

Stefan Dietzel

Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus

Die ‚Christliche Ethik‘ im Kontext ihrer Zeit



Universitätsdrucke Göttingen

Stefan Dietzel
Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus

This work is licensed under the
[Creative Commons](#) License 3.0 “by-sa”,
allowing you to download, distribute
and print the document.



erschienen in der Reihe der Universitätsdrucke
im Universitätsverlag Göttingen 2013

Stefan Dietzel

Reinhold Seeberg als
Ethiker des
Sozialprotestantismus

Die ‚Christliche Ethik‘
im Kontext ihrer Zeit



Universitätsverlag Göttingen
2013

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Autorenkontakt

Stefan Dietzel

e-mail: Stefan.Dietzel@theologie.uni-goettingen.de

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Stefan Dietzel

Lektorat: Roland Hiemann

Umschlaggestaltung: Jutta Pabst

Titelabbildung: Wikimedia commons: File: Reinhold Seeberg.jpg

Wikimedia Commons: Meyerbaltikum.jpg

© 2013 Universitätsverlag Göttingen

<http://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-86395-146-7

Dank

Die vorliegende, für den Druck leicht überarbeitete Studie wurde im Januar 2012 unter dem Titel „Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus. Die ‚Christliche Ethik‘ im Kontext ihrer Zeit“ bei der Georg-August-Universität Göttingen eingereicht und als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät angenommen. Der Tag der mündlichen Prüfung war der 11.07.2012. Mein Dank gilt allen Mitgliedern der Fakultät, insbesondere jenen, die an der Verteidigung teilgenommen haben. Die Arbeit wäre niemals möglich gewesen ohne den außergewöhnlichen Einsatz von Prof. Dr. Thomas Kaufmann und Prof. Dr. Reiner Anselm, die nicht nur für die Rahmenbedingungen sorgten, die die wissenschaftliche Beschäftigung mit Reinhold Seeberg erst ermöglichten, sondern auch das Projekt von der Planung an aufmerksam und mit viel eigenem Engagement begleiteten. Angefangen bei den vielen Gesprächen über Seeberg, die Eugenik, die NS-Zeit, bis zur Anfertigung der Gutachten waren sie mit freundschaftlicher Kritik, Aufmunterung und Interesse für das Thema präsent.

In bester Erinnerung geblieben sind die Oberseminare zum Thema in Göttingen, die Ethik-Seminare in der Schweiz und auf Gut Schönwag in Oberbayern. Besonders danke ich meinen Kollegen an den Lehrstühlen für Kirchengeschichte und für Ethik in Göttingen: Ole Grossjohann, Lars Röser, Andreas Ohlemacher, Sabrina Hoppe, Arthur Manukian und Christina Ernst für die anregenden Gespräche. Für die kritische Lektüre des Textes vor der Fertigstellung danke ich den studentischen Hilfskräften Martin Braun und Nathalia Timm, sowie Roland Hiemann für die Endkorrektur.

Prof. Dr. Esko Ryökäs hat den gesamten Fortgang der Arbeit mit besonderer Aufmerksamkeit auf die diakoniehistorischen Aspekte von Finnland aus mitverfolgt. Der Begegnung mit ihm auf dem Flur der Theologischen Fakultät und der anschließenden spontanen Teilnahme an seinem Seminar zur Diakonie verdanke ich das Interesse für den sozialen Protestantismus in der Neueren Kirchengeschichte.

Die alte Erkenntnis, dass der Weg zum Abschluss einer wissenschaftlichen Qualifikationsschrift nicht immer einfach ist und in der Schlussphase auch quälend sein kann, ist nicht nur eine Plattitüde. Die Belastungen für die Familie, die mit einem in wissenschaftliche Gedanken versunkenen Mann und Vater zurechtkommen musste, sind kaum zu unterschätzen. Daher gilt nicht zuletzt mein Dank meiner Frau Susanne für die aufgebrachte Geduld, das Verständnis und die herzliche Freude über das Fertigwerden der Arbeit.

Hann.Münden, im November 2013

Stefan Dietzel

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung: 100 Jahre Seebergforschung – Ein Überblick.....	7
2 Leben und Werk Reinhold Seebergs bis zur Erstauflage seiner Ethik (1911).....	19
2.1 Kindheit und Studium in Dorpat.....	19
2.1.1 Kindheit und Schulzeit.....	19
2.1.2 Seeberg als Schüler Alexander von Oettingens.....	23
2.2 Reinhold Seebergs erste Schriften zur Ekklesiologie.....	37
2.2.1 Der Aufsatz ‚Reich Gottes und Kirche‘.....	38
2.2.2 Seebergs Rezension zur dritten Auflage der Moralstatistik.....	40
2.2.3 Der Kirchenbegriff in der Dissertation.....	41
2.3 Professor in Erlangen.....	44
2.3.1 Die Berufungsverhandlungen.....	44
2.3.2 Seeberg als Nachfolger Franz Hermann Reinhold Franks.....	47
2.3.3 Erstes Engagement im Sozialprotestantismus.....	51
2.4 Der Aufsatz ‚Die Kirche und die soziale Frage‘.....	59
2.4.1 Kritik des kirchlichen Konservatismus.....	59
2.4.2 Seebergs christlich-soziales Programm.....	62
2.4.3 Öffentlichkeitsarbeit als christlich-soziales Programm.....	63
2.4.4 Das Pfarramt als Träger sozialer Reform	65
2.4.5 Der Pfarrer als Parteimitglied.....	67
2.5 Seeberg in Berlin.....	68
2.5.1 Die Berufung nach Berlin.....	68
2.5.2 Die Berliner Schriften bis zum Erscheinen der ersten Auflage der Ethik.....	74
3 Zur Entstehung der Ethik Reinhold Seebergs.....	93
3.1 Der theologiegeschichtliche Ort.....	93
3.1.1 Neulutherische Ordnungstheologie.....	93
3.1.2 Schöpfungsordnungen als orthodox-lutherisches Erbe.....	103
3.2 Die Textgeschichte.....	107
3.3 Der Hinneberg-Beitrag als Abbeviatur einer modern-positiven Ethik. .	120

4 Die erste Auflage der Ethik: Versuch einer modern-positiven Ethik....	135
4.1 Kulturethik im Spannungsfeld von Individual- und Sozialethik.....	135
4.2 Ethik als deskriptiv-zeitdiagnostische Wissenschaft.....	139
4.3 Das Christliche in der Ethik.....	140
4.4 Voluntarismus als anthropologische Konsequenz theozentrischen Denkens.....	142
4.4.1 Der Intuitionismus als systematisierter Voluntarismus.....	142
4.4.2 Das Freiheitsproblem des Intuitionismus.....	145
4.5 Die Fundamentaltheologie der Ethik.....	147
4.5.1 Gott als Wille.....	147
4.5.2 Wiedergeburt und Bekehrung.....	148
4.5.3 Wort-Gottes-Theologie.....	150
4.5.4 Habitualität: Christliche Lebensführung als Kampf.....	152
4.6 Die Kirche.....	154
4.6.1 Kirche als eschatologische und historische Größe.....	154
4.6.2 Fokussierung auf Laienfrömmigkeit	155
4.6.3 Innere Mission.....	157
4.7 Die Familie.....	159
4.7.1 Die Ehe.....	159
4.7.2 Die Kinder.....	161
4.8 Staat und Wirtschaft.....	162
4.8.1 Staatsverständnis.....	162
4.8.2 Die Rolle der Parteien.....	163
4.8.3 Internationale Beziehungen und Krieg.....	164
4.8.4 Wirtschaftstheorie im Kaiserreich.....	165
4.9 Die Sozialethik Seebergs in der Geschichte der Ethik.....	168
5 Radikalisierung: Die Neuauflage der Ethik von 1920	171
5.1 Der Erste Weltkrieg als Zwischenspiel: Seeberg als Bellizist und Annexionist	171
5.1.1 Seeberg als Kriegstheologe.....	173
5.1.2 Der Systemwechsel: Übergang in die Republik.....	176
5.2 Der Niederschlag gesellschaftlicher Transformation in der zweiten Auflage der Ethik.....	179
5.2.1 Präzisierung des Naturbegriffs.....	179

5.2.2 Eugenik.....	184
5.2.3 Wirtschaftstheorie	191
5.2.4 Das Recht.....	197
5.2.5 Seeberg auf dem Weg zum Staatstotalitarismus.....	198
6 Die dritte Auflage der Ethik - Erlöste Hoffnung.....	203
6.1 Ordnungstheologie.....	203
6.1.1 Kulturprotestantische Wendung der Ordnungstheologie.....	203
6.1.2 Das Problem des Bösen in den Ordnungen des Lebens.....	204
6.2 Übernahme nationalsozialistischer Sprache und Ideologie.....	207
6.2.1 Die religiöse Aufladung des Volksgedankens.....	207
6.2.2 Annäherung an den Naturalismus.....	208
6.2.3 Nationalität: Deutschtum und Volksnomos.....	210
6.3 Eugenik: Wertgenerator des revolutionären Konservatismus.....	213
6.3.1 Radikalisierte Eugenik: Sterilisation und Zwangssterilisation	213
6.3.2 Eugenischer Schwangerschaftsabbruch.....	221
6.3.3 Ablehnung des Konzepts der ‚Wiederaufordnung‘.....	221
6.4 Die Kirche im totalen Staat.....	223
6.4.1 Die Kirchenpolitik der NSDAP.....	223
6.4.2 Reichskirche.....	227
6.4.3 Das Problem der Separation in der Auseinandersetzung von Deutschen Christen und Bekenntnisfront.....	230
6.4.4 Die Judenfrage.....	232
6.4.5 Seebergs Gutachten zu den 28 Thesen der sächsischen DC.....	237
6.5 Die Bewertung der nationalsozialistischen Reformen.....	241
6.5.1 Wirtschaftsführertum.....	241
6.5.2 Vom Monarchismus zum totalen Staat.....	244
6.5.3 Die gewachsene Revolution als Akkommodation an die nationalsozialistische Revolution.....	246
6.5.4 Das politische Führerprinzip.....	249
6.5.5 Juristische Konsequenzen der Ideologie vom Volkswillen.....	251

7 Reinhold Seeberg in der Zeit der Transformationen.....	259
7.1 Moralische Transformation der Bevölkerungspolitik.....	262
7.2 Systemwechsel und antidemokratische Transformation.....	263
7.3 Zustimmung zum Dritten Reich als Folge der antidemokratischen Reaktion.....	265
Literaturverzeichnis.....	273

1 Einleitung: 100 Jahre Seebergforschung – Ein Überblick

Reinhold Seeberg verstarb am 23. Oktober 1935 in seinem Feriendomizil in Ahrenshoop, wo er, fern seiner Wirkungsstätte Berlin, auch beigesetzt wurde.¹ Von hundert Jahren Seebergforschung zu sprechen ist von daher durchaus gewagt. Wenn man sodann die Resonanz seines Werkes nach 1945 betrachtet, erscheint es verwegen, überhaupt von Seebergforschung zu sprechen, denn trotz der überragenden Rolle Seebergs in vielen Führungsgremien des Sozialprotestantismus und seines Renommées als Hochschullehrer sind er und sein Werk *post mortem* sehr schnell in Vergessenheit geraten. Es ist nur eine überschaubare Anzahl Schriften

¹ Adolf Deissmann: Reinhold Seeberg. Ein Gedächtniswort, Stuttgart: Kohlhammer 1936, schreibt in seiner Gedächtnisrede vom 6.2.1936 vor der Theologischen Fakultät in Berlin sehr eindrucksvoll über die Beisetzung: „Wenn über den Dünenfriedhof in Ahrenshoop, wo Reinhold Seeberg am letzten Oktobersonntag 1935 im siebenundsiebzigsten Jahr seiner irdischen Wallfahrt an der Seite seiner Gattin und seines frühvollendeten Bruders Alfred zur Ruhe gebettet worden ist, der Nordoststurm dahinbraust und die Ostsee drunten zu wilder Brandung aufpeitscht, dann ist es ein heimatliches Schlummerlied, das ihm die Elemente singen. Ein nordisch-heimatliches Lied! Nicht nur um der schlichten Schönheit der Landschaft willen hatte er sich vor dem Krieg sein Ferienhaus gerade an der pommerschen Küste gebaut, sondern auch deshalb, weil er dort, dem Asphalt entronnen, Ostseeluft atmen konnte, Heimatluft. Das ‚Baltische Meer‘ hat er selbst gern dieses Stück unserer deutschen Ostsee genannt. Der weiten Wunderwelt des baltischen Raumes verdankte er sein Dasein, den Seelenkräften der baltischen Heimat die Formung seines inneren Menschen.“

erschienen, die sich mit ihm und seinem Werk, zumeist auch nur mit einzelnen Aspekten desselben, beschäftigt haben. Von einer kontinuierlichen Forschungsarbeit kann von daher nicht die Rede sein und der Feststellung von Michael Basse, dass eine Gesamtdarstellung fehle, kaum widersprochen werden.² Auch die vorliegende Arbeit wird diese Lücke nicht schließen können, zumal mit der Ethik scheinbar nur ein weiterer Teilaspekt des Schaffens Seebergs in den Blick genommen wird. Aber dieser Zugang wurde in der Überzeugung gewählt, dass nicht nur nach der Beschäftigung mit der Dogmengeschichte³, der Dogmatik⁴ und der Lutherforschung⁵ nun einfach die Ethik ‚dran‘ sei, sondern dass mit dem in drei jeweils großzügig erweiterten Auflagen des ethischen Systems ein herausragender hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis Seebergs und seines Werks vorzuliegen scheint. Die Beschäftigung mit dem Ethiker Seeberg kann jedoch nicht von den Vorarbeiten zum Dogmenhistoriker und Dogmatiker Seeberg völlig absehen, noch will sie es. Dass Seeberg selbst bei der Abfassung der Ethik die eigene dogmengeschichtliche Arbeit in werkgeschichtlicher Perspektive als Vorarbeit verstand und auf sie entsprechend zurückgriff, wird zu zeigen sein. Mit der eigentlichen Dogmatik⁶ verhält es sich anders; sie erschien 1924/25, also in dem Zeitraum zwischen der Herausgabe der zweiten⁷ und dritten⁸ Auflage der Ethik und

² Vgl. Michael Basse: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 11.

³ Ebd.

⁴ Günther Koch: Die Wahrheit des Christentums nach Reinhold Seeberg, Halle, Erlangen: Klinckschield 1929; Wilhelm Auer: Die theologische Grundposition Reinhold Seebergs im Blick auf die Auseinandersetzung über theozentrische und anthropozentrische Theologie (= Abteilung Religions- und Kirchengeschichte 3), Berlin: Junker & Dünnhaupt 1937; Gerhard Steege: Mythos, Differenzierung, Selbstinterpretation. Versuch zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer entmythologisierenden Theologie unter kritischem Rückblick auf die intuitive Erkenntnismethode Reinhold Seebergs (Univ., Diss., Greifswald, 1952) (= Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre 3), Hamburg-Volksdorf: Reich 1953; Hans-Jürgen Fraas: Die Bedeutung der Gotteslehre für die Dogmatik bei Adolf Schlatter und Reinhold Seeberg, Halle (Saale) 1960; Eberhard Poch: Modern und positiv. Die Verantwortung der Theologie gegenüber ihrer Sache und ihrer Zeit in Reinhold Seebergs dogmatischem Denken (Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Diss., Marburg, 1972.) 1973.

⁵ Otto Wolff: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung (= Tübinger Studien zur systematischen Theologie 7), Stuttgart: Kohlhammer 1938; Risto Saarinen: Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung (Univ., Diss., Helsinki, 1988) (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung Religionsgeschichte 137), Stuttgart: Steiner 1989.

⁶ Die dogmengeschichtliche Arbeit Seebergs beginnt mit der Bearbeitung des 2. Bandes der Dogmengeschichte Thomasius', der 1889 erschien, vgl. Gottfried Thomasius: Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen [u.a.]: Deichert 1889 (2). Der erste Band der eigenen Dogmengeschichte erschien 1895, vgl. Reinhold Seeberg: Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen [u.a.]: Deichert 1895, der zweite Band drei Jahre später, vgl. Reinhold Seeberg: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen [u.a.]: Deichert 1898.

⁷ Reinhold Seeberg: System der Ethik, Leipzig, Erlangen: Deichert 1920 (2., Neubearb. Aufl.).

⁸ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (= Theologische Wissenschaft 1), Stuttgart: Kohlhammer 1936.

somit deutlich später. Seeberg konnte auf die aus einer Vorlesungsreihe entstandene Schrift *Grundwahrheiten der christlichen Religion*⁹ zurückgreifen, die als Vorarbeit zu seiner Dogmatik verstanden werden kann, sodass auch werkbiographisch durchaus von einer vorausgehenden dogmatischen Reflexion ausgegangen werden kann. Doch zurück zu der These von den ‚hundert Jahren Seebergforschung‘, die zugebenermaßen nur aufrechterhalten werden kann, wenn man in einem Artikel von Wilhelm Bousset in der Theologischen Rundschau von 1906 den ersten Versuch sehen mag, sich auf einer reflexiv-zeithistorischen Ebene mit dem Werk Seebergs und dessen Rolle für das Entstehen der ‚modern-positiven Theologie‘ auseinanderzusetzen.¹⁰ Es ging Bousset in diesem Artikel weniger um eine Fortsetzung der zeitgenössischen Diskussion unter Fachkollegen als vielmehr um die historische und systematische Verortung des theologischen Anliegens der modern-positiven Theologie Seebergs. In diesem Sinne hat nur ein Jahr später Martin Schian den Impuls aufgegriffen und in einem Sammelband weiteres Material zur modern-positiven Theologie zusammengestellt.¹¹ Diese ersten Auseinandersetzungen mit dem ‚noch Lebenden‘ – und man muss hinzufügen, noch fast drei Jahrzehnte Lebenden – orientierten sich ganz an der zeithistorischen Verortung des theologischen Ansatzes Seebergs.

Die erste biographische Aufarbeitung seines Lebens und Werkes stammte aus Seebergs eigener Hand. Mit dem autobiographischen Beitrag *Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens*¹² in dem von Ernst Stange herausgegebenen Sammelband *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*¹³ begründete er eine Familientradition der „Seeberginterpretation“, die von seiner Frau Amanda Seeberg¹⁴ – unter Aufsicht und Anleitung ihres Mannes – aufgegriffen wurde und nach dessen Ableben von seinem Sohn Erich Seeberg¹⁵ in einem neuen Entwurf weitergeführt werden sollte. Die beiden recht umfangreichen Schriften wurden jedoch niemals veröffentlicht.¹⁶ Amanda Seebergs Lebenserinnerungen wirken literarisch sehr uneinheitlich. Deutlich zu erkennen ist die Aufnahme uneditierter Briefe Reinhold Seebergs, was die Schrift als Quellensammlung wertvoll macht. Es ist m.E. nicht ganz auszuschließen, dass, entgegen der ausdrücklichen Beteue-

⁹ Reinhold Seeberg: *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*. Ein akademisches Publikum; in sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin im Winter 1901/1902 gehalten, Leipzig: Deichert 1902.

¹⁰ Wilhelm Bousset: *Modern Positive Theologie*. II. Reinhold Seebergs *Grundwahrheiten der christlichen Religion* (1), in: *Theologische Rundschau*, Heft 9 (1906), S. 371–380.

¹¹ Martin Schian: *Zur Beurteilung der modernen positiven Theologie*, Gießen: Töpelmann 1907.

¹² Reinhold Seeberg: *Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung*, in: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hg. von Erich Stange, Leipzig 1925, S. 173–206.

¹³ Erich Stange (Hg.): *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1925.

¹⁴ Amanda Seeberg: *Lebensbild* (Typoskript, in zwei Heften gebunden), BA Koblenz NL 1052 Nr. 199, ca. 1930.

¹⁵ Erich Seeberg: *Reinhold Seeberg in seiner Zeit*, BA Koblenz NL 1248 Nr. 106, o.J.

¹⁶ Eine Edition beider im Bundesarchiv Koblenz verwahrten Manuskripte ist in Vorbereitung.

rung der Autorin, die nur zur Erinnerung für die Kinder verfasste Schrift evtl. doch zur Veröffentlichung vorgesehen war. Zumindest hat Erich Seeberg nach dem Tod des Vaters das Manuskript von Fritz Fischer (1908-1999) unter der Fragestellung begutachten lassen, ob es für diesen Zweck geeignet sei¹⁷. Das Urteil Fischers fiel zwar durchaus positiv aus, doch setzte sich Erich Seeberg dann darüber hinweg und begann mit den Vorarbeiten zu einer gänzlich neu konzipierten Biographie seines Vaters Reinhold Seeberg. Das auf mehrere Bände angelegte Werk kam nie über die Anfänge hinaus. In Koblenz liegt das mit Korrekturen versehene Manuskript des ersten Bandes, der die Zeit Seebergs im Baltikum bis zum Wechsel nach Erlangen behandeln sollte, fast druckfertig vor. Unter der gleichen Signatur wird dort eine handschriftliche Ausarbeitung eines weiteren Bandes über die Erlanger Zeit verwahrt. Über die weiteren Bände liegt nur ein Plan vor, der wegen der Kriegswirren und des frühen Todes Erich Seebergs nicht weiter ausgeführt werden konnte.

Blieben die biographischen Arbeiten der Familie Seeberg auch unpubliziert, so wirkten sie doch indirekt in dem biographisch angelegten Gedächtniswort Adolf Deissmanns¹⁸ sowie einer Skizze Gerhard K. Schmidts¹⁹ deutlich nach. Deissmann bedankte sich im Vorwort zur Druckfassung seiner Rede ausdrücklich bei Erich Seeberg für die persönlichen Mitteilungen zur Familiengeschichte²⁰, aber auch für die Vorlage einer „ebenso pietätvolle[n] wie tiefschürfende[n] und lehrreiche[n] Skizze seiner [Reinhold Seebergs] Lebensarbeit“²¹, bei der es sich wohl um die von Amanda Seeberg verfasste Lebensbeschreibung gehandelt haben dürfte. Deissmann unterstrich in einer dem Anlass entsprechenden emphatischen Sprache das Baltikum Seebergs. Wenig schmeichelhaft erschien Deissmann der schon unter den Zeitgenossen übliche Vergleich Seebergs mit dem ebenfalls dem Baltikum entstammenden Adolf Harnack und die damit verbundene Apostrophierung als dessen „Antipode“²². In der Tat weisen die beiden Lebensläufe einige Gemeinsamkeiten und Parallelen auf. Als Fakultätskollege beider Theologen wusste Deissmann um die wissenschaftliche Eigenständigkeit Seebergs und konnte von daher die abqualifizierende Polemik nicht gelten lassen.²³ In der inhaltlichen Rekonstruktion rückte Deissmann den mystischen Voluntarismus als das systematische Herz-

¹⁷ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 179: „Meine Mutter hat eine Lebensbeschreibung ihres Mannes in zwei mit Schreibmaschine geschriebenen Bänden, die je etwa 200 Seiten umfassen, abgefasst, für die sie in unklaren Fällen den Rat von Reinhold Seeberg eingeholt hat. Das sehr persönlich gehaltene Lebensbild ist in Schwarz-weiß-Malerei gefertigt, wie es der liebenden Frau nahe liegt. Aber es ist eine erhebliche Leistung. Lang hab ich geschwankt, ob ich das Werk nicht so, wie es ist, herausgeben sollte. Urteilsfähige, wie mein Freund und Schüler, Professor Fritz Fischer in Hamburg, haben mir dazu geraten. Ich glaubte schließlich doch, von einer Veröffentlichung absehen zu sollen. Aber ich werde diese Lebensbeschreibung, grade in persönlichen Fragen, oft und dankbar in dieser Biographie benutzen. Sie liegt im Familienarchiv in Ahrenshoop.“

¹⁸ Adolf Deissmann: Reinhold Seeberg.

¹⁹ Gerhard Carl Schmidt: Reinhold Seeberg. Eine Skizze, Weimar: Verl. Dt. Christen 1938.

²⁰ Vgl. Adolf Deissmann (1936): Reinhold Seeberg, S. 3.

²¹ Ebd., S. 4.

²² Ebd., S. 17.

stück der Theologie Seebergs in den Mittelpunkt und fand daran den Gemeinschaftsgedanken und die Energie-Metapher zur Charakterisierung von Gottes immanentem Wirken nahtlos angeschlossen. Neben der genauen Kenntnis der dogmengeschichtlichen Themen²⁴ fällt an Deissmanns Seeberginterpretation die zentrale Bedeutung der Ethik, insbesondere der Sozialethik auf. Das ethische Denken Seebergs habe sich vor allem an der Lösung des Problems der ‚Eigengesetzlichkeit‘²⁵ orientiert und so in den drei jeweils erweiterten Auflagen der Ethik immer in aktueller Nähe zur gesellschaftlichen Realität gestanden, was gerade diesen Entwurf gegenüber anderen lutherischen Ethiken ausgezeichnet habe.²⁶ Auch als Lutheraner, so das Fazit Deissmanns, sei Seeberg für das Recht der Eigengesetzlichkeit des „wirtschaftlichen und des politischen Lebens“²⁷ eingetreten.²⁸

Auch die Skizze Gerhard Carl Schmidts war wesentlich durch Erich Seebergs Sicht beeinflusst.²⁹ Schmidt rühmte, in einer deutlichen Opposition zur Dialektischen Theologie, die Mystik und den Voluntarismus Seebergs. Mehr noch als Deissmann rückte Schmidt jedoch die nationale Perspektive in den Vordergrund. Der lutherische Glaube des Baltikums und der deutsche Nationalismus flossen nach Schmidt in Seebergs Denken ununterscheidbar ineinander.³⁰ Nur so habe

²³ Deissmann wusste um die Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten beider Forscher wie auch um die Tatsache, dass sie immer zu einer für die Fakultät gedeihlichen Zusammenarbeit gefunden haben, vgl. ebd.

²⁴ Deissmann erwähnt zum Beispiel noch die Bedeutung Seebergs für die Mittelalterforschung und die Lutherrenaissance, vgl. ebd., S. 24 f.

²⁵ Ebd., S. 31. Zum Begriff insgesamt vgl. Ahti Hakamies: "Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zu Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (Univ., Habil.-Schr., Helsinki 1971.) (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte 7), Witten: Luther-Verl. 1971; Martin Honecker: Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe (= De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin: de Gruyter 1990, S. 314 sieht den Begriff in den Sozialwissenschaften im frühen 20. Jahrhundert aufkommen und nennt hier vor allem Max Weber. Seeberg ist dann nach Dietz Lange: Schöpfungslehre, in: ZThK, Jg. 91 (1994), Nr. 2, S. 157–188, hier insbesondere S. 167, derjenige im Kontext der theologischen Ethik nach 1918, der mutmaßlich als erster von „Eigengesetzlichkeit“ spricht. Gleichwohl wäre es m.E. verfehlt, Seebergs Ethik auf eine Lehre von der Eigengesetzlichkeit der Welt zu reduzieren. Zur Eigengesetzlichkeit bei Seeberg vgl. auch Günter Brakelmann: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg, Bielefeld: Lutherverl. 1974, S. 62–64.

²⁶ Ebd., S. 32: „Daß in Seebergs Ethik überall der Rhythmus des ihn umbrandenden Lebens eindringend zu verspüren ist, verstehen wir unschwer aus seiner persönlichen Eigenart. Er war alles andere als ein weltfremder Grübler. Er saß auch nicht gern auf der Zuschauerbank; er stand lieber, kündend und fordernd, auf der Plattform, und er trug die Narben aus mancher Arena mit sich herum.“

²⁷ Ebd., S. 31.

²⁸ Deissmann vertiefte diesen für die vorliegende Untersuchung höchst interessanten Punkt leider nicht, weil er gerade in dieser Frage nicht mit Seeberg übereinstimmte.

²⁹ Schmidt (1908-1964) bezeichnete sich selbst in der Widmung als Seebergs „letzten Schüler“, Gerhard Carl Schmidt (1938): Reinhold Seeberg, S. 9. Die Verbundenheit mit Erich Seeberg kommt in der Widmung der Schrift an Erich Seeberg zu dessen 50. Geburtstag zum Ausdruck.

³⁰ Ebd., S. 20: „Der evangelische Glaube, den die Kirche predigte, war in echt lutherischer Weise ein starker innerer Halt im Kampf für die Erhaltung der deutschen Art gegen das Eindringen russischer Ideen und Tendenzen, ohne daß hierdurch ein Zwiespalt zwischen kirchlichem Lehr-

dessen „baltische[s] Deutschtum“³¹ dem aggressiven „Panslavismus“³² widerstehen können. Durch die Verbindung einer spezifischen Frömmigkeit mit einem ausgeprägten Patriotismus generierte Schmidt das Bild eines protofaschistischen Nationalprotestanten, nicht zuletzt mit der unverkennbaren Absicht, ihn als Wegbereiter und Urgestein des Nationalsozialismus dem Regime zu empfehlen. Genau wie Deissmann wusste auch Schmidt um die zentrale Rolle der Ethik für die werkgeschichtliche Entwicklung der Theologie Seebergs. Sie sei als das eigentliche Kernstück seiner Theologie und als der Gipfelpunkt der Dogmengeschichte und der Dogmatik zu würdigen.³³ Genauer noch als der Neutestamentler Deissmann arbeitete Schmidt die Bedeutung der psychologischen Begründung für das System der Ethik heraus. Der von Seeberg beschrittene Weg der psychologischen Fundierung der Ethik wurde als Folge seiner Erfahrungsorientierung interpretiert und habe als solche ein religiöses Apriori voraussetzen müssen. Der christliche Voluntarismus sei als apologetische Theologie in den Dienst einer konkreten Absicht gestellt worden.³⁴ Von dieser Voraussetzung aus habe Seeberg die Dogmengeschichte zur Basis seiner Theoriebildung machen können. Der Wert dieser Konstruktion lag für Schmidt in der Befreiung der Theologie aus der Isoliertheit in der Wissenschaftslandschaft seiner Zeit.³⁵

Im Anschluss an die durch die Erinnerungskultur der Familie Seeberg geprägten biographischen Skizzen aus dem Freundes- und Schülerkreis beschäftigte sich erstmals der Marburger Theologe Günther Koch³⁶ mit dem systematischen Ansatz Seebergs; seine Dissertation lässt im Vergleich zu den vorherigen Schriften eine Außenperspektive in Form wissenschaftlicher Distanz erkennen. In ihr spiegelte sich, wie in den nach 1945 erschienenen Arbeiten von Gerhard Steege, Hans-Jürgen Fraas und Eberhard Poch³⁷, der Einfluss der Dialektischen Theologie wider, der sich weniger in einer sachkundigen Rekonstruktion der Theologie Seebergs als vielmehr in den Konsequenzen bemerkbar machte, die Koch als erster aus der

bekanntnis und verantwortungsbewußtem völkischen Handeln hervorgerufen worden wäre.“

³¹ Ebd., S. 14.

³² Ebd., S. 15.

³³ Ebd., S. 37: „Im Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeit steht die Dogmatik. Sie hat zum Inhalt die Gestaltung des Glaubens als Inbegriff der religiösen Gegenwartsforderung in theologisch-wissenschaftlicher Ausdrucksform. Hierzu ist eine gründliche Erforschung der Kirchen- und Dogmengeschichte sowie die der Theologie und Philosophie erforderlich. [...] Bilden damit diese Disziplinen als historisches Erbe gewissermaßen das Fundament der Dogmatik, so muß sie schließlich als Gestaltung des Glaubens sich in den Gegenwartsformen alles menschlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens methodisch und inhaltlich durchsetzen und verwirklichen lassen. Das heißt, die Dogmatik findet ihre Krönung in der Ethik. Sie ist der Prüfstein für deren Wert oder Unwert.“

³⁴ Vgl. ebd., S. 57.

³⁵ Vgl. ebd., S. 52.

³⁶ Vgl. Günther Koch: Wahrheit.

³⁷ Vgl. Gerhard Steege (1953): Mythos, Differenzierung, Selbstinterpretation; Hans-Jürgen Fraas (1960): Die Bedeutung der Gotteslehre für die Dogmatik bei Adolf Schlatter und Reinhold Seeberg; Eberhard Poch (1973): Modern und positiv.

Theologie Seebergs zog. Im Voluntarismus zeige sich das Grundübel der ganzen Theologie Seebergs, der die „Willensunterwerfung“³⁸ bzw. „Wollensüberwältigung“³⁹ an die Stelle der Vergebung gesetzt habe. Seeberg könne als direkte Folge davon weder qualifiziert vom Zorn Gottes noch von der christlichen Lehre von der Vergebung sprechen. Das Christentum als Erlösungsreligion werde damit seines innersten Kerns beraubt. Stattdessen propagiere Seeberg ein christliches Ideal, das einer Steigerung des natürlichen Lebens zum Verwecheln ähnlich sehe.⁴⁰ Der Versuch, vom religiösen Erlebnis der Willenseinheit aus die Wahrheit des Glaubensgegenstandes zu beweisen, führe unweigerlich in eine Aporie, die mit Seebergs psychologischem Ansatz letztlich in einem Pessimismus ende.⁴¹

Die umfangreiche Dissertation⁴² Eberhard Pochs aus dem Jahre 1972 bildet den Abschluss der bisher erschienenen Arbeiten, die sich mit der Dogmatik Seebergs befassen. Poch hatte gegenüber Koch bereits ein reflektiert-distanziertes Verhältnis zur Dialektischen Theologie, machte jedoch gleichfalls bei Seeberg einen pessimistischen Grundzug aus, den er in dessen Geschichtskonzeption begründet sah.⁴³ Michael Basse führte diese Deutungslinie weiter und sprach von einem „tief verwurzelten Geschichtspessimismus“⁴⁴ Seebergs.

Eine Sonderstellung in der Seebergforschung kommt der Studie von Günter Brakelmann zur Kriegstheologie Seebergs zu.⁴⁵ Im Rahmen der Verortung Seebergs im annexionistischen Milieu der kriegstreiberischen Eliten des Kaiserreichs rekonstruierte Günter Brakelmann die Theologie Seebergs auf einem bis dahin unerreichten Niveau. Bedauerlicherweise wurde die vorzügliche Rekonstruktion der voluntaristischen Theologie Seebergs kaum rezipiert; die Rezeption konzentrierte sich auf Brakelmanns These, dass sich ein innerer Zusammenhang von Theologie und kriegslüsterndem Annexionismus bei Seeberg paradigmatisch nachweisen lasse.⁴⁶ Wirkungsgeschichtlich überlagerte dann der von Brakelmann formulierte Su-

³⁸ Günther Koch: Wahrheit, S. 18.

³⁹ Ebd., S. 30.

⁴⁰ Ebd., S. 38.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 44 ff. Gegen Koch wird man hier einwenden müssen, dass das Gefühl der Resignation der Ethik Seebergs völlig fremd ist. Koch übersah die zentrale Bedeutung des Kampfes für die Ethik Seebergs.

⁴² Eberhard Poch: Modern und positiv.

⁴³ Vgl. ebd., S. 134.

⁴⁴ Michael Basse: Konzeptionen, S. 107.

⁴⁵ Günter Brakelmann: Kriegstheologie.

⁴⁶ Ebd., S. 14: „Für ihn war seine Politik angewandte Geschichtsphilosophie und praktizierte Theologie. Deshalb müssen seine Philosophie und Theologie Elemente und ein Gefälle in sich enthalten haben, die es zuließen, daß er zum konsequenten Vertreter des deutschen Annexionismus und Imperialismus werden konnte. Es ist die Aufgabe dieser Studie, den Zusammenhang von Philosophie und Theologie auf der einen und Politik und auf der anderen Seite aufzuzeigen. Noch mehr: zu erweisen, daß seine theoretischen Prämissen schon in sich selbst den Trend zu einer bestimmten politischen Praxis haben. Da Seebergs philosophische und theologische Systematik ihre Grundlegung und Ausfüllung in der Vorkriegszeit erfahren hat, liegt es nahe anzunehmen, daß es nur des speziellen Medium des Krieges bedurfte, um die in Friedenszeiten relativ verborgene Militanz seiner philosophischen Theologie endgültig offenbar werden zu lassen.“

perlativ vom konsequentesten aller deutschen Kriegstheologen die weitere Wahrnehmung Seebergs.⁴⁷ Über die engere Absicht Brakelmanns hinaus sollte die Untersuchung der Kriegsschriften Seebergs aus dem Zeitraum 1914-1917 den Nachweis erbringen, dass an dessen Theologie idealtypisch gezeigt werden könne, dass eine ganz besondere Ausformung des lutherischen Konservatismus den Protestantismus in direkte Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie geführt habe. Entsprechend konnte Brakelmann die bekannte These vom Pessimismus in Seebergs Theologie mit der Behauptung eines Nihilismus noch steigern und vernichtend urteilen:

„Theologischer, ethischer und politischer Nihilismus sind die praxeologischen Konsequenzen der Theorien eines Reinhold Seeberg gewesen. Sie sind ein Teil der geistigen Katastrophe deutscher Politik in diesem Jahrhundert und haben gleichzeitig diese an ihrem Teil mitverantwortet. Der Sohn Erich Seeberg hatte recht: Der Vater konnte sich von seinen Anfängen her in den Grundlagen seiner Ethik und Politik über das Jahr 1933 hinaus treu bleiben. Er konnte in ihm zu Recht einen Wegbereiter nationalsozialistischer Ideologie und Praxis feiern.“⁴⁸

Brakelmann gelang es, mit der Projektion von Äußerungen Seebergs aus der Zeit des Ersten Weltkriegs auf dessen Haltung nach 1933 dem Grauen ideologischer Verirrung in Theologie und Kirche nach der „Machtergreifung“ ein Gesicht und einen Namen geben zu haben. Er ließ dabei die in der dritten Auflage der Ethik nachwirkenden Ambivalenzen Seebergs gegenüber dem Nationalsozialismus unberücksichtigt und konnte so den Berliner Sozialethiker als bedingungslosen Befürworter des totalen Kriegs darstellen.

Nach der engagierten, im Kern aber auch vernichtend polemischen Studie Brakelmanns wurde erst Ende der achtziger Jahre das Thema ‚Seeberg‘ von Friedrich Wilhelm Graf in einem Aufsatz in der ZThK wieder aufgegriffen. Graf kehrte zu einer nüchternen Interpretation und einem eher biographischen Ansatz zurück, von dem aus er einen „Prospekt in theologiegeschichtlicher Absicht“⁴⁹ vorlegte. Er knüpfte dazu nicht nur an die früheren Vorarbeiten Deissmanns und Schmidts an, sondern griff über diese hinaus auf historisches Quellenmaterial aus dem im Bundesarchiv in Koblenz verwahrten Nachlass Seebergs⁵⁰ zurück. Vor allem die mit „Lebensbeschreibung“ überschriebene maschinenschriftliche Biographie

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 76.

⁴⁸ Ebd., S. 138 f.

⁴⁹ Friedrich Wilhelm Graf: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK (1988), Nr. 85, S. 31–76. Der Aufsatz wurde unlängst, leicht überarbeitet, wiederabgedruckt, vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Konservativer Kulturlutheraner. Ein Lebensbild Reinhold Seebergs, in: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 211–263.

⁵⁰ BA Koblenz NL 1052.

Amanda Seebergs konnte für ein umfassenderes Verständnis vom Leben und Werk Reinhold Seebergs fruchtbar gemacht werden. In zwei weiteren Aufsätzen hat Graf diesen Ansatz weiter verfolgt.⁵¹

Michael Basse startete mit seinem Versuch, Seeberg aus dem Kontext seiner Zeit in einer vergleichenden Studie zu den dogmengeschichtlichen Konzeptionen der Berliner ‚Antipoden‘ Harnack und Seeberg⁵² zu verstehen, einen bemerkenswerten Neuanfang der Seebergforschung. Die Gegenüberstellung der beiden Berliner Ordinarien hatte, wie schon aus den Bemerkungen Deissmanns deutlich wurde, unter den Zeitgenossen eine gewisse Beliebtheit und versprach, beflügelt von der an Bedeutung gewinnenden Harnackforschung⁵³, ein neues Licht auf Seeberg zu werfen. Durch die ausführliche Analyse einer Vielzahl von Schriften Seebergs gelang es Basse tatsächlich, Korrekturen am Seebergbild vorzunehmen, doch ist es andererseits der konsequent durchgehaltenen Vergleichsperspektive geschuldet, dass diese Differenzierungen nicht deutlich genug hervorgetreten sind. Die unverkennbar größeren Sympathien Basses für Harnack verstellten im Grunde die Sicht auf die konsequente Neubewertung Seebergs in dieser Arbeit.

Die Vergleichsperspektive wurde von Thomas Kaufmann aufgenommen⁵⁴ und familienhistorisch erweitert. Durch die komparatistische Betrachtung der beiden Generationslinien Theodosius und Adolf Harnack, Reinhold und Erich Seeberg konnte die sehr unterschiedliche soziale Situierung beider Familien in das Blickfeld der Forschung treten. Die weitere Seebergforschung wird mit der Klärung milieu- und sozialgeschichtlicher Fragen die Linie der konsequenten Kontextualisierung Seeberg in seiner Zeit weiter verfolgen müssen.

In der Forschungsgeschichte fand der Zusammenhang von Sozialbiographie und Werk Seebergs schon früh Beachtung. Mit der für die vorliegende Untersuchung gewählten Fokussierung auf die Ethik wird die Erforschung des umfangreichen Werks Reinhold Seebergs in den größeren Zusammenhang der Sozialgeschichte Deutschlands gestellt. Die große Beachtung, die Seeberg der „sozialen Frage“ zu kommen ließ und die zum entscheidenden Stimulans seiner ethischen Theoriebildung wurde, stellt den Interpreten vor die Herausforderung, die Selbstpositionierung Seebergs in der ethischen Landschaft des Protestantismus genau zu bestimmen und als Beitrag zu den gesellschaftlichen Umbrüchen der Zeit zu lesen.

⁵¹ Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner: Lutherischer Sozialidealismus. Reinhold Seeberg 1859-1935, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus (1993), S. 354–397; Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, in: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, hg. von Wolf-Dieter Hauschild (= Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 20), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1998.

⁵² Michael Basse: Konzeptionen.

⁵³ Ein Überblick über den Stand der Forschung findet sich bei Basse, vgl. ebd., S. 12–15.

⁵⁴ Thomas Kaufmann: Die Harnacks und die Seebergs. "Nationalprotestantische Mentalitäten" im Spiegel zweier Theologenfamilien, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes [Tagung des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen vom 26. bis 28. Februar 2003], hg. von Manfred Gailus und Hartmut Lehmann (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 214), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 165–222.

Die dramatischen Wandlungen des politischen Systems werfen die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuitäten und Brüchen im Denken Seebergs auf. Es ist anzunehmen, dass sich gerade die Ethik als derjenige reflexive Ort erweisen wird, an dem sich Verschiebungen und Veränderungen sozialgeschichtlicher Art am markantesten nachweisen lassen. Durch die eindeutige Zuordnung der Erscheinungsdaten der drei Auflagen der Ethik – 1911, 1920, 1936 – zu den drei politischen Systemen – Kaiserreich, Weimarer Republik, Drittes Reich – ist zu erwarten, dass die zu beobachtenden Veränderungen an der Ethik in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den sozial- und politikgeschichtlichen Transformationen stehen.

Der Gang der Untersuchung wird dementsprechend mit einem biographischen Überblick beginnen. Da die Primärquellen der drei Auflagen der Ethik erst den Zeitraum ab 1911 abdecken, soll die Genese des Denkens Seebergs bis dahin in einer im Wesentlichen werkgeschichtlichen Rekonstruktion nachgezeichnet werden. Als Ordnungsprinzip bietet sich die in den bisherigen biographischen Skizzen bewährte Orientierung an den Berufsstationen Seebergs als Universitätslehrer an: Dorpat, Erlangen und Berlin. Mit Berlin ist nicht nur der Ort erreicht, an dem Seeberg am längsten und am einflussreichsten wirkte, sondern an dem auch alle drei Auflagen der Ethik geschrieben und bearbeitet wurden. Der zentrale Teil der Untersuchung wird die drei Auflagen im Kontext ihrer Zeit interpretieren.

Der damit intendierte Durchgang durch mehr als ein halbes Jahrhundert Kirchen- und Sozialgeschichte verfolgt das Ziel, den Menschen Seeberg in seiner Abständigkeit zur Gegenwart als sozialen Aufsteiger und als Kulturlutheraner ganz eigener Ausprägung zu begreifen. Besonderes Interesse wird auf die Frage gelegt werden müssen, wie sich seine Ethik von der lutherischen Ethik der Zeit, mit ihren Stereotypen ‚Obrigkeitshörigkeit‘, ‚Staatsfrömmigkeit‘ und ‚Quietismus‘, abheben lässt. Damit verbunden ist die Klärung der Frage, welche Rolle Seeberg für die Etablierung der Ethik als Fach innerhalb der Theologie spielte, denn unübersehbar zielte das aus dem Engagement im Sozialprotestantismus erwachsene Selbstverständnis Seebergs als Sozialethiker auf eine institutionelle Verortung der von ihm als Reflexionsgestalt der christlichen Sozialverantwortung gewählten Disziplin. Dabei wird zu beobachten sein, wie er sich im Rahmen der neulutherischen Kirchentheorien, mit ihrer Fixierung auf Lehre, Frömmigkeit und intellektuelle Glaubensreflexion, bewegte, wo er Freiräume fand, sich welche schuf oder gar die Grenzen der Tradition überschritt.

Die Bedeutung der Lutherinterpretation für die Sozialethik kann in dieser Untersuchung allenfalls gestreift werden, da die vorliegenden Primärquellen der einzelnen Auflagen der Ethik in dieser Hinsicht nur wenig ergiebig sind. Auch auf die sehr umfangreiche Betätigung Seebergs in den Leitungsgremien des Sozialprotestantismus kann im Laufe der Untersuchung nur verwiesen werden. Zwar ist diese Tätigkeit Seebergs als treibende Kraft hinter seiner ethischen Theoriebildung anzunehmen, doch nimmt Seeberg nur an wenigen Stellen explizit auf die Praxis der Inneren Mission Bezug. Gleichwohl gilt es ständig in Erinnerung zu behalten,

dass Seeberg sicher in seiner Zeit der einflussreichste Theologe auf diesem Gebiet war und darin selbst Adolf Harnack überragte. Auch wenn die Interpretation Seebergs als Antipode Harnacks aufgegeben werden soll, wird gerade an der Rolle Harnacks in den Berufungsverfahren Seebergs dessen nicht ganz einfaches Verhältnis zum Kulturprotestantismus deutlich werden. Dem Zweck einer differenzierteren Verortung Seebergs im Spannungsfeld von Liberalismus und Konservatismus soll auch die Beschreibung der Familiengeschichte dienen. Hier gilt es, durch genaue Lektüre der Quellen die sozialen Differenzen zur baltischen Bildungsaristokratie, dem Literatentum, herauszuarbeiten.

Erst die Kenntnis der von materiellen und sozialen Nöten nicht ganz freien Kindheit und Jugend Seebergs lässt seinen von den Zeitgenossen als unbändigen Ehrgeiz diffamierten Aufstiegswillen verstehen. Ein mentales Zugehörigkeitsgefühl zum Bildungsbürgertum unterstreicht die Ausrichtung seiner Ethik an deren Wertvorstellungen. Von der Analyse der Position Seebergs im Konservatismus seiner Zeit aus wird seine Vorstellung von Modernisierung als ein wesentliches Charakteristikum seines theologischen und ethischen Ansatzes im Blick zu behalten sein. Das alles soll die Frage zu klären helfen, warum Seeberg unter dem Einfluss der extremen gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit Theologie vor allem als politische Ethik betreiben wollte.

2 Leben und Werk Reinhold Seebergs bis zur Erstauflage seiner Ethik (1911)

2.1 Kindheit und Studium in Dorpat

2.1.1 Kindheit und Schulzeit

Die baltischen Ostseeprovinzen waren die Heimat Reinhold Seebergs. Hier im ländlichen Raum verbrachte er die prägenden Jahre seiner Kindheit und Jugend, seit Sommer 1870 in der estnisch-lettischen Hauptstadt Reval.⁵⁵ Die Studienzeit und die ersten Berufsjahre als akademischer Lehrer erlebte er in Dorpat, dem intellektuellen Zentrum des Baltendeutschtums. Die ständisch-patriarchal strukturierte, zumeist deutschstämmige Oberschicht der russischen Ostseeprovinzen bildete vor den beiden Weltkriegen eine ganz eigene gesellschaftliche Welt zwischen Russifizierung und deutscher Tradition.⁵⁶

⁵⁵ Geboren wurde Seeberg 1859 auf dem livländischen Landgut Pörrafer. Zur Biographie Seebergs vgl. Reinhold Seeberg: *Ideale*, S. 173–206; Amanda Seeberg: *Lebensbild*; Erich Seeberg: *Reinhold Seeberg*; Adolf Deissmann: *Reinhold Seeberg*; Gerhard Carl Schmidt: *Reinhold Seeberg*; Friedrich Wilhelm Graf u. a.: *Sozialidealismus*; Friedrich Wilhelm Graf: *Reinhold Seeberg*; Arnulf von Scheliha: *Art. Seeberg, Reinhold (1859-1935)*, in: *TRE* 30, S. 729–733; Michael Basse: *Konzeptionen*; Thomas Kaufmann: *Harnacks*; Thomas Kaufmann: *"Anpassung"*.

⁵⁶ Vgl. Haralds Biezais und Peter Hauptmann: *Art. Baltikum*, in: *TRE* 5, S. 138–159; Peter Hauptmann: *Art. Dorpat*, in: *TRE* 9, S. 158–162; Reinhold Seeberg: *Die deutsche Wissenschaft und die Universität Dorpat*, in: *Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des*

Die soziologische Besonderheit des deutschbaltischen Milieus zeigte sich am deutlichsten an der Funktion und Stellung des „Standes“ der sogenannten „Literaten“⁵⁷, in dem sich neben der adligen Ritterschaft die geistige und kulturelle Elite Livlands sammelte und ein ganz eigenes, quasi-adliges Standesbewusstsein ausprägte. Die Standesgrenze zwischen Literaten und Adligen war für die gesellschaftlichen Verhältnisse der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstaunlich durchlässig. Diese besondere soziologische Struktur eröffnete zum Beispiel dem akademischen Aufsteiger Theodosius Harnack⁵⁸ (1817-1889) relativ leicht die Türen zum Adel. Harnacks Heirat mit der Baroness von Maydell im Jahr 1864 belegt eindrucksvoll, dass die akademische Bildung das Medium des sozialen Aufstiegs war und den ‚Literaten‘ eine gewisse Ebenbürtigkeit mit den Vertretern des Adels verschaffte. Die wirtschaftliche Situation spielte dabei allenfalls eine nachgeordnete Rolle. Mit der Zugehörigkeit zur Oberschicht verband sich eine spezifisch deutsch-baltische Mentalität, die sich wesentlich über die Distanz zur estnisch-letnischen Urbevölkerung⁵⁹, aber mehr noch zu allem Russischen definierte.

Das soziale Milieu der Literaten umfasste verschiedene akademische Berufsgruppen wie Juristen, Lehrer und evangelische Pastoren. Die Mutter Reinhold Seebergs, Emma Grüner, kann als eine typische Vertreterin dieses Milieus angesehen werden. Es gab etliche Pastoren in ihrer Verwandtschaft; sie selbst bekleidete eine Stellung als Lehrerin.⁶⁰ Allein durch ihre Herkunft und ihre Schulbildung gehörte sie somit dem Literatenstand an, ungeachtet der wirtschaftlich bescheidenen Verhältnisse, in denen sie lebte.⁶¹ Zur Verwandtschaft wurde der Kontakt aus dem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung sorgfältig gepflegt.⁶² Die familiäre Situation,

Weltkrieges, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 197–211; Reinhold Seeberg: Von baltischer Art, in: Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 213–244.

⁵⁷ Vgl. Christian Nottmeier: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik (= Beiträge zur historischen Theologie 124), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 22–24.

⁵⁸ Vgl. Manfred Seitz und Herbst Michael: Art. Harnack, Theodosius (1816-1889), in: TRE 14, S. 458–462; Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 168 ff.

⁵⁹ Christian Nottmeier: Harnack, S. 23: „Stellten die Deutschen Ritterschaft, Literaten und ein weit gefächertes städtisches und ländliches Bürgertum, so fanden sich Esten und Letten fast ausschließlich in der Unterschicht: Kleinbauern, Tagelöhner und nicht zuletzt Leibeigene. Die soziale Trennlinie deckte sich mithin weitgehend mit der nationalen. Immerhin kam es zwischen 1816 und 1819 zu ersten Agrarreformen seitens der Ritterschaft, bei denen die Leibeigenschaft aufgehoben wurde. Die wirtschaftliche Abhängigkeit der Esten und Letten von den großen Rittergütern blieb aber ungemindert bestehen. Infolgedessen wurde vor allem die ungelöste Agrarfrage zu einem Hebel der unter Zar Nikolaus I. (1825-1855) einsetzenden Russifizierungspolitik.“

⁶⁰ Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 11.

⁶¹ Zur Herkunft und den Lebensumständen Emma Grüners vor ihrer Heirat mit Reinhold Seeberg sen. vgl. ebd., S. 8–11.

⁶² Die Reihe der Pastoren in der Familie der Mutter Reinhold Seebergs reicht weit zurück. Darunter soll sich nach den Angaben Erich Seebergs, der sich wiederum auf Theodosius Harnack stützt (vgl. Theodosius Harnack: Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde, Amsterdam: Rodopi 1968), der für die kirchengeschichtliche Entwicklung Livlands

in der Reinhold Seeberg heranwuchs, war, folgen wir der Darstellung Amanda Seebergs, durch die seelische Unausgeglichenheit des Vaters emotional belastet und als Folge davon ökonomisch häufig angespannt. Infolge dessen kam es schließlich zu einer räumlichen Trennung der Eheleute.

Ein unauffälliger Anlass für die Trennung vom Ehemann bot sich für Emma Seeberg, als sie mit den Kindern nach Reval ziehen musste, um ihnen den Besuch einer weiterführenden Schule zu ermöglichen.⁶³ Der Vater, Reinhold Seeberg sen., ging im ländlichen Raum seinem Beruf weiter nach. Trotz dieser äußerlich wenig auffälligen Trennung geht aus der Schilderung Amanda Seebergs deutlich hervor, dass die Familie den Vater in den folgenden Jahren gemieden haben muss.

Die in der Biographie Amanda Seebergs in düsteren Farben geschilderte Gestalt des Vaters, der im Gegensatz dazu von Reinhold Seeberg selbst idealisierend als Anhänger eines Rationalismus in der Tradition Rousseaus⁶⁴ beschrieben wurde, passte jedoch aufgrund seiner beruflichen Misserfolge nicht so recht in das Bild der baltischen Oberschicht.⁶⁵ Nach dem Verlust der eigenen Ländereien war er als Verwalter in häufig wechselnden Anstellungen tätig, oft nur mit kurzfristigem Erfolg. Seinem Leben haftete dadurch etwas Unstetes an. Aus der in dieser Hinsicht sehr instruktiven Darstellung der Familienverhältnisse durch Amanda Seeberg ergibt sich das Bild eines sozialen Absteigers, der durch die Heirat mit der wirtschaftlich ebenfalls nicht besonders gut gestellten, aber gebildeten Emma Grüner Stabilität in sein Leben zu bringen versuchte. Dennoch scheint die Talfahrt der Familie Seeberg auch aufgrund mutmaßlich pathologischer Charakterdispositionen⁶⁶ Reinhold Seebergs sen. unabwendbar gewesen zu sein und führte, wie bereits angedeutet, zur räumlichen Trennung der Eheleute, um die Kinder dem wenig günstigen Einfluss des Vaters zu entziehen. Die wirtschaftlichen Verhältnisse während der Schuljahre blieben ausgesprochen dürftig; daran sollte sich auch in der Studentenzeit nichts ändern.⁶⁷

bedeutende Pastor Kremmon befunden haben, der die Herrnhuter ins Baltikum gerufen haben soll. Vgl. Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 34; vgl. Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 175 f.

⁶³ Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 20.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 17; Friedrich Wilhelm Graf u. a.: Sozialidealismus, S. 356 f.; Arnulf von Scheliha: Art. Seeberg, Reinhold (1859-1935), S. 729.

⁶⁵ Auch die Herkunft der Familie aus Schweden deutet kaum auf die Zugehörigkeit zum baltendeutschen Adel.

⁶⁶ Diesen Eindruck legt die zusammenfassende Charakterisierung Amanda Seebergs zugrunde, Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 8: „Ich sagte es schon, dass Reinholds Vater ein Mann war von scharfem, klarem Verstande, dabei kühn, mutig, ohne Furcht, ein tüchtiger Reitersmann und ebensolcher Jäger. Kam er von seiner Feldarbeit, ritt er oft auf dem Pferde stehend im Hofe ein. Allein es wohnte in ihm eine zerrissene Seele. Er war ausserordentlich unberechenbar. Grösster Liebenswürdigkeit konnten unvermittelt, schroff und unerwartet grundlose, heftige Zornesausbrüche Platz machen. Grundlos konnte er sich voll Phantasie in Situationen hineinreden, die überhaupt nicht existierten und nirgends wahr waren, als nur in seiner Vorstellung.“

⁶⁷ Ebd., S. 36: „Der Wechsel, den Reinhold von zu Hause erhielt, war schmal. Mit 200 Rubeln im ganzen Jahre musste er auskommen. Er wusste, dass er auf keinen Fall mehr zu erwarten hatte. Um nun dieses zu verbessern und um keine Schulden machen zu müssen, suchte Reinhold sehr bald Erwerb durch Privatstunden.“

Bereits auf dem Gymnasium war Reinhold Seeberg durch den Einfluss seines Lehrers Otto Lais⁶⁸ über die familiäre Prägung hinaus in näheren Kontakt mit der besonderen Frömmigkeit des baltendeutschen Protestantismus gekommen, die er rückblickend „als eine konsequente Orthodoxie“⁶⁹ charakterisierte, als ein von modernen Anfragen noch unberührtes Festhalten an der Lehre des alten Luther-tums.⁷⁰ Jedoch darf der Stolz auf diese vermeintlich ‚strenge‘ Orthodoxie nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese auch im Baltikum eine Synthese mit dem Pietismus, insbesondere in herrnhuterischer Prägung, eingegangen war und damit eine Modernisierung erfahren hatte.⁷¹ So verwundert es nicht, dass die Jugendfrömmigkeit Seebergs stark erweckliche Züge trug, trotz der Beteuerung der eigenen Orthodoxie.

Fasst man diese Beobachtungen zusammen, kann die Familie Seeberg nicht mehr als Musterbeispiel einer Literatenfamilie angesehen werden. Sie wird, wenn man am Begriff der ‚Literatenfamilie‘ festhalten will, allenfalls am unteren Rand dieses Milieus zu verorten sein. Aufgrund der Charakterdisposition Reinhold Seebergs sen. schien ein sozialer Abstieg eingesetzt zu haben und hätte sich fortgesetzt, wenn nicht Emma Seeberg entschlossen zum Wohl der Kinder gehandelt hätte. Die Trennung von ihrem Mann lässt sich als Versuch begreifen, die Kinder vor einem weiteren sozialen Abstieg zu bewahren. Ihr ausgeprägter Wunsch, die wissenschaftliche Karriere der Kinder zu fördern, schien sich in den Erfolgen Reinhold Seebergs jun. als Schüler und Student zu erfüllen und kann als Folge eines enormen Aufstiegswillen interpretiert werden, der seinen Grund in der Erfahrung existentieller Not und gesellschaftlicher Marginalisierung gehabt haben dürfte.⁷²

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 24–26; Erich Seeberg (o.J.): Reinhold Seeberg, S. 165–167, 171 f.; der Einfluss des Otto Lais wird in beiden Biographien ausgesprochen hoch veranschlagt. Aufschlussreich ist das Zitat eines Briefes von Lezius an Seeberg, in dem dieser als Spiritualist charakterisiert wird, vgl. ebd., S. 171: „Nur im Spiegel des Urteils anderer wird dieser Mann uns heute sichtbar. Er muss etwas vom Spiritualisten an sich gehabt haben, wenn etwa Fr. Lezius an Reinhold Seeberg in seinem intimen Briefwechsel schreibt: ‚Alles, was einer von der Geistlichkeit thut und sagt, ist dir lächerlich. Werde nicht böse, aber ich habe doch recht, und der Geist Otto Lais ist darin wie in andern Dingen wirksam dir eingeflösst worden‘. Und es gibt mehr solcher Belege.“

⁶⁹ Reinhold Seeberg: Ideale, S. 2.

⁷⁰ So auch bei Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 24 f.: „Die religiöse Einstellung unserer baltischen Heimat war damals eine ganz streng orthodoxe. Geglaubt wurde alles, was in der Bibel stand. Alles in ihr waren Glaubenssätze, ganz gleich, ob es sich um das Alte oder Neue Testament handelte. Trotzdem war die Religion bei uns keine tote zu nennen. Im Gegenteil, sie war ein Faktor im Leben des einzelnen wie der Gesamtheit.“

⁷¹ Dieser Aspekt wird auch von Seeberg nicht ausdrücklich gemacht. Zur Rolle der Herrnhuter vgl. die sehr tendenzielle Studie von Theodosius Harnack: Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde.

⁷² Das gilt gleicherweise für Reinhold Seebergs Bruder Alfred, vgl. Reinhold Seeberg (Hg.): Alfred Seeberg, weiland ord. Professor in Kiel <+9.Aug. 1915>. Worte des Gedächtnisses an den Heimgegangenen und Arbeiten aus seinem Nachlass, Leipzig: Deichert 1916; Nekrolog Alfred Seeberg, in: Deutsches biographisches Jahrbuch, Jg. 1 (1925), S. 341; zum Verhältnis der Brüder vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, passim.

2.1.2 Seeberg als Schüler Alexander von Oettingens

Nach der Schulzeit am Gouvernements-Gymnasium in Reval⁷³ nahm Reinhold Seeberg das Studium der Theologie an der Universität Dorpat auf. Die livländische Landesuniversität beherbergte die einzige evangelische Fakultät im russischen Reich.⁷⁴ Ihr kam damit eine entscheidende Schlüsselrolle für die Ausprägung der spezifisch baltendeutschen⁷⁵ Mentalität zu. Alexander von Oettingen⁷⁶ war der Systematiker der Theologischen Fakultät Dorpats, bei dem Reinhold Seeberg von 1878-1882 studierte und bleibende Anregungen für die eigene Systembildung erfuhr. Der Einfluss Oettingens dürfte die religiöse Grundprägung Seebergs weiter vertieft und zu der verbreiteten „spezifisch baltendeutschen Variante einer nationalprotestantischen Mentalität“⁷⁷ geformt haben. Im Falle Seebergs ging dieser Einfluss jedoch kaum von dessen Dogmatik aus, die schon dem jungen Theologiestudenten in ihrer lutherisch-orthodoxen Strenge überholt erschien.⁷⁸ Es war vielmehr Oettingens große Moralstatistik, die Seeberg als methodischen Neuansatz begrüßte und später in seiner Ethik verarbeiten sollte.

⁷³ Zur Schulzeit Reinhold Seebergs vgl. Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 163–174, hier 163; vgl. auch Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 18–33, hier 20 f.; auch Reinhold Seeberg: Ideale, S. 173. Einhellig wird der starke Einfluss von Otto Lais auf die religiöse Entwicklung Reinhold Seebergs betont. Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 622.

⁷⁴ Vgl. zur Rolle der Universität der Universität Dorpat Peter Hauptmann (1977-2007): Dorpat.

⁷⁵ Die im Baltikum lebende Minderheit deutscher Abstammung hat sich über die Jahrhunderte sehr erfolgreich ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein bewahrt. Vgl. Reinhold Seeberg: Die deutsche Wissenschaft und die Universität Dorpat, in: Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 197–211; vgl. auch Michael Basse: Konzeptionen, S. 20 f.; Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 165–222, S. 190.

⁷⁶ Einen knappen Überblick über die Lebensdaten Oettingens bietet Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socioethik. Dritte vollständig umgearbeitete Auflage. 1882, in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland (1884), Nr. 40 [N.F. 17], S. 73–88, S. 34, umfassender vgl. Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen, ein baltischer Theologe († 1905), in: Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. (Biblisches und Kirchengeschichtliches), hg. von Reinhold Seeberg 1), Leipzig: Deichert 1906, S. 34–58. In neuerer Zeit hat sich Andreas Pawlas intensiv mit Alexander von Oettingen befasst, vgl. Andreas Pawlas: Statistik und Ethik. Zur Problematik der Integration statistischer Aussagen in der Ethik, dargestellt an der Sozial- und Wirtschaftsethik Alexander von Oettingens (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie Publications universitaires européennes. Série XXIII, Théologie, Bd. 431), Frankfurt a. M., New York: P. Lang 1991; Andreas Pawlas: Alexander von Oettingen und die Impulse zur Erneuerung lutherischer Theologie in Estland. Zum Gedenken seines 100. Todesjahres, in: Luther, Jg. 76 (2005), Nr. 3, S. 141–154, sowie Andreas Pawlas: Ein konservativer Fortschrittler. Das Wirken des baltischen Lutheraners Alexander von Oettingen, in: Lutherische Monatshefte, Jg. 32 (1993), S. 28–30.

⁷⁷ Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 178.

⁷⁸ Vgl. Reinhold Seeberg: Ideale, S. 176.

Oettingen gilt gemeinhin als der erste Theologe, der den Begriff „Sozialethik“ in die ethische Theoriebildung des Luthertums einführte und damit die Überwindung der strengen Fokussierung auf die Individualethik einleitete.⁷⁹ Oettingens sozialetische Forschungsarbeit bildet für die evangelische Theologie eine wesentliche Grundlage für die Bearbeitung der sozialen Folgen der industriellen Revolution. Die entscheidende Neuerung Oettingens lag in der Erkenntnis, dass die Möglichkeiten der persönlichen Lebensorientierung mehr von den gesellschaftlichen Lebensumständen bestimmt werden als von den Maßstäben einer das Leben des Individuums normierenden Ethik. Auslöser dieser Einsicht war die Wahrnehmung der frühindustriellen Arbeits- und Wohnverhältnisse sowie die damit verbundene finanzielle und gesundheitliche Situation der Industriearbeiterschaft, die auch christliche Theoretiker nicht länger übersehen konnten.⁸⁰ Die Lösung der sozialen Probleme durch die Sozialethik sollte zugleich die Vorbedingung sein für die sinnvolle Beschäftigung mit der im Protestantismus üblichen Individualethik. Der Weg einer dezidiert evangelischen Sozialethik konnte für Oettingen nur ein Weg zwischen den beiden weltanschaulichen Alternativen eines ökonomischen Liberalismus und eines weltanschaulichen Materialismus sein, denn mit beiden ließ sich die Zielsetzung des evangelischen Glaubens kaum erreichen. Seeberg begriff seine Begegnung mit der Sozialethik in Form der Moralstatistik Oettingens als Erweiterung der theologischen Perspektive auf die religiösen und sozialen Problemlagen seiner Zeit.⁸¹

Für ihn stellte Oettingens Versuch einer akademischen Aufarbeitung der durch die Industrialisierung zum Pauperismus angewachsene Massenarmut⁸² eine bemerkenswerte Reaktion der lutherischen Theologie⁸³ auf die Veränderungsprozesse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dar.⁸⁴ Durch die Rezeption der methodi-

⁷⁹ Vgl. Brian Hebblethwaite: Sozialethik, in: TRE 31, S. 497–527; Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 629.

⁸⁰ Seeberg ist sich zumindest in der biographischen Rückschau der Distanz Dorpats und seines universitären Milieus zu den großen sozialen Problemen der großen Industriestädte bewusst, vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 45.

⁸¹ Vgl. Reinhold Seeberg: Ideale, S. 176; Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 629.

⁸² Zum Zusammenhang vgl. Jan Rohls: Geschichte der Ethik, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (2., umgearb. und erg. Aufl.), S. 547–551.

⁸³ Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, Zürich: Zwingli-Verl. 1939 (4), S. 92 spricht sogar von der „best[e]n ethische[n] Leistung des 19. Jahrhunderts“. Bereits vor Oettingen haben sich Theologen, nicht zuletzt Schleiermacher, mit der Statistik beschäftigt, allerdings im Sinne der älteren „Universitäts-Statistik“ Achenwalscher Prägung, vgl. Andreas Pawlas: Alexander von Oettingen, S. 145; ausführlich Andreas Pawlas: Statistik, passim.

⁸⁴ Den entscheidenden Anstoß für seine Moralstatistik hatte Oettingen durch den Nationalökonom und ‚Kathedersozialisten‘ Adolf Wagner (1835–1917) erfahren. Zu Wagner vgl. Reinhold Seeberg: Adolf Wagner. Trauerrede gehalten am 12. Nov. 1917 in der Kaiser Friedrich-Gedächtniskirche zu Berlin, Berlin: Puttkammer & Mühlbrecht 1918. Seeberg ordnet Oettingens Schaffen in drei Perioden, wobei die mittlere im Zeichen der Ausprägung der Sozialethik stand. Adolf Wagner kam 1865 nach Dorpat. Mit seiner Annahme eines absoluten Determinismus erregte er Oettingens Widerspruch. Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen, ein baltischer Theologe († 1905), in: Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. (Biblisches und

schen Grundlagen Oettingens in der Ethik Seebergs übte die Moralstatistik eine große Wirkung auf die gegenwartshermeneutische Ausrichtung der lutherischen Ethik aus.⁸⁵ Für Seeberg eröffneten sich durch Oettingens Vorlesungen über Moralstatistik neue Denkhorizonte und Blickwinkel, die entscheidend dazu beigetragen haben, dessen Weg von der sozialetischen Theorie zum praktischen Engagement in der Inneren Mission und der christlich-sozialen Bewegung vorzubereiten.⁸⁶ Im Rückblick erschien Reinhold Seeberg zwar die Beschäftigung mit der Sozialetik vom kleinen Dorpat aus als weltentrückt, theoretisch und ohne politische Leidenschaft geführt.⁸⁷ Jedoch weitete sie sehr früh seinen Blick für soziale und soziologische Fragen, was für die Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts nicht selbstverständlich war.⁸⁸ Ihm selbst war soziale Not als persönliche Erfahrung nicht fremd, wie sich aus den bescheidenen Verhältnissen seiner Kindheit und Jugend schließen lässt.⁸⁹ Die Abstiegsängste der Familie hatten nicht verhindert, dass Seeberg von den Werten des baltischen Literatenmilieus affiziert wurde. Er kultivierte später das Ideal „der freien, sittlich hochstehenden Persönlichkeit“⁹⁰ in seiner Ethik zu einem wesentlichen Bestandteil der christlichen Lebensführung. Die Betonung der sittlichen Persönlichkeit, der religiös imprägnierte Idealismus, die lutherische Frömmigkeit sowie die Dialektik von nationalem Partikularismus und weltoffenem Universalismus stellten für Seeberg ein kulturelles Erbe dar, das nicht nur verpflichtete, sondern das es für ihn in eine neue Zeit hinein zu transformieren galt. Insofern markierte die sozialetische Methode Oettingens den Ausgangspunkt der Entwicklung Reinhold Seeberg zum Ethiker.

Kirchengeschichtliches), hg. von Reinhold Seeberg Bd. 1, Leipzig: Deichert 1906, S. 34–58, hier insbesondere S. 52: „Der Determinismus war nun aber durch das alorthodoxe System ausgeschlossen, und andererseits widerstrebte ihm Oettingens ganze Naturanlage. So wurde ihm die Wagnersche These zu einem drückenden Problem. Die empirische Begründung der These führte zur Nachprüfung. So geriet Oettingen immer tiefer in moralstatistische Studien. Aus ihnen ging das große Werk hervor, das Oettingens Namen in den weitesten Kreisen bekannt gemacht hat, und das fraglos seine bedeutendste wissenschaftliche Leistung darstellt: ‚Die Moralstatistik‘ [...]“ Vgl. auch Andreas Pawlas: Alexander von Oettingen, S. 144 f.

⁸⁵ Friedrich Wilhelm Graf: Kulturluthertum, S. 36 f., weist auf die Bedeutung der Sozialetik der Aktualität der Ethikentwürfe des Zeitraumes hin. Vgl. auch ebd., S. 42–45.

⁸⁶ Reinhold Seeberg: Ideale, S. 176: „Gemeinschaft und Persönlichkeit, objektiver und subjektiver Geist, der soziale Zusammenhang der Menschheit, die große Politik, dazu das Problem des Sozialismus, die christlich-sozialen Ideen – das alles trat in den ersten Studienjahren neu in meinen Horizont, theologisch objektiv, ohne praktische Ziele und politische Leidenschaft, wie es dort im stillen Dorpat allein möglich war, aber um so mehr das Denken anregend.“

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 176.

⁸⁸ Später in Berlin unter dem Eindruck der Erfahrung der Großstadt mit ihrer Massenarmut und vermittelt durch den Kontakt zu Stoecker wurden lange vorhandene Ansätze virulent.

⁸⁹ Aufgrund der spärlichen Zuwendung seiner Eltern von 200 Rubel pro Jahr war Seeberg gezwungen, in einer vornehmlich von Russen besuchten Schule zu unterrichten, eine in der Einschätzung Amanda Seebergs für einen baltendeutschen Akademiker mit sehr zweifelhaftem Ruhm verbundene Tätigkeit. Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 34 f., dazu auch Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 174 f.

⁹⁰ Christian Nottmeier: Harnack, S. 37.

2.1.2.1 *Alexander von Oettingens Methode der Moralstatistik*

Oettingens Moralstatistik war der Versuch, mit Hilfe von statistisch gewonnenem Datenmaterial auf die moralische Konstitution eines Volkskörpers zu schließen. Der Dorpater Sozialethiker reagierte damit unter dem Eindruck der dramatisch gestiegenen Durchsetzungskraft der modernen Naturwissenschaften auf den Paradigmenwechsel in der Wissenschaftslandschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und stellte sich der Aufgabe der Integration induktiver Verfahren in den geisteswissenschaftlichen Kontext. Anders als beispielsweise John Stuart Mill war er sich der logischen Grenzen des induktiven Verfahrens in den Humanwissenschaften deutlich bewusst.⁹¹ Damit war für ihn eine exklusive Anwendung der Induktion in Fächern wie Theologie und Soziologie von vornherein ausgeschlossen. Die Intention Oettingens war demgegenüber die Ergänzung der klassisch-deduktiv verfahrenen Geisteswissenschaft durch die Induktionsmethode. Dafür brauchte er neben dem Verfahren der Moralstatistik einen eigenen Zugangsweg zu den sich der objektiven Beschreibung entziehenden, intramentalen Prozessen des Glaubens. Methodisch sollte damit das in den Naturwissenschaften Objektivität verbürgende Experiment ersetzt werden. Experimente selbst, zumal mit Menschen und sozialen Gruppen, hielt Oettingen aus moralischen Gründen für undurchführbar, daher blieb ihm nur die methodische Aufwertung der Introspektion.⁹²

Für die vorliegende Untersuchung ist allein das Problem der Beschreibung der intramentalen Vorgänge im Menschen, einschließlich des Glaubens, von größerem Interesse. Mit der Aufwertung der Introspektion wurde die eigene Erfahrung des Forschers als ein ‚Schatz‘ begriffen, aus dem er die nötigen Normen herleiten sollte, um die Masse des statistischen Datenmaterials sinnvoll zu strukturieren und ethisch zu bewerten. Die Moralstatistik stellte sich in der Praxis als ein zweistufiges Verfahren dar: An die induktive Datenerhebung sollte sich notwendig ein deduktiver Erklärungsprozess anschließen.⁹³ Erst durch die aufeinander aufbauende Kombination des induktiven und des deduktiven Arbeitsschritts konnten für Oettingen Welt und Geschichte zum Ort der Erkenntnis geistiger Realität werden. Die Reflexion der in der Selbstbeobachtung gewonnenen Erfahrungswerte wurde zum hermeneutischen Schlüssel von Geschichte und Gegenwart.⁹⁴ Es war das ausgesprochene Ziel Oettingens, der Verdrängung des Geistes durch die empirischen Naturwissenschaften entgegenzuwirken. Zugleich wollte er jedoch den anderen

⁹¹ John Stuart Mill (1806-1873), englischer Ökonom, Philosoph und Logiker, war einer der Hauptvertreter des empirischen Denkens und ein Mitbegründer des Utilitarismus. Er vertrat eine Position, die später als Allinduktionismus kritisiert wurde.

⁹² Vgl. Alexander von Oettingen: *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Social-ethik*, Erlangen: Deichert 1874 (2. Aufl.), S. 5.

⁹³ Ebd., S. 2 f.: „Die Fähigkeit und das Bedürfnis, aus dem Allgemeinen und Idealen heraus sich eine Weltsicht zu bilden (zu construiren), giebt sich eben in dem Kund, was wir *deductives* Verfahren nennen.“

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 3.

Fehler vermeiden, der in der Denaturalisierung der deduktiven Geisteswissenschaften durch den Idealismus lag. Hier würde der Geist von seiner natürlich-physiologischen Grundlage isoliert und zu einem „krankhaften Spiritualismus“⁹⁵ deformiert.

Als Basis der geistigen Empirie hatte Oettingen mit der Introspektion eine seit der Antike bekannte Methode psychologischer und ethischer Erkenntnis gewählt. Allerdings hatte dieses intramentale Verfahren bereits im 18. Jahrhundert eine Renaissance erfahren und kann im 19. Jahrhundert als Reaktion auf die experimentelle Psychologie Hermann von Helmholtz‘ und Gustav Fechners interpretiert werden.⁹⁶ Die sich zu eigenständigen Konzeptionen entwickelnden geisteswissenschaftlichen Alternativen zur experimentellen Psychologie⁹⁷ suchten in der Regel den Anschluss an Hegel und dessen Geistbegriff.⁹⁸ Die Selbsterkenntnis des Geistes war nach Hegel gleichzusetzen mit dem Vordringen zum Wesen und Wahren. Konnte sich die Introspektion als Methode einer geisteswissenschaftlichen Psychologie noch auf ein großes Vorbild wie Hegel berufen, so war die Kombination von Introspektion und Statistik die genuine Leistung Oettingens. Die durch die mathematische Statistik immer größer werdenden Datenmengen versprachen, die durch Introspektion des einzelnen Forschers gewonnen Einsichten auf breiterer Basis zu verifizieren.⁹⁹ Das Hauptproblem Oettingens bei der Integration der neuen Methodik in die bisherige geisteswissenschaftliche Forschungstradition lag in der für ihn noch ganz selbstverständlichen Abneigung des Geisteswissenschaftlers gegenüber Zahlen. Gerade der Psychologe und Ethiker wisse mit intuitiver Sicher-

⁹⁵ Ebd., S. 4.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 69.

⁹⁷ Vgl. ebd., zu nennen ist v.a. Wilhelm Wundt mit seiner Völkerpsychologie, aber auch Dilthey mit seiner subjektiven Psychologie oder Sigmund Freud und die Psychoanalyse. Zu Wundt vgl. Wilhelm Wundt, Leipzig: Kröner 1917; Gerd Jüttemann (Hg.): Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006; Berthold Oelze: Wilhelm Wundt. Die Konzeption der Völkerpsychologie (= Waxmann-Portrait), Münster [u.a.]: Waxmann 1991. Zu Dilthey vgl. Wilhelm Dilthey: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997; Wilhelm Dilthey: Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005; Kirsten Huxel: Ontologie des seelischen Lebens (= Religion in philosophy and theology 15), Tübingen: Mohr Siebeck 2004; Peter Gorsen: Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 33), Bonn: Bouvier 1966. Zu Freud vgl. Dietrich Rössler: Art. Freud, Sigmund, in: TRE 11, S. 578–584.

⁹⁸ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Der Begriff des Geistes, aus: Enzyklopädie III, 1830, in: Hegel. Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulte, hg. von Günter Schulte (= Philosophie jetzt! 30685), München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1998, S. 228–255.

⁹⁹ Vgl. Alexander von Oettingen: Moralstatistik, S. 9: „Es ist die auf Massenbeobachtung ruhende Beschreibung der menschlichen Gesellschaftszustände in dem staatlichen Zusammenleben der Völker. Die erstens periodisch zu erfolgen hat und zweitens durch Schlussfolgerung ausgewertet werden muss, um nicht einfacher Materialhaufen zu sein.“

heit, dass alles Handeln des Menschen von nichts anderem als der freien Gewissensentscheidung und Willensbetätigung abhängt und sich deshalb kaum der Logik von Zahlen füge.¹⁰⁰

Das Zahlenmaterial der Statistik schien eine umfassende Determiniertheit des Handelns sicher zu belegen und stellte mit der Freiheit des Willens die Voraussetzung der Humanwissenschaften fundamental in Frage. Die Statistik sollte nach Oettingen zusammen mit der Introspektion eine methodische Alternative für das naturwissenschaftliche Experiment sein.¹⁰¹ Die Aufgabe des Ethikers sei es, trotz der Freiheit der handelnden Personen, aus dem Zahlenmaterial die sich abzeichnenden Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen der Gemeinschaften des Lebens zu erheben. Für Oettingen wurde hinter diesem Sachverhalt ein überindividuelles Wertereservoir erkennbar, das den Einzelnen in seinem Verhalten zwar deutlich beeinflusse, ohne ihn deterministisch zu lenken. Die Erkenntnis dieser überindividuellen Ordnungskräfte lasse auf einen kollektiven Willen schließen, der hinter dem willkürlich handelnden Subjekt zum Vorschein komme.¹⁰² Ethik, so die These Oettingens, werde daher in Zukunft verstärkt als Sozialethik zu betreiben sein, weil der Mensch immer nur im Beziehungsgeflecht der Gemeinschaft agiere. Insofern verstand er seine sozialethische Moralstatistik als eine notwendige Perspektiverweiterung der Individualethik. Was der Individualethiker bisher ausschließlich als Wirkung des freien Willens, als selbst gewollte Handlung des Einzelnen interpretierte, wurde in der Perspektive des Sozialethikers zum regelkonformen Sozialverhalten.¹⁰³

Das Ethos, verstanden als der objektive Wertekanon einer Gemeinschaft, strukturiere das in sich freie Verhalten des Menschen auf eine subtile, aber gleichwohl effektive Weise. Effektiv hieß für Oettingen, dass Handlungen kalkulierbar würden, was letztlich die Voraussetzung für sozialkonforme Interaktionen sei. Funktionierende Sozialitäten im Sinne Oettingens seien auf handlungsleitende Strukturen im Menschen angewiesen, die das Handlungsspektrum synchronisierten und damit erwartbare Reaktionen ermöglichten. Durch die Regelmäßigkeit der Reaktionen bilde sich im Menschen mit der Zeit ein „Charakter“¹⁰⁴ heraus, der Entscheidungsprozesse intramental verstetige und Handlungen mit erwartbarer Regelmäßigkeit auftreten lasse, ohne dass ein positives Recht als Regelungsinstanz dazu

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 9.

¹⁰¹ Ebd., S. 10.

¹⁰² Ebd., S. 13: „Da zeigt sich, wie in dem scheinbaren Chaos und dem Gewühl menschlichen Gemeinlebens eine tiefbegründete Ordnung, ein Zusammenhang vorhanden sein muss, der unerklärlich wäre, wenn jeder für sich, nach seiner persönlichen Willkür handelte. Die Moral erscheint nicht mehr als eine Privatsache, sondern als ein Leben der Gemeinschaft aufgrund gegenseitiger Wechselwirkung.“

¹⁰³ Ebd., S. 14 f.: „Die vielfach angestaunte Regelmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen wird uns dann kein Schreckbild mehr, sondern eine willkommene Bestätigung dafür sein, dass die *Freiheit* mit der *Sitte*, der *Einzelwille* mit dem *Gesetz des Ganzen* in nothwendiger Verbindung steht und stehen muss, wenn nicht die *moralische Weltordnung* zu Boden fallen soll.“

¹⁰⁴ Ebd., S. 15.

nötig sei. Charakterbildung stehe in unmittelbarem Zusammenhang der adaptierenden Internalisierung des kollektiven Wertekosmos.¹⁰⁵ Da die Charakterbildung in einer Gemeinschaft in aller Regel erfolgreich verlaufe¹⁰⁶, meinte Oettingen, im Umkehrschluss aus dem kollektiven Verhalten die gültigen Werte und Normen ablesen zu können. Die große Streubreite individuellen Verhaltens ergebe sich aus der internen Konstitution des handelnden Subjekts und externer Faktoren. Oettingen rechnete zu den Letzteren ganz im Sinne lutherischer Orthodoxie die Korruptionskraft der Sündhaftigkeit der Menschennatur, der er in seiner Moralstatistik eine entscheidende Rolle zuwies. Allein vom individuellen Verhalten aus könne nicht zuverlässig auf die geltenden Normen einer Sozialität geschlossen werden, da sich darin neben der individuellen Anlage auch die Sünde mit unterschiedlicher und somit schwer zu fassender Intensität auswirke.¹⁰⁷

Der Sündhaftigkeit der Menschennatur stellte Oettingen das Reich Gottes als Gegengewicht gegenüber. Als positiv strukturierendes Element war die ideale Gemeinschaft als Reich Gottes der eschatologische Zielpunkt seines Entwicklungsgedankens und wurde von ihm allen realen Sozialitäten und Individualitäten als richtungsweisendes und handlungsleitendes Ideal zugrunde gelegt. Das Reich Gottes als integrative theologische Größe korrespondierte in der Moralstatistik mit der Menschheit als organischer Gesamtheit, in deren interaktiver Realität sich der als alleiniges *Movens* präsenste Gotteswille auswirke, freilich ohne die Freiheit des

¹⁰⁵ Der ‚Charakter‘ stehe damit dem Rechtsverständnis in der Tradition Hegels nahe, das, wie Jhering urteilte, eine Bezeichnung des „objectiven Organismus menschlicher Freiheit“ sei. Zitiert nach ebd., S. 350 f.: „Man ist seit *Hegel* gewohnt, nach hergebrachter Auffassung das Recht als den *objectiven Organismus menschlicher Freiheit* zu bezeichnen. Ich kann mich bei dieser Definition nicht befriedigen, theils, weil sie viel zu generell gehalten ist, sofern sich dann das Recht von allen andern organischen Gestaltungen der Freiheit (Familie, Kirche, Schule u. s. w.) gar nicht spezifisch unterscheiden würde, theils, weil sie den schwierigen Begriff des Rechts durch den noch schwierigeren und vieldeutigeren der Freiheit zu erklären unternimmt, factisch aber verdunkelt. Denn es wird durch dieselbe keineswegs der Schein entfernt, als würde das Recht *durch* menschliche Freiheit, durch die bewusste Selbstbestimmung eines subjectiven Willens erzeugt, während es doch aus den factischen Verhältnissen menschlichen Zusammenlebens hinausgeborn, erst allmählich sich zur bewussten Formulierung ausgestaltet. Das Characteristische und Specificische des Rechts d. h. nicht seines idealen Wesens, sondern seiner empirischen Gestaltung scheint mir gerade die Erzwingbarkeit desselben zu sein.“

¹⁰⁶ Man könnte in diesem Sachverhalt geradezu die eigentliche Signatur einer Gemeinschaft im Gegenüber zur Gesellschaft sehen.

¹⁰⁷ Erst die „große Zahl“ lasse von internen und externen Abweichungen gereinigte Normierungen erkennbar werden, die weder auf natürlich-instinkthaftem noch auf juristischem Wege das menschliche Verhalten determinierten. Die Kraft, die sich hinter der Handlungsstruktur sozialer Größen beobachten lasse, müsse einem überlegenen Willen zugeschrieben werden, dessen normativer Richtungsgabe sich der Einzelwille freiwillig füge. Das geschehe idealtypisch in der christlichen Religion und hier v.a. im Gewissen als Ort der Offenbarung des göttlichen Willens in den Individuen. Durch die Selbstbeobachtung sei das Gewissen dem religiösen Subjekt zugänglich und durch die Umsetzung seiner Entscheidungen in den einzelnen Handlungsvollzügen in die Geschichte hinein wirksam. Die Geschichte werde durch die Introspektion als Methode der Gewissenserforschung zum Ort der Offenbarung des Willen Gottes. Vgl. Andreas Pawlas: Statistik.

Einzelnen dabei außer Kraft zu setzen.¹⁰⁸ Es war das explizite Ziel der Moralstatistik Oettingens, den in der christlichen Idee vom Reich Gottes angelegten Konnex von individueller Freiheit und kollektiver Gebundenheit wissenschaftlich fundiert nachzuweisen.

2.1.2.1.1 Das Geschlechterverhältnis in der Moralstatistik

Im Hinblick auf die Bedeutung der durch den Sozialdarwinismus¹⁰⁹ ausgelösten Diskussion über das Geschlechterverhältnis und die Fortpflanzung des Menschen ist es von Interesse, Oettingens Reaktion auf die aufkommende Rassendiskussion und seine Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche in die Betrachtung mit einzubeziehen, zumal er Weichenstellungen vornahm, die die Ethik Reinhold Seebergs maßgeblich beeinflussen sollten. Oettingen und später Seeberg stellen sich damit ganz bewusst in eine der großen Debatten der Jahrhundertwende um wissenschaftliche Popularisierung. Das sozialdarwinistische Gedankengut konnte so Eingang in theologische und kirchliche Kreise finden. Insbesondere im Vereinprotestantismus stellte das sozialhygienische und -darwinistische Denken eine dankbar angenommene Plattform dar, um konservativ-völkisches Gedankengut zu radikalisieren.¹¹⁰

¹⁰⁸ Vgl. Alexander von Oettingen: *Moralstatistik*, S. 18.

¹⁰⁹ Der Sozialdarwinismus ist ein populärwissenschaftliches Konstrukt des 19. Jahrhunderts, dessen Grundidee in der Übertragung des biologischen Determinismus der Evolutionstheorie Charles Darwins auf die menschliche Gesellschaft besteht. Der Engländer Charles Robert Darwin (1809-1882) gilt als der Begründer der Deszensionstheorie genannten wissenschaftlichen Abstammungslehre. Aufgrund von Vergleichen fossiler mit rezenten Entwicklungsstufen lebender Tiere, insbesondere auf den Galapagosinseln, kam er zu dem Schluss, dass die Tier- und Pflanzenarten das Ergebnis eines geschichtlichen Wandlungsprozesses seien. Zur kausalen Erklärung der Entwicklung entwickelte er unter Rückgriff auf Ideen von H. Th. Malthus das Selektionsprinzip oder die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl. Der Titel seines grundlegenden Standardwerkes lautete: *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (dt. 1863). Darwin verstand die Entwicklung der Lebensformen als eine Bewegung von einfachen zu immer komplexeren Arten. Der Fortschritt der Entwicklung erhält eine rein mechanische Erklärung, die ohne Bezugnahme auf eine externe Intelligenz in Form eines Gottes auszukommen verspricht. Durch beständige Mutationen des Erbguts und der Selektion der lebensfähigen Formen ergibt sich ein quasi teleologisches Erklärungsmodell des Lebensprozesses. Der Kampf ums Dasein wird zum bestimmenden Gesetz der Entwicklung allen Lebens, bei der sich die Stärkeren auf Kosten der Schwächeren durchsetzen. Der Evolutionsgedanke des Darwinismus wurde bald schon auf die menschliche Gesellschaft übertragen und wurde dort zu einer „Ethik des humanen Fortschritts“ umgeformt, die insbesondere von Herbert Spencer erfolgreich popularisiert wurde. Demnach passen sich die Individuen immer besser an ihre soziale Umwelt an. Auf dieser Anpassung beruhen die Entstehung und Entwicklung der menschlichen Kultur. Diese habe sich von den primitiven Formen der Stammesgesellschaften über den Status der Kriegergesellschaften bis hin zur Industriegesellschaft entwickelt. Aus den evolutionstheoretischen Ideen ‚natürliche Selektion‘ und ‚Kampf ums Dasein‘ wurden erstaunlich unkritisch sozialökonomische und moralische Konsequenzen gezogen.

¹¹⁰ Sabine Schleiermacher: *Sozialethik im Spannungsfeld von Sozial- und Rassenhygiene*. Der Mediziner Hans Harmsen im Centralausschuß für die Innere Mission (zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss, 1996) (= *Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 85), Husum 1998.

Das psychologische Grundmodell entlehnte Oettingen bereits von Eduard von Hartmann, dessen Schrift „Philosophie des Unbewussten“¹¹¹ er im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Geschlechterverhältnis mehrfach zitierte.¹¹² Als paradigmatischen Gegenstand zur Darstellung der Funktionsweise der Moralstatistik wählte Oettingen das Verteilungsverhältnis der Geschlechter bei Neugeburten. Seine Ausgangsthese lautete, dass sich in einer bestimmten Population zur Zeit der Geschlechtsreife immer eine gleich große Zahl junger Männer und Frauen gegenüberstehen.¹¹³ Die Polarität der Geschlechter als basale Voraussetzung der Fortpflanzung diene nicht nur der Erhaltung des Menschengeschlechts, sondern bilde auch die Grundlage für die durch Ausdifferenzierung entstehenden ‚Rassen‘ und ‚Arten‘ innerhalb des Menschengeschlechts. Trotz der angenommenen Verschiedenheit der ‚Rassen‘ ging Oettingen von einem einzigen Ursprung aller Menschen aus, was er im Weiteren substanzontologisch zu plausibilisieren versuchte. Alle Menschen seien aus der einen Erbsubstanz hervorgegangen, die erst im Laufe der Fortpflanzung variiert worden sei. Ganz in der Diktion der Zeit sprach Oettingen in diesem Zusammenhang vom ‚Blut‘ als Träger der Erbsubstanz.¹¹⁴ Bei Oettingen vermischten sich Ideenfragmente des Darwinismus mit biblischen Anspielungen und bildeten den Ausgangspunkt für ein teleologisches Entwicklungsdenken. Das in der geschlechtlichen Bipolarität angelegte Prinzip der Differenz entspreche dem Schöpferwillen Gottes, der sich in „geheimnisvollen Zeugungsgesetzen“¹¹⁵ in die innerweltliche Realität emanieren und in der Erhaltungsordnung ‚Familie‘ seine ewig gültige Form finde. Die monogame Familie sei die Grundlage der „social-ethische[n] Bewegung“¹¹⁶ der Menschheit auf das Reich Gottes hin. Die korrumpierende Kraft der Sünde interpretierte Oettingen in die-

¹¹¹ Vgl. Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewussten, Leipzig: Haacke 1904.

¹¹² Vgl. Alexander von Oettingen: Moralstatistik, S. 76, 83, 135, 241, 341, 578. Von Oettingen setzte sich auch intensiv und v.a. sehr kritisch mit den Ideen des englischen Wirtschaftstheoretikers Thomas Robert Malthus (1766-1834) auseinander und ging in diesem Zusammenhang am Rande auch auf das Darwinsche Modell ein.

¹¹³ In dem erstaunlichen und trotz Störfaktoren wie Kriegen oder Hungersnöten zwar stets gefährdeten, letztlich aber immer gut ausbalancierten Verhältnis der Geschlechter offenbare sich ein den Einzelnen transzendierender Wille, der seinen Ursprung letztlich nur in Gott haben könne. Dem Willen Gottes zur Fortpflanzung entspreche ein empirisches Gesetz vom Gleichgewicht der Geschlechter. Ebd., S. 42 f.: „Aber ein Wille offenbart sich doch in dieser, vortrefflichen Ordnung in der Fortpflanzung beider Geschlechter – wie Süssmilch sie bezeichnet, - ein Wille, der sich trotz tausendfacher Störungen und sogenannter ‚Zufälligkeiten‘ durchsetzt, und nicht bloß die Bestimmung des Menschen zur Monogamie, sondern auch die gottgewollte Einheit des Menschengeschlechts und die gliedliche Zusammengehörigkeit desselben, wenn auch nicht geradezu beweist, so doch eigenthümlich und interessant beleuchtet.“

¹¹⁴ Ebd., S. 47: „Und ‚immer circulirt ein neues Blut‘, das doch wieder das alte ist und die Blutsverwandtschaft des ganzen Geschlechtes bezeugt.“ Oder: „[...] in welcher der gottgesetzte Keimpunkt aller Humanität verborgen liegt: ‚Gott hat gemacht, dass von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und wie weit sie wohnen sollen.‘ (Apg. 17,26)“.

¹¹⁵ Ebd., S. 47.

¹¹⁶ Ebd., S. 47.

sem Zusammenhang ganz als Korruption der monogamen Geschlechtsbeziehung zum Zwecke der Fortpflanzung. Über das Scharnierstück der ‚Erbsünde‘ konnten so epidemische Krankheiten und moralische Verfehlungen in einen kaum mehr aufzulösenden Konnex gebracht werden. ‚Polygamie‘, ‚wilde Ehe‘ und ‚Zuchtlosigkeit‘ wurden als unnatürliches und unmoralisches Verhalten interpretiert, das die Gemeinschaft in einem epidemisch fortschreitenden Prozess von innen her aushöhle.¹¹⁷ In der vom konservativen Denken durchzogenen Sozialethik Oettingens erfuhr die Angst vor der Gefährdung der Menschengemeinschaft durch ‚Unzucht‘ eine geradezu hysterische Steigerung zur ontologischen Existenzbedrohung, die analog zur Erbsünde von Geschlecht zu Geschlecht epidemisch grassierte. Das in Oettingens Moralstatistik entwickelte Konzept einer Verquickung von ontologischer Bedrohung und quasi-naturwissenschaftlicher Diagnose wurde in den ethischen Schriften Seebergs aufgegriffen, nicht zuletzt, weil sie dem Theologen einen Zugang zu sozial- und rassenhygienischen Modellen eröffneten. Die neue Wissenschaft der ‚Rassenhygiene‘ hatte im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert auch in der Theologie schnell an Popularität gewonnen. In diesem Zusammenhang lässt sich eine Pathologisierung allen außerehelichen Sexualverhaltens bei Oettingen beobachten, wobei sich deutlich zwei Schritte voneinander abgrenzen lassen: Der moralische Fehltritt wird erst biologisiert und dann pathologisiert.

Der Dorpater Moralstatistiker war der Überzeugung, dass jede einzelne von der monogamen Ordnung abweichende sexuelle Verbindung ihren Teil zur Korruption und dem unaufhaltsam voranschreitenden Niedergang der Menschheit beitragen werde. Diese im Grunde verfallsgeschichtliche Konstruktion wurde von Oettingen jedoch durch ein biologisches Regenerationsprinzip abgefedert. Neben der Korruption in der Natur sah er auch eine natürliche Regenerationsfähigkeit am Werk. Analog dazu nahm er nun in der Moralstatistik auch eine der sittlichen Korruption entgegenarbeitende sittliche Regeneration des Gemeinschaftskörpers an, die ihren natürlichen Ort in der monogamen Geschlechtsgemeinschaft von Ehe und Familie habe.¹¹⁸ Sie ist Wirkung des überindividuellen Willens zur Erhaltung des Menschengeschlechts, der sich im ausgeglichenen Geschlechterverhältnis statistisch belegen lasse und von Oettingen als ‚Erhaltungsgesetz‘ begriffen wurde. In Gottes Erhaltungswillen meinte er so den Ursprungsboden jeder Sozialität des Menschen auch empirisch gesichert nachweisen zu können, der mit dem ‚Erhaltungsgesetz‘ die Möglichkeit zur biologischen und sittlichen Regeneration

¹¹⁷ Ebd., S. 48: „Wo die Brunnenstube des Lebens versumpft, wo sie vergiftet wird, da muss auch die Folge todbringend sein und den sittlich gearteten Gesamtorganismus zerfressen. Von Geschlecht zu Geschlecht grassirt dann das Uebel, die Existenz der Gesamtheit und der einzelnen Glieder pestartig bedrohend.“

¹¹⁸ Ebd., S. 48.

der Menschheit selbst eingestiftet habe. Das Faktum der sittlichen Regeneration werde zudem am kontinuierlichen Bevölkerungswachstum sichtbar, dass sich als Folge der monogamen Ehe von selbst einstelle.¹¹⁹

Die gerade im Zusammenhang der Geschlechterproportion angestellten Überlegungen Oettingens erlauben eine nähere Bestimmung des von ihm bereits vorgefundenen Begriffs der Schöpfungsordnungen.¹²⁰ Sie werden keinesfalls in einem legalistischen Sinne, sondern als regelmäßig und erwartbar eintretende Folgen eines kollektiven Willens begriffen, der sich in der Geschichte der Menschheit in Form von Erhaltungsgesetzen manifestiere. Diese Gedankenfigur verdeutlicht, dass bereits Oettingen — noch vor dem Aufkommen der Sozial- und Rassenhygiene — die Ursache der physischen Degeneration als ein ethisches Phänomen begriff. In dieser Logik erwartete er von der ethischen im Umkehrschluss auch eine biologische Regeneration.¹²¹ Neben der biologischen und ethischen Dimension klang in alledem bereits als Drittes eine religiöse Dimension an. Bereits durch die Erweckungsbewegung war der dem Regenerationsgedanken verwandte Begriff der Wiedergeburt ins Zentrum der Frömmigkeit gerückt und wurde in der Moralstatistik biologisch-ethisch neu interpretiert.¹²²

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 48.

¹²⁰ Dietz Lange: Schöpfungslehre, S. 157-188, insbesondere 162 f. Der Verfasser hat dort unlängst wahrscheinlich gemacht, dass der Begriff der Schöpfungsordnung von dem Rostocker Theologen Theodor Dethlof Kliefoth (1810-1895) geprägt wurde. In der Folge findet er sich dann bei dem Kirchenjuristen Otto Karl Alexander Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, 1864, 273, sowie bei dem Erlanger Theologen Gottlieb Christoph Adolf von Harleß (1806-1879) ab der zweiten Auflage seiner „Christlichen Ethik“ (1864). Harleß galt bis zu Langes Untersuchung als der eigentliche „Erfinder“ des Begriffs, doch schon in den siebziger Jahren hat Duchrow auf die Bedeutung Kliefoths für die Begriffsbildung aufmerksam gemacht. Ulrich Duchrow (Hg.): Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte. H 17), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1978 (2., Neubearb. Aufl.), S. 19 f.: „Als Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Französischen Revolution die traditionellen feudalen und monarchischen Ordnungen infrage gestellt wurden, waren es u. a. Vertreter des konfessionellen Neuluthertums (z. B. Vilmar, Kliefoth, Stahl, aber auch abgeschwächt Erlanger Theologen wie Harless), die diese Ordnungen als ewige Schöpfungsordnungen verteidigten.“ Eine kritische Ausprägung erfuhr die Theologie der Schöpfungsordnung dann am Vorabend des Dritten Reiches insbesondere bei Paul Althaus: Leitsätze zur Ethik, Erlangen: Merkel 1928 (2); Paul Althaus: Theologie der Ordnungen, Gütersloh: Bertelsmann 1934; Paul Althaus: Grundriss der Ethik, Erlangen: Merkel 1931; zu Paul Althaus' Ethik der Schöpfungsordnungen vgl. Svend Andersen und Ingrid Oberborbeck: Einführung in die Ethik (= De-Gruyter-Studienbuch), Berlin 2000, S. 277–279; Hartmut Rosenau: Art. Schöpfungsordnung, in: TRE 30, S. 356–358.

¹²¹ Die Degeneration, die Oettingen vornehmlich im Auge hat, ist die Auflösung der monogamen Ehe. Sie ist sozusagen gottgegebenes Bollwerk gegen die Degeneration, Alexander von Oettingen: Moralstatistik, S. 133: „Selbst bei der durch menschlichen Eigenwillen sich vollziehenden Verkehrung der gottgesetzten Ordnung tritt deshalb doch kein unentwirrbares Chaos ein. Die Ehe ist ein für die Weltgeschichte und organische Menschheitsentwicklung unbedingt notwendiges Institut.“

¹²² Ebd., S. 84: „Nein der Trost will tiefer gesucht sein und wird sich nur darin finden lassen, dass es eine neue Geburt, eine ebenfalls gattungsmässige, auf geistlicher Zeugung ruhende *Regeneration* und *Recreation* gibt, eine Wiedergeburt, die von dem Anfange jener neuen Menschheit, von

Oettingen entwickelte die zentralen Gedanken seiner Moralstatistik nicht ohne Grund am Beispiel der Geschlechtsgemeinschaft und ist daher mit seinem organologischen, sich in den Bahnen des Konservatismus bewegenden Denkens, in die Reihe der Wegbereiter rassenbiologischer Konzepte einzureihen.¹²³ In der späteren, ideologisch aufgeladenen Rassentheorie der Nationalsozialisten¹²⁴ gingen biologisch-medizinische Befunde, ethische Beobachtungen und quasi-religiöse Deutungen eine sich gegenseitig interpretierende und zugleich fundierende Verbindung ein, die in dem Moment radikal-aggressiv wurde, in dem der quasi-religiöse Hintergrund uneingeschränkt den Wertehorizont bestimmte, von dem aus Entscheidungen bis in den biologisch-medizinischen Bereich hinein getroffen werden sollten. Für die Notwendigkeit einer Begrenzung der Analogisierung von biologischen und gesellschaftlichen Prozessen waren die Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts noch wenig sensibilisiert, noch weniger für das mögliche Gefahrenpotenzial, das im Verschwimmen der Grenzen von Biologie und Ethik lag.¹²⁵

Christo dem zweiten Adam ausgehend, sich nicht weniger organisch gestaltet, als der todbringende Generationswechsel in der alten, adamitischen Menschheit.“

¹²³ Martin Greiffenhagen: *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, München 1971, S. 208 f.: „Die soziomorphe Auffassung vom Staat ist uralte, sie war in China ebenso bekannt wie bei Aristoteles. Der moderne Konservatismus aber gab ihr einen neuen Charakter: Als Reaktion auf den absoluten Staat, der zum erstenmal ein völlig neues mechanistisches technomorphes Staatsverständnis entwickelte, versuchte die romantische Staatstheorie die Idee eines sozialen Organismus, in welchen sich die Familie als Zelle einfügt. Die Familie wird als die von der Natur vorgegebene organische Urzelle des Staates verstanden, und ‚dasselbe Gesetz organischen Werdens, welches die Zellen zu immer complicierteren Lebewesen zusammenfügt, bildet aus dem Familienorganismus die höheren sozialen Lebewesen. Wie im Protoplasma der Mensch, so ist in der Familie der Staat gegeben.“

¹²⁴ Vgl. Anahid S. Rickmann: *"Rassenpflege im völkischen Staat". Vom Verhältnis der Rassenhygiene zur nationalsozialistischen Politik* (Diss.), Bonn 2002.

¹²⁵ Zur Bedeutung der Biologie als Grundlage einer neuen Soziologie im 19. Jahrhundert Kurt Nowak: *"Euthanasie" und Sterilisierung im "Dritten Reich"* (= *Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes / im Auftr. der Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe 12*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, S. 16: „Leopold von Wiese, der Altmeister der deutschen Soziologie, meinte zur Situation der Soziologie um die Jahrhundertwende, es scheine so, ‚als ob die Soziologie, die nicht ihre Grundgedanken, ihren systematischen Aufbau und ihre Terminologie von der Biologie erborgte, eben nicht möglich wäre; es schien recht eigentlich in dieser Abzweigung unserer Wissenschaft von der Lehre vom physischen Körper das Wesen der Sache zu bestehen.‘ Allerdings darf man diese enge und ungeklärte Verbindung von Soziologie mit (meist darwinistischer) Biologie, - man denke nur an die Arbeiten von Jakob von Uexkuell, der in einem Analogieverfahren vom bekannten Tierleib auf den unbekannteren Gesellschaftsleib glaubte, schließen zu können, und an die Arbeiten G. A. Lindners -, nicht zu eng sehen. Es lag bei den meisten der organozöologischen Soziologen in der Nachfolge Auguste Comtes nur eine indirekte Bindung zur Biologie vor. Den Gesellschaftsleib mit dem Tierleib zu vergleichen, lag gleichsam als Denkmodell bereit.“

Eine Entspannung der gesellschaftlichen Probleme versprach sich Oettingen weniger von biologistischen Modellen, sondern in erster Linie von der ethisch-religiösen Regeneration der Geschlechterbeziehung als sozialem Quellgrund wahrer Gemeinschaft. Dieses Lösungsmodell bedurfte jedoch der vorausgehenden Beantwortung der sozialen Frage, denn die negativen Auswirkungen der Verelendung auf die Geschlechterbeziehung mussten zuerst abgestellt werden, damit eine moralisch-physische Regeneration überhaupt sinnvoll in die Tat umgesetzt werden konnte.¹²⁶

2.1.2.1.2 Oettingen über Staat und Kirche

Nachdem Oettingen die ethisch-religiöse Bedeutung der Gesellschaft als Entfaltungsraum des Geistes innerhalb der organischen Natur festgestellt hatte, musste er sie gegenüber den auf Hobbes und Rousseau zurückgehenden Kontraktualismus¹²⁷ verteidigen. Er folgte dabei der von dem Rechtstheoretiker Rudolf von Jhering¹²⁸ (1818-1892) vorgetragenen Kritik an der Vertragstheorie, in der er vor allem die Selbstüberhebung des sich autonom setzenden Menschen sah, der seiner schöpfungsgemäßen Konstitution als Gemeinschaftswesen nicht mehr gerecht werden wolle. Seiner Natur nach sei der Mensch in seiner Freiheit von Gott und von den anderen Individuen her beschränkt, weshalb eine natürliche Gemeinschaft immer nach dem Autoritätsprinzip aufgebaut sein müsse.¹²⁹ Der ‚Auctor‘ als Begründer und legitimes Oberhaupt der Familie musste dann als das Muster jeder autoritären Sozialität dienen. Die Familie war nach konservativen Vorstellungen das Urbild und die ideale Norm jeder Gemeinschaftsbildung.¹³⁰ Das positive Recht konnte in dieser Konstruktion bewusst zurücktreten und wurde als ein abgeleitetes Phänomen marginalisiert.

Als Theologe konnte Oettingen diese konservative Konstruktion nicht unmodifiziert übernehmen. Der konservativen Idee der Familie als Ursprungsort setzte er die Kirche als ‚Archetypus‘ jeder Gemeinschaftsbildung entgegen, von der die sozialemethische Untersuchung in christlicher Perspektive auszugehen habe. Auch die Kirche basiere wie die Familie auf dem Autoritätsprinzip, nur dass hier die zentrale Autorität Gott sei. Kirche lebe aus der ‚Offenbarungs-Autorität‘.¹³¹ Das konservative, an der Person des Familiengründers haftende Autoritätsprinzip wurde von Oettingen durch die Rückbindung an Gott aufgegriffen und zugleich transzendiert. Die Rolle des Familienvaters und des obrigkeitlichen Staates begriff er als Folge der göttlichen Autorität. Mit der Bezogenheit jeder innerweltlichen Au-

¹²⁶ Vgl. Alexander von Oettingen: *Moralstatistik*, S. 229.

¹²⁷ Der Kontraktualismus geht als Lehre vom Gesellschaftsvertrag davon aus, dass das Gewaltmonopol des Staates auf der Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder beruhe. Er lässt sich als Gesellschaftstheorie auf die Schriften Thomas Hobbes' und John Lockes zurückführen.

¹²⁸ Rudolf von Jhering: *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Aalen: Scientia-Verl. 1968.

¹²⁹ Alexander von Oettingen: *Moralstatistik*, S. 341.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 342 f.

¹³¹ Ebd., S. 343.

torität auf Gottes Macht und Herrlichkeit verband sich für Oettingen keinesfalls der Gedanke der Gleichheit der Menschen untereinander. Demokratische Anwendungen kamen trotz allem in seinem Kirchen- und Gemeinschaftsverständnis nicht vor.¹³² Die Kirche als ‚Archetypus‘ aller Sozialität hatte für Oettingen ihre eigentliche Aufgabe in der Integration des Einzelnen in das Gesellschaftssystem und damit auch in den Staat. Diese Aufgabe war im späten 19. Jahrhundert durch die Industrialisierung und das Entstehen ganz neuer Gesellschaftsschichten deutlich komplexer geworden. Die Kirche habe mit der Ausbildung der Inneren Mission diese Herausforderung angenommen.¹³³

Die Innere Mission strebe die Besserung der Zustände in der ganzen Gesellschaft an, indem sie die Erneuerung und Wiedergeburt des Einzelnen fördere. Sie nähere sich also den sozialen Problemen vom Einzelnen aus und begreife folgerichtig Notlagen immer als individuelles Einzelschicksal. Demgegenüber wollte Oettingen die Innere Mission als Zukunftsaufgabe mit überindividuellen Problemlösungen befasst sehen, ohne das Leid des Einzelnen aus den Augen zu verlieren. Dabei sollte eine Vermischung von Recht und Ethos streng vermieden werden, da die christliche Ethik immer in der Gesinnung wurzele, also Sache der Herzensüberzeugung, nicht der gesetzlichen Vorschriften sei. Ganz in der Tradition des Sozialprotestantismus des 19. Jahrhunderts gründete Oettingen seine christliche Sozialethik auf einer voluntativen Tugendethik, die mit seinem ethischen Personalismus fest verbunden war.¹³⁴ Die damit einhergehende Anerkennung des göttlichen Willens konnte er sich nur als Akt einer persönlichen Gesinnung aus glaubensvoller Freiheit vorstellen. Diese Gesinnung sollte der Hebel sein, um die revolutionären Wirtschaftsgesetze des Kapitalismus zu überwinden. Dahinter war seine Zielsetzung zu erkennen, für den ‚Freien‘ eine neue ‚Heimat‘ zu schaffen.¹³⁵

¹³² Das dem Autoritätsprinzip diametral entgegengesetzte Gleichheitsprinzip der Demokratie kulminiere in der Forderung der Gleichheit vor dem Gesetz. Der Organismus des Staates aber, so argumentierte Oettingen, setze eine natürliche Ungleichheit voraus. Die Gleichheitstheorie ist für ihn somit das antagonistische Gegenprinzip der gottgewollten Ordnung.

¹³³ Vgl. ebd., S. 393. Schule und Kirche kommen bei der „sittigenden Thätigkeit“ die zentrale Rolle zu.

¹³⁴ Ebd., S. 583: „Daher gehen alle sittlichen Lebensnormen, an welche unser *Gewissen* sich gebunden fühlt, zurück auf den Glauben an einen absoluten Willen und ein absolutes Gesetz. Und Alles, was wir gut nennen im ethischen Sinne, muss seine Sanction haben in der glaubensvollen Anerkennung eines absoluten guten Willens, der uns heilig ist.“

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 393.

2.2 Reinhold Seebergs erste Schriften zur Ekklesiologie

Die christliche Religion hatte für Oettingen die Funktion, in der voluntativen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zur Sittlichkeit als dem normalen, gottgewollten Verhalten anzuleiten.¹³⁶ Die organisierte Religion erweise ihre Kraft in der Fähigkeit, die Gläubigen zur Gemeinschaft, d.h. zur Kirche zu vereinen. So verstand Oettingen die Taufe als die sakramentale Eingliederung des Einzelnen in den soziaethischen „Lebensorganismus“¹³⁷ Kirche und das Heil als eine geistige Realität innerhalb der soziaethischen Gemeinschaft, die, ganz analog zur auf Fortpflanzung beruhenden natürlichen Gemeinschaft, auf geistiger Fortzeugung basiere. Das sozialisierende Element war für Oettingens Verständnis der religiösen Gemeinschaft essentiell und bestimmte auch dessen sich am lutherischen Realismus orientiertes Sakramentsverständnis.¹³⁸ Die Gnadenmittel der Kirche wurden in der Moralstatistik als „geistliche Zeugungs- und Erziehungsmittel“¹³⁹, die ein organisches und geistig-geistliches Wachstum des Gemeinschaftskörpers ‚Kirche‘ in Analogie zur Vermehrung des Menschheitsgeschlechts garantierten, interpretiert. Diesen Realismus dehnte er auf das Wortverständnis aus. Das Wort als Träger der Offenbarung bekam damit den Status eines Sakraments. Kirchlichkeit war für Oettingen der Funktion nach die Konkretisierungsform eines sich in den Sakramenten verdichtenden Realismus¹⁴⁰. Diese interpretative Verschränkung von Soziaethik und lutherischer Sakramentslehre sollte eine Modernisierung traditioneller Themenbestände der Dogmatik einleiten, die von Reinhold Seeberg aufgegriffen und weitergeführt wurde.¹⁴¹

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 583.

¹³⁷ Ebd., S. 587.

¹³⁸ Ebd., S. 587: „Wie das Unheil sich auf dem Wege gattungsmässiger Degeneration geistleiblich fortpflanzt, vom Protoplasten seinen Ausgangspunkt nehmend, im einzelnen von Geburt an als habituelle fleischliche Willensrichtung sich kundgebend, so erbaut sich auch der Tempel der neuen Menschheit von Christo dem zweiten Adam aus durch stete Einfügung neuer lebendiger Steine zu einem stetig wachsenden Gotteshause.“

¹³⁹ Ebd., S. 587.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 588.

¹⁴¹ Vgl. Reinhold Seeberg: Reich Gottes und Kirche, in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland (1883), Nr. 39 [N.F. 16], S. 369–391; Reinhold Seeberg: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, Teil 1, Erlangen: Deichert 1885.

2.2.1 Der Aufsatz ‚Reich Gottes und Kirche‘

Die erste Schrift Seebergs mit dem Titel „Reich Gottes und Kirche“¹⁴² lässt die Nähe zu seinem Lehrer Alexander von Oettingen noch sehr klar erkennen. Das wird besonders am prinzipiellen Vorbehalt gegenüber der Personalethik deutlich, wie sie von Franz Hermann Reinhold von Frank in Erlangen prominent vertreten wurde. Der subjektive Faktor in Franks Reichsbegriff habe, wie Seeberg feststellte, eine einseitige Hochschätzung der Tugendhaftigkeit zur Folge und lasse zugleich die Bedeutung der Heilstaten Gottes unverhältnismäßig in den Hintergrund treten. Ganz im Sinne Oettingens begriff Seeberg das ethische Subjekt nicht isoliert, sondern als integralen Teil eines „großartigen geistlichen Organismus“¹⁴³. Mit der Einbettung in einen größeren sozialen Zusammenhang wollte er einer personalistischen Isolierung des Handlungssubjekts schon im Ansatz entgegenwirken. Hintergrund der Transformierung der Ethik zur Sozialethik war die Ablehnung des schon von Oettingen entschieden bekämpften und als „dismembrierend“¹⁴⁴ desavouierten Individualismus. Dazu kam eine teleologische Orientierung, die ebenfalls bereits bei Oettingen angelegt ist und sich in allen Auflagen der Ethik Seebergs wiederfindet.¹⁴⁵ Kirche wurde vom jungen Seeberg - wie von Oettingen - als geistlicher Organismus bestimmt: die durch die Gnade neugeborene Menschheit.

¹⁴² Zugrunde liegt diesem Urteil die Bibliographie von Heinrich Lammers: Reinhold Seeberg, Bibliographie, Stuttgart, Berlin: Kohlhammer 1939. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 45 berichtet von einer unveröffentlichten Preisarbeit aus dem Jahre 1881 mit dem Titel: *Ueber die Lehre vom Leben nach dem Tode im Alten Testament und den Apokryphen*. Weiter erschien nach ihren Angaben im Jahre 1882 ein Aufsatz Seebergs über Moritz von Engelhardt in der Petersburger Zeitung. Einer Notiz in der unveröffentlichten Biographie Erichs Seebergs, vgl. Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 197, ist zu entnehmen, dass bereits bei seiner Recherche der Artikel nicht mehr vorlag. Wohl aber hatte er einen anderen Artikel seines Vaters vorliegen, eine Erwiderung auf Th. Neanders Auslassungen über Moritz von Engelhardt, mit Korrekturen Oettingens. Über die Veröffentlichung dieser Schrift ist nichts bekannt, auch befindet sie sich nicht mehr im Nachlass Seebergs in Koblenz. 1883 erscheint dann der besagte Aufsatz *Reich Gottes und Kirche* in den Mitteilungen und Nachrichten für die Evangelische Kirche in Rußland, 39 [N.F., 16] 1883, bei Lammers folgerichtig die Nr. 1.

¹⁴³ Reinhold Seeberg: Reich, S. 369.

¹⁴⁴ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 366. Seeberg wie Oettingen unterscheiden zwischen ‚Individualismus‘ und ‚Personalismus‘. Damit verbunden ist eine Wertung zugunsten des ‚Personalismus‘, der in organischer Beziehung zur Gemeinschaft gedacht wird, während der Individualismus die gesellschaftlichen Subjekte in „atomistischer Isolation“ begreift. Hier fehle der organische Austausch, durch den aus der Summe der Individuen ‚Gemeinschaft‘ werde. ‚Dismembrierender Individualismus‘ ist für Seeberg wie für Oettingen ein entscheidendes Merkmal der sozialistischen Staatsidee. Zum Begriff siehe auch Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen, S. 73-88, besonders S. 84.

¹⁴⁵ Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 226: „In der von Ritschl selbst nicht verfolgten sozialetischen Konsequenz seines theologischen Systems, und hier insbesondere des Reich-Gottes-Begriffs, lag es, daß die Kultur insgesamt zum Gegenstand der Theologie und diese damit ethisiert wurde.“ Basse führt Seebergs Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs einseitig auf dessen Ritschlsrezeption zurück, übersieht dabei die Vermittlung durch Oettingen. Auch die von Basse betonte und positiv gewürdigte und von Harnack in gleicher Weise vollzogene ethische Weiterführung des Gedankens findet sich, wie gezeigt, bereits bei Oettingen.

Als eschatologische Größe sollte sie nicht nur eine futurische Größe sein, sondern als „Reich Gottes auf Erden“ präsenter Herrschaftsraum des Willen Gottes. Der so hergestellte enge Konnex von Welt und „Reich Gottes“ forcierte den ethischen Anspruch des Christentums an die Gesellschaft. Zusammengefasst in dem Begriff der „Wiedergeburt“ transponierte Seeberg den Glaubensernst der Erweckungsbewegung aus der Individualsphäre erweckter Frömmigkeit in die Sozialethik, die sich an die Gesamtgesellschaft als Herrschaftsraum Gottes zu richten habe.¹⁴⁶ Der unbedingte Glaubensernst sollte als konkreter Sozialdienst am Nächsten kanalisiert werden, damit die individuelle ethische Forderung der Hingabe an den Willen Gottes überhaupt erst realisiert werden könne. Die geforderte Hingabe wurde dabei aus dem Korsett klar definierter Pflichten befreit und an die Gesinnung des Handelnden geknüpft. Alle Tätigkeiten des Menschen und alle Bereiche des sozialen Lebens wurden damit gleichermaßen in die Verantwortlichkeit des sittlichen Menschen gegeben. Der Schritt von der Pflichtenethik zur Gesinnungsethik war bei Seeberg mit einer doppelten Universalisierung des christlichen Anspruchs verbunden: Der Christ müsse mit seinem gesamten aktiven Leben am Reich Gottes mitarbeiten und die soziale Welt als Ganzes müsse als Aufgabe von der christlichen Ethik in Angriff genommen und gestaltet werden.¹⁴⁷

In einer gewissen Analogie zu Oettingens Konzept einer „Reichsethik“ dachte Seeberg in seinen ersten Überlegungen zur Sozialethik über die Idee einer umfassenden Kulturtheorie nach, in der sein missionarisches Programm aufgenommen und weiterentwickelt werden könnte. Durch die konsequente sozialetische Interpretation des Reich-Gottes-Gedankens sollten die aus der Erweckungsbewegung bekannten Gedankenmodelle gesellschaftlich und politisch fruchtbar gemacht und die Radikalität der Forderungen aus der religiösen Sphäre individuellen Glaubenslebens auf alle gesellschaftlichen Bereiche ausgedehnt werden. Um diesen Kern herum positionierte Seeberg weitere aus der Erweckungsbewegung vertraute Vorstellungen wie z.B. den Bußkampf, der zum Kampf um die Durchdringung der Gesellschaft mit christlichen Idealen ausgeweitet wurde. Die Kirche sollte zur „kämpfenden Armee“ werden. Die von Seeberg verwendete Sprache machte unverkennbar Anlehnungen an die Volksmission¹⁴⁸, die in einer für einen lutherischen Theologen ungewöhnlich massiven Kampfsemantik gipfelte. Der rhetorisch aufgebaute Druck auf die im Weltanschauungskampf in die Verantwortung gerufenen Individuen war bewusst gewollt. Der Kämpfende dürfe jedoch ausgesprochen zuversichtlich sein, denn der zwischen Gottesreich und Weltreich ausgetragene Kampf ist in der eschatologischen Perspektive immer schon gewonnen. Das

¹⁴⁶ Reinhold Seeberg: *Reich*, S. 370: „In diesem Reiche lebt der Christ, der vollen Verwirklichung und Ausgestaltung dieses Reiches gilt all' seine Arbeit, auf die Vollendung dieses Reiches geht seine Sehnsucht. Es gibt keine christliche Arbeit und christliche Gesinnung, die vorstellbar wäre, außerhalb dieses Reiches.“

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 370.

¹⁴⁸ Sie gründete dort in einem militaristischen Denken, das ihr die innere Schärfe und Antriebskraft verlieh. Zum Eindringen solcher Vorstellung in die Innere Mission vgl. David M. Thompson: *Art. Heilsarmee*, in: *TRE* 12, S. 357–359.

dürfe aber nicht zur Konsequenz haben, dass der ethische Handlungsdruck irgendwie reduziert würde. Die Gewissheit des Sieges sollte vielmehr die Daueranspannung aller Kräfte motivieren. Ziel dieses Kampfes war eine „Revolution der Weltanschauung“¹⁴⁹, wie sie auch der Neulutheraner Fr. H. R. Frank fordern konnte – in diesem Punkt gab es also keinen Dissens zwischen Dorpat und Erlangen.¹⁵⁰ Ausgehend vom Reich Gottes wollte Seeberg nunmehr das Christentum über die Begriffe „Kampf“ und „Revolution“ zur geschichtswirksamen Kraft gestalten, die sich nach innen als Geistkirche und nach außen im konkret-sozialen Dienst realisiere.¹⁵¹

2.2.2 Seebergs Rezension zur dritten Auflage der Moralstatistik

In einer weiteren Publikation, der 1883 in den *Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland*¹⁵² erschienenen Rezension Seebergs zur dritten Auflage der Moralstatistik Oettingens¹⁵³, war ebenfalls noch ganz ungebrochen der Einfluss seines Lehrers zu erkennen.¹⁵⁴ Nach einer ausführlichen Analyse des in die neue Auflage eingearbeiteten Datenmaterial, kam Seeberg auf den moralphilosophischen Ertrag der Neubearbeitung des Standardwerks Oettingens zu sprechen. Sie nötige den Theologen durch den Nachweis, dass sich die spezifischen Vorzüge eines Volksethos genauso wie dessen sündhafte Seiten durch die Generationen weitertradierten, dazu, mit der Erbsündenlehre ernst zu machen. Die Bedeutung und Relativität der Individualethik erhelle daraus, dass selbst sittlich herausragende Einzelpersonlichkeiten als nicht mehr betrachtet werden könnten als ‚Mandatare‘ des ‚Kollektivgeistes‘.¹⁵⁵ Seeberg setzte sich vor allem jedoch mit dem Problem auseinander, dass sich aus den von Oettingen auf moralstatistischem Wege gefundenen Gesetzen kein im ethischen Sinne gutes Handeln ableiten ließe.

Das könne aber nicht bedeuten, so nahm er Oettingen in Schutz, dass die empirischen Gesetze für die Ethik irrelevant bleiben, denn sie können dem ethischen Subjekt auf eine bestimmte Weise die Richtung vorgeben, sodass daraus eine gottgewollte Ordnung entstehe. Dann nur rechtfertige sich die Vorordnung der Sozi-

¹⁴⁹ Franz H. Frank: System der christlichen Gewissheit, Erlangen: Deichert 1881 (2. Aufl.), S. 286 ff; zit. nach Reinhold Seeberg: Reich, S. 374.

¹⁵⁰ Das Revolutionsmotiv war demnach eine dem Neuluthertum nicht unvertraute Vorstellung, die nur noch politisiert zu werden brauchte, um als Verbindungspunkt zur nationalsozialistischen Ideologie dienen zu können. Siehe S. 246.

¹⁵¹ Auch damit knüpfte er ausdrücklich an Oettingen an, der Kirche bereits als „Heilsgemeinschaft und Heilanstalt verstand, in welcher das Reich Gottes für die gegenwärtige Zeit Fleisch und Blut“ werden könne. Vgl. Alexander von Oettingen: Moralstatistik, S. 185; zit. nach Reinhold Seeberg: Reich, S. 372.

¹⁵² Reinhold Seeberg (1884): Alexander von Oettingen, S. 73–88.

¹⁵³ Alexander von Oettingen: Moralstatistik (3. Aufl.).

¹⁵⁴ Neben dem später verfassten Aufsatz zu Oettingen, vgl. Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen, wirft die zu besprechende Rezension zeitnah ein Licht auf die Haltung Seebergs zur Sozialethik Oettingens. Vgl. auch Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 199.

¹⁵⁵ Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen, S. 82.

alethik vor die Individualethik.¹⁵⁶ Mit dieser Vorordnung war für Seeberg, ähnlich wie schon in seinem Aufsatz *Reich Gottes und Kirche*¹⁵⁷, eine Ablehnung der Individualethik als alleiniges Konzept einer protestantischen Ethik verbunden. Er erwies sich damit als treuer Schüler Oettingens, indem er ihn gegenüber der Kritik aus Erlangen in Schutz nahm. Dabei wollte er die Sozialethik keinesfalls einfach an die Stelle der Personalethik setzen. Oettingens Verständnis der Sozialethik als empirische Moralstatistik verstand Seeberg als Propädeutikum für die Personalethik, die eine empirisch fundierte Grundlage für die Erkenntnis des formalen Vollzugs ethischer Lebensbewegungen bereitstellen sollte.¹⁵⁸

2.2.3 Der Kirchenbegriff in der Dissertation

Wie die erste Publikation Seebergs¹⁵⁹ aus dem Jahr 1883 hatte auch die 1885 gedruckte Dissertation *Der Begriff der christlichen Kirche*¹⁶⁰ die Ekklesiologie zu ihrem zentralen Inhalt. Beide Schriften repräsentieren aber trotz des verbindenden Themas ‚Kirche‘ ganz unterschiedliche Ansätze. 1883 schrieb der „cand. theol.“¹⁶¹ als Schüler Oettingens eine „sozialethische Abhandlung“¹⁶² mit der Absicht, die „Reichsethik“¹⁶³ seines Lehrers kulturethisch weiterzuentwickeln. 1884/85 trat gegenüber dem ersten Aufsatz der sozialethische Aspekt deutlich in den Hintergrund, um einer breiten dogmenhistorischen Untersuchung mit einer systematischen Perspektive auf die Kirche Platz zu machen.

Die Idee zum Thema der als Magisterarbeit abgefassten Schrift zum Kirchenbegriff ging auf eine Anregung Franks während des Aufenthalts Seebergs in Erlangen zurück.¹⁶⁴ Die nach der Rückreise erst in Dorpat verfasste und dort auch angenommene Dissertation zeigt Seeberg in ständiger Auseinandersetzung mit den Positionen von Frank und Ritschl, wie er das Problem des Historismus eigenständig zu verarbeiten versuchte. Demgegenüber spielte Oettingen und dessen Moralstatistik für die Gedankenentwicklung Seebergs nur noch eine marginale Rolle.¹⁶⁵ Insofern ist die dogmengeschichtlich orientierte Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex „sichtbare und unsichtbare“ Kirche als Versuch zu werten, Anschluss an die von Frank und Ritschl stellvertretend geführte Diskussion zwischen

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 86.

¹⁵⁷ Reinhold Seeberg: Reich.

¹⁵⁸ Vgl. Reinhold Seeberg: Alexander von Oettingen, S. 87.

¹⁵⁹ Reinhold Seeberg: Reich.

¹⁶⁰ Der bei Deichert in Erlangen gedruckten Dissertation, vgl. Lammers Nr. 4, ging 1884 ein Erstdruck bei Laakmann in Dorpat voraus, vgl. Lammers Nr. 2.

¹⁶¹ Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 197.

¹⁶² Reinhold Seeberg: Reich, S. 369.

¹⁶³ Ebd., S. 371.

¹⁶⁴ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 47.

¹⁶⁵ Vgl. Andreas Pawlas: Alexander von Oettingen, S. 147, insbesondere Anm. 38. Pawlas stellt in seiner Untersuchung die Modernität Oettingens auch in der Frage des Historismus heraus. Der Grund für diese Modernität lag nach Pawlas letztlich in der Integration empirischer Daten in die Ethik.

‚Positiven‘ und ‚Liberalen‘ zu gewinnen. In werkgeschichtlicher Hinsicht legte Seeberg mit seiner „Geschichte des Begriffes der Kirche“¹⁶⁶ den Grundstein für die ausgesprochen dogmenhistorisch ausgerichtete Arbeit der folgenden Jahre. Diese erlebte in der völligen Neubearbeitung des zweiten Bandes der Dogmengeschichte von Gottfried Thomasius (1802-1875) einen weiteren Höhepunkt. Im Anschluss daran erschienen weitere Einzelstudien, die die Abfassung der eigenen, ab 1895 erscheinenden Dogmengeschichte¹⁶⁷ vorbereiten sollten.

Am Schwerpunkt Dogmengeschichte änderte auch die Übernahme des Lehrstuhls für Systematische Theologie 1894 nach dem Tode Franks zunächst einmal wenig.¹⁶⁸ Seine Dissertation ist in diesem Rahmen als frühe dogmengeschichtliche Vorarbeit zu der späteren kirchensoziologischen und sozialetischen Transformation der Ekklesiologie zu verstehen.¹⁶⁹ Die Hochschätzung der Unsichtbarkeit der ‚wahren‘ Kirche bei Luther resultierte für Seeberg aus ihrem geistigen Charakter, als Ort der Begegnung von Geschichtlichem und Ungeschichtlichem, Subjektivem und Objektivem, Innerlichem und Äußerlichem.¹⁷⁰ Die Kirche konnte nur als unsichtbar-geistige Größe der zugleich reale und ideale Ort sein, an dem sich die antithetische Gespaltenheit der Gesellschaft in eine organische Einheit aufhebt. Diese Struktur der Korrelation von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, von Anstalt und Reich Gottes findet er bereits in Luthers Ekklesiologie angelegt.¹⁷¹ Mit der sakramentalen Gemeinschaft korrespondiere eine ethische Gemeinschaft, die sich aus dem Willen Gottes zur Gemeinschaft speise und sich in sichtbaren guten Werken darstelle.¹⁷² Nach Seebergs Auffassung ordnete bereits Luther die unsichtbare Kirche der sichtbaren vor, ohne ihren Charakter als äußerliche Versammlung zu negieren.¹⁷³ Die für das Heil unabdingbare Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche

¹⁶⁶ Reinhold Seeberg: Studien.

¹⁶⁷ Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erste Hälfte: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. Erlangen und Leipzig 1895.

¹⁶⁸ Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 94; Reinhold Seeberg: Ideale, S. 7 f.

¹⁶⁹ Dies erreichte Seeberg durch die Verschmelzung der Vorstellung von der unsichtbaren Kirche mit dem Gemeinschaftsbegriff ‚Tönnies‘. Die in der Dissertation ausführlich reflektierte Dialektik von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird dabei zur Basis der Adaption der seit 1887 durch den Soziologen Ferdinand Tönnies (1855-1936) eingeführten Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, vgl. Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (= Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005 (4., unveränd. Aufl.); Hermann Ringeling: Art. Gemeinschaft, in: TRE 12, S. 346–355, S. 346–355; zur Begrifflichkeit ‚Tönnies‘ vgl. Peter-Ulrich Merz-Benz: Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies‘ begriffliche Konstitution der Sozialwelt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (1. Aufl.).

¹⁷⁰ Reinhold Seeberg: Studien, S. 93: „[...] Inneres und Äusseres, Geist und Wort, Göttliches und Menschliches, Predigt und Bekenntnis, objektive Heiligkeit und subjektive Heiligung sind für Luther stets in notwendigem Correlatverhältnis mit einander verknüpft.“

¹⁷¹ Zur prinzipiellen Korrelation von ‚Innerem und Äußerem‘ in Seebergs Lutherinterpretation, vgl. ebd., S. 93 ff.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 1.

¹⁷³ Zur Idee der „zwo Kirchen“ bei Luther und ihrer kirchensoziologischen Auswertung bei Seeberg vgl. ebd., S. 85–93.

als die innerliche verbundene Christenheit werde in der sakramentalen Gemeinschaft bzw. der Kirche als *creatura verbi* sichtbar. Um diese eigentlich unsichtbare, aber sich zum Sakramentsempfang und zur Wortverkündigung zusammenfindende Gemeinde nicht sofort nach ihrem körperlichen Auseinandergehen auch geistig wieder auseinanderfallen zu lassen, brauchte Seeberg das verstetigende Element der auf Dauer angelegten, sozialetisch-qualifizierten Beziehungsstruktur der eklesialen Gemeinschaft.¹⁷⁴

Die Sichtbarkeit der ‚wahren‘ Kirche hatte Seeberg primär an das Sakrament und sekundär an die Ethik geknüpft. Dem entspreche der Glaube, der als religiöses und ethisches Handeln auf Gott und den Menschen als dem Anderen gerichtet ist. Die religiösen und sittlichen Handlungen lassen die im Prinzip unsichtbare Kirche sichtbar und damit geschichtlich werden. Kirche wird damit als Organ der Wirksamkeit Gottes in der Welt definiert.¹⁷⁵ Die Aufgabe der christlichen Ethik könne letztlich keine andere sein als die Verwirklichung des Heilswillens Gottes an der Welt. Das freie „Glaubenstun“¹⁷⁶ derer, die zur Kirche gehören, müsse als Folge der Wirksamkeit Gottes in der Welt und in der Zeit verstanden werden. Das anthropologische Widerlager dieser Figur ist für Seeberg der freie Wille, der den Menschen erst zum ethischen Subjekt mache.¹⁷⁷

Seebergs Überlegungen zur ‚sichtbaren und unsichtbaren Kirche‘ liegt ein von Schleiermacher und Ritschl geprägter Gemeinschaftsbegriff zugrunde. Mit der Fokussierung auf die Gemeinschaft wollte er eine individualistische Engführung des Heils wie auch ein bloß rechtliches Verständnis von Kirche als Anstalt vermeiden. Mit dem so gefassten Lehrstück von der Kirche konnte sich Seeberg nun von der Dogmatik her mit den drängenden Gegenwartsproblemen befassen, die überwiegend sozialpolitischer Natur waren und unter dem Schlagwort „soziale Frage, diskutiert wurden. Freilich befand sich im ausgehenden 19. Jahrhundert die Soziologie noch ebenso im Aufbau wie die Sozialetik. Entsprechend haftet auch den Überlegungen Seebergs noch etwas Unfertig-suchendes an. Er bewegte sich in den vertrauten theologischen Kategorien ‚Wort‘ und ‚Sakrament‘. Reflexionen über das Verhältnis der Kirche zum Staat oder zur Familie fehlten in den in Dorpat verfassten Schriften noch ganz oder waren allenfalls angelegt wie in der Interpretation der Kirche als ethische Gemeinschaft.

¹⁷⁴ Ebd., S. 88: „Nicht bloss die in der Tatsache der Erzeugung wie der subjektiven Betätigung des Glaubens sich kundgebende Beziehung zu Gott ist das Eingangsband dieser Gemeinschaft, sondern in grossartiger Weise hat Luther die sozialetische Bezogenheit der Glieder dieser Gemeinschaft unter einander erfasst [...]. Nicht als Einzelne finden wir das Heil, sondern in der Gemeinschaft.“

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 90.

¹⁷⁶ Ebd., S. 90.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., S. 90.

2.3 Professor in Erlangen

2.3.1 Die Berufungsverhandlungen

Seeberg galt in den theologischen Zirkeln Dorpats als sicherer Nachfolger Alexander von Oettingens auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie. Allerdings geht aus den biographischen Quellen hervor, dass seine wirtschaftliche Situation während der damit verbundenen Wartestellung als Dozent wenig befriedigend war. Zur Sicherung seines Lebensunterhalts war er neben den universitären Verpflichtungen auf verschiedene weitere Tätigkeiten angewiesen. Entsprechend klagte er in dieser Zeit über eine große Überlastung und „Zersplitterung“ seiner Arbeitskraft.¹⁷⁸ Die Tatsache, dass die Nachfolge Oettingens noch einige Jahre geduldiges Ausharren in der wirtschaftlich angespannten Situation erfordern würde, geht aus der Korrespondenz deutlich hervor, ebenso die Förderung durch den ihm persönlich ausgesprochen zugeneigten Oettingen.¹⁷⁹

In dieser Situation kamen Seeberg zwei Studienreisen in den Jahren 1883/84 und 1887 ins Deutsche Reich sehr gelegen.¹⁸⁰ Hauptziel beider Reisen war die Hochburg des Neuluthertums profilierte Universität Erlangen. Auf seiner ersten Studienreise machte Seeberg auf dem Weg dorthin unter anderem in Göttingen Station, wo er den direkten Kontakt zu Albrecht Ritschl suchte. Dessen Eindruck von Seeberg war ausgesprochen günstig, wie der Göttinger Ordinarius dem mit den baltischen Verhältnissen gut vertrauten Adolf Harnack mitteilte. Aber der Kontakte verblieb in einer gewissen Unverbindlichkeit, denn Ritschl machte keinerlei Anstalten, Seeberg näher an sich zu binden. Die Chance, den Einfluss Ritschls im Baltikum durch einen liberal ausgerichteten Seeberg zu stärken, blieb da-

¹⁷⁸ Nach den Angaben Amanda Seebergs hatte ihr Mann Reinhold in dieser Zeit noch die Aufgaben des „zweiten Universitätspredigers“, eines Lehrers am Gymnasium sowie der „Höheren Töchterschule“ übernommen. Weiter wurde er gelegentlich zur Vertretung diverser Prediger in der „großen Johanniskirchgemeinde“ herangezogen, vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 51 f.

¹⁷⁹ Ein sprechendes Zeugnis für die emphatische Begeisterung Oettingens über den jungen Reinhold Seeberg geben dessen Tagebucheinträge, die uns aus einem Brief seines Sohnes Helmuth von Oettingens an Reinhold Seeberg vom 20.1.1928, BA N 1052 Nr. 112, bekannt sind. Dort heißt es auf S. 84: „1882.4.5: ‚R. Seeberg’s Vortrag über ‚Reich Gottes und Kirche‘ gelesen. Seeberg mein Nachfolger in Spe! 1884.23.5: Seebergs Arbeit mit <...> Erstaunen gelesen. Der junge Mann verspricht viel! 1884.6.10: Seeberg’s Predigt über Zachäus: Reich + arm. Herrlich Tief + viele Gedanken. Etwas viel Pathos + Blumenfülle. Nachher ernstes Gespräch mit ihm. Gott gedankt im Hinblick auf <...> Verlust für diesen Seth! Die Freude an dieser jugendlichen Kraft, die wie ein sprudelnder Quell voll köstlicher Frühlingsblumen ist, hält mich aufrecht. Er ist mir ein Gedankengeschenk Gottes, eine wahrhafte Gebetserhörung.“ Es ist m.E. sehr gut vorstellbar, dass es Seeberg angesichts der überschwenglichen Gefühle Oettingens vorzog, auf Distanz zu gehen. Auch die späteren Briefe Oettingens sprechen die Sprache einer innigen und überaus emotionalen Freundschaft.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 47 f.; Reinhold Seeberg: Ideale, S. 5; Michael Basse: Konzeptionen, S. 32. Seeberg reist 1883/4 nach den theologischen Examina das erste Mal nach Erlangen. Neben dem Neutestamentler Theodor Zahn knüpft er primär zu Frank einen tragfähigen Kontakt. Vgl. dazu Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 47 f.

her ungenutzt. Aus einem Antwortschreiben Harnacks auf Ritschls Bericht vom Besuch Seebergs ist zu entnehmen, dass Harnack diese Chance durchaus gesehen hat, denn er teilte Ritschl mit, dass er hoffe, dass sich mit dem jungen Seeberg ein liberalerer Geist in Dorpat durchsetzen könnte.¹⁸¹

Auch für Seeberg und seine Karriereplanung war der Besuch bei Ritschl nicht weiter ergiebig. Erst durch die nach Erlangen zu Frank geknüpften Kontakte sollten sich die Hoffnungen Seebergs auf einen Karrieresprung erfüllen. Im Sommer 1889 erhielt er aus Erlangen einen Ruf auf eine ordentliche Professur. Am 19. März 1889 hatte Frank Seeberg vom Fortgang des Kirchenhistorikers Albert Hauck¹⁸² in Kenntnis gesetzt und ihm die Nachfolge angeboten. Die inhaltliche Ausgestaltung des mit der Professur verbundenen Lehrauftrags mit den für Seeberg relativ abseitigen Aufgabenfeldern „Encyklopädie, Patristik und Neutestamentliche(r) Zeitgeschichte“¹⁸³ konnte den jungen Dorpater Dozenten nur wenig begeistern. Davon abgesehen hielt er sich durchaus für befähigt, als Kirchengeschichtler zu arbeiten, weil sein Forschungsschwerpunkt bisher in der nahe verwandten Dogmengeschichte gelegen hatte.¹⁸⁴

¹⁸¹ Zum Zusammenhang vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 29 f.

¹⁸² Albert Hauck (1845-1918) war seit 1878 a.o. Professor für Kirchengeschichte in Erlangen. Seit 1882 lehrte er als ordentlicher Professor und wechselte 1889 nach Leipzig.

¹⁸³ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 90. Die Fächerkombination empfand Seeberg auch später noch als völlig abseitig und in sich unstimmig. Ende des Jahres 1892 unternahm er noch einmal einen Vorstoß, um den Inhalt seines Lehrauftrags an seine Wünsche anzupassen. Die Fakultät teilte ihm in einem Schreiben vom 30.12.1892 mit, ihm in dieser Sache entgegenkommen zu wollen. Sie wolle sich aber nicht festlegen, da unklar sei, ob Seeberg überhaupt in Erlangen bleiben werde. Offensichtlich spiegelten sich in dem letzten Vorgang die Berufungsverhandlungen mit Berlin im Laufe des Jahres 1892, die Seeberg aktiv zu nutzen versuchte, um zumindest seinen „unglückselige[n] Lehrauftrag“ zu verbessern, allerdings ohne Erfolg. Vgl. ebd., S. 67 f.: „Wir waren noch nicht lange in Erlangen, als Reinhold 1891 einen Ruf nach Göttingen an Wagenmanns Stelle erhielt. [...] Dieser [dann von Seeberg abgelehnte, SD] Ruf aber war doch für Reinhold gewissermaßen eine Genugtuung, gerade seinen ihm so wenig freundlich gesinnten Kollegen gegenüber, und einige Vorteile brachte er doch. Amtlich wurde freilich in Reinholds Lehrauftrag nichts geändert, aber man verständigte sich über die Ausdehnung der Lehrtätigkeit, und sie wurde weniger aggressiv gestaltet. Der Kampf hörte freilich nicht auf, war aber doch ein wenig eingeschränkt. Dazu wurde unser stolzes Gehalt von 4200 M. auf 6800 M. erhöht.“ Die Höhe der Gehaltserhöhung deckt sich nicht mit den Schreiben der Fakultät, doch kann nicht ausgeschlossen werden, dass es in den ersten Jahren über die 1200 M hinaus noch eine weitere Erhöhung gab, von der die Biographin wusste.

¹⁸⁴ Frank konnte Seeberg daraufhin mitteilen, dass ihn die Fakultät *primo loco* gesetzt habe. Seeberg bedankte sich am 24. Mai 1889 in einem weiteren Brief an Frank und beteuerte, dass er den Ruf unter allen Umständen annehmen werde. Er unterstrich in diesem Zusammenhang, dass an eine baldige Übernahme des Lehrstuhls Oettingens in Dorpat aufgrund des ausgezeichneten Gesundheitszustands des Ordinarius nicht zu denken sei. Weiter verspreche er sich von Erlangen eine deutliche Verbesserung der Arbeitssituation gegenüber der Mehrfachbelastung in Dorpat. Beunruhigt zeigte er sich allerdings über eine Veränderung des Lehrauftrags, die ihm Frank mitgeteilt hatte. Offensichtlich sollte er nun doch nicht wie besprochen die Fächerkombination Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik lesen. Diese Unklarheit in der Beschreibung des Lehrauftrags bereitete ihm sichtliches Unbehagen und veranlasste ihn zu der trotzigen Frage, was denn wäre, wenn er nun doch diese Fächer lesen wolle. Die weitere Korrespondenz

Die Frage des Lehrauftrags sollte auch in den nächsten Jahren noch weiteren Anlass zu Auseinandersetzungen mit der Fakultät geben.¹⁸⁵ Daneben wurde auch die Gehaltsfrage in der Korrespondenz mit der Fakultät ein Dauerthema.¹⁸⁶ Es gelang Seeberg zumindest in der letzten Frage, einen Erfolg zu erzielen, da ihm Ende des Jahres 1890 eine deutliche Erhöhung der anfänglich vereinbarten Besoldung zugesagt wurde, ohne dass aus der entsprechenden Korrespondenz ein Grund hierfür auszumachen wäre.¹⁸⁷ Seeberg nahm den Ruf nach Erlangen schließlich an, obwohl noch nicht alle Fragen im Detail geklärt waren. Frank bedankte sich bei Seeberg am 10. Juni 1889 für die Annahme des Rufes trotz der Schwierigkeiten.

Die Nachricht von der Annahme des Rufes nach Erlangen löste in Dorpat hektische Aktivität aus. Das Kollegium versuchte nach der Darstellung Amanda Seebergs umgehend, den erst sechzigjährigen Oettingen zum Rücktritt von seiner Professur zu bewegen, um den bevorstehenden Fortgang Seebergs zu verhindern. Oettingen zeigte sich wenig begeistert von diesem Ansinnen; er erwartete vielmehr von Seeberg, dass dieser aus patriotischer Gesinnung bis zu seinem Rücktritt in Dorpat ausharren werde. Dazu zeigte wiederum Seeberg keine Bereitschaft und nahm stattdessen den Ruf nach Erlangen an.¹⁸⁸

Ein akademisches Problem ganz anderer Art ergab sich aus dem Umstand, dass Seeberg zum Zeitpunkt des Rufes noch keinen Dokortitel innehatte. Als er sich nach dem Examen im Jahre 1883 zu seiner ersten Studienreise entschlossen hatte, war der Plan zur baldigen Aufnahme von Promotion und Habilitation sicherlich im Stillen schon gefasst.¹⁸⁹ Bei der Rückkehr nach Dorpat legte er auch tatsächlich eine Dissertation vor, aufgrund derer er den Magistergrad der Theologie hielt.¹⁹⁰ Damit verbunden war die Erteilung der *Venia legendi* durch die Theo-

zwischen Frank und Seeberg gibt keinen Hinweis darauf, wie die Lösung letztendlich aussah.

¹⁸⁵ Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 62.

¹⁸⁶ Vgl. BA N 1052 Nr. 2, S. 1. Der „akademische Senat der königlichen Universität Erlangen“ teilte Reinhold Seeberg am 8. Juli 1889 offiziell die Berufung auf eine ordentliche Professur mit. Das Gehalt wurde so, wie es ihm Frank mitgeteilt hatte, auf 4200 RM p.a. festgesetzt und solle bereits ab dem 16. August 1889 gezahlt werden. Dies war wichtig, denn das Ministerium für Volksaufklärung in Dorpat erteilte Seeberg erst am 5.12.1889 die Erlaubnis zum Eintritt in den bayerischen Staatsdienst.

¹⁸⁷ Die Fakultät teilte Seeberg am 30.12.1890 mit, dass sie sich bemühe, sein Gehalt um 1200 M aufzustocken. Schon am 1.1.1891 wurde er dann über die Erhöhung im geforderten Umfang benachrichtigt.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 62 f., Frank bedankte sich in einem Brief an Seeberg vom 10. Juni 1889, dass dieser den Ruf nach Erlangen angenommen hatte, vgl. BA N 1052 Nr. 62, Bl. 10.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 88.

¹⁹⁰ In der Bibliographie von Lammers wird die Schrift mit dem Titel nachgewiesen: „Zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Geschichtlich-dogmatische Studien. Mit Genehmigung der Hochwürdigen theologischen Facultät der Kaiserlichen Universität zu Dorpat behufs Erlangung des Grades eines Magisters der Theologie zur öffentlichen Verteidigung bestimmt von Reinhold Seeberg. Dorpat: Laakmann. 78. [Nebst] Thesen.“ Lammers fügt noch die Information hinzu: „Umfaßt Kap. 1-2 von: Der Begriff der christlichen Kirche <4>“. Im Jahr darauf [1885] wird dann die erweiterte Magisterarbeit als erster Teil eines mehrbändig konzipierten Werkes in

logische Fakultät.¹⁹¹ Es folgte die Berufung zum „etatmäßigen Dozenten“¹⁹². Die Tatsache des fehlenden Titels stellte an sich kein größeres Problem dar, spiegelt sie doch nur die sehr uneinheitliche Vergabep Praxis der Qualifikationsgrade an den einzelnen Hochschulen wider.¹⁹³ Der am 10. Mai 1890 gehaltene Antrittsvortrag in der Aula der Universität Erlangen¹⁹⁴ ist ein indirekter Beleg dafür, dass das Promotionsverfahren in Dorpat zügig und erfolgreich abgeschlossen werden konnte, eine weitere Qualifikationsschrift ist nicht überliefert.¹⁹⁵

2.3.2 Seeberg als Nachfolger Franz Hermann Reinhold Franks

Als treibende Kraft hinter dem Wechsel Seebergs nach Erlangen stand von Beginn an der Erlanger Systematiker Fr. H. R. Frank (1827-1894), der in vertraulicher Korrespondenz die Verhandlungen mit Seeberg vorangetrieben hatte.¹⁹⁶ Seeberg hatte schon bei seinen beiden Studienaufenthalten in Erlangen den Kontakt zu Frank sehr gezielt gesucht, schließlich hatte er sich, wie er in seiner Autobiographie berichtete, schon als Schüler intensiv mit Franks *System der Gewissheit*¹⁹⁷ be-

Druck gegeben: „Der Begriff der christlichen Kirche. Erster Teil [mehr nicht erschienen] Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, Erlangen: Deichert. X, 236 S.“ Zuvor schon wurde, wie Amanda zu berichten weiß, eine Preisarbeit „Ueber die Lehre vom Leben nach dem Tode im alten Testament und den Apokryphen“ geschrieben, die jedoch nach der Preisverleihung nicht gedruckt wurde und folglich auch nicht von Lammers in die Bibliographie aufgenommen wurde. Die Schrift wurde allerdings als Examensarbeit anerkannt; vgl. ebd., S. 45–48.

¹⁹¹ Am 15. Oktober 1884 erteilt das Ministerium für Volksaufklärung in Dorpat dem Mag. theol. Reinhold Seeberg die Venia Legendi. BA N 1052 Nr. 2, Bl. 2. Es handelt sich bei der Schrift um eine Magisterarbeit, wie Erich Seeberg richtig erkannt hat, wenn er vom Magisterexamen und der Erteilung der Venia Legendi am 12. Oktober 1884 spricht. Reinhold Seeberg wird nach Auskunft von Erich wenige Monate später zum etatmäßigen Dozenten ernannt, was dem Status des außerordentlichen Professors entsprochen habe. Darüber sei jedoch keine Urkunde erhalten. Vgl. Erich Seeberg: Reinhold Seeberg, S. 196. Erich Seebergs Ausführung wird durch das Deckblatt der 1885 gedruckten Schrift *Geschichte des Begriffes der Kirche* gestützt, das den Autor Reinhold Seeberg als „Magister und Privatdozent der Theologie in Dorpat“ betitelt.

¹⁹² Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 49.

¹⁹³ Vgl. Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 180; Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 631; Friedrich Wilhelm Graf u. a.: Sozialidealismus, S. 358; Michael Basse: Konzeptionen, S. 32.

¹⁹⁴ Karte Franks an Seeberg vom 6. Mai 1890 mit der Einladung zur Antrittsfeier mit Vortrag in der Aula für Samstag, den 10. Mai 1890.

¹⁹⁵ Durch die Korrespondenz mit Frank sind wir über dieses Problem einigermaßen genau unterrichtet. In einem Schreiben vom 12. Juli 1889 sprach Frank das Thema des fehlenden Grades ein erstes Mal an und fügte zugleich hinzu, dass es in einem solchen Fall üblich sei, dass der Berufene noch vor Antritt der Professur die Promotion an der alten Universität abschlieÙe (BA N 1052, Nr. 62, Bl. 12). Er könne dann ohne weitere Schwierigkeiten Mitglied der Fakultät und des Senats werden und die Einführungsfeier könne wie geplant begangen werden. Die Einladung zu dieser für Samstag, den 10. Mai 1890 angesetzten Feier erhielt Seeberg am 6. Mai 1890 durch eine Karte von Frank (BA N 1052 Nr. 17, Bl. 16).

¹⁹⁶ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 47 f.; vgl. auch Michael Basse: Konzeptionen, S. 32. Neben Frank bestand noch eine enge Verbindung zu Theodor Zahn (1838-1933), in dessen Haus Seeberg längere Zeit wohnte.

¹⁹⁷ Fr. H. R. Frank: System der christlichen Gewissheit, 1-2. Hälfte, Erlangen 1870-73.

fasst.¹⁹⁸ Der Wechsel nach Erlangen war für Seeberg aus zwei Gründen sehr interessant, bot er doch neben der zügigen Übernahme einer eigenen Professur¹⁹⁹ auch die für die Karriereplanung attraktive Aussicht auf die Nachfolge Franks auf dem angesehenen Lehrstuhl für Systematische Theologie.²⁰⁰ Offensichtlich war es Seeberg darüber hinaus wichtig gewesen, der Enge Dorpats entflohen zu sein. Er plante in den ersten Jahren in Erlangen, sich dort dauerhaft einzurichten und lehnte folgerichtig 1891 einen Ruf nach Dorpat auf den aus politischen Gründen vorzeitig frei gewordenen Lehrstuhl Alexander v. Oettingens ab.²⁰¹

Frank musste allerdings in den ersten Jahren den jungen Kollegen in vielen Krisen, wie um die Ausgestaltung des Lehrauftrags²⁰², immer wieder ermutigen, in Erlangen zu bleiben. Als Frank schon 1894 völlig unerwartet verstarb, konnte Reinhold Seeberg dessen Lehrstuhl problemlos übernehmen, weil er für die Fakultät wohl schon längere Zeit als dessen Nachfolger feststand. Seeberg selbst wertete die Übernahme des renommierten Lehrstuhls für Systematik in Erlangen zunächst als Karrierehöhepunkt.²⁰³

¹⁹⁸ Reinhold Seeberg: *Ideale*, S. 3, vgl. Friedrich Wilhelm Graf u. a.: *Sozialidealismus*, S. 357.

¹⁹⁹ Seeberg wurde durch den Wechsel nach Erlangen bereits als Dreißigjähriger Ordinarius. Vgl. Reinhold Seeberg: *Ideale*, S. 9; Thomas Kaufmann: *Harnacks*, S. 181; Friedrich Wilhelm Graf u. a.: *Sozialidealismus*, S. 359.

²⁰⁰ Die Themen waren theologische Enzyklopädie, Patristik und neutestamentliche Zeitgeschichte, vgl. Amanda Seeberg: *Lebensbild*, S. 62, dort das Schreiben der Theologischen Fakultät Erlangens an Reinhold Seeberg von 30. Dezember 1890 (BA N 1052/2, Bl. 10 f., hier: 10^o). Der Schriftwechsel mit Frank macht das eigentliche Problem des Lehrauftrags deutlich. Frank stellte in den ersten Anfragen an Seeberg die Professur als eine ausschließlich kirchengeschichtliche dar. Die entscheidende Frage Franks an Seeberg war mehrfach, ob er sich zutraute, Kirchengeschichte zu lehren. Um so mehr musste es Seeberg dann irritieren, als ihm genau dies untersagt wurde. Aus seiner Sicht blieb dann von dem ursprünglichen Themenspektrum nur noch „Randständiges“ übrig.

²⁰¹ Der Grund dürfte allerdings auch in der sich durch die Russifizierung verschlechternden Lage der Deutschen zu sehen sein, vgl. ebd., S. 69 f.; Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 33. An der Reaktion Seebergs auf die an ihn herangetragenen patriotischen Argumente aus Dorpat wird ein wesentlich distanzierteres Verhältnis zum baltendeutschen Nationalismus erkennbar, als gemeinhin angenommen wird. Der ganz große Patriot war Seeberg in seiner Erlanger Zeit nicht. Eine ganz andere Einstellung gegenüber Erlangen hatte dagegen von Anfang an seine Frau Amanda Seeberg, wie aus ihrer „Lebensbeschreibung“ hervorgeht. Sie war etliche Monate nach ihrem Mann nach Erlangen gereist und erlebte dort aufgrund ihrer Unzufriedenheit mit dieser Veränderung ihres Lebensumfeldes sehr intensiv das Gefühl der Fremdheit.

²⁰² Vgl. Amanda Seeberg: *Lebensbild*, S. 66 f., 71, u.ö. Aus der Schrift Amanda Seebergs spricht deutlich der Unmut über den Einfluss Franks auf Seeberg und dessen Loyalität ihm gegenüber. Sie hätte jeden Streit gern zum Anlass genommen, ins Baltikum zurückzukehren.

²⁰³ So berichtet Amanda Seeberg über die emotionale Erleichterung im Hause Seeberg, die sich infolge der Übernahme der Professur für Systematische Theologie einstellte, ebd., S. 91: „Die neue Professur brachte viel Arbeit, aber mit Freudigkeit schaffte Reinhold, war er doch endlich am Ziel im Beruf angelangt, wohin ihn Neigung und Veranlagung wies. Es wurden reiche Arbeitsjahre. Der Erregung der letzten Jahre folgte nun Ruhe, ein gleichmässiges dahingleiten der Tage.“

Der Übergang in die Systematik wurde von Seeberg vorerst noch nicht als große Veränderung seiner literarischen Arbeitspraxis empfunden, musste er doch seine Arbeit an der Dogmengeschichte erst einmal zum Abschluss bringen.²⁰⁴ Insbesondere in der bewussten Wahl eines neuen Aufgabenfeldes deutet sich auch mental der Wechsel in die Systematik an: Seeberg betrat gleich nach dem Tod Franks mit dem Thema ‚Innere Mission‘ und der damit verbundenen Thematisierung der sozialen Probleme der Industriegesellschaft akademisches Neuland.²⁰⁵ Bei den bekannten Vorbehalten Franks gegenüber der Sozialethik wird es sicher nicht nur an dem unglücklichen alten Lehrauftrag gelegen haben, dass Seeberg damit bis nach dem Tod Franks gewartet hatte. Die von Oettingen übernommene und in seinen ersten Schriften weiterentwickelte Verknüpfung der Sozialethik mit ekklesiologischen Aspekten sollte in den nächsten Jahren zum Ausgangspunkt programmatischer Vorträge und gegenwartshermeneutischer Publikationen werden. Hier liegen die Anfänge der späteren Ethik Seebergs, doch in Erlangen stieß Seeberg mit der Einrichtung von Lehrveranstaltungen zur sozialen Frage nicht nur auf Zustimmung. Im Kollegium zeigte man sich irritiert.

Seeberg war jedoch mit der Resonanz bei den Studenten ausgesprochen zufrieden und entwickelte in der Auseinandersetzung mit den sozialen Zeitfragen ein außerordentliches Gespür für die Kräfte und Strömungen der Zeit. Das Ziel der Lehrveranstaltungen und Vorträge war es, die durch die soziale Frage verunsicherte Studenten- und Pfarrerschaft für den Gegenwartskampf zu rüsten.²⁰⁶ Praktisch eingeleitet und vorbereitet wurde die soziale Akzentsetzung Seebergs durch die aktive Arbeit für die Innere Mission als regionaler Agent für Erlangen.²⁰⁷ Er nahm

²⁰⁴ Wir wissen davon nur aus der Lebensskizze Amanda Seebergs, denn publizistisch blieben noch eine geraume Zeit dogmenhistorische Themen sein Hauptarbeitsgebiet, vgl. ebd., S. 110 f.; auch Reinhold Seeberg: *Ideale*, S. 8.

²⁰⁵ Ebd., S. 10: „Aber noch andere historische Probleme haben mich in der arbeitsreichen Erlanger Zeit lebhaft beschäftigt. Sie ergaben sich aus der Aufgabe, Dogmatik und Ethik zu lesen. Das führte in die Geschichte der neueren Theologie und in die Erwägung der Entstehung der modernen Strömungen in dem kirchlichen Leben sowie der Aufgaben der Kirche der neuen Zeit gegenüber. So habe ich die Geschichte der Kirche des 19. Jahrhunderts durchgearbeitet und dabei besonderes Gewicht auf die biographische Literatur gelegt. Nicht minder zog mich die Entstehung und Entwicklung der Inneren Mission an und damit im Zusammenhang das Problem, das die Formel ‚Kirche und soziale Frage‘ in sich birgt. Über die Geschichte der Liebestätigkeit sowie die soziale Frage habe ich auch Vorlesungen gehalten, letztere einigermaßen zum Staunen meiner Erlanger theologischen Kollegen.“ Mit dem Versuch der sozialetischen Aufarbeitung der gesellschaftspolitischen Problemlagen seiner Zeit knüpfte Seeberg an die Ideen seines Lehrers Oettingen an.

²⁰⁶ Vgl. Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 110. Sehr negativ wurde dieses Engagement im Milieu der positiven Theologen wie z.B. Cremer in Greifswald aufgenommen. Letztlich vertieften die nun aufbrechenden Debatten um Seebergs Orthodoxie bereits bestehende Differenzen, die in Berufsverhandlungen während der Erlanger Jahre schon mehrfach für Irritationen gesorgt hatten.

²⁰⁷ Vgl. BA N 1052 Nr. 42, Bl. 1. Wesentlicher Inhalt der Tätigkeit war v.a. die Einziehung der Mitgliedsbeiträge. Das Zustandekommen dieses Engagements lässt sich noch gut rekonstruieren. Auf eine entsprechende Anfrage der Inneren Mission an die Fakultät teilte der Dekan Walter Caspari (1847-1923) mit, dass sich der junge Kollege Seeberg bereit erklärt habe, die Interessenvertretung der Inneren Mission in Erlangen zu übernehmen. Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf:

seine neue Aufgabe ausgesprochen ernst und zeigte bereits hier ein herausragendes Interesse an der Verbindung von christlich-sozialem Engagement mit akademischer Reflexion.²⁰⁸

Mit seinem Aufsatz *Die Kirche und die soziale Frage*²⁰⁹ trat Seeberg erstmals mit den Ergebnissen seiner neuen sozialetischen Forschungen vor eine größere Öffentlichkeit und suchte damit zugleich Anschluss an die seit 1890 verstärkt geführten Formierungsdebatten des Sozialprotestantismus im Kaiserreich.²¹⁰ Die direkten Reaktionen auf Seebergs erste Schrift zum Thema fielen recht unterschiedlich aus.²¹¹ Adolf Harnack war derart beeindruckt, dass er sich bemühte, Seeberg in den Vorstand des Evangelisch-sozialen Kongresses (ESK) zu holen.²¹² Demgegenüber zeigte sich Oettingen tief enttäuscht darüber, dass Seeberg seine Bezugnahmen auf die Moralstatistik nicht deutlicher kenntlich gemacht habe.²¹³ Seeberg selbst nahm bei seinem sozialetischen Neuanfang sehr bewusst die christlich-sozialen Ideen Adolf Stöckers²¹⁴ auf und bemühte sich darüber hinausgehend um eine soziologische Fundierung dieses für ihn vielversprechenden Ansatzes.

Reinhold Seeberg, S. 647; zur Rolle der Agenten der Inneren Mission ausführlich vgl. Helmut Talazko: Agenten berichten. Erhebung des Central-Ausschusses zur sozialen Lage, in: *Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland*; Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. von Jochen-Christoph Kaiser und Helmut Talazko, Stuttgart: Kohlhammer 1998, S. 225–235.

²⁰⁸ Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 648: „Innerhalb des Centralausschusses übernahm Seeberg schnell die Rolle des theologischen Vordenkers der Inneren Mission. An allen Strukturdebatten war er führend beteiligt. Mit großem Nachdruck trat er dafür ein, die kulturpolitischen Aktivitäten der Inneren Mission zu verstärken.“ Die Ausrichtung an der christlich-sozialen Verantwortung und den Fragen der Inneren Mission sollte zur besonderen Charakteristik der Ethik Seebergs werden. Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf u. a.: *Sozialidealismus*, S. 363.

²⁰⁹ Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*, in: *NKZ* (1896), Nr. 7, S. 839–880; ein Jahr später erschien ein Separatdruck bei Deichert in Leipzig, Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*, Leipzig: Deichert 1897.

²¹⁰ Hintergrund der Hinwendung von Theologie und Kirche zur sozialen Frage war der an sich bemerkenswerte Versuch eines ‚Sozialen Kaisertums‘ und der damit verbundene Appell Wilhelms II. an die Pfarrerschaft zum sozialpolitischen Engagement.

²¹¹ Über die Reaktion der Zuhörer vgl. Amanda Seeberg: *Lebensbild*, S. 110, Amanda Seeberg berichtet von bis zu dreihundert Zuhörern in der Vorlesung. Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 636. Das Hörerverzeichnis der Vorlesung verzeichnet dagegen nur die Hälfte, also gut 150 Zuhörer der Vorlesung „Kirche und soziale Frage“, *BA N* 1052, Nr. 17–20.

²¹² Zum Evangelisch-sozialen Kongreß im Allgemeinen vgl. Klaus Erich Pollmann: *Art. Evangelisch-sozialer Kongreß (ESK)*, in: *TRE* 10, S. 645–650; vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 636 f. Zu Seebergs Rolle im ESK vgl. Amanda Seeberg: *Lebensbild*, S. 111.

²¹³ Vgl. *BA N* 1052 Nr. 112, Bl. 71, Brief Oettingens an Reinhold Seeberg (1882); vgl. ebd., S. 111.

²¹⁴ Vgl. ebd., S. 110: „Schon in Dorpat hatte Reinhold Stöckers Wirken mit größtem Interesse verfolgt. Jetzt wachte es wieder auf und er begann ernstlich darüber zu forschen. Er hielt sich auch die von Naumann herausgegebene Zeitung „Die Zeit“ und verfolgte eifrig alle sozialen Geschehnisse.“ Durch die Übernahme der Präsidentschaft des KSK nach dem Tode Stöckers und durch die inhaltliche Nähe im christlich-sozialen Anliegen fühlte sich Seeberg als geistiger Erbe Stöckers. Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf u. a.: *Sozialidealismus*, S. 363.

2.3.3 Erstes Engagement im Sozialprotestantismus

Das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts war durch eine sozialpolitische Aufbruchstimmung geprägt,²¹⁵ die von Wilhelm II. energisch unterstützt wurde. Das bescherte den sozialreformerischen Kreisen im Reich einen Aufschwung und führte auf evangelischer Seite zur Gründung des ESK.²¹⁶ In der Folge entstand im Protestantismus und über ihn hinaus ein ‚Sozialismus der Gebildeten‘. Theologen und Pastoren aller Richtungen drängte es zu nationalökonomischen Reflexionen²¹⁷ oder gar sozialpolitischen Aktivitäten. Vorreiter des sich formierenden sozialen Protestantismus wurde der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker mit seiner 1878 gegründeten ‚Christlichsozialen Arbeiterpartei‘.²¹⁸ Neben der Initiative Stoeckers

²¹⁵ Wesentliche Impulse waren aus dem kirchlichen Raum gekommen und sind mit den großen Gestalten des Sozialprotestantismus wie Wichern, Flieder, Löhe u.a. verbunden.

²¹⁶ Die mit den Februarerlassen des Jahres 1890 angestoßene gemäßigte Reformbewegung im Zeitraum 1890-1895 war deutlich erkennbar gegen den neuen politischen Gegner, die Sozialdemokratie, gerichtet. Sie verfolgte den Zweck der Errichtung einer antisozialdemokratischen Front. Die Aufhebung des Sozialistengesetzes Ende September 1890 heizte die angespannte Situation weiter an und führte auch auf Seiten der Konservativen zu einer Verstärkung sozialreformerischer Bemühungen. Engagiert setzten sich immer mehr Intellektuelle auf beiden Seiten des politischen Spektrums mit der sozialen Frage auseinander. Es erfolgten grenzüberschreitende Austauschprozesse mit den Sozialdemokraten, deren ökonomischer und politischer Maßnahmenkatalog auf nur schwer zu bestreitende Missstände hinwies. Vgl. Hans-Ulrich Wehler: Von der "Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges. 1849 – 1914 (= Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, München: Beck 2008 (1., durchges. Aufl. der brosch. Studienausg.), S. 763 ff.; Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts; [mit 11 Tabellen], München: Beck 1995, S. 171 ff.; Martin Greschat: Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne (= Christentum und Gesellschaft 11), Stuttgart: Kohlhammer 1980; Michael Basse: Konzeptionen, S. 225 f.; Kurt Nowak: Evangelische Kirchengeschichte von der Französischen Revolution bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3. Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. von Thomas Kaufmann, Hubert Wolf und Raymund Kottje, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 19–90, S. 70; Michael Klein: Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien (= Beiträge zur historischen Theologie 129), Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

²¹⁷ Die Nationalökonomie hatte schon den entscheidenden Anstoß zu Oettingens Moralstatistik gegeben. Der Impuls hatte sich darüber hinaus weiter fortgesetzt und in Martin von Nathusius' richtungweisendem Werk: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, Leipzig: Hinrich 1893, einen neuen Reflexionshöhepunkt erreicht. Es galt für sozial interessierte Theologen als unverzichtbar, um zumindest die Grundzusammenhänge der Nationalökonomie zu verstehen, um qualifiziert mitreden zu können. Dieses Informationsbedürfnis versuchte Nathusius mit seiner „Mitarbeit“ zu befriedigen. Die Entstehung des Phänomens des Sozialprotestantismus ist von daher nicht an ein Gründungsdatum gebunden, sondern Ergebnis einer breiten Entwicklung. Vgl. Thomas Schlag: Martin von Nathusius und die Anfänge protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik (= Theologische Bibliothek Töpelmann 93), Berlin: de Gruyter 1998, S. 8.

²¹⁸ Die Gründung der Christlichsozialen Arbeiterpartei erfolgte am 1.2.1878 in Halberstadt unter Polizeischutz. 1881 trat die an chronischer Erfolglosigkeit leidende Partei Stoeckers in eine Listengemeinschaft mit der Deutschkonservativen Partei. Vgl. ebd., S. 69; Günter Brakelmann: Stoecker, Adolf (1835-1919), in: TRE 32, S. 194–195.

bildeten sich auf lokaler Ebene unzählige evangelische Arbeitervereine²¹⁹, aber auch der ‚Evangelische Oberkirchenrat‘ (EOK) empfahl seinen Pastoren, sich sozial zu engagieren.²²⁰ Die noch bis zum Ende der 1870er Jahre im Protestantismus vorherrschende Strategie, den Kampf gegen die Sozialdemokratie als Weltanschauungskampf²²¹ zu führen, wurde aufgegeben und in den folgenden Jahren durch eine konstruktivere Form der Auseinandersetzung mit der sozialen Frage sowie dem Bestreben, eigene wirtschafts- und sozialpolitische Programme aufzustellen, ersetzt. Eine Theologie, die sich in der Debatte um die Lösung der sozialen Frage Gehör verschaffen wollte, musste sich, darin waren sich alle Vertreter einig, intensiv mit den Fragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Form des Rechts, des Staates und der Volkswirtschaft beschäftigen. Die bis dahin defizitäre Theorieleistung auf Seiten der Theologie war für die Reformwilligen nicht länger hinnehmbar. Der als Agitator des Sozialprotestantismus gefürchtete Adolf Stoecker machte sich die positive Stimmung der frühen neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts zunutze und versuchte mit der Gründung des ESK die in Bewegung gekommenen Kräfte des Protestantismus zu bündeln und in die Bahnen eines kirchlichen Konservatismus zu lenken.²²²

Stoecker suchte gezielt den Anschluss an die liberalen Kräfte des Kaiserreichs, um den Kongress zu einem Diskussionsforum des gesamten Protestantismus zu machen. Die Gründung des ESK stand, was die Intention Stoeckers betrifft, unzweifelhaft in einem direkten Zusammenhang mit dem Kampf des Protestantismus gegen die Sozialdemokratie. Stoecker ging es vorrangig darum, ein wirkungsvolles Instrument für den als epochal empfundenen Kampf gegen den weltanschaulichen Sozialismus zu schmieden.²²³ Mit dieser Zielsetzung, mit der sich auch

²¹⁹ Vgl. Kurt Nowak: Kirchengeschichte, S. 19–90, insbesondere S. 69.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 70.

²²¹ Vgl. ebd., S. 68 f.

²²² Neben Stoecker sind der Nationalökonom und Kathedersozialist Adolf Wagner (1835-1917), der Herausgeber der berühmten *Kreuzzeitung* Hermann Kropatschek (1847-1906) sowie der rheinische Pfarrer Ludwig Weber (1846-1922) als Mitinitiatoren der Gründung des ESK zu nennen. Vgl. zum Kongress grundlegend Klaus Erich Pollmann: ESK; Ellen Strathmann von Soosten: Der Evangelisch-soziale Kongress von 1890 bis 1904. Eine historisch-systematische Studie zum Verhältnis von christlicher Ethik und industrieller Gesellschaft (Univ., Diss., Marburg/Lahn, 1987.) 1987; Klaus Heienbrok und Rüdiger vom Bruch: Protestantische Wirtschaftsethik und Reform des Kapitalismus. 100 Jahre Evang.-Sozialer Kongress (= SWI-Materialien 6), Bochum: Sozialwissenschaftliches Inst. d. Evang. Kirche in Deutschland 1991; Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen: Mohr Siebeck 1994. Zur Kreuzzeitung vgl. Dagmar Bussiek: „Mit Gott für König und Vaterland“. Die Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung) 1848 – 1892 (Univ., Diss. u.d.T.: Bussiek, Dagmar: Vorwärts mit Gott für König und Vaterland – Kassel, 2000.) (= Schriftenreihe der Stipendiatinnen und Stipendiaten der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bd. 15), Münster, Hamburg: Lit-Verl. 2002; Dagmar Bussiek: Die Stimme der „Ultrarechten“: die Kreuzzeitung 1881 – 1892, in: Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890 – 1960) (2003), S. 49–67.

²²³ Der Handlungsbedarf für den Protestantismus in der sozialen Frage vergrößerte sich durch die Zunahme der Aktivitäten der katholischen Kirche auf diesem Gebiet, Walter Euchner und Hel-

die liberaleren Kräfte im Protestantismus identifizieren konnten, verstand er es, die in aller Regel mit polemischer Schärfe ausgetragenen Differenzen zwischen Positiven und Liberalen temporär zu beruhigen und die theologischen Gegner an einen Tisch zu bringen. Die Einbeziehung der Liberalen, allen voran Adolf Harnack, hatte ein Abgleiten des ESK zu einem reinen Instrument der Polemik gegen die Sozialdemokratie verhindert. Das leitende Motiv der liberaleren Kräfte für die Mitarbeit im Kongress war die Verhinderung eines von konservativer Seite intendierten spezifisch christlichen Sozialprogramms.²²⁴ Auch in der Folgezeit sollte es nie gelingen, die fundamentalen Unterschiede unter den Kongressteilnehmern auszuräumen.

Die ersten Jahre des Kongresses waren entsprechend von unerfreulichen Auseinandersetzungen begleitet, die durch Stoeckers parteipolitischen Ambitionen immer wieder neuen Auftrieb erhielten. Zur konstruktiven Zusammenarbeit der Vertreter verschiedener theologischer und kirchenpolitischer Richtungen konnte es in der Gründungsphase des Kongresses nur kommen, solange Stoecker aus taktischen Erwägungen heraus seine Ambitionen zur Parteigründung zurückgestellt hatte. Harnack, der schon bald als Meinungsführer der Liberalen auftrat, verfolgte im Kongress eine mittlere Linie zwischen Orthodoxen, welche das Engagement der Pfarrer auf die Predigt des Wortes Gottes beschränkt wissen wollten, und Christlich-Sozialen um Stoecker, die zur politischen Agitation drängten.²²⁵ Harnack blieb damit auf dem von Wichern vorgezeichneten Kurs des sozialen Verbandsprotestantismus, der auf die Lösungsstrategie der Rechristianisierung als Erziehungsmaßnahme setzte und ein Ausgreifen der Kirche auf fremde Aufgabenfelder vermeiden wollte. Eine strukturell-politische Lösung des Problems wurde von ihm folglich gar nicht erst angestrebt. Für Harnack sollte die christliche Caritas ausschließlich von den sittlichen Persönlichkeiten und der Gemeinde vor Ort ge-

ga Grebing: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik; ein Handbuch, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 2005 (2. Aufl.), S. 603–712; Hubert Wolf: Katholische Kirchengeschichte im "langen" 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3. Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. von Thomas Kaufmann, Hubert Wolf und Raymund Kottje, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 91–178, S. 159 f. Den von den Protestanten vielfach als rückständig empfundenen, aber nichtsdestoweniger erfolgreichen Maßnahmen der katholischen Kirche sollte mit einer sozialpolitischen Modernitätsoffensive begegnet werden. Beispielhaft in dieser Hinsicht reagierte Harnack, vgl. Christian Nottmeier: Harnack, S. 190. Umso dringlicher erschien es gerade auch deshalb, die liberal-fortschrittlichen Kräfte in die Arbeit des Kongresses einzubinden, nicht zuletzt um die intendierte Weite des Programms zu dokumentieren.

²²⁴ Die konservativ-positiven Reformer gingen in ihren Forderungen in dieser Frage weiter, bis hin zu den Versuchen Rudolf Todts, vom Evangelium her ein Sozialprogramm entwickeln zu wollen. Harnack z.B. bestritt dagegen vehement, dass das Evangelium als Sozialprogramm taugte, vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 229–231.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 231–234; Christian Nottmeier: Harnack, S. 193.

tragen werden.²²⁶ Die Rolle der Kirche als überregionale Institution sollte dabei auf die Schaffung des finanziellen und organisatorischen Rahmens beschränkt bleiben.²²⁷

Harnack intendierte damit ein personalistisch-kommunales Konzept, das deziert gegen eine überregional organisierte Fürsorge eintrat, und setzte noch zu einem Zeitpunkt auf eine gemeinde-diakonische Lösung, als diese schon längst nicht mehr der Komplexität der sozialen und gesellschaftlichen Problemlagen um die Jahrhundertwende gerecht werden konnte.²²⁸ Die Einzelgemeinde war als sozialpolitischer Akteur so wenig in der Lage, die sozialen Probleme der industrialisierten Gesellschaft zu lösen, wie einzelne herausragende sittliche Persönlichkeiten.²²⁹ Auch Harnacks Programm zielte entsprechend seinem konservativ-paternalistischen Modell nicht auf die Aktivierung größerer Volksschichten. Folgerichtig entwickelte sich der ESK unter Harnacks Leitung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend zu einem Diskussionsforum elitär-intellektueller Kreise.²³⁰ Es ist eine der zentralen Thesen der vorliegenden Arbeit, dass es gerade das sozialetische System Seebergs war, in dem im Protestantismus am entschiedensten der Versuch

²²⁶ Michael Basse: Konzeptionen, S. 235: „Ungeachtet aller diakonischen Bemühungen und auch Verdienste in vielen kirchlichen Tätigkeitsbereichen zeichnete sich hier doch das grundsätzliche Ungenügen einer sozialetischen Reflexion ab, die nicht nur eine, oftmals als reine Verteidigungshaltung erkennbare Reaktion auf die gesellschaftlichen Umbrüche sein konnte, sondern sich deren theologischer Herausforderung stellen mußte. Dem stand allerdings die theologische Orientierung an einem sittlichen Persönlichkeitsideal entgegen, wie es in der Nachfolge Ritschls insbesondere bei Wilhelm Herrmann und eben auch bei Harnack beispielhaft in das Zentrum ihrer Theologie gerückt war und so ihre bürgerliche Herkunft zum erkenntnisleitenden Interesse und theologischen Programm werden ließ.“ Vgl. Martin Greschat: Zeitalter, S. 224 f.

²²⁷ Vgl. Christian Nottmeier: Harnack, S. 193.

²²⁸ Die von Seeberg in *Die Kirche und die soziale Frage* auf S. 845 geäußerte Kritik an der bisherigen Strategie der Kirche und der Inneren Mission trifft voll und ganz auch auf Harnacks Programm zu: „So wertvoll die Arbeit der Inneren Mission für unsere Angelegenheit ist, so sehr will im Auge behalten sein, daß es sich bei der Lösung der sozialen Frage um Anderes und Umfassenderes handelt. Die kirchlichen Mittel, welche wir bisher betrachtet haben, erweisen sich als ungenügend zur Lösung der gestellten Aufgabe. Noch genauer gesagt, diese Mittel sind dem Ziel nicht homogen. Man überlege die Eigenart des Zieles. Die sozialen Zustände sind das Produkt des Zusammenwirkens einer Anzahl wirtschaftlicher und politischer Faktoren. [...] Mit anderen Worten, nur die wissenschaftliche Untersuchung der Gesetze des wirtschaftlichen Lebens, wie die Nationalökonomie sie unternimmt, kann dazu führen, umfassende und konkrete Ratschläge zur Lösung der sozialen Frage zu erteilen.“

²²⁹ Vgl. Marcus Gräser: Wohlfahrtsgesellschaft und Wohlfahrtsstaat. Bürgerliche Sozialreform und Welfare State Building in den USA und in Deutschland, 1880 – 1940 (= Bürgertum, N.F. 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, weist eindrucksvoll nach, dass die sozialpolitische Entwicklungslinie von Einzelpersonlichkeiten über allgemeine und spezialisierte Vereine zum Staat als Handlungsträger verläuft. 1890 bildeten sich aus allgemeinen und spezialisierten Vereinen in den Zusammenschlüssen der Inneren Mission bereits ‚Metavereine‘, die einen hohen Grad an Professionalisierung in der Fürsorge gewährleisteten.

²³⁰ Vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 234. Harnacks Position ist für die vorliegende Untersuchung von großem Interesse, weil sie belegt, dass auch der im Vergleich zum Konservatismus progressivere Liberalismus in der Frage der Ausgestaltung des kirchlichen Engagements bei der Lösung der sozialen Probleme keineswegs fortschrittlichere Wege einschlug.

unternommen wurde, die Grenzen des sozialpolitischen Denkens des 19. Jahrhunderts zu überwinden. Seeberg knüpfte mit seinem christlich-sozialen Programm an die sozialetische Theorie Oettingens und die praktischen Vorarbeiten Stoeckers an. Das Programm war von der Grundintention geleitet, das Übel an der Wurzel auszurotten, und das sollte heißen, die sozialpolitischen Strukturen der Gesellschaft zu verändern.

Die inneren Spannungen im ESK verschärften sich durch die massiven Veränderungen der politischen Rahmenbedingungen, die durch die Entlassung des Reichskanzlers Caprivi (1831-1899) in der zweiten Jahreshälfte 1894 eingeleitet wurden. Der neue Kurs in der Sozialpolitik, der auf systemimmanente Reformen und sozialpolitische Konzessionen an die Arbeiterschaft setzte, endete damit abrupt.²³¹ Das Bekanntwerden des legendären ‚Scheiterhaufenbriefes‘²³² von Adolf Stoecker im Herbst 1895 sollte schließlich die weitere Zusammenarbeit mit Harnack und den Liberalen unmöglich machen. So unterschiedlich beide Kontrahenten in ihrer Grundanschauung waren, so repräsentierten sie doch jeweils einen integrativen Kurs im Kongress, der nun für beide Seiten zur Disposition stand.

Die Folge des nicht mehr aufzuhaltenden Desintegrationsprozesses innerhalb des ESK war im Jahr 1896 der Auszug Stoeckers aus dem Kongress und 1897 die Gründung der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz (KSK).²³³ Im Jahr 1896 widerrief der Evangelische Oberkirchenrat (EOK) nach dem bekannten Diktum des Kaisers vom ‚christlich-sozialen Unsinn‘²³⁴ seine vormalige Aufforderung an die evangelischen Pastoren, sich sozial zu engagieren.²³⁵ Neben den Veränderungen der Rahmenbindungen für ein christlich-soziales Engagement war es vor allem die

²³¹ Vgl. Martin Greschat: Zeitalter, S. 219–221; Christian Nottmeier: Harnack, S. 204; Günter Brakelmann: Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Band 1 – Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871 – 1914, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1977, S. 192; Michael Basse: Konzeptionen, S. 234.

²³² In einem Privatbrief vom 14.8.1888, dem sogenannten Scheiterhaufenbrief, forderte Adolf Stoecker zu Intrigen gegen Bismarck auf, mit der Absicht, dessen Position zu unterminieren. Das Organ der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei *Vorwärts* spielte diesen Brief Hammerstein, dem damaligen Redakteur der Kreuzzeitung zu, der diesen dann 1895 publizierte. Der kompromittierende Inhalt führte schließlich zum Ausschluss Stoeckers von jeder Form eines parteipolitischen Engagements und zum Austritt aus dem Kongress. Vgl. dazu auch Christian Nottmeier: Harnack, S. 204–205.

²³³ Zur Gründung und zum Programm des KSK vgl. Klaus Erich Pollmann: Die Freie Kirchlich-soziale Konferenz von ihren Anfängen bis zum ersten Weltkrieg (1890-1914), in: Sozialprotestantismus im Kaiserreich, hg. von Friedrich Wilhelm Graf (= Religiöse Kulturen der Moderne 1), Gütersloh: Kaiser 1995; Walter Euchner u. a. (2005): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, S. 958 ff.; Thomas Schlag: Nathusius, S. 312–330.

²³⁴ Am 28. Februar 1896 wurde das berühmte, gegen Stoecker gerichtete Telegramm des Kaisers veröffentlicht, das über dessen Meinung zur christlich-sozialen Bestrebungen keine Unklarheiten mehr aufkommen ließ: ‚Stoecker hat geendet, wie ich es vor Jahren vorausgesagt habe. Politische Pastoren sind ein Unding. Wer Christ ist, der ist auch sozial, christlich-sozial ist Unsinn.‘ Vgl. Christian Nottmeier: Harnack, S. 204.

²³⁵ Vgl. ebd., S. 204; Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte. 1866 – 1918, München: Beck 1990, S. 501.

Spaltung im konservativen Lager selbst, die zum Auseinanderbrechen der christlich-sozialen Bewegung führte. Es wurde dabei um die kirchliche Gesellschaftspolitik, die christliche Sozialethik und um die zukünftige Ausrichtung des Protestantismus gestritten.

Anders als die vielbesprochenen Umstände der Trennung von ESK und KSK ist die innerhalb der Inneren Mission leidenschaftlich geführte Debatte um die christlich-soziale Bewegung in der Forschung bisher kaum wahrgenommen worden. Der Berliner Professor für Praktische Theologie und Freund Reinhold Seebergs, Friedrich Mahling²³⁶, hat in seiner Geschichte der Inneren Mission²³⁷ die höchst interessante Debatte um die Verhältnisbestimmung von Inneren Mission und christlich-sozialer Bewegung rekonstruiert.

Mahling begriff die evangelisch-soziale Bewegung als integralen Teil der Inneren Mission vom Beginn ihres Bestehens an.²³⁸ Allerdings differenzierte Mahling in seiner Rekonstruktion des Sozialprotestantismus des 19. Jahrhunderts noch nicht zwischen evangelisch-sozial und christlich-sozial. Sehr genau aber registrierte er die divergierenden Strömungen innerhalb der sozialen Bewegung und die sehr unterschiedlich ausgeprägte sozialpolitische Handlungsbereitschaft der einzelnen Gruppierungen. Problematisch war in seinen Augen die Ablehnung einer Ausweitung der kirchlichen Fürsorge auf ein gesellschaftsveränderndes und somit dezidiert politisches Engagement des Protestantismus durch die evangelisch-soziale Idee.²³⁹

²³⁶ Vgl. Klaus-Gunther Wesseling: Mahling, Friedrich, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Bautz, Friedrich W., S. 555–557; Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914 – 1945 (Univ., Habil.-Schr., Münster, 1986), München: Oldenbourg 1989, S. 27–29. Mahling stand in einem sehr engen Verhältnis zu Seeberg, der die treibende Kraft hinter dessen Berufung nach Berlin war. Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 182–187; als Kollegen an der Fakultät und im ‚Centralausschuss für Inneren Mission‘ arbeiteten Mahling und Seeberg engstens zusammen, ebenso in hochschulpolitischen Fragen, wie z.B. in der Berufungsangelegenheit Troeltsch, vgl. ebd., S. 221. Zum 70. Geburtstag Seebergs richtete Mahling als Rektor der Universität eine sehr persönliche Grußadresse an Seeberg, vgl. ebd., S. 314, und hielt zu dessen 75. Geburtstag die Festrede auf den verehrten Kollegen, vgl. ebd., S. 351.

²³⁷ Friedrich Mahling: Die innere Mission, Gütersloh: Bertelsmann 1937. Die Arbeit Mahlings ist noch nicht erforscht. Sie enthält interessante Einblicke in das Werden der Inneren Mission aus christlich-sozialer Perspektive.

²³⁸ Ebd., S. 347 f.: „In diesem Sinne war und ist der Evangelisch-soziale Kongreß selbst ein Stück, und zwar ein sehr lebendiges Stück der Inneren Mission und nicht minder die Kirchlich-soziale Konferenz; sie sind Arbeitsstätten, die aus dem Geist der Inneren Mission heraus geboren sind, wie weiterhin noch besonders zu zeigen sein wird; sie mußten von den Vertretern der seitherigen Organisationen der Inneren Mission als solche anerkannt werden.“

²³⁹ Ebd., S. 347: „Und bei dem sozialen Gebiet heißt es: Kommen wir Leute der Inneren Mission nicht in das Fahrwasser der Politik hinein? Werden zu weltlich? Verlieren den Geist? Veräußerlichen? Müssen wir nicht abgrenzen? Hier soziale Tätigkeit, dort Innere Mission? Wieviel kostbarer Arbeitsgewinn ginge für die Vertreter der Inneren Mission dadurch verloren!“

Auf verschiedenen Konferenzen der Inneren Mission wurde die Frage des politischen Engagements durchaus kontrovers diskutiert. Mahling referierte das sich dort artikulierende Stimmenspektrum in seiner ganzen Bandbreite, die sich von deutlicher Ablehnung über das konservative Festhalten am Grundsatz der Freiwilligkeit des pflegerischen Einsatzes²⁴⁰ bis hin zur Befürwortung politischer Parteinahme erstreckte, für die vor allem Friedrich Naumann²⁴¹ eintrat. Die zentrale Sorge der konservativeren Teilnehmer der Diskussion war die Befürchtung, dass die bisherige Arbeit der Inneren Mission durch die ‚evangelisch-soziale‘ Bewegung marginalisiert und „aufs Altenteil“²⁴² geschoben werden könnte. Damit verbunden war die weitere Sorge, dass sich mit der von Naumann intendierten Politisierung der Fürsorge zugleich eine Reduzierung der bisherigen Arbeit der Inneren Mission auf ‚Einzelhilfe‘ und damit ein Bedeutungsverlust verbinden würde. Darüber hinaus wurde der traditionellen Fürsorge eine einseitige Bundesgenossenschaft mit dem Kapital unterstellt. Die Innere Mission sollte sich stattdessen von nationalökonomischen Theoriemodellen freihalten und sich ganz auf die zentralen Aufgaben der Hilfeleistung und Volksmission besinnen.

Die konservativen Vertreter der Inneren Mission standen der evangelisch-sozialen Bewegung trotz der geäußerten Bedenken im Ganzen positiv gegenüber und sahen die Notwendigkeit von Modernisierungsschritten durchaus ein; überdies waren sie an einer Zusammenarbeit interessiert. So stellten sie in Aussicht, die evangelisch-soziale Bewegung am Informationspool der Inneren Mission partizipieren zu lassen.²⁴³ Kooperationen der beiden Partner in der Zukunft sollten auf der Grundlage einer klaren Trennung der Organisation möglich sein. In der von Mahling rekonstruierten Auseinandersetzung wurde die breite konservativ-paternalistische Grundhaltung der Meinungsführer und Entscheidungsträger der Inneren Mission sichtbar. Sie definierten ihre Aufgabe weitgehend über die helfenden Aktivitäten an sozialen Brennpunkten, ohne damit den Gedanken der Kritik an den bestehenden Verhältnissen verbunden wissen zu wollen. Hierdurch blieb die Aufgabe der Inneren Mission allerdings auf die Konservierung des Status

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 347.

²⁴¹ Friedrich Naumann (1860-1919) war als Sozialreformer und Parteipolitiker der Repräsentant einer gegenüber Stoecker ‚jüngeren‘ Auffassung des Christlich-sozialen. Vgl. Irene Dingel: Art. Naumann, Friedrich (1860-1919), in: TRE 24, S. 225–230; Rüdiger vom Bruch: Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin: de Gruyter 2000. Über Stoeckers Haltung in der Diskussion um Naumann schreibt Mahling ebd., S. 358: „Vor allem sprach sich Stöcker über das Problem aus. Die Innere Mission muß sich des öffentlichen Lebens annehmen; dieses geht über das Rechtsleben hinaus und umfaßt das gesamte Kulturleben; der Charakter der Gegenwart ist nicht der des Klassenkampfes, und das Christentum ist nicht nur Weltentsagung, sondern auch Weltüberwindung; das Christentum macht keine Gesetze, aber es liefert den Gesetzgebern Gedanken und verleiht Ideen Kraft. Sohms Wort: ‚Im Grunde sind wir Christen alle christlich-sozial‘, weckt Freude; aber es ist irrig für meinen, wie Naumann es getan, als könne man nur dann christlich-sozial sein, wenn man sich mit dem vierten Stand identifiziere. Die christlich-soziale Richtung ist die Brücke, um über den Klassenkampf hinüberzukommen.“

²⁴² Ebd., S. 347.

²⁴³ Vgl. ebd., S. 347 f.

quo beschränkt. Eine darüber hinausgehende sozialpolitische Arbeit wurde als außerhalb des eigenen Kompetenzbereiches liegend abgelehnt.²⁴⁴ Den debattierenden Vertretern der Inneren Mission entging dabei, dass die so hochgehaltene Trennung von Politik und Innerer Mission bereits selbst eine politische Stellungnahme enthielt, worauf Naumann in einer Wortmeldung ausdrücklich hinwies.²⁴⁵ Er wollte deshalb die unmittelbaren Fürsorgemaßnahmen durch sozialreformerische Interventionen auf politischem Gebiet flankiert wissen. Damit verband Naumann die Hoffnung auf eine größere Offenheit des Protestantismus für demokratische Entscheidungsprozesse. Den Männern der Inneren Mission schien das für ihre Organisation wenig zuträglich; Politik hatte für sie ausschließlich Sache der von Gott eingesetzten Obrigkeit zu bleiben.²⁴⁶ Für diese Position war der Reformwillen Naumanns inakzeptabel. Da sich eine Annäherung als nicht möglich erwies, ging Naumann später mit der Gründung seiner ‚Christlich-Sozialen Partei‘ konsequent den Weg in die Politik. Für die Innere Mission war damit das Thema ‚Christlich-Sozial‘ nicht einfach erledigt, sondern wurde von Reinhold Seeberg in seiner Funktion als Vorstandsmitglied und Präsident des Centralausschusses für Innere Mission (CAfIM) sukzessive in der Inneren Mission umgesetzt, während der ESK auf dem Standpunkt der Trennung von christlich sozialer Arbeit und Politik beharrte.²⁴⁷

Seeberg trieb in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die christlich-soziale Umformung der Inneren Mission durch die Verzahnung mit dem KSK, dessen Vorsitz er 1909 von Stoecker übernahm, energisch voran. Bereits Mahling hatte in seiner Rekonstruktion der Diskussionen des Jahres 1896 deutlich

²⁴⁴ Es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass trotz dieser Einschränkung die Notwendigkeit der evangelisch-sozialen Arbeit anerkannt wurde, so von Pastor Hennig, vgl. ebd., S. 360.

²⁴⁵ Vgl. ebd., S. 349.

²⁴⁶ Vgl. ebd., S. 350.

²⁴⁷ Ebd., S. 352, schreibt dementsprechend ganz im Sinne Seebergs: „Es leuchtet ein, eine Fülle von Liebeskraft und Hilfe kommt in allen diesen Werken jährlich, täglich unter uns zum Ausdruck, kommt fast durchgängig den kleinen Leuten unseres Volks, den Krüppeln und Kranken, den Mühseligen und Beladenen zugute an Leib und Seele. Wer das leugnet, ist entweder blind oder ein Parteifanatiker. Und doch – prüft man alle diese Werke der Nächstenliebe und Nächstenhilfe an dem letzten Ziel, das Wichern einst in Wittenberg verkündigt hatte, so muß man trotz allem sagen: Evangelisch-soziale Arbeit sind sie gleichwohl nicht. Denn wie eine nunmehr vierzigjährige Erfahrung beweist, leisten sie alle nur Hilfe von Fall zu Fall und fast immer nur einzelnen. Damit mildern sie die soziale Not, aber sie verstopfen nicht die wirtschaftlichen Quellen, aus denen diese täglich immer neu und verheerend hervorbricht. Es ist Wohltätigkeit, nicht soziale Tätigkeit, die sie leisten, Einzelhilfe, nicht Massenhilfe, die allein wirksam ist gegenüber der Massennot unserer Zeit, Augenblickshilfe, nicht dauernde gründliche Hilfe durch soziale Reform für das ganze Volk [...]. So ist Wichern wohl der Vater des evangelisch-sozialen Gedankens, aber nicht auch zugleich der Schöpfer der evangelisch-sozialen Bewegung, die den Gedanken der sozialen Reform in die Tat umsetzen möchte. [Zitat aus Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, Leipzig 1896, S. 4 u.5.]“

auf das sozialpolitische Defizit in der Arbeit der Inneren Mission hingewiesen und unmissverständlich klar gemacht, dass dieses Defizit erst durch die Arbeit Reinhold Seebergs abgebaut wurde.²⁴⁸

2.4 Der Aufsatz ‚Die Kirche und die soziale Frage‘

2.4.1 Kritik des kirchlichen Konservatismus

Ein gutes halbes Jahr nach der durch den ‚Scheiterhaufenbrief‘ angestoßenen Kehrtwende Wilhelm II. in der Sozialpolitik²⁴⁹ und der darauf folgenden Kurskorrektur des Oberkirchenrates²⁵⁰ erschien 1896 mit dem Aufsatz *Die Kirche und die soziale Frage*²⁵¹ eine erste Stellungnahme Seebergs zur sozialen Aufgabe des Protestantismus. Er zeigte sich nicht gewillt, das angeordnete Ende des ‚Pastorensozialismus‘ einfach hinzunehmen, sondern kritisierte die neuerliche Zurückhaltung der Kirche im Hinblick auf die sozialen Nöte der Zeit. Dabei konnte er sicher sein, dass in den ‚hochkirchlichen Kreisen‘ des Protestantismus dieser Kurswechsel auf große Zustimmung gestoßen war.²⁵² Die in seinem Aufsatz mit großer Offenheit

²⁴⁸ Ebd., S. 364 f.: „Aber der gesamten Inneren Mission fehlte auf Jahre hinaus der tatenfreudige, arbeitsfrohe, kampfesmutige, soziale Schwung! Später sah man das auch ein. Dafür nur einige Beweise. Schon 1902 weist D. Seeberg darauf hin: ‚Es fehlt uns heute in der Inneren Mission vielleicht mehr an Gedanken als an Taten. Wir brauchen Taten und Kräfte, aber eben deshalb auch Ideen und Gedanken.‘“ Das Zitat wird von Mahling nachgewiesen in: *Fliegende Blätter* (1902), S. 174.

²⁴⁹ Dazu Christian Nottmeier: Harnack, S. 204: „Mit der Entlassung des Reichskanzlers von Caprivi endete der sogenannte ‚Neue Kurs‘. Der auf systemimmanente Reform und sozialpolitische Konzessionen an die Arbeiterschaft gerichtete Politik seit dem Abschied Bismarcks folgte ein Umschlag, der sich mit der heftig umstrittenen ‚Umsturzvorlage‘ ankündigte. Auch die Sozialpolitik wurde im Laufe des Jahres 1895 weitgehend eingefroren, der reformorientierte Minister von Berlepsch hielt sich noch bis 1896 im Amt.“

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 204.

²⁵¹ Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*.

²⁵² Vgl. Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*, S. 839–841. Seeberg übt mehrfach Kritik an der Zurückhaltung der „hochkirchlich-orthodoxen“ Kreise gegenüber den sozialen Problemen der Zeit. So erinnert er an die seinerzeitige Ablehnung der Inneren Mission durch diese Kreise, die jedoch durch die Geschichte überholt worden sei, und erwartete ein Gleiches im Hinblick auf den christlich-sozialen Gedanken. Ebd., S. 857: „Die Notwendigkeit und Bedeutung der *Inneren Mission* steht, Gott sei Dank, heutzutage kaum bei einem Urteilsfähigen in Frage. Es ist aber lehrreich sich dessen zu erinnern, daß s. Z. Wichern gerade aus dem hochkirchlich-orthodoxen Lager lebhafter Widerspruch entgegengesetzt wurde. Vielleicht verklingt das Mißtrauen, welches heute noch dem christlich-sozialen Gesichtspunkt entgegengebracht wird, in bald e ähnlich wie jener Widerspruch in sich zerfallen ist.“

so unmittelbar nach der Kehrtwende von Kaiser und EOK geäußerte Kritik musste provozieren oder zumindest irritieren.²⁵³ Er insistierte diesen Kreisen gegenüber auf die Notwendigkeit, sich der sozialen Herausforderung zu stellen.

*„Es gibt eine soziale Frage. Eine ‚Frage‘ ist da, wenn gefragt wird. Es wird auf unserem Gebiet von vielen ernst und andauernd, besorgt und ingrimmig, in Liebe und Haß, gefragt. Unsere Frage ist auch keine bloße Zeitungsfrage, sondern eine ernste Frage des Volkslebens. Sie leugnen heißt die bekannte Straußenpolitik betreiben.“*²⁵⁴

Seeberg leitete die Vorstellung, mit dem im Volksbegriff²⁵⁵ implizierten Organismus-Gedanken²⁵⁶ auch konservativ Gesinnte für eine Lösung der sozialen Probleme gewinnen zu können. Das Volk als Ganzes werde in Mitleidenschaft gezogen, wenn einzelne Teile leiden, und seien es auch nur die unteren Schichten.²⁵⁷ Seeberg knüpfte damit bewusst an den im deutschen Konservatismus verankerten Wert der Gesundheit des Volkes an. Der Notwendigkeit, die Volksgesundheit gezielt zu fördern, könnten sich auch konservative Kreise, so sein Kalkül, nicht einfach mit dem Einwand entziehen, dass es Armut und Elend als Folge natürlicher Ungleichheit schon immer gegeben habe.²⁵⁸ Demgegenüber machte Seeberg geltend, dass der materielle Druck infolge der modernen Lebensumstände in der Industriegesellschaft die vermeintlich ‚natürlichen‘ und damit tolerablen Grenzen des Elends längst gesprengt habe. Das entscheidende Indiz dafür sei, dass das

²⁵³ Die kritische Haltung Seebergs zum Staat in dieser Zeit hat reichlich Nahrung durch die vielen missglückten Berufungsverfahren erhalten, die bei ihm den Eindruck erweckt haben, Opfer einer Verleumdungskampagne und bürokratischer Willkür geworden zu sein. Vgl. die ausführliche Darstellung bei Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 71–119; vgl. auch Michael Basse: Konzeptionen, S. 39–51.

²⁵⁴ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 841; vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 239, der die Straußenpolitik im Anschluss an Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 869 als ein sich Zurückziehen auf ‚doktrinaire Formeln‘ interpretiert.

²⁵⁵ Das Volk galt den Konservativen als der Nation und dem Staat voraus liegende Größe und war durch Stahl eine feste Größe in der neulutherischen Staatstheorie geworden; vgl. Doron Avraham und Markus Lemke: In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848 – 1876 (= Schriftenreihe des Minerva-Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Bd. 27), Göttingen: Wallstein-Verl. 2008, S. 268 ff.

²⁵⁶ Zur Bedeutung des Organismus-Gedankens für den Protestantismus vgl. Reiner Anselm: Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik, S. 34 ff. Ausführlich Martin Greiffenhagen: Dilemma, S. 86 ff., der die im Grunde problematische Spannung zwischen Konservatismus und Christentum im Allgemeinen und dem Protestantismus im Besonderen hervorhebt. Schon Oettingen gebraucht die Organismus-Metapher ganz selbstverständlich für einzelne Sozialitäten Alexander von Oettingen: Moralstatistik, S. 83, 243 f., 344–353, 587.

²⁵⁷ Vgl. Doron Avraham u. a.: Krise, S. 262. Dem Staat oblag im konservativen Denken die Sorge für die Gesundheit des Volkskörpers als Ganzheit. Daraus ließ sich die Pflicht ableiten, für die kranken und schwachen Glieder zu sorgen, um den eigenen Bestand zu sichern.

²⁵⁸ Unter dem Stichwort *suum cuique*, vgl. Martin Greiffenhagen: Dilemma, S. 198, machte der Konservatismus die differierende soziale Stellung der Einzelnen zum Prinzip des funktionierenden Organismus. Die große Bedeutung des Gedankens der Ungleichheit unterstreicht auch Doron Avraham u. a.: Krise, S. 68–131.

Lohnniveau der Erwerbsarbeit vielfach nicht mehr hinreiche, um den Lebensunterhalt einer Familie zu bestreiten. Not trete in neuerer Zeit auch völlig unabhängig von Arbeit und Arbeitswilligkeit ein und sei deshalb nicht länger als schuldhaft zu betrachten, sondern als ein systembedingtes Phänomen der Moderne.²⁵⁹ Die Beseitigung dieser ‚unnatürlichen‘ Zustände erklärte Seeberg zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe. Seebergs Situationsanalyse enthielt zwei sehr weitreichende Implikationen für seine spätere Ethik. Auf der Ebene der Individualethik wollte er den von materieller Not betroffenen Arbeiter vom Verdikt des schuldhaften Versagens oder des Unglaubens befreien. Auf der Ebene der Sozialethik dagegen fand er die sozialen Verhältnisse und die ihnen zugrunde liegenden Ordnungen als schuldhaft-widernatürlich ausgewiesen.²⁶⁰

Aus der Einsicht in die gesamtgesellschaftliche Bedingtheit der sozialen Probleme in der industriellen Moderne heraus warnte Seeberg davor, die soziale Frage einfach auf die ‚Arbeiterfrage‘ zu reduzieren. In ihr artikuliere sich vielmehr ein besonders drängender Aspekt einer ganzen Reihe von sozialen Schief lagen, die sich schon längst nicht mehr auf die Arbeiterklasse beschränken ließen und über kurz oder lang auch die wachsende Mittelschicht aus Beamten und Angestellten zu erfassen drohten. Daher dränge die soziale Frage aus ihrer inneren Dynamik heraus auf gesamtgesellschaftliche Konzepte, an deren Verwirklichung viele soziale Gruppen mitarbeiten müssten, weil sie selbst betroffen seien.

In letzter Konsequenz ist es für Seeberg das Volk als Ganzes, das eine tragfähige Lösung finden müsse. Die christlich-soziale Bewegung wäre deshalb mit Recht von einer rein reaktiven Strategie abgerückt und fordere Präventivmaßnahmen auf politischer Ebene, damit soziale Nöte und Schäden im Volk erst gar nicht aufkommen könnten.²⁶¹ Eine Lösung der ökonomischen Probleme war für Seeberg nur über eine Reform der Wirtschaftsordnung zu erreichen,²⁶² deren Umsetzung dann allerdings in der Verantwortung der Parteien liegen müsste. Ganz fol-

²⁵⁹ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 842: „Der eigentliche Kern der sozialen Frage besteht, wenn ich recht sehe, darin, daß die sozialen Verhältnisse sich so gestaltet haben, daß vielfach der fleißige Arbeiter durch seine Arbeit nicht den Lebensunterhalt für sich und die Seinigen erwerben kann, sowie auch darin, daß der zur Arbeit Bereite und auf sie angewiesene, die zu seinem Leben notwendige Arbeit nicht finden kann.“

²⁶⁰ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 856: „Indem sie das aber thut, hat sie endlich das Bewußtsein, der Herstellung von Schöpfungsordnungen zu dienen, denn der Gott, auf welchen der religiöse Glaube das Dasein und Sosein dieser Weltordnung zurückführt, hat zwar über den Sünder die Strafe verhängt, daß er im Schweiß seines Angesichts arbeiten und sein Brot essen solle, aber dieses Wort besagt nicht, daß er im Schweiß seines Angesichts arbeiten und hungern solle. Es sind widernatürliche Zustände, welche die soziale Not erzeugen. Nur der krasse Egoismus der Sünde, die etwa jenen systematisierten Egoismus der sog. klassischen individualistischen Nationalökonomie zum Bundesgenossen erwählt, kann den Gedanken erträglich finden, daß Tausende die Arbeit zwar Mühe um Mühe, aber nur ein elendes Auskommen bringt.“

²⁶¹ Seeberg beruft sich dabei auf die Gewährsleute Wichern und Luther; vgl. ebd., S. 844 f.

²⁶² Vgl. ebd., S. 845.

gerichtig konnte er vor diesem Hintergrund sogar dem Gedanken einer christlich-sozialen Parteibildung den erprobten Formen der kirchlichen und sozialprotestantischen Fürsorgearbeit zustimmen.²⁶³

2.4.2 Seebergs christlich-soziales Programm

Seebergs Aufsatz kann als eine unmittelbare Reaktion auf die sich nach 1895 verschärfende Debatte um die Notwendigkeit einer Sozialreform begriffen werden. Er sah sein Reformanliegen durch den in seiner Sicht aggressiven Atheismus des Sozialismus auf der einen und die hochkirchliche Orthodoxie auf der anderen Seite blockiert.²⁶⁴ Der Orthodoxie stand er selbstverständlich durch die konservative Grundierung seines Denkens näher und konnte daher in Detailfragen leichter einen Konsens herstellen. Schwieriger gestaltete es sich für ihn, die Widerstände gegenüber der Sozialdemokratie zu überwinden, obwohl er deren soziales Anliegen im Prinzip teilte und eine Verständigung weiterhin für möglich hielt:

„Die Kirchlichkeit, die ich meine, schließt die Brüderlichkeit in sich, und die Brüderlichkeit, die an Christo den erstgeborenen Bruder hat, vermag ich mir ohne diese Kirchlichkeit nicht zu denken. Doch seien wir nur brüderlich, ich hoffe, wir treffen uns einst in derselben Kirchlichkeit!“²⁶⁵

Entsprechend warnte Seeberg die Kirche, sie dürfe sich nicht von der Klasse der Besitzenden zur Besitzstandswahrung vereinnahmen lassen,²⁶⁶ und formulierte die soziale Distanz zu den ‚Besitzenden‘ mit aller Deutlichkeit.²⁶⁷ Die in dieser Warnung enthaltene Kritik bildet geradezu das theoretische und emotionale Grundgerüst seiner Argumentation. Die Kritik an den Reichen implizierte unweigerlich

²⁶³ Ebd., S. 857: „Sehe ich recht, so ist diese Mitarbeit in einer vierfachen Form vorstellbar: 1) Die Kirche wird der Notleidenden und Elenden sich annehmen. 2) Die Kirche wird vom Standpunkt der Liebe her die Lösung der sozialen Frage fordern und das ethische Ideal derselben lebendig erhalten. 3) Die Kirche wird demgemäß ihre Predigt und Unterweisung gestalten. 4) Die Kirche kann den Anlaß zu einer, die Interessen des kleinen Mannes im christlichen Sinne verfechtenden, politischen Partei geben.“

²⁶⁴ In einer ähnlichen Lage sieht Schlag den wesentlich konservativeren Nathusius, vgl. Thomas Schlag: Nathusius, S. 8.

²⁶⁵ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 860. Seeberg knüpft in dieser Aussage an ein Wort Naumanns an: „Nicht Kirchlichkeit ist es, wonach wir dürsten, sondern Brüderlichkeit“, in: Was heißt christlich-sozial? Erstes Heft (1894) S. 16, zitiert ebd., S. 860.

²⁶⁶ Seeberg ist nicht der Erste, der von konservativer Seite eine solche Kritik an den Besitzenden vorträgt. Der Greifswalder praktische Theologe Nathusius ist ihm hier mit seiner Forderung, dass die Kirche nicht dem „Schutz des Geldsacks“ dienen dürfe, vorangegangen. Allgemeine Konservative Monatsschrift (AKM) 1890 S. 202; zitiert nach Thomas Schlag: Nathusius, S. 161.

²⁶⁷ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 860 f.: „Es scheint mir doch bei solchen Bedenken der wunderliche Gedanke – wenn auch unbewußt – das Motiv zu sein, als wenn die Kirche den Besitzenden ihren Besitz zu schützen, die Besitzlosen aber mit dem Zaum der Gügnigkeit zu versorgen habe. Dies ist aber an und für sich gar keine kirchliche Pflicht. Wenn aber durch die energische Geltendmachung der christlichen Liebe und die Beurteilung der Lieblosigkeit die Reichen sich bedrückt fühlen, so ist ihnen diese Empfindung als eine heilsame gewiß nur zu gönnen.“

Kritik an den bestehenden Eigentumsverhältnissen. Das blieb auch seinen Gegnern im orthodoxen Lager keineswegs verborgen. Gegenüber den Vorwürfen, mit der Propagierung der christlich-sozialen Idee der Sozialdemokratie in die Hände zu spielen, machte er geltend, dass in Hinblick auf die Kritik an den bestehenden Verhältnissen zwischen Sozialdemokratie und christlicher Sozialethik kein nennenswerter Dissens bestehe, denn die christliche Kritik an der Sozialdemokratie richte sich nicht gegen das soziale Programm als solches, sondern ausschließlich gegen den dahinter stehenden weltanschaulichen Materialismus und Individualismus.²⁶⁸

2.4.3 Öffentlichkeitsarbeit als christlich-soziales Programm

Neben dieser grundsätzlichen Klärung der Einstellung zur sozialen Frage stellte Seeberg im Aufsatz *Die Kirche und die soziale Frage* einen detaillierten Maßnahmenkatalog auf, der signifikant über die herkömmlichen Formen evangelischer Verkündigungs- und Fürsorgearbeit hinausging.²⁶⁹ 1896 zog Seeberg nun erstmals in reflektierter Form Konsequenzen aus den Vorarbeiten bei Oettingen und seiner praktischen Tätigkeit in Erlangen. Er verfolgte von Anfang an das erkennbare Ziel, die traditionellen Handlungsspielräume kirchlicher Akteure im sozialen Bereich bewusst bis in den politischen Bereich hinein auszuweiten.

In engstem Zusammenhang mit der christlich-sozialen Programmatik forderte er auch eine Intensivierung der Pressearbeit²⁷⁰, wobei es ihm um die Schärfung des Profils und die Entwicklung effektiver publizistischer Formen ging. Die sozialen Probleme der Gesellschaft sowie die ökonomische Lage der Bevölkerung müssten in ihrer Neuartigkeit als Herausforderungen angenommen und zur Diskussion gestellt werden. An die Stelle frommer Erbauungsgeschichten sollten niveauvolle Berichte über sozialpolitische Aktivitäten, wichtige Ereignisse wie „Strikes“²⁷¹ bis hin zu detaillierten Informationen über die Innere Mission und ihre Arbeit²⁷² tre-

²⁶⁸ Ebd., S. 861: „Eine Kritik der bestehenden sozialen Zustände, wäre sie noch so scharf, ist an und für sich doch keineswegs sozialdemokratisch, erst recht nicht die Forderung einer Reform im Namen der christlichen Liebe [...]. Nicht die materielle Kritik der Sozialdemokratie an dem Bestehenden und nicht die einzelnen, vielfach utopischen Besserungsvorschläge, welche von jener Seite her gemacht werden, widersprechen der christlichen Religion. Nicht sie sind somit von der christlichen Kirche zu bekämpfen, sondern diese materialistische und egoistische [Grundanschauung].“

²⁶⁹ Ebd., S. 859: „Das wird aber kaum dadurch wirksam geschehen, daß wir die alte Forderung der Liebe wiederholen, und es im übrigen jedem überlassen, dieselbe sich auszulegen oder – nicht auszulegen, wohl aber dadurch, daß wir im Namen der Liebe, die Not und die Mißstände klar und schonungslos, nüchtern und offen darlegen [...] bis die öffentliche Meinung nicht anders kann, als von ihr Notiz zu nehmen, bis Staat und Wissenschaft ihre Pflicht thun in der Arbeit zur Lösung der sozialen Frage, bis die Selbsthilfe immer kräftiger wird.“

²⁷⁰ Seeberg zeigte in seiner Verbandstätigkeit ein großes Interesse für die Pressearbeit. So übernahm er z.B. 1905 eine führende Position im ‚Ausschuß für Schriftenwesen‘ der Inneren Mission. Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 647.

²⁷¹ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 858.

ten. Von dieser Hinwendung zu aktuellen sozialen Problemen erwartete er eine positionelle Stärkung der evangelischen Presse, die gegenüber der freien Presse zurückzubleiben drohte.

Seeberg scheute sich nicht, auf die kirchliche Fürsorgearbeit in England als positives Vorbild zu verweisen. Dort sei die christlich-soziale Arbeit weiter entwickelt als in Deutschland, entsprechend erfolgreicher agiere dort auch die christliche Presse. Eine Neuausrichtung der Pressearbeit hänge fast ausschließlich davon ab, ob es gelinge, neue Inhalte zu vermitteln. Diese gelte es, im Rahmen der Kongressarbeit erst noch zu entwickeln.²⁷³ Seeberg sah in der Presse- und Kongressarbeit zwei ineinandergreifende Räder, die zusammen die Basis einer neuen Form kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit bilden sollten. Als Teil einer umfassenden Modernisierung der Inneren Mission sollten sich beide Säulen zusammen mit der sozialen Frage auseinandersetzen, wobei der Kongressarbeit die Aufgabe zufalle, die sozialen Probleme der Gegenwart ethisch zu reflektieren. Die Kongresse des Sozialprotestantismus hatten für ihn die zentrale Funktion, den innerchristlichen Meinungsbildungsprozess voranzutreiben und Ergebnisse zu produzieren, die die Presse dann zu propagieren habe.²⁷⁴ Als ein weiteres Element müsse schließlich das Vortragswesen als Instrument einer intensivierten Verbreitung des neuen Denkens nach innen und außen gestärkt und weiterentwickelt werden.²⁷⁵

²⁷² Ebd., S. 858: „Ist es angesichts der gegebenen Lage und der Interessen mit der Besten [!] in unserem Volk unbillig zu fordern, daß über die innere Mission mehr als über die äußere, über die Lage der Elenden in unserer Vaterlande eingehender als über Neger und Tamulen berichtet wird?“

²⁷³ Seeberg war aufgrund seiner Funktionen im Verbandsprotestantismus intensiv in das Kongresswesen eingebunden. Davon geben allein schon die von ihm mitunterzeichneten Einladungen ein anschauliches Bild. Vgl. Heinrich Lammers: Seeberg, Nr. 112, 124, 159, 202, 237, 296, 300, 352, 375, 441, 487, 506, 524, 560, 614, 663, 679, 701. Die von Seeberg mitunterzeichneten Einladungen beginnen im Jahre 1899 für die Innere Mission und 1909 für die Freie Kirchlich-soziale Konferenz und enden im Jahr 1929.

²⁷⁴ Für die Reflexionsarbeit des ESK habe es sich sehr bewährt, dass in seiner Gründungszeit ein reiches Meinungsspektrum in ihm vertreten gewesen sei. In der Trennung Stoeckers vom ESK und der Gründung der KSK sah Seeberg nun für den Sozialprotestantismus die Chance, sein Spektrum nochmals zu erweitern und auch nicht kirchlich-theologische Trägerkreise für die christlich-soziale Idee zu sensibilisieren und zu aktivieren. Vgl. Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 862.

²⁷⁵ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 863: „Was aber diese Kongresse im großen leisten, das wird im kleinen zu fördern sein durch *Vorträge* und *Vorlesungen* über soziale Stoffe.“

Seeberg dachte noch weiter, z.B. an sozialetische Vorlesungen im akademischen Rahmen, wie er sie in Erlangen eingeführt hatte. Sein Ziel dabei war, das soziale Thema in der Ausbildung der zukünftigen Pastoren als wichtige Multiplikatoren eines neuen christlich-sozialen Denkens zu verankern.²⁷⁶ Dabei war sich Seeberg bewusst, dass es Publikationen zum Thema in Form von kleinen Broschüren und Flugblättern mittlerweile zuhauf gab. Die damit verbundene leichte Zugänglichkeit an Informationen schien eine akademische Vorbildung für eine erfolgreiche Vortragstätigkeit geradezu überflüssig zu machen, wie auch die durchaus erfolgreiche Vortragspraxis im Rahmen der Inneren Mission²⁷⁷ belege. Seeberg dachte 1896 aber schon darüber hinaus und schlug einen Ausbau des Weiterbildungswesens für die Mitarbeiter in der Volksmission und der christlichen Apologetik auf akademischem Niveau vor.²⁷⁸ In der 1921 gegründeten, von Seeberg stark geförderten ‚Apologetischen Centrale‘²⁷⁹ wurden diese Anregungen in einem eigens dafür geschaffenen institutionellen Rahmen umgesetzt.

2.4.4 Das Pfarramt als Träger sozialer Reform

Im letzten Teil des Vortrags *Die Kirche und die soziale Frage* ging Seeberg direkt auf das berufliche Selbstverständnis der Pastorenschaft im späten Kaiserreich ein. Auch nach dem Zusammenbruch des ‚Pastorensozialismus‘ wollte er die evangeli-

²⁷⁶ Michael Basse: Konzeptionen, S. 239 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der vorliegende Vortrag *Die Kirche und die soziale Frage* sich nachteilig auf Seebergs Berufsverhandlungen ausgewirkt habe. Gestützt wird die These Basses durch die an die Berufung nach Berlin geknüpften und von Seeberg akzeptierte Bedingung, in Berlin keine Vorlesungen zur sozialen Frage zu halten. Damit musste Seeberg von seinem 1896 entwickelten Programm an diesem Punkt Abstand nehmen.

²⁷⁷ Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*, S. 864: „Ich meine, die Kenntnisse wird der, welcher erst Sinn und Interesse für die Sache gewonnen hat, sich leicht aneignen. Und sollte jemand an dem Dilettantismus derartiger Erörterungen Anstoß nehmen, nun, so sind die Theologen ja auch bei Vorträgen über Litteratur oder Weltgeschichte Dilettanten, die ihr Material aus fertigen Darstellungen entnehmen und das Eigene in der Form der Gruppierung und des Urteils hinzufügen.“

²⁷⁸ Ebd., S. 864: „Das beste Mittel, um zu reifen Grundsätzen zu gelangen, ist ein ernstes Studium. Ließen sich derartige Stoffe nicht häufiger, als es geschieht auf Pfarrkonferenzen behandeln?“

²⁷⁹ Die Apologetische Centrale (AC) verdankte ihre Gründung 1921 in Berlin dem durch Reinhold Seeberg als Präsident des Centralausschusses für Innere Mission zum Direktor berufenen Carl Gunter Schweitzer. Schweitzer nutzte mit der Gründung der AC einen Modernisierungsschub, der den Sozialprotestantismus in den zwanziger Jahren erfasst hatte. Kristallisationspunkt dieses Modernisierungsprozesses wurde die von Friedrich Brunstäd geleitete ‚Evangelische Sozialschule‘ im Spandauer Johannisstift, unter deren Dach die AC und das ‚Institut für Sozialethik und Innere Mission‘ als neuartige Einrichtungen angesiedelt wurden. Die Aufgabe dieser Institute war es, vom christlichen Standpunkt aus theologische und sozialetische Konzepte zur Bewältigung der weltanschaulichen und sozialen Krise zu erarbeiten. In beiden Einrichtungen institutionalisierte sich eine apologetische Theologie, deren innerer Zusammenhang und systematischer Gehalt nicht ohne die theologische Ethik und Theologie Reinhold Seebergs zu verstehen ist, vgl. Matthias Pöhlmann: *Kampf der Geister. Die Publizistik der "Apologetischen Centrale" (1921 – 1937)* (Univ., Diss., Erlangen-Nürnberg, 1997) (= *Konfession und Gesellschaft* 16), Stuttgart: Kohlhammer 1998.

schen Pastoren weiter für die christlich-soziale Aufgabe der Kirche in Anspruch genommen wissen.²⁸⁰ Jedoch sollte sich der Pfarrer auch weiterhin von einem politischen Agitator unterscheiden, ohne sich auf eine gegenwartsvergessene Verkündigungstätigkeit zurückzuziehen.

Seeberg entwickelte sein genuines Verständnis von den Aufgaben des Pfarrers primär vom ‚Wort‘ her. Die Predigt des Evangeliums sollte als Zentralaufgabe im Mittelpunkt der pfarramtlichen Tätigkeit stehen. Diese müsse zwar von „politische[n] oder kirchenpolitische[n] Ideale[n] und sozialpolitische[n] Ideen“²⁸¹ frei gehalten werden, aber es müsse doch das ganze Evangelium gepredigt werden. Damit verband sich für Seeberg unweigerlich auch der Auftrag zur Gesellschaftskritik, denn auch die Predigt der Gerichtsworte über die „Reichen und Hartherzigen“²⁸² gehöre ausdrücklich zum Aufgabenkatalog eines modernen Predigers. Der soziale Pfarrer müsse den Armen gegenüber die „Sicherheit und Festigkeit der gläubigen Seele“ predigen und den Reichen gegenüber darlegen, „wie nichtig alle seine Güter ohne Glauben sind“²⁸³. Seeberg griff damit auf der Argumentationsoberfläche die Grundthese der älteren christlich-motivierten Fürsorge erst einmal auf, dass der Glaube dem Einzelnen ein positives Verständnis der sozialen Nöte und Probleme eröffne und die Möglichkeit einer positiven Annahme des Elends biete.²⁸⁴ Aber darauf konnte er nicht mehr stehen bleiben. Eine Verallgemeinerung dieser Haltung, so führte er weiter aus, reiche als allgemeine Norm für die Sozialethik nicht mehr aus, denn das geduldige Tragen des eigenen Kreuzes könne nicht zur allgemeinen Forderung erhoben werden, um damit notwendige Reformen zu verhindern.²⁸⁵

²⁸⁰ Bereits in einem vorherigen Abschnitt, vgl. Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 847, wurde die Bedeutung des Pfarramts reflektiert, wobei jedoch stärker auf die traditionelle Begründung des Amtes im Protestantismus abgehoben wird. Erst ebd., S. 865, kommt Seeberg unter dem Aspekt der sozialen Frage auf das Thema zurück. Vgl. Klaus Erich Pollmann: Kirchenregiment, S. 158 ff.; Erkki Ilmari Kouri: Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870 – 1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 55), Berlin: de Gruyter 1984, S. 115 f.; Michael Basse: Konzeptionen, S. 234 f.

²⁸¹ Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 848.

²⁸² Ebd., S. 849.

²⁸³ Ebd., S. 866.

²⁸⁴ Ebd., S. 866: „[...] was anderes ergibt sich aus dieser Betrachtungsweise, als daß für den Christen, der glaubt, die soziale Frage persönlich gelöst ist! Er empfindet für seine Person den peinlichen Hiatus jener Frage nicht mehr, indem er in der Not, die ihn trifft, ein göttliches Zuchtmittel glaubt oder erkennt. Alle Dinge müssen denen, die Gott lieben, zum Besten dienen (Röm. 8, 28)!“

²⁸⁵ Vgl. ebd., S. 866 f. Seeberg kommt von hier aus zu sehr konkreten Predigtanweisungen, Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 867: „Von der Notlage der arbeitenden Klassen ist klar und nüchtern zu reden, die Hartherzigkeit der Reichen nicht minder als der Mangel an Sparsamkeit oder auch Enthaltensamkeit bei den Armen zu geißeln; die allgemeine Indolenz, der Mangel an kirchlichem und brüderlichem Sinn, die egoistische Beschränktheit, wie sie so oft unter uns herrschen, sind zu bekämpfen.“

Seeberg grenzte sich entschieden von allen Formen obrigkeitlicher und leidensbereiter Sozialethik ab, die sich nur zu leicht für die Konservierung sozialer Missstände vereinnahmen ließ.²⁸⁶ In letzter Konsequenz, so die Einsicht Seebergs, stellte das evangelische Gesellschaftsverständnis den Prediger immer auf die Seite der Besitzenden und Herrschenden — und damit auf die Seite der oberen Zehntausend. Auf diese Rolle festgelegt laufe er aber Gefahr, „das Vertrauen und die Achtung der unteren Zehn Millionen zu verlieren“²⁸⁷. Die gemeinsame Stoßrichtung der christlichen Sozialethik und der modernen Predigttaufgabe müsse der Kampf um die breite Basis des Volkes sein, angefangen bei den unteren Schichten, die von Verelendung und daher zugleich auch vom geistigen Materialismus der Sozialdemokratie bedroht seien.

Die Schärfe der von Seeberg in *Die Kirche und die soziale Frage* erhobenen Forderungen war getragen von der Einsicht, dass eine Verschleierung der tatsächlichen sozialen Verhältnisse nicht länger hinnehmbar sei.²⁸⁸ Seine deutliche Kritik an dem moralischen Verfall der Wirtschaftseliten ging jedoch niemals so weit, auf der anderen Seite nun eine alle ständisch-kulturellen Unterschiede nivellierende Identifikation des Pfarrers mit dem Proletariat zu fordern.²⁸⁹ Das hinter allen strukturellen Modernisierungswünschen erkennbare sozialpolitische Ziel Seebergs war ein mittelständisches Sozialprogramm der Angleichung der Lebensbedingungen der Arbeiterklasse an das Kleinbürgertum. Dem Pfarrer fiel dabei die Rolle des Predigers sozialer Gerechtigkeit zu, der mit dem Mittel des Wortes am Zustandekommen eines sozialverträglichen Kompromisses zwischen Arbeiterschaft und Kapital beitragen sollte.²⁹⁰

²⁸⁶ Dieser Vorwurf begegnet wiederholt, so in der Debatte der Inneren Mission mit Naumann.

²⁸⁷ Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*, S. 868. Die in diesem Versuch eines Bonmots anklingende Anwaltschaft für den ‚kleinen Mann‘ ist vor dem Hintergrund von Seebergs nicht unproblematischer Herkunftsgeschichte durchaus glaubwürdig.

²⁸⁸ Ebd., S. 869: „Das Vertrauen jener Kreise kann die Kirche sich nur erhalten oder auch erwerben durch strenge und rücksichtslose Wahrheit und Parteilosigkeit. Wie die Genußsucht und der Leichtsinne der arbeitenden Klassen, so soll ebenso mit heiliger Offenheit und nicht in feiger Anspielung der Egoismus, der Geiz, die Frivolität, die Gottlosigkeit der oberen Stände gestraft werden. Nie darf es da den Schein gewinnen, als sei der Prediger der bestellte Parteigänger der besitzenden Klassen, oder als habe er für sie mehr Zeit, Sinn und Sorgfalt als für den armen Mann. Der Arme muß ein Bewußtsein davon gewinnen, daß der Prediger auch auf seiner Seite steht, daß er seine Lage versteht, daß er seine berechtigten Forderungen im Namen der Liebe zu Forderungen der Kirche erhebt.“

²⁸⁹ Ebd., S. 869: „Aber freilich, nie soll der Pastor sich nun umgekehrt als Parteigenossen der Armen geben. Ihre Sache verfiert er, denn das hat die Kirche Christi seit ihren ersten Anfängen gethan. Aber gegen ihre Sünden und Fehler ist er nicht blind, sondern soll sie ebenso aus Gottes Wort bekämpfen wie die der Reichen.“

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 869.

2.4.5 Der Pfarrer als Parteimitglied

Die Frage nach dem Sinn oder Unsinn einer parteipolitischen Bindung des Pfarrers war die Nagelprobe des vorgelegten pastoraltheologischen Erneuerungsprogramms Seebergs. Er begab sich damit auf ein in seiner Zeit heiß umstrittenes Feld. In einem ersten Gedankengang reflektierte Seeberg die Möglichkeit einer dezidiert protestantischen Parteibildung, die er zwar in erster Linie auf dem rechtskonservativen Flügel des politischen Spektrums erwartete, ohne damit andere Parteibindungen des Christen kategorisch ausschließen zu wollen. Dennoch hielt er, wie zu erwarten, die konservativen Parteigründungen Stoeckers (1878 und 1896) und Naumanns für den Christen am zuträglichsten.²⁹¹

In einer christlichen Parteibildung sah er den Vorteil für die Kirche, dem Problem der eigenen politischen Positionierung ausweichen zu können. Konkretes politisches Engagement aus christlichem Geist könne nur in freiheitlicher Distanz zur Kirche erfolgen, weil die Kirche nicht zu allen politischen Aufgaben einer Partei notwendig Stellung nehmen müsse. Daher sollte auch politische Einflussnahme aus christlichem Geist nur von der Basis einer Partei aus erfolgen. Der kirchliche Charakter einer solchen Partei ergebe sich allein durch die christliche Gesinnung ihrer Mitglieder, ohne dass die Mitgliedschaft von Nichtchristen damit dezidiert ausgeschlossen sein müsse.²⁹²

In einer christlichen Partei sah Seeberg die logische Fortsetzung des Predigtamtes, ein neues Medium im Gegenwartskampf des Christentums. Dahinter ist ein deutlich gewandeltes Verständnis von Öffentlichkeit und Öffentlichkeitsarbeit der Kirche zu erkennen. Eine Kirche, die die Herausforderung der Moderne annehmen wolle, könne sich nicht mehr auf ihren Gottesdienst beschränken. In der politischen Öffentlichkeit und der Presse als ihrem vielstimmigen Ausdrucksorgan müsse sich die Verkündigung der christlichen Wahrheit als zentrale Stimme behaupten. Für den Pfarrer bedeute dies eine klare Pflicht, sich in die Zeitfragen einzuarbeiten und sich entsprechend fortzubilden. Von der öffentlichen Diskussion der sozialen Frage sah Seeberg einen wichtigen Impuls zur Professionalisierung der Pfarrerschaft ausgehen. Fortbildung sowie Unterscheidung von Berufsrolle und Privatperson sollten eine Objektivität garantieren, die der Rolle des evangelischen Pfarrers über den Parteien angemessen sei. Seine zentrale Aufgabe bleibt in der Vorstellung Seebergs durchaus die Verkündigung des Wortes, bei der ihm jedoch das Wissen um die sozialen Nöte der Zeit unschätzbare Dienste leisten könne.

²⁹¹ Zu den christlichen Parteigründungen des rechten Flügels vgl. Adolf Stoecker: Reden; Günter Brakelmann: Stoecker; Rüdiger vom Bruch: Naumann; Irene Dingel: Naumann, S. 225–230.

²⁹² Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 871: „Nie also kann eine solche Partei alle Punkte ihres Programms im Namen der Kirche verfechten, und nie den Beitritt zu dieser Partei zur Forderung für alle Christen erheben. Dagegen wird sie vollberechtigt sein, den christlichen Ursprung und die christliche Tendenz ihrer Gedanken geltend zu machen.“

2.5 Seeberg in Berlin

2.5.1 Die Berufung nach Berlin

Die Trennung von KSK und ESK markierte das Scheitern der projizierten Zusammenarbeit von liberalen und konservativen Kräften in politischen, ökonomischen und sozialen Fragen und ließ die tiefe Spaltung innerhalb des deutschen Protestantismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts deutlich hervortreten. Die diesen Prozess begleitenden Kontroversen hatten die Frage der praktischen Umsetzung des christlichen Ethos in Gegenwart und Zukunft zu ihrem Inhalt. Hinter den Streitigkeiten um theologische Richtungen und politische Parteinahmen wurden feste Milieuschranken erkennbar, die den Akteuren in ihrer historischen Situation kaum Verständigungsmöglichkeiten ließen. Es war der aufgeheizten Debatte einer zutiefst positionellen Theologie²⁹³ geschuldet, dass es unter dem Druck vielfältiger Marginalisierungen zu massiven Richtungskämpfen und permanenten Frontbildungen mit festgefahrenen Erwartungs- und Wahrnehmungsmustern kam. Seeberg wurde in der öffentlichen Wahrnehmung zum Antipoden Harnacks²⁹⁴ und zu einem Hauptvertreter der orthodox-positiven Richtung, während die liberalen Tendenzen in seiner Theologie unbeachtet blieben. Ein während des 19. Jahrhunderts die kirchlich-theologische Parteienlandschaft ergreifender Polarisierungseffekt reduzierte die Vielfalt des Meinungsspektrums innerhalb des Protestantismus für die verunsicherten Zeitgenossen gemäß dem Prinzip der ‚Schwarz-Weiß-Malerei‘ auf das handhabbare Format eines ‚Zweiparteiensystems‘. Vor dieser Hintergrundfolie gestalteten sich die beiden jeweils von heftigen Kämpfen begleiteten Berufungsverfahren Seebergs nach Berlin zu einem Positionskampf der theologischen Hauptlager der evangelischen Theologie des Kaiserreichs.²⁹⁵

Um die Jahrhundertwende hatte die Berliner Theologische Fakultät eingeleitet durch die Berufung Adolf Harnacks einen Bedeutungshöhepunkt erreicht.²⁹⁶ Der für Seeberg in immer greifbarere Nähe rückende Wechsel nach Berlin hatte für den Erlanger Ordinarius einen enormen Stellenwert, da sich hier mit dem Prestigegehalt auch weitreichende Einflussmöglichkeiten auf Politik und Gesellschaft aufboten. Als erstmals im Jahre 1892 das Kultusministerium wegen eines Wechsels nach Berlin an Seeberg herangetreten war, befanden sich dessen Beziehungen zum Kollegium in Erlangen durch den unbefriedigenden Lehrauftrag auf einem Tiefpunkt. Von einem Wechsel nach Berlin versprach sich Seeberg neben allen anderen Vorteilen vor allem ein Ende dieser für ihn unglückseligen Fächerkonstruktiv-

²⁹³ Vgl. Dietrich Rössler: Positionelle und kritische Theologie (1970), in: Überlieferung und Erfahrung, hg. von Dietrich Rössler (= Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 140–154.

²⁹⁴ Vgl. Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 50.

²⁹⁵ Vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 35 ff.

²⁹⁶ Vgl. Walter Dreß: Art. Berlin, in: TRE 5, S. 631–638.

on, die kaum seinen wissenschaftlichen Neigungen entsprach. Von daher ging er mit hochgespannten Erwartungen auf die Anfrage aus Berlin ein. Er ließ sich dabei von den seinerzeit sehr günstig verlaufenen Gehaltsverhandlungen bei der Berufung nach Erlangen leiten und formulierte seine Forderungen ausgesprochen selbstbewusst. Die Verhandlungen mit dem Kultusministerium kamen schnell ins Stocken und mussten schon bald als gescheitert betrachtet werden. Seeberg selbst vermutete als ‚Strippenzieher‘ hinter dem unglücklichen Ausgang der Verhandlungen Adolf Harnack, der ihn hinsichtlich der Höhe der Gehaltsforderungen beraten hatte.

Erst im zweiten Anlauf 1898 gelang Seeberg der Wechsel auf den begehrten Lehrstuhl in Berlin.²⁹⁷ Lag es nun daran, dass Seeberg diesmal wesentlich vorsichtiger und diskreter agierte oder dass die liberalen Kräfte um Harnack ihren Einfluss nicht mehr in gewohnter Weise geltend machen konnten, Seeberg konnte die sogenannte ‚Strafprofessur‘ in Berlin übernehmen und sollte nun auch auf institutioneller Ebene zum ‚Antipoden‘ Harnacks werden. Mit dieser durch einen ‚positiven‘ Theologen zu besetzenden Stelle sollte der liberale Einfluss Harnacks an der Fakultät in Berlin neutralisiert werden.²⁹⁸

Das letztlich erfolgreiche Berufungsverfahren war auch diesmal von Widerständen und Anfeindungen aus verschiedenen Lagern überschattet worden. In verschiedenen anderen Berufungsverfahren²⁹⁹ in Seebergs Erlanger Zeit hatte sich deutlich gezeigt, dass es über die ganze Breite des protestantischen Spektrums hinweg Vorbehalte gegen ihn gab. Insbesondere die ‚Orthodox-Positiven‘, allen voran der Greifswalder Systematiker Hermann Cremer (1834-1903), agitierten massiv gegen ihn, was zwischen den beiden konservativen Theologen zu erheblicher Verstimmung führte.³⁰⁰ Das orthodoxe Lager selbst war also gar nicht an einer Berufung Seebergs interessiert. Die Vorbehalte der Liberalen lagen auf der Hand. Der Grund, der letztlich den Ausschlag für Seeberg gegeben hatte, lag im um Aus-

²⁹⁷ Die langwierigen Verhandlungen bis zur Berufung nach Berlin nehmen einen ungewöhnlich breiten Raum in der Biographie Amanda Seebergs ein. Vgl. zur ersten Berufungsverhandlung Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 71–81, zur zweiten, schließlich erfolgreichen Berufung ebd., S. 113–119. Die Passagen vermitteln einen guten Eindruck von der emotionalen Erregtheit, die die Vorgänge aus Sicht der Familie Seeberg begleiteten.

²⁹⁸ Die von den Konservativen geforderte Besetzung eines Lehrstuhls mit einem dezidiert ‚positiven Theologen‘ als Gegengewicht zu Harnack hatte 1893 zur Berufung des Schweizer Adolf Schlatter geführt. Es zeigte sich schnell, dass Schlatter in Berlin nicht richtig Fuß fassen konnte und deshalb nicht zögerte, 1897 einen Ruf nach Tübingen anzunehmen. Damit wurde der Weg für die Berufung Reinhold Seebergs frei.

²⁹⁹ In den Jahren 1895 und 1896 scheitern nacheinander Berufungen nach Leipzig, Halle und Göttingen. Vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 44.

³⁰⁰ Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 11–117. Michael Basse: Konzeptionen, S. 42 f. will in den 1890er Jahren bei Seeberg den Wunsch nach einem engen Schulterschluss mit Harnack gegen die Orthodoxen ausmachen. Allerdings war dieser Wunsch wahrscheinlich einseitiger Natur. Es kann mit Blick auf die Entwicklung des Verhältnisses der beiden Baltendeutschen im letzten Jahrzehnt des 19. und im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts nicht zweifelhaft sein, dass Harnack viel weniger um ein positives Verhältnis bemüht war als Seeberg.

gleich und Deeskalation im theologischen Richtungsstreit bemühten Vorgehen der Ministerialbeamten Althoff und Elster. Beide sahen gerade in Seebergs nicht unumstrittener Position im positiven Lager einen willkommenen Ansatzpunkt, den neuen Berliner Ordinarius in bleibender Abhängigkeit von ihrem Ministerium zu halten.³⁰¹ Harnack, der hinter den Kulissen abermals gegen Seeberg agierte, konnte seinen Einfluss nicht ausspielen, da er in Fragen ‚konservativer‘ Stellenbesetzungen von Althoff in der Regel nicht mehr konsultiert wurde.³⁰²

Heftige Widerstände wurden Seeberg überraschenderweise auch aus den Reihen des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK) entgegengebracht. Der Vorwurf gegen ihn lautete, er habe, wie aus seinem Aufsatz *Die Kirche und die soziale Frage* hervorgehe, auffällig große Sympathien für die christlich-soziale Bewegung von Stoecker und Naumann.³⁰³ Seeberg wollte allen Konfrontationen aus dem Weg gehen und verzichtete auf einen bereits zugesagten Vortrag auf dem ESK, um ein Zeichen des guten Willens zu setzen und um dem ausdrücklichen Rat der Ministerialbeamten nachzukommen. Darüber hinaus musste er ausdrücklich versichern, im Rahmen seiner künftigen Lehrtätigkeit in Berlin auf sozialpolitische Vorlesungen zu verzichten.³⁰⁴ Die Reaktion des EOK zeigte in aller Deutlichkeit, dass die Berufung Seebergs nach Berlin in den Augen der Zeitgenossen kaum als ein strategischer Erfolg des konservativen Lagers gelten konnte. Aus den artikulierten Vorbehalten geht umso deutlich hervor, dass man auf konservativer Seite nicht gewillt war, über die liberalen Tendenzen Seebergs hinwegsehen zu wollen. Erst durch ein Gutachten Elsters über die Unbedenklichkeit der von Seeberg in dem fraglichen Aufsatz vertretenen Positionen gelang es schließlich dem Ministerium, die geäußerten Zweifel auszuräumen.³⁰⁵ Weiter wurde erst noch Seebergs ‚Dog-

³⁰¹ Ebd., S. 46: „Andererseits konnte die Tatsache, daß Seeberg auch in diesem theologischen Lager nicht unumstritten war, den Verantwortlichen im Kultusministerium den Vorteil bieten, ihn in gewissem Maße in Abhängigkeit und damit unter Kontrolle zu halten. So war es letztlich nüchterne Staatsräson, die für seine Berufung sprach.“

³⁰² Umgekehrt wurde er dann später in Fragen ‚positiver‘ Lehrstühle vielfach zurate gezogen. Vgl. die zahlreichen Anfragen insbesondere Elsters an Seeberg in: BA N 1052 Nr. 31 (Berufungsgutachten zu Ministerien 1899-1925).

³⁰³ Vgl. ebd., S. 47.

³⁰⁴ Seeberg war die Problematik dieses Vortrags selbst sehr bewusst. In einem Brief an den Ministerialdirektor [Elster, SD] vom 20. März 1898, BA N 1052 Nr. 2, Bl. 73, kommt er ausführlich auf diese Problematik zu sprechen. Er schreibt, dass er einen Vortrag für die Jahrestagung der ESK im Mai in Nürnberg zugesagt habe. Nun sei aber der Tagungsort nach Berlin verlegt worden. So erst sei es zu dem Konflikt mit seiner Versicherung, sich in Berlin nicht zur sozialen Frage zu äußern, gekommen. Seeberg ergriff mit seinem Schreiben an das Ministerium in dieser Frage die Initiative, um erst gar keine Missverständnisse aufkommen zu lassen. Und er tat offensichtlich gut daran, denn am 22.3.1898, BA N 1052 Nr. 2, Bl. 76, ging von Elster ein als „streng vertraulich“ eingestuftes Schreiben an ihn ab, in dem er Seeberg davon in Kenntnis setzte, dass in der Presse bereits Mitteilungen darüber kursierten, dass er vor dem ESK zur „sozialen Frage“ sprechen wolle. Elster mahnt Seeberg vor diesem Hintergrund eindringlich im eigenen Interesse, davon Abstand zu nehmen, um erst gar nicht dem Eindruck Raum zu geben, er sei „politisch“ und „sozial“. Vgl. auch ebd., S. 46 f.; Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 191.

mengeschichte³⁰⁶ einer genaueren Prüfung unterzogen und dann in persönlichen Besprechungen³⁰⁷ die Details des Wechsels geklärt. Mit dem Eingang der Entlassungsurkunde aus dem bayerischen Staatsdienst am 12. Juli als letzter Formalie war der Weg Seebergs nach Berlin schließlich frei.³⁰⁸ Mit der Übernahme der Professur für Systematische Theologie in Berlin erschloss sich für Reinhold Seeberg das außergewöhnlich dichte kulturelle und gesellschaftliche Umfeld der Reichshauptstadt.³⁰⁹ Die rasant wachsende Metropole Berlin war ein interessantes Betätigungsfeld für jemanden mit dem ausgeprägten Interesse für gesellschaftspolitische und sozialetische Fragestellungen, weil sie sich hier mit besonderer Brisanz stellten.

Auch privat war der Wechsel nach Berlin nach fast zehn Jahren in Erlangen ein tiefer Einschnitt für Seeberg. Das gegenüber den Erlanger Verhältnissen distanzierte Verhältnis zu den Kollegen an der Theologischen Fakultät Berlins erschwerte ihm anfangs die Orientierung. Das Misstrauen von ‚rechts‘ wie von ‚links‘ gaben ihm das Gefühl, isoliert zu sein.³¹⁰ Die ‚Orthodox-Positiven‘ sahen in Seeberg, das hatte die Vergangenheit gezeigt, nur einen verkappten Liberalen. Cremer als anerkanntes Sprachrohr eines konservativ-konfessionellen Luthertums

³⁰⁵ Michael Basse: Konzeptionen, S. 48: „Nachdem noch Elster in einem internen Gutachten die beargwöhnte Veröffentlichung Seebergs untersucht hatte und zu dem Schluß gekommen war, daß die Befürchtungen unbegründet seien, da in Seebergs Ausführungen ‚die gesunde kirchliche Grundlage‘ (Gutachten Elsters ‚Über Seebergs Schrift *Die Kirche und die soziale Frage* Leipzig 1897‘, GSTA-PK, Rep. 76 V a Sekt. 2 Tit. IV Nr. 44 Bd. 5, Bl. 122 f., hier: 122^v) deutlich werde und sogar Parallelen zu jenem Zirkularerlaß des Oberkirchenrates vom Dezember 1895 erkennbar seien, der sich gegen die ‚Beteiligung der Geistlichen der evangelischen Landeskirche an sozial-politischen Agitationen‘ (a.a.O. 123^v) wandte, unterrichtete der Kultusminister den Oberkirchenrat von Seebergs Verzicht [auf sozial-politische Tätigkeit]“. Die Interpretation des Aufsatzes durch Elster ist sehr fragwürdig und dürfte die kritischen Stimmen kaum zum Schweigen gebracht haben.

³⁰⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: Dogmengeschichte (1895).

³⁰⁷ Vgl. BA N 1052 Nr. 2, Bl. 82-84, hier wird ein Treffen zwischen Elster und Seeberg in Erlangen vereinbart.

³⁰⁸ Die Urkunde ist ausgestellt auf den 12. Juli 1898; BA N 1052 Nr. 2, Bl. 85.

³⁰⁹ Vgl. Reinhold Seeberg: Zur Psychologie der Großstadt, in: Arbeit für Großstadt und Land, hg. von Ernst Bunke, Berlin: Vaterländische Verl.- und Kunstanst. 1911, S. 22–63. Einen Blick auf die Folgen für die familiäre Situation eröffnet Amanda Seeberg, Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 120 ff. Zum Erlebnis „Großstadt“ vgl. auch Adolf Stoecker: Reden, S. 5: „Welch ungeheuren Eindruck mußte auf diesen Mann die Großstadt machen, als er im Oktober 1874 nach Berlin kam! Das neue reiche Leben erschreckte ihn nicht und stieß ihn nicht ab. Mit vollen Sinnen und regster Empfindung ließ er es auf sich einwirken. [...] Nicht wie eine Wüstenei von Sand und Stein, wo nichts zu säen und zu ernten ist, mutete ihm das religiöse Leben der Großstadt, sondern wie ein verwahrloster, vergraster Boden, der nur des scharfen Pfluges bedarf, um gutes Ackerland zu werden.“ Reinhold Seeberg gibt in der fiktiven Schilderung von Stoeckers „Erlebnis der Großstadt“ ein eindrückliches Bild, von dem anzunehmen ist, dass die eigenen Erfahrungen mit eingeflossen sind.

³¹⁰ Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 639.

sprach nach der Veröffentlichung der Grundwahrheiten³¹¹ offen vom „Ketzer“³¹² Seeberg.³¹³ Doch auch die liberalen Kreise verhielten sich gegenüber Seeberg nachhaltig spröde und abweisend³¹⁴, sodass er seine christlich-soziale Aktivität mit einer gewissen Unausweichlichkeit nur von der Basis eines modernisierungswilligen Konservatismus aus entfalten konnte. Der konservative aber durchaus reformorientierte Hermann Kropatschek ergriff in dieser verfahrenen Situation die Initiative und suchte den Kontakt zu Seeberg. Es entwickelte sich eine Verbindung, die Seeberg näher an die Kreuzzeitung heranführte und ihn damit in das konservative Milieu der Hauptstadt fester einband. Über Kropatschek kam schließlich auch der persönliche Kontakt zu Adolf Stöcker zustande. Auf Seiten der Fakultät war es der Initiative des Neutestamentlers Bernhard Weiss (1827-1918), der schon im ersten Berufungsverfahren entschieden für Seeberg eingetreten war, zu verdanken, dass der neue Berliner Ordinarius 1898 in den Centralausschuss für Innere Mission (CAfIM) gewählt wurde.³¹⁵ Dazu übernahm er 1909 von Stöcker die Präsidentschaft des KSK und trieb die enge Zusammenarbeit beider Organisationen energisch voran.

Seeberg suchte in seinen ersten Jahren in Berlin Anschluss an Adolf Stöcker, der für ihn mit seinem sozialen Engagement ein Vorbild darstellte. Der Kontakt beschränkte sich jedoch auf eine rein sachliche Ebene.³¹⁶ Seeberg repräsentierte

³¹¹ Vgl. Reinhold Seeberg: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Ein akademisches Publikum in 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin gehalten, Leipzig: Deichert 1910 (5. Aufl.).

³¹² Vgl. Volkszeitung v. 26. März 1912 (unter der Überschrift ‚Seeberg, der Ketzer und Ketzerrichter‘ [BA, N 1052 Nr. 24, Bl. 94]) mit Bezug auf August Hermann Cremer: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D.R. Seeberg, Gütersloh: Bertelsmann 1903, S. 199–222.

³¹³ Unproblematischer gestaltete sich das Verhältnis Seebergs zu konservativen Gelehrten außerhalb der Theologischen Fakultät. Friedrich Wilhelm Graf: Reinhold Seeberg, S. 640: „Eine enge Freundschaft verband ihn mit dem alledeutschen Historiker Dietrich Schäfer, der 1903 nach Berlin gekommen war, sowie mit dem bedeutenden Althistoriker Eduard Meyer. Freundschaftliche Kontakte pflegte er zudem zum konservativen Mediävisten Georg von Below, zum neorankeanischen Neuhistoriker Max Lenz, zu dem Germanisten Gustav Roethe sowie zu dem Rechtsphilosophen Rudolf Stammeler.“ Weiter werden Freundschaften mit Adolf Wagner sowie dem Geographen [Ferdinand Paul von] Richthofen und mit Wilhelm Dilthey erwähnt. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 122.

³¹⁴ Die Kritik aus dem liberalen Lager wurde insbesondere von Martin Rade in der *Christlichen Welt* formuliert und gipfelte in der aggressiven Bekämpfung des ‚Systems Seeberg‘. Vgl. M. Rade: „Verschiedenes“, CW 17, 1908, S. 69 f., 156 f., 212 f.; ders.: „Von aktuellen Sachen“, ebd. S. 18–21, 30–33, 58–60, 319–325, 342–346, 419–425; ders.: „Das System Seeberg und die innerkirchliche Lage“, S. 438–441 u. 683–687; ders.: „Noch einmal das System Seeberg“. Seeberg reagierte auf die Angriffe Rades mit einem Artikel in der Kreuzzeitung unter dem Titel „Das System Seeberg“, Kreuzzeitung Nr. 261 v. 5. Juni 1908, der von Rade in der ChW 17, 1908, S. 615–618 wieder abgedruckt wurde.

³¹⁵ Vgl. ebd., S. 126, 338 f.

³¹⁶ Ebd., S. 127: „Mitglied des Central-Ausschusses war auch Adolf Stöcker, ein Mann, dessen Name damals in aller Mund war. Die Beziehungen zu ihm, die bereits in Erlangen angeknüpft waren, wurden hier weiter gesponnen. Einen Familienverkehr hatten wir aber nicht mit Stöckers. Sie waren furchtbar überlaufen von Hoch und Niedrig, von Mitgliedern des Hofes angefangen, bis herunter zu den sog. kleinen Leuten. Frau Stöcker war wie ein Cerberus an der

gegenüber Stoecker einen völlig anderen Typ eines Sozialprotestanten. Anders als der Agitator Stoecker, der nie ein akademisches Amt innehatte, kam Seeberg zu seiner gesellschaftspolitischen Wirksamkeit über das ihm öffentlichen Einfluss sichernde Amt eines ordentlichen Professors und kann daher mit ungleich größerem Recht als Gelehrtenpolitiker bezeichnet werden.³¹⁷ Im Rahmen seiner Tätigkeit als Theologieprofessor machte er den größten Teil seiner ‚politischen‘ Äußerungen, vor allem zu kirchlichen und sozialetischen Themenkomplexen. Das Gros der Leser seiner Schriften wird dementsprechend vornehmlich im sozialmoralischen Milieu des protestantisch geprägten Bildungsbürgertums zu suchen sein. Die milieubedingten Grenzen seines Publikums versuchte Seeberg zu überwinden, indem er intensiven Anschluss an die anderen Fakultäten suchte und Ergebnisse anderer Forschungszeige in den theologischen Diskurs einbrachte. Dies verlieh Seebergs Ethik einen modernen Zuschnitt und unterschied sie von den meisten anderen evangelischen Ethiken seiner Zeit. Die Bedeutung der ethischen Theoriebildung Seebergs liegt von daher gerade darin, dem stetig wachsenden Bedürfnis nach sozialökonomischer und sozialetischer Bildung innerhalb des Protestantismus mit seinem Programm, wie es erstmals in dem Aufsatz *Kirche und die soziale Frage* vorgestellt wurde, entsprochen zu haben.

2.5.2 Die Berliner Schriften bis zum Erscheinen der ersten Auflage der Ethik

2.5.2.1 Die Monographie ‚Duns Scotus‘: Voluntarismus als hermeneutischer Schlüssel zur Dogmengeschichte

Seebergs großer Monographie zur Theologie des Duns Scotus kommt in werkgeschichtlicher Hinsicht durch die Verdichtung der dogmenhistorischen Reflexion des Voluntarismus eine herausgehobene Stellung zu.³¹⁸ In Hinblick auf die spätere

Türe seiner Studierstube, ehe sie jemanden zu ihm vorliess. Das war wohl sehr nötig, sonst hätte er dieses Leben, das von allen Seiten nach ihm riß, nicht lange ertragen können. So machten wir dort keinen Besuch, um sie nicht auch noch mit uns zu belasten. Er ist aber zu wiederholten Malen bei uns gewesen, wie Reinhold auch bei ihm. Reinhold war ein warmer Verehrer von ihm und bewunderte seine mutige Unerschrockenheit und unermüdliche Tatkraft.“

³¹⁷ Vgl. Rüdiger vom Bruch: Geheimräte und Mandarine. Zur politischen Kultur der Berliner Universität im späten Kaiserreich, in: Humboldts Zukunft (2007), S. 161–193; ders.: Gelehrtenpolitik, Sozialwissenschaften und akademische Diskurse in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner 2006.

³¹⁸ Dem sehr umfangreichen Werk war kein buchhändlerischer Erfolg beschieden. Der Verlag Deichert wendet sich am 19.9.1909, also neun Jahre nach dem erstmaligen Erscheinen, mit der Bitte an Seeberg, doch auf seinen Instruktionkursen, insbesondere in der Frauenschule, für den ‚Duns‘ Werbung zu machen, da der Absatz erschütternd schlecht sei. Der Verlag sei bei Direktbestellung zu einer Preisreduktion von 9,- auf 3,- M bereit. BA N 1052 Nr. 26, Bl. 150. An der schwachen Resonanz des Werkes konnte offenbar auch die über weite Strecken positive Rezension von Ernst Troeltsch nichts ändern, vgl. Ernst Troeltsch: Rezensionen und Kritiken. (1901 – 1914) (= Kritische Gesamtausgabe, Ernst Troeltsch. Im Auftr. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf u.a.; Bd. 4), Berlin: de Gruyter 2004, S. 237–258.

Ethik Seebergs ist an der Interpretation der Theologie des Duns Scotus der Versuch von Interesse, die hermeneutische Leistungsfähigkeit religionspsychologischer Modelle an der Aufarbeitung des mittelalterlichen Voluntarismus zu erproben.³¹⁹ Im Voluntarismus sah Seeberg den hermeneutischen Schlüssel zum Werk des scholastischen Theologen am Übergang vom Mittelalter zur Reformation.³²⁰ Entsprechend hoch veranschlagte er dessen Bedeutung. Schon aufgrund seines historischen Ortes könne die Reformationsgeschichtsschreibung nicht achtlos an Duns vorbeigehen.³²¹ Die grundlegende Prämisse der Duns-Scotus-Interpretation Seebergs ist die Feststellung, dass in der Größe ‚Wille‘ Gotteslehre und theologische Anthropologie intramental zueinander in Beziehung treten. Der Wille Gottes wirke sich dabei im Willen des Menschen als Liebe aus, die zur handlungsleitenden Kraft werde. Das von der Liebe geleitete Handeln des Menschen wird nach Seeberg zum Transmissionsriemen des Willen Gottes in Welt und Geschichte.³²²

In einem weiteren Interpretationsschritt verfolgt Seeberg die Frage, wie sich die Freiheit des Willens mit der Einwirkung Gottes auf die Seele vereinbaren lasse. Duns hatte zur Beschreibung dieses Prozesses den für die weitere Interpretation folgenreichen Begriff der „Informierung“³²³ verwendet, die ihren theologischen Ort in der Schöpfungslehre hatte, denn Gott als Schöpfer ‚informiere‘ die Materie, die als „*materia prima*“³²⁴ dieser ‚Informierung‘ voraus liege, verständlicherweise ohne an der „Aktivität“³²⁵ des Schöpfungsprozesses teilzuhaben. ‚Informierung‘ auf der basalen Ebene der Materie sei insofern eine determinierende Einflussnahme des Schöpfers. In Analogie dazu nehme Duns dann auch für die Seele eine determinierende Informierung durch den Schöpfer an, was sich in der Ethik als ausgesprochen problematisch erweisen sollte, weil eine determinierte Seele der Freiheit des Willens widerspreche.³²⁶

³¹⁹ Der Monographie zu Duns Scotus kommt insofern für die Entwicklung der Methodik und Theoriebildung Seebergs eine richtungsweisende Bedeutung zu, weil die weitere Profilierung des Voluntarismus und die Integration religionspsychologischer Gedankenmuster ein wichtiger Schritt zur Ausbildung der voluntaristischen Ethik war, die in der 1911 erschienenen Ethik erstmals im Zusammenhang ausformuliert wurde. Seeberg zeigt sich dabei vor allem von dem Konzept der Völkerpsychologie Wilhelm Wundts beeindruckt. Aber auch der Versuch einer geisteswissenschaftlichen Psychologie von Wilhelm Dilthey hat auf Seebergs Gedankenbildung eingewirkt.

³²⁰ Vgl. Reinhold Seeberg: Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (= Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 5), Leipzig: Dieterich 1900, S. 1–5. Seebergs fasste seine dogmengeschichtliche Rekonstruktion in der These zusammen, dass man Luther und die Reformation ohne eingehende Kenntnis der voluntaristischen Theologie des Duns Scotus nicht verstehen könne.

³²¹ Vgl. Reinhold Seeberg: Ideale, S. 15.

³²² Unschwer ist hierin die Grundfigur der späteren Ethik Seebergs zu finden.

³²³ Vgl. Reinhold Seeberg: Theologie, S. 78.

³²⁴ Ebd., S. 78.

³²⁵ Ebd., S. 78.

³²⁶ Vgl. ebd., S. 78.

Seeberg musste folglich die ethische Freiheit des Willens bei Duns nachweisen, ohne die determinierende ‚Informierung‘ der Seele zurückzunehmen. Der Schlüssel dazu bot ihm ein anthropologisches Schichtenmodell, mit dem Duns den Menschen als einen Mikrokosmos sich überlagernder Schichten näher zu beschreiben versuchte. Der Mensch setze sich aus den Schichten der materiellen Physis, dem sensorischen Vitalkörper und dem Geist zusammen. Dieses komplexe Schichtenmodell erlaubte es ihm, den Menschen als Gesamtwesen zu sehen. Als ein solches habe er immer auch eine physische Grundlage, die wie alle Materie dem informierenden Willen Gottes in absoluter Determination unterworfen sei.³²⁷ „Es ist der eine schlechthin abhängige Ton, aus dem der himmlische Töpfer alles nach seinem Willen gestaltet.“³²⁸ Zur rein materiellen Existenz komme dann additiv die besondere Ausprägung der Materie in der „*Haecceität*“³²⁹ hinzu. Das individuelle Sein der *Haecceität* unterscheide sich von der determinierten Materie dadurch, dass es nicht einfach reaktiv auf informierende Impulse reagieren müsse, sondern den Willen Gottes als Zwecksetzung des eigenen Willens und Handelns aufnehmen könne. Gott wirke also auf den Menschen nicht wie auf tote Materie, sondern indem er dessen Willen ein Ziel vorgebe. Das setze im Menschen eine aktive Fähigkeit zur Aufnahme und Erkenntnis dieses gottgewollten Zweckes voraus, die Seeberg als „schlechthinige Rezeptivität“³³⁰ bezeichnete.

Die individuelle ‚Informierung‘ des Menschen werde bei Duns als eine Umformung des menschlichen Willens durch den Willen Gottes näher bestimmt. Die Freiheit des Menschen bleibe damit an seine geistige Existenz als Willen gebunden. Das Kernstück dieser voluntaristischen Konstruktion ist die Aussage der Übereinstimmung des Menschen mit Gott im Willen, ohne jedoch zugleich eine Determiniertheit im strengen Sinne annehmen zu müssen. Trotz der betonten Abweisung eines Determinismus unterliegt der voluntativ gefasste Freiheitsbegriff Seebergs in der Duns-Scotus-Interpretation großen Einschränkungen, weil mit dem physischen Körper des Menschen wesentliche Persönlichkeitsanteile der determinierenden ‚Informierung‘ unterworfen sind, und auch der seelisch-geistige Mensch kann nur in dem Moment als frei bezeichnet werden, in dem er mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Die Aneignung dieses Willens wird von Seeberg be-

³²⁷ Vgl. ebd., S. 79.

³²⁸ Ebd., S. 79.

³²⁹ Der scholastische Kunstbegriff bezeichnet die ‚Diesheit‘, das Dies-Sein des Menschen. Vgl. auch Werner Dettloff und Ludger Honnefelder: Duns Scotus/Scotismus I, in: TRE 9, S. 218–240, S. 237. Seeberg erfasste die spezifische ‚Diesheit‘ des Menschen streng von Gott her: „Dem metaphysischen Satz von der Einheit der ersten Materie in allem Seienden steht aber der andere Satz gegenüber, dass das Sein sein Wesen vollende in dem individuellen Dasein der ‚Haecceität‘. [...] Duns hat ein starkes Interesse an der Individualität, das Individuum ist die Krone der Schöpfung. Nun ist aber alles Daseiende und somit die Gesamtheit der Individuen nur, wie wir später sehen werden, Mittel zur Realisierung des Zweckes Gottes. Deshalb muss an jedem Daseienden die Fähigkeit schlechthin entsprechendes Mittel zu sein, aufgezeigt werden. Das geschieht aber durch den Nachweis eines Elementes schlechthiniger Rezeptivität in ihm. So lassen sich beide Sätze miteinander verknüpfen.“ Reinhold Seeberg: Theologie, S. 79.

³³⁰ Ebd., S. 79.

zeichnenderweise als Akt der Selbstunterwerfung beschrieben. Diese Charakterisierung lässt die Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit in seelischen Akten zumindest undeutlich werden und begründet einen insgesamt problematischen Freiheitsbegriff. Sowohl bei Duns als auch bei Seeberg ist die Freiheit von daher eine paradoxe Behauptung:

„Es ist die nie versagende Lebhaftigkeit, mit der Duns das individuelle, persönliche Element am Menschen, die uneingeschränkte Freiheit des Wollens betont, und es ist der ebenso starke Gedanke von Gott dem absoluten Herrn, der mit seinem allmächtigen Willen alles lenkt und leitet als Mittel zur Realisierung seines Weltzweckes: schlechthinige Freiheit und schlechthinige Abhängigkeit!“³³¹

Abschließend stellt Seeberg die Frage, wie sich bei Duns der Wille zum Intellekt verhalte.³³² Denken und Wollen werden vom Scholastiker als zu unterscheidende Tätigkeiten der einen Seele begriffen. Der Unterschied beider intramentalen Größen liege allein in ihrer Art der Wirkung auf die Objekte.³³³ Die Erkenntnis beruhe auf sinnlichen Eindrücken, die in ihrer vielschichtigen Struktur von der Seele in einem ersten geistigen Akt zu entwirren und von den Eindrücken der Phantasie zu unterscheiden seien. Die Aufgabe des Intellekts bestehe eigentlich darin, aus dem sinnlich vermittelten Stoff in einem reflexiven Akt Begriffe zu bilden und damit der Masse der Eindrücke eine handhabbare Form zu geben, die der Intellekt in einem davon zu unterscheidenden zweiten Schritt durch Vergleich oder Unterscheidung weiter bearbeiten könne.³³⁴

Seeberg lässt sich bei seiner Rekonstruktion der psychologischen Anthropologie des Duns Scotus von der Annahme der Überlegenheit des Willens leiten. Er sieht schon bei Duns angelegt, was zur Prämisse seiner eigenen Anthropologie werden sollte: die Unterordnung der Erkenntnisfähigkeit unter den Primat des Willens. Entsprechend spricht Seeberg nur dem Willen, nicht jedoch dem Intellekt Freiheit zu.³³⁵ Neben dem Primat des Willens und der damit verbundenen Relativierung der Rationalität entwickelte Seeberg im Modus der Duns-Scotus-Interpretation noch weitere Gedankenmuster, die in seine spätere Ethik einfließen sollten. An erster Stelle ist die ‚Habituslehre‘ zu nennen. Im Habitus entwickle der Mensch für sein Handeln dauerhaft handlungsleitende Ideale, die ihm durch Einübung eine gewisse Gewöhnung und Kontinuität im moralischen Handeln ermöglichen sollten.

³³¹ Ebd., S. 79.

³³² Vgl. ebd., S. 91.

³³³ Ebd., S. 85. „Und je nachdem ob letztere Objekte mit der Erkenntnis oder dem Affekt erfasst werden wollen, wird sich die erkennende und wollende Thätigkeit in der Seele differenzieren [...].“

³³⁴ Vgl. ebd., S. 97.

³³⁵ Vgl. ebd., S. 86.

Das Ziel der scholastischen Ethik, die „übernatürliche Liebe“³³⁶, realisiere sich eben nicht in einmaligen spontanen Akten, sondern setze einen ethischen Reifungsprozess voraus.³³⁷ Das individuelle Ziel dieses Reifeprozesses sei die Seligkeit, die ausschließlich durch Willensleistungen ‚erlebt‘ werden könne. Der Wille komme in der Seligkeit als „höchste quietatio“³³⁸ in Gott zur Ruhe. Dieser höchste Zustand der menschlichen Seele sei nicht das Ergebnis eines Erkenntnisvorgangs, sondern ein Zustand des Willens und somit für die Ethik unmittelbar relevant. Das höchste Ideal als *quietatio* in Gott sei folglich nicht religiöse Schau und Kontemplation, sondern voluntativ ausgerichtetes und habituell verstetigtes Handeln.³³⁹ Seeberg baute in seiner späteren Ethik, trotz der offensichtlichen Mängel, die vor allem im Freiheitsbegriff ausgemacht wurden, weiter auf dem Voluntarismus seiner Duns-Scotus-Interpretation, war sich aber durchaus bewusst, dass der Idealismus Duns Scotus‘ weiterentwickelt werden musste, um Basis einer modernen Ethik zu werden.³⁴⁰

2.5.2.2 Der Luthervortrag

In einem im Jahr 1901 gehaltenen Vortrag mit dem Titel *Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche*³⁴¹ nahm Seeberg das sozialetische Thema des Aufsatzes *Die Kirche und die soziale Frage* von 1896³⁴² wieder auf. Mit seinem Eintritt in den CA war es, trotz der vom Kultusministerium verordneten Zurückhaltung hinsichtlich der sozialen Frage, doch leicht absehbar gewesen, dass er sich wieder öffentlich zum Thema äußern würde.³⁴³ Auf dem Kongress der Inneren Mission in Eisenach 1901³⁴⁴ wählte Seeberg in einem vielbeachteten Vortrag mit der Fokussierung auf

³³⁶ Ebd., S. 90.

³³⁷ Die sakramentalen und ekklesiologischen Gedanken, die diese Ethik flankieren, sollen hier nicht weiter erörtert werden.

³³⁸ Ebd., S. 91.

³³⁹ Vgl. ebd., S. 91.

³⁴⁰ Erst in seiner Ethik wird Seeberg diesen Transformationsprozess vornehmen.

³⁴¹ Abgedruckt in: Verhandlungen des 31. Kongresses für Innere Mission zu Eisenach vom 23. bis 26. September 1901, Eisenach S. 36-61; der Vortrag ist wieder abgedruckt in Reinhold Seeberg: *Luthers Stellung zu den sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildlich Bedeutung für die evangelische Kirche* [1901], in: *Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. (Biblisches und Kirchengeschichtliches), hg. von Reinhold Seeberg (= *Aus Religion und Geschichte* 1), Leipzig: Deichert 1906, S. 247-276; 1902 erschien eine kommentierte Zusammenfassung: *Einige Bemerkungen über Luthers Stellung zu den sozial-ethischen Problemen seiner Zeit*, in: *Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause*, Nr. 59, 166-2174.

³⁴² Vgl. Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*, siehe S. 59.

³⁴³ Seeberg hat im Rahmen seiner Vorlesungstätigkeit als Ordinarius für Systematische Theologie bereits in Erlangen und dann selbstverständlich auch in Berlin regelmäßig über Ethik gelesen. Hierbei wird er auch soziale Probleme traktiert haben. Aber bis zur Gründung des Instituts für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission 1927 sind keine Lehrveranstaltungen von ihm bekannt, die sich direkt mit der sozialen Frage befasst hätten.

³⁴⁴ Seeberg gehörte als Mitglied des Vorstandes des CA für Innere Mission zu den Mitunterzeichnern der Einladung zum 31. Kongress für Innere Mission vom 23. bis 26. September 1901 in Ei-

‚Luther‘ und dem Modus der historischen Darstellung einen für die eher konservativen Vertreter der Inneren Mission unverfänglichen Zugang zu sozialpolitischen Fragestellungen. Die Orientierung an der Reformation hatte innerhalb des Sozialprotestantismus über den Jahrhundertwechsel ein immer stärkeres Gewicht bekommen,³⁴⁵ wobei Luther und die Reformation dabei nicht mehr als Projektionsflächen sozialetischer Entwürfe des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren. Mit der Inanspruchnahme des Reformators für die Beantwortung sozialpolitischer Fragestellungen sollte der Nachweis erbracht werden, dass das Luthertum auch in der Moderne noch über erhebliche Orientierungskraft verfüge.³⁴⁶ Von diesen Vorüberlegungen aus griff Seeberg auf seine programmatischen Überlegungen von 1896 mit der Absicht zurück, einer vermeintlich lutherischen ‚Straußenpolitik‘ in der sozialen Frage entgegenzutreten.³⁴⁷

Seeberg machte vor diesem Hintergrund schon in der Geschichte des Mittelalters einen kontinuierlichen Entwicklungsprozess der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse aus, der jedoch in der Zeit unmittelbar vor der Reformation seinen Kulminationspunkt bereits zu überschreiten begann. In der Folge davon habe das mittelalterliche System von Staat und Kirche, das mit der strukturellen Verände-

senach, abgedr. In: Verhandlungen des 31. Kongresses für Innere Mission zu Eisenach vom 23. bis 26. September 1901, Eisenach S. IX-XII.

³⁴⁵ Vgl. Bernhard Lohse: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (= Beck'sche Elementarbücher), München: Beck 1981, S. 229.

³⁴⁶ Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung des Protestantismus wurde von Wilhelm Dilthey angestoßen und von Max Weber und Ernst Troeltsch fortgeführt. Vgl. Wilhelm Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Leipzig [u.a.]: Teubner 1957 (5); Ernst Troeltsch u. a.: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. (1906/1909/1922) (= Kritische Gesamtausgabe 7), Berlin: de Gruyter 2004; Ernst Troeltsch: Luther und die moderne Welt, Schutterwald/Baden: Wiss. Verl. 2000; Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Schutterwald/Baden: Wiss. Verl. 1997.

³⁴⁷ Vgl. Reinhold Seeberg: Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche [1901], in: Aus Religion und Geschichte. Abhandlungen und Vorträge. Zur systematischen Theologie, hg. von Reinhold Seeberg (= Aus Religion und Geschichte 2), Leipzig: Deichert 1909, S. 247–276, S. 248. Hinter der Frage nach der Gegenwartsbedeutung Luthers verbarg sich eine grundlegende Kritik am Protestantismus, die von dessen Schwächen im ethischen und sozialpolitischen Verständnis ausging. Seeberg reagierte schon vor Troeltsch auf die kritische Anfrage Diltheys und nahm in seinem Eisenacher Luthervortrag die später von diesem vorgetragene These von den ‚zufälligen Wirkungen‘ der Reformation auf die gesellschaftlichen und politischen Ordnungen der Zeit vorweg. Von diesem Ansatz aus, so argumentierte schon Seeberg, lasse sich die sozialpolitische Bedeutung Luthers kaum richtig erfassen. Dazu müsse man vielmehr dessen sozialetische Prinzipien erfassen, denen Seeberg epochale Bedeutung und bleibenden Wert zuschrieb. Vgl. die klassische Stelle bei Ernst Troeltsch: Bedeutung, S. 246: „Nur umso dringlicher wird aber dann die Frage, inwiefern trotz alledem der Protestantismus hervorragend mitbeteiligt sein kann an der Hervorbringung der modernen Welt. An der Tatsache selbst kann ja kein Zweifel sein. Die Paradoxie löst sich auf, wenn wir dem mit dieser Problemstellung gegebenen Fingerzeig folgen und die Bedeutung zunächst nicht in einer allgemeinen Wiedergeburt oder Neubildung des Gesamtlebens, sondern größtenteils in indirekten und in unbewußt hervorgebrachten Folgen, ja geradezu in zufälligen Nebenwirkungen oder auch in wider Willen hervorgebrachten Einflüssen suchen, [...]“

rungsdynamik nicht länger habe mithalten können, bereits zu erodieren begonnen. Die versäumte Modernisierung war in dieser Sicht die eigentliche Ursache der religiösen und gesellschaftlichen Krise des 15. Jahrhunderts.³⁴⁸

Die unglückliche Konstellation an der Schwelle von Mittelalter und Reformation wurde für Seeberg zum hermeneutischen Schlüssel der gesellschaftlichen und religiösen Grundlagenkrise seiner eigenen Gegenwart und die damalige rückwärts-gewandte Reaktion der Kirche zum mahnenden Beispiel für die eigene Gegenwart. Im konservativ-reaktionären Festhalten an überholten Ordnungen müsse der Grund für das Versagen gegenüber den aktuellen Herausforderungen und Problemstellungen gesehen werden. Insofern optierte Seeberg in der Geschichtsschreibung wie in der aktuellen Situation für eine bewusste Bearbeitung der sozialen Frage und gegen eine konservative Verweigerungshaltung.³⁴⁹

Hinter der reaktionären Haltung der Kirche an der Epochenschwelle zur Reformation machte Seeberg aber auch beachtliche Modernisierungsansätze aus, die jedoch aufgrund ihrer mittelalterlich-vernunftrechtlichen Grundlage schnell zu einem utopischen Kommunismus verkommen mussten. Die Konfrontation des individualistisch gefassten Vernunftrechts mit dem positiven Recht der staatlichen Ordnung durch das vorreformatorische Schwärmertum habe in die Sackgasse der heiligen Revolution geführt.³⁵⁰ In dieser Interpretation wurde der historische Nonkonformismus zur Warnung vor der mit humanistisch-naturrechtlichen Argumenten gestützten Forderung einer sozialen Utopie.³⁵¹

Erst nach dieser grundsätzlichen Kritik am mittelalterlichen System von Staat und Kirche nimmt Seeberg die eigentliche Sozialkritik Luthers näher in den Blick.³⁵² Die sozialetische Kompetenz des Reformators habe ihren deutlichsten Ausdruck in der Adelschrift³⁵³ gefunden, in der der Reformator scharfe Kritik an Luxus, Gewinnstreben und am Zinsnehmen geübt habe. Die Schrift zeige ein sensibles Gespür für die besondere Verschärfung der sozialen Probleme durch den frühneuzeitlichen Pauperismus.³⁵⁴ Als Ursache dieser Entwicklung machte Luther

³⁴⁸ Vgl. Reinhold Seeberg: Luthers, S. 250.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 250. Ansätze zu dieser Reformationsdeutung finden sich bei Seeberg bereits in der in Dorpat entstandenen Dissertation zum Begriff der Kirche. Bereits dort machte er hinter dem sozialen Versagen der mittelalterlichen Kirche deren Weigerung zur Modernisierung fest.

³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 251.

³⁵¹ Vgl. ebd., S. 252.

³⁵² Seebergs Pathos zur Geschichtsbedeutung Luthers spricht für sich, ebd., S. 252: „Da ist in die dumpfe Schwüle und in die bange Erwartung dieser Tage ein starker Mensch getreten. Es war der mächtigste und reichste seiner Zeit. Seine Kraft war sein Glaube, sein Reichtum war Jesus Christus der Herr. Sein Glaube war keine Formel, sondern ein Haben. Weil er im Glauben den lebendigen starken Gott hatte, darum fielen ihm in den Schoß alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis, der lebensgewaltige Mut und die todesmutige Kraft. Weil Gott im Glauben sein Herr war, darum wurde er in wunderbarer Liebeskraft der Herr seiner Zeit. So war Martin Luther, der Christ und der Prophet.“

³⁵³ Diese Schrift zieht Seeberg nach der Weimarer Ausgabe heran; vgl. WA 6. Häufig zitiert er jedoch noch nach der Erlanger Ausgabe.

³⁵⁴ Vgl. ebd., S. 255.

jedoch nicht die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit aus, sondern das unsittliche Verhalten seiner Zeitgenossen. Im unmittelbaren Analogieschluss zog Seeberg aus dieser Analyse die entscheidende Lehre für seine Gegenwart: Die Lösung der sozialen Frage müsse vor allem in der Ethik gesucht werden. Der Kirche der Reformation liege letztlich ein ethisches Programm zugrunde, das seine Antriebs- und Durchsetzungskraft aus der religiösen Wurzel des neuen Glaubensbegriffs geschöpft habe.³⁵⁵ Erst bei Luther sei das ethische Subjekt zum Thema der Theologie geworden. Dies habe schon in der Reformationszeit eine Entwicklung in Gang gesetzt, die letztlich zur Ausbildung der Ethik als eigenständiger Disziplin hinauslaufen würde.³⁵⁶ Religion, so das Fazit Seebergs, ziele immer auf Ethik und zwar in teleologischer Abzweckung auf das Reich Gottes.³⁵⁷ Diese ethisch-eschatologische Deutung der Reformation setzte als theologisches Fundament den Primat des Willens Gottes voraus³⁵⁸ und schloss damit nahtlos an die Duns-Scotus-Interpretation an.³⁵⁹

Das durch die Aufgabenstellung vorgegebene Genus der Luther-Interpretation bot Seeberg darüber hinaus die willkommene Gelegenheit, seine voluntativ-theozentrische Voraussetzung christologisch und worttheologisch zu untermauern und mit dem Begriff der Liebe auf die glaubende Annahme des Willens Gottes durch den Menschen hin weiter zu präzisieren.³⁶⁰ Das entscheidend Neue am ethisch dynamisierten Voluntarismus in der Glaubenstheologie Luthers war die nun möglich gewordene Überwindung des mittelalterlichen Ideals der Weltflucht. Die Identifikation der innerweltlich-historischen Ordnungen mit der Gottesordnung eröffnete dem Menschen die Möglichkeit, in der Welt zur Seligkeit zu gelangen.³⁶¹ Aber mit der Freiheit zur individuellen und gesellschaftlichen Lebensgestaltung verbindet Seeberg zugleich auch die christliche Pflicht zur aktiven Lebensführung in der Welt. Diese Entwicklung findet er bereits in der Reformation angelegt, indem durch Luther die bürgerliche Berufswelt an die Stelle des Klosters als idealem Ort gesetzt wurde und dadurch zum ethischen Bewährungsraum werden konnte. Die bürgerliche Partizipation an der politischen Entscheidungsfindung konnte damit

³⁵⁵ Ebd., S. 256: „Hängt nun aber dies alles nicht an den Verhältnissen, sondern am Verhalten, so hat die Frage einen Sinn: was soll geschehen, um dem einherflutenden Verderben Einhalt zu tun? Die ethische Betrachtungsweise Luthers gibt ihm reformatorische Gesichtspunkte, sein Glaube schenkt diesen Kraft.“

³⁵⁶ Vgl. auch Stefan Atze: *Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus* (Univ., Diss., Wien, 2006) (= Theologische Bibliothek Töpelmann 144), Berlin [u.a.]: de Gruyter 2008, S. 23–28.

³⁵⁷ Diese Deutung ist bereits in der Dissertation angelegt, vgl. Reinhold Seeberg: *Studien*, S. 96.

³⁵⁸ Reinhold Seeberg: *Luthers*, S. 256: „Gott ist der Herr, der alles leitet, die allmächtige Willensenergie, die das Weltall mit seinem Sein und Werden durchdringt und bewegt.“

³⁵⁹ Siehe S. 74 ff.

³⁶⁰ Ebd., S. 256: „In Jesu Christo wird Gottes Tat für uns zum Wort. In ihm wird uns das Wesen und Wirken Gottes offenbar, das ewige Allmachtwirken ist Liebe.“

³⁶¹ Seeberg hebt damit bewusst die von Oettingen getroffene Unterscheidung von geschichtlichen Ordnungen und Erlösungsordnung auf und nähert sich somit der neulutherischen Ordnungstheologie an.

stärker religiös begriffen werden und an die Stelle von Weltflucht und Kontemplation treten. Damit ist der eigentliche Zweck der Lutherdeutung Seebergs erfasst: die ethische Dynamisierung des Voluntarismus, flankiert durch den Pflichtbegriff als weiteren Antriebsfaktor. Aus der Erkenntnis des Willen Gottes folge unmittelbar die Pflicht zu dessen Erfüllung, nicht einfach die erbauliche Reflexion. Die Stoßrichtung dieser Konstruktion war deutlich gegen ein quietistisch missverständenes Luthertum gewendet, das sich politisch auf den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit beschränkte. Seebergs Lutherdeutung zeichnete sich demgegenüber durch den Appell zur sozialen Verantwortung aus und wies den Christen eine zentrale Rolle im ethischen Kampf der Gesellschaft zu.³⁶²

2.5.2.3 Innere Mission in der Schrift ‚Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert‘

In seiner zeithistorischen Monographie *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*³⁶³ wandte sich Seeberg an ein breiteres, akademisch gebildetes Publikum. Der Auseinandersetzung der Kirche mit den sozialen Fragen ihrer Zeit wies er für die Formierung der Gegenwartstheologie eine Schlüsselrolle zu. Gegenüber den ersten drei Auflagen der Schrift *An der Schwelle des 20. Jahrhunderts*³⁶⁴ erhielt die wesentlich erweiterte vierte Auflage mit dem neuen Titel *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert* durch die Einarbeitung sozialer und wirtschaftlicher Aspekte in das Kapitel über die Innere Mission³⁶⁵ eine stärker programmatische Ausrichtung.³⁶⁶ Seeberg lässt seine Darstellung des 19. Jahrhunderts in theologiegeschicht-

³⁶² Der Zusammenhang dieser Konstruktion mit dem Missionsgedanken ist kaum zu übersehen. Auch ein erwecklicher Zug innerhalb der Diktion Seebergs ist in seinem Luthervortrag erkennbar und gipfelt dort im Gedanken des Knechtsdienstes. Jedoch wollte Seeberg nicht länger im Sinne Wicherns die helfende Tat am Elenden primär als Knechtsdienst des Christen an der Welt verstanden wissen, sondern ein umfassenderes politisches und soziales Engagement für die Gemeinschaft. Vgl. ebd., S. 256.

³⁶³ Reinhold Seeberg: *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart*, Leipzig 1903 (4. Auflage von: *An der Schwelle des 20. Jahrhunderts*). Das Werk wurde 1904 ein zweites und 1910 ein drittes Mal neu aufgelegt.

³⁶⁴ Reinhold Seeberg: *An der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Rückblicke auf das letzte Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte*, Leipzig: Deichert 1900 (1. Aufl.). Bereits unter diesem Titel erlebte die Schrift schon drei Auflagen.

³⁶⁵ Vgl. Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 86.

³⁶⁶ Ihre besondere werkgeschichtliche Bedeutung liegt in der hier erstmals nachzuweisenden Begriffsbildung „modern-positiv“ zur Charakterisierung der eigenen Theologie. Die Verbindung von ‚moderner‘ und ‚positiver‘ Theologie war für ihn selbst der Gipfelpunkt der gesamten theologiegeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Sie wollte die Theologie für das 20. Jahrhundert werden. Seebergs modern-positiv Theologie fand eine erstaunliche Resonanz und löste in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts eine breite innerprotestantische Debatte aus. Nach dem Ersten Weltkrieg verschwand diese Positionsbezeichnung fasst völlig aus dem theologischen Sprachgebrauch. Gleichwohl hinterließ die modern-positiv Theologie in verschiedenen Transformationszuständen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre theologiegeschichtlichen Spuren. Eine zeitnahe Rekonstruktion der Debatte bietet Martin Schian (1907): *Zur Beurteilung der modernen positiven Theologie*, der an Wilhelm Bousset (1906): *Modern Positive Theologie. II. anknüpfte*; vgl. auch aus neuerer Perspektive Eberhard Poch (1973): *Modern und*

licher Hinsicht in seiner modern-positiven Theologie und in kirchengeschichtlicher Hinsicht in der von ihm geführten Inneren Mission auslaufen. Entsprechend begriff er sich selbst in theologiegeschichtlicher Hinsicht als Erbe Ritschls und in sozialpolitischer Hinsicht als Erbe Wicherns, in dessen Gestalt die vielfältigen Ansätze eines Tatchristentums schon Mitte des 19. Jahrhunderts einen genialen Organisator gefunden hatten, der über die Kraft verfügte, neben der Kirche, eine christlich-soziale Großorganisation aufzubauen.³⁶⁷ Die überaus positive Einschätzung der Inneren Mission für die Modernisierung des Christentums spiegelt sich in Seebergs Diktum vom „glänzendsten Blatt in der Kirchengeschichte des [19.] Jahrhunderts“³⁶⁸. Die Innere Mission verdanke ihr Entstehen drei historischen Ursachen: der religiösen Erweckung, der aufklärerischen Humanität und dem Elend infolge der Befreiungskriege.

Über diese nicht ungewöhnliche Feststellung hinaus machte Seeberg noch auf einen weiteren Punkt aufmerksam: In der Inneren Mission habe sich das Bedürfnis vieler Christen nach aktiver Ausgestaltung ihres Glaubens eine Ausdrucksmöglichkeit schaffen wollen. Sie mache mit ihrem Vorhandensein auf ein Versäumnis der Amtskirchen aufmerksam, die für dieses Bedürfnis keine geeigneten Formen bereitgestellt haben. Die Unfähigkeit der Amtskirche zur sozialen Arbeit habe zu einem rapiden Autoritäts- und Bedeutungsverlust geführt. Das Verdienst der Inneren Mission will Seeberg nun darin erkennen, dass sie dieses engagierte Klientel aufgefangen habe. Zugleich sei ihr damit aber auch ein erheblicher Teil der öffentlichen Bedeutung der Kirche zugefallen. In der von Seeberg beschriebenen Bedeutungsverschiebung realisierte sich unübersehbar eine Emanzipation der Gemeinde und der Laien von der Amtskirche.³⁶⁹ Das konnte der Kirche wiederum nicht gleichgültig bleiben. Um Spannungen innerhalb des Protestantismus möglichst gering zu halten, betonte Seeberg ausdrücklich, dass der Inneren Mission von ihrer Seite aus an einem positiven Verhältnis zu den Kirchen gelegen sei. Sie habe sogar

positiv. Zur Gruppe der von Seeberg beeinflussten „modern-positiven“ Theologen gehören Richard Grützmaker, Karl Girgensohn und Karl Beth. Einen ähnlichen Ansatz verfolgte Theodor Kaftan, Bruder des Berliner Systematikers Julius Kaftan, ohne dass eine direkte Beeinflussung durch Seeberg anzunehmen wäre, vgl. Theodor Kaftan: *Moderne Theologie des alten Glaubens. Zeit- und ewigkeitsgemäße Betrachtungen*, Schleswig: Bergas 1905. Der Briefwechsel der beiden Brüder Kaftan lässt eher auf eine starke Ablehnung der modern-positiven Theologie Seebergs schließen. Vgl. Theodor Kaftan, Julius Kaftan und Walter Göbell: *Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel d. Brüder*, München: Kaiser 1967; vgl. auch Eckhard Lessing: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. 1870 – 1918 1*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, S. 294 f.

³⁶⁷ Seeberg nennt auch Fliedner und Löhe, konstruiert dann aber die Geschichte der Inneren Mission ausschließlich aus dem Erbe Wicherns heraus. Vgl. Reinhold Seeberg: *Kirche Deutschlands*, S. 352. Zu den Einseitigkeiten der deutschen Diakoniegeschichtsschreibung vgl. Esko Ryökäs: *Zur Begründung der Diakonie bei Theodor Fliedner. Anmerkungen zum "Gutachten, die Diakonie und den Diakoniat betreffend"*, in: *Diakonische Einblicke*, hg. von Christian Oelschlägel, Heidelberg: Diakoniewiss. Inst. 2011, S. 49–71, S. 49 f.

³⁶⁸ Reinhold Seeberg: *Kirche Deutschlands*, S. 351.

³⁶⁹ Vgl. ebd., S. 354.

„der Kirche viele Glieder erhalten und wiedergewonnen“.³⁷⁰ Doch Seeberg ging noch einen Schritt weiter und drehte den Führungs- und Herrschaftsanspruch im Verhältnis von Innerer Mission und Kirche sogar um, indem er spekulierte, dass im Falle eines zukünftigen Zusammenbruchs der Staatskirche die Innere Mission sofort in der Lage wäre, deren Rolle zu übernehmen. Seeberg verstand die Innere Mission also als „Kirche der Zukunft“³⁷¹. Das Szenario eines Zusammenbruchs der Staatskirche sei gerade aufgrund der zu engen Bindung der Kirche an das Staatswesen wahrscheinlich. Die in ihrer Reaktionsfähigkeit auf Gegenwartsfragen gründende Modernitätsfähigkeit der Inneren Mission sei die Basis ihrer Zukunftsfähigkeit als Organisationsform.

Gemäß dieser Einschätzung forderte Seeberg das Recht zur Verkündigung für die Mitarbeiter der Innere Mission, die, abgesehen von ihren Vereinsgeistlichen, eine Laienorganisation war.³⁷² Seeberg verließ mit dieser Forderung den Boden des orthodoxen Luthertums, das die Exklusivität der Wortverkündigung für das ordinierte Amt festhalten und dementsprechend die Arbeit der Inneren Mission auf die karitative Hilfsfähigkeit beschränkt wissen wollte. Diese fundamentale Akzentverschiebung durchzog Seebergs weitere Aufgabenbeschreibung der Inneren Mission.³⁷³ Sie müsse als Speerspitze des Protestantismus im Kampf gegen die „Religion, Sitte und die Pietät“³⁷⁴ untergrabende Sozialdemokratie begriffen werden, in der sich die apologetische Kraft des Christentums im Weltanschauungskampf gegen die ‚Ideologie des Materialismus‘ fokussiere. ‚Materialismus‘ steht bei Seeberg als Chiffre für die ‚Utopie des Genusses‘, für den als Eudämonismus getarnten blanken Egoismus. Er sei Folge der Illusion, dass sich Kultur von selbst bilde, wenn erst die materiellen Bedürfnisse der Masse gestillt seien.³⁷⁵ Die eigentliche Gefahr der Sozialdemokratie stelle jedoch ihr Atheismus dar. Der Weltanschauungskampf der Gegenwart müsse vom Christen mit den Mitteln und dem Ernst des pietistisch-erwecklichen Glaubenskampfes geführt werden. Die verfasste Kirche könne dabei nicht abseitsstehen. Seeberg forderte vielmehr, wie schon im Aufsatz *Die Kirche und die soziale Frage*, die Verkündigung des ‚einfachen‘ Evangeliums durch sozial engagierte Pfarrer. Wie bereits in den Aufsätzen von 1896

³⁷⁰ Ebd., S. 355.

³⁷¹ Ebd., S. 355.

³⁷² Ebd., S. 355: „Also nicht nur mit Werken, sondern auch mit dem Wort hat sie zu tun; nicht nur einzelne Seelen sucht sie, sondern die ganze Kirche will sie fördern; sie ist geradezu eine fortgehende Reformation der Kirche.“ Die Inanspruchnahme der Wortverkündigung der Inneren Mission gegenüber dem Tatchristentum der Diakonie rechtfertigt in neuerer Zeit auch Dietrich Rössler: Grundriß der praktischen Theologie, Berlin, New York: de Gruyter 1992 (2. erweiterte Auflage), S. 163.

³⁷³ Reinhold Seeberg: Kirche Deutschlands, S. 355 verzeichnet die etablierten Hilfsbereiche der Inneren Mission im Anschluss an Th. Schäfer.

³⁷⁴ Ebd., S. 359.

³⁷⁵ Vgl. ebd., S. 359–360.

und 1901 wandte sich Seeberg auch 1903 entschlossen gegen eine Anwaltschaft der Kirche für die Reichen: „Die Kirche ist der Anwalt des Herrn und seines Evangeliums, nicht der Klasseninteressen besonderer Gesellschaftsschichten.“³⁷⁶

Die Aussagen zur sozialen Aufgabe in der Kirche Deutschlands belegen ein neues Selbstverständnis Seebergs als sozialprotestantischer Gelehrtenpolitiker. Die mit tiefem Ernst erkannten sozialen Probleme schlossen für ihn die unter konservativen Protestanten verbreitete Haltung, Sozialpolitik allenfalls als Revolutionsprophylaxe zu betreiben, absolut aus. Er forderte mit erstaunlicher Offenheit eine Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen und Rahmenbedingungen. Auch stimmte er mit den sozialen Forderungen und dem wirtschaftlichen Programm der politisch ‚Linken‘ in vielen Punkten überein. Die in den Kirchen verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber den sozialen Nöten am unteren Ende der Gesellschaftspyramide lehnte er entschieden ab, ohne den Anspruch zu erheben, ein eigenes sozialpolitisches Programm vorzulegen. Den christlich-sozialen Gedanken stellte er neben die bewährte Fürsorgearbeit der Inneren Mission und forderte von der Theologie eine entsprechende Grundlagenarbeit.³⁷⁷ Er selbst beschränkt diesen Weg in den nächsten Jahren im Fach der theologischen Ethik, das er zu einer eigenständigen Disziplin neben der Systematischen Theologie weiterentwickelte. Ihre Aufgabe sollte es sein, von der Gegenwartshermeneutik aus Handlungsoptionen für die Kirche der Zukunft zu entwerfen.

2.5.2.4 *Fundamental-theologische Weichenstellungen in der Vorlesungsreihe über die ‚Grundwahrheiten der christlichen Religion‘*

Die zur Jahrhundertwende als akademische Vorlesungsreihe erstmals einer interessierten Öffentlichkeit vorgetragenen und 1902 unter dem Titel *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*³⁷⁸ publizierte ‚Fundamentaltheologie‘³⁷⁹ Seebergs ist für seine spätere Ethik insofern von Interesse, als er hier erstmals seine Gottesvorstellung systematisch-theologisch reflektiert ausbreitete. Seeberg reagierte mit seinen *Grundwahrheiten* - wie vor ihm Harnack mit seinem *Wesen des Christentums*³⁸⁰ - auf das auffällig starke Verlangen der Zeitgenossen nach einer Klärung der Glaubensfundamente. Als Gründe für dieses breite Interesse an vergewissernder Reflexion fundamentaler Fragestellungen der Religion lassen sich die allgemeine Umbruchstimmung am ‚fin de siècle‘ sowie die Herausforderung durch die tiefgreifenden

³⁷⁶ Ebd., S. 360. Völlig unvermittelt stehen diese Aussagen zur Aufgabe der Kirche neben der Betonung der Differenz von Innerer Mission und Kirche. Offensichtlich sieht Seeberg in der Apologetik das vereinende Band zwischen Kirche und Innerer Mission.

³⁷⁷ Vgl. ebd., S. 361.

³⁷⁸ Reinhold Seeberg: *Grundwahrheiten*.

³⁷⁹ Vgl. den Titel der englischen Übersetzung: Reinhold Seeberg u. a.: *The fundamental Truths of the Christian religion*. 16 lectures deliv. in the Univ. of Berlin 1901-02 (= *Crown Theological Library* 25), London: Williams & Norgate [usw.] 1908.

³⁸⁰ Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus 1999. Bis 1945 wurde die Schrift insgesamt 23-mal aufgelegt mit einer Gesamtzahl von 73.000 Exemplaren. Vgl. ebd., S. 36.

gesellschaftlichen und sozialen Wandlungsprozesse des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit ihren religionskritischen Tendenzen anführen. Die gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesse waren verbunden mit einem als gravierend empfundenen Einflussverlust der kirchlichen Amtsträger und motivierten die theologischen Eliten, die immer noch grundlegende Bedeutung der Religion für die Moderne vor einer interessierten Öffentlichkeit beweisen zu wollen. So versteht sich auch Seebergs Druckfassung der sich bewusst an die „gebildeten Christen aller Kreise“³⁸¹ richtenden Vorlesungen als öffentlichkeitswirksamer Versuch einer aktuellen Stellungnahme der Theologie zur Krise der Zeit. Seeberg wollte dieses Programm keinesfalls als ein volksmissionarisches Unternehmen verstanden wissen, gleichwohl kann dem Ganzen ein apologetisches Interesse kaum abgesprochen werden.³⁸² Er konterkarierte seine Behauptung apologetischer Absichtslosigkeit selbst mit dem Hinweis auf den aktuellen Unglauben, der seine Ursache nicht zuletzt in der Unwissenheit selbst der Gebildeten in religiösen Dingen habe.³⁸³ Verbunden mit religiösem Desinteresse ergebe sich das Bild einer allgemeinen Glaubenslosigkeit, die das Christentum zum Kampf um ihren Erhalt herausfordere.³⁸⁴ Der Kampf des Wiedergeborenen um die Welt müsse sich in seiner Lebensführung verstetigen. Die Uminterpretation des Erweckungserlebnisses in einen Prozess der Lebensführung enthielt zugleich eine deutliche Absage an die einseitige Überbewertung der Einmaligkeit des Erweckungserlebnisses im erwecklich-pietistischen Kontext. Relativ nüchtern nimmt sich demgegenüber Seebergs Aufforderung aus, die Bewährung im Alltag zu suchen und sich durch den Verlust der enthusiastischen Anfangsstimmung nicht entmutigen zu lassen. Die Wahrheit des Erweckungserlebnisses werde durch Rückschläge nicht in Frage gestellt. Das Ziel der Bewährung des Glaubens müsse in allen Kämpfen des Alltags festgehalten und in permanente Motivation umgesetzt werden.³⁸⁵

Seeberg geht dann weiter der Frage nach, wie diese Motivation in Lebensvollzüge umgesetzt werden könnte und welches die geeigneten sozialen Orte hierfür seien. Er dachte keineswegs an spezifische Sozialformen für den apologetischen Kampf; vielmehr wollte er alle sich christlich verstehenden gesellschaftlichen Formationen in den Kampf gegen die Säkularisierung rufen.³⁸⁶ Die gesamte Gesellschaft sollte zum Kampfplatz gegen den Unglauben werden. Der Kampf wird da-

³⁸¹ Reinhold Seeberg: Grundwahrheiten, S. IV. Basse merkt zu Recht an, dass Seeberg mit dem Stichwort der „gebildete[n] Christen“ ganz bewusst an Schleiermachers Religionsschrift mit dem sprechenden Untertitel „Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ anknüpft und sich damit in den „zeitgeschichtlichen Kontext der kirchen- wie allgemeinhistorischen Polarisierung“ stellt. Vgl. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Berlin: de Gruyter 2001; vgl. auch Michael Basse: Konzeptionen, S. 218.

³⁸² Gegen ebd., S. 223, der eine direkt apologetische Ausrichtung bei Seeberg erst in der Dogmatik ausmachen will.

³⁸³ Reinhold Seeberg: Grundwahrheiten, S. 4.

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 132.

³⁸⁵ Vgl. ebd., S. 133 f.

³⁸⁶ Ebd., S. 161: „So wenig jemand in der Wissenschaft oder Kunst Fortschritte machen kann ohne Kampf und Abwehr des Widersprechenden und Hemmenden, so wenig in der Religion.

mit zur Grundhaltung des Glaubens und der Glaubensgemeinschaften, deren Zweckbestimmung sich aus der Frontstellung gegen Sünde und Unglauben herleite.³⁸⁷ In der spezifischen Interpretation des Glaubens als Kampf wird der Gegensatz von Reich Gottes und Welt zur handlungsleitenden Größe und in der anthropologischen und soziologischen Struktur des Menschseins integriert.³⁸⁸

Die Bedeutung der Grundwahrheiten für die Werkgeschichte Seebergs liegt in der zentralen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung und der Ausformulierung des Kampfmotivs als Bindeglied von Theologie und Ethik. Der latente missionarische Eifer Seebergs hatte sich über die Jahrhundertwende weiter verstärkt und mit einem ethischen Rigorismus angereichert, der in den Grundwahrheiten in die theologische Gestalt einer apologetischen Theologie gegossen wurde und über die weiteren Transformationen der deutschen Geschichte hinweg Seebergs Denken bestimmen sollte.

2.5.2.5 *Seebergs Stellungnahme zum Rassenantisemitismus Chamberlains*

In der Schrift *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*³⁸⁹ stellte der in Deutschland lebende englische Populärschriftsteller Houston Stewart Chamberlain seine Idee einer germanischen Religion einer breiten Öffentlichkeit vor. Sie basierte auf einer radikalen Rassenideologie, der durch sozialdarwinistische Versatzstücke ein wissenschaftlicher Anstrich verliehen wurde. Seeberg setzte sich daher in seiner Rezension *Geschichtsphilosophische Gedanken zu Chamberlains Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*³⁹⁰ erstmals publizistisch mit dem Sozialdarwinismus³⁹¹ und dessen Auswirkungen für die Sozialethik näher auseinander. Seeberg reagierte auf Chamberlains rassenideologisch gefärbte Interpretation des Sozialdarwinismus mit Entsetzen. Er hielt das historische und ideologische Konzept für grob fehlerhaft, die Interpretation der Bibel und der Kirchengeschichte historisch für geradezu absurd.³⁹² Der Versuch Chamberlains, alle bedeutenden Personen des Alten

³⁸⁷ Ebd., S. 161.

³⁸⁸ Ebd., S. 161 f.: „Es ist nichts Wunderliches oder Undenkbares um diesen Gegensatz; er ist notwendig, wie der Mensch nun einmal beschaffen ist. [...] Deshalb soll man auch nicht auf wunderbare Hilfsmittel in diesem Kampf warten. Engel steigen nicht vom Himmel herab, um uns in ihm zu helfen, und die Hölle tut sich nicht auf, um uns zu warnen; nicht werden uns neue Offenbarungen, und nicht durchströmen uns neue Kräfte.“

³⁸⁹ Houston Stewart Chamberlain: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München: Bruckmann 1899.

³⁹⁰ Reinhold Seeberg: *Geschichtsphilosophische Gedanken zu Chamberlains "Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts"*, in: *Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. (Biblisches und Kirchengeschichtliches)*, hg. von Reinhold Seeberg 1), Leipzig: Deichert 1906, S. 1–33; vgl. auch Houston Stewart Chamberlain (1899): *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (wie Anm. 393).

³⁹¹ Bereits Oettingen setzte sich in seiner *Moralstatistik* mit dem Sozialdarwinismus auseinander, siehe S. 730.

³⁹² Ebd., S. 5: „Jeder, der der Darstellung bis hierher mit Zustimmung gefolgt ist, wird zunächst überrascht sein durch die anlegentliche Diskussion, die Chamberlain der Frage widmet, ob Christus Jude gewesen sei? Die Antwort lautet: nach Religion und Erziehung war er es unzwei-

und Neuen Testaments als Germanen auszuweisen, sei als intellektuelle Entgleisung ein eindrucksvoller Beleg für die negativen Folgen, die eine qualitative Wertung der Rassen notwendigerweise nach sich ziehe. Chamberlain werde geleitet von der Idee einer „Steigerung der Qualität“³⁹³ der Rasse, die sich im historischen Prozess nach den mechanischen Gesetzen des Sozialdarwinismus vollziehe: Nach einer Phase der Blutmischung folge eine Phase strenger Inzucht, die aus einem Urmaterial unbekannter Herkunft ‚Rasse‘ als Qualitätsmerkmal erzeuge.³⁹⁴ An die ursprünglich äußerlich-biologischen Differenzierung koppelte Chamberlain eine innerlich-charakterliche Unterscheidung.³⁹⁵ Als prominentestes Beispiel führte er den Unterschied zwischen ‚semitischer‘ und ‚arischer‘ Rasse an, der in der Schädelform biologisch leicht nachzuweisen sei: Der Langschädel sei das äußerliche Rassenkennzeichen des Germanen, der Kurzschädel der des Juden. Den unterschiedlichen Schädelformen sollen verschiedene Charakterdispositionen entsprechen, die Chamberlain sehr unterschiedlich bewertet wissen wollte. Die „von der Natur am besten ausgestattete Rasse“³⁹⁶ sei selbstverständlich die germanische, die jüdische, ganz der Logik des Antisemitismus folgend, ihr genaues Gegenteil und damit die ‚minderwertigste‘. Von dieser rassistischen Grundannahme aus entwickelte Chamberlain seine sozialdarwinistische Geschichtsschau.

Seeberg distanzierte sich davon über die gesamte Länge der referierenden Wiedergabe mit relativierenden Bemerkungen³⁹⁷ und zog abschließend eine kritische Bilanz der Rassenideologie Chamberlains und ihrer ideologischen Voraussetzungen, indem er die Konsequenzen dieser Theorie deutlich herausstellte. Chamberlains Idee, die Kirchengeschichte auf einen Kampf der Germanen gegen die Juden zu reduzieren, verzeichne auf dramatische Weise die historische Realität. Die rassistische Interpretation der Bibel sei hochspekulativ und letztlich unhaltbar. Die sich daraus ergebende Gefahr der Marginalisierung der christlichen Botschaft dürfe nun keinesfalls leicht abgetan werden. Die Thesen Chamberlains zielten letztlich auf die Ersetzung der historischen Botschaft der Bibel durch eine historisch fragwürdige Rassenideologie ab.³⁹⁸

felhaft‘, der Rasse nach, höchstwahrscheinlich nicht‘. Die Erörterung nimmt einen etwas erregten Ton an. Die höchste Wahrscheinlichkeit wird als ‚sicher‘ bezeichnet und allen denen, die dies bezweifeln wollen, das Dilemma ‚Dummheit oder Lüge‘ vorgehalten.“

³⁹³ Ebd., S. 6 f.

³⁹⁴ Chamberlain weicht mit dem Faktor „Blutmischung“ definitiv vom Darwinismus ab, der an erster Stelle die Mutation im Erbgut voraussetzt. Chamberlains „Sozialdarwinistisches Modell“ scheint vielmehr den Handbüchern englischer Pferde- und Hundezüchter entnommen, wofür auch seine nichthumanen Beispiele sprechen.

³⁹⁵ Ebd., S. 7: „Diese Prinzipien gelten auch von dem Menschengeschlecht; überall dort, wo außerordentliche Rassen, höhere Typen der Menschheit entstanden, haben sie gewaltet. Man denke an die Griechen, oder auch an die Preußen und Schwaben.“

³⁹⁶ Ebd., S. 8.

³⁹⁷ Als Beispiel vgl. ebd., S. 10: „Chamberlain ist einsichtig genug, die Tugend, die Rechtschaffenheit und den persönlichen Wert des einzelnen Juden anzuerkennen [...]“.

³⁹⁸ Ebd., S. 20: „Und dazu kommt die unberechtigte Beschränkung der höheren Begabung auf die eigentümliche Geistesart der Germanen. Wer gibt uns denn ein Recht, die geistige Eigenart Pla-

Es war für Seeberg nicht allein die leicht zu durchschauende Unhaltbarkeit der Thesen Chamberlains, sondern vielmehr die Sorge, dass sich die Rassenideologie über kurz oder lang vom Ballast einer traditionellen Religion befreien werde, die ihn zum entschiedenen Gegner von dessen Rassenideologie werden ließ. Seeberg erkannte schon frühzeitig die verhängnisvolle Entwicklung, die ein sozialdarwinistisch imprägnierter Nationalismus wie der Chamberlains nehmen musste, wenn er von einem rassistischen Antisemitismus geleitet würde. Die Rezension der Grundlagen Chamberlains lässt keinen Zweifel daran, dass Seeberg weder auf eine Ebene mit einem Rassenfanatiker Chamberlain gestellt zu werden verdient, noch dass er an der Ausbildung einer eigenen Rassenideologie verstärktes Interesse hatte. Sein Verständnis von Sozialhygiene und Eugenik differierte signifikant von dem rassistisch-national imprägnierten Antisemitismus Chamberlains. Er orientierte sich vielmehr an Herder³⁹⁹ und der Völkerpsychologie Wilhelm Wundts. Die Leistung Herders lag für Seeberg darin, so weit auseinanderliegende „Lebensbereiche [wie] Sprache, Dichtung, Musik, Recht, Philosophie, Politik, Wirtschaft, Religion etc.“ als Ausdrucksformen des einen Geistes eines Volkes, als Auswirkungen eines ihm inhärenten „Lebensprinzips“ verstanden zu haben, das man ‚Volksseele‘ oder ‚Volksg Geist‘ oder einfach ‚Volk‘ nennen konnte. Volk nach Herders Verständnis hatte als überindividuelle Größe „den Charakter eines Individuums, einer Persönlichkeit“. Als Begründer des modernen Nationalismus prägte Herder in diesem Zusammenhang den Begriff des „Nationalcharakter(s)“. ⁴⁰⁰ Es hatte schon in der Intention Herders gelegen, den Blick von der Erforschung der äußerlichen Merkmale eines Volkskörpers auf dessen inneres Leben zu richten und dabei den inneren Seelenkräften sowie dem Irrationalen des Menschen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. An dieser Stelle habe er sich wesentlich von Kant unterschieden. ⁴⁰¹

Der Begriff des Volksgeistes sollte dann in der Hegelschen Geschichtsphilosophie ⁴⁰² fest verankert werden und über die Tradition des deutschen Idealismus bis Reinhold Seeberg ⁴⁰³ und Hans Freyer ⁴⁰⁴ fortwirken, wie der von ihnen gebrauchte

tos, Dantes, Luthers zum absoluten Maßstab zu machen? Männer, wie die Propheten des Alten Testaments, oder die Psalmendichter samt denen, die ihre Gedanken verstanden und forterhielten, haben Blicke in das Wesen Gottes und in die heilige Mystik der Seele, die ihren Gott gefunden, getan, aus denen die religiösen Größen des Germanentums ihr Bestes gelernt haben.“

³⁹⁹ Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit werden von Seeberg mehrfach zitiert, vgl. z.B.

Reinhold Seeberg (1936): *Christliche Ethik*, S. 176.

⁴⁰⁰ Hannes Stubbe: *Die Geschichte der Völkerpsychologie*, in: Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, hg. von Gerd Jüttemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 38.

⁴⁰¹ Ebd., S. 39.

⁴⁰² Vgl. Carl F. Graumann: *Die Verbindung und Wechselwirkung der Individuen im Gemeinschaftsleben*, in: Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, hg. von Gerd Jüttemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 54.

⁴⁰³ An ausführlichsten hat sich Seeberg zu Beginn der 3. Auflage seiner *Ethik* zum Thema ‚Geist‘ geäußert, vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik*, S. 4 ff.

⁴⁰⁴ Vgl. Hans Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig: Teubner 1930, S. 80–84, 171–175.

Begriff „objektiver Geist“ belegt.⁴⁰⁵ Wilhelm Wundt griff das Thema des Volksgeistes auf und bestimmte als dessen soziopsychologische Grundlage die Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gemeinschaft. Der Mensch werde durch Wechselwirkungen über die Grenzen seines Einzeldaseins hinaus gehoben und finde im Geistigen die allgemeine Bedingung eines grenzüberschreitenden Gemeinschaftslebens.⁴⁰⁶ Die zentrale Intention hinter dem darauf aufbauenden Konzept der Völkerpsychologie war es, von geisteswissenschaftlicher Grundlage aus eine Psychologie sozialer Großgruppen zu entwerfen. Hierin setzte sich die Völkerpsychologie dezidiert vom Sozialdarwinismus ab, der sich als naturwissenschaftliche Disziplin verstand, in der die Einflussgröße „Geist“ gerade negiert sein sollte.

Seebergs besondere Affinität zur ‚geisteswissenschaftlichen‘ Völkerpsychologie Wundts war schon in der Auseinandersetzung mit Chamberlain unschwer zu erkennen wie später auch in seiner Ethik. Als Voraussetzung der Ausprägung einer spezifischen Eigenart der großen Sozialität „Volk“⁴⁰⁷ nahm Wundt mit anderen frühen Völkerpsychologen eine stetige Einwirkung durch äußere Reize an: neben dem geographischen Raum⁴⁰⁸ auch die Vermischung mit anderen ethnischen Gruppen. Aber anders als für Chamberlain war für Seeberg - in der Tradition Wundts - dieser Faktor relativ unbedeutend, denn das Erbgut stellte für ihn nicht mehr dar als das biologische Substrat, auf dem sich der Geist erst entfalte.⁴⁰⁹ An-

⁴⁰⁵ Hannes Stubbe: Geschichte, S. 40. Der auf Seeberg stark einwirkende Nikolai Hartmann sprach analog von „objektiver Geist“.

⁴⁰⁶ Carl F. Graumann: Verbindung, S. 54.

⁴⁰⁷ Vgl. Carl F. Graumann: Verbindung, S. 52–68. Graumann macht ausdrücklich auf die besondere Eigenart des Volksbegriffs in der Völkerpsychologie Wundts aufmerksam und warnt vor voreiligen Wertungen aus der Perspektive nach 1945: „Ein terminologisches caveat sei an den Anfang der folgenden theoretischen Überlegungen gestellt: Behält man die von Wundt für alles Seelische, also des Einzelnen wie der Gemeinschaft, angenommenen und immer wieder betonten Charakteristika der Aktualität, der Entwicklung und Wechselwirkung im Blick, dann kann man auf zwei Termini verzichten, die Wundt und seiner Epoche wichtig waren. Sie bereiteten schon manchen seiner Zeitgenossen Probleme und erschweren die heutige Rezeption, sind jedoch, wenn man ihren semantischen und ‚operationalen‘ Gehalt berücksichtigt, eigentlich entbehrlich: Die ‚Volksseele‘ ist, streng aktualistätstheoretisch, nichts anderes als Inbegriff der seelisch geistigen Wechselwirkungen zwischen den einzelnen *Mitgliedern* einer Gemeinschaft. Was er meint, wird, streng bezogen auf das Wundt immer nur in seiner Aktualität und in seiner Entwicklung interessierende Seelenleben, auf seine Brauchbarkeit zu prüfen sein. Doch auf das irreführende hypothetische Konstrukt ‚Volksseele‘ sollten wir verzichten können, wenn damit im Kern die Wechselwirkung zwischen den Angehörigen einer Gesellschaft gemeint ist. Entsprechend ist auch der ohnehin nie einheitlich definierte Begriff der ‚Völkerpsychologie‘ heute entbehrlich; er deckt faktisch weite Bereiche dessen ab, was seit geraumer Zeit teils Linguistik, teils Kulturanthropologie, teils kulturvergleichende Psychologie heißt.“

⁴⁰⁸ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 183: „Es ist eine besondere Art des allgemeinen Typus, die sich durch eine Summe physischer wie geistiger Merkmale von diesem abhebt. Unter der Einwirkung der geographischen Lage, des Klimas und der hiermit gegebenen Lebensaufgaben und -bedingungen ist diese Sonderart allmählich entstanden.“

⁴⁰⁹ Ebd.: „Die so entstandene physische Anlage der Genossen des Volkes, wird aber andererseits auch durch diese ausgebildet. Die geistige Anlage hängt irgendwie mit dem Spielraum der Betäti-

ders als die biologischen Anlagen vererben sich die geistigen Anlagen und Dispositionen nicht auf erbbiologischem Wege, sondern allein durch „geistige Einwirkung“⁴¹⁰. Damit ist dem zentralen Anliegen des Sozialdarwinismus, die Übertragung der Evolutionstheorie einschließlich der Vererbbarkeit von Charaktermerkmalen auf die menschliche Gesellschaft, aufs Deutlichste widersprochen. Die Entstehung eines „Volkstyps“⁴¹¹ aus der spezifischen Ausprägung biologischer Merkmale in Kombination mit geistigen Eigenschaften setzte für Seeberg neben der biologischen Vererbung vor allem die geistige Erziehung im Rahmen einer Tradition voraus. Von daher war Antisemitismus auf ‚rassischer‘, d.h. auf erbbiologischer Grundlage für Seeberg ausgeschlossen, wohl aber finden sich Überlegungen zu einem ‚geistigen‘ Antisemitismus.

gung und den Reizmitteln, die ihr von der natürlichen Beschaffenheit und Lage dargeboten werden, zusammen, ohne aber deshalb mit der natürlichen Beschaffenheit identisch zu sein. Da der Mensch als Mensch von vornherein geistig ist [...] untersteht er immer geistigen Einwirkungen und übt solche aus. Es ist also von Anfang an neben den geographischen Möglichkeiten und der physischen Vererbung auch die geistige Tradition für seine Entwicklung mitzuveranschlagen, [...].

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd.

3 Zur Entstehung der Ethik Reinhold Seebergs

3.1 Der theologiegeschichtliche Ort

3.1.1 Neulutherische Ordnungstheologie

Das ethische Denken Reinhold Seebergs war durch die Erlanger Theologie ange-regt und entscheidend geprägt worden. Das *System der Ethik*⁴¹² Reinhold Seebergs erschien in seiner Zeit als Ordinarius der Berliner Universität. Sie trägt ihrem An-satz nach in vieler Hinsicht die Signatur des ethischen Denkens des Erlanger Lu-thertums noch in sich, stellt aber gerade in diesem Kontext eine substantielle Wei-terentwicklung dar. Seeberg hat seine Herkunft aus dem ihm bereits in Dorpat vermittelten Erlanger Neuluthertum nie infrage gestellt. Vielmehr lässt sich seine *Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*⁴¹³ als ein ausführlicher Kommentar zu dieser These lesen.⁴¹⁴ Es lohnt daher, die Grundzüge dieser Spielart des lutheri-schen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf die Entwicklung der Ethik näher zu beleuchten.

⁴¹² Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911).

⁴¹³ Reinhold Seeberg: *Kirche Deutschlands*.

⁴¹⁴ Ebenso belegen die beiden von Reinhold Seeberg verfassten biographischen Gedenkschriften *Franz Hermann Reinhold v. Frank* und *Alexander von Ottingen* eindrucksvoll die bleibende Verbun-denheit mit der Erlanger Theologie.

Das Erlanger Luthertum verdankte sich einem konfessionellen Formierungsprozess in der evangelischen Kirche Bayerns. Die Neulutheraner feierten die bewusste Hinwendung zu Luther und dessen Theologie als ein „Wiedererwachen“⁴¹⁵ ursprünglicher Frömmigkeit. Allein schon in dieser Begriffswahl schwingt die innere Verbundenheit mit der Erweckungsbewegung deutlich mit.⁴¹⁶

„Zusammenfassend läßt sich der Entstehungsprozeß des konfessionellen Luthertums in Erlangen kaum bündiger und präziser formulieren als mit den Worten von Holsten Fagerberg: Viele verschiedene Ursachen wirkten zum Entstehen der Erlangerschule zusammen. Die positiven Impulse der Erweckung und die zeitgenössischen geistigen Strömungen gaben ihr einen bestimmten Inhalt und eine gewisse Richtung. Die negativen Faktoren des radikalen Protestantismus und aggressiven Katholizismus beschleunigten diese Entwicklung und trieben die konfessionell lutherische Haltung hervor.“⁴¹⁷

Mit der Erweckungsbewegung verband die neue Strömung des sich dezidiert konfessionell verstehenden Luthertums die Ablehnung der Aufklärungstheologie.⁴¹⁸ Die Erlanger grenzten sich von allen aufklärungstheologischen Bestrebungen durch die entschiedene Besinnung auf das Schriftprinzip und die Treue zum Bekenntnis⁴¹⁹ ab. Ausschlaggebender Vordenker war auf Seiten der akademischen Theologie der zeitweise in Erlangen lehrende Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.⁴²⁰ Die später unter der Bezeichnung ‚Erlanger Neuluthertum‘ zusammenge-

⁴¹⁵ Den Begriff verwendete Gottfried Thomasius: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800 – 1840), Erlangen: Deichert 1867 zur Charakterisierung des theologischen Phänomens, zu dem er selbst gehörte, vgl. Uwe Rieske-Braun: Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung (Univ., Diss. Hamburg, 1992) (= Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 15), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1993, S. 23–24. Ähnliches kommt durch die Fokussierung auf ‚Wiedergeburt‘ und ‚Bekehrung‘ bei Harleß und Frank zum Ausdruck.

⁴¹⁶ Notger Slenczka: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels 85, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, S. 16: „Der Grundzug der Erlanger Theologie, die nicht unwesentlich durch die Erweckungsbewegung geprägt ist, dürfte bei aller Differenz im Detail in der eigentümlichen Verbindung der gegenwärtigen Subjektivität des Glaubens mit einer entscheidenden Affirmation der Geltung der gegenständlichen Aussagen der lutherischen Bekenntnisse‘ zu finden sein.“

⁴¹⁷ Uwe Rieske-Braun: Zwei-Bereiche-Lehre, S. 35.

⁴¹⁸ Vgl. Notger Slenczka: Glaube, S. 19.

⁴¹⁹ Uwe Rieske-Braun: Zwei-Bereiche-Lehre, S. 34: „Nach der Überzeugung der Erlanger konnte nur das Bekenntnis Fundament der Kirche sein. Allein seine Geltung, so schien es ihnen, bewahrte die Kirche vor innerer Zerstörung und schützte ihre Einheit. Diese Fixierung gab dem Konfessionalismus seinen Namen und brachte ihm von der protestantischen Linken immer wieder den Vorwurf einer doktrinären Starrheit ein.“

⁴²⁰ Nicht zur akademischen Theologie zu rechnen ist das „Raumer’sche Dienstagkränzchen“. Zu Karl von Raumer und seinem Wirken in Erlangen vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der theologischen Fakultät 1743 – 1877; mit 8 Abb., München: Evang. Presseverband für Bayern 1960 (1) und Notger Slenczka: Glaube. Raumer sammelte Männer um sich, die sich gegen den Rationalismus

fassten Theologen hatten entweder seine Vorlesungen besucht oder waren durch das Studium seiner Schriften maßgeblich beeinflusst worden.⁴²¹ Von richtungsweisender Bedeutung dabei war, dass über Schelling der für die politische Ethik zentrale Organismus-Gedanke Eingang in die lutherische Theologie⁴²² fand und von dort aus bis ins 20. Jahrhundert hinein ausstrahlte.⁴²³ Es zeigte sich bald, dass der Organismus-Gedanke das Potential hatte, zur Plattform für eine Verbindung von Bekenntnis und Wissenschaftlichkeit, von sozialer Gemeinschaft und autoritärer Lenkung zu werden. Es war vor allem diese dem Begriff inhärente Integrationskraft für rational Unvereinbares, die die konservativen Denker des Neuluthertums faszinierte.

3.1.1.1 Die Rechtsphilosophie Friedrich Julius Stahls

Mit allen politisch Konservativen wandten sich die Erlanger Theologen mit Nachdruck gegen die vermeintliche Beliebigkeit von Vertragstheorie und Menschenrechtsvorstellungen.⁴²⁴ Aus der engen Verbindung von theologischen und politischen Implikationen im Organismus-Gedanken versuchten sie demgegenüber alternativ-konservative Argumentationsfiguren herzuleiten. Untereinander verband sie eine antirevolutionäre Haltung, die insbesondere in der Rechtsphilosophie Friedrich Julius Stahls ihre systematisch ausgearbeitete Gestalt finden sollte.⁴²⁵ Stahls Konzeption von Staat und Kirche war unverkennbar dem preußischen Konservatismus verpflichtet.⁴²⁶ Wie dieser wollte Stahl in den Zeiten des sozialen

und die Aufklärungstheologie gleichermaßen zur Wehr setzen wollten.

⁴²¹ Zu nennen wären etwa der schon genannte Harleß, aber auch Hofmann, Höfling oder Stahl. Vgl. Uwe Rieske-Braun: *Zwei-Bereiche-Lehre*, S. 25–26.

⁴²² Ebd., S. 34–35: „Die theologische Arbeit sollte sich auf der Grundlage des Bekenntnisses in einer organischen Entwicklung vollziehen. Die Anleihe bei Schellings Organismus-Begriff ist für das wissenschaftliche Selbstverständnis der Erlanger Schule konstituierend. Dieser Gedanke ermöglichte es den Lutheranern, die ‚Quadratur des Zirkels‘ zu vollziehen und ihre Lebensfrage zu klären. Denn die uneingeschränkte Geltung des Bekenntnisses konnte mit Hilfe des Organismus-Gedankens mit der Ermöglichung einer freien theologischen Forschung und dogmatischen Weiterentwicklung vereinbart werden.“

⁴²³ Vgl. Wilhelm Maurer: *Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule*, in: *Kirche und Geschichte: Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Grundsatzen und zur Frömmigkeitsgeschichte*, hg. von Wilhelm Maurer, Bd. 2: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970, S. 29–45.

⁴²⁴ Uwe Rieske-Braun: *Zwei-Bereiche-Lehre*, S. 44–45.

⁴²⁵ Ebd., S. 35: „Es entstanden im Bereich des Erlanger Konfessionalismus verschiedene Typen einer Zuordnung von Religion und Politik, in deren gedanklichem Zusammenhang Distinktion getroffen und Begriffe geprägt wurden, die teilweise bis über die Diskussionen des Zweiten Kaiserreiches hinaus ihre Relevanz behielten. [...] Es handelt sich um die ersten Auflagen der *Rechtsphilosophie* Friedrich Julius Stahls (1830-1837) und der *Christlichen Ethik* des Adolf von Harleß (1842), sowie um Johann Chr. K. von Hofmanns Monographie ‚Weissagung und Erfüllung‘ (1841-1844).“

⁴²⁶ Ebd., S. 37: „Der Entwurf einer Rechtsphilosophie, den Stahl in den Jahren 1833/37 in drei Bänden vorlegte, entstammt dem historischen Kolorit des bayerischen Vormärz. In geistesgeschichtlicher Hinsicht berücksichtigte er das Erbe der Historischen Rechtsschule Carl Friedrich von Savignyplatz und ordnet sich ein in das sich ausbildende politische Spektrum seiner Zeit. Es

und politischen Umbruchs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Bestand von Recht und Sittlichkeit sichern und suchte dabei Hilfe in der ‚positiven Offenbarung‘ der christlichen Religion. Die unausweichliche Folge des von ihm vehement abgelehnten Rationalismus war seines Erachtens die Zerstörung von allem Bestehenden. In der lutherischen Konfession sah er demgegenüber den Inbegriff der überkommenen Werte und Traditionen, die über eine in ihrem Kern erneuerte Ontologie der Gerechtigkeit bewahrt werden sollten. Dieses Ziel wollte er durch die Übertragung des Autoritätsanspruchs der christlichen Wahrheit auf das Gebiet der Rechtswissenschaft erreichen. Die für ihn unanfechtbare Wahrheit eines christlich fundierten Rechts sollte zur Stabilisierung des monarchischen Staats funktionalisiert werden.⁴²⁷ Als entscheidendes Vehikel der Übertragung des christlichen Wahrheitsanspruchs auf das Gebiet des Rechts diente Stahl, wie gezeigt, die an Schelling angelehnte Vorstellung vom ‚sittlichen Organismus‘ und der damit eng verbundenen Vorstellung von einem ‚objektiven Willen‘.⁴²⁸ Die wahre Anschauung vom ewigen Heil sollte die wahre Anschauung der politischen Verhältnisse ermöglichen, die in gottgewollten Ordnungen dem Menschen als organisches System von Lebensordnungen gegeben sind.

„Die Gestalten und Gesetze der menschlichen Lebensformen wie z. B. Ehe, Stand und Staat sind nicht mittels Abstraktionen der menschlichen Vernunft zu setzen oder zu eruieren und entsprechen ebensowenig einer ‚willenlosen Regel‘. Sie werden vorgefunden als vom persönlichen Willen Gottes gestaltete, unwandelbare Lebensordnungen.“⁴²⁹

Ordnungen basierten in der Überzeugung Stahls nicht auf der Grundlage von Freiheit und Autonomie, sondern auf der Grundlage von Autorität und Gewalt, denn der „Mensch findet sich a priori unter einer persönlichen Macht stehend vor, die dem machtvollen Willen Gottes entspricht und von ihm ihre Legitimierung erfährt. An dieser Stelle wird bereits in der Grundlegung der Rechtsphilosophie das ‚Prinzip der Legitimität‘ begründet und die segensreiche Wirkung des ‚monarchischen Princips‘ verankert.“⁴³⁰

Für Stahl war mit dem organischen Staatsverständnis unlösbar die Vorstellung von einer den Staatsorganismus organisierenden ‚Persönlichkeit‘ verbunden; im Rahmen der konstitutionellen Monarchie konnte das nur die Person des Monar-

ist charakteristisch für das Denken Stahls, der als der Vordenker der preußischen Konservativen die deutsche Geschichte prägte, daß er schon früh der Option des reifenden Konservatismus und insbesondere dem ‚monarchischen Prinzip‘ einer nahezu unumschränkten Machtbefugnis des Landesherrn den Vorzug gab gegenüber liberalen Ideen, die er mit dem ‚System der Revolution‘ identifizierte.“

⁴²⁷ Vgl. ebd., S. 43 f.

⁴²⁸ Ebd., S. 46 f.

⁴²⁹ Ebd., S. 47.

⁴³⁰ Ebd., S. 48–49. Das Zitat fährt dann fort: „Jedes dieser ‚organischen Gewaltstruktur‘ der öffentlichen Verhältnisse zuwiderlaufende Erkenntnisprinzip mündet folgerichtig zwangsläufig in die – antimonarchische – Revolution.“

chen sein.⁴³¹ Die Idee dieser Persönlichkeit ist geradezu identisch mit dem Ausgangspunkt der Rechtsphilosophie Stahls: dem Schöpferwillen Gottes. Es sei die historische Aufgabe des Monarchen, diesen Willen zu repräsentieren und damit Einheit in der Gesellschaft zu stiften.⁴³² Dem personalzentrierten Herrschaftsprinzip der Monarchie entspricht bei Stahl die gottgewollte Strukturform ‚Reich‘ als sittlich-politisches Totalgebilde.⁴³³ Das gilt *vice versa* auch von der Kirche als einem dem Staat äquivalenten Ordnungssystem. Kirche und Staat sind in der Rechtsphilosophie Stahls die übergeordneten Gliederungselemente im Gefüge der gottgewollten Lebensordnungen. Der Kirche kommt dabei die Aufgabe zu, die „rechtlichen Ordnungen mit christlichem Geist zu erfüllen und zu durchdringen“⁴³⁴. In dieser Aufgabenbestimmung fand die Kirche immer dann einen wichtigen Anknüpfungspunkt, wenn ihre Bedeutung für den Staat von dritter Seite in Zweifel gezogen wurde. Mit der Idee der Durchdringung der bestehenden Ordnungsformen und die dadurch inaugurierte Umformung des Staates zu einem dezidiert ‚christlichen‘ steht bei Stahl der Begriff der Gesinnung, der einen „Geist des freiwilligen Gehorsams“ impliziert, der „die Autorität des ‚souveränen Königs‘ gegenüber demokratischen Rufen nach Volksvertretung zu befestigen versprach“⁴³⁵, in engstem Zusammenhang. Neben der Stützung der Monarchie sah Stahl weitere wichtige Funktionen der Kirche für die Gesellschaft in der Ehe und Schule. Gleichwohl gelang es weder Stahl noch ähnlich denkenden Theologen, die Entflechtung von Staat und Kirche nach 1848 aufzuhalten.⁴³⁶

⁴³¹ Ebd., S. 53: „Überdies ähnelt Stahls Modell frappierend der bayerischen Verfassung von 1818. Sein rechtsphilosophischer Entwurf trug in der materialen Konkretisierung einer Verfassungslehre in vielerlei Hinsicht die Züge des von der Reaktion bevorzugten und in Bayern bestehenden Konstitutionalismus. Die vorgefundenen Elemente ‚Königtum, Kirche, Beamtentum und das in Berufsstände gegliederte Volk, sie waren Stahl die Momente der staatlichen Komposition [...] Ein Hauch politischer Idylle weht aller juristischen Bestimmtheit zum Trotz durch das Ganze.“ Insofern läßt sich behaupten, daß Stahls Anliegen nicht primär die gedankliche Neuschöpfung einer ‚vollkommenen Verfassung‘ war. Es ging ihm um die antirationalistische Begründung und göttliche Legitimierung des geschichtlich Gewordenen. Stahls Verfassungsmodell versucht, das Bestehende durch metaphysische Absicherung zu bewahren und vor Korruption zu schützen.

⁴³² Ebd., S. 50: „Damit die Rechtsverhältnisse, die der menschliche Ausdruck der gottgefühten Lebensordnungen sind, Bestand haben, braucht es eine feste, über sie wachende und ihre Sicherheit verbürgende Macht und Autorität. Ihr spricht Stahls Rechtsphilosophie göttliche Legitimierung zu. Nur in den von ihr geschützten Lebensordnungen und Rechtsverhältnissen kann sich Sittlichkeit entfalten.“

⁴³³ Ebd., S. 50: „Die empirische Gestalt der ‚Rechtsverhältnisse‘, die mit dem Organismus-Begriff beschrieben wird, findet ihr rechtsphilosophisches Pendant im Begriff des ‚Reiches‘: ‚Der Begriff des Reiches bezeichnet nichts anderes, als eine Mehrheit in sich beschlossener gleichartiger Wesen, insofern sie von einem Höheren beherrscht sind.‘ Tatsächlich ist für Stahl die Struktur des ‚Reiches‘ mehrfach auf Erden anzutreffen. Er beschreibt eine Hierarchie von Reichen auf verschiedenen Stufen, etwa das ‚Mineral-, Pflanzen-, Tierreich‘ – die Vollendung aber bildet das menschliche oder ‚sittliche Reich‘...“.

⁴³⁴ Ebd., S. 56.

⁴³⁵ Ebd., S. 58–59.

3.1.1.2 *Gottlieb Christoph Adolf von Harleß als Ethiker der ersten Generation des Erlanger Luthertums*

Adolf von Harleß gilt als der eigentliche Begründer der Erlanger Theologie.⁴³⁷ Es ist durchaus bezeichnend, dass seine mehrfach aufgelegte Ethik⁴³⁸ neben der Enzyklopädie⁴³⁹ zu einer Programmschrift des Erlanger Luthertums wurde. Wie Stahl fühlte sich Harleß dem Konservatismus zutiefst verbunden und orientierte sich wie dieser an der Bewahrung des Bestehenden und an der Abwehr des Liberalismus. Aber Harleß wandte sich in seiner Ethik, anders als der Staatsrechtler Stahl, vor allem Fragen der Individualsphäre zu. Ins Zentrum seiner theologischen Grundlegung setzte Harleß die Begriffe ‚Wiedergeburt‘ und ‚Bekehrung‘, aus denen er die spezifische Zwecksetzung seiner Ethik, den „Kampf um Erneuerung“⁴⁴⁰ des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens, ableitete. „Die Durchdringung der Lebensordnungen nimmt ihren Ausgangspunkt bei der individuellen Wiedergeburtserfahrung des Glaubenden.

Aus der entsprechenden Grundlegung der Individualethik folgt somit die Deduktion der Sozialethik.⁴⁴¹ Den Kampf⁴⁴² um individuelle und soziale Erneuerung leitete Harleß aus der Idee ab, dass im christlichen Glauben ein alle Lebensbereiche durchziehendes Lebensprinzip zur Erscheinung komme. Dem christlichen Glauben wird damit das Potential beigelegt, als Korrektiv für alle Abweichungen in der Lebensführung dienen zu können. Voraussetzung dafür sah Harleß in der dem Glauben allein möglichen Erkenntnis der höchsten Lebensnormen.⁴⁴³ Christliche Ethik ist in diesem Sinne Kampf gegen die Pervertierung schöpfungsgemä-

⁴³⁶ Ebd., S. 60: „Es ist bezeichnend, daß in eben diesen Beziehungen, beginnend 1848 mit der Abschaffung der christlichen Eidesformel durch die Frankfurter Paulskirche, sodann durch die Einführung der konfessionslosen Schule wie der Zivilehe später die Entchristlichung des Staates vorgenommen wurde. Mit diesen Maßnahmen vollzog sich die Entflechtung zwischen Staat und Kirche an eben den Stellen, an denen Stahl die Verknüpfung gefordert hatte.“

⁴³⁷ Gottlieb Christoph Adolf von Harleß (1806-1879) war seit 1829 Privatdozent und seit 1836 Professor für Systematische Theologie in Erlangen.

⁴³⁸ Ebd., S. 67: „Aus der Vorlesung für ‚christliche Moral‘, mit der Harleß 1836 betraut worden war, entstand 1842 die erste Auflage der ‚Christlichen Ethik‘, gemäß der Vorrede als ‚Grundriß, welcher zu Vorlesungen dienen soll‘. [...] Sein Verständnis vom sachgemäßen Aufbau der ‚Christlichen Ethik‘ erforderte eine neue Disposition des Stoffes.“

⁴³⁹ Vgl. Notger Slenczka: Glaube, S. 17.

⁴⁴⁰ Vgl. Stefan Grotefeld und u. a.: Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart, Stuttgart: Kohlhammer 2006, S. 265, vgl. auch Michael Basse: Konzeptionen, S. 96.

⁴⁴¹ Uwe Rieske-Braun: Zwei-Bereiche-Lehre, S. 69.

⁴⁴² Ebd., S. 70: „Die ‚Bekehrung‘ geschieht ‚als Kampf zwischen den Kräften des Geistes Gottes im Geiste des Gewissens und den Kräften des alten Wesens in der geistigen und leiblichen Natur.‘ In diesem antagonistischen Kampfgeschehen, in das der Glaubende hineingenommen wird, bedarf es einer ‚persönlichen Tüchtigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes‘. Zwischen Determinismus und Pelagianismus umschifft Harleß letztere Klippe nicht ohne Touchierungen.“

⁴⁴³ An dieser Stelle wird die Problematik der Ausführungen Harleß‘ deutlich. Der Erlanger Theologie umgeht die Wahrheitsfrage und arbeitet mit einer vorschnellen Gleichsetzung von Glaubenserkenntnis und Wahrheitserkenntnis. Vgl. kritisch ebd., S. 69.

ßer Lebensnormen durch die Macht der Sünde.⁴⁴⁴ Dennoch trat Harleß im Gegensatz zu Stahl gegen eine Gleichsetzung des Reich Gottes mit konkreten Gesellschaftsstrukturen ein, die nie mit normativen ‚Urbildern‘ verwechselt werden dürfen, sondern immer nur irdisches ‚Abbild‘ der gottgewollten Lebensnorm blieben. Der Reich-Gottes-Gedanke wurde von Harleß insofern für die Sozialethik nicht fruchtbar gemacht, sondern blieb Leitidee seiner Individualethik. Damit ist die unmittelbare Verbindung von Monarch und Gotteswillen, wie sie Stahl propagiert hatte, für Harleß nicht möglich. Herrschaft könne es nur über die Figur des ‚Dienstens‘ geben, die als Chiffre einer Gegenseitigkeitsstruktur zwischen Herrschern und Beherrschten als göttlich gewollt genauer charakterisiert wird.

Harleß und Stahl waren gleichermaßen weit davon entfernt, soziale Unterschiede nivellieren zu wollen. Ungleichheit wurde von beiden als von Gott gewollt begriffen. Die Idee der Wiedergeburt im Glauben füllte die bestehenden Ungleichheitsverhältnisse mit dem Geist der Hingabe und des Dienens. Über- und Unterordnung waren in dieser Perspektive nicht mehr als die beiden unterschiedlichen Seiten der einen Gesellschaftsfunktion des Dienens. Emotionale Widerstände in der hierarchisierten Gesellschaft erschienen als in der Form der Selbstsucht gegossene Sünde. Der Christ solle sich vielmehr in die Gesellschaft integrieren, denn nur so könne er als ‚Cooperator‘ des göttlichen Heilswillens am universalen Heilswerk mitwirken.⁴⁴⁵ Erst von dieser Grundlage aus kann der spezifische Dual von Frömmigkeit und Schöpfungsordnung als Grundstruktur der Zweireichelehre in der Erlanger Theologie verstanden werden. Harleß ging von einer beständigen Wechselwirkung zwischen dem Bereich des Natürlichen und dem Bereich der Gnade aus. In dem Reich der Natur mit den Schöpfungsordnungen befinden sich alle Menschen, im Reich der Gnade dagegen nur die wiedergeborenen Christen.

„Dieser ‚doppelten Parallelität‘ in der Disposition von ‚Schöpfungsordnung‘ und ‚Heilsgeschehen‘, von ‚individueller Heilsbewahrung‘ und ‚sozialethischem Erfüllungsprozeß‘ entspricht in der Harleß’schen Ethik systematisch und terminologisch der Entwurf einer ‚Reichelehre‘. Der Christ, so Harleß, lebt in ‚zwei Reichen‘: ‚Es gibt für den Christen nicht bloß ein Reich der Gnade, außerhalb dessen alles Andere ihm verwerflich dünkte, sondern er erkennt auch ein Reich Gottes des Schöpfers in Natur und Geschichte, in den

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., S. 68–69.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 70: „Statt einer christlichen Pflichtenlehre entfaltet der abschließende dritte Teil ‚Heilsbewahrung‘ die Darstellung ‚der christlichen Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden‘. Die christliche Frömmigkeit verhält sich zu den ‚Grundformen irdischer, gottgeordneter Gemeinschaft‘ gemäß dem beschriebenen Ansatzpunkt der Harleß’schen Ethik als bestätigende und affirmierende Kraft. Sie findet die irdischen Gemeinschaftsformen Ehe, Familie, Staat und Kirche als kreatürliche Ordnungen Gottes vor. Sie alle, so Harleß, sind nach dem Willen des Schöpfers dazu ‚bestimmt, von dem Geiste der Wiedergeburt und nach dem Grundgesetz des in Reinheit und Gerechtigkeit geschaffenen neuen Menschen in stets sich erneuernder Heiligung und Verklärung ihrem wahren Ziele zugeführt zu werden.“

Beziehungen der irdisch-leiblichen, wie der irdisch-geistigen Begabung des Menschen, dessen Lebensbewegung ein anderes Princip hat, als das Princip des wiedergebarenden Geistes der Gnade. ⁴⁴⁶

Auch außerhalb des streng gefassten Christseins, also auch schon vor der Bekehrung, lebe der Mensch nach Normen, die von den christlichen nicht unterschieden sind. Mit seinen natürlichen Erkenntniskräften sei der Mensch durchaus in der Lage, den geschichtlich gewordenen Gotteswillen zu erkennen.⁴⁴⁷ Indem Harleß die Sozialethik konsequent von der Frömmigkeitsgesättigten Basis der Individualethik entwickelt, gerät seine Ethik zu einer ausführlichen Darstellung der Zweireichelehre. Konkret ordnete er die Individualethik dem Reich der Gnade und die Sozialethik dem Reich der Schöpfungsordnungen zu.

3.1.1.3 Christoph Ernst Luthardt und die apologetische Fokussierung der Ethik

Christoph Ernst Luthardt ist von der Sache her durchaus auch der Erlanger Theologie zuzurechnen, obgleich er seit 1856 in Leipzig lehrte. Luthardt hatte während seines Studiums in Erlangen bei Harleß Vorlesungen über theologische Ethik besucht und dort entscheidende Impulse für das eigene theologische Denken erfahren. Nachhaltige Wirkung erzielte er nicht so sehr als systematischer Theologe, sondern als Apologet⁴⁴⁸ und Ethiker des Protestantismus. Seinem nach ‚außen‘ deutlich sichtbaren Engagement für die christliche Apologetik stand ein nach ‚innen‘ gerichteter Impuls zur Vermittlung zur Seite. Der entscheidende Wirkungskanal Luthardts wurden seine zahlreichen populären Vorträge über apologetische Themen und seine akademischen Vorlesungen über Ethik. Über die Vortragstätig-

⁴⁴⁶ Ebd., S. 71.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 68–69: „Die Bedeutung dieser These für das spätere Luthertum ist kaum zu überschätzen. Sie bildet nicht nur den Ausgangspunkt für Harleß' Entwurf der ‚Christlichen Ethik‘, sondern bestimmt lutherisches Denken in den nachfolgenden Generationen. Ausgehend von dieser Analogie eines allgemein menschlicher Erkenntnis zugänglichen Gefüges von Lebensordnungen und ihrer christlichen Anerkennung und Bestätigung entwirft Harleß seine Ethik [...]. Das Christentum bestätigt und affirmiert die schöpfungsgemäßen Lebensordnungen, sofern es sie mit dem ‚Geist des Christentums‘ nicht aufhebt oder nivelliert, sondern ihrer Pervertierung durch die Sünde wehrt, indem es sie ‚durchdringt‘ [...].“

⁴⁴⁸ Große Resonanz fanden seine im Winter 1863/64 gehaltenen ‚Apologetischen Vorträge‘ über die ‚Grundwahrheiten des Christentums‘, die mehrfach wieder aufgelegt und in fünf verschiedene Sprachen übersetzt wurden, vgl. Ernst Chr. Luthardt: Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums. Im Winter 1864 zu Leipzig gehalten, Leipzig: Dörffling und Franke 1864 (3. Ausg.). Uwe Rieske-Braun: Zwei-Bereiche-Lehre, S. 154, urteilt über die Vorträge: „Dieser apologetisch-persönliche Impetus seines Unterfangens galt dem Versuch, die christliche Weltanschauung ‚als die allein befriedigende Lösung des Problems des gesamten Daseins, des Menschenlebens und seiner Räthsel, des Menschenherzens und seiner Fragen, vor dem modernen Denken und mit den Mitteln der modernen Geistesbildung nachzuweisen.‘ Denn das Christentum erweise sich als ‚die allzeit junge und stets neue, für alle Zeiten und Kulturzustände gleich angemessene und befriedigende Wahrheit, weil die universelle Wahrheit.‘“

keit hinaus entfaltet er auch auf dem Gebiet der Publizistik⁴⁴⁹ eine breite Wirksamkeit. Entsprechend lag seine Wirkung in der Zusammenfassung und Popularisierung dessen, was sich im Erlanger Luthertum seit Harleß und Stahl an theologischem Denken verfestigt hatte.

In der Sozialethik fand Luthardt den intellektuellen Ort, um die Grundanliegen des Neuluthertums, Rückbesinnung auf die Reformation und Ausrichtung der Lebensführung an christlichen Werten, zusammenzuführen. Wie Harleß legte auch Luthardt seiner Sozialethik die Annahme einer dualen Spannung zweier Lebenssphären zugrunde, denen jeweils Individual- und Sozialethik bzw. Person und Staat korrelierten.⁴⁵⁰ Mit den Schöpfungsordnungen bezeuge sich Gott dem Menschen in der natürlichen Welt. Davon geschieden und zugleich auf das Engste verflochten sei das Reich der Gnade. Luthardt präferierte dabei eine Interpretation der Zweireichelehre, die an der engen Bezogenheit von Schöpfungsordnungen und Heilsgeschehen festhielt. Entsprechend seiner Auffassung von der natürlichen Heilsfähigkeit des Menschen nach der Bekehrung vertrat er die Auffassung, dass dieser am Heilsprozess aktiv mitarbeiten müsse. Über die Vorstellungen vom freien Willen gelangte quasi unvermeidlich ein semipelagisierender Zug in Luthardts Ethik.⁴⁵¹ Diese Erosion orthodoxer Substanz war allein dem Konzept der „Durchdringung“ des gesellschaftlichen Ganzen geschuldet, das die unmittelbare Bezogenheit von Kirche und Staat voraussetzte. Wie bei Harleß bleibt auch bei Luthardt die Durchdringung des Staates an das Ethos des Kampfes des bekehrten und wiedergeborenen Christen geknüpft. Für Luthardt ist nicht mehr Christus das Subjekt dieses Kampfes wie etwa bei Luther, sondern der Christ. Es

⁴⁴⁹ Ebd., S. 134: „Seine Tätigkeit als verantwortlicher Redakteur der AELKZ prägte dieses im Zweiten Reich auflagenstärkste und einflussreichste lutherische Medium. Daneben redigierte er auch das 1879 von der AELKZ abgetrennte ‚Theologische Literaturblatt‘ und seit 1880 die ‚Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben‘.“

⁴⁵⁰ Zur Verhältnisbestimmung von Individual- und Sozialethik bei Luthardt schreibt Rieske-Braun, ebd., S. 143: „Sofern sich der einzelne Christ in ‚zwei Lebenssphären‘ vorfindet, läßt sich seine Existenz als eine doppelte, als Person und in den natürlichen Ordnungen, beschreiben. Zugleich aber fand die Gebiete-Unterscheidung auch auf die Wirkungsfelder von Staat und Kirche in ‚Rechtsordnung und Gnadenordnung‘, Politik und Religion Anwendung. Darüber hinaus eignete sich für die theologische Zuordnung der Wirklichkeiten ‚Natur und Gnade‘, Schöpfung und Erlösung, Deus absconditus et revelatus, irdisches und himmlisches Reich – also für zahlreiche dual-polare Beziehungen. Mit seiner Proklamierung einer Unterscheidung von ‚zwei Gebieten‘ hatte Luthardt also ein argumentatives Allzweck-Instrument gewonnen, das sich in mannigfacher Hinsicht variieren und anwenden ließ.“

⁴⁵¹ Ebd., S. 135: „Wie wir sehen werden, vertrat Luthardt die Option einer vorhandenen Heilsfähigkeit des natürlichen Menschen vor, bei und nach der Bekehrung, auch wenn er zugleich bemüht war, die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade hervorzuheben. So bemerkte bereits der Rostocker Lutheraner Friedrich Adolph Philippi, die gesamte Luthardt-Schrift sei von einer ‚semipelagisierenden oder doch synergistischen Anschauungsweise‘ durchzogen.“ Ähnlich auch ebd., S. 136: „Im einzelnen zeigt sich die semipelagianisierende Tendenz Luthardts [...] in seinen eigenen dogmatischen Ausführungen. Sein Interesse war es, neben der Totalität der Sündenmacht über den natürlichen Menschen diesem einen eigenen Anteil am Heilsprozeß zuzubilligen. Anders werde man der Faktizität einer empirischen Anthropologie nicht gerecht und leugne die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen.“

gelte dem Staat durch das Evangelium zu dienen, wie umgekehrt der Staat in seiner Funktion als Schutzmacht dem Evangelium diene. Das Motiv des gegenseitigen Dienstes bindet Staat und Kirche unlösbar zueinander.

3.1.1.4 Franz Hermann Reinhold Frank, der Individualethiker der Erlanger Theologie

Ein weiterer Theologe der zweiten Generation Erlanger Theologen war neben Luthardt der Systematiker Reinhold von Frank. Frank baute die bei der ‚Wiedergeburt‘ und ‚Bekehrung‘ einsetzende Erlanger Erfahrungstheologie weiter aus.

„Sie [Wiedergeburt und Bekehrung, SD] dienen ihm als Ausgangspunkt für ein dogmatisch-ethisches System, dessen Angelpunkt der Begriff der ‚christlichen Gewissheit‘ ist. Für Frank ist diese nicht nur die Erkenntnisvoraussetzung für das ‚System der christlichen Wahrheit‘, welches die gesamte christliche Dogmatik neu entfaltet.“⁴⁵²

Für Frank war die christliche Sittlichkeit formell nicht von der natürlichen Sittlichkeit zu unterscheiden; entsprechend ging auch er von einer Doppelexistenz des Christen in der natürlichen Welt und dem Bereich der Gnade aus. Der Mensch in der Welt finde sich immer schon in den von Gott gestifteten Schöpfungsordnungen⁴⁵³ vor; in ihnen habe die christliche Sittlichkeit ihr Betätigungsfeld. Als Ziel stand Frank ebenso wie Luthardt die Durchdringung der natürlichen Welt durch das christliche Ethos als Ideal der Vermittlung von Staat und Kirche vor Augen. Der Staat habe dabei die Funktion eines ‚Sündenbollwerks‘ und seine Ordnungen göttliche Legitimität. Frank ging noch einen Schritt weiter und weitete diese Legitimität auf denjenigen Herrscher aus, der seine Macht im negativen Falle in Form einer Gewaltherrschaft ausübe. Die göttliche Stiftung der Ordnung könne durch den Gewaltcharakter nicht als aufgehoben angesehen werden.⁴⁵⁴ Frank war wie die anderen Erlanger Theologen für eine enge Verflechtung von Staat und Kirche, aber dennoch blieb er in skeptischer Distanz zu Stahls Konzept eines ‚christlichen Staates‘, nicht zuletzt, weil er die totale Christianisierung eines Staates ohne Zwang für unwahrscheinlich hielt.⁴⁵⁵ Vor allem aber opponierte Frank gegen die Ansicht

⁴⁵² Ebd., S. 165–166.

⁴⁵³ Hierzu zählt Frank Beruf, Besitz und Stand und erweitert die Reihe der bekannten Ordnungen interessanterweise um einige zusätzliche Bereiche. Ebd., S. 168: „Im weiteren Fortgang rechnet Frank zu den der christlichen Sittlichkeit vorgegebenen ethischen Ordnungen auch ‚Wissenschaft und Kunst‘, sowie eine gewisse Zahl ethischer ‚Adiaphora‘ oder ‚Mitteldinge‘: Auch Mode, Spiel und Tanz gewinnen für Frank [...]“ an Bedeutung.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 169–170: „Auch bei Frank wird zunächst die genuin lutherische Interpretation des Staates als Sündenbollwerk sichtbar. Damit einhergeht die prinzipielle christliche Anerkennung der Legitimation der Staatsordnungen: Es sei denkbar, so Frank, ‚das in rohester Weise, unter Zerschlagung alles bestehenden Rechts, mit Krieg und Gewaltthat ein Staatswesen begründet wird; aber nichtsdestoweniger haben wir in einem solchen Staatswesen Gottes Ordnung zu erkennen.‘ Dies gelte sogar für in Revolutionen entstandene Staatsordnungen.“

⁴⁵⁵ Ebd., S. 171: „Die Differenz zwischen den beiden Erlangern der zweiten Generation liegt in ihrem Verhältnis zum ‚christlichen Staat‘: Während Luthardt ausgehend von den Gedanken, daß eine lebenskräftige Verbindung von Staat und Kirche wünschenswert sei, das staatstheoretische Modell Friedrich Julius Stahls positiv rezipierte, wurde es von Frank programmatisch abgelehnt:

Stahls, dass die Monarchie die einzig gottgewollte Staatsform sei. Dem hielt er entgegen, dass jede Staatsform göttliche Legitimität beanspruchen könne, und schloss die demokratische Verfassung eines Staates darin ausdrücklich mit ein.⁴⁵⁶ Umgekehrt konnte es für ihn keine Staatsform geben, die wesentlich zum Christentum zu rechnen sei. Von dieser Prämisse aus wollte er auf christliche Anweisungen zur Staatsbildung und -führung dezidiert verzichten. Folgerichtig führte sein ethisches Denken zu einer Individualethik, in der eine aktive Bearbeitung der ‚sozialen Frage‘ aus christlicher Perspektive entschieden abgelehnt wurde. An diesem Punkt sollte Reinhold Seeberg einen anderen Weg einschlagen, aber dennoch bleibt in Hinsicht auf die große Bedeutung Franks für die theologische Entwicklung Reinhold Seebergs hervorzuheben, wie sehr dieser in den Problemstellungen der Erlanger Theologie verwurzelt war und bei der Weiterentwicklung zu einer ‚modernpositiven‘ Theologie auch blieb.

3.1.2 Schöpfungsordnungen als orthodox-lutherisches Erbe

Die Bedeutung des Begriffs der Schöpfungsordnungen für die Entwicklung der lutherischen Ethik im frühen 20. Jahrhundert rechtfertigt es, in unserem Zusammenhang auf die Genese und die Bedeutung dieses Schlüsselbegriffs genauer einzugehen. Die Ursprünge der Lehre von den Schöpfungsordnungen sind in der Verschmelzung einer „romantischen Variante der naturrechtlichen Tradition“⁴⁴⁵⁷ mit der biblischen Schöpfungslehre zu sehen, die sich über die Ordo-Lehre der Scholastik und der Theologie des Paulus bis ins Alte Testament zu Deuterocesaja und zur Priesterschrift zurückverfolgen lässt. Die ältere Forschung ging davon aus, dass der Erste, der den Begriff der Schöpfungsordnungen auf gesellschaftliche Strukturen angewandt hatte, der Erlanger Lutheraner Harleß⁴⁵⁸ gewesen sei. Der Begriff findet sich erstmals in der sechsten Auflage seiner Christlichen Ethik (1864).⁴⁵⁹ Jedoch hat Dietz Lange unlängst bereits eine frühere Verwendung nachgewiesen. Erstmals begegne man dem Begriff demnach schon 1856 bei dem luther-

„Wir haben keinen Beruf, irgend einen Menschen, eine Gemeinschaft wider ihren Willen in die Formen des christlichen Ethos zu pressen, da wir die von Gott gewollte Freiheit der sittlichen Selbstentscheidung respectiren sollten.“ Insbesondere der ‚Zwangscharakter‘ des von Stahl inau-gurierten Staatsmodells veranlaßte Frank zu dessen Ablehnung: ‚Gott hat seinen Sohn nicht zwangsweise gesendet, und nicht zwangsweise will er sein Ethos in der Welt durchgesetzt haben.“

⁴⁵⁶ Ebd., S. 171: „Aber für die christliche Akzeptanz der bestehenden Staatsform sei auch gar nicht erforderlich, daß der bestehende Staat sich als ein ‚christlicher‘ bezeichne. Ganz im Einklang mit Harleß betonte Frank, daß es für Christen keinen Anlaß gebe, ‚etwa die eine Staatsform oder Staatsgewalt als in höherem Masse gottgewollt und autorisirt [!] anzunehmen als die andere.‘ Jede bestehende Staatsform sei von Gott legitimiert, unabhängig, ob ‚erbliche Monarchie oder Republik, ob aristokratische oder demokratische, ob constitutionelle oder absolutistische Staatsverfassung.‘“

⁴⁵⁷ Dietz Lange: Schöpfungslehre, S. 160.

⁴⁵⁸ Siehe S. 798.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., S. 162.

rischen Kirchenjuristen Otto Karl Alexander Mejer⁴⁶⁰ in der zweiten Auflage seines Lehrbuchs des Kirchenrechts.⁴⁶¹ Mejer wird aufgrund seiner theologischen Ausrichtung kaum zum Erlanger Neuluthertum gerechnet werden können. Gleiches gilt für den Rostocker Theologen Theodor Kliefoth⁴⁶², der den Begriff von Mejer in der Absicht übernommen hat, die Schöpfungslehre zum Ausgangspunkt der evangelischen Ethik zu machen. Erst danach tauchte er bei Harleß auf und gelangt über ihn in die Erlanger Theologie.

In Seebergs dritter Auflage der Ethik⁴⁶³ lassen sich deutliche Bezüge zu Kliefoths Theologie der Schöpfungsordnungen nachweisen, insbesondere deckt sich dessen dreifache Unterscheidung der Ordnungen mit Seebergs Trias von Schöpfungs-, Sünden- und Erlösungsordnung. Kliefoth hatte bereits zuvor von einer „von Gott geschaffene[n] Welt- und Naturordnung“, einer „von dem Argen angeordnete[n] Unordnung“ und schließlich von einer „aus der Unordnung des Argen erlösende[n] und wiederherstellende[n] von Gott gestiftete[n] Gnadenordnung“⁴⁶⁴ gesprochen. Erst später ersetzte Kliefoth die Begriffe ‚Gnadenordnung‘ durch ‚Heilsordnung‘ und ‚Naturordnung‘ durch ‚Schöpfungsordnung‘.

Mit dem direkten Rückgriff auf Kliefoth distanzierte sich Seeberg vom Erlanger Ordnungsmodell auch in der inhaltlichen Ausrichtung. Die Erlanger Ordnungstheologie war von vorfindlichen Lebensordnungen ausgegangen, die den Einzelnen unter ein ihm letztlich unverfügbares göttliches Reglement stellten. Dadurch entstand eine ethische Grundfigur, von der aus sich die sittlich-religiöse Relevanz des Christentums bis in die profanen Bereiche der Wirklichkeit hinein behaupten ließ und unter den Bedingungen eines vermeintlich christlichen Staates umgesetzt werden sollte.⁴⁶⁵ Dem stand die Behauptung von Sachzwängen in den einzelnen Lebensbereichen, insbesondere der Wirtschaft, gegenüber, die sich unter dem Leitbegriff der Eigengesetzlichkeit zunehmend vom christlichen Ethos zu befreien suchte. Die christliche Sozialethik wollte durch die Lehre von den Schöpfungsordnungen ihre infrage gestellte gesamtgesellschaftliche Relevanz wiedergewinnen, was nach 1918 zu einem immer dringlicher werdenden Bedürfnis des Luthertums werden sollte. Schon bei Kliefoth hatte das Konzept der heiligen Ordnungen eine klar antiliberale und antirationalistische Spitze⁴⁶⁶; dementsprechend

⁴⁶⁰ Otto Karl Alexander Mejer (1818-1893) war Rechtslehrer für Kirchen- und Staatsrecht und Leiter des hannöverschen Landeskonsistoriums, vgl. ADB Bd. 53, Berlin 1971, S. 297-301. Seine Wirkungsstätten als Professor waren Königsberg, Greifswald, Rostock und Göttingen.

⁴⁶¹ Otto Mejer: Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechtes, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1856 (2. Aufl.); vgl. auch Dietz Lange: Schöpfungslehre, S. 163.

⁴⁶² Theodor Kliefoth, geb. 18.1.1810 in Körchow bei Wittenburg (Mecklenburg), gest. 26.1.1895 in Schwerin.

⁴⁶³ Es wird an dieser Stelle auf die späte 3. Auflage verwiesen, weil sich Seeberg dort am ausführlichsten mit der Ordnungstheologie auseinandersetzt. Siehe S. 203 ff.

⁴⁶⁴ Alle Zitate nach ebd., S. 163.

⁴⁶⁵ Franz Lau: Schöpfungsordnungen, in: RGG, hg. von Kurt Galling, Tübingen: Mohr Siebeck 1960, S. 1492-1494, führt als Beispiele Volk, Staat, Rasse, Ehe und Familie, aber auch eine Größe wie die Wirtschaft an.

⁴⁶⁶ Vgl. Dietz Lange: Schöpfungslehre, S. 164-165.

lässt sich eine ähnliche Tendenz hinter der Renaissance der Ordnungstheologie im frühen 20. Jahrhundert erkennen und in den Kontext der Radikalisierung des Konservatismus in der Weimarer Republik einordnen.

Seeberg verstand ganz im Sinne des Neuluthertums Schöpfungsordnungen als die Ordnungen des natürlichen Lebens, die keiner besonderen Offenbarung mehr bedürften, weil sie bereits mit dem natürlichen Leben gegeben seien. Die Offenbarung habe nur noch die darüber hinausgehende Funktion, dem Christen den Sinn in den Ordnungen zu erschließen, die als Teil des natürlichen Lebens immer auch Gegenstand der Ethik seien und nicht mit dem Verweis auf ihre „Eigengesetzlichkeit“ von ihr ausgenommen werden könnten.⁴⁶⁷ Seeberg dachte hier nicht einfach nur an die Wirtschaft, sondern an alle kulturrainen Lebensbereiche einschließlich Wissenschaft und Kunst. Alle Lebensbereiche seien als Schöpfungsordnungen gleichermaßen Orte des ethischen Kampfes des wiedergeborenen Christen, an denen sich dessen bewusste Mitarbeit innerhalb der „Weltordnungen“⁴⁶⁸ zu bewähren habe.

Durch den ‚Kulturbegriff‘ modifizierte Seeberg die Lehre von den Schöpfungsordnungen im Sinne einer geistigen Perspektivierung, die letztlich die dualistische Trennung der Welt in zwei Reiche zugunsten einer Ein-Reich-Lehre aufzuheben intendierte. Um diese Modifikationen auch sprachlich deutlich zu machen, führte Seeberg den Terminus der Lebensfunktionen in die Ethik mit der Absicht ein, aus der Engführung von Schöpfungsordnungen und Eigengesetzlichkeit der Welt herauszukommen. Inhaltlich und sprachlich verschob sich damit der Fokus auf den für ihn wichtigen Aspekt der Veränderlichkeit und Anpassungsfähigkeit der immanenten Ordnungsstrukturen. Lebensfunktionen werden dabei weiterhin analog zu Schöpfungsordnungen als vorfindliche Größen verstanden, die der Einzelne weder aufheben noch sich ihnen aus eigenem Willen entziehen könne.⁴⁶⁹ Von der Starrheit determinierender Naturgesetze unterscheidet sich sein Konzept der Lebensfunktionen allein schon durch die Annahme, dass in ihnen gerade der zur freien Tat fähige Mensch lebe und handele. In den Lebensfunktionen würden sich dann erst die sekundären Ordnungen ausbilden, in die sich der Mensch durch freien Entschluss fügen und sie dadurch zu ethischen Größen machen könne.⁴⁷⁰ Freiheit bezeichne in diesem Zusammenhang nicht allein die Möglichkeit, die Le-

⁴⁶⁷ Nicht ganz zu Unrecht hat Dietz Lange die Auffassung vertreten, die Ordnungstheologie sei formell zwar eine ‚Zwei-Reiche-Lehre‘, verfolge aber faktisch eine ‚Ein-Reiche-Lehre‘, vgl. ebd., S. 169; vgl. auch Reiner Anselm: Art. Zweireichelehre, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Balz Horst Robert Müller, Berlin: de Gruyter 1977-2007, S. 776–793, S. 780. Anselm spricht von einem „Einheitskonzept“. Diese These wird durch die Ethik Seebergs bestätigt. Seine Lehre von den Ordnungen unternahm dezidiert den Versuch, die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstand der Ethik zu machen, um die aus Sicht der Kirche unseelige Spaltung infolge der Säkularisierung zu überwinden.

⁴⁶⁸ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 42.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., S. 278.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 279: „Wiederum, wie der freie Mensch auch selbst wollen kann, wozu die Natur ihn bestimmt, so vermag auch die Volksgemeinschaft sich mit Bewußtsein und willentlich von den großen natürlichen Ordnungen leiten zu lassen.“

bensfunktionen willentlich zu ignorieren, als vielmehr die Fähigkeit zu ihrer Gestaltung und sinnvollen Nutzung. In dieser Hinsicht vermag der Begriff der Lebensfunktionen besser auf die Flexibilität moderner Lebensführung zu reagieren als die Vorstellung von starren, zeitinvarianten Schöpfungsordnungen.

Die daraus für Seeberg folgende ethische Frage war nun, wie sich Lebensfunktionen in konkrete Handlungsimpulse umsetzen lassen. Wichtig war ihm hierbei auch, dass bei der Entwicklung einer tragfähigen Antwort, die Freiheit des Menschen einschließlich der Enthaltung von einzelnen Funktionen berücksichtigt werden müsse. Der Mensch müsse wollen und gestalten können, damit die Freiheit in den Ordnungen erhalten bleibe. Die Lebensfunktion der Sexualität sei zum Beispiel eine für die Menschheit insgesamt unhintergehbare Tatsache, denn zur Fortpflanzung bedarf es nun einmal der Verbindung von Mann und Frau. Damit dürfe jedoch nicht schon gesagt sein, dass diese Lebensfunktion materialistisch-deterministisch in Absehung vom freien Willen des Menschen einen Wert an sich beanspruchen könne. Das Ethische an der Ehe ist in dieser Perspektive das bewusste Wollen und die bestimmte Gestaltung dessen, wohin die Natur den Menschen biologisch drängt, im Sinne einer Kultivierung des Sexualtriebes.

Die aus dem Erlanger Neuluthertum geläufige Vorstellung von Schöpfungsordnungen als gesetzesanaloge Rollenmuster für Familie, Staat und Kirche wurde von Seeberg mit seinem umfangreichen Katalog der Lebensfunktion erheblich ausgeweitet, um dadurch die Ethik für die Komplexität und Pluralität moderner Gesellschaften zu öffnen.⁴⁷¹ Der Begriff der Lebensfunktionen markiert einen Meilenstein auf dem Weg zur Überwindung des engen lutherischen Ordnungsdenkens und eine Öffnung hin zu einer weiter gefassten Kulturethik.

Reinhold Seeberg setzt damit jedoch auch eine Entwicklung fort, die bereits in der Hinwendung des Erlanger Neuluthertums zur Sozialethik⁴⁷² angelegt war. Schon hier artikuliert sich unmissverständlich der Anspruch des Luthertums, als „Leitkultur“⁴⁷³ einer Gesellschaft im Wandel aufzutreten. Damit war die Einsicht verbunden, dass der Wille, ethische Avantgarde zu sein, an die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Gegenwartsreflexion geknüpft war. Nur als Reflexionswissenschaft konnte die christliche Religion ihren Anspruch auf kulturelle Führerschaft behaupten. Dieser Anspruch baute selbstredend auf der engen Verbindung von Kirche und Staat auf ohne doch unweigerlich einen christlichen Staat (Stahl) for-

⁴⁷¹ Seeberg folgt damit einer von Reinhold von Frank ausgehenden Tendenz, siehe S. 21.

⁴⁷² Eine Ausnahme bildet allein von Frank, der in seinem *System der christlichen Sittlichkeit* ausdrücklich an der individuellethischen Ausrichtung festhält.

⁴⁷³ Vgl. Reiner Anselm: *Lutherische Leitkultur. Kirche und Gesellschaft in der Sicht des konservativen Kulturluthertums im Kaiserreich*, in: *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*; [Tagung zum Thema: "Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft zu Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit." Frühjahr 2002 in der Tagungsstätte auf dem Leuenberg (Kanton Baselland)], hg. von Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer und Georg Vischer (= *Christentum und Kultur* 2), Zürich: TVZ Theol. Verl 2003. Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Kulturluthertum*, S. 31–76, insbesondere S. 43.

dern zu müssen. Unaufgebbar aber war damit die Forderung verbunden, dass der Kirche die Möglichkeit gegeben sein müsse, die Gesellschaft mit dem christlichen Ethos zu durchdringen. In seinem modern-positiven Programm übernahm Seeberg aus dem Erlanger Luthertum die Idee der ‚Ethisierung‘ der Gesellschaft in Form der ‚Durchdringung‘ des öffentlichen Lebens. Ebenso findet sich bei ihm der Zentralbegriff „Kampf“ als Chiffre einer nach außen gerichteten missionarisch-apologetischen Anstrengung, die die politischen Institutionen ausdrücklich mit einschloss. Ausgeschlossen sein sollte nur die Emanzipation des Staates und der Gesellschaft vom christlichen Ethos, wie es der Begriff der Eigengesetzlichkeit insinuiert.⁴⁷⁴ Es war die Erfahrung des Auseinandertretens von Staat und Gesellschaft, die gleichermaßen die Erlanger Theologen wie den modern-positiven Ethiker Reinhold Seeberg zur Reflexion politischer und sozialer Formationen im sich neu austarierenden Beziehungsgeflecht der Gesellschaft im Umbruch trieb.

3.2 Die Textgeschichte

Mit dem Erreichen des Karrierehöhepunkts als Ordinarius in Berlin setzte die Phase der eigentlichen Wirksamkeit Reinhold Seebergs als Ethiker ein. Zugleich nahm seine Karriere in der Leitungsspitze des Verbandsprotestantismus ihren Anfang.⁴⁷⁵ 1911 erschien die erste Auflage seiner Ethik. Die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Transformationen zu Beginn des neuen Jahrhunderts waren das Material für seine ethischen Reflexionen der nächsten Jahre. Die Jahrhundertwende wurde von ihm publizistisch eingehend begleitet⁴⁷⁶ und zum Ausgangspunkt zeithistorischer Rückblicke und kirchenpolitischer Projektionen gemacht. Dabei leiteten ihn die beiden zusammenhängenden Fragestellungen, wie die Kirche der Gegenwart geworden sei und wie eine Theologie der Zukunft aussehen könnte. Die Vermittlung einer zukunfts-offenen Moderne mit den traditionellen Themenbeständen der Religion in seiner modern-positiven Theologie verstand er als einen entscheidenden Schritt zur Lösung dieser Fragen.

Der Wechsel nach Berlin stellte Seeberg in vielerlei Hinsicht vor die Notwendigkeit der Neuorientierung, die sich auch in seinem publizistischen Schaffen niedergeschlagen hat, wie sich schon allein am Wechsel der von ihm benutzten Rezensionenorgane zeigen lässt. Die ersten noch in Dorpat abgefassten Rezensionen

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., S. 47.

⁴⁷⁵ Siehe S. 73.

⁴⁷⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: Schwellen; ders.: Kirche Deutschlands; ders.: Die Persönlichkeit Christi der feste Punkt im fließenden Strome der Gegenwart. Aus den Verhandlungen der 8. Hauptversammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz, 14. bis 16. April 1903 in Berlin. Mit Diskussion und Verhandlungsbericht, Berlin: Verl. d. Buchhandlung d. Berliner Stadtmission 1903; ders.: Grundwahrheiten. Zur Geschichte des Luthertums in Lettland vgl. auch Jouko Talonen: Latvian kansallisen teologian synty. Kiista teologian suunnasta ja taistelu pappiskoulutuksesta Latvian evankelis-luterilaisessa kirkossa 1918 – 1934 (= Studia historica septentrionalia 55), Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys 2008.

wurden naheliegenderweise in den *Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland* abgedruckt. Mit dem Jahr 1889 und dem Wechsel nach Erlangen wurde dann das von Luthardt herausgegebene *Theologische Literaturblatt* zum bevorzugten Rezensionsorgan Seebergs.⁴⁷⁷ Seit 1898, dem Jahr des Umzugs nach Berlin, erschienen fortan regelmäßig Beiträge auch in der *Theologischen Rundschau* und ab 1900 in der von Paul Hinneberg herausgegebenen *Deutschen Literaturzeitung*.⁴⁷⁸ 1901 wurde im Verlag B. G. Teubner der Plan eines großen enzyklopädischen Werks, der *Kultur der Gegenwart*⁴⁷⁹, in Angriff genommen. Mit Paul Hinneberg⁴⁸⁰ wurde ein erfahrener Redakteur als Herausgeber gewonnen. Hinneberg kannte Seeberg bereits von seiner Herausgebere Tätigkeit bei der *Deutschen Literaturzeitung*. Es war ihm daher möglich gewesen, in einer frühen Phase des Projekts Seeberg als Autor zu gewinnen.⁴⁸¹ Das lexikalische Unternehmen sollte Beiträge renommierter Wissenschaftler nach dem Kriterium ihrer Gegenwartsrelevanz bündeln, um eine Zusammenschau des aktuellen Standes der Wissenschaften zu bieten.⁴⁸²

Im Sommer 1902 wurde noch sehr optimistisch der April 1903 als Andrucktermin ins Auge gefasst, was sich aufgrund des ungebremsten Wachstums der Unternehmung jedoch als illusorisch erweisen sollte. Der Beginn der Auslieferung der ersten Folgen verzögerte sich bis ins Jahr 1906. Erst dann erschienen in ra-

⁴⁷⁷ Vgl. Gerhard Kapp: Die Theologische Literaturzeitung. Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift; 1876 – 1975 (= Arbeiten aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen 47), Köln: Greven 1978.

⁴⁷⁸ Hinneberg gehörte seit April 1892 der Redaktion der *Deutschen Literaturzeitung* an, die er von 1892-1934 zunächst als Herausgeber, von 1924 an als Schriftleiter verantwortete. Vgl. Ernst Troeltsch: KSA 7, S. 43.

⁴⁷⁹ Paul Hinneberg (Hg.): Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele, Leipzig: Teubner 1905 ff.

⁴⁸⁰ Paul Hinneberg, 1862-1934, war Historiker und Publizist.

⁴⁸¹ Vgl. ebd. Die Quellenlage zur Entstehung der ‚Kultur der Gegenwart‘ ist ausgesprochen dürftig, da das Archiv des Verlages im Zweiten Weltkrieg fast völlig verloren gegangen ist. Vgl. Ernst Troeltsch: KSA 7, S. 44. So bleiben für die These, dass Seeberg schon sehr früh als Autor gewonnen wurde, nur Indizien.

⁴⁸² Vgl. ebd., S. 39. Das dem Lexikon zugrundeliegende Programm wurde den Autoren im Vertragsvordruck des Verlages mitgeteilt. Ein solches findet sich auch im Nachlass Seebergs, BA N 1052 Nr. 25, Bl. 8: „In diesem Sinne sollen die *historischen* Teile des Werkes in Längsschnitten die wesentlichsten Leistungen der einzelnen Epochen auf den verschiedenen Kulturgebieten entwickelnd darstellen, soweit sie für die Folgezeit von grundlegender Bedeutung geworden sind und noch über die Gegenwart hinaus Interesse versprechen, während andererseits die systematischen Teile in Querschnitten die gegenwärtige Struktur der betr. Gebiete in ihren wichtigsten Grundzügen veranschaulichen, die heute in denselben herrschenden Hauptströmungen charakterisieren und die für die Zukunft einzuschlagenden Wege aufzeigen sollen. Sammelwerken ähnlicher äußerer Anlage gegenüber soll das geplante Werk somit eine besondere Bedeutung gewinnen, indem es 1. weitentfernt, handbuchmäßige Vollständigkeit, die auch Berücksichtigung des Abgelebten, Veralteten bedingen würde, und schematische Gleichförmigkeit der Behandlung anzustreben, seine eigentliche Aufgabe sieht in der *Hervorhebung des für die Gegenwart Lebendigen und für die Zukunft Fruchtverheißenden*; 2. die Erreichung dieses Zieles in einer die Gefahr einseitiger subjektiver Darstellung ausschließenden Weise gewährleistet durch die *Genümmung der autoritativsten Vertreter der einzelnen Gebiete*.“ BA N 1052 Nr. 25, Bl. 8. Vgl. auch ebd., S. 51.

scher Folge die ersten Teilbände zur Religion, Philosophie, Literatur, Musik und Kunst.⁴⁸³ In diesem Zusammenhang trat auch der Beitrag Seebergs mit dem Titel *Christlich-Protestantische Ethik* an die Öffentlichkeit. Von Interesse mit Blick auf Seebergs Beitrag ist ein 1904 geplantes und 1905 gedrucktes sog. Propaganda-Heft, das Auszüge aus bereits fertiggestellten Artikeln als Leseproben enthielt⁴⁸⁴, darunter auch ein Abschnitt aus dem Beitrag Seebergs. Als Abfassungszeit kann also begründet das Spätjahr 1904 angenommen werden. Diese Folgerung wird gestützt durch den Verlagsvertrag Seebergs vom 9.2.1904, in dem „Ostern 1905“⁴⁸⁵ als Ende der Abgabefrist festgesetzt war.⁴⁸⁶

Die weiteren Schritte von der *Christlich-Protestantischen Ethik* in der *Kultur der Gegenwart* bis zum Druck der Monographie lassen sich teilweise noch aus der Verlagskorrespondenz Seebergs mit dem Deichert-Verlag rekonstruieren. In einem Brief an Reinhold Seeberg vom 6.4.1908 teilte Georg Böhme vom Verlag Deichert, in dem die Ethik erscheinen sollte, dem Berliner Ordinarius mit, dass er vom Verlag Teubner den ‚Grundriß der Ethik‘ angefordert habe. Dahinter stand die Absicht, den Beitrag separat erscheinen zu lassen. Mit dem Druck, so teilt Böhme Seeberg optimistisch mit, solle baldmöglichst begonnen werden. Was letztlich den Erscheinungstermin bis ins Jahr 1911 hinauszögern sollte, lässt sich aus der Verlagskorrespondenz dann nicht mehr rekonstruieren. Es klafft dort eine Lücke zwischen dem 15.10.1909 und dem 15.11.1913. Man kann jedoch mit einiger Gewissheit sagen, dass der Plan des Separatdrucks bis ins Frühjahr 1908 zurückreicht.

Die erste Auflage der Ethik entstand in einer Zeit, als in der Öffentlichkeit ein gesteigertes Interesse an der modern-positiven Theologie bestand. Seeberg galt unumstritten als Hauptrepräsentant dieser theologischen Richtung, nicht zuletzt, weil er in seiner Kirche Deutschlands⁴⁸⁷ diese Bezeichnung für die von ihm vertretene Theologie aufgebracht hatte. In die Ethik sollte der Ertrag dieser Theologie einfließen und für die praktische Umsetzung fruchtbar gemacht werden. Der Textbestand des Hinneberg-Beitrags⁴⁸⁸ wurde von Seeberg durch Ergänzungen erheblich erweitert und präzisiert, was vielleicht die Verzögerung von 1908 bis 1911 erklärt.⁴⁸⁹ Die redaktionellen Eingriffe sind als klar abgegrenzte Textblöcke gut zu

⁴⁸³ Vgl. ebd., S. 59.

⁴⁸⁴ Vgl. ebd., S. 52.

⁴⁸⁵ BA N 1052 Nr. 25, Bl. 8.

⁴⁸⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. III.

⁴⁸⁷ Vgl. Reinhold Seeberg: *Kirche Deutschlands*.

⁴⁸⁸ Der Aufsatz wird hier nicht eigens analysiert, da der Textbestand in der ersten Auflage vollständig erhalten ist und der Aufsatz darüber hinausgehenden Gedanken enthält.

⁴⁸⁹ Seeberg behauptet im Vorwort der Ethik, dass sich der Text verdreifacht habe. Der Hinneberg-Beitrag hatte einen Umfang von 44 Seiten gegenüber der ersten Auflage mit 147 Seiten, vgl. Reinhold Seeberg: *Christlich-protestantische Ethik*, in: *Die Kultur der Gegenwart. Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete*; Abt. 4: *Die christliche Religion mit Einschluss der israelisch-jüdischen Religion*, hg. von Paul Hinneberg, Leipzig: Teubner 1906, S. 633–677. Insofern trifft die Behauptung Seebergs durchaus zu, wobei jedoch der sehr unterschiedliche Satzspiegel von ihm nicht mitberücksichtigt wurde. In Vergleich dazu wuchs die zweite Auflage mit 295 Sei-

erkennen.⁴⁹⁰ Die redaktionelle Methode der Fortschreibung kennzeichnet auch noch die nächste Auflage von 1920. Von der ersten zur zweiten Auflage durchziehen in der Regel kleinere Ergänzungen die gesamte Ethik, die einen Umfang von einer halben bis einer Druckseite nur gelegentlich überschreiten. Diese kleineren Ergänzungen sind Präzisierungen oder Glättungen des Gedankengangs. Neue Begriffe oder Gedanken werden mithilfe umfangreicherer Einschübe, die den Umfang von einzelnen Artikeln erreichen können, in die älteren Gedankengänge eingefügt. Diese thematisch ausgerichteten Textblöcke sind für die vorliegende Untersuchung von leitendem Interesse. Sie finden sich vornehmlich in den Eingangspassagen der einzelnen Abschnitte der Ethik und lenken von dort die Rezeption des Lesers auch der unveränderten Passagen. Durch die Positionierung der zeit-analytisch relevanten Neuerungen jeweils am Anfang der Paragraphen wird ein Effekt der Leserlenkung erreicht, der die Ethik insgesamt ausgesprochen zeit-aktuell wirken lässt. Erst in der 1936 postum erschienenen dritten Auflage lassen sich auch Streichungen und völlig neu formulierte Passagen festmachen. Dieses Abrücken von der bewährten Strategie, den eigenen Text ausschließlich erweiternd fortzuschreiben, war den radikal geänderten Zeitumständen geschuldet, die tiefer gehende Umarbeitungen und damit Uminterpretationen nötig machten.

Schon bei der Überarbeitung des Hinneberg-Beitrags leitete Seeberg die Absicht, die Ethik stärker sozialetisch auszurichten. Gliederung und Aufriss blieben bei allen Auflagen im Wesentlichen unverändert.⁴⁹¹ Inhaltlich arbeitete Seeberg vor allem an der anthropologischen Grundlage seiner Ethik, die er immer weiter soziologisch und psychologisch erweiterte, in der erkennbaren Absicht, die Anschlussfähigkeit an nichttheologische Theoriemodelle zu erhöhen. Mit der bewussten Aufnahme lebensphilosophischer Ideen versuchte Seeberg, den Zeitgeist

ten um das Doppelte an und in der dritten Auflage verdoppelte sich der Umfang noch einmal auf 417 Seiten.

⁴⁹⁰ Eine der wenigen Passagen der ersten Auflage, die bei der Überarbeitung zur zweiten Auflage entfallen ist, findet sich in: Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 92. Die Stelle zeigt sehr eindrücklich den aktualisierenden Charakter der Eingriffe Seebergs in den Textbestand. Im Abschnitt über die Kirche wird der Passus über den Summepiskopat kurzerhand gestrichen: „Da nun aber weiter im Protestantismus die oberste Kirchengewalt, die einst dem Episkopat zustand, auf die Landesfürsten übertragen worden ist, hat die Beziehung zwischen der kirchlichen und weltlichen Gewalt, trotz der prinzipiellen Unterscheidung beider, vielfach in der Geschichte sich so gestalten können, als wäre das Kirchenregiment eine Funktion der Staatsleitung. Diese enge Verbindung der Kirche als Landeskirche mit dem Staat ist für die Kirche als Kirche fraglos vielfach von großem Nutzen gewesen. Sie wurde so zu einer Größe des Volkslebens, zu der jeder Beziehung hatte und sie gewann durch diese Verflechtung mit dem weltlichen Autoritätsprinzip volkstümliche Macht, ganz abgesehen davon, daß ihr durch diesen Zusammenhang die Mittel der äußeren Existenz gesichert waren.“ Es ist ersichtlich, dass die insgesamt veränderte Situation zwischen Kirche und Staat die Streichung des Passus veranlasst hat.

⁴⁹¹ Zu erwähnen ist nur die Umstellung des Kapitels ‚Geschichtliche Orientierung‘, das in den beiden späteren Auflagen mit ‚Die Grundprobleme und die Methode der Ethik‘ in der Reihenfolge vertauscht und dadurch zum zweiten Kapitel wurde. In dieser Verschiebung spiegelt sich eine konzeptionelle Weiterentwicklung Seebergs, der ausgehend von seiner dogmengeschichtlichen Arbeit zunehmend ‚systematischer‘ wird.

mit den anthropologischen Teilen seiner Erfahrungstheologie einzuholen. Die programmatische Hinwendung zur Psychologie, die Ersetzung der Erkenntnistheorie durch Religionspsychologie, lag auf einer Linie mit Grundentscheidungen, die in der ersten Auflage der Ethik unter dem Eindruck der Notwendigkeit einer Neuorientierung der protestantischen Ethik formuliert worden waren. Soziologische und ökonomische Denkmuster wurden in längeren Ergänzungen in den sozialetischen Kapiteln in enger Auseinandersetzung mit dem Regimewechsel nach 1918/19 reflektiert und teilweise integriert. Wesentliche Impulse zur soziologischen Weiterarbeit dürfte Seeberg durch Ernst Troeltsch erfahren haben, dessen 1912 erschienenen *Soziallehren*⁴⁹² er mehrfach zitierte. Seeberg sah sich 1920 von der politischen Ordnung der Demokratie und dem neuen Wohlfahrtsstaat geradezu herausgefordert, eine eigene Soziologie im Sinne „eingehender methodischer Erwägungen über die organisierenden Prinzipien des menschlichen Gemeinschaftslebens“⁴⁹³ zu entwerfen. Der Versuch einer nochmaligen Weiterentwicklung der Sozialethik zur Soziologie war nicht nur durch die Fortschritte in den profanen Wissenschaften, sondern auch durch die Problemlagen der noch jungen Weimarer Republik bedingt.

Als entscheidend für das Verständnis des Denkens Seebergs in der zweiten Auflage der Ethik kann vor allem die Erfahrung des Krieges und des Untergangs des Kaiserreichs gelten. Mit der Abdankung Wilhelm II. und dem Ende des Deutschen Reiches brach seine Welt mit all ihren Werten zusammen, die sein Denken bis dahin wesentlich bestimmt hatten. Darüber hinaus stellte der innenpolitische und weltanschauliche Gegner, der Sozialismus, durch die sozialdemokratische Partei nun die Regierungsmehrheit – ein vor 1914 noch undenkbarer Zustand. Dennoch nahm Seeberg schon zügig nach Kriegsende seine publizistische Tätigkeit wieder auf. Schon während des Krieges waren mit dem Verlag Deichert Ideen zu Neuauflagen der bewährten Lehrbücher Seebergs erörtert worden. Die Ethik war dabei für den Verlag von nachrangiger Bedeutung. Innerhalb der Verlagskorrespondenz Seebergs mit der Deichterschen Verlagsbuchhandlung gibt es lediglich ein Schreiben, in dem die Neuauflage der Ethik zur Sprache kommt. In einem Brief vom 10.7.1916 teilt der Verlag Seeberg mit, dass immer noch 403 Exemplare auf Lager seien. Man müsse ihn daher nachdrücklich bitten, bei seinen Vorträgen und Schulungskursen für das eigene Werk zu werben, um den Absatz zu unterstützen, damit nach dem Krieg umgehend eine erweiterte Neuauflage in Angriff genommen werden könne.⁴⁹⁴ Ob Seeberg der Bitte des Verlags tatsächlich nachkam, lässt sich aus der weiteren Korrespondenz nicht entnehmen; sicher ist aber, dass schon bald nach Kriegende die erheblich erweiterte und aktualisierte Neuauflage erschien.

⁴⁹² Vgl. Ernst Troeltsch: *Soziallehren*.

⁴⁹³ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1920), S. VI.

⁴⁹⁴ Vgl. BA N 1052 Nr. 27, Bl. 171.

Die Seitenzahl der 1936 erschienenen dritten Auflage überstieg die der vorangegangenen zweiten Auflage nochmals um beinahe das Doppelte. Seeberg kam selbst nicht mehr dazu, für die ihn bis kurz vor seinem Tod beschäftigende Neuauflage noch ein eigenes Vorwort zu verfassen. Er überließ diese Aufgabe vielmehr seinem Sohn Erich Seeberg⁴⁹⁵, den er testamentarisch mit der Verwaltung seines gesamten literarischen Erbes betraut hatte.⁴⁹⁶ In dem von Erich Seeberg verfassten Vorwort zur dritten Auflage der Ethik betont dieser, dass das Manuskript vom Vater selbst noch „druckfertig“⁴⁹⁷ gemacht worden sei. Zwischen der Deichertschen Verlagsbuchhandlung⁴⁹⁸, dem Hausverlag⁴⁹⁹ Reinhold Seebergs, der

⁴⁹⁵ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. VI: „Mein Vater hat, trotz meiner wiederholten Bitte, ein Vorwort zu diesem Buch nicht mehr schreiben wollen. Er meinte in der Zeit seiner letzten Krankheit, bei sonst betätigter geistiger Lebendigkeit mit einer merkwürdigen und wehmütigen Resignation, das solle nun doch dereinst meine Aufgabe sein.“

⁴⁹⁶ Reinhold Seeberg: Abschrift (masch.) vom 17.7.1935, „z. Hd. Meines Sohnes Prof. Dr. E. Seeberg, Mein letzter Wille“, Ahrenshoop, Juli 1935, gez. R. Seeberg. BA N 1052 Nr. 14a, Bl. 3, hier wird Erich Seeberg zum literarischen Erben des Vaters eingesetzt: „Meine Bibliothek vermache ich meinem Sohn Erich. [...] Etwa notwendig erscheinende Neuauflagen wie auch Neubearbeitungen meiner Werke seien seiner Obhut unterstellt, auch wenn er Mitarbeiter braucht. Der pekuniäre Gewinn fällt ihm zu.“

⁴⁹⁷ Ebd., S. V: „Reinhold Seeberg hat bis etwa 5 Wochen vor seinem Tod an diesem Buch gearbeitet und dasselbe nach seinem Urteil druckfertig gemacht.“ Die ‚druckfertige‘ Vorlage befindet sich im Bundesarchiv unter der Signatur BA N 1052 Nr. 17. Es handelt sich um die herausgelösten Seiten der zweiten Auflage, die mit handschriftlichen Streichungen und Markierungen versehen sind. Längere Erweiterungen sind auf Papierstreifen an den Rand geheftet. Die Handschrift ist sehr unleserlich, wie schon die Deichertsche Verlagsbuchhandlung und der Kohlhammerverlag in der Korrespondenz mit Erich Seeberg kritisch anmerkten. Vgl. BA N 1052 Nr. 27, Bl. 187, Brief von Dr. Werner Scholl an Erich Seeberg vom 9.11.1935.

⁴⁹⁸ Zum Folgenden vgl. Werner Scholl: Zur Geschichte der Andr. Deichertschen Verlagsbuchhandlung. Von D. Werner Scholl, Leipzig, in: *Die Andr(eas) Deichertsche Verlagsbuchhandlung in Leipzig im Wechsel der Zeiten. 1852 – 1927; Festschrift zur Feier des 75jährigen Bestehens am 1. Juli 1927; Hauptverlagskatalog mit geschichtlichen Einleitungen und Bildern*, hg. von Werner Scholl, Leipzig: Deichert 1927, S. VII–XIX, S. VII–XIX. Die Anfänge des ursprünglich in Erlangen ansässigen Verlages reichen bis in das Jahr 1816 zurück. Die eigentliche Ausprägung und Erweiterung des Verlagsgeschäfts erfolgte nach der Übernahme durch Andreas Deichert im Jahre 1852. Seit 1864 firmierte dann das Geschäft auch unter dessen Namen. Nach dem Tode Deicherts wurde der Verlag nach einer kurzen Zwischenphase von den Erben an den Verlagsbuchhändler Georg Böhme in Leipzig verkauft. Vom dortigen neuen Firmensitz aus wurde das Verlagsprogramm weiter ausgebaut und ehrgeizige Zeitschriftenprojekte wie die Weiterführung der *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* und die Gründung der *Neuen Kirchlichen Zeitschrift* vorangetrieben. Die Kontakte zu Erlangen und der Bayerischen Landeskirche wurden durch eine Zweigniederlassung in Erlangen weiter gepflegt. 1904 wurde Dr. Werner Scholl Teilhaber und nach dem Ausscheiden Böhmes aus dem Verlagsgeschäft 1910 alleiniger Inhaber der Deichertschen Verlagsbuchhandlung.

⁴⁹⁹ Die enge Verbundenheit von Reinhold Seeberg mit der Deichertschen Verlagsbuchhandlung beruhte auf Gegenseitigkeit. Die Wertschätzung, die Seeberg bei Deichert genoss, lässt sich daran ermesen, dass er es war, der den Beitrag zur Bedeutung der Theologie für den Verlag in der Festschrift zum 75. Verlagsjubiläum verfassen durfte, vgl. Reinhold Seeberg: *Fünfundsiebzig Jahre theologischen Verlages. Von Geheimrat Professor D. Dr. Dr. Reinhold Seeberg*, Berlin, in: *Die Andr(eas) Deichertsche Verlagsbuchhandlung in Leipzig im Wechsel der Zeiten. 1852 – 1927; Festschrift zur Feier des 75jährigen Bestehens am 1. Juli 1927;*

die Rechte an dessen wichtigsten Werken⁵⁰⁰ besaß, und Erich Seeberg kam es insbesondere über die anstehende Neuauflage der Ethik zu einem Streit, der die weiteren Beziehungen irreparabel belasten sollte.⁵⁰¹ Dieser Streit hatte jedoch, wie aus der Korrespondenz Reinhold Seebergs zu ersehen ist, schon eine Vorgeschichte mit dem Senior selbst. Bereits ihm gegenüber hatte sich die Deichertsche Verlagsbuchhandlung sehr reserviert über das neue Manuskript geäußert und wiederholt auf den viel zu groß geratenen Umfang hingewiesen. Man teilte Seeberg in einem Brief vom 4.9.1935 mit, dass die neue Auflage mit den vorgesehenen Erweiterungen nicht wie geplant gedruckt werden könne. Um den Eindruck auszuräumen, es

Hauptverlagskatalog mit geschichtlichen Einleitungen und Bildern, hg. von Werner Scholl, Leipzig: Deichert 1927, S. XXI–XXVII, S. XXI–XXVII. Die Deichertsche Verlagsbuchhandlung ist nach Seeberg in der Hauptsache ein theologischer Verlag, der sich insbesondere um die Erlanger Theologie verdient gemacht habe: „Der große Aufstieg des Verlages setzt gleichzeitig ein mit der *theologischen Selbstbesinnung des Luthertums*. Bis dahin wollte man nur zu der Frömmigkeit der Väter zurückkehren. „Erweckung“ war die Parole, und ein Stück romantischer Mystik begleitet sie. Man beugte sich unter das harte Joch der „alten Lehre“, weil ihre Paradoxien kräftige innere Spannungen hervorbrachten und diese wie die sich anschließenden Entspannungen von starken Gefühlen frommer Lust begleitet waren.“ (Ebd. XXII). Das sollte durch die Autoren des Verlagshauses anders werden. Die von ihnen entwickelte spezifische Ausprägung des Luthertums ist für Seeberg eine Modernisierungsform der alten Lehre. Erweckungstheologische und orthodoxe Elemente haben sich dabei mit strenger Wissenschaftlichkeit verbunden. Die Erlanger Theologie, wie sie durch das Verlagshaus Deichert repräsentiert werde, verstand sich darin als Reaktion auf Akkommodationsversuche der Theologie an den Zeitgeist, wie sie in Folge der Aufklärung im Protestantismus um sich gegriffen hatten. Die Theologen dieses Neuluthertum bildeten nach Seeberg (ebd. XXIII) das Rückgrat des Deichertschen Verlagsprogramms. Sie hatten in den Jahren des späten 19. Jahrhunderts ihren lokalen Schwerpunkt in Erlangen und Dorpat. Zu den von Seeberg aufgeführten Autoren gehören die klassischen Vertreter des Erlanger Luthertums aus beiden Zentralorten dieser Richtung. Unter den Jüngeren befinden sich die Vertreter der mit dem Namen ‚Seeberg‘ unlösbar verbundenen Richtung der ‚Modern-positiven‘, wie Karl Beth, Richard Heinrich Grützmaker, Karl Girgensohn oder auch Erich Seeberg. Insofern ist Deichert für Seeberg der Verlag der modern-positiven Weiterentwicklung der Erlanger Theologie: „Oder ich erinnere an die reiche Literatur auf dem Gebiet der systematischen Theologie, die in vielen ihrer Erscheinungen von verschiedenen Ausgangspunkten her ebenso sehr der positiv lutherischen Gedankenrichtung wie auch modernen Interessen und Fragestellungen gerecht wird.“ (Ebd. XXIII) Daneben versammelten sich nach Seeberg aber auch Lutherforscher anderer Richtung unter dem Dach des Verlages, wie C. Stange oder W. Elert. Auch Theologen wie W. Herrmann veröffentlichten später bei Deichert, was die Ausweitung des Verlagsprogramms belegt. Jedoch sei die überwiegende Tendenz der Autoren nach „rechts“ weiterhin dominierend geblieben. Die über die Verbindung zu einzelnen Strömungen der Theologie hinausgehende Bedeutung Deicherts liege auch in der verlegerischen Betreuung von Periodika und großer Kompendienwerke, über die der Verlag in der akademischen Bildung einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausübe. Seeberg führt als Werke mit herausgehobener Bedeutung seine eigene Dogmengeschichte und Dogmatik an (ebd. XXV–XXVI).

⁵⁰⁰ In der Verlagskorrespondenz spielen Fragen zu den dogmengeschichtlichen Arbeiten die entscheidende Rolle. Die beiden Werke waren von der Auflagenhöhe und den entsprechenden Absatzzahlen für den Verlag auch von wirtschaftlicher Relevanz. Demgegenüber war der Duns Scotus definitiv ein verlegerischer Misserfolg. Auch der Verkauf der Ethik, so kann den Zeilen entnommen werden, verlief anscheinend eher schleppend. Außer einem Hinweis in einem Brief von Dr. Scholl (Deichert) vom 10.7.1916 an Reinhold Seeberg, BA N 1052 Nr. 27 Bl. 171, zur

gebe im Verlag Bedenken hinsichtlich des Inhalts der Neuauflage, wurde ganz pragmatisch auf den schleppenden Verkauf der zweiten Auflage verwiesen. Für eine dritte Auflage, hieß es weiter, ließe zudem die ausgesprochen ungünstige Marktlage für umfangreiche Bücher nichts Besseres erhoffen.⁵⁰² Daher appellierte der Verlag eindringlich, das Manuskript doch zu kürzen und sich dazu am Umfang der ersten Auflage zu orientieren.⁵⁰³ Reinhold Seeberg reagierte verärgert und drohte damit, für die Ethik einen neuen Verleger suchen zu wollen, da er der Überzeugung war, dass die gegenwärtige Zeit gerade auf ein Werk wie das Seinige warte.⁵⁰⁴ Der angedrohte Verlagswechsel zeigte bei Deichert umgehend die gewünschte Wirkung und man entsann sich wieder der bis dato sehr guten und langen Zusammenarbeit mit dem angesehenen Berliner Ordinarius.

Aus einem Brief Reinhold Seebergs vom 14.10.1935⁵⁰⁵ an Deichert geht weiter hervor, dass man sich zur beiderseitigen Zufriedenheit hatte einig werden können. Seeberg berichtet in diesem - nur zehn Tage vor seinem Tod - abgefassten Schreiben von einer längeren Krankheit, die die Antwort und den Dank über die Zustimmung zum Druck des ungekürzten Manuskripts hinausgezögert habe. Bei dieser Gelegenheit unterstrich er nochmals sein großes Bedürfnis, zu den aktuellen Debatten Stellung nehmen zu können. Er wollte noch einmal in den Weltanschauungskampf der Gegenwart eingreifen. Es scheint, darauf deutete die sich anschließende Diskussion des Verlags mit dem Sohn hin, dass es die in den Neuerungen deutlich werdende Ablehnung der christentumsfeindlichen Haltung großer Teile der nationalsozialistischen Bewegung war, die dem Verlag Sorge bereitete.

Reinhold Seeberg verstarb 76-jährig am 23.10.1935 am „Ort seiner Sehnsucht, in Ahrenshoop“⁵⁰⁶ und wurde auf dem Friedhof am Schifferberg beigesetzt. Die Deichertsche Verlagsbuchhandlung wandte sich wenig später hinsichtlich des Ma-

Planung der zweiten Auflage der Ethik nach dem Ersten Weltkrieg finden sich in der Verlagskorrespondenz keine weiteren Informationen bzgl. der Entstehung der entsprechenden Auflage.
⁵⁰¹ Die Verlagskorrespondenz, BA N 1052 Nr. 27, enthält eine Vielzahl von Schreiben zwischen der Deichertschen Verlagsbuchhandlung und Erich Seeberg, die sich mit den jeweiligen Neuauflagen und Nachdrucken der Werke Reinhold Seebergs befassen und die Verhärtung der Fronten zwischen den beiden Vertragsparteien sehr deutlich spüren lassen.

⁵⁰² Brief von Dr. Scholl (Deichert) an Reinhold Seeberg vom 4.9.1935, BA N 1052 Nr. 27, Bl. 171. Der Verleger rechnet Seeberg vor, dass die erste Auflage trotz des Krieges innerhalb von 9 Jahren verkauft wurde. Für die zweite Auflage habe es dafür immerhin schon 14 Jahre bedurft.

⁵⁰³ Zum Anwachsen des Textes s. o. S. 107 Anm. 410. Es kann nur vermutet werden, dass die Weigerung, die von Seeberg geplanten Erweiterungen zu drucken, nicht allein der schlechten Wirtschaftslage geschuldet war. Vielmehr legt der Gesamtduktus der Korrespondenz des Hauses Deichert den Eindruck nahe, dass ernsthafte Sorgen bestanden, durch die zeit-aktuellen Passagen in Konflikt mit dem Regime zu geraten. Das Bild von Reinhold Seeberg als Propheten des Nationalsozialismus, das Erich Seeberg im Vorwort zur dritten Auflage zeichnen sollte, wird bei Deichert ganz offensichtlich nicht geteilt. Sehr sensibel sah der Verleger auch die Differenzen Seebergs zur NS-Realität und urteilte zudem sehr viel realistischer über das nur geringe Interesse an kirchlich-theologischer Zeitdeutung und Zukunftsplanung.

⁵⁰⁴ Brief von Erich Seeberg an Dr. Scholl (Deichert), BA N 1052 Nr. 27, Bl. 185.

⁵⁰⁵ An Dr. Scholl (Deichert), BA N 1052 Nr. 27, Bl. 186.

⁵⁰⁶ Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 187.

nuskripts nochmals mit der Bitte um Kürzung an Erich Seeberg. Am 12.11.1935 antwortete dieser dem Verlag in einem recht schroffen Ton, dass er von seinem Vater testamentarisch ermächtigt worden sei, dessen literarisches Erbe zu pflegen.⁵⁰⁷ Im Interesse des Verstorbenen könne er Kürzungen am Text der Ethik unter keinen Umständen akzeptieren. Die Deichertsche Verlagsbuchhandlung bezeichnete in einem Brief an Erich Seeberg vom 9.11.1935⁵⁰⁸ die zeitbezogenen Einschaltungen als höchst „problematisch“⁵⁰⁹. Sie dürften auch in der Tat der eigentliche Grund der Sorgen gewesen sein. Man schlug vor, sie für den Fall des Neudrucks am besten zu streichen. Kürzungen seien allein schon aus verlegerischer Sicht notwendig und könnten, wenn er als Sohn aus Pietät gegenüber dem Vater dazu nicht bereit sei, von dem Reinhold Seeberg persönlich und geistig sehr nahestehenden Friedrich Brunstädt besorgt werden.⁵¹⁰ Dieses Ansinnen des Verlags schien Erich Seeberg, seinem Selbstverständnis nach der legitime Sachwalter seines Vaters, als direkte Provokation empfunden zu haben. Vom 19.11.1935 liegt

⁵⁰⁷ Vgl. BA N 1052 Nr. 14a, Bl. 3.

⁵⁰⁸ Brief von Dr. Scholl (Deichert) an Erich Seeberg vom 9.11.1935, BA N 1052 Nr. 27, Bl. 187.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Der 1883 in Hannover geborene Philosoph und Theologe Friedrich Brunstädt kann theologisch als Schüler Seebergs bezeichnet werden, vgl. Karl-Heinz Ratschow: Art. Brunstädt, Friedrich (1883-1944), in: TRE 7, S. 249–253. Ratschow zählt Seeberg aber überraschenderweise nicht zu den Lehrern Brunstads. Dies ist insofern sehr merkwürdig, als sich Ratschow auf das Schlussblatt der Dissertation Brunstads bezieht, wo Seeberg ganz selbstverständlich in der Reihe der Lehrer Brunstads genannt wird, vgl. Joachim Ringleben: Über die Anfänge von Friedrich Brunstädt. Eine theologische Erinnerung, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (1982), Nr. 24, S. 71–93, S. 73 f., dort insbesondere Anm. 15. Ringleben arbeitete die erstaunlich große Bedeutung Seebergs für Brunstädt anhand einiger weniger werkimmanter Indizien heraus. Die Beobachtungen Ringlebens zur wissenschaftlichen Genese Brunstads ließen sich durch die in Koblenz im Nachlass Seeberg aufbewahrten Briefe an Seeberg, BA N 1052 Nr. 60, Bl. 115-288, leicht bestätigen und vermehren. So vermutet Ringleben, dass die 1905 erschienene und für Brunstads weiteres Denken wegweisende Abhandlung *Über die Absolutheit des Christentums* von Seeberg angeregt sein könnte, vgl. ebd., S. 75. Der erste Brief Brunstads aus dem Jahre 1904 an Seeberg enthält lange Ausführungen Brunstads zur Absolutheitsfrage, BA N 1052 Nr. 60, Bl. 115-126, und bestätigt damit die Vermutung Ringlebens, dass Seeberg zumindest als Korrespondenzpartner auf die Überlegungen Brunstads Einfluss genommen hat. Brunstädt war wie Seeberg ein idealistischer Denker mit großem Interesse an der praktischen Umsetzung. Soziale und politische Fragen wurden von ihm energisch angegangen. So gründete er 1922 die ev. Sozialschule am ev. Johannisstift in Berlin-Spandau, dessen Leiter er von 1922 bis 1934 war, vgl. Karl-Heinz Ratschow: Brunstädt, Friedrich (1883-1944), S. 250. Er folgte Seeberg auf dem Posten des Präsidenten des Kirchlich-Sozialen Bundes und arbeitete am Berliner ‚Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission‘, dem sog. ‚Seeberginstitut‘, mit. Die von Brunstädt geplante große Hegelinterpretation, so zeigt Ringlebens Rekonstruktion der Disposition, vgl. Joachim Ringleben (1982): Über die Anfänge von Friedrich Brunstädt, S. 87–93, schien sich mit dem zentralen Konzept von ‚Veränderung und Kontinuität‘; ebd., S. 73 direkt an Seebergs modern-positiver Theologie zu orientieren. Die biographische Nähe durch die institutionelle Verortung der sozialpolitischen Arbeit Brunstads im KSK und im Johannisstift dürfte im Verlag den Ausschlag für ihn als Überarbeiter gegeben zu haben.

ein weiterer Brief⁵¹¹ der Deichertschen Verlagsbuchhandlung an Erich Seeberg vor, in dem nochmals die Bereitschaft des Verlages zur Herausgabe einer Neuauflage der Ethik, diesmal allerdings unter der Bedingung, dass Erich einen Druckkostenzuschuss von der Notgemeinschaft erwirken könne, signalisiert wurde. Der Verlag Deichert wollte offensichtlich einer offenen Konfrontation mit Erich Seeberg aus dem Wege gehen, nicht zuletzt im Hinblick auf die anderen Werke Reinhold Seebergs. Eine offene Konfrontation mit Erich Seeberg wird von daher kaum im Verlagsinteresse gelegen haben, da der Verleger wusste, dass er noch einige Jahre mit dem literarischen Nachlassverwalter würde zusammenarbeiten müssen. Es blieb dem Verlag nur die Hoffnung, das Projekt zu verschleppen bzw. finanziell scheitern zu lassen.

Die Sorge der Deichertschen Verlagsbuchhandlung war in diesem Fall nicht ohne Grund, zumal man deutliches Konfliktpotenzial im vorliegenden Manuskript der Neuauflage ausgemacht hatte und die Zensurpolitik der 1933 gegründeten Reichsschrifttumskammer mit ihrer Willkür allenthalben für erhebliche Verunsicherung sorgte. Erich Seeberg blieb die Verzögerungstaktik des Verlages selbstverständlich nicht verborgen.⁵¹² Er hatte zwischenzeitlich, wie aus der parallel verlaufenden Korrespondenz ersichtlich wird, mit seinem Hausverlag Kohlhammer in Nürnberg Verhandlungen aufgenommen. Von dort wurde ihm geraten, der Deichertschen Verlagsbuchhandlung ein Ultimatum zu stellen, um bei Nichterfüllung die Herausgabe der Verlagsrechte fordern zu können.⁵¹³ Seeberg scheint den Rat Kohlhammers angenommen zu haben, wie wir aus der Reaktion bei Deichert ersehen können. Dort wurde der ultimative Charakter der Fristsetzung zur Kenntnis genommen, man behielt sich aber vor, im Falle von Kürzungen das Verlagsrecht zurückzufordern. Hierdurch sollte der Weg zu einem Wechsel zu Kohlhammer unter der Bedingung freigemacht werden, dass das Manuskript ungekürzt erscheinen müsse. An diese Bedingung Deicherts haben sich Erich Seeberg und der Kohlhammerverlag bei der Bearbeitung des Manuskripts der ‚Christlichen Ethik‘ tatsächlich gehalten.

Auch im Kohlhammerverlag sollten die Ergänzungen Reinhold Seebergs einige Probleme bereiten, die aber vorerst auf technische Fragen beschränkt blieben. Es war wieder die nur schwer zu entziffernde Handschrift des betagten Autors, die Anlass zur Sorge gab. Erst sollte geprüft werden, ob die Drucker die Einschaltungen überhaupt lesen könnten; ansonsten sollte Erich Seeberg die handschriftli-

⁵¹¹ BA N 1052 Nr. 17, Bl. 188.

⁵¹² In einem weiteren Brief Dr. Scholls von der Deichertschen Verlagsbuchhandlung an Erich Seeberg vom 11.12.1935, BA N 1052 Nr. 27 Bl. 189, reagiert dieser offensichtlich auf ein Schreiben Seebergs vom 7.12.1935 und teilt mit, dass er die Ethik definitiv nur mit den gewünschten Kürzungen drucken lassen wurde.

⁵¹³ Brief des Kohlhammerverlags an Erich Seeberg vom 4.12.1935, BA N 1052 Nr. 27, Bl. 190 f. Kohlhammer sagt Erich die Übernahme der Ethik zu. Doch zuvor seien die Rechtsfragen mit Deichert zu klären. Hierfür solle Erich Seeberg Deichert eine Frist von 8 Tagen setzen. Sollte sich der Verlag weiterhin weigern, sei die Übernahme der Neuauflage rechtlich gesichert.

chen Manuskriptteile entsprechend überarbeiten.⁵¹⁴ Spätestens am 18.12.1935, mit der nächsten Post des Kohlhammerverlags an Erich Seeberg, stand der Rücktritt Deicherts von den Verlagsrechten fest und man dachte schon über die Ausstattung des Neudrucks nach.⁵¹⁵ Damit war aber das Problem der handschriftlichen Ergänzungen noch nicht gelöst, zumal Kohlhammer einen kostensparenden maschinellen Satz des Buches in Erwägung zog. Für den Fall, dass Erich zur Überarbeitung dieser Passagen nicht bereit wäre, bot Kohlhammer an, einen „sehr intelligenten Drucker“⁵¹⁶ an den Satz zu schicken, der dann die Arbeit von Hand erledigen sollte, was aber, so die im leicht drohenden Unterton verfasste Einschränkung, sehr lange dauern und die Publikation unnötig hinauszögern würde. Trotz aller Schwierigkeiten ist es dann schließlich zum Druck gekommen, wie aus dem Dankeschreiben Erich Seebergs vom 21.02.1936 an Kohlhammer hervorgeht. In diesem entschuldigte er sich gleichzeitig dafür, dass er nur sehr langsam mit der Korrektur vorankomme, da er aus Pietät nur minimal in den Text eingreifen wolle.⁵¹⁷

Die endgültige Drucklegung zögerte sich durch den Plan weiter hinaus, die Ethik als ersten Band in der von Erich Seeberg im Kohlhammerverlag neu herausgegebenen Reihe ‚Theologische Wissenschaft‘ aufzunehmen. Der Eröffnungsband sollte aus verlagsstrategischen Gründen möglichst erst auf den Markt kommen, wenn der Gesamtplan der Reihe fertig vorläge, um ihn als Anhang werbewirksam mit abzdrukken. So konnte sich Erich Seeberg erst am 10.11.1936 bei Kohlhammer für den Eingang eines Probeexemplars der Ethik sowie für dessen Ausstattung – sie beinhaltete ein Porträtfoto Reinhold Seebergs – bedanken.⁵¹⁸ Aber auch damit waren noch immer nicht alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt. Vor

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Vgl. BA N 1052 Nr. 27, Bl. 192-193. Das Druckbild sollte der philosophischen Ethik von Bruno Bauch, vgl. Bruno Bauch: Grundzüge der Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 1935, angepasst werden. Bruno Bauch (1877-1942) war ein Vertreter der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus. Er trat nach dem Ersten Weltkrieg mit einer dezidiert völkisch-nationalen, antijüdischen Philosophie hervor.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Von den Original-Druckbögen mit handschriftlichen Korrekturen Erich Seebergs finden sich nur sehr wenige im Archivmaterial in Koblenz, BA N 1052 Nr.17, Bl. 221-236. Hinweise, dass er den Text regelrecht umgeschrieben habe, konnten anhand des Manuskripts nicht belegt werden. Die Beschreibung der eigenen Redaktionstätigkeit im Vorwort kann so im Ganzen als durchaus zutreffend bewertet werden. Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. VIII: „Die Arbeit für den Herausgeber, wenn er sich überhaupt so nennen darf, war nach dem Gesagten begrenzt. Ich fand ein fertiges Manuskript vor, und ich hielt es für meine Pflicht, dasselbe so pietätvoll wie möglich zu behandeln. Ich habe deshalb nichts an den manchmal etwas umständlichen Gedankengängen oder Formulierungen geändert, eben um die gewissenhafte und umsichtige Systematik des Ganzen zu erhalten. Ebenso wenig habe ich mich zu Kürzungen, die hier und da wohl möglich gewesen wären, entschließen können. Ich habe vielmehr lediglich stilistische Besserungen – und auch diese tunlichst schonend – vorgenommen und mich dazu bemüht, hier und da durch äußere Hilfsmittel die Gedanken und ihre Entwicklung schärfer hervortreten zu lassen. Die ‚Ethik‘ sollte in dieser Neubearbeitung das letzte Buch meines Vaters nach Gottes Willen sein; sie soll auch sein alleiniges Eigentum bleiben.“

⁵¹⁸ BA N 1248. Der Druck des Bildes gab Anlass zu einem längeren Briefwechsel. Kohlhammer wollte aus verschiedenen Gründen das Bild lieber auf den Schutzumschlag setzen.

dem Verkauf musste das Buch noch durch die Zensur gebracht werden – ein Unterfangen, das allen Verlegern in der damaligen Zeit Sorgen bereitete, da die nationalsozialistische Prüfungskommission als unberechenbar galt.⁵¹⁹ Kohlhammer bat den für seine engen Verbindungen zur Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP) bekannten Erich Seeberg am 3.12.1936 um ein Begleitschreiben an die ‚Parteiämliche Prüfungskommission‘. Wenn es sich dabei nicht um übertriebene Vorsicht gehandelt haben sollte, ist anzunehmen, dass man bei Kohlhammer Ende 1936 nicht mehr zweifelsfrei sicher war, ob die Ethik Reinhold Seebergs noch in das kulturpolitische Programm des neuen Regimes passte. Erich Seeberg zumindest zeigte sich weiterhin ausgesprochen zuversichtlich und teilte dem Verlag am 10.12.1936 selbstbewusst mit, dass er sich, um ein „Eisenbahnunglück“⁵²⁰ zu vermeiden, mit Staatssekretär Muhs⁵²¹ im Reichskirchenministerium in Verbindung setzen und darüber hinaus auch noch Reichsminister Kerrl⁵²² kontaktieren wolle. Der Kohlhammerverlag nahm diesen engagierten Einsatz Erich Seebergs sehr dankbar zur Kenntnis. In einem weiteren Schreiben vom 16.12.1936 wird Erich Seeberg nochmals um Hilfe angegangen: Er möge doch bitte auch bei Reichsleiter Bouhler⁵²³ vorsprechen, denn man höre, die Prüfstelle sei mit Ablehnungen sehr schnell zur Hand.⁵²⁴ Erich Seeberg konnte schon am 18.12.1936 beschwichtigend mitteilen, dass die Prüfungskommission keine Schwierigkeiten machen werde, zumal sein Eintritt in die Kommission unmittelbar bevorstehe.

Erich Seeberg bezeichnete im Vorwort zur dritten Auflage die Arbeitsweise seines Vaters als eine „allmähliche Umformung“⁵²⁵ des einmal vorliegenden Textes. In der sukzessiven Erweiterung der Ethikauflagen vom Hinneberg-Beitrag bis zur dritten Auflage lässt sich in der Tat das Textwachstum der Ethik gut zeigen. In den Erweiterungspassagen spiegeln sich die Zeitumstände, vor allem natürlich die jeweiligen politischen Systeme. Ein Vergleich der beiden letzten Textvarianten, so mutmaßte Erich Seeberg im Vorwort, könne ohne Weiteres den Nachweis erbringen, dass die unter dem Eindruck der Novemberrevolution entwickelten Gedanken des Vaters zur Sozialethik die Ideologie des Nationalsozialismus bereits vorweggenommen habe. Erich Seeberg bezog sich in seiner Deutung auf mündliche Äußerungen des Vaters, nach denen dieser recht erfreut darüber gewesen sei, dass

⁵¹⁹ Siehe S. 116.

⁵²⁰ Seeberg dürfte damit metaphorisch auf ein Scheitern an der Prüfungskommission angespielt haben.

⁵²¹ Der Göttinger Rechtsanwalt Dr. Hermann Muhs (1894-1962) war Fraktionsführer und Spitzenkandidat der NSDAP in Göttingen, ehe er nach der Machtergreifung Staatssekretär im Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten wurde.

⁵²² Hanns Kerrl (1887-1941), seit dem 16.7.1935 Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten.

⁵²³ Philipp Bouhler (1899-1945) war Reichsleiter der NSDAP und Chef der Kanzlei des Führers, SS-Obergruppenführer und Beauftragter Hitlers für die Durchführung der NS-Euthanasie.

⁵²⁴ Aus dieser Mitteilung wird die ganze Verunsicherung innerhalb der Branche selbst bei einem dem Regime deutlich wohlgesonnenen Verlag wie Kohlhammer sichtbar.

⁵²⁵ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936).

er nach dem „deutschen Umbruch im Jahr 1933“⁵²⁶ in seiner zur Überarbeitung anstehenden Ethik nicht viel ändern müssen. Aber was sollte das eigentlich heißen? Erich Seeberg wollte diese Äußerung natürlich im Sinne der frühzeitigen Übereinstimmung mit dem Nationalsozialismus verstanden wissen und seinen Vater zu einem Propheten des Nationalsozialismus stilisieren.⁵²⁷

Alle drei Auflagen stellen Auseinandersetzungen mit ihrer jeweiligen Zeit dar und spiegeln damit einen mentalen Wandlungsprozess, den es nachzuzeichnen gilt. Es gehörte zur Tragik Reinhold Seebergs und seiner Ethik, dass die von seinem Sohn im Vorwort popularisierte Stilisierung zum ‚Propheten des Nationalsozialismus‘ die gesamte spätere Rezeption Reinhold Seebergs in eine bestimmte Richtung gelenkt hat.⁵²⁸ Die vorgetragene Sichtweise Erich Seebergs war jedoch alles andere als objektiv. Er trug seine sehr positive Einstellung zum Nationalsozialismus in diese Deutung hinein und versuchte mit dem Vater die ganze Familie Seeberg als Nationalsozialisten der ersten Stunde auszuweisen.

Trotz dieser Intention fühlte er sich verpflichtet, die Integrität des Manuskripts seines Vaters zu bewahren. Entsprechend blieb ihm nur das Vorwort, um die Rezeption der Neuauflage in genau diese Richtung zu lenken. Dabei scheute er sich nicht, sein Selbstverständnis der Seebergs als einer traditionsverbundenen baltendeutschen Familie⁵²⁹ geschickt in die Erinnerung an seinen Vater einzutragen. Erich Seeberg ist als Theologe stets unter dem Einfluss seines Vaters geblieben.⁵³⁰

⁵²⁶ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. V.

⁵²⁷ Diese Interpretationslinie wurde von Gerhard K. Schmidt weiter gezogen. Seeberg wird von Schmidt als lutherischer Theologe und leidenschaftlicher Ankläger der Weimarer Republik vereinnahmt, der als Erster unter den evangelischen Theologen die Ziele des Nationalsozialismus vorformuliert hätte. Vgl. Gerhard Carl Schmidt, maschinenschriftliches Manuskript, BA N 1052 Nr. 17, Bl. 237 f.: „Wird hierbei dann der zeitlich bedingte Vergleich gezogen, dass die zweite Auflage von 1920 in tiefster völkischer und kultureller Not der Öffentlichkeit übergeben wurde, die dritte Auflage hingegen zu einem Zeitpunkt ungeahnten nationalen und sittlichen Aufstiegs, so wird man ermaßen können, in wie hohem Maße Seeberg über den Rahmen einer einzigartigen akademischen Lehrtätigkeit hinaus als lutherischer Theologe unerbittlicher Richter des Gestern und prophetischer Kündiger dessen ist, was bereits heute vielfach als nationales und sittliches Allgemeingut in Deutschland gilt, und was seinem Ursprung nach nichts anderes als ‚christliche Grundwahrheiten‘ schlechthin sind.“

⁵²⁸ Vgl. auch Gerhard Carl Schmidt: Reinhold Seeberg.

⁵²⁹ Gerhard Carl Schmidt, BA N 1052 Nr.17, Bl. 244: „Aus dem Baltikum ist Reinhold Seeberg hervorgekommen. Und die Urkräfte des Baltikums haben sein universales, akademisches Können, seinen ausgeprägten lutherischen Glauben, seine hingebungsvolle Liebe zum deutschen Volk und seinem Schicksal, seine Aufgeschlossenheit für alles völkisch-nationale und kirchliche Neuwerten bestimmt, um ihn schließlich zum Richter des Gestern, zum Mahner des Heute und zum prophetischen Kündiger der Zukunft werden zu lassen.“ Erich Seeberg hat dann mit der von ihm in Angriff genommenen Biographie seines Vaters das Ziel weiter verfolgt, den Vater als Balten darzustellen. Dementsprechend scheint es der Plan E. Seebergs gewesen zu sein, allein der Zeit Seebergs im Baltikum einen eigenen Band zu widmen. Vgl. BA N 1248 Nr. 114, ohne Paginierung.

⁵³⁰ Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 166, spricht von einer „bleibende[n] theologisch-konzeptionelle[n] Bindung des Sohnes Erich an seinen Vater [...] als Reflex erziehungsmäßiger Dispositionen“.

Der starke theologische Einfluss sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es an anderer Stelle erhebliche Differenzen zwischen Vater und Sohn gegeben hatte. Im Vorwort der 3. Auflage der Ethik werden zumindest indirekt Spannungen zwischen Vater und Sohn erkennbar. Die Bemerkung, dass die „Ahnen ja den Enkeln“⁵³¹ näher stünden als den Söhnen, lässt doch auf eine menschliche Distanz zwischen Vater und Sohn schließen, „zwischen denen“, wie er dann noch etwas genauer ausführt, „in der Regel der in die Geschichte Leben bringende, ebenso natürliche wie schmerzvolle Gegensatz befestigt ist.“⁵³² Der ‚schmerzliche Gegensatz‘ kann sich durchaus auch auf die Beurteilung des Nationalsozialismus erstreckt haben, denn Erich Seeberg spricht dann noch davon, dass der Vater „gewiß nicht ohne Sorgen“⁵³³ in die Zukunft seines Volkes geblickt habe. Spricht da nicht eine gewisse Skepsis gegenüber dem durch den Nationalsozialismus eingeschlagenen Weg?

Die Nachwelt ist in ihrem Urteil über Reinhold Seeberg im Großen und Ganzen dem Bild von Reinhold Seeberg als Vordenker des Nationalsozialismus, wie es Erich Seeberg im Vorwort zur dritten Auflage der Ethik gezeichnete hat, gefolgt. Die Rekonstruktion der sich in den einzelnen Auflagen der Ethik niederschlagenden Gedankenentwicklungen soll die Tragfähigkeit der Darstellung Erich Seebergs kritisch überprüfen, ohne leichtfertig die Affinitäten Reinhold Seebergs zum Dritten Reich ignorieren zu wollen.

3.3 Der Hinneberg-Beitrag als Abbeviatur einer modern-positiven Ethik

Seeberg hatte sich bereits vor der Ausarbeitung seines Beitrags zu Hinnebergs *Kultur der Gegenwart* mit den ethischen Strömungen des 19. Jahrhunderts vertraut gemacht, wie aus seiner zeitgeschichtlichen Studie *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*⁵³⁴ deutlich hervorgeht. Aus seiner Aufarbeitung des vergangenen Jahrhunderts geht deutlich hervor, dass er sich über das Erlanger Neuluthertum hinaus intensiv mit der liberalen Theologie und Albrecht Ritschl auseinandergesetzt hatte. Ritschls theologischen Ansatz begriff er dabei als ‚moderne‘ Theologie, die er mit der positiven Richtung, der er selbst entstammte, zu verbinden versuchte. Aus diesen synthetischen Anliegen erklärt sich die Selbstbezeichnung als modern-positiver Theologe.

Neben diesen allgemeinen Einflüssen lässt sich in der Ethik Seebergs an vielen Stellen das Anliegen der Apologetik des 19. Jahrhunderts nachweisen, für die exemplarisch der Ansatz Christoph Ernst Luthardts vorgestellt wurde, der seine Ethik ausdrücklich als Versuch einer aktualisierenden Neuinterpretation christli-

⁵³¹ Ebd., S. VI.

⁵³² Ebd., S. VI.

⁵³³ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. VI.

⁵³⁴ Reinhold Seeberg: *Kirche Deutschlands*.

cher Wertbestände zum Zwecke der Apologetik des Christentums verstand.⁵³⁵ Luthardt und mehr noch Seeberg wurden durch die apologetische Grundstruktur ihrer theologischen Theoriebildung an der Wende zum 20. Jahrhundert zu Vorreitern einer theologischen Ethik, die die weltanschaulichen Anfragen der Moderne an das Christentum kompetent beantworten wollte.⁵³⁶ Die Notwendigkeit zur apologetischen Abzweckung der Ethik resultierte für beide Theologen aus der Krisis der Gegenwart mit ihrer nachhaltigen Erosion traditioneller christlicher Werte und ist als Reaktion auf die unübersehbar werdende Diskrepanz von modernen Wertvorstellungen und christlichen Traditionen zu verstehen. Innerhalb des Protestantismus war es gerade das traditionsorientierte Luthertum, das sich von der allgemeinen Werteerosion massiv infrage gestellt und zu intensiven Versuchen einer Neuformulierung der Ethik herausgefordert sah.⁵³⁷ Die Gruppe der ‚Positiven‘, und mit Reinhold Seeberg auch der ‚Modern-Positiven‘, reagierte auf breiter Front mit integrativen Gegenentwürfen auf die in der Gesellschaft allenthalben zu beobachtenden Autonomisierungstendenzen. In den ‚positiven‘ Entwürfen dominierte bis in die 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein ein Festhalten an den Begriffen des 19. Jahrhunderts.⁵³⁸ Von dieser einseitig ‚konservativen‘ Grundhaltung der positiven Theologie unterschied sich der modern-positive Entwurf Seebergs, der traditionelle Werte und Ideenkomplexe ganz bewusst umgeformt und der modernen Lebenswelt anzupassen versuchte. Seeberg ging dabei jedoch nicht von der fundamentalen Zentralstellung der Rechtfertigungsbotschaft in der lutherischen Theologie aus, sondern vom Wiedergeburtsgedanken der Erweckungsfrömmigkeit. Aufgrund seiner missionarisch-apologetischen Ausrichtung sollte sich seine Ethik wie kaum eine andere mit den Gegenwartsfragen und den neuesten wissenschaftlichen Strömungen auseinandersetzen. Die Umsetzung dieses Programms lässt sich auch im Artikel zu Hinnebergs *Kultur der Gegenwart* erkennen.⁵³⁹

⁵³⁵ Zu Luthardt, siehe, S. 100 ff.

⁵³⁶ Jan Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Band 1. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen: Mohr Siebeck 1997, S. 836.

⁵³⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Kultur luthertum*, S. 31 ff. Die Ethik war im Katholizismus durch den Naturrechtsgedanken fester etabliert als im Protestantismus, sodass dort zeitgleich keine vergleichbare Parallelentwicklung festzustellen ist.

⁵³⁸ Ebd., S. 37. Graf sieht in dieser Begriffskonstanz ein sicheres Indiz dafür, dass die neulutherischen Theologen überhaupt nur von der Theoriebildung des 19. Jahrhunderts aus begriffen werden können.

⁵³⁹ Als Beitrag zu Hinnebergs *Kultur der Gegenwart* ist sie ihrer Entstehung nach eine Auftragsarbeit, was ihre zeithistorische Bedeutung nicht schmälert.

Der Beitrag „Christlich-Protestantische Ethik“⁵⁴⁰ bildet den Grundbestand der 1911 herausgegebenen Monographie *System der Ethik*⁵⁴¹. Er beginnt mit „I. Geschichtliches“⁵⁴². In einem kurzen Überblick über die historische Entwicklung der christlichen Ethik setzt Seeberg in einem ersten Schritt die „Urchristliche Ethik“ von der „Griechischen Ethik“⁵⁴³ ab. Schon der sich an der Zügelung der Begierden und der Vernunft orientierenden Tugendlehre des Aristoteles stand nach Seeberg der urchristliche „Voluntarismus“ gegenüber. Diese besondere Fassung einer urchristlichen Ethik gründete in der Unterwerfung des Menschen unter den göttlichen Willen und führte zu einem „Dienst der Liebe“, der sich „am Kommen des Reiches“⁵⁴⁴ ausrichtete. Schon in ihren historischen Anfängen sieht Seeberg die christliche Ethik auf die Gestaltung der Verhältnisse in der Welt zielend. Die neue Ethik der „Gesinnung“ sei alles andere als „Weltflucht und Asketismus“⁵⁴⁵. Bei Augustin entwickelte sich nach Seeberg aus dieser Grundkonstitution ein Dualismus von Gut und Böse, von Kirche und Staat.⁵⁴⁶ Die augustinische Idee vom Gottesstaat beherrschte auch noch die mittelalterliche Ethik, die in dieser Zeit keine eigene Gattung ausgeprägt habe, sondern in den großen Systemen der Dogmatik als „psychologische Erörterungen über den Sünden Zustand“⁵⁴⁷ eingearbeitet sei.

Die Ethik der Reformation setzte mit dem Erwachen eines Bewusstseins „persönlicher Freiheit“⁵⁴⁸ ein, eng verbunden mit einem neuen Sinn für die „natürlichen Güter“⁵⁴⁹. Von dieser Basis aus gelang es der Reformation, „das Christentum von den Hüllen der Antike“⁵⁵⁰ zu befreien. Der Gedanke der Freiheit fand nach Seeberg seine Umsetzung in der willentlichen Hingabe des gläubigen Menschen an Gottes Willen. Der konkrete Ort der Umsetzung der Ethik konnte so der Beruf werden, womit sich eine Hinwendung zu den natürlichen Formen des Lebens und zur Welt an sich verband: „Der Staat und das soziale Leben sind in ihrer Natürlichkeit berechtigt; nicht durch gesetzliche Ordnungen, sondern durch die innerlich umwandelnde Kraft der Wahrheit und der Liebe soll die Kirche sie leiten.“⁵⁵¹

⁵⁴⁰ Reinhold Seeberg: Christlich-protestantische Ethik, in: Die Kultur der Gegenwart. Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete; Abt. 4: Die christliche Religion mit Einschluss der israelisch-jüdischen Religion, hg. von Paul Hinneberg, Leipzig: Teubner 1906, S. 633–677.

⁵⁴¹ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911).

⁵⁴² Reinhold Seeberg: Christlich-protestantische Ethik (1906), S. 633.

⁵⁴³ Ebd., S. 633.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 633.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 634.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., S. 634.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 634.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 635.

⁵⁴⁹ Ebd., S. 635.

⁵⁵⁰ Ebd., S. 635.

⁵⁵¹ Ebd., S. 635.

Zur Beschreibung der Funktion der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft benutzte Seeberg bezeichnenderweise wie die Erlanger Ethiker den Zentralbegriff der Durchdringung.⁵⁵²

Kritisch gegenüber der Reformation merkte Seeberg an, dass dort notwendige soziale Reformen nicht konsequent angegangen wurden. Mit einer gewissen inneren Logik habe deshalb Calvin und mit ihm der Calvinismus dieses Defizit aufgegriffen und versucht, die Reformation zu vollenden. Die ungelöste Spannung von Pragmatismus und Idealismus habe in der folgenden Entwicklung der protestantischen Ethik deutlich ihre Spuren in Form einer Unsicherheit in der Auswahl und der Behandlung des Stoffes hinterlassen. Die Umsetzung der ethischen Grundsätze der Reformation in die christliche Lebensführung sei von daher nur unvollkommen gelungen. Es habe in der Folgezeit stets die konkrete Motivation gefehlt, den Kampf in einer solchen Entschlossenheit zu führen, wie es der theologischen Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen entsprochen hätte.⁵⁵³

Einzig wirkliche Konkurrenz der protestantischen Ethik wurde nach Seeberg aufgrund ihrer pragmatischen, alle strenge Gesetzlichkeit unterlaufenden Ausrichtung die Ethik des Jesuitismus:

„Welches Maximum an Weltlust möglich, und welches Minimum an Christlichkeit nötig ist, das war es, was schließlich die jesuitische Ethik leitete. Aber man hütete sich dabei vor äußerlichem Gesetzmäßigkeit, immer wieder wird die Persönlichkeit mit in die Betrachtung hineingezogen, auf ihre ‚Intention‘ kommt es an, sie muß nur richtig kirchlich ‚dirigiert‘ werden.“⁵⁵⁴

Die Orthodoxie des Protestantismus sei gegenüber den Entwicklungen im Calvinismus und Jesuitismus zurückgeblieben. Erst Pietismus und Aufklärung sei es gelungen, diese Rückständigkeit zu überwinden und sich wieder den sozialen Problemen zuzuwenden. Seeberg verstand das als eine Realisierung genuiner „Tendenzen der Reformation“⁵⁵⁵, die durch die das 18. Jahrhundert gestaltenden Kräfte von Pietismus und Aufklärung einen neuen Aufschwung erlebten. Verbunden mit dem Pflichtgedanken kantischer Prägung entwickelte sich daraus die Ethik des 19. Jahrhunderts, die Elemente wie die „Ergebung in den Willen Gottes“ mit der Pflicht zu „Liebe und Tat“ vereinigte, um das zu schaffen, was sonst nur die „soziale Glückseligkeitstheorie“ des „Eudämonismus“⁵⁵⁶ zu leisten versprach: die beobachtende Erfassung des wirtschaftlichen Lebens und die Lösung der damit verbundenen sozialen Probleme.

⁵⁵² Ebd., S. 636: „Persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott, der freie Gottesdienst der Persönlichkeit, sein Spielraum im natürlichen Leben und Beruf, die Aufgabe die natürlichen Gemeinschaften des Lebens geistig mit heiligen Kräften zu durchdringen – das war die neue Ethik.“

⁵⁵³ Vgl. ebd., S. 637.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 637.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 638.

⁵⁵⁶ Ebd., S. 638 f.

Neben dem „Eudämonismus“ war für Seeberg der „Evolutionismus“ mit seiner Lehre von der Kultur als Produkt eines Entwicklungsprozesses die entscheidende Herausforderung des Christentums im 19. Jahrhundert. Mit dem Evolutionismus und Eudämonismus haben nach Seeberg die Strömungen des Personalismus und Sozialismus in die christliche Ethik des 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen.⁵⁵⁷ Hier sei insbesondere Schleiermacher als der entscheidende Impulsgeber der Ethik und der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert überhaupt zu nennen.⁵⁵⁸ Schon Schleiermacher wollte Ethik als deskriptive Wissenschaft betrieben wissen: „Die Ethik hat als Wissenschaft die wirkliche Sittlichkeit bloß zu beschreiben, nicht aber Normen für sie zu finden.“⁵⁵⁹ Seeberg fand in der Definition der Ethik als deskriptive Wissenschaft den Ausgangspunkt seines eigenen Systems, das er mit der Reflexion über „Die Grundprobleme und die Methode“⁵⁶⁰ eröffnete. Er beginnt mit der näheren Bestimmung der Vernunft. Als „theoretische Vernunft“⁵⁶¹ verarbeite sie sensorische Empfindungen und Eindrücke und überführe sie in einen reflexiven Bewusstseinsprozess, dessen Produkt „Gedanken und Ideen“⁵⁶² seien. Als „praktische Vernunft“ habe sie eine heuristische Funktion, diese Ideen und die Pläne ihrer Verwirklichung für den Willen auf ihre Zweckmäßigkeit zu überprüfen. Gegenüber der in der Vernunft ablaufenden Antizipation bereite erst jedoch die konkrete Verwirklichung der gewollten Ziele dem Individuum das „Vollgefühl“⁵⁶³ der Lust. Dieser Vorgang finde seine Erfüllung in der Fundamentalausrichtung des ethischen Lebens am höchsten Ideal:

„Die praktische Vernunft bildet nun aber ein höchstes Ideal, dem gegenüber alle anderen Ziele zu Mitteln werden. Dies beherrscht daher das ganze menschliche Handeln. Es ist das Ziel der Ziele, es ist der eigentliche Inhalt der Seele. Sofern dies Ziel nicht verwirklicht ist, aber verwirklicht werden soll, nennen wir es oberstes Ideal; sofern es als verwirklicht oder verwirklicht werdend gedacht wird, reden wir vom höchsten Gut.“⁵⁶⁴

Es geht diesem Vorgang der Ausrichtung an einem letztgültigen Ideal um nicht weniger als um den Glauben in seiner ethischen Ausformung. Mit der Ausrichtung am höchsten Ideal steht im System Seebergs die Durchdringung des ganzen Lebens in engstem Zusammenhang. Im Wunsch des Erreichens des höchsten Ideals finden in der Vorstellung Seebergs Freiheit und unbedingte Verbindlichkeit zusammen:

„Das Höchste, Beste, was von uns verwirklicht werden kann und was wir erlangen können, stellt er uns vor. Er ist der Ausdruck unserer Erkenntnis davon, was unbedingt

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 639.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., S. 639.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 640.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 640.

⁵⁶¹ Ebd., S. 640.

⁵⁶² Ebd., S. 640.

⁵⁶³ Ebd., S. 640.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 640 f.

*sein soll. Deshalb ist dieser Gedanke schlechthin verbindlich für unser Handeln. Unser eigenes Erkennen macht ihn zu einer absoluten Forderung, nicht Gewalt oder äußere Autorität. Übereinstimmung mit ihm nennen wir gut, Abweichung von ihm böse.*⁵⁶⁵

Seeberg fand in einer unübersichtlichen Zeit klare Worte, die Orientierung zu geben versprochen. Mit einer klaren Zielvorgabe, die freilich inhaltlich noch zu füllen gewesen wäre, wollte er dem bedrohlich wirkenden Determinismus naturalistischer Weltanschauung Paroli gebieten. Von der Beschreibung der Notwendigkeiten innerhalb des Naturzusammenhangs sollte sich seine idealistische Ethik durch das Festhalten am Freiheitsbegriff unterscheiden. Da aber die Erfassung und Verwirklichung des höchsten Ideals niemals von einem einzelnen Individuum erreicht werden könne, blieb der ethische Idealismus Seebergs hier nicht stehen, sondern setzte auf die Durchdringung der Gesellschaft als Ganzer. Die Ausrichtung am höchsten Ideal sollte eine Einheitlichkeit der Entwicklung garantieren, die der hermeneutischen Kraft des historischen Evolutionismus gleichwertig gegenüber treten konnte. Der Mensch sei gemäß der Abhängigkeit von äußerlichen Einflüssen Produkt der Verhältnisse des fortschreitenden Entwicklungsprozesses; aber durch seine persönliche Freiheit sei er eben auch zugleich auch deren Verursacher, was der Determinismus einfach ausblende.

Wie den Determinismus lehnte Seeberg auch die Engführung der Ethik auf eine reine Handlungswissenschaft entschieden ab. Das Sittliche habe immer auch das Sein des Menschen zum Gegenstand. Vom Menschen und seiner Gesinnung bekommen die einzelnen Handlungen erst eine grundsätzliche Ausrichtung. Aus der Wiederholung von Handlungen und Handlungssequenzen bilde sich alsbald eine „Habitualität“⁵⁶⁶, die der gesamten Lebensführung eine einheitliche Richtung verleihe und durch die die Person schließlich zum „Charakter“⁵⁶⁷ werde. Die universale Ausrichtung der Ethik Seebergs, die schon allein mit der Vorstellung der Durchdringung der gesamten Gesellschaft gesetzt war, wirft die Frage nach der Verhältnisbestimmung von christlicher und profaner Ethik auf. Der Unterschied ist nach Seeberg kein formaler, sondern entscheide sich allein daran, was als inhaltliche Bestimmung des obersten Ideals oder höchsten Gutes gedacht werde. Für das Christentum komme nur „der Begriff des Reich Gottes“⁵⁶⁸ in Betracht.

Seeberg sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, die vom Reich-Gottes-Gedanken aus entworfene Ethik christlicher Provenienz tendiere zum Utopismus, mit der Folge, dass Natur und reale Welt in ihr zu kurz kommen. Diesen Vorwurf meint Seeberg durch den Hinweis entkräften zu können, dass die theo-

⁵⁶⁵ Ebd., S. 641.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 642.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 642.

⁵⁶⁸ Ebd., S. 642. Seeberg schließt eine Definition des Reich-Gottes-Begriffs an: „Reich Gottes ist der von Gott auf dem Wege der Geschichte hergestellte oder in der Geschichte sich anbahnende Zustand der höchsten geistigen religiös-sittlichen Befriedigung der Menschheit. Das Reich Gottes ist einerseits das Produkt der göttlichen Herrscher- und Erlösertätigkeit und andererseits das letzte Strebeziel für jede christlich-sittliche Betätigung.“

nome Orientierung der Ethik weder die natürliche Welt mit ihren Gesetzen noch die „Autonomie der eigenen Überzeugung“⁵⁶⁹ ausschließe. Andererseits führe die bewusste Abkoppelung der Ethik von der Religion zur Heranziehung von religiösen „Surrogaten“⁵⁷⁰, von Ersatzreligionen. Statt luzider Argumentation affirmierte Seeberg nur einen exklusiven Überbietungsanspruch gegenüber der profanen Ethik:

*„Es kann im Gegenteil gezeigt werden, daß die tiefsten Tendenzen der humanen Ethik nur in der christlichen Sittlichkeit sich entfalten und durchsetzen können. [...] Wie das Christentum als Religion die Wahrheit aller Religionen in sich faßt, so beschließt auch die christliche Sittlichkeit das Gute aller sonstigen Sittlichkeit in sich.“*⁵⁷¹

In der für Seeberg unauflöselichen Bezogenheit der Ethik auf die Religion sei der Schlüssel für die Integration der neueren Sozialethik in die am Personalismus ausgerichtete Ethik des älteren Luthertums zu suchen. Auf der anderen Seite haben die Entwicklungen im Bereich der Humanwissenschaften die Erweiterung der Ethik um eine wissenschaftliche Reflexion der sozialen Bezüge des ethischen Subjekts unumgänglich gemacht.⁵⁷² Dennoch wollte Seeberg an der ‚persönlichen Art‘ und der damit verbundenen Verantwortlichkeit in seiner Ethik festhalten.⁵⁷³ Die wissenschaftstheoretische Reflexion über die moderne Gestalt der Ethik führte Seeberg weiter zu der Frage, inwiefern Ethik überhaupt als Wissenschaft begriffen werden könne. Die Charakterisierung als normsetzende und damit als „praktische Wissenschaft“⁵⁷⁴ könne immerhin mit Leichtigkeit bestritten werden. Die Reduktion der Ethik auf eine rein deskriptive und damit allein „theoretische Wissenschaft“⁵⁷⁵ greife daher zu kurz. Im Kern handele es sich bei der Ethik um ein kritisches Verfahren, dem die Fähigkeit eigen sein müsse, „etwaige irrige sittliche Anschauungen [...] als irrig zu erkennen oder Einseitigkeiten und Lücken des ethischen Urteils zu verbessern.“⁵⁷⁶

⁵⁶⁹ Ebd., S. 643.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 643.

⁵⁷¹ Ebd., S. 643 f.

⁵⁷² Ebd., S. 644: „Man kann hierfür anführen, daß die neuere Forschung uns immer klarer über den Zusammenhang der Sittlichkeit mit den Sitten des Volkslebens, mit dem Wirtschaftsleben, mit der Rasse oder mit der erblichen Belastung usw. belehrt. Dazu kommt der moralstatistische Nachweis, daß von der Geburt bis zum Grabe, von der geistigen Produktion bis zu den Untaten des Verbrechertums die menschlichen Handlungen jahraus jahrein in wunderbarer Regelmäßigkeit wiederkehren, so daß man sie im vorausberechnen kann, wie das Budget eines Staates.“

⁵⁷³ Ebd., S. 645: „Andererseits ist das Handeln oder Sein des Menschen sittlich, nur insofern es persönlich gewollt ist. Daher ist keine andere Form der Ethik denkbar, als die einer Darstellung des persönlich sittlichen Lebens.“

⁵⁷⁴ Ebd., S. 645.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 645.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 645 f.

Mit dieser Feststellung kommt Seeberg zum Ende des mit „II: Die Grundprobleme und die Methode“⁵⁷⁷ überschriebenen Teils und fährt mit der Darstellung des eigentlichen „System(s) der christlich-protestantischen Ethik“⁵⁷⁸ fort. Das System führt die für Seeberg als Erfahrungstatsache feststehende Differenz des christlichen vom nichtchristlichen Leben fort. Der wiedergeborene Christ löse diese Differenz im Rückblick in ein Nacheinander zweier Existenzweisen auf. Das alte Sein im Glauben erscheine ihm nun als „Lüge“⁵⁷⁹, als Leben in der Unwahrheit. Das neue Leben im Glauben sei demgegenüber geprägt von einer kritischen Selbstbeurteilung, die sich an klaren Idealen orientieren könne. Aber nicht nur der Christ ist nach Seeberg zur Schuldkenntnis fähig, denn die Selbstbeurteilung vollziehe sich im Gewissen, das dem Menschen angeboren sei. Es sei in jedem Menschen lebendig und mache jeden, der in der Lage sei, Schuld und Verfehlung zu empfinden, zu einem sittlichen Wesen.⁵⁸⁰ Schuldbewusstsein ist damit als ein vorreligiöses und vorsittliches Phänomen bestimmt: „Nicht nur der Christ beurteilt sein vorchristliches Leben als Verschuldung gegen Gott, sondern überall in der Menschheit ist die böse Tat von Schuldbewusstsein begleitet und ist das Gesamtbewusstsein von Schuld gedrückt.“⁵⁸¹ Erst die direkte Ablehnung der „Einwirkungen Gottes“⁵⁸² auf den Menschen mache ihn zum Sünder und offenbare als Grundübel aller schuldhaften Verfehlung den Unglauben. Es gehöre nach Seeberg zum Charakteristikum des Protestantismus, dass er die Sünde „nach ... der Gesinnung, die in ihr offenbar wird“⁵⁸³, beurteilt.

Seeberg vertrat ein ausgesprochen naturalistisches Sündenverständnis. Sünde sei in ihrem Kern Naturwidrigkeit. Ihre zerstörerische Kraft zeige sich in Phänomenen der „Verrohung des Gefühlslebens“⁵⁸⁴, in einer emotionalen Depression: Die Folge der Sünde ist für Seeberg letztendlich psychische Krankheit. Die Pathologie der Sünde erstreckte sich nicht nur auf einzelne Individuen, sondern durchdringe als überindividuelles Phänomen „alle Zusammenhänge dieses Lebens“⁵⁸⁵. Der überindividuelle Charakter der Sünde im christlichen Verständnis erklärt dann auch die unterschiedlichen sozialpathologischen Arten und Unarten der Völker.⁵⁸⁶ Sünde negiere die schöpfungsgemäße Natürlichkeit des Menschen und menschlicher Gemeinschaft.⁵⁸⁷ Ihre Aufhebung kann für Seeberg nur in einem Akt der Er-

⁵⁷⁷ Ebd., S. 640 ff.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 646.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 647.

⁵⁸⁰ Bereits die Fähigkeit zur Bildung von Idealen kann von Person zu Person sehr differieren.

⁵⁸¹ Ebd., S. 648.

⁵⁸² Ebd., S. 649.

⁵⁸³ Ebd., S. 649.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 650.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 650.

⁵⁸⁶ Vgl. ebd., S. 650.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 650: „Aus diesem Zustand will das Christentum erlösen. Die Erlösung ist eine Wirkung Gottes auf den persönlichen Menschen. Daraus ergibt sich, daß sie auf geistigem Wege, d.h. durch Gedanken und Worte auf die Seele einwirkt, daß aber diese Gedanken und Worte andererseits von der Seele unmittelbar als wirksame Gegenwart des göttlichen Willens erlebt werden.“

lösung erfolgen, den weder Mensch noch Gemeinschaft allein aus sich selbst bewirken können. Erlösung wird vielmehr als die unmittelbare Wirksamkeit des Willens Gottes in der Seele des Menschen begriffen. Daher ist das Christentum für Seeberg seinem Kern nach die Erlösungsreligion schlechthin.

Das Medium dieser Einwirkung ist das Wort, das den Menschen auf verschiedenen Wegen erreiche und eine Neubelebung bewirke. „Das die sittliche Neubelebung des Menschen bewirkende Wort wird nun von alters her als *Gesetz* und *Evangelium* bezeichnet.“⁵⁸⁸ Aus der traditionellen Unterscheidung leitet Seeberg die Unterscheidung zweier Religionsstufen ab, eine „alte Moralitätsreligion und die Erlösungsreligion“⁵⁸⁹. Die letztere Religionsstufe mache die Gebote für ein religiös-sittliches Leben keineswegs überflüssig. Der im Wort erfahrene göttliche Wille löse einen inneren Wandel aus und setze den Menschen in Widerspruch zu seiner alten Natur und zur Annahme eines neuen Wesens. Da dieses Wesen in der uneingeschränkten Annahme und Bejahung des göttlichen Willens bestehe, kann es als „Unterwerfung“⁵⁹⁰ unter eine höhere Autorität näher beschrieben werden. Dieser Vorgang wird insofern als „Wiedergeburt“ erlebt, als er sich in Freiheit vollziehe, d. h. „daß der Mensch unter dem Einfluß der beherrschenden geistigen Autorität selbst denkt und selbst will, was jene ihm bietet.“⁵⁹¹ Aus der gewaltfreien Autoritätsausübung Gottes und der korrespondierenden freiwilligen Unterwerfung des Menschen entstehe eine „persönliche geistige Gemeinschaft“⁵⁹², die auf Liebe und Gehorsam gründe. Für die aktive Annahme des göttlichen Willens und die unmittelbare Umsetzung in das eigene Wollen benutzt Seeberg den Begriff der „Rezeptivität“⁵⁹³, der offensichtlich die devote Konnotation des Begriffs der „Passivität“ vermeiden soll. Die Idee der unmittelbaren Willensgemeinschaft des sittlichen Menschen mit Gott ist die Basis der ethischen Ausrichtung der Theologie Seebergs. Die Willensgemeinschaft mit Gott sei nur dann wirklich, wenn sie sich „aktiv betätigt“⁵⁹⁴. Für diese aktive Betätigung des Menschen als Werkzeug des göttlichen Willens benutzt Seeberg den Begriff des Dienens: „Also will der Gläubige, was Gott will oder er will Gottes Reich durch Dienst verwirklichen.“⁵⁹⁵ Die Art des Dienstes am Nächsten⁵⁹⁶ bestehe darin, den Nächsten in seiner Ausrichtung auf das Reich Gottes hin zu fördern.

⁵⁸⁸ Ebd., S. 650 f.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 651.

⁵⁹⁰ Ebd., S. 652.

⁵⁹¹ Ebd., S. 653.

⁵⁹² Ebd., S. 653.

⁵⁹³ Ebd., S. 653.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 654.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 654.

⁵⁹⁶ Der „Nächste“ ist hier noch ganz unspezifisch als der Mensch gefasst, „der uns regelmäßig nahesteht“, ebd., S. 654.

Die Fokussierung der Ethik auf die Aktivität des Christen führt zu einer ausgesprochen positiven Bewertung der „guten Werke“⁵⁹⁷: „Es kann wirklich gute Werke geben, da ja der Wille Gottes eine gute sittliche Richtung in uns wirkt.“⁵⁹⁸ Damit verbunden kommt Seeberg zu einer positiven Neubewertung der Pflicht. Die Verwirklichung des Reich Gottes stehe dem Christen nicht etwa frei, sondern werde, kaum sei es als oberstes Ideal erkannt, von der praktischen Vernunft dem Menschen als Pflicht auferlegt.

Damit ist der erste Reflexionsbogen „I. Die Entstehung und der Inhalt der christlichen Sittlichkeit“⁵⁹⁹ abgeschlossen. Es folgt der zweite Abschnitt „II. Die Entfaltung und Bewahrung der christlichen Sittlichkeit“⁶⁰⁰. Seeberg greift in diesem Abschnitt den Gedanken der medialen Vermittlung des Willens Gottes im Wort wieder auf und führt aus, dass der vom Wort angesprochene und bekehrte Mensch nun das Wort aktiv aufsuche: „Der Mensch, der durch das Wort der christlichen Verkündigung einen neuen Lebensinhalt empfing, hält sich an diese Verkündigung. Er sucht sie auf in der Kirche, er liest über sie in der Literatur.“⁶⁰¹ Die weitere durch die Verkündigung forcierte Entwicklung führe im religiösen Bereich zur Ausprägung eines „Gebetslebens“⁶⁰². Durch die Tugend des regelmäßigen Gebets werde das sittliche Leben zur „Gewohnheit der Pflichterfüllung“⁶⁰³ und damit zu einer Weiterentwicklung der sittlichen „Habitualität“⁶⁰⁴. Die Ausprägung dieser Habitualität hat eine Stabilisierung der christlichen Lebensführung zur Folge, impliziere auf der anderen Seite aber auch das Abklingen der „Erregungszustände“ der „ersten Liebe“⁶⁰⁵. Aber, so beruhigt Seeberg seine christlichen Leser: „Die ruhige Stetigkeit des gewohnten Handelns ist nicht minder frisch und tief als die ersten Taten; und mehr als das, wer eine Sache dauernd fördern will, dem gelingt es nur, wenn er die Übung des Handelns erreicht hat.“ Die Legitimation der Habitualisierung ethischen Handelns wird in dieser Aussage über ein pragmatisches Argument erreicht, nicht über ein theologisches. Die theologische Legitimation wird erst mit der Figur des Kampfes gegen die Sünde in den Argumentationsgang eingetragen. Der Kampf gegen die Sünde sei dem Christen auf Dauer aufgegeben. Das entspricht durchaus der protestantischen Auffassung der menschlichen Verfasstheit als *simul iustus et peccator*, insofern sei niemals mit einem Ende des Kampfes im individuellen oder gesellschaftlichen Leben zu rechnen.

Der auf Dauer angelegte Kampf wird von Seeberg als ein intramentales Geschehen verstanden: „Niemand vermag diesen Kampf zu führen, der die wirklichen Freuden, Schmerzen und Erfolge draußen sucht und für die eigene Seele nie

⁵⁹⁷ Ebd., S. 655.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 656.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 646 ff.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 657 ff.

⁶⁰¹ Ebd., S. 657.

⁶⁰² Ebd., S. 657.

⁶⁰³ Ebd., S. 659.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 659.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 660.

Zeit findet. In das inwendige Leben weisen die Kämpfe der Buße, nichts dient so zur Reifung des inneren Lebens als diese Kämpfe.⁶⁰⁶ Daher kann Seeberg die Überzeugung äußern, dass die seelische und sittliche Entwicklung auch trotz aller sündhaften Widerstände kontinuierlich fortschreite.

Die sittliche Entwicklung läuft in der Ethik Seebergs auf einen dreifach spezifizierten „Zustand der Seligkeit in der Menschheit“⁶⁰⁷ zu, der in der sittlichen Vollkommenheit des Einzelnen, in der Durchdringung der Menschheit mit dem höchsten Ideal (Reich Gottes) und im Dienst der absoluten Liebe als Realisierung des Willen Gottes erreicht ist. Mit der Explikation der schon im Reich-Gottes-Begriff implizit enthaltenen Eschatologie nähert sich die theologische Grundlegung der Ethik ihrem Abschluss. Im Folgenden geht es nur noch darum, die sozialetischen Konsequenzen aus dem Konzept zu ziehen, was in einem dritten Abschnitt unter der Überschrift: „III. Die Bewährung und Durchführung der christlichen Sittlichkeit in den Gemeinschaften des Lebens“⁶⁰⁸ dann auch durchgeführt wird.

Als primäre ‚Gemeinschaft des Lebens‘ nimmt Seeberg die Kirche an. Er entfaltet seinen Kirchenbegriff nun keineswegs dogmatisch, sondern ausgehend von einer differenzierten Funktionsbeschreibung. Die vorangegangenen Ausführungen zur Wiedergeburt des Menschen aus dem Wort sind durchaus anschlussfähig an den lutherischen Kirchenbegriff, was durch die Ergänzung der Zentralfunktion der Verkündigung durch die „Sakramentsspendung“⁶⁰⁹ weiter unterstrichen wird. Zur kultischen Fundamentierung der Kirche tritt als weitere Funktion die Aufgabe der christlichen Erziehung, die unmittelbar von dem zentralen Gedanken der Habitualisierung aus entworfen wird: „... nicht nur um die Mitteilung bestimmter Kenntnisse und Lebensformen, sowie um die äußere sittliche Gewöhnung handelt es sich hierbei, sondern um die Fortpflanzung der erlebten Mächte eines neuen sittlichen Lebens.“⁶¹⁰ Als dritte Funktion wird vom gottesdienstlichen Kult der „gemeinschaftliche[n] Erbauung“⁶¹¹ der Bogen zum „Gebetsleben“⁶¹² und damit zur persönlichen Frömmigkeitspraxis geschlagen. Von dort aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur vierten Funktion, der als allgemein christliche Aufgabe verstandenen Seelsorge. Sie gehört nicht mehr exklusiv zur Profession des Pfarrers, sondern ereigne sich in der Begegnung von Mensch zu Mensch. Ein solches Verständnis von Seelsorge berücksichtigte nicht zuletzt die Bedürfnisse in der Inneren

⁶⁰⁶ Ebd., S. 662.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 663.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 663.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 663. Es wäre jedoch übertrieben, bei Seeberg eine Sakramentstheologie in der Ethik zu behaupten.

⁶¹⁰ Ebd., S. 664.

⁶¹¹ Ebd., S. 664.

⁶¹² Vgl. ebd., S. 657, siehe, S. 129. Gemeint ist die Erbauung im Gottesdienst wie auch zu Hause im intimen Kreis der Familie.

Mission und Diakonie. Wurde hier Dienst als missionarische Aufgabe, als Teil einer umfassenden Rechristianisierung verstanden, traf der Begriff Seelsorge auch auf diese Tätigkeit von Christen an Christen zu.

Seeberg bewegte sich in seiner funktionalen Erfassung der Kirche bisher noch ganz im Rahmen der klassischen Ekklesiologie mit den typischen Aufgabenbeschreibungen des Pfarrers. Erst im Weiteren kommt er über eine erbaunungstheologisch motivierte Ausweitung des Dienstgedankens auf die Laien als kirchliche Funktionsträger zur Beschreibung neuerer Funktionen der Kirche. Die Innere Mission als Reaktion auf diejenigen „Nöte und Gefahren“⁶¹³, die im 19. Jahrhundert erst neu entstanden waren, wird als eine weitere Funktion der Kirche definiert. In der Bekämpfung der sozialen Nöte waren es vor allem bürgerliche Laien, die die Verantwortung ergriffen und sich in den Verbänden des Protestantismus engagierten. Die sogenannten ‚Berufsarbeiter‘, Diakone und Diakonissen waren keine ordinierten Geistlichen. Die amtliche Kirche hatte sich den neuen Herausforderungen gegenüber weitgehend zurückhaltend gezeigt und sich auf die Kernaufgaben der Verkündigung und Sakramentsverwaltung beschränken wollen.

Die Ausweitung des Tätigkeitsfeldes der Kirche durch die Innere Mission ist durch die „christlich-soziale Arbeit“⁶¹⁴ weiter vorangetrieben worden. Seeberg macht das Neue gegenüber dem Ansatz der Inneren Mission an der prophylaktischen Ausrichtung der Arbeit fest, was unweigerlich zu einer sozialpolitischen Aktivität führen musste:

*„Es handelt sich dabei wesentlich um die Verbesserung der Lage der Bevölkerungsklassen und der Personen, die trotz Arbeitswilligkeit und Arbeitstätigkeit entweder keine Arbeit finden oder durch ihre Arbeit nicht die Mittel zum Leben – nicht nur zur bloßen ‚Existenz‘ – erwerben können.“*⁶¹⁵

Die in diesem Satz mitschwingende Befreiung der unteren Schichten des Arbeiterproletariats vom moralischen Verdikt der Unchristlichkeit und Selbstverschuldung, ist durchaus bemerkenswert. Die Aufgabe der Kirche könne es nicht mehr sein, allein missionarisch zu wirken und davon die Lösung aller Probleme zu erwarten, wie es der ältere Paternalismus tat, der sich in der Inneren Mission organisiert hatte. Seeberg erkannte die Ursache der sozialen Schieflagen in der ‚national-ökonomischen‘ Entwicklung und suchte eine Lösung auf der gleichen Ebene.⁶¹⁶ Kirche und Staat, so forderte er, müssten gemeinsam an der Lösung der daraus erwachsenen Probleme arbeiten. Für die Kirche bestehe die Aufgabe konkret darin, einen Weg zwischen den Extremen des Kapitalismus und des Sozialismus zu eröffnen.

⁶¹³ Ebd., S. 664.

⁶¹⁴ Ebd., S. 657.

⁶¹⁵ Ebd., S. 664.

⁶¹⁶ Die soziale Frage seiner Gegenwart sei die Folge der großen „Wendung zum Kapitalismus und zu dem Welthandel“, ebd., S. 664.

Als weitere Funktionen der Kirche nennt Seeberg Mission und Theologie⁶¹⁷ und wendet sich damit vom sozialen Bereich wieder klassisch-kirchlichen Funktionen zu. Die hier vorgenommene Näherbestimmung der kirchlichen Ämter war er bei der Darstellung der Kernfunktionen der Kirche (Verkündigung und Sakramentsverwaltung) noch schuldig geblieben. Nun präzisiert er, sie sollten der „freien ungehinderten Ausübung der Lebensfunktionen der Kirche dienen [...], indem sie Organe der kirchlichen Funktionen sind. Die Ämter und ihre Träger stehen daher nicht Kraft eines ‚göttlichen Rechtes‘ über der Gemeinde, sondern in ihr und unter ihr als ihre Mandatare und Organe.“⁶¹⁸

Der an dieser Stelle für den kirchlichen Funktionsträger eingeführte Begriff des ‚Mandatars‘ wird von Seeberg als Gegenbegriff zu dem traditionellen Amtsbegriff verstanden, so wie die gesamte Funktionslehre Seebergs als ein Gegenkonzept zur klassischen Ordnungstheologie Erlanger Prägung zu verstehen ist. Seeberg führt entsprechend relativierend aus: „Nun sind aber alle diese Ordnungen nach evangelischer Anschauung nicht ‚göttlichen‘ Charakters, sondern sie sind menschliche Ordnungen, wie alle Rechtsformen, daher der Kritik unterstellt und wandelbar. Die neulutherische Ordnungstheologie wird damit für obsolet erklärt.“

Nach den funktionalen Bestimmung der kirchlichen Ämter kommt Seeberg zur ethischen Bestimmung der Familie und betritt damit ein vom konservativen Denken bestimmtes Feld. Die Familie galt auch im politischen Konservatismus als die „älteste natürliche Lebensgemeinschaft“⁶¹⁹. Familie habe die Ehe zur Voraussetzung. Doch auch die Ehe wird nicht etwa ordnungstheologisch definiert. Seeberg geht vielmehr von einem „Trieb der Geschlechter zueinander“⁶²⁰ aus, der zur „sinnlich-seelischen Geschlechtsliebe“⁶²¹ führe, die der kulturellen Einhegung bedürfe. Seeberg versteht Ehe weniger als ontologische Ordnung als vielmehr gegenseitige Ergänzung der beiden Geschlechtspartner, die sonst als Individuen unvollständig bleiben würden. Insofern kann er die eheliche Gemeinschaft als Symbolfiguration der Menschheit deuten: „Durch diese wechselseitige Ergänzung stellt das Ehepaar die Menschheit in sich dar und ist dementsprechend in seiner Einheit Erzeuger neuer Menschheit.“⁶²² Diese idealistische Überhöhung der Ehe braucht hier nicht weiter kommentiert zu werden, allerdings ist die Auffassung der Ehe als wechselseitige Partnerschaft es wert, festgehalten zu werden.

Erst in der Erziehung gemeinsamer Kinder komme dieser Partnerschaftsgedanke zur Erfüllung. Beide Partner gemeinsam seien für die Erziehung von Bedeutung. Dieses ‚moderne‘ Verständnis der Ehe als gleichverantwortlicher Lebenspartnerschaft wird von Seeberg dann aber doch durch konservativere Bestimmungen durchbrochen. Er geht weiterhin von einer „leitenden Stellung des Man-

⁶¹⁷ Vgl. ebd., S. 665.

⁶¹⁸ Reinhold Seeberg: *Christlich-protestantische Ethik* (1906), S. 633–677, Zitat S. 665 f.

⁶¹⁹ Ebd., S. 667.

⁶²⁰ Ebd., S. 667.

⁶²¹ Ebd., S. 667.

⁶²² Ebd., S. 667.

nes im Hause⁶²³ aus, ebenso ist ihm die „Unauflöslichkeit der Ehe“⁶²⁴ ein unaufgebbares Faktum und Scheidung letztlich „Sünde“⁶²⁵. Mit der Behauptung einer „Pflicht zur Ehe“⁶²⁶ führt Seeberg den Gedankengang über Ehe und Familie hinaus und leitet zum Thema „Volk“⁶²⁷ über. Kernthese ist die Feststellung, dass sich die Familiengemeinschaft im größeren Kontext des Volkes fortsetze. Erst von hieraus wird der Gedanke der Pflicht zur Ehe rückwirkend plausibel gemacht. Familie als Reproduktionsgemeinschaft sei die Basis von Volkswerdung und -erhaltung. Damit wird das Schicksal des Volkes zum eigentlichen Inhalt von Ehe und Familie: „Die physische Art des Volkes ist Produkt der natürlichen Entwicklung und ihrer Züchtung.“⁶²⁸ Sie stelle die Basis einer „geistigen Gemeinschaft“⁶²⁹ bzw. einer „Gemeinschaft der Geister“⁶³⁰ dar, die letztlich wiederum die Basis der „Kultur“ bilde, weil sich in der Hebung der natürlichen Kräfte eine teleologische Entwicklung vollziehe. Der völkische Kulturprozess als Entwicklung wird zur „Geschichte“⁶³¹.

„Die Geschichte macht das zur Wirklichkeit, wozu die Natur eines Volkes, sein Land und dessen Umgebung die Möglichkeit darbietet. Die Natur ist ein Feld physischer Möglichkeiten, die Geschichte ist ein Bau geistiger, aktiv realisierter Wirklichkeit, und das wird sie vermöge der Kraft geistiger Ideale und Güter. Nicht eine rein physische Entwicklung, sondern die freie Betätigung der Geister zur Verwirklichung von Idealen produziert die menschliche Kultur.“⁶³²

Seebergs entwicklungstheoretischen Überlegungen kulminieren in der Vorstellung einer „geschichtlichen Kulturgemeinschaft oder [...] Gesellschaft“⁶³³. Es ist bemerkenswert, dass Seeberg den Begriff der ‚Gesellschaft‘ in diesem Zusammenhang ausgesprochen positiv konnotiert und nicht im Sinne Tönnies als Gegenbegriff zu ‚Gemeinschaft‘. Gesellschaft und Kultur sind hier für ihn austauschbare Begriffe für das Ergebnis der historischen Entwicklung. Unabhängig von dieser Begrifflichkeit ist Seebergs Ideal ein Zustand der Herrschaft des Geistes über die Natur, der auf der Ebene des Individuums ein Korrelat in der „Selbstbeherrschung“⁶³⁴ finde. Das Christentum stehe auf jeder Ebene und Entwicklungsstufe mit den jeweiligen Formen des Geistes in unmittelbarem Zusammenhang.⁶³⁵

⁶²³ Ebd., S. 667.

⁶²⁴ Ebd., S. 667.

⁶²⁵ Ebd., S. 667.

⁶²⁶ Ebd., S. 668.

⁶²⁷ Ebd., S. 668 f.

⁶²⁸ Ebd., S. 668.

⁶²⁹ Ebd., S. 668.

⁶³⁰ Ebd., S. 668.

⁶³¹ Ebd., S. 669.

⁶³² Ebd., S. 669.

⁶³³ Ebd., S. 669.

⁶³⁴ Ebd., S. 670.

⁶³⁵ Vgl. ebd., S. 671.

4 Die erste Auflage der Ethik: Versuch einer modern-positiven Ethik

4.1 Kulturethik im Spannungsfeld von Individual- und Sozialethik

Eine wesentliche Besonderheit der 1911 erstmals als selbständige Monographie erschienenen Ethik Seebergs ist die im zeitgenössischen Kontext relativ breite Entfaltung sozialetischer Themen. Sie steht damit in einer Entwicklungslinie, die im Erlanger Neuluthertum⁶³⁶ ihren Anfang nahm und über Alexander von Oettingen bis in die soziale und politische Gegenwart Seebergs weiter verfolgt werden kann. Ihm kommt dadurch eine Vorreiterrolle in der Entwicklung der Sozialethik zu einer eigenständigen theologischen Disziplin zu.⁶³⁷ Die traditionelle Sozialethik des Luthertums hatte sich bis dahin zumeist an der Dreiständelehre orientiert und die

⁶³⁶ siehe S. 93 ff.

⁶³⁷ Auf die individualetische Ausrichtung des *Systems der Ethik* von Frank wurde an anderer Stelle bereits hingewiesen. Aber auch in einer liberaleren Ethik wie der von Wilhelm Herrmann finden sich über die Berufsethik hinaus kaum sozialetische Elemente. Zur neueren Diskussion vgl. knapp Johannes Fischer: *Theologische Ethik* (= Forum Systematik: Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie), Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 2002 S. 57–70; umfassend Martin Honecker: *Grundriss der Sozialethik* (= De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin, New York: de Gruyter 1995.

Ethik auf den Beruf als Handlungsleitendes Prinzip zugespitzt.⁶³⁸ Auf dieser Basis traktierte sie die klassischen Themenbestände der Ethik unter den dominierenden Aspekt der Ordnung.⁶³⁹ Diese Konzeption geriet unter den veränderten sozialpolitischen Bedingungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts unter einen erheblichen Anpassungsdruck, der zu entsprechenden theoretischen Bemühungen führte, die in der Traditionslinie ‚Oettingen – Seeberg‘ die progressivste Entwicklungsdynamik erlebten.

Die bewusste Hinwendung Seebergs zur Sozialethik war der allgemeinen Einsicht geschuldet, dass sich alles Leben, und damit auch alles sittliche Leben, konkret nur als „Wechselwirkung zwischen Person und Person“⁶⁴⁰ realisiere. Keine Handlung könne ohne Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension vollständig verstanden werden. Die Verantwortlichkeit des Einzelnen werde durch die soziale Komponente nicht außer Kraft gesetzt, doch mache der insbesondere von Oettingen statistisch ermittelte Sachverhalt der Regelmäßigkeit des Auftretens von ethischen Handlungen die Einbeziehung der sozialen Faktoren unabdingbar. Diese Grundeinsicht der Moralstatistik wurde durch die Forschungsergebnisse der an Bedeutung gewinnenden Humanwissenschaften weiter gestützt. Die Erkenntnisse aus den Bereichen Psychologie, Soziologie, Volkskunde, Ökonomie und Eugenik hatten wissenschaftlich gesichert die Zusammenhänge zwischen Individuum und Gesellschaft deutlich zutage treten lassen. Das Individuum wurde in den neuen Wissenschaften in seinem sozialen Kontext und damit in einem unauflöselichen Beziehungsgeflecht pluraler Einflussfaktoren wahrgenommen.

Seeberg reagierte mit seinem „System der Ethik“ wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit auf die empirischen Natur- und Sozialwissenschaften mit der progressiven Integration sozialetisch relevanter Aspekte. Die Aufgabe der Sozialethik für die Theologie sollte eine Vermittlungsleistung sein, wie sie schon immer zu den Aufgaben der Religion (als sozialer Gestalt) gehört habe.⁶⁴¹ Die sozialetische Ausrichtung der theologischen Ethik ist also keine grundsätzliche Neuerung oder Abkehr von der christlichen Tradition. Die intendierte Erweiterung der Ethik um den sozialen Aspekt sollte nie in umgekehrter Einseitigkeit die individuelle Durchführung der Ethik obsolet machen. Die ethisch relevante Handlung des Einzelnen vor Gott sollte weiterhin der Ausgangspunkt der christlichen Ethik und damit die unverzichtbare Grundlagenwissenschaft der Sozialethik bleiben. Die damit getroffene Verhältnisbestimmung schlug sich wie zuvor schon im Hinneberg-Beitrag im konzeptionellen Aufbau der Ethik nieder.⁶⁴²

⁶³⁸ Martin Honecker: Einführung, S. 294.

⁶³⁹ Brian Hebblethwaite: Art. Sozialethik, S. 500.

⁶⁴⁰ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 75.

⁶⁴¹ Ebd., S. 25 f.

⁶⁴² Neben der allgemeinen methodischen Fundierung folgt der individuelle ethische Teil als spezielle Grundlegung der eigentlichen Sozialethik, die unbestreitbar den Zielpunkt des ethischen Systems bildet.

Seeberg fasste die von ihm propagierte Integration von Individual- und Sozialethik unter dem Begriff der Kulturethik zusammen. Kultur als umfassender Ordnungsbegriff für alle Aspekte eines in Freiheit geführten Lebens sollte die unheilvolle Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft zu überwinden helfen.⁶⁴³ Mit dem Begriff der Kultur war der soziale Aspekt immer schon mit im Blick, wenn die konkreten Strukturen des Lebensvollzugs, die vom einzelnen Subjekt immer schon vorgefunden werden, als historisch gewachsene verstanden werden sollten. In ihrer historischen Gewordenheit stellen sie sich Seeberg als Ergebnis eines Traditionsprozesses dar, in dem sich das Fortschrittsprinzip evolutiv vollziehe. Von diesem Kulturverständnis aus entwickelt Seeberg die These weiter, dass der historische Fortschritt unmittelbare Folge eines konstanten Übertragungsprozesses geistiger Errungenschaften von der jeweils älteren auf die jüngere Generation sei. Grundsätzlich geht diese Gedankenfigur von einer Spannung zwischen den Generationen aus, der jedoch durch den Traditionsgedanken ein primär positiver Effekt im Zusammenhang der Kulturentwicklung zugeschrieben werden konnte. Das Prinzip des Antagonismus der Generationen ließ sich leicht mit der den Zeitgenossen aus dem Sozialdarwinismus⁶⁴⁴ geläufigen Idee des ‚Struggle for Life‘ vermitteln. Analog zum Überlebenskampf in der Natur identifizierte Seeberg mit den Generationen die antagonistischen Prinzipien des ‚Bewahrenden‘ und des ‚Verändernden‘, die sich im Kampf der Jüngeren gegen die Älteren konkretisierten. Von dieser grundsätzlichen Spannung ausgehend macht Seeberg im Geschichtsverlauf weitere duale Oppositionen aus: objektiver und subjektiver Geist, Autorität und Freiheit, Konservatismus und Liberalismus usw. Sein Denken erweist sich damit in der Tiefenstruktur einem strukturellen Geschichts dualismus verpflichtet.

Der Gedanke der Weitergabe eines bestimmten Kulturstandes stellte Seeberg ganz konservativ in ein enges Verhältnis zur Autorität. Die ältere Generation ist in aller Regel diejenige, die das geistig ‚Geschaffene‘ weitergibt und autoritär über dessen Erhaltung wacht. Das Autoritätsprinzip lenke die aus dem Modernisierungsverlangen der jüngeren Generation resultierende latente Spannung in eine Fortschrittsbewegung um, die idealerweise in ein Fließgleichgewicht münde.⁶⁴⁵ Innerhalb dieses Fließgleichgewichts kommt nun endlich auch den Ordnungen des Lebens eine spezifische Funktion zu: Sie garantieren die Kontinuität der histori-

⁶⁴³ Seeberg grenzte sich mit der dezidierten Verwendung des Begriffs der Kultur gegen den historischen Materialismus und seine Geschichtsauffassung ab.

⁶⁴⁴ Siehe S. 91.

⁶⁴⁵ Zur Bedeutung des Generationenkonflikts vgl. Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949, Bd. 4, München: Beck 2008 (3. Aufl.), S. 235–236: „Unter den Bedingungen dieser Nachkriegszeit gewann nicht nur die Jugendfrage, sondern auch der Generationenkonflikt eine neuartige Dringlichkeit. Die Diskussion über ‚die Jugend‘ – auch der Aufstieg dieses neuen Modewortes – hatte in den 1880er Jahren eingesetzt. Die Verjüngung der rasch wachsenden reichsdeutschen Gesellschaft warf die Probleme der beruflichen Ausbildung, der Wertevermittlung an die heranwachsenden Generationen, insbesondere der Kontrolle der als bedrohlich empfundenen ‚Lücke zwischen Schulbank und Kasernentor‘ auf.“

schen Entwicklung, weil sich in ihnen das Autoritätsprinzip realisiert. Seeberg denkt nicht von der Bewegung, der Dynamik der Veränderung aus, sondern von der Bewahrung. Dennoch ist sein System, das darf nicht übersehen werden, darauf angelegt, offen für Neues zu sein. Der Fortschrittswille der jüngeren Generation habe seine Bedeutung, aber die zentrale Aufgabe der Gesamtgesellschaft sei es, gegenüber zu schneller und radikaler Neuerung das ‚Erworbene‘ zu bewahren und gegen Verfall und Leichtfertigkeit zu beschützen. Die völlige Auflösung der Ordnungsstrukturen bzw. deren Perversion, so seine durchaus konservativ zu nennende Überzeugung, würde die Gesellschaft letztlich ins Chaos stürzen.

Aus der Definition der Kultur als Traditionsprozess leitete Seeberg die Aufgabenbestimmung für die theologische Ethik als universale Kulturethik ab. Sie sollte zu der theologische Wissenschaft avancieren, mit deren Hilfe das Christentum die Entwicklung der Kultur als Gesamtheit bestimmen und leiten könne. Die so gefasste Aufgabenbeschreibung theologischer Ethik machte eine sozialethische Ausrichtung der Disziplin unumgänglich, weil er zu der Überzeugung gelangt war, dass ein vertieftest Verständnis der Ordnungsstrukturen des sozialen Lebens nicht ohne spezifisches Wissen von den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Realitäten erworben werden könne. Für diese Aufgabe sei die theologische Ethik auf fundiertes Wissen aus angrenzenden Wissenschaften angewiesen.

Im orthodoxen oder ganz allgemein amtskirchlichen Desinteresse gegenüber den Herausforderungen der modernen Industriegesellschaft mit ihren spezifischen Problemlagen machte Seeberg zunehmend eine prinzipielle Verweigerungshaltung aus, durch die der Anschluss an die wissenschaftliche Entwicklung und die Gegenwart überhaupt verlorenzugehen drohte. Mit seiner Sozialethik wollte er sich kritisch von einer sozial-konservativen Haltung der Kirche und gleichzeitig vom materialistischen Sozialismus abgrenzen. Das sozialistische Geschichtsverständnis wie auch das sich an der Zweiereichelehre orientierende Ordnungsdenken unterstützten auf je eigene Weise die Behauptung der Eigengesetzlichkeit ökonomischer Prozesse und isolierten die Wirtschaft von Kultur und ethischer Verantwortung. Daher betrachtete Seeberg die Wirtschaft als ein gesellschaftlicher Bereich ohne ethische Autorität und Führung, in dem Wertechaos und ethische Desorientierung regierten.

Die Kulturethik setzte sich das ambitionierte Ziel, die Wirtschaft in die ethische Verantwortung zurückzurufen. Sie wollte eine christliche Alternative zur Eigengesetzlichkeit einzelner Lebensbereiche aufzeigen. Argumentativ konnte Seeberg dafür sogar auf sozialdarwinistische Ideen zurückgreifen: Die sich im Wettbewerb als Überlebenskampf als überlegen erweisenden Wirtschaftsformen, so seine Überlegung, könnten für sich selbst das Autoritätsprinzip in Anspruch nehmen.⁶⁴⁶ Diese Applikation sozialdarwinistischer und konservativer Denkstrukturen auf das

⁶⁴⁶ Das Autoritätsprinzip setzt starke Persönlichkeiten voraus (Heroen, Propheten oder Reformatoren), die in den Krisenphasen der Geschichte die Leitung an sich ziehen. Sie treten immer an den Nahtstellen der Geschichte auf. Als geniale Geister sind sie die Inkarnationen der Fortschrittsidee Seebergs, in denen sich Transformation personalistisch verdichtet.

kapitalistische Prinzip ermöglichte Seeberg eine überraschend positive Bewertung des kapitalistischen Prinzips, das nunmehr zur modernen Umsetzung des Autoritätsprinzips avancierte. In der Realität erwies sich nur die unangenehme Tatsache als problematisch, dass sich die neue kapitalistische Elite der Autorität der älteren Generation und den von ihr verteidigten Werten zunehmend verschloss. Die traditionellen Wertvorstellungen der Aristokratie und des Bildungsbürgertums konnten kaum als wirtschaftliche Erfolgsfaktoren gelten. Daher war die ethische Disziplinierung nur vom Staat zu erwarten, der für Seeberg nach wie vor die entscheidene Autorität verkörperte.⁶⁴⁷

Die für Seeberg nicht zu hinterfragende Verbindung von Autoritätsprinzip und Staat musste mit einer gewissen inneren Logik zu einem planwirtschaftlichen Staatssozialismus führen. Leitend war dabei der Gedanke, dass nur von einer staatlichen Einhegung des Kapitalismus unter Rückgriff auf den Gemeinwohlgedanken aus die Überwindung des kapitalistischen Individualismus gelingen könne. Seebergs Zielsetzung war die Herstellung einer Volkswirtschaft auf der Basis einer Identität von Staat und wirtschaftlicher Gemeinschaft.

4.2 Ethik als deskriptiv-zeitdiagnostische Wissenschaft

Mit der Bedeutungssteigerung der Gesellschaftstheorie für die theologische Ethik verband sich zugleich ein gesteigertes Interesse an dem Thema ‚Zeitdiagnostik‘.⁶⁴⁸ Ethik sollte „das gegebene sittliche Leben erschöpfend und allseitig“⁶⁴⁹ nachzeichnen. Durch die Bestimmung der Ethik als deskriptive Wissenschaft sollte die Reflexion der Lebenswirklichkeit, die Empirie, einen zentralen Ort im theologischen Fächerkanon erhalten. Seebergs Ethik intendierte jedoch eine Überschreitung der reinen Abbildungsfunktion zugunsten einer kritisch-hermeneutischen Erfassung der Realität vom Boden des Christentums aus.⁶⁵⁰ Die um die Jahrhundertwende auf die „Wesensfrage“⁶⁵¹ fixierten Zeitgenossen sollten für die Veränderlichkeit

⁶⁴⁷ Zur Rolle des Staatsinterventionismus vgl. ebd., S. 239 und zu dem mit ihm verbundenen „deutschen Korporatismus“ vgl. ebd., S. 268–269.

⁶⁴⁸ Vgl. Günter Brakelmann: *Kriegstheologie*, S. 10.

⁶⁴⁹ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 27.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 27 f.: „Aber das wissenschaftliche Verständnis dieses Stoffes kann nur dadurch erreicht werden, dass man sein Wesen oder den ihn beherrschenden und gestaltenden Grundgedanken erkennt und von diesem aus den Sinn, die Berechtigung und den Zusammenhang der einzelnen Bestandteile des Stoffes bestimmt.“ Seeberg knüpfte hier nochmals an die Debatte um das „Wesen des Christentums“ (Harnack) an.

⁶⁵¹ Die um 1900 geführte Debatte um das Wesen des Christentums bezeichnete Rendtorff als eine Aufgabe, die schlichtweg jeder Generation von Theologen gestellt sei. „Ich meine die Erfahrung des geschichtlichen Wandels, der Veränderung der Formen, in denen sie zum Ausdruck kommt, und die damit einhergehende Frage nach dem, was bleibt, was *im* Wandel von Kultur und Gesellschaft, nicht *gegen* ihn, neu zu entdecken ist. Das ist, ohne theoretischen Aufwand gesagt, im Kontext des geschichtlichen Christentums der Sinn der Frage nach dem ‚Wesen des Christentums‘, vgl. Adolf von Harnack (1999): *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 383), S. 7. Das Wesen des Christentums wird dabei weniger als unveränderlicher Wahrheitskern begriffen, son-

der Formen des Christentums sensibilisiert und auf diesem Wege zu einer der zeitlichen Situation adäquaten ethischen Arbeit befähigt werden. Aber zuerst einmal musste die Ethik als deskriptive Disziplin ganz allgemein die Aufgabe erfüllen, „das Prinzip“⁶⁵² eines innerhalb der Historie vorgefundenen Sachverhaltes beschreibend zu verstehen. Erst in einem zweiten Schritt sollte dieses Prinzip dann von seinem historischen Kontext abstrahiert und für die Ethik in ein zeitlich invariantes Ideal umgewandelt werden.⁶⁵³ Seeberg dachte zu keinem Zeitpunkt seines Gelehrtenlebens daran, seinen idealistischen Standpunkt aufzugeben. Erst die Reflexion der historisch-empirischen Realität sensibilisierte ihn für die Abweichungen der ethischen Wirklichkeit vom ethischen Prinzip. Die Einsicht in diese Differenz bildete erst die tragfähige Basis für neu zu entwerfende, empirisch fundierte Handlungsstrategien. Ethik sollte auf neue ethische Herausforderungen korrigierend reagieren können. Aus der Wechselbeziehung von ethischer Deskriptivität und Normativität sollte christliches Ethos immer wieder neu formuliert werden.⁶⁵⁴

4.3 Das Christliche in der Ethik

Eine apologetische Ausrichtung der Ethik als gegenwartshermeneutische und -gestaltende Disziplin kann als durchgängiges Konstruktionsmerkmal Seebergs gelten. An diese Feststellung schließt sich die Frage an, welche Bedeutung der christlichen Religion in der Ethik zukommt. Die Kulturethik Seebergs, soweit bisher rekonstruiert, kam ohne dezidierte Bezugnahmen auf christliche Wertbestände aus. Seeberg ging von der Voraussetzung aus, dass der Unterschied von christlicher und humaner Ethik nicht im formalen Bezug auf die Bibel oder bestimmte Glaubensinhalte zu finden sei, sondern in der Bestimmung des obersten Ideals als leitendem Prinzip der Ethik; für den Christen sei das selbstverständlich der im historischen Prozess als absoluter Wille erfahrbare Gott, der als positiv-geschichtliches Ideal einer christlichen Ethik zugrunde liege. Ihm entsprechen die im geistigen Leben der Kirche historisch gewordenen Wertvorstellungen als objektivierter Ausdruck. Die Verifikation dieser Wertvorstellungen gründete sich nach Seeberg allein auf das Zeugnis derer, die in der Kirche als Gemeinschaft leben.⁶⁵⁵ Sie bilden zusammen eine Gemeinschaft, die „Pflanzstätte des geschichtlichen Lebens“⁶⁵⁶,

den als Wandlungsfähigkeit zum integralen Teil des Christentums, was in Seebergs modern-positiver Theologie vielleicht noch konsequenter ausgedrückt ist als in Harnacks Kulturprotestantismus.

⁶⁵² Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 28. Seeberg spricht, anders als Harnack, vom Prinzip, nicht vom Wesen des Christentums.

⁶⁵³ Vgl. ebd., S. 28.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 28.

⁶⁵⁵ Vgl. ebd., S. 21. Mit der Bestimmung des obersten Ideals als Willen Gottes stellen sich sofort offenbarungs- und geschichtstheologische Probleme, die Seeberg jedoch auch an dieser Stelle unerörtert lässt. Die gesamte Beweislast wird an den Glaubenden und sein Gewissen verwiesen, als Ort, an dem die entsprechende Gewissheit aus der unmittelbaren Erfahrung entsteht.

⁶⁵⁶ Ebd., S. 78.

die wahre Kirche der Glaubenden, die mit „der Durchdringung des Menschengeschlechtes“⁶⁵⁷ eine unverzichtbare Aufgabe habe. Nur diese ideale Kirchengemeinschaft sei in der Lage, von ihrem Kontakt mit dem wahren Ursprung der Werte aus der Menschheit die Richtung vorzugeben. Schon immer habe sich aus dem Ideal der kirchlichen Gemeinschaft eine bestimmte Haltung des Christen zur Welt abgeleitet, die im gläubigen Teilnehmen am geistigen Leben der Kirche und, damit unlösbar verbunden, in der aktiven Anteilnahme am Geschichtsprozess wurzele. Dieses Eingebundensein eröffne dem Einzelnen Welt- und Glaubenserfahrungen, die ihm in der konkreten Religion als unmittelbare Gewissheit zuteilwerden und durch das Zeugnis anderer Gläubiger bestätigt werden.⁶⁵⁸

Die eigentümliche Form der ekklesiologischen Geschichtsmystik Seebergs basiert auf der realen Möglichkeit der Übereinstimmung des Einzelnen mit einer überzeitlichen Gemeinschaft im Willen. Diese Beziehungsstruktur dachte sich Seeberg durchlässig für den objektiv wahren Gotteswillen, der in mystischer Transformation als Willen der Gemeinschaft zum Movens der Geschichte wird. Die Wahrheit der die Gemeinschaft verbindenden Überzeugungen leite sich als Resultat aus dem hinter allem stehenden Gotteswillen ab, der sich in historischen Meinungs- und Bekenntnisbildungsprozessen verobjektiviere und von der Ethik als deskriptiver Wissenschaft aus den historischen Zusammenhängen erhoben werden könne.⁶⁵⁹

Der Christ wird in diesem Modell zur sittlichen Person allein dadurch, dass er sich bewusst in den voluntativen Zusammenhang einfügt. Es ist dabei die von Seeberg postulierte Kenntnis des obersten Ideals oder höchsten Guts, das es ihm erlaube, die ganze Welt als geschichtlich-kulturelles Erbe anzunehmen und als natürliche Grundlage des Lebens zu bejahen. Die Triebe des natürlichen Lebens und die Ordnungen der geschichtlichen Welt können in dieser Perspektive nur Mittel zur Erreichung dieses Ziels sein und auch das nur, wenn sie der Christ zu diesem Zweck auch aktiv zu nutzen versteht. Der gesamte Bereich der Natur oder des Natürlichen müsse, so die zentrale Forderung Seebergs, ethisch überformt werden, um die Fundamentaldifferenz von Natur und Geist zu überwinden. Zur Absicherung dieser Vorstellung griff er auf die Ethik der Reformation zurück.⁶⁶⁰ Das reformatorische Ideal der aktiven Weltgestaltung verstand er als das zentrale An-

⁶⁵⁷ Ebd., S. 78.

⁶⁵⁸ Die Unmittelbarkeit der aus dem Erleben resultierenden Erkenntnis wird von Seeberg im ersten Band seiner Dogmatik ausführlich diskutiert, vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Dogmatik* 1), Erlangen u.a.: Deichert 1924, S. 85 ff.

⁶⁵⁹ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 21.

⁶⁶⁰ Vgl. auch Reinhold Seeberg: *Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche*. Vortrag, Leipzig: Deichert 1902. Seeberg sah die wesentliche Errungenschaft der Reformation in der Verlagerung des Orts der ethischen Bewährung von der Weltabgeschiedenheit des Mönchtums in das Berufsleben des Weltmenschen.

liegen seiner Ethik. Die gesamte Welt einschließlich aller Sozialräume wird von Seeberg zum Ort ethischer Rationalisierung erklärt und christliche Sozialethik zur Methode der ethischen „Perzeption“⁶⁶¹.

4.4 Voluntarismus als anthropologische Konsequenz theozentrischen Denkens

4.4.1 Der Intuitionismus als systematisierter Voluntarismus

Es konnte gezeigt werden, dass als gedankliche Basis der Ethik Seebergs ein psychologisch weiterentwickelter Voluntarismus dient.⁶⁶² Der Berliner Sozialethiker ließ sich bei der Konzeption seiner Ethik von dem Aufschwung der zeitgenössischen Psychologie leiten und übernahm von dort die Einsicht in den vorrationalen Charakter der menschlichen Handlungsstruktur. Das führte letztlich zum Intuitionismus⁶⁶³ als erkenntnistheoretischer Grundfigur. Die sich daraus ableitende psychologisch grundierte Anthropologie ist als eine Transformationsstufe der theozentrischen Willensmetaphysik Seebergs zu begreifen.⁶⁶⁴ Mit der mystischen Rede

⁶⁶¹ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 77.

⁶⁶² Es ist bezeichnend, dass Seeberg keine Definition des Willens vorlegte. Er übernahm den Begriff direkt aus seinen dogmenhistorischen Vorarbeiten und setzte ein entsprechendes Verständnis voraus. Auf allen Ebenen des Menschseins nahm er dort den Willen zum Leben als das Ur-Aktivierende an. Mit dem Begriff des Willens bezeichnete Seeberg schon in der Dogmengeschichtsschreibung ganz allgemein den Drang zur Verwirklichung. Auf der primären Ebene der Physis werde durch das ‚Lebenwollen‘ das biologische Gleichgewicht hergestellt. Aber auch auf der höheren Ebene des Geistes existiere ein Lebenwollen, das den Menschen zur Individualität und Sozialität bestimme. In Gott werde der Urwille zum Leben zur Grundlage der Geschichte. Dieser lasse sich aus den lebenserhaltenden Ordnungen und normativen Formen erkennen.

⁶⁶³ In der unübersichtlichen Vielheit der natürlichen und historischen Phänomene werde für die Intuition der einheitsstiftende Wille Gottes erkennbar, nicht aufgrund rationalen Erfassens. Er sei die Einheit hinter den Dingen und der Wille auf die Einheit hin. Als solches bewege sich die Welt auf eine Einheit hin, weil sie von einem Geist angetrieben werde: Gott als absoluter Wille ist das Movens allen Fortschritts und zugleich dessen Ziel. Der Fortschritt in der Geschichte kann für Seeberg unmöglich das Ergebnis mechanischer Prozesse sein, sondern nur die Folge sinnhaften Wollens. Sinnhaft aber könne Wollen nur sein, wenn es ein Einheitliches sei. Dies könne aber nur das Wollen Gottes sein. Weil der Mensch selbst als Wille definiert wird, könne er überhaupt ein Wissen davon haben – und zwar ein intuitives. Das intuitive Wissen, das deshalb immer Teilhabe am kollektiven Wollen sei, gehe unmittelbar in die Teilnahme an diesem Wollen über. Intuitives Wissen könne sofort in Handlung transformiert werden, da es nicht der Reflexion, der abwägenden Begutachtung durch die Ratio bedürfe. Ebenso unmittelbar, wie es zustande komme, werde es in einen Handlungsimpuls übersetzt. Das bedeutet, dass die intuitive Volition gegenüber dem rationalen Erkennen primär sei. Sie gebe erst den Anstoß zur rationalen Gedankenbildung und sekundären Formulierung der Willensentschlüsse. In der intramentalen Wahrnehmung habe die Intuition den Primat vor der Vernunft. Sie korreliert direkt mit der Volition. Der Primat der Intuition und Volition sei als seelisches Apriori das anthropologische Korrelat zum religiösen Apriori.

⁶⁶⁴ Günter Brakelmann, Kriegstheologie S. 18 f.: „Er [Seeberg, SD] konstatiert einen Urwillen, ein Urleben oder Gott. Zu ihrer näheren Umschreibung benutzt er eine ganze Reihe von Aussagen,

vom absoluten Willen verbindet Seeberg die Vorstellung eines machtvoll-energetischen Geschehens, das den Willen des Menschen ergreift und zu unbedingtem Gehorsam treibt.⁶⁶⁵ Gott als absoluter, unbedingter Wille bediene sich dabei aller natürlichen Kräfte im Menschen. Auf der Ebene der Physis wirke er in Trieben und Instinkten als mechanische Steuerfunktion, während er auf der Ebene des Geistes spontane Willensregungen bewirke. Der Wille wird von Seeberg ganz fundamental als Wille zum Leben gedeutet, der als bewegende Kraft in allen Erscheinungen des Lebens, in Individual- und Kollektivgestalten wirksam wird. Letztlich könne Gott in der Gesamtheit des Lebens als absoluter Wille erkannt werden.⁶⁶⁶

Durch die Identifikation Gottes mit dem absoluten Willen schlich sich in Seebergs Ethik ein nicht unproblematischer panentheistischer Zug ein.⁶⁶⁷ Die Vielheit der Welt konnte in dieser Perspektive als Einheit begriffen werden, weil in ihr ein Wille am Wirken sei. Die für diese Art Wahrnehmung basale Vorstellung der Intuition als holistische Wahrnehmungsfähigkeit war fest in Seebergs ethisches Denken verankert.⁶⁶⁸ Als problematisch dabei erwies sich, dass der Intuition durch die Hereinnahme des Subjekts in die wahrgenommene Wirklichkeit die erkenntnistheoretische Distanz zwischen Subjekt und Objekt verlorenzugehen drohte. Intuitive Erkenntnis setzt immer zugleich auch Teilhabe an der zu erkennenden Realität voraus und unterscheidet sich darin signifikant von allen Formen rationaler Wahrnehmung.⁶⁶⁹

Der rationale Zugriff auf die Welt fordert die Distanz des erkennenden Subjekts gegenüber Welt und eigener Wahrnehmungsfähigkeit. Auch die darauffolgende rational begründete Handlung setzt die Entscheidung der Ratio immer voraus, während die voluntativ-intuitive Erkenntnismethode unmittelbares Handeln

die an die attributa dei und die Providenzlehre der klassischen Dogmatik erinnern. Der Urwille, dessen Wille die Welt in ihrer Ganzheit geschaffen hat, hat sich nicht von ihr nach deistischer Manier distanziert, sondern wirkt in ihr unentwegt weiter. Der deus creator ist der deus actuosus. Seine omnipotentia ist anwesend als alles bestimmende *voluntas*. Sie wirkt in allen Dingen der Natur und in allen Erscheinungen der Geschichte. Natur und Geschichte sind die Lebensprozesse seiner Ubiquität. Gottes Realpräsenz ist weltimmanente Willenspräsenz.“

⁶⁶⁵ Der Wille wird als eine universalpsychologische Größe interpretiert, die auf der einen Seite Gott und den Menschen in ein spezifisches Verhältnis setze, auf der anderen Seite aber auch die Menschen untereinander. Der Wille wird zum zentralen Gottesattribut und Weltprinzip zugleich, das Natur und Geschichte aus sich hervorbringt und steuert.

⁶⁶⁶ Ebd., S. 17.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., S. 19.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 21: „Die Intuition hingegen leistet das, worum es Seeberg geht: um die Fähigkeit, die ‚Wahrheit‘ des als Einheit qualifizierten Lebensprozesses mit seiner unendlichen Fülle der Lebensäußerungen ganzheitlich erleben zu können.“

⁶⁶⁹ Ebd., S. 20 f.: „Auf kurzem Raum trifft Seeberg hiermit ein Bündel von psychologischen und philosophischen Entscheidungen. Die wichtigste Grundentscheidung dürfte die Aussage von der Priorität der Intuition vor der Ratio sein, was die Erkenntnis der Einheitlichkeit der Lebenszusammenhänge angeht. Das unmittelbare Erkennen im Sinne eines geistigen Schauens, eines unvermittelten Klarwerdens über bestimmte Sachverhalte ist der diskursiv gewonnenen Erkenntnis überlegen. Es entspricht der Struktur des Lebens als eines permanenten Entwicklungsprozesses mehr als die zum Begriffsformalismus neigende Arbeit des Intellekts.“

ermöglichen soll. Rationalismus und Irrationalismus haben als diametral entgegengesetzte Zugänge zur Wirklichkeit ihre je eigenen Schwachstellen. Der rationalistische Zugang unterliegt der doppelten Illusion, alle zur Handlung führenden Gründe zu kennen und alle Handlungen kontrollieren zu können. Der Rationalismus ignoriert dabei die der Vernunft gezogenen Grenzen. An dieser Stelle wollte die Tiefenpsychologie mit ihrem Konstrukt des ‚Unbewussten‘ die anthropologische Fassung des Menschen erweitern und aufzeigen, dass der Rationalismus die Konstitution des Menschen in seiner Ethik verkennt. Der Intuitionismus als Form des Irrationalismus dagegen unterschätzt die positive Bedeutung der Kontrollfunktion der Vernunft und übersieht die Gefahren, die in der unreflektierten Unmittelbarkeit des Erkennens liegen.⁶⁷⁰ Er schießt, so könnte man sagen, in seiner Abgrenzung vom Rationalismus über das Ziel hinaus.

Vernunft und Wille sind für Seeberg kooperierende Funktionen der Seele, wobei dem intuitive Willen die leitende Rolle zukomme, weil er die rationale Vernunft gerade nicht als Erkenntnisfunktion begreift, sondern als nachgeordnete und praktische Hilfsfunktion des Willens. Das eigentliche Erkenntnisvermögen ordnet er dem Willen zu, der intuitiv in partizipierender Unmittelbarkeit die Realität des objektiven und absoluten Willens erfasst und in aktivierende Energie umsetzt.

Seeberg vertrat damit einen durchaus gemäßigten Irrationalismus, der sich gegen eine Überschätzung der Vernunft in Hinblick auf die ethische Handlungsgestaltung richtete, jedoch die kritische Funktion der Vernunft auch nicht völlig aufgeben wollte. Die Intuition hat für Seeberg gegenüber der Rationalität den Vorzug, dass sie im Erkennen zugleich Einheit und Sinn schafft und so einen ganzheitlichen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet. Intuition ist als psychologische Methode der Ethik die Steigerungsform der Introspektion der Moralstatistik Alexander von Oettingens.⁶⁷¹ Sie konstatiert ein unmittelbares Gewahrwerden, aus dem

⁶⁷⁰ Ebd., S. 21 f.: „Ein theozentrischer wie anthropozentrischer Voluntarismus durchzieht in ständiger Verschränkung seine gesamten Reflexionen. Ein voluntaristischer Aktivismus kennzeichnet beide: Gott und seinen Menschen. Zu beachten bleibt aber, daß Seeberg mit seiner intuitiv-voluntativen Erkenntnistheorie nicht die Bedeutsamkeit des intuitiv-logischen Denkvermögens des Menschen leugnen will. Letztere hat hohen pragmatischen Wert für die Beherrschung der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten. Nur die sekundäre und subsidiäre Rolle der intellektuell-rationalen Erkenntnisarbeit gegenüber dem Leben soll ausgesagt werden. Innerhalb seiner dualistischen Erkenntnistheorie, die die Einheit des Menschen voraussetzt, gibt es ein qualitatives Gefälle von der Intuition zur Ratio. Wenn er beide in ständiger Spannung zueinander sieht, so weist es darauf hin, daß er um ihre dialektische Bezogenheit innerhalb der umfassenden Lebenseinheit weiß.“ Die Vernunft behält ihre Rolle als unersetzliche Größe im intramentalen Prozess. Als ‚theoretische Vernunft‘ hat sie kritische Funktion gegenüber dem voluntativen Begehren. Als ‚praktische Vernunft‘ fragt sie nach der Konformität der avisierten Handlungsvorstellungen mit den übergeordneten Idealen. Aus diesem Abgleichprozess bilde sich ein ‚Weltbild‘, an dem sich der Wille ausrichten, aber auch permanent korrigieren könne. Ebd., S. 16 f.: „So präpariert die praktische Vernunft das Weltbild für den Willen. Ziele werden hingestellt, Ideale in weiter Ferne aufgerichtet, aber zugleich die Wege abgesteckt, auf denen der Wille jene erreichen kann.“

⁶⁷¹ Siehe S. 27 f.

ein direktes Wollen in existentieller Gleichzeitigkeit folge. Mehr noch als Oettingen verband Seeberg die Unmittelbarkeit des Gewollten und daher Gesollten mit der Pflicht und steigerte das Aktivierungspotential der Ethik zum unbedingten Willen zur Gestaltung: Das Gesollte und Gewollte *mus* auch getan werden.⁶⁷²

4.4.2 Das Freiheitsproblem des Intuitionismus

In der voluntativ-intuitiv grundierten Ethik musste sich das Freiheitsproblem mit besonderer Dringlichkeit stellen. Das zeigt sich auch in Seebergs Konzeption. Die Zustimmung zum ethisch Gesollten resultiert aus der intuitiven Erkenntnis des von einem Anderen Gewollten. Es ist die unbedingte Autorität des göttlichen Willens, der über den menschlichen Willen als Transmissionsriemen zum unbedingt verpflichtenden Wollen wird. Für Seeberg bleibt in diesem voluntativen Zugleich von Subjekt und Objekt die Freiheit des menschlichen Willens und damit der ethische Charakter der daraus resultierenden Tat gewahrt. Aber kann man von dem, was man intuitiv für den Willen Gottes hält, wirklich wissen, dass er es ist? Und negiert die Unbedingtheit einer göttlich autorisierten Handlungsforderung nicht in letzter Konsequenz die freie Entscheidung? Die sittliche Handlung will Seeberg als Akt freiwilliger Unterwerfung unter den objektiven Willen verstanden wissen. Er sah darin zweifellos die sinnvolle Synthese von Autorität und Freiheit. Aber es ist doch höchst fraglich, ob die Freiheit des menschlichen Willens in dieser Konstruktion wirklich diesen Namen verdient. Der objektive Wille ist in Seebergs praktischen Ethik die eigentlich Leitinstanz. Die Aufgabe des Menschen beschränkt sich dabei allein auf die Gewährleistung und praktische Umsetzung gesetzter Ideale. Allerdings verzichtet Seeberg darauf, dem ethischen Subjekt irgendein Kriterium an die Hand zu geben, um diese Erkenntnis überprüfen zu können. Darüber hinaus fehlen klare Werte und Normen, die Orientierung zu geben vermögen, was eigene oder fremde Handlungen zum im ethischen Sinne Guten macht.

Die Ethik Seebergs erscheint durch das hier aufgezeigte Defizit anschlussfähig an sehr verschiedene Wertvorstellungen. Zugleich ist sie dadurch aber sehr anfällig für eine missbräuchliche Inanspruchnahme. Wie leicht verwechselt man den eigenen vermeintlich sehr guten Willen mit dem Gottes? Es darf bei aller Kritik allerdings nicht übersehen werden, dass für Seeberg selbst die Orientierung des ethischen Handelns an den Wertbeständen der christlichen Religion nie zur Debatte stand. In seinem System beschränkte er sich allerdings darauf, zentrale Gedanken wie ‚Reich Gottes‘, ‚Eschatologie‘ oder ‚Liebe‘ in ihrer Bedeutung für die Ethik zu reflektieren. Diese sehr lose Rückbindung des Intuitionismus an christliche Werte sollte seine Ethik programmatisch offen halten, um flexibel auf Strömungen und Tendenzen der Zeit reagieren zu können. Der von Seeberg intendierte Intuitionismus gründete an entscheidender Stelle nicht auf objektiver Erkenntnis, sondern auf inneren Gewissheiten, die sich äußerer Kontrolle entziehen.

⁶⁷² Vgl. Günter Brakelmann: *Kriegstheologie*, S. 21 f.

Dabei war sich Seeberg sehr wohl darüber im Klaren, dass die Ausrichtung am höchsten Ideal im individuellen Leben auch misslingen konnte. Wenn sich das ethische Subjekt dem objektiven Geist verweigere, so seine Überlegung, führe das unweigerlich zu unsittlichem Handeln. Das Sich-Verweigern verstand Seeberg als Ausdruck der Sündhaftigkeit des Menschen und machte damit ein breites Spektrum abnormen Verhaltens zu einem religiösen Phänomen. Doch ist auch hier wieder zu fragen, ob in der Ethik der Verweis auf die religiös-anthropologische Bestimmung des Menschen als Sünder ausreicht, um ethisches Misslingen zu erklären oder gar zu verhindern. Die Antwort leitete Seeberg aus seiner Geschichtstheorie ab. Die Geschichte sei der Ort, an dem sich in einem kontinuierlichen Prozess ein Wissen um das höchste Gut oder das oberste Ideal entwickle. Ganz analog zum objektiven Geist ergreife dieses Ideal als ‚historische Vernunft‘⁶⁷³ den Menschen und dirigiere sein Handeln in Übereinstimmung mit den gewordenen Werten. Seeberg identifiziert ganz universalistisch die historische Vernunft mit dem „Gesamtwille[n] der Menschheit über sich selbst“⁶⁷⁴. Als autoritative, innerlich unterwerfende Größe gegenüber dem Einzelwillen verliere sie im Prozess der individuellen Aneignung ihre überwältigende Universalität und Objektivität. Erst in Form der individuellen Adaptation werde sie als subjektives ‚Vernunftideal‘ zum Eigentum der Individualseele und entfalte ihre normierende und motivierende Kraft für die Gemeinschaft. Seebergs Interesse an der gesellschaftlichen Realität des Bösen lässt eine reflexive Tiefe vermissen und beschränkt sich auf eine formelhafte Sozialismus- und Materialismuskritik.⁶⁷⁵ Seine Ethik wollte weder die subtile Wirkungsweise des Bösen in der Industriegesellschaft aufhellen noch allgemeingültige Handlungsanweisungen geben. Sie orientierte sich ausschließlich an der Objektivität und Wahrheit des Sittengesetzes, das sich gerade darin als wahr erweise, dass es immer die sittlichen Handlungsoptionen des Einzelnen transzendiere, sich also mit individuellen Optionen nie voll verrechnen lasse und als objektive Größe das Gegenüber zum Handelnden bleibe.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Dieser Begriff ist sehr missverständlich, setzt er doch Seebergs Gemeinschaftsbegriff voraus. Seeberg sieht in den Völkern große Handlungssubjekte, die er in Analogie zu individuellen Persönlichkeiten als kollektive Persönlichkeiten begreift. Sie haben, auch wieder in Analogie zur Individualperson, als Kollektivperson eine Vernunft als Bestandteil ihrer Seele. Es ist also demnach eine Art Kollektivvernunft, die historisch geworden ist.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 17.

⁶⁷⁵ Unsittlichkeit braucht für Seeberg anscheinend nicht eigens reflektiert zu werden; es handelt sich einfach nur um verfehltete Sittlichkeit. Seeberg wird die Unsittlichkeit implizit unter dem Thema Sünde wieder aufgreifen, doch bleibt es problematisch, die Unsittlichkeit nicht in die methodische Reflexion der Ethik einzubeziehen. Unsittlichkeit als Sünde bekommt damit etwas Statisches, immer schon Feststehendes und Zeitinvariantes, das, wie angedeutet, den Blick auf die aktuelle Unsittlichkeit verstellt.

⁶⁷⁶ Das seit der Aufklärung virulente Problem, positives Sittengesetz und persönliche Freiheit zu vermitteln, erhielt damit eine neue Spielart. Alle Handlungen sollten im Sinne des aufklärerischen Denkens selbst gewollt und somit Taten eines freien Willens sein, um überhaupt als sittliche Handlungen gelten zu können. Auf der anderen Seite mussten sie, um nicht unsittlich zu sein, einem positiv-geschichtlichen Sittengesetz entsprechen. Seeberg erreicht die Vermittlung

Die Realisierung fest umrissener Werte in Handlungsvollzügen ist für Seeberg nicht mehr als ein Akt ihrer aktualisierenden Neuinterpretation im Kontext der sich wandelnden Zeit. Durch die voluntaristisch-intuitionistische Konstruktion sensibilisierte er die theologische Ethik für die Wahrnehmung der Einflüsse aktueller Zeitströmungen und Debatten. Das Risiko, dass die intuitiv erfassten Werte nicht dem christlichen Geist entsprechen könnten, zog er zu keinem Zeitpunkt ernsthaft in Betracht, weil die Überlegenheit der christlichen Werte eine unreflektierte Denkvoraussetzung war. Er wurde dabei, ganz in der Erlanger Tradition, von der Überzeugung geleitet, dass die Christlichkeit des Staates und der Gesellschaft eine unhintergehbare Tatsache sei.

4.5 Die Fundamentaltheologie der Ethik

4.5.1 Gott als Wille

Seeberg legte seiner Ethik mit der Kernaussage ‚Gott ist Wille‘ eine voluntaristisch zugespitzte Gotteslehre zugrunde. Ihre zentrale Funktion beschränkte sich darauf, den voluntativen Intuitionismus im System theologisch zu fundamentieren. Gott als Wille war für Seeberg in erster Linie ein energetisches Phänomen⁶⁷⁷. Willensenergie, so führte Seeberg diese Vorstellung weiter aus, stehe als antreibende Kraft hinter allen natürlichen und geschichtlichen Vorgängen in der Welt. Die verwirrende Vielzahl der Phänomene der Realität konnte in dieser Perspektive letztlich als von einem Willen verursacht und damit auch auf Einheit hin angelegt verstanden werden. Diese projizierte Einheit stellte für ihn die Voraussetzung einer als umfassend imaginierten Harmonie der Gesellschaft dar. Der Urwille fungiere bei der Herbeiführung des idealen Harmoniezustandes durch seine Zweckbestimmung als die schöpferische Potenz. Entsprechend realisiere sich der Drang zur Verwirklichung in den Einzelwillen als ‚Wille zum Leben‘. Die unmittelbare Folge seiner Wirksamkeit sei Leben mit allen seinen Strukturen, Ordnungen und Formen. Weil Gott in ihnen umfassend präsent sei, ist er als *deus creator* zugleich *deus actuosus* und steht als solcher im Zentrum von Seebergs Gottesverständnis.

durch den zirkulären Gedankengang, dass sich in der christlichen Erfahrung das Sittlich-Gesollte gerade als das Individuell-Gewollte erweise. Jedoch blieb er bei dieser stark vom Erlanger Neuluthertum geprägten Denkfigur nicht stehen, denn sie entsprach in ihrer konservativ-reaktionären Ausrichtung nicht seiner Intention, ethischen Fortschritt zu ermöglichen und die theologische Ethik für Modernisierungsprozesse zu öffnen. Vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 18.

⁶⁷⁷ Brakelmann benutzt die bei Seeberg eher selten anzutreffende Begriffskombination ‚Urwille‘, um den für das gesamte System Seebergs fundamentalen Charakter des göttlichen Willens auszudrücken, Günter Brakelmann: *Kriegstheologie*, S. 17 ff. In der dritten Auflage finden sich lediglich zwei Belegstellen, vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 38, 87.

4.5.2 Wiedergeburt und Bekehrung

Auf der Grundlage des voluntaristisch-energetischen Gottesbegriffs entwickelte Seeberg seine Lehre von ‚Wiedergeburt und Bekehrung‘ und unterstrich damit seine Affinität zur Theologie der Erweckungsbewegung. Beide Begriffe markieren in leicht differierender Akzentuierung⁶⁷⁸ den ‚Transitus des religiösen Subjekts aus der Sphäre des von der Macht der Sünde bedrohten natürlichen Lebens in das ‚neue Leben‘ des Christen⁶⁷⁹. Die Ausführungen Seebergs zu Wiedergeburt und Bekehrung zeigen mit besonderer Deutlichkeit, dass sein System bis in die Tiefenstruktur hinein von einem weltanschaulichen Dualismus durchzogen ist. Der Zustand vor der Bekehrung wird als ‚Sünde‘ in einen radikalen Gegensatz zum Leben danach gesetzt, der als ‚Widerspruch‘ und ‚entgegengesetzter Wille‘ nur negativ definiert werden kann.⁶⁸⁰ Die Erkenntnis der Sünde als Sünde, als Willen gegen Gottes Willen, ist dann erst dem wiedergeborenen Christen möglich und deshalb ein Ergebnis des Glaubens. Nur im Rückblick kann das alte als das genaue Gegenteil des neuen Lebens begriffen werden.

Die intramentale Instanz, die diese Erkenntnis der Sünde ermöglicht, ist dabei nicht der rationale Verstand, sondern das Gewissen, das als intuitives Wahrnehmungsorgan mit dem Willen in engstem Zusammenhang steht und sich mit dem neuen Glaubensleben von selbst einstellt. Auch die darauf beruhende Selbsterkenntnis wird nicht als ein rational-kognitiver Prozess, sondern als Selbstbeurteilung nach dem dualen Grundmuster von ‚Gut und Böse‘ beschrieben. Das Gewissen markiert für Seeberg die Schnittstelle, an der sich natürliche Welt und Reich Gottes begegnen. Das gelte gleichermaßen für Christen wie Nichtchristen. Sowohl der natürliche Mensch als auch der wiedergeborene Christ verfüge über die seelische Funktion des Gewissens als Ort der Unterscheidung von natürlicher Welt und Reich Gottes.⁶⁸¹ Die eigentliche Gefahr der Sünde macht Seeberg in ihrem auf Individualität drängenden und den Einzelnen von der Gemeinschaft separierenden Wesen aus.⁶⁸² Als Sünder schließe sich der Einzelne von der sozialen ‚Wechselwirkung‘⁶⁸³ und damit vom Leben an sich aus. Die Sünde sei weder eine metaphysische noch eine energetische Größe, sondern die negative Qualifizierung der sozialen Wechselwirkungen innerhalb der Lebenszusammenhänge. In der Indivi-

⁶⁷⁸ Seeberg geht auf die Differenz kaum ein und benutzt zumeist den Dual.

⁶⁷⁹ Seebergs dynamisch-energetische Denkweise macht sich in diesem Zusammenhang bis in die Wortwahl hinein bemerkbar. Er spricht vornehmlich von ‚Lebensrichtung‘, vgl. ebd., S. 56, 115 f., 162 f., 198, 319. Nur gelegentlich verwendet er statische Begriffe wie Lebensordnung (77), Lebensinhalt (109) oder Lebensbestimmung (122).

⁶⁸⁰ Vgl. Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 45.

⁶⁸¹ Vgl. ebd., S. 33.

⁶⁸² Vgl. ebd., S. 36.

⁶⁸³ Ebd., S. 38.

dualisierung manifestiere sich das eigentlich Natur- und Gottwidrige der Sünde, weil mit der Zerstörung der zwischenmenschlichen Sozialität auch die Gemeinschaft mit Gott verloren gehe.⁶⁸⁴

Die Bekehrung und die Wiedergeburt beschreibt Seeberg ganz traditionell als Übergang in „die neue geistige Existenz“⁶⁸⁵ als Folge einer ‚wunderbaren‘⁶⁸⁶ Einwirkung Gottes. Zentral bei der Bestimmung des neuen Lebens ist, wie schon zuvor bei der Sünde, der Begriff der Gemeinschaft. Gemeinschaft steht dabei für eine persönliche Verbundenheit auf geistiger Ebene. Das Paradigma ist auch hier wieder die voluntative Mystik, nach der Seeberg die sich in der Bekehrung des Menschen mit Gott realisierende Gemeinschaft als eine solche des Willens fasst. Im Glauben nehme der Mensch ‚rezeptiv‘ Gottes Willen wahr und ‚aktiv‘ für sich an. Im Zustandekommen der Willensgemeinschaft von Mensch und Gott ereigne sich demnach Glauben als inhaltliche Ausdrucksform und präge dem Menschen die Idee der Gemeinschaft unmittelbar ein.

Über den Gedanken der Liebe konnte Seeberg die Idee der Glaubensgemeinschaft direkt in ein Tatchristentum überführen. Den Glaubensbegriff veränderte er dabei gegenüber dem traditionellen Verständnis signifikant.⁶⁸⁷ An die Stelle des ‚Innewerdens der Nähe Gottes‘ oder des ‚Vertrauens auf Gott‘ trat nun die innere Unterwerfung unter Gottes Autorität, der unmittelbare Gehorsam, der sich in der Liebestat am Nächsten und damit an der Gemeinschaft insgesamt zu bewähren habe.

Das klassische Erweckungserlebnis insgesamt mit seinen charakteristischen psychischen Prozessen wurde in Seebergs System einer interpretativen Transformation unterzogen, mit dem Ziel, Gott und den Menschen in der mystischen Willensvereinigung in engste Nähe zueinander zu bringen. Die Ethik Seebergs setzt diese unmittelbare Nähe Gottes im Willen voraus. Sie verleiht den Handlungen des ethischen Subjekts die Dignität des göttlich unbedingt Gewollten und vom Menschen Gesollten. Der Zugriff Gottes auf den Menschen war von dieser Figur aus nur noch als Forderung zu beschreiben. Das Vertrauensverhältnis des Glaubens wurde systematisch in ein Gehorsamsverhältnis transformiert.⁶⁸⁸ Für den ge-

⁶⁸⁴ Ebd., S. 37: „Die Sünde ist eine zerstörende Macht, sie ist naturwidrig, denn sie drängt die Seele in eine ihrer schöpfungsmäßigen Anlage zuwiderlaufende Richtung.“

⁶⁸⁵ Ebd., S. 45.

⁶⁸⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 111.

⁶⁸⁷ Vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 46.

⁶⁸⁸ Dem entspricht das oben (S. 147) dargestellte voluntaristisch akzentuierte Gottesbild. Die Verschiebung im Gottesbegriff vom Gott der Liebe zum Gott des Gehorsams hat Berndt Hamm durchaus mit Recht mit dem Begriff der „Brutalisierung“ charakterisiert. Vgl. Berndt Hamm: Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus, in: *Evangelische Kirchenhistoriker im "Dritten Reich"*, hg. von Thomas Kaufmann und Harry Oelke (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 21), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2002, S. 273–309, S. 281–286. Hamm macht in der Brutalisierung der Gottesvorstellung eine der Einfallschleusen für die nationalsozialistische Gesinnung im Protestantismus aus. Es kann im Hinblick auf die theologische Ethik Seebergs festgestellt werden, dass die Brutalisierung des Gottesbegriffs nicht erst eine Reaktion

samen Zusammenhang des Glaubenslebens ist die Vorstellung der unmittelbaren Nähe Gottes konstitutiv. Die Gemeinschaft ist für Seeberg eine unmittelbare Folge der göttlichen Willensenergie und damit ein notwendiges Korrelat der voluntativen Mystik. In der innigen Nähe der Willensgemeinschaft zwischen Mensch und Gott geschieht das eigentliche Wunder von Erlösung und Gnade, das den Einzelnen erst zur Liebe und zur liebenden Tat befähigt.⁶⁸⁹ Der Begriff der Liebe impliziert eine doppelte Hingabe, an Gott und den Nächsten. Das genuin religiöse Erweckungserlebnis bekommt durch diese Doppelstruktur eine soziale und damit auch eine ethische Dimension.⁶⁹⁰

Mit der reduktionistischen Konzentration der Gottesvorstellung auf den Willen und der Intensivierung der Gott-Mensch-Beziehung korreliert als Drittes der Reich-Gottes-Gedanke. Dieses Gedankenkonstrukt stellt die theologische Achse des ethischen Mobilisierungskonzepts Seebergs dar. Die fundamentale Gewissheit des Handelnden durch die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen sollte sich nicht mehr quietistisch nach innen, sondern als Liebe konkret auf den Anderen als den ‚Nächsten‘ richten, um ihn in die Willensgemeinschaft mit Gott mit hineinzunehmen. Die ethische Strategie Seebergs war geleitet von einem ausgeprägten Dynamisierungswillen, der seine Antriebskraft aus der Metapher von Gott als Energie bezog.⁶⁹¹

4.5.3 Wort-Gottes-Theologie

Die auf einen energetischen Urwillen fokussierte Gotteslehre sollte sich in der Lehre von den *media salutis* signifikant auswirken. Hier musste geklärt werden, wie der Wille Gottes den Willen des Menschen erreichen und lenken kann, wie also die mystische Willensgemeinschaft von Gott und Mensch entsteht. Den entscheidenden Zugang zur Beantwortung dieser Frage erschloss sich Seeberg durch die Anknüpfung an die reformatorische Lehre vom Wort: Es sind „menschliche Worte, in denen die überwältigende geistige Kraft Gottes zur Auswirkung gelangt“.⁶⁹² Die enge Bindung der göttlichen Willensübertragung an das Wort will der Verfasstheit des Menschen als sprachfähiges Wesen Rechnung tragen. Das Wort ist dabei als das die Kommunikation unter Menschen ermöglichende Medium vor-

auf den Ersten Weltkrieg ist. Bereits im Kaiserreich ist bei Seeberg eine entsprechende Transformation des Gottesverständnisses festzustellen, das in einer immer schärfer werdenden Diktion den Gehorsam gegenüber der göttlichen Autorität und eine entsprechende Haltung der Unterwerfung fordert.

⁶⁸⁹ Vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 46.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd., S. 48. Diese Öffnung der Gott-Mensch-Beziehung auf die Gemeinschaft war in der Reich-Gottes-Vorstellung schon immer mitgedacht. Darüber hinaus verweist dessen Universalität auf das Handlungsfeld der Gemeinschaft, auf die Welt an sich, der sich der bekehrte Mensch nunmehr in höchster Anspannung zuzuwenden habe, um sie auf das Reich Gottes hin zu verändern.

⁶⁹¹ Vgl. ebd., S. 49.

⁶⁹² Ebd., S. 40–42, hier S. 40.

ausgesetzt, dessen sich der Wille Gottes sinnvollerweise bediene.⁶⁹³ Entsprechend müsse es die spezielle Aufgabe einer missionarisch ausgerichteten Verkündigungspraxis sein, das Wort „dem betreffenden Individuum und seinem besonderen Bedarf verständlich und eindringlich“⁶⁹⁴ zu machen. Gottes unwandelbaren, ewigen Willen hielt Seeberg *der Form nach* durchaus für wandelbar. Die Verkündigungspraxis müsse anpassungsfähig sein, um in ihrer Zeit gehört zu werden.

Ein weiterer Aspekt der traditionellen Lehre vom Wort Gottes, den Seeberg ausführlich reflektiert, ist die duale Verfasstheit als Gesetz und Evangelium.⁶⁹⁵ Das Gesetz entspreche dem Herrscherwillen Gottes, es sei als dessen Medium die Größe, der sich der Mensch zu unterwerfen habe. Gegenüber einem voluntativen Wortverständnis tritt bei Seeberg der die Sünde aufdeckende Aspekt des Gesetzes auffällig zurück.⁶⁹⁶ Das Wort des Gesetzes vermittele der zum Glauben kommenden Seele Ideale, die es ihr erlauben, die Sünde zu erkennen und zu überwinden. Die Erfahrung des Wortes als Gesetz sei für den Einzelnen (in der psychologischen Betrachtungsweise Seebergs) von dem Gefühl der Unlust⁶⁹⁷ begleitet. Diese sei die Folge des Erschreckens vor der Größe der mit dem Glauben auf den Menschen zukommenden Forderungen. Auch die Erkenntnis einer fremden Autorität hinter den Forderungen trage weiter zur Steigerung der Unlust bei, weil dem ethischen Subjekt die eigene Ohnmacht bewusst werde. Das alles löse nicht etwa die Misere des natürlichen Lebens, sondern verstärke sie. Weil der Glaube von Seeberg als moralische Maximalforderung verstanden wird, muss das ganze Glaubensleben von außen betrachtet abschreckend wirken. Erst in der „Offenbarung Christi“⁶⁹⁸ werde dem in einem *circulus vitiosus* der natürlichen Erkenntnis gefange-

⁶⁹³ Ebd., S. 40: „Nun sind die Mittel der geistigen Kommunikation sowie der Forterhaltung der geistigen Kraft unter den Menschen Worte und Zeichen. Somit entspricht es der Anlage des Menschen, daß die erlösende Gottesherrschaft sich unter ihnen konkret verwirklicht durch Wort und Sakramente als die Gnadenmittel. Dabei ist naturgemäß das Wort als Gottes Wort das eigentliche Hauptgnadenmittel, dessen Wirkungen auch bei Taufe und Abendmahl vorausgesetzt sind.“

⁶⁹⁴ Ebd., S. 40.

⁶⁹⁵ Diese Zweiteilung des Wortverständnisses hat seine Entsprechung in einer Doppelstellung im Aufbau der Ethik. Im § 27, vor dem Scharnierstück von Wiedergeburt und Bekehrung sowie danach im § 35, im Zusammenhang des christlichen Lebens, wird der Topos unter unterschiedlichen Gesichtspunkten behandelt. Der erste Abschnitt handelt vom Gesetz, während der zweite unter der Überschrift der „Entwicklung des neuen Lebens“ dem Evangelium gewidmet ist. Im Dual von Gesetz und Evangelium korrelieren zwei spezifische Erfahrungen des Glaubens. Durch das Gesetz wird der eigene Wille als Gegensatz zum Willen Gottes erfahren, während im Evangelium die „begeisternde Kraft“ Gottes wirkt. Der absolute Gott, der den Menschen als fordernder, unterwerfender Herrschaftswille gegenübertritt, manifestiert sich im Gesetz. In der Haltung der Ablehnung bereitet das Gesetz dem Menschen „Unlust“, „Schrecken, Angst und Ingrimm“ und fordert zum Widerstand heraus. Das Gesetz entspricht der natürlichen Verfasstheit des Menschen, das Evangelium seiner geistigen Existenz. Der Dual von Gesetz und Evangelium ist eine weitere Spielart der die Ethik durchziehenden Grunddifferenz von Natur und Geist. Ebd., S. 41.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd., S. 41.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 43.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 43 f.

nen Subjekt die wahre Bedeutung der Ideale des Christentums deutlich. Die durch das Offenbarungserlebnis ausgelöste Umkehr wird von Seeberg als erster Schritt eines fundamentalen Erkenntnisprozesses begriffen. Auf die Erkenntnis der Wahrheit der christlichen Ideale folge dann in einem weiteren Schritt ein innerliches Gewisswerden dieser bisher abgelehnten Ideale.⁶⁹⁹ An das Offenbarungserlebnis und die Gewisswerdung schließt sich in einem dritten Schritt eine längere Phase der Durchdringung und bewussten Aneignung der christlichen Ideale an. Das Wort, als Medium des Bekehrungsgeschehens, werde in dieser Phase vom Menschen bewusst aufgesucht, sei es beim Kirchengang, sei es in entsprechenden literarischen Produkten. In alledem drücke sich das Verlangen nach geistiger Durchdringung und Erbauung aus. Dieses Suchen münde in einer letzten, die Wort-Gottes-Theologie abschließenden Phase, dem vom Gebet bestimmten Glaubensleben. Das Gebetswort sei die einzig angemessene Reaktion des Menschen auf die als Nähe Gottes erlebte Offenbarung. Das Wort Gottes als Evangelium wirke die Bekehrung und begleite die sukzessive Durchdringung des Christen mit dem göttlichen Geist als Gefühl geistiger Lust.⁷⁰⁰

Die Wort-Gottes-Theologie Seebergs beschreibt ausgehend vom Dual von Gesetz und Evangelium ein Geschehen, das einerseits entwicklungspsychologisch begriffen wird und andererseits auf dem wunderbaren Wirken Gottes in Bekehrung und Wiedergeburt beruht. Das Wort ist das dem Menschen angemessene Medium des intramentalen Ereignisses der Bekehrung. Die Materialität des Sakraments wird demgegenüber mit der Natürlichkeit des Menschen vor der Bekehrung in Beziehung gesetzt, was innerhalb der Grundopposition von ‚Natur und Geist‘ zu einer Abwertung des Sakraments führen musste. Die enge Verknüpfung von Wiedergeburt und Bekehrung mit dem Wortgeschehen lag demgegenüber ganz in der Logik der generellen Hochschätzung des Geistigen.

4.5.4 Habitualität: Christliche Lebensführung als Kampf

Mit den Begriffen Gesinnung, Habitualität⁷⁰¹ und Charakter kommt Seeberg zur Beschreibung der Realität des zur ethischen Persönlichkeit gereiften Wiedergeborenen. Seine Grundthese für dessen christliche Lebensführung ist, dass sich ethisches Handeln durch stetiges Wiederholen einüben lasse. Die auf regelmäßige Hervorbringung des Guten angelegte ethische Existenz des wiedergeborenen Christen erfordere eine ununterbrochene Willensanstrengung. Die Orientierung der Ethik Seebergs an der Lebensführung⁷⁰² führte über die Reflexion einzelner

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., S. 44 f.

⁷⁰⁰ Vgl. ebd., S. 57 f.

⁷⁰¹ Der Begriff der Habitualität gehört in den Kontext der Theologie des Mittelalters und wurde von Seeberg im Rahmen seiner Duns-Scotus-Darstellung ausführlich behandelt, vgl. ebd., S. 4.

⁷⁰² Zum Thema „Lebensführung als Gegenstand der Ethik“ vgl. Trutz Rendtorff: Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1990, S. 13 ff.

Handlungen hinaus und intendierte eine nachhaltigere Verhaltensänderung.⁷⁰³ Diese Konzeption verfolgte den Zweck einer Verstetigung des ethischen Handelns, um eine auch für andere ethische Subjekte erwartbare Konstanz in den einzelnen Handlungen herbeizuführen. Mit dem Begriff der Gesinnung näherte sich Seeberg auch sprachlich einer ethischen Haltung, die allen bewussten Handlungen „eine bestimmte Tendenz“⁷⁰⁴ mitgeben wollte. Durch die Gesinnung könne sich das Handeln in seiner Gesamtheit an einem konstanten Wert- und Zielrahmen ausrichten, sodass sich ein erkennbares Profil ergebe. Dies setzte aber voraus, dass durch die Wiederholung von Handlungen ethische Lösungen erprobt würden, um anschließend internalisiert zu werden. Zur Charakterisierung dieses Vorgangs wählte Seeberg den aus der scholastischen Ethik des Duns Scotus entlehnten Begriff der Habitualisierung.⁷⁰⁵ Habitualisierungen seien verfestigte Handlungsmuster und Normen, die in ihrer Gesamtheit den Charakter bildeten, dessen Funktion es wiederum sei, durch die Ausrichtung des gesamten Lebens auf ein „bestimmtes Ideal“⁷⁰⁶ ethisches Handeln verlässlich zu organisieren und zu rationalisieren. Das den ethischen Charakter dabei leitende Ideal ist die „Tugend der Kirchlichkeit“⁷⁰⁷. Sie verbinde als innerliche Haltung und äußerliche Praxis die zur Kirche Gehörigen zu einer Gemeinschaft, einer ethischen Elite.⁷⁰⁸ Der diese Elite leitende Weltgestaltungswille sollte sich am Reich Gottes orientieren und ihr Glaubenskampf geschichtlichen Fortschritt generieren. Aber auch für den Bestand der Kirche selbst ist die Tugend der Kirchlichkeit von entscheidender Bedeutung, denn erst durch die dem Christen selbstverständliche Teilnahme an den Lebensfunktionen der Kirche wird sie letztlich zum Ort, an dem sich die einzelnen Persönlichkeiten zur Gemeinschaft verbinden.

⁷⁰³ Vgl. ebd., S. 15 ff., § 11 „Sittliches Handeln und sittliches Ideal“. Eine erste, zunächst noch rein formale Unterscheidung zur Bestimmung des Gegenstandes der Ethik traf Seeberg schon mit der Unterscheidung von sittlichem Handeln und sittlichem Sein. Beide Größen bleiben bei aller Unterschiedenheit insofern streng aufeinander bezogen, als das sittliche Sein immer auf sittliches Handeln zuläuft und sich in diesem realisiert. Seeberg setzt entsprechend beim sittlichen Handeln ein und kommt von dort aus zur christlichen Lebensführung als Konsequenz des sittlichen Seins.

⁷⁰⁴ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 20.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 20. Zur Lehre vom Habitus bei Duns Scotus siehe S. 74. Vgl. auch Reinhold Seeberg (1900): Die Theologie des Johannes Duns Scotus, S. 90.

⁷⁰⁶ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 20.

⁷⁰⁷ Ebd., S. 94 f.

⁷⁰⁸ Seeberg stellte sich diese Gemeinschaft bestehend aus sittlichen Persönlichkeiten vor. Er dachte dabei konkret an Propheten und Heroen, die in einer ganz herausragenden Weise weltgestaltend in die historischen Prozesse eingreifen könnten. Das Recht dazu verleihe ihnen ihr durch Habitualisierung erworbener Charakter. Ebd., S. 95: „Im Bewußtsein, Propheten- und Priesterarbeit in Gottes Dienst leisten zu müssen und Organ heiligen Geistes zu sein, wirkt der Mensch auf die Gemeinschaft ein. Und in der Erkenntnis, daß Gottes Wirkungen im geschichtlichen Leben dieser Gemeinschaft ergehen, läßt er dieses Leben auf sich einwirken. Und dieses wie jenes weist auf die Pflicht, die Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit der kirchlichen Formen und Formeln behutsam im Auge zu behalten.“

4.6 Die Kirche

4.6.1 Kirche als eschatologische und historische Größe

Seeberg orientierte sich bei der Ausbildung seines Kirchenbegriffs schon in den frühen Schriften an der eschatologischen Leitgröße ‚Reich Gottes‘ und positionierte sich damit bewusst in einer gewissen Nähe zur Ekklesiologie Ritschls.⁷⁰⁹ Kirche sei als geschichtliche und eschatologische Gemeinschaft doppelt verfasst. Ihre eschatologische Ausrichtung machte sie geradezu zum Paradigma einer fortschrittsorientierten Gesellschaft.⁷¹⁰ Es ging Seeberg auch bei der Bestimmung des Fortschritts um die Beschreibung eines geistigen Prozesses, denn, so argumentierte er, die Verwirklichung des Reich Gottes realisiere sich durch die sittliche Vervollkommnung der Mitglieder der Kirche und nicht durch natürliche Zeugung am Ende einer erbbiologischen Reihe.

Seebergs Ethik richtete sich mit seinem Interesse an geistiger Vervollkommnung an eine religiös-ethische Elite als Adressaten und führte darin konsequent die frühere ekklesiologische Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche fort. Die Vorstellung der ethischen Gemeinschaft korrelierte mit der von der wahren Kirche. Beide Konstruktionen setzten einen größeren Kreis von Mitgliedern voraus, von denen nicht jeder auch zum inneren Kreis der Erwählten in ekklesiologischer bzw. der sittlich Tugendhaften in ethischer Perspektive gehöre. In beiden Fällen treibt, nach Vorstellung Seebergs, die Mitglieder dieses inneren Zirkels das gemeinschaftliche Ziel der Umwandlung bestehender Formen – Kirche hier, Gemeinschaft dort – nach dem Ideal des Reich Gottes an. Die eschatologische Bestimmung als Reich Gottes im ‚Werden‘ implizierte in Hinblick auf die personale Struktur, dass der geschichtlich vorfindliche Kreis der Mitglieder in seiner Gesamtheit nicht schon die ideale Gemeinschaft abbilde. Bereits in der eschatologischen Ausrichtung des Kirchenbegriffs in den früheren Schriften war eine dualistische Unterscheidung in der Mitgliederstruktur angelegt, die in der Ethik direkt auf die Gemeinschaft als sittlich qualifizierter Größe übertragen wurde. Seeberg nimmt in jeder gesellschaftlichen Formation Mitglieder an, die die ethischen Forderungen in ihrem Leben realisieren und solche, die demgegenüber durch die Mitgliedschaft zwar die Möglichkeit der Realisierung und Entwicklung haben,

⁷⁰⁹ Vgl. Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion (= UTB Theologie 2311), Tübingen: Mohr Siebeck 2002 (Studienausg. nach der 1. Aufl. von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Aufl.); vgl. auch Reinhold Seeberg: Studien, S. 1 f. und siehe S. 41 ff.

⁷¹⁰ Diese Verbindung von fortschrittsorientierter Gesellschaft und eschatologischem Kirchenbegriff wird kaum als sonderlich konservative Konstruktion zu bezeichnen sein. Die Abständigkeit zum konservativen Denken zeigte sich schon allein daran, dass sich die Kirche im Unterschied zur konservativen Hochschätzung der Familie und ihrer Fokussierung auf die biologische Fortpflanzung durch die Tradierung geistiger Werte und Ideale konstituierte. Bereits in der Promotionschrift *Der Begriff der christlichen Kirche* wurde durch die eschatologische Ausrichtung der Kirche auf das Reich Gottes der Aspekt des ‚Werdens‘ herausgearbeitet. Inwieweit sich darin auch Franks Einfluss erkennen lässt, wie Michael Basse: Konzeptionen, S. 88 vermutet, ist m.E. fraglich. Der Aspekt des ‚Werdens‘ ist zumindest *auch* in Ritschls Reich-Gottes-Begriff angelegt.

ohne davon auch Gebrauch zu machen. Die volkskirchliche Realität wird auf diesem Wege mit der traditionellen ekklesiologischen Begrifflichkeit von *coetus electorum* und *coetus vocatorum* ethisch gedeutet und im Rahmen der elitären Kampfethik weitergeführt zur Forderung, dass der ethischen Überlegenheit der Tugendhaften ein konkreter Führungsanspruch folgen müsse. Ihr unverzichtbarer Dienst an der Allgemeinheit sei es, die ‚Ideen, Ideale und Urteile‘, die den Bestand der Kirche und der Gesellschaft begründet haben⁷¹¹, zu bewahren und weiterzugeben.

Seeberg verstand Kirche als geistige Gemeinschaft und als historisch konkrete Größe, als sichtbare und unsichtbare Kirche zugleich. Alle religiösen Phänomene deutete er als spezifische Ausprägungen des Glaubens, als zeitbedingte Konkretionen der einen christlichen Idee vom Reich Gottes. Von daher war er überzeugt, dass die Akkommodation der christlichen Idee an die jeweilige Zeit immer die entscheidende Aufgabe der Kirche bleiben werde. Die in ihr heranreifende ethische Elite habe die Aufgabe, Entwicklungsstände zu bewahren und zu tradieren. Von daher habe die Kirche gemäß der eingangs erwähnten doppelten Verfasstheit als geschichtlicher und eschatologischer Größe auch eine doppelte Zielsetzung: „Die Kirche soll also sowohl das Christentum mit seinem religiösen und ethischen Gehalt konservieren als [auch] in seinem Verständnis fortschreiten [...]“⁷¹² Mit der Formulierung einer prozessual-überindividuellen Traditions- und Interpretationsaufgabe wollte Seeberg den radikalen Wandel der kirchlichen und ethischen Praxis legitimieren und befreite vor allem die sittlichen Persönlichkeiten der Tugendhaften aus den engen Fesseln erstarrter Verhaltens- und Denkmuster.

4.6.2 Fokussierung auf Laienfrömmigkeit

Seeberg dachte bei religiösen Eliten keinesfalls in erster Linie an die Amtsträger der Kirche. Im Gegenteil, die Fokussierung auf die ethische Überlegenheit der christlichen Persönlichkeiten verband er mit einer deutlichen Aufwertung der Laien.⁷¹³ Schon von daher wird es verständlich, dass Seeberg die mit der ekklesiologischen Lehre vom *coetus electorum* und *coetus vocatorum* verbundene Trennlinie nicht zwischen kirchlichen Amtsträgern und Laien ziehen wollte. Er orientierte sich unabhängig von der beruflichen Position an der sittlichen Charakterbildung des Einzelnen und unterlief damit die traditionelle Hochschätzung des Pfarramts in der evangelischen Kirche.⁷¹⁴ Das Kriterium für die Beurteilung des Einzelnen war für ihn allein dessen Rolle im Entwicklungsprozess der Christenheit. Zwar müsse das

⁷¹¹ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 80.

⁷¹² Ebd., S. 80.

⁷¹³ Diese Ausrichtung der Theologie entspricht der Verbundenheit Seebergs mit den großen Laienverbänden des Sozialprotestantismus sowie seiner Tätigkeit als Präsident des KSK und des CA für Innere Mission.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., S. 85. Die traditionell zentrale Stellung, die dem Pfarramt nach CA VII im Protestantismus zukommt, wird von Seeberg nur oberflächlich aufgegriffen. Er fügt jedoch einschränkend hinzu, dass die Amtsträger als Mandatare nicht *über* den Gemeinden stehen, sondern *in* ihnen. Vgl. ebd., S. 85: „Sie [die Ämter, SD] stehen also nicht – etwa kraft eines ‚göttlichen Rechtes‘ – über der Gemeinde, sondern sie stehen in ihr und unter ihr als Mandatare und Organe.“

Pfarramt auch weiterhin als Grundfunktion der Kirche bestehen bleiben, doch seien mittlerweile Aufgabenfelder entstanden, die keineswegs mehr mit der Konzentration auf Wortverkündigung und Sakramentsspende angemessen bewältigt werden könnten. Seeberg sah sich die Gewichte zunehmend auf die neuen Aufgaben- und Tätigkeitsfelder der Inneren Mission und christlich-sozialen Arbeit verschieben. Dort waren schon längst Laien in verantwortlicher Position als Leiter und Funktionsträger großer Organisationen tätig. Schon im 19. Jahrhundert hatte sich unter dem Dach der Inneren Mission in der Organisationsform des Vereins neben der Kirche ein sozial orientierter Strukturverband ausgebildet, der relativ unabhängig von kirchlichen Ämterhierarchien agierte und sich vornehmlich aus dem Bürgertum rekrutierte.

Dem Sozialprotestantismus war es im Unterschied zur Amtskirche aufgrund seiner Vereinsstruktur gelungen, große Betätigungsfelder für religiöse Laien zu erschließen.⁷¹⁵ Die Adressaten der Ethik Seebergs dürften vor allem in diesem sozialprotestantischen Milieu zuhause gewesen sein, das sich über eine starke Affinität zu persönlichem Engagement und volksmissionarischer Aktivierung größerer Gesellschaftsgruppen definierte. Seebergs Ethik wollte dezidiert keine Berufsethik für das Pfarramt sein. Selbst dessen Kernfunktion, die Predigt, sollte seiner Meinung nach nicht länger dem Pfarramt vorbehalten bleiben. Entsprechend stellte er die Idee des ‚Priestertums aller Gläubigen‘ in den Vordergrund, in der Absicht, die Bedeutung der Laien gegenüber der verfassten Kirche mit ihrer Fixierung auf das ordinierte Amt aufzuwerten.

Diese Konstruktion hatte weitreichende Konsequenzen für die Stellung der Kirche in Seebergs Gesellschaftstheorie. Sie sollte nicht länger als eine von der restlichen Gesellschaft klar abgegrenzte Anstalt verstanden werden, sondern als die für alle Sozialformationen zentrale Institution der Überlieferung und Bereitstellung von Werten und Idealen.⁷¹⁶ Die Fokussierung auf die Tradierung hatte Auswirkungen auf die Bewertung religionspädagogischer Prozesse innerhalb der kirchlichen Praxis. Die „christliche Erziehung“⁷¹⁷ wurde für dieses Konzept gegenüber Gottesdienst und Predigt zum Zentralort der Tradierung christlicher Lebensformen.⁷¹⁸ Die Habitualisierung christlicher Werte und die Ausbildung eines

⁷¹⁵ Ebd. S. 86 f.; vgl. Jochen-Christoph Kaiser: Protestantismus und Sozialpolitik. Der Ertrag der 1890er Jahre, in: Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik, hg. von Jochen-Christoph Kaiser, S. 94–113; Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Univ., veränd. Diss./95 u.d.T.: Lepp, Claudia: Der Deutsche Protestantenverein in den Jahren von 1863 bis 1888 – Freiburg (Breisgau), 1994) (= Religiöse Kulturen der Moderne 3), Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus 1996. Die Parallelstruktur ‚Kirche und Innere Mission‘ gab über Jahrzehnte Stoff für Reibereien aufgrund einer als Konkurrenzsituation empfundenen unklaren Abgrenzung, vgl. Jochen-Christoph Kaiser (1989): Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert (wie Anm. 239), S. 73–96.

⁷¹⁶ Siehe S. 159.

⁷¹⁷ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 81.

⁷¹⁸ Seeberg folgte damit einem gesamtgesellschaftlichen Trend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Aufwertung des Lehrerberufs. Vgl. Thomas Nipperdey: Geschichte, S. 531–560.

christlichen Charakters in der modernen Gesellschaft könne als gesamtchristliche Aufgabe jedoch weder exklusiv an das Predigtamt und den Gottesdienst gebunden, noch einfach als Aufgabe der Religionslehrer verstanden werden. Im Tradierungsvorgang realisiert sich vielmehr das Wesen des Christentums und ist daher eine Aufgabe der ganzen Kirche. Entsprechend wollte Seeberg nicht einmal den ‚Kultus‘ als exklusive Aufgabe des ordinierten Amtsträgers der Kirche verstanden wissen, denn die damit verbundene „Erbauung“ könne gleichermaßen wie im Gottesdienst auch zu Hause erlebt werden.⁷¹⁹ Die konsequente Betonung des Laienelements und die Zentralstellung des Tradierungsprozesses bildet die Grundlage der Ausweitung des Anspruchs, Kirche zu sein, auf alle Christen und sollte durch die Ethik auf die gesamte Gesellschaft übertragen werden.

4.6.3 Innere Mission

Der mit der Bedeutung des Laientums unmittelbar in Zusammenhang stehende Komplex ‚Innere Mission‘ und ‚christlich-soziale Arbeit‘ nimmt den weitaus größten Raum in der Darstellung der Lebensfunktionen der Kirche in Seebergs Ethik ein. Die Einrichtung der Innere Mission verstand Seeberg als größte Tat der Kirche im 19. Jahrhundert.⁷²⁰ Seeberg gehörte nicht mehr zu den Pionieren der Inne-

⁷¹⁹ Wichtiger als der jeweilige Erbauungsort war für Seeberg die Zeit der Erbauung: der Sonntag. Er unterstützte die Bewegung der Sonntagsheiligung, in der sich ein entschiedenes Engagement gegen die säkularisierte Moderne, in der die Selbstverständlichkeit des sonntäglichen Gottesdienstbesuches verlorenzugehen drohte, Ausdruck gab. Vgl. Friedrich Heckmann: Arbeitszeit und Sonntagsruhe. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitr. kirchl. Sozialkritik im 19. Jh. (Univ., Diss., Erlangen-Nürnberg, 1985) (= Theologie im Gespräch, Bd. 2), Essen, Hannover: Verlag Die Blaue Eule; Bibliothek der Fachhochschule Hannover 1986; knapp auch Manfred Jakobowski-Tiessen: Pastor Förster und die Eisenbahner. Sonntagsheiligung im Maschinenzeitalter, in: Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert, hg. von Manfred Jakobowski-Tiessen, Göttingen: Wallstein 2004, S. 12–25. Die Zwänge der Arbeitswelt auf der einen und das gesteigerte Freizeitverhalten auf der anderen Seite veränderten den Sinn des Sonntages in einem rasanten Tempo. Dem hielt Seeberg entgegen, dass sich der Wert des Sonntags nicht einfach in der Freistellung von der Arbeit erschöpfe, sondern mit dem Gedanken der „kirchliche Erbauung“ positiv gefüllt werden müsse, Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 82. Nur so könne der Sinn für den wahren Sinn des Feiertags geweckt werden. Aber Seebergs Antisäkularisierungsprogramm ging noch einen Schritt darüber hinaus. Auch nach dem Kirchgang stelle der restliche Tag keineswegs Freizeit im modernen Sinne dar, sondern sei als Zeit familiärer Geselligkeit zu nutzen, um der ‚Bande des Blutes‘ zu dienen. Seeberg traf mit seiner Darstellung einer sonntäglichen Familienreligiosität eine Abgrenzung gegenüber einem proletarischen und adeligen Sonntagsverständnis: Auf der einen Seite war die von ihm propagierte christliche Geselligkeit der Familienbande deutlich unterschieden von der ‚großen Geselligkeit‘ der adeligen Oberschicht. Auf der anderen Seite durfte die Zeit des Sonntags nicht der ‚Vergnügungssucht‘ des Arbeiters überlassen werden, sondern sollte unter dem Leitbegriff des Dienstes der bürgerlichen Selbstvergewisserung zugutekommen. Mit dieser doppelten Frontstellung wurde die Sonntagsheiligung zum Programm einer auf Familie und Kirche abonnierten Bürgerlichkeit.

⁷²⁰ Die Wendung hat Seeberg erstmals seiner Geschichte der Kirche des 19. Jahrhunderts gebraucht, dort heißt es, ebd., S. 82: „Es ist vielleicht das glänzendste Blatt in der Kirchengeschichte des Jahrhunderts. Eine kräftige Belebung der christlichen Liebesarbeit fand schon zu

ren Mission, sondern agierte auf der höchsten Ebene eines der größten Fürsorgeverbände des Kaiserreichs. Seine Ethik markierte einen Mentalitätswechsel im sozialpolitischen Selbstverständnis und eine Änderung des publizistischen Stils der Inneren Mission. Er hatte frühzeitig erkannt, dass die Strategien der christlichen Hilfsbereitschaft des 19. Jahrhunderts die Ursachen der sozialen Probleme des 20. Jahrhunderts nicht zu beseitigen vermochten.⁷²¹ Die durch die äußere Not ausgelöste geistige ‚Verwahrlosung‘ habe durch drastisch anwachsende ‚Versuchungen‘ der modernen Gesellschaft auch die oberen Bevölkerungsschichten⁷²² erreicht. Damit kam eine ganz neue Klientel ins Blickfeld der christlichen Sozialreformer, nämlich Menschen, die bisher wichtige Trägerkreise des Sozialprotestantismus gestellt hatten.

Die sich damit erhöhende Dringlichkeit der Lösung der sozialen Frage erforderte nun in letzter Konsequenz die Transformation der Inneren Mission zur christlich-sozialen Bewegung, die das soziale Abrutschen mittelständischer Kreise sozialpolitisch verhindern sollte. Seeberg verstand sich als Theoretiker dieses Transformationsprozesses. Um darüber nicht die Akzeptanz der alten Führungseliten der Inneren Mission zu verlieren, definierte er die christlich-soziale Bewegung als modernste Ausprägung christlicher Fürsorge, als Erweiterung der angestammten Aufgabenstellung: „Zieht diese aus dem Sumpf, die in ihm zu versinken drohen, so ruft jene zur Arbeit auf, einen sicheren Weg durch den Sumpf zu bauen.“⁷²³ Als christlich-sozialer Reformator hielt es Seeberg für nötig, die gewohnte protestantische Zurückhaltung gegenüber gesellschaftspolitischer Einflussnahme aufzugeben. Sein christlich-soziales Reformprogramm bedeutete für den Protestantismus einen tiefen Einschnitt, weil er mit dem Selbstverständnis, über den Parteien zu stehen, brach und ausdrücklich Parteinarbeit forderte.⁷²⁴

Anfang des Jahrhunderts statt. Der pietistische Liebesdrang und der Humanitätsgedanke der Aufklärung wirkten zusammen. Die Befreiungskriege steigerten das Bedürfnis nach Hilfe. [...]“ Eine ähnliche Formulierung findet sich bekanntermaßen bereits in: Reinhold Seeberg: Kirche Deutschlands, S. 351, aber auch schon Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, S. 844: „Ebensowenig kann von der kirchlichen oder kommunalen Wohlthätigkeit eine wirkliche Lösung der obschwebenden Fragen erwartet werden. Ja, es ist, genauer genommen, eine schwere Verkennung der Eigenart der sozialen Frage, wenn man, wie das oft sehr ernsthaft geschieht, die Wohlthätigkeit als Lösung empfiehlt. Gewiß hat die christliche Liebesarbeit zu allen Zeiten Gewaltiges und Herrliches geleistet, indem sie der Kranken und Notleidenden sich annahm, und es wird vielleicht einmal das schönste Blatt in der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts das sein, auf dem die Geschichte der Liebe geschildert wird.“

⁷²¹ Vgl. Reinhold Seeberg: Kirche Deutschlands, S. 354.

⁷²² Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 82.

⁷²³ Ebd., S. 82 f.

⁷²⁴ Michael Klein (2005): Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien prägte dafür den bezeichnenden Begriff „Antiparteienmentalität“.

4.7 Die Familie

4.7.1 Die Ehe

Seeberg machte in seiner Sozialethik die Kirche zum Paradigma für jede Gemeinschaft und setzte sich damit von dem konservativen, bei der Familie ansetzenden Denken ab. Die Tradierung von Werten und Idealen war für ihn vorrangig die Aufgabe der Kirche. Auch er hielt die Familie für einen eminent wichtigen Traditionsverband, doch dürfte ihn die im konservativen Familienbegriff angelegte Fokussierung auf biologische Fortpflanzung und die Tradierung natürlicher Merkmale von einer Überbewertung derselben abgehalten haben. Gemeinschaft in Seebergs Sinne ist dagegen immer Weitergabe „praktischer und symbolischer Wissensbestände“⁷²⁵ und damit ein geistiger Prozess. Nur die Kirche transzendiere in diesem Sinn die Grenzen des Einzelnen und lebte durch den Tradierungsprozess in weiteren Generationen fort. In der Kirche steht für Seeberg in idealtypischer Reinheit die Sicherheit eines festen Werterahmens in synthetischer Verbindung mit der Idee eines langsamen, stetigen, kontrollierten, überindividuellen Fortschritts. Trotz der Bevorzugung der Kirche als soziologisches Paradigma teilte Seeberg mit dem Konservatismus die Hochschätzung der Familie.⁷²⁶ Auch die Ehe stifte auf eine sehr basale Weise Gemeinschaft und sei in Übereinstimmung mit dem lutherischen Verständnis als vopolitische Ordnung zu würdigen. Nur basiere die Ehe auf der natürlichen Grundlage der biologischen Fortpflanzung und sei damit der geistigen Institution Kirche nachzuordnen.

⁷²⁵ Ebd., S. 11.

⁷²⁶ Der klassische Ausgangspunkt der konservativen Sozialethik bei der Familie wird von Seeberg aufgegeben. Die Gesellschaft wird von ihm bewusst nicht länger von ihrer biologischen Struktur aus – also in konservativem Sinne von ihrer *Herkunft her* – konstruiert. Auch hier leitet die Grundopposition von Natur und Geist das Denken Seebergs und ermöglicht ihm, ein kulturprotestantisches Gegenbild zum gesellschaftlichen Konservatismus zu entwerfen. Das konservative Herkunftsdenken leitete aus dem geschichtlichen Gewordensein bestehender Ordnungen ihre besondere Dignität ab. Das Wissen um die Herkunft begründete innerhalb des konservativen Denkens zugleich das Wissen um die Bedeutung der eigenen Gruppe. „Der Staat ist nicht bloß die Verbindung vieler *neben einander lebender*, sondern auch vieler *auf einander folgender* Familien; sie soll nicht nur unendlich groß und innig im Raum seyn, sondern auch unsterblich in der Zeit.“ Müller: Elemente, Bd. I, S. 60, zitiert nach Martin Greiffenhagen: Dilemma, S. 150. Der konservative Staat als übergreifende Institution baute sich von der Familie als kleinster Einheit in Zeit und Raum her auf. Sie selbst hatte dabei nicht unbedingt an der geschichtlichen Entwicklung teil, sondern gehörte als „unsterbliche“ Größe einer im Grunde zeitenthobenen Ewigkeit an. Von dieser Voraussetzung aus konnte sie im Konservatismus zu der entscheidenden aller Geschichtlichkeit vorausliegenden Institution werden. Das Wissen um die Familie, den eigenen Stand, das eigene Volk verleiht ein Bewusstsein von überzeitlichem Bestand. Die familiäre Verbindungsstruktur ist die enggliedrigste Kette, die die Menschen durch die Zeit verbindet. Insofern ist Familie die dauerhafteste und zugleich unmittelbarste Institution, was ihr stets die Hochschätzung der Konservativen eingetragen hat. Sie garantiert die Weitergabe der verpflichtenden Tradition und die Rückbindung an die Herkunft wie keine andere gesellschaftliche Institution. Vgl. ebd., S. 157.

Seeberg ging entsprechend seiner naturalistischen Bestimmung der Ehe von einem Mann und Frau zusammenführenden ‚Triebgeschehen‘ aus.⁷²⁷ Die biologische Anziehung der Geschlechter war für ihn einfach eine natürliche Gegebenheit, die in der Zeugung von Nachkommenschaft in der Ehe eine angemessene Form finde. Ehe und Familie sind als natürliche Gemeinschaften schöpfungsgemäß, aber damit noch keineswegs als geistige Ordnungen qualifiziert. Der natürlichen Verbindung von Mann und Frau fehle noch das persönliche Element der „sinnlich-seelischen Geschlechtsliebe“⁷²⁸, um von ehelicher Gemeinschaft im ethischen Sinne sprechen zu können. Erst durch die Vergeistigung individueller Zuwendung kann aus Triebhaftigkeit eine Lebensgemeinschaft entstehen, die die Begegnung der Gesamtpersönlichkeiten ermöglicht. Die Monogamie ist unhinterfragt die einzig angemessene Lebensform einer seelischen Gemeinschaft und evolutionärer Höhepunkt der anthropologischen Entwicklung. In diesem Zusammenhang konnte er die in ihrer egalisierenden Tendenz geradezu antipaternalistische Feststellung treffen, dass sich die beiden Ehegatten in der monogamen, sinnlich-seelischen Gemeinschaft als gleichwertige Partner gegenüberstehen. Konventionell ist die Abzweckung der Ehe auf die Nachkommenschaft. Erst durch Kinder wird aus Ehe eine Familie. Doch auch hier verdrängt gleich die biologistische die theologische Argumentation, wenn aus dem Erhalt des Menschengeschlechts die Pflicht zur Ehe abgeleitet wird. Ähnlich biologistisch-pragmatisch begründet Seeberg auch die „prinzipielle Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe“⁷²⁹ aus der Verantwortung gegenüber den Kindern und ihrer Erziehung. Es wäre zu kurz gegriffen, Seeberg auf diese biologistische Sichtweise zu reduzieren. Ihm ging es vielmehr um eine Synthese von biologischem Pragmatismus und idealistischer Geistgemeinschaft. In diesem Sinne ist die Ehe mehr als sexuelle Trieb- oder Zeugungsgemeinschaft, sondern der Ort romantischer Liebe und Ausdruck geistiger Verbundenheit.⁷³⁰ Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Seeberg seine Idealbilder von Ehe und Familie weder von biblischen Befunden noch von der lutherischen Tradition aus entwarf: Er orientierte sich vielmehr am romantischen Ideal des Bürgertums seiner Zeit mit der Liebe als Intimität im Sinne vertrauter Privatheit als zentralem Wert.⁷³¹

⁷²⁷ Vgl. Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 95.

⁷²⁸ Ebd., S. 96.

⁷²⁹ Ebd., S. 96.

⁷³⁰ Vgl. ebd., S. 97.

⁷³¹ Vgl. Thomas Nipperdey: Geschichte, S. 43–59. Die bürgerliche Kleinfamilie war das Produkt der neuzeitlichen Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz, die einen ganz neuen Intimraum schuf, der die Emotionalität der Kleinfamilie erst ermöglichte. Sie umfasste als Kernfamilie nur noch die Eltern und die Kinder. Großeltern und verheiratete Geschwister gehörten dagegen nicht mehr dazu, anders als es noch in der alten Großfamilie der Fall gewesen ist. Entsprechend finden sie auch in Seebergs Familienkonzept keine Erwähnung.

4.7.2 Die Kinder

Die Fokussierung auf die romantische Liebe erstreckte sich dabei auch auf das Verhältnis zu den Kindern.⁷³² Sie sollten wirklich Kind sein und Kind bleiben.⁷³³ Die Erziehung der Kinder hatte im bürgerlichen Milieu einen erhöhten Stellenwert bekommen, weil deren soziale und ökonomische Zukunft nicht mehr allein durch die Herkunft garantiert war. Anders als in früheren Zeiten waren nun Bildung und persönliche Leistung die bestimmenden Einflussfaktoren für die soziale Stellung. Bildung wurde zu einem zentralen Wert der bürgerlichen Familie, was sich zunehmend in der Pädagogisierung der Eltern-Kind-Beziehung niederschlug.⁷³⁴ Erziehung wurde zur wichtigsten Aufgabe der Eltern, die Herstellung einer Bildungsatmosphäre die Voraussetzung für die erfolgreiche Zukunft des Nachwuchses. Die Erziehung selbst sollte autoritär und durch Ernst und Strenge bestimmt sein, ohne dass damit das Ideal der freien Persönlichkeit schon aufgegeben wäre.⁷³⁵ Die große kulturgeschichtliche Aufgabe der Tradierung des geistigen Besitzes an die Nachkommenschaft sollte von den Eltern gemeinsam, aber von Mann und Frau in je unterschiedlicher Weise, geleistet werden.⁷³⁶

Seeberg hielt selbstverständlich am Einsatz von Erziehungsstrafen fest, die gerecht aber „empfindlich“⁷³⁷ sein sollten. Die Durchsetzung des elterlichen Willens sollte natürlich nur „zum Besten des Kindes“⁷³⁸ geschehen. Diese stereotype Rechtfertigungsformel für Gewalt in der Erziehung lässt leicht die aufrichtige Liebe zu den Kindern übersehen, um die es Seeberg eigentlich ging. Er war durchaus bemüht, auch diese Seite in sein Erziehungskonzept zu integrieren. Seine Ethik eröffnet damit einen Blick auf den nur sehr schwer zu greifenden Wandel in der Binnenstruktur der Familie, der gleichermaßen das Verhältnis der Ehepartner untereinander als auch zu den Kindern betraf. Er wagte sich an den Versuch, ein partnerschaftlicheres Verständnis zwischen Mann und Frau ethisch reflektiert zu beschreiben. Das Eheverständnis anderer Milieus und Schichten blieb in der Ethik Seebergs ausgeblendet. Selbst einen Blick auf die besonderen Verhältnisse im Pfarrhaus sucht man vergebens.

⁷³² Die romantische Liebe war ein Erbstück des 18. Jahrhunderts, von dem aus jedoch eine kritische Energie gegenüber ständischen oder biologistischen Ehemodellen ausging.

⁷³³ Vgl. Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 100.

⁷³⁴ Vgl. ebd., S. 99.

⁷³⁵ Vgl. ebd., S. 99.

⁷³⁶ Die Realität sah freilich anders aus. Da der Mann durch die Arbeit die meiste Zeit außer Haus war, blieb die Aufgabe der Kindererziehung zum größten Teil in den Händen der Mütter. Damit kam den Müttern allerdings auch ein erheblich größerer Einfluss auf das geistige Klima und somit auf die geistige Prägung der Kinder zu als den Männern, was der patriarchalischen Grundintention zuwiderlief.

⁷³⁷ Ebd., S. 100.

⁷³⁸ Ebd., S. 100.

4.8 Staat und Wirtschaft

4.8.1 Staatsverständnis

Vom Kaiserreich bis in die Weimarer Zeit hinein sah Seeberg in der Monarchie die ideale Staatsform⁷³⁹, was ihn nicht davon abhielt, sich intensiv für sozialpolitische Reformen einzusetzen. Er wurde dabei von der Überzeugung geleitet, dass die neulutherische Lehre der Schöpfungsordnungen der Komplexität des modernen Industriestaats kaum noch gerecht werden konnte.⁷⁴⁰ Trotz der Suche nach neuen Konzepten stand für ihn fest, dass die Macht im Staat als persönliche Herrschergewalt in die Hände eines Monarchen und nicht einer Wirtschaftsoligarchie gehöre. Nur eine charismatische Einzelperson wie ein Monarch könne, so die idealistische Überzeugung Seebergs, den „organisierte[n] Gesamtwille[n] des Volkes“⁷⁴¹ verkörpern. Von der Überzeugung aus, dass die Monarchie als moderner Machtstaat mehr sein müsse als ein liberaler „Nachtwächterstaat“⁷⁴², wollte er ihn zu einem umfassenden Kulturstaat weiterentwickeln. Als entscheidende Bedingung für diese Transformation nannte er die Lenkung und Förderung des gesamten Volkslebens durch eine Verfassung.

Die konstitutionelle Monarchie mit ihrer Verbindung von rechtlicher Kodifizierung und exekutiver Personalisierung machte diese Staatsform für Seeberg zur idealen Voraussetzung eines Kulturstaats.⁷⁴³ Der dabei in Anschlag gebrachte Rechtsgedanke war nicht etwa naturrechtlich begründet, sondern sollte als „eine positive geschichtliche Größe“⁷⁴⁴ ein Produkt des Geistes des jeweiligen Volkes sein, also ein dem Volk immanentes „Idealrecht“⁷⁴⁵, das im positiven Recht eine handhabbare Form angenommen habe. Diese idealistische Rechtsauffassung steht in direktem Zusammenhang zu Seebergs völkerpsychologisch grundiertem Volksbegriff. Recht als Ausdruck des objektiven Geistes eines Volkes wirke modifizierend als „Rechtsbewußtsein des Volkes“⁷⁴⁶ direkt auf die geltenden Gesetze ein und sei die geschichtlich gültige Form eines temporären Rechtsempfindens, des-

⁷³⁹ Vgl. ebd., S. 91 ff.

⁷⁴⁰ So schon im Kapitel über die Kirche, vgl. ebd., S. 80 ff. Jedoch war Seeberg auf der anderen Seite so tief im neulutherischen Denken verwurzelt, dass er nicht konsequent auf den Begriff der Ordnungen verzichten konnte.

⁷⁴¹ Ebd., S. 123.

⁷⁴² Ebd., S. 124.

⁷⁴³ Ebd., S. 124: „Da bei letzterem System die zur Erhaltung und Entwicklung jedes Gemeinwesens notwendige autoritativ fixierte Kontinuität in zweckmäßigster Weise garantiert ist, ebenso aber der Fortschritt der Entwicklung durch die Beteiligung der konkreten Darstellung des jeweiligen Volkswillens der Weg geöffnet ist, so erscheint die konstitutionelle Monarchie als die dem geschichtlichen Bedarf der Völker am besten entsprechende Verfassungsform (vgl. § 46, 4. 5). Die Geschichte zeigt, daß die Schäden der absoluten Monarchie wie der Republik auf diesem Wege gemieden werden können, während keiner ihrer Vorzüge auf ihm verloren geht.“

⁷⁴⁴ Ebd., S. 125.

⁷⁴⁵ Ebd., S. 125.

⁷⁴⁶ Ebd., S. 125.

sen grundsätzliche Veränderlichkeit prinzipiell immer vorausgesetzt bleibt. Seebergs Ideal einer konstitutionellen Monarchie sollte mit dieser Konstruktion zwar an ein verfasstes Recht zurückgebunden werden, doch nur im Sinne einer Selbstbindung. Eine verändernde Revision des Rechts war darin nicht vorgesehen und sollte allenfalls einer Volksvertretung, nicht jedoch einem Monarchen obliegen.⁷⁴⁷ Sein Interesse galt der Konzentration der Macht und nicht ihrer Beschränkung. Er erhoffte sich davon vor allem internationale Handlungs- und innenpolitische Durchsetzungsfähigkeit. Darin spiegelten sich seine Bedenken gegenüber dem Parlamentarismus, der mit einer Schwächung der außenpolitischen Wirkung einherzugehen drohte. Auch die in der Demokratie institutionalisierte Meinungsvielfalt konnte er sich nur als zersetzende Zersplitterung mit verheerenden Folgen für die innen- wie außenpolitische Handlungsfähigkeit eines Staates vorstellen.

Gleichwohl war Seeberg deshalb keineswegs grundsätzlich gegen parlamentarische Mitbestimmung. Das galt insbesondere für alle legislativen Entscheidungsprozesse. Hier suchte er nach einem politischen Verfahren, das den Volkswillen zur Darstellung bringen konnte, ohne den Umweg über den Mechanismus gleicher Wahlen. In seiner personalistischen Perspektive konzentrierte sich der Volkswille stärker in sittlichen reifen Persönlichkeiten, was ihn in der Überzeugung bestärkte, dass die Stimmen dieses Personenkreises bei Wahlen ein größeres Gewicht haben müssten.⁷⁴⁸

4.8.2 Die Rolle der Parteien

Für Seeberg galt in der Frage der Parteien der Grundsatz, dass sich der Grad der politischen Einflussnahme an der faktischen Bedeutung des Einzelnen im Staat zu orientieren habe, wie es im preußischen Dreiklassenwahlrecht mustergültig verwirklicht sei. Beruf und Stand sollen auch weiterhin als untrügliche Gradmesser der politischen Verantwortung in Geltung bleiben. Wer durch sie im Dienst am Volk eine herausgehobene Position habe, müsse ein entsprechend größeres Stimmengewicht erhalten. Das aggressive Drängen der Massenparteien auf politische Einflussnahme, so seine Befürchtung, würde diese in sich sinnvolle Statik durch-

⁷⁴⁷ Die damit verbundene Trennung von Legislative und Exekutive hatte im Kaiserreich eine einschränkende Wirkung auf die Machtbefugnisse des Herrschers. Dessen Macht konzentrierte sich zwar in einer Person, blieb allerdings auf die Exekutive beschränkt.

⁷⁴⁸ Ebd., S. 132: „Der Idee des Staates scheint ein System am meisten zu entsprechen, das einerseits allen denen, die mit Gut und Blut dem Staate dienen, das aktive Wahlrecht gewährt, andererseits aber die Stimmen der Personen, die durch Stellung, Bildung, Besitz und besondere Verdienste in erhöhtem Maße wirksame Kräfte in dem Volksleben darstellen, in bestimmter Abstufung multipliziert. Mit dieser ‚pluralistischen‘ Modifikation würde das allgemeine direkte geheime Wahlrecht den politischen Willen aller und zwar nach dem Maß der Kraft, die die Einzelperson im Staatsgefüge repräsentiert, zur Geltung bringen.“ Gegenüber dem Wahlrecht für die Frauen hatte Seeberg erste Bedenken, die sich darauf konzentrierten, dass die Frauen keinen Beitrag zur Landesverteidigung leisten könnten, worin er die Bedingung zur politischen Partizipation sah.

einanderbringen. Die Durchsetzung der Interessen einzelner Gruppen laufe dem Gesamtinteresse des Volkes direkt zuwider. Der Kardinalfehler der Parteien als ‚Interessenparteien‘ sei daher ihre partikularistische Ausrichtung.

Demgegenüber entwarf Seeberg ein Gegenkonzept ‚echter Parteien‘⁷⁴⁹, die sich am Gesamtwohl des Volkes orientieren sollten. Trotz dieser gemeinsamen Ausrichtung am Gesamtwohl gebe es untereinander weiterhin wichtige Differenzierungen in ihrer jeweiligen Haltung zum Fortschritt. Ausgehend von dieser Frage konnte es für Seeberg historisch sinnvoll nur zwei Alternativen geben, eine konservative und eine fortschrittsorientierte Partei.⁷⁵⁰ Sein Idealstaat basierte auf einer um ein Zweiparteiensystem ergänzten konstitutionellen Monarchie. Die Funktion des Zweiparteiensystems innerhalb der konstitutionellen Monarchie sei es dabei, die duale Grundstruktur der historischen Wirklichkeit abzubilden und damit die Basis für einen politischen Ausgleich von Konservatismus und Fortschrittsdenken zu legen.⁷⁵¹

4.8.3 Internationale Beziehungen und Krieg

Seebergs Analyse zwischenstaatlicher Beziehungen folgte ganz ähnlichen Grundsätzen wie sein innenpolitisches Denken, kam hier jedoch zu ganz anderen Ergebnissen, weil ihm die Vorstellung einer synthetisierenden Zentralmacht fehlte. Das Verhältnis der Staaten untereinander sei nicht minder von Interessengegensätzen geprägt wie die innenpolitische Landschaft. Er sah sehr nüchtern, dass internationale Spannungen nicht nur zu parlamentarischen Meinungskämpfen führten, sondern sich in regelmäßigen Kriegen entluden.⁷⁵² Seebergs Überzeugung von der zyklischen Notwendigkeit kriegerischen Kräftemessens speiste sich aus dem abendländischen Ideal eines Gleichgewichts der Kräfte, das er als sozialdarwinistisch inspirierten Kampf ums Überleben uminterpretierte. Damit einher ging eine biologistische Legitimierung des Rechts des Stärkeren. Wenn durch die unterschiedliche Entwicklung der Völker das Verhältnis der Staaten zueinander aus dem Gleichgewicht gerate, müssten entsprechende Maßnahmen zur Wiederherstellung getroffen werden. Seebergs Vorstellung davon, wie sich die Bedeutung der Staaten

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., S. 133.

⁷⁵⁰ Ebd., S. 133: „Nun kann aber die Kraft der Entwicklung oder der bestimmende Gesamtwille mehr in den überkommenen festen Ordnungen und in den Institutionen oder mehr in den wechselnden Ideen und Zielen der Individuen und ihrer Generationen gesucht werden (vgl. § 46, 5). Erstere Anschauung wird eine langsame aber kontinuierliche Entwicklung zum Fortschritt sowie die Unterordnung der Persönlichkeiten unter die überkommenen Formen und Institutionen fordern, letztere dagegen mehr einer beschleunigten, sprunghaft fortschreitenden Entwicklung sowie einer Anpassung der Institutionen an die jeweilig vorhandenen Bedürfnisse der Einzelindividuen das Wort reden.“

⁷⁵¹ Im Rückblick auf das alte Kaiserreich machte Seeberg dafür, dass diese Idealform nicht erreicht worden sei, die aggressiven Formen des politischen Diskurses verantwortlich. Die Schärfe des Klassenkampfes im Kaiserreich verurteilte er im Nachhinein und forderte für die Zukunft klare ethische Verhaltensnormen für die politischen Auseinandersetzungen. Siehe S. 176 f.

⁷⁵² Ebd., S. 135 f.

sichtbar dargestellt und effektiv verändert werden könnte, blieb fatalerweise mit der antiquierten Vorstellung eines Raumannspruchs in der Welt verknüpft und machte sein Konzept damit zugleich militärisch operabel. Da ein den Bedeutungsgewinn abbildender Raumgewinn zwangsläufig auf Kosten des ‚Schwächergewordenen‘ gehen musste, käme es darüber unvermeidlich zur kriegerischen Konfrontation, die als „Kraftprobe“⁷⁵³ der Völker einen neuen Status quo letztlich erzwingen sollte. Seebergs Kriegstheorie hatte also ganz konkret die Legitimierung von Gebietsgewinnen zum Ziel.⁷⁵⁴ Insofern ist es völlig berechtigt, Seeberg als Anexionisten zu bezeichnen, wenn er sich auch in der Phase vor dem Ersten Weltkrieg in dieser Hinsicht noch ausgesprochen zurückhaltend geäußert hatte. Seeberg hielt fraglos England für den Hauptkonkurrenten Deutschlands. Im Falle eines Konflikts würde es zwischen den beiden Kontrahenten nicht einfach um Gebietsansprüche im klassischen Sinne gehen⁷⁵⁵, sondern um die weltwirtschaftliche und machtpolitische Hegemonialstellung.⁷⁵⁶ Der Begriff ‚Raumgewinn‘ ist daher im Kontext der Ethik von 1911 als Metapher eines größeren ‚Bewegungsraums‘ auf internationaler Ebene zu verstehen. Letztlich ging es um die ‚Weltgeltung‘, verstanden als räumlich-territoriale Vorherrschaft.⁷⁵⁷ Seebergs Vorstellungen von den konkreten technischen Abläufen eines Krieges waren vor dem Ersten Weltkrieg von dem Ideal des ritterlichen Kampfes ‚Mann gegen Mann‘ und ‚Volk gegen Volk‘ bestimmt. Tapferkeit und Mut als charakterliche Größen, so seine Erwartung, würden über Sieg oder Niederlage entscheiden. Erst die harte Realität des Ersten Weltkriegs mit seinen Materialschlachten und enormen Verlusten an Menschenleben hat den Kriegsromantiker Seeberg völlig desillusioniert.

4.8.4 Wirtschaftstheorie im Kaiserreich

Anders als in der Frage der Staatsverfassung und des Krieges wies das wirtschaftliche Denken Seebergs schon vor dem Krieg eine gewisse Dynamik auf. Angeregt durch die soziale Frage fühlte er sich schon früh zu neuen Lösungsansätzen herausgefordert. Mit dem Begriff der Lebensfunktion wurde der Bereich der Wirt-

⁷⁵³ Ebd., S. 136.

⁷⁵⁴ Die Äußerungen Seeberg in der Ethikfassung von 1911 sind in diesem Punkt wesentlich zurückhaltender als in seinen Kriegsschriften, vgl. Reinhold Seeberg (Hg.): *Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges*, Leipzig: Quelle & Meyer 1916. Dies mag u.a. dem eigentlichen politischen Gegner England geschuldet gewesen sein. Die Konkurrenzsituation mit England ist ganz offensichtlich der historische Hintergrund der Äußerungen Seebergs in der Ethik, nicht etwa Russland.

⁷⁵⁵ Die koloniale Frage bleibt hier unberücksichtigt.

⁷⁵⁶ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 137: „Es ist die Aufgabe der Politik die Friedenschlüsse so zu gestalten, daß einerseits der Sieger die für ihn notwendigen Früchte erlangt, andererseits dem Besiegten die notwendigen Lebensbedingungen, zu denen auch die nationale Ehre gehört, erhalten bleiben, denn nur so kann der Krieg zur positiven Besserung der Verhältnisse in der Völkergemeinschaft dienen und eine Garantie dauernden Friedens in der Völkergemeinschaft eröffnen, d. h. ein Mittel zur Förderung der sittlichen Tendenzen im nationalen und internationalen Leben werden.“

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., S. 137.

schaftsordnung für die protestantische Ethik leichter zugänglich als durch den traditionellen Begriff der Schöpfungsordnung mit seinem unvermeidlichen Bezug auf das traditionelle Ständedenken.⁷⁵⁸ Seeberg ließ sich von der Einsicht leiten, dass sich die Prinzipien des Wirtschaftslebens nicht mehr uneingeschränkt mit den Leitvorstellungen des Luthertums zur Deckung bringen ließen. In rein konservativer-christlicher Perspektive musste die kapitalistische Wirtschaft als Fremdkörper in der ständischen Gesellschaft als eigensinniges Beharren auf Eigengesetzlichkeiten erscheinen. Diese Sicht durchzog die ganze Auseinandersetzung Seebergs mit der kapitalistischen Wirtschaftstheorie. Die große innerliche Distanz zu der Funktionsweise des Kapitalismus drückte er mit dem Begriff des ‚Ungeheuerlichen‘ aus:

„Die Form, die das wirtschaftliche Leben unserer Tage beherrscht, läßt sich in das Wort ‚Kapitalismus‘ zusammenfassen. Verbände von Unternehmern lassen ungeheure Geldmassen arbeiten, sie kehren mächtig angeschwollen in die Hände der Besitzer zurück, der Anfang der alten Unternehmungen kann vergrößert, neue können ausgebaut werden. Der internationale Zusammenhang und die Steigerung der Verkehrsverhältnisse ermöglichen es den Unternehmern, die Welt zu ihrem Markt zu machen und daher die Produktion ins Ungeheuerliche zu steigern. Die Ware kann dem Konsumenten schneller, bequemer und billiger als bei der Detailproduktion geboten werden; sie sind es einstweilen zufrieden. Die kleinen Produzenten werden zurückgedrängt.“⁷⁵⁹

Trotz aller Kritik ist Seebergs Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsweise ein gewisses Verständnis nicht abzuspüren. Ganz richtig erkennt er die Verdrängung kleinerer Unternehmen durch die aggressiv expandierende Großindustrie und die damit einhergehende Konzentration des Kapitals in den Händen einiger weniger Unternehmer. Da Geld im Kapitalismus Macht bedeutet, geht mit der Konzentration der Produktionsmittel ein Machtzuwachs der Kapitalisten einher. Seeberg erschien die ‚ungeheure‘ Machtkonzentration in den Händen einer nicht von Gott berufenen Elite überaus suspekt. Er hielt dem Unternehmertum vor, es bezöge seine Macht aus den großen Summen, die eine Folge einer die Grenzen des Natürlichen übersteigenden Gigantomanie sei. Der Kapitalismus sei nichts anderes als eine hypertrophe Ausgeburt des menschlichen Egoismus, der eingeschränkt werden müsse. Als Lösung schlug er vor, den erwirtschafteten Mehrwert direkt der nationalen Wohlfahrt zuzuführen, um eine weitere Kumulation des Kapitals zu verhindern. Ein alternatives Konzept zum kapitalistischen Egoismus entwickelte er unter Zuhilfenahme der populären Leitbegriffe Nation und Gemeinschaft: Die nationale Wohlfahrt sollte zum Leitwert einer Volkswirtschaft werden, in der die Vorteile der kapitalistischen Gewinnmaximierung, der hohe Warenausstoß, zwar bewahrt würden, aber die Nutznießung vom Einzelnen auf die Gemeinschaft übergehen sollte.

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., S. 104 ff.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 105. [Hervorhebungen: SD].

Nach dieser Grundsatzbestimmung wandte sich Seeberg dem Phänomen des Arbeitskampfes, in seiner Sicht einer besonders typischen aber auch unzweckmäßigen Erscheinungsform des Kapitalismus, zu. Er sah im Arbeitskampf eine Fehlentwicklung zur Lösung der sozialen Konflikte, weil hier in ihm auf symptomatische Weise der Egoismus der Arbeiterklasse zum Vorschein komme. Der gewerkschaftlich organisierte Arbeiter sei als Klassenkämpfer nicht minder Repräsentant eines ungezügelt Kapitalismus wie der gewinnorientierte Unternehmer. Letztlich sind Arbeiter und Unternehmer gleichermaßen Teil des kapitalistischen Wirtschaftssystems und verdanken ihre Existenz als soziale Klasse dem Zusammenbruch der alten Ständeordnung. Die von Seeberg intendierte Beseitigung der Negativfolgen des Kapitalismus mithilfe des national eingefärbten Gemeinwohlgedankens hätte eine staatssozialistische Intervention zur Folge gehabt. Dazu sei der Staat als Repräsentant des Gemeinwohls auch berechtigt.⁷⁶⁰ Aus dieser Gedankenfigur ergibt sich die Forderung nach Verstaatlichung der Schlüsselindustrien von selbst. Der Unrechtscharakter von Enteignungen ließ sich vom national gefärbten Gemeinwohlgedanken aus leicht negieren. Enteignungen, so führte Seeberg aus, dürften nicht als Eingriff in die Freiheit der Staatsbürger begriffen werden, sondern als Unterordnung individuellen Besitzes unter den Gemeinwohlgedanken.⁷⁶¹

Schon in der Ethik von 1911 zeigte sich sehr deutlich das dem Gemeinwohlgedanken inhärente Potential zur Aushebelung des positiven Rechts. Zu erkennen ist auch, dass die sich darin abzeichnende Radikalisierung des nationalen Gemeinschaftsgedankens in einem engen Zusammenhang zur enormen Wertschöpfung in der modernen Industriegesellschaft stand. Die Akkumulation großer Vermögen in privaten Unternehmen wurde als irritierend und ethisch verwerflich empfunden und nach Wegen gesucht, es dem Allgemeinwohl zuzuführen. Seeberg übersah in seiner staatssozialistischen Utopie jedoch, dass das Recht des Staates auf Verstaatlichung mit dem – gerade von konservativer Seite immer hochgehaltenen – Recht auf Eigentum unmittelbar kollidieren musste. Es musste an dieser Stelle einfach zu

⁷⁶⁰ Ebd., S. 105: „Dadurch legt sich der Gedanke an ein neues Wirtschaftssystem nahe, das den Hauptvorteil des alten Systems (die Einheit und Billigkeit der Produktion) beibehält, seinen Nachteil dagegen überwindet, indem es die aus dem Bedarf der Gesamtheit hervorgehende und von ihr zu leistende Produktion auch der Leitung von Organen der Gesamtheit unterstellt. Nicht einzelne Personen, sondern die Gesellschaft oder der Staat würde also die Güterproduktion in die Hand nehmen, und nicht der Kampf der Konkurrenz, sondern die planmäßige Erwägung des Bedarfes ihren Umfang regeln.“

⁷⁶¹ Ebd., S. 130: „Diese Freiheit der Staatsbürger würde dadurch, daß der Staat in größerem Umfang als bisher die Leitung und Ordnung der Lebensfunktionen des Volkes übernehme – etwa durch Verstaatlichung industrieller Betriebe, des Bodens, der Verkehrsmittel usw. – in keiner Weise berührt, denn die freie Entfaltung und Anwendung von Gaben und Kräften würde auch in diesem Falle dem Individuum nicht genommen werden. Andererseits haben die Einzelindividuen kein Anrecht darauf, daß die Gesamtheit ihnen die Chance der freien Konkurrenz eröffnet oder die Vorteile der Güterproduktion einzelnen Kapitalisten überläßt. Es ist völlig haltlos, wenn man in einer straffen Verstaatlichung von Industrie, Baugründen, Verkehrsmitteln usw. eine Gefahr für die persönliche Freiheit erblickt. Indem diese aber hiervon unberührt bleibt, ist vom Standort der Ethik her gegen eine derartige Verstaatlichung kein Bedenken zu erheben.“

Spannungen kommen, die im Fall Seebergs durch die radikalisierende Überordnung der Gemeinschaft über private Rechte gelöst wurde. Den Umstand, dass mit der Enteignung von Besitz auch Unrechtshandeln verbunden war, nahm Seeberg somit für den Bereich der Wirtschaft billigend in Kauf. Freiheit, die sich auch darin bewährt, dass Recht und Besitz vor dem regulierenden Zugriff des Staates geschützt sind, sollte es ausschließlich in den vom Bildungsbürgertum dominierten Funktionsbereichen Wissenschaft, Kunst, Religion und Sittlichkeit geben, weil die hier erbrachte Leistung stets eine sehr persönliche sei. Demgegenüber verstand Seeberg die wirtschaftliche Leistung – hier kehrt die Argumentation zum Ausgangspunkt zurück – immer als eine nationale und damit gemeinschaftliche.

4.9 Die Sozialethik Seebergs in der Geschichte der Ethik

Seebergs Ethik von 1911 zeigt deutlich, dass sich gerade auch Theologen mit konservativen Wurzeln konstruktiv mit der zeitgeschichtlichen Problemstellung der ‚Moderne‘ auseinandergesetzt haben und dies um die Jahrhundertwende herum zunehmend im Medium der Ethik.⁷⁶² Die Motivation zu vertieften sozialetischen Überlegungen bezog ein verbandspolitisch aktiver Theologe wie Seeberg aus der oft als schmerzlich empfundenen Diskrepanz zwischen den von den Kirchen propagierten Wertvorstellungen und der vorfindlichen gesellschaftlichen Realität. Von seiner kritischen Gegenwartsanalyse her kam Seeberg schon sehr früh zu der Überzeugung, dass eine restaurative Rückkehr zu den alten Werten und Lebensformen verstellt sei und unweigerlich in einer Sackgasse führen müsse.⁷⁶³ Diese Skepsis gegenüber restaurativen Tendenzen machte im Kontext der lutherischen Ethik eine adaptive Umformung theologischer Grundannahmen nötig. Erst diese transformatorische Weiterentwicklung machte Seeberg zu einem ‚modern-positiven‘ Theologen. Seine Einsicht, dass es für eine erfolgreiche Adaptation der Theologie an die Moderne unumgänglich sei, den sich gerade erst formierenden Sozialstaat reflexiv zu begleiten und in seiner Entwicklung im eigenen Interesse zu beeinflussen, dürfte als theologie- und sozialgeschichtliche Tatsache nicht zu unterschätzen sein und war im Protestantismus seiner Zeit alles andere als selbstverständlich. Der sich darin programmatisch formulierende Mitgestaltungswille wirkte intensiv zurück auf die theologisch-ethische Theoriebildung seiner Zeit, die schon deshalb nicht einfach als rückschrittlich bezeichnet werden kann, weil sie sich aus der Erosion der eigenen Wertvorstellung speiste und später zu einer utopistischen Vision radikalisiert wurde.⁷⁶⁴

⁷⁶² Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Kulturluthertum.

⁷⁶³ Die Reflexion dieses Problems ist das Leitthema seines vielgelesenen Rückblicks auf die Theologie des 19. Jahrhunderts, vgl. Reinhold Seeberg: Kirche Deutschlands.

⁷⁶⁴ Vgl. Thomas Schlag: Martin von Nathusius und die Anfänge protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik (= Theologische Bibliothek Töpelmann 93), Berlin, New York 1998, S. 7.

Seeberg sah sich mit seiner ganzen Theologengeneration vor die Herausforderung gestellt, durch eine energische Neugestaltung der Sozialethik auf die soziale Frage angemessen zu reagieren. Ethik als Sozialethik sollte unter diesem Anforderungsdruck zu einer interdisziplinären Wissenschaft werden. Die eigentliche Herausforderung für eine theologische Ethik sah Seeberg darin, von der Basis genuin christlicher Werte aus Lösungen zu präsentieren, die der Höhe des von den empirischen Wissenschaften beherrschten akademischen Diskurses entsprachen.⁷⁶⁵ Dabei empfand er die akademische Zurückhaltung in Sachen der theologischen Ethik im Hinblick auf die Herausforderungen seiner Zeit als Motivation für eigene Anstrengungen auf diesem Gebiet. Seebergs soziostrukturell orientierte Ethik muss von daher zugleich im Rahmen eines im späten 19. Jahrhundert einsetzenden Ausdifferenzierungsprozesses der Systematischen Theologie verstanden werden, an dessen Ende ein relativ selbstständiges Fach ‚Theologische Ethik‘ stehen sollte. Dieser Prozess folgte der Notwendigkeit zu einer verstärkt interdisziplinären Ausrichtung, die im Rahmen des akademischen Lehrbetriebs der Systematischen Theologie nicht mehr vollständig zu leisten war.⁷⁶⁶ Mit der fortschreitenden Emanzipation der Ethik von der Systematik ging bei Seeberg ein theologischer Reduktionsprozess einher. Mit seinem Verzicht auf einen durch eine Vorbild-Christologie vermittelten Gottesgedanken kann Seeberg als Theologe der ‚theozentrischen Wende‘ zum Beginn des 20. Jahrhunderts verstanden werden.⁷⁶⁷ Die Theozentrik

⁷⁶⁵ Vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. IV.

⁷⁶⁶ Ebd., S. III–IV: „Dazu kommt die bekannte Beobachtung, dass dies ganze Gebiet in den Vorlesungen über Ethik entweder überhaupt nicht oder nur in ganz kurzen Andeutungen behandelt zu werden pflegt. Ich bin deshalb mit dem Bewusstsein den umgekehrten Weg gegangen und habe die prinzipiellen Fragen und die Personalethik, die ja in den Vorlesungen durchweg ausführlich erörtert werden, kürzer und die Sozialethik ausführlicher behandelt.“

⁷⁶⁷ In der theozentrischen Wende artikuliert sich ein Protest gegen „die liberale Synthese von Divinum und Humanum oder Reich Gottes und Kultur und gegen die als vermenschlichend und verharmlosend empfundene Gottesvorstellung des Kulturprotestantismus“. Berndt Hamm (2002): Hanns Rückert als Schüler Karl Holls (wie Anm. 541), S. 273–309, hier 277. Die von Pannenberg angenommene Entstehung des Begriffs ‚theozentrische Theologie‘ im traditionellen Luthertum der Greifswalder Schule um Cremer ist nach Hamm nicht zu halten. „Die historische Einordnung dieses intellektualgeschichtlichen Vorgangs in den Kontext der Kultur- und Rationalitätskrise um 1900 erfordert allerdings auch die Wahrnehmung anderer Theologen und Positionen vor dem Ersten Weltkrieg. Und da fällt auf, daß sich bei konservativen Theologen der »positiven« Richtung, vor allem aber des konfessionellen Luthertums, etwa bei Carl Stange, Ludwig Ihmels oder Johannes von Walter, theozentrische Argumentationsmuster feststellen lassen, die die Unvereinbarkeit einer betont biblischen und lutherischen Theologie mit den Traditionen des Humanismus und der Aufklärung unterstreichen sollen.“ Nun ist Reinhold Seeberg nicht nur ein Wortführer dieser von Hamm gemeinten positiven Richtung, sondern es lassen sich bei ihm auch genau diese theozentrischen Argumentationsmuster nachweisen, und das bereits in seinen direkt nach 1900 erschienenen *Grundwahrheiten*. Aber die Intention ist bei Seeberg doch eine völlig andere, als Hamm hier vermutet. Seeberg geht es gerade darum, einen theozentrischen Gottesbegriff mit einer humanistisch-aufgeklärten Anthropologie zu vermitteln. Gott und Mensch begegnen sich in der Geschichte im Modus des Wollens! Eine von historistischen Anfragen belastete christologische Vermittlung würde diesen Zentralgedanken nur undeutlich werden lassen.

wollte bekanntlich eine auf Ritschl zurückgeführte, „als vermenschlichend und verharmlosend empfundene Gottesvorstellung“⁷⁶⁸ durch das Insistieren auf einen voluntativ zugespitzten und autoritativ aufgeladenen Gottesbegriff überwinden. Gleichwohl reicht diese Erklärung nicht aus, um die theologische Reduktion in Seebergs Ethik zu erklären. Seine ab 1911 in Form einer Monographie vorliegende ethische Theologie muss als praktische Umsetzung seiner sich aus der Erweckung speisenden modern-positiven Theologie verstanden werden. Mit dieser teilt die Ethik die Hochschätzung konservativ-bürgerlicher Wertbestände in Kombination mit einer Hinwendung zur Gegenwartsproblematik. Sie basiert theologisch ausschließlich auf der Figur des voluntaristischen Gottesbegriffs, der seine Entsprechung in einem ebenso voluntaristischen Menschenbegriff fand und auf eine pneumatologisch fundierte Geschichtstheologie hinauslief. Der Konzentration auf den voluntativen Gottesbegriff entsprach eine Radikalisierung der Ethik, die in den Begriffen ‚Kampf, Pflicht und Autorität‘ ihren stärksten Ausdruck fand.

Seebergs Ethik war nicht nur einfach handlungsorientiert, sondern begriff die Geschichte als Kampfplatz der Weltanschauungen. In der ihr eigenen Radikalität forderte sie gleichermaßen zum Kampf nach außen, gegen alle Formen der Gottlosigkeit, wie auch nach innen, gegen den eigenen Quietismus, auf. Theologische Ethik im Sinne Seebergs wollte zu aktiver Weltgestaltung aufrufen, nicht bloß eine Option unter anderen sein. Der Staat bekam in diesem Konzept eine prominente Rolle als Schauplatz des Weltanschauungskampfes der Gegenwart, in dem sich der Christ in seinem Glauben zu bewähren habe.

⁷⁶⁸ Ebd., S. 277.

5 Radikalisierung: Die Neuauflage der Ethik von 1920

5.1 Der Erste Weltkrieg als Zwischenspiel: Seeberg als Bellizist und Annexionist

Zwischen den beiden ersten Auflagen der Ethik Seebergs lag das Epochenereignis des Ersten Weltkrieges mit tiefgreifenden Transformationsprozessen in der Gesellschaft und im Denken der Zeitgenossen. Bereits vor dem eigentlichen Ende des Krieges deutete sich an, dass die Nachkriegsgesellschaft nicht mehr die gleiche sein würde. Das Jahr 1917 wurde für Deutschland zum Epochenjahr – auch für Reinhold Seeberg.⁷⁶⁹ In der Aufhebung des Dreiklassenwahlrechts deutete sich bereits die Neuverteilung der politischen Kräfte und damit der Untergang des alten Kaiserreichs an. Noch in der Schlussphase des Krieges, als eine Niederlage immer wahrscheinlicher wurde, lehnte Seeberg einen Frieden ohne bedeutende Gebietsgewinne⁷⁷⁰ kategorisch ab und verweigerte sich damit einer Revision der ihn bewe-

⁷⁶⁹ Durch die Verleihung des Verdienstkreuzes für sein Engagement an der ‚Heimatfront‘ in unzähligen Versammlungen, durch Vorträge und Aufsätze markiert das Jahr 1917 einen Höhepunkt der bellizistischen Aktivitäten Seebergs, vgl. Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 265. Dies wird durch die Verleihung des Eisernen Kreuzes im April 1917 nur noch unterstrichen.

⁷⁷⁰ Es kann hier nicht weiter geklärt werden, wie aus Seeberg ein verbissener Annexionist wurde, da das aus der Ethik nicht hervorgeht. In der ersten Auflage ist m.E. kein nennenswertes Interesse Seebergs an einem Raumeroberungskrieg zu erkennen, siehe S. 164 f. Eine wesentliche Rolle

genden Motive. Durch den Krieg in eine bellizistische Hysterie versetzt, war er bis zu dessen Ende nicht von seinen annexionistischen Maximalforderungen abgewichen. Aufgrund seiner aggressiven Kriegspublizistik wurde er zu einem der einflussreichsten Propagandisten des Maximalannexionismus im Protestantismus.⁷⁷¹ Die Gründe für sein beharrliches und ab einem gewissen Zeitpunkt auch wirklichkeitsfremdes Festhalten an den vornehmlich von den militärischen und wirtschaftlichen Machteliten getragenen Annexionsphantasien hatte mehrere Gründe. Offen ausgesprochen wurde von ihm immer wieder der Gedanke, dass die vielen Opfer des deutschen Volkes nicht ohne Entlohnung in Form von Gebietsgewinnen bleiben dürften. Der voreilige Verzicht auf Gebiets Erweiterungen würde die hohe Zahl der Todesopfer des deutschen Heeres nachträglich sinnlos werden lassen.⁷⁷² Die Rückgabe der baltischen Ostseeprovinzen an Russland war für ihn aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit der Russifizierung im Baltikum mit großen Ängsten besetzt. Auch musste die Kirche im Falle einer Niederlage den Verlust der staatlichen Unterstützung befürchten. In diesem Fall würden, so die konservativen Befürchtungen, die Forderungen der Sozialdemokraten nach verstärkter politischer Mitwirkung erfüllt werden müssen. Für den Protestantismus war diese Vorstellung gleichbedeutend mit dem Ende des Bündnisses von Thron und Altar. Das Schreckgespenst der drohenden Trennung von Staat und Kirche machte es einem protestantischen Bellizisten wie Seeberg unmöglich, zu einer realistischen Einschätzung der Lage und der Zukunft Deutschlands zu kommen. Der festzustellende Realitätsverlust war ein deutliches Zeichen dafür, dass die konservativen Elemente in Seebergs Denken durch den Krieg ganz eindeutig das Übergewicht gegenüber seinen liberaleren Tendenzen bekommen hatten.

Die Spannung innerhalb des Protestantismus zwischen maximalannexionistischen Reformgegnern wie Seeberg und auf einen Verständigungsfrieden drängenden liberalen Reformern konnte so nicht gelöst werden und wurde als offener Gegensatz in die Weimarer Republik getragen. Besonders der als Schmach empfunden-

dürften die realen Gebietsgewinne im Zuge des Ostfeldzugs gespielt haben. Die freiwillige Aufgabe dieser riesigen Räume nach den verlustreichen Kämpfen erschien Seeberg inakzeptabel.

⁷⁷¹ „Weite Kreise unseres Vaterlandes finden sich aber in der Überzeugung zusammen, daß dieser Krieg, den Deutschland nicht angefangen und vollends nicht um zu erobern angefangen hat, mit der Vergrößerung und Stärkung Deutschlands schließen muß. So spricht nicht nur der Soldat oder der Offizier, der vom Schlachtfeld oder aus dem Unterseebootkriege heimkehrt, so denkt auch der Droschkenkutscher und die Arbeiterfrau.“ Reinhold Seeberg: *Deutsche Zukunft*. Nach einer Rede zur Eröffnung einer vaterländischen Versammlung in Berlin am 20. Juni 1915, in: *Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges*, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 41–55, S. 41; zum Thema einschlägig Günther Brakelmann: *Kriegstheologie*; vgl. auch Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 265 ff.; Thomas Kaufmann: *Harnacks*, S. 207.

⁷⁷² „Es ist den Menschen, als würde das Blut der Ihrigen zum Himmel schreien, wenn der Boden, der es eingesogen, in fremder Gewalt bliebe. Wir haben zuviel Gräber draußen in Ost und West, und jedes dieser Gräber wird zum stillen Bundesgenossen derer, die behalten, irgendwie behalten wollen, was wir erworben haben.“ Reinhold Seeberg (1916): *Deutsche Zukunft* (wie Anm. 623), S. 41.

dene Friedensschluss von Versailles bedrückte Seeberg wie viele andere Konservative und hielt die Hoffnung auf eine zukünftige Vergeltung lebendig. Als Rektor der Berliner Universität gab er dieser Haltung in der Rede für die Gefallenen im Berliner Dom am 24. Mai 1919 mit dem Titel ‚invictis victi victuri‘ – als Unbesiegte werden die Besiegten siegen – ein emotional aufgeladenes Zeugnis.⁷⁷³

In den nächsten Jahren der Weimarer Republik, die als Stabilisierungsphase bezeichnet werden können, wurde die sich in der Rede Seebergs artikulierende Hoffnung auf Revanche vorerst an den Rand des friedensethischen Diskurses gedrängt. Der Berliner Ordinarius beteiligte sich an diesem Diskurs nicht aktiv – Internationalismus und Pazifismus blieben ihm fremd –, obwohl er in der Mitte der 1920er Jahre als Präsident des CAFIM große Auftritte auf der internationalen Bühne der Ökumene hatte. Er gründete mit Nathan Söderblom und Slotermaker de Bruin den Internationalen Verband für Innere Mission und leitete dessen ersten Kongress in Amsterdam 1926.⁷⁷⁴

5.1.1 Seeberg als Kriegstheologe

Seeberg wollte sich, wie viele andere Gelehrte⁷⁷⁵ seiner Zeit, mit dem Kriegsausbruch am 1. August 1914 in den Dienst des Vaterlandes stellen und erwoh ernsthaft in einer Welle der Solidarität mit den ins Feld ziehenden Soldaten, sich freiwillig für den Kriegsdienst zu melden, traute aber, bereits 55-jährig, seiner Reitkunst nicht mehr genug zu.⁷⁷⁶ Nicht nur in dieser Unsicherheit über die eigene Kriegstauglichkeit offenbarte sich ein erheblicher Mangel an Realitätssinn, sondern tragischerweise auch in der Fehleinschätzung der Ursachen und Ziele des Krieges. Seine Kriegseuphorie beruhte auf der festen Überzeugung, dass Deutschland in einen Verteidigungskrieg hineingezogen worden sei. Dies war in lutheri-

⁷⁷³ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 300-311, 328 f.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd., S. 351; Michael Basse: Konzeptionen, S. 249.

⁷⁷⁵ Vgl. Günter Brakelmann: Kriegstheologie, S. 9: „Deutschlands Professorenschaft wurde im Gegensatz zur normalen Praxis des Zweiten Reiches öffentlich-politisch. In Reden, Aufsätzen, Broschüren, Traktaten, Proklamationen und auch Büchern wandte man sich an die Reichsöffentlichkeit, um seinen speziellen Beitrag für die Kriegsführung zu erbringen. Das Wort wurde die Waffe derer, die von Amts wegen mit ihm umzugehen hatten.“

⁷⁷⁶ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 258: „Die Welle des Lebens riss auch R. an sich. Die Tage der Mobilmachung trafen ihn in Berlin. Er erlebte die ganze erhebende einmütige deutsche Begeisterung. ‚Wir kennen keine Parteien mehr, wir kennen nur noch Deutsche.‘ Dieses Kaiserwort war in der Tat Wahrheit geworden. R. erwoh den Gedanken, auch selbst mitzuziehen und schrieb an Alfred: ‚Ich hätte Lust auch auszuziehen, habe es aber aufgegeben, da ich körperlich doch wohl nicht mehr recht mitkäme, besonders auch in der Reitkunst, die fast ebenso wichtig ist wie die Predigtkunst; ich muss aber verzichten deswegen.‘ Es kam dazu, dass er damals an einer tüchtigen Knieverletzung litt, die ihn wochenlang auf den Liegestuhl fesselte und ihn wohl länger als 1 ½ Jahre zur Vorsicht nötigte.“ Zum alternativen Predigtamt Thomas Kaufmann: Harnacks, S. 208: „Stattdessen leistete man nach Maßgabe der jeweiligen Möglichkeiten einen literarisch-rhetorischen Kriegsdienst ab, der im Falle Reinhold Seebergs 1917 mit dem ‚Verdienstkreuz für Kriegshilfe‘ und 1918 mit dem ‚Eisernen Kreuz zweiter Klasse am weißen Band mit schwarzer Einfassung‘ gewürdigt wurde.“

scher Tradition überhaupt die einzige Möglichkeit, einen Krieg zu legitimieren, und wurde bei Kriegsausbruch mit entsprechender Emphase in Anschlag gebracht.

Für den Protestantismus bot der Ausbruch des Ersten Weltkriegs die willkommene Gelegenheit, sich als Sinndeutungs- und Sinngebungsinstanz zu profilieren und damit wieder an gesamtgesellschaftlicher Relevanz zu gewinnen. Das beängstigende Problem der zunehmenden Marginalisierung schien mit dem Kriegseintritt Deutschlands von einem Moment auf den nächsten überwunden. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Kriegseuphorie keinesfalls alle Bevölkerungsschichten gleichermaßen ergriffen hatte, sondern in erster Linie vom Bildungsbürgertum getragen wurde.⁷⁷⁷ Die Masse der Arbeiter teilte die Begeisterung keineswegs⁷⁷⁸, weniger noch die Landbevölkerung.⁷⁷⁹ Als Bildungsbürger wurde Seeberg von der Welle der Euphorie mitgerissen und war aufgrund seiner Gemeinschaftsideologie der festen Überzeugung, dass die Begeisterung vom ganzen Volk geteilt wurde. In seiner Perspektive vollzog sich beim Kriegseintritt 1914 eine „religiöse Wiedergeburt des deutschen Volkes“⁷⁸⁰. Von einem Moment auf den nächsten schien die stets beschworene Einheit des deutschen Volkes Realität geworden zu sein. Das Auseinanderdriften der pluralen Gesellschaft, als ‚Zwist der Parteien‘ und ‚Zerspaltung des Volkes‘ oft genug beklagt, schien ‚geheilt‘.⁷⁸¹ Umso intensiver wurden

⁷⁷⁷ Hans-Ulrich Wehler (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 4, S. 16: „Die deutsche Mobilmachung kam dann für viele als eine ‚Erlösung‘ von der schwer erträglichen Spannung der letzten Wochen. Durchweg aber handelte es sich um eine Mischung von Begeisterung und Betroffenheit, von Ernst und Erleichterung. Daraus ist in einer extrem einseitigen Stilisierung das Propagandaklischee von der ‚Leidenschaft der Massen‘, ihrer ‚begeisterten Opferbereitschaft‘, ihrem befreienden nationalen Rausch im August 1914 entstanden – ein Klischee, das sich mit verblüffender Zählebigkeit über 80 Jahre hinweg gehalten hat. Tatsächlich ist jedoch von den großen Sozialformationen nur das Bildungsbürgertum einer wahren Kriegseuphorie verfallen. Der in ihm weitverbreitete Kulturpessimismus erschien auf einmal wie weggeweht. Statt dessen gab es sich der Epiphanie des ‚Geistes von 1914‘ hin.“

⁷⁷⁸ Ebd., S. 16: „Ruft man sich den geradezu winzigen Anteil des Bildungsbürgertums an der Reichsbevölkerung noch einmal ins Gedächtnis (0,8%), ist es um so wichtiger, daß die wirklichen Massen der städtischen Lohnarbeiter (57%) gegenüber diesem bellikosen Rausch ganz überwiegend resistent blieben. Staat Jubel herrschte unter ihr Angst und Niedergeschlagenheit, Schrecken, ja Verzweiflung vor.“

⁷⁷⁹ Ebd., S. 17: „Die Grundstimmung in der bäuerlichen und unterbäuerlichen Bevölkerung war – im Unterschied zu den echauffierten bildungsbürgerlichen Pfarrern und Beamten, Tierärzten und Großgrundbesitzern – eher noch ablehnender als in den Städten. Zutiefst skeptisch und passiv dominierten unter ihr, meilenweit von jedem Kriegsfanatismus entfernt, ganz konkrete Sorgen. Was sollte aus der Ernte werden. Wie würde sich die Abwesenheit der Männer von den Höfen auswirken? Wie würden die Familien das Fehlen des Ernährers bewältigen?“

⁷⁸⁰ Ebd., S. 17: „Intern handelte es sich bei diesen ‚Ideen‘ um eine fatale Mischung aus spezifisch bildungsbürgerlichen und nationalistischen Sendungsbewußtsein, aggressiver Legitimationsideologie und missionarischer Aufbruchsbereitschaft, ein wüstes Konglomerat, das in der mentalen Disposition der kulturellen Eliten angelegt war. Unter dem Druck des Krieges erlebten sie eine Art ‚geistiger Mobilmachung‘ [...]. Vgl. Günter Brakelmann: Kriegstheologie, S. 9.

⁷⁸¹ Hans-Ulrich Wehler (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd.4), S. 18: „Den Ideen von ‚1914‘ lag die tief verwurzelte Aversion des Bildungsbürgertums gegen die moderne kapitalistische Klassengesellschaft zugrunde. Zu ihrem unablässig anhaltenden, belastenden ökonomi-

die Abgrenzungen nach außen forciert, die Kriegsgegner als ‚Feinde‘ des Reichs und des Abendlandes perhorresziert. Der Kampf war für Seeberg als Gelehrten auch auf geistiger Ebene zu führen. Die bekannten Argumente der Aufklärungskritik wurden nun mit einer nationalen Note versehen und auf die Gegner Frankreich und England gemünzt, um sie als Entstehungsorte eines verfehlten Gesellschaftsverständnisses und als Inbegriffe nationalen Unglaubens zu diffamieren. Das deutschnationale Gegenkonzept einer synthetischen Verbindung von Personalität und Gemeinschaft, von tatkräftigem Sozialismus und straffer staatlicher Lenkung war von Seeberg bereits in seinem empathischen Gemeinschaftsbegriff als Kernbestand seines Systems der Ethik von 1911 ausgearbeitet und popularisiert worden. Die Stimmung und die Ereignisse der ersten Kriegstage schienen seinen Idealismus im historischen Geschehen zu bestätigen.

Die raschen Erfolge des deutschen Heeres an der Ostfront beflügelten die Euphorie weiter. Als gebürtiger Balte dürfte Seeberg eine nicht zu unterschätzende Genugtuung an der ‚Befreiung‘ des Baltikums empfunden haben.⁷⁸² Seine Äußerungen zum Krieg waren getragen von der Begeisterung über den Bedeutungszuwachs Deutschlands in der ‚Gemeinschaft der Völker‘. Mit den Gebietsgewinnen im Osten sollte die deutsche Nation den Platz in der Welt einnehmen, den sie sich durch die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung schon längst verdient habe.⁷⁸³ Der sich darauf aufbauende Annexionismus wurde inhaltlicher Kern einer Fülle populärer Kriegsschriften⁷⁸⁴ und Vorträge. Hintergrund der allgemeinen Kriegssagitation Seebergs war sein Engagement in speziellen Interessengruppen wie dem

schen Wandel, zu ihren sozialen Spannungen und Konflikten, zu ihrer großen Emanzipationsbewegung mit konkurrierenden Weltbildern und politischen Erfolgen hatten die meisten seiner Angehörigen kein positives Verhältnis gefunden. Deshalb müsse, hieß es tausendfach, die ‚deutsche Freiheit‘ gegen den schrankenlosen Liberalismus und die vulgäre Demokratie des Westens verteidigt werden. Deshalb beschworen sie eine alle Klassen einschmelzende, konfliktfreie, harmonische ‚Volksgemeinschaft‘, die – von der kompetenten bildungsbürgerlichen Bürokratie dirigiert und von der starken preußisch-deutschen Militärmonarchie geschützt – in der Feuerprobe des Krieges wie ein Phönix emporsteigen werde. Damit verband sich die Chimäre einer wiedergewonnenen einheitlichen Nationalkultur mit einem Deutungsmonopol, wie sie sich von selbst versteht, der bildungsbürgerlichen Aristokratie.“

⁷⁸² Besonders wichtig war für Seeberg selbst seine Mitarbeit im sog. ‚Baltischen Vertrauensrat‘. Gemeinsam mit anderen im Reich bekannten Balten (z. B. Theodor Schiemann) übersandte er unter dem Datum des 9. Juli 1915 eine ‚Denkschrift zur baltischen Frage‘ an den Reichskanzler Bethmann-Hollweg, in der die Forderung des Anschlusses der baltischen Länder ans Reich erhoben wurde. Vgl. Günter Brakelmann: *Kriegstheologie*, S. 12 f.

⁷⁸³ Im Zentrum seines Interesses stand jedoch die theoretische Grundlegung einer praktischen Expansionspolitik Deutschlands. Seine ganzen Argumentationsketten laufen auf den lückenlosen Nachweis hinaus, dass das deutsche Volk aufgrund seiner geistigen, moralischen und organisatorisch-materiellen Überlegenheit das in den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte verankerte Recht habe, sich territorial auf Kosten der schwächeren Nachbarvölker zu vergrößern und zur Sicherung seiner weltvölkischen Zukunft ein Imperium in Europa und ein Kolonialreich in Übersee aufzubauen. Ebd., S. 12.

⁷⁸⁴ Die Kriegsschriften sind gesammelt in Reinhold Seeberg: *Geschichte*, vgl. auch Günter Brakelmann: *Kriegstheologie*.

„Unabhängigen Ausschusses für einen deutschen Frieden“.⁷⁸⁵ In dieser Gruppierung fand er Gleichgesinnte, welche die auf einen „Verständigungsfrieden“ zielende Kriegszielpolitik des Reichskanzlers Bethmann-Hollweg⁷⁸⁶ entschieden ablehnten und dessen Sturz im Juli 1917 euphorisch begrüßten. Seeberg hielt, auch als die Aussichten auf einen Sieg des deutschen Heeres längst zerbrochen waren, an seinen überzogenen Friedensforderungen fest.⁷⁸⁷ Diese mentale Fixierung auf die Annexion erobelter Gebiete machte es ihm unmöglich, aus dem Krieg und der Niederlage selbstkritisch Lehren zu ziehen.

5.1.2 Der Systemwechsel: Übergang in die Republik

Bereits die erste Auflage der Ethik von 1911 trug deutlich die Spuren ihrer Zeit, des herrschenden politischen Systems und Seebergs beruflichen und sozialen Aufstiegs ins gutsituierte Bildungsbürgertum der Reichshauptstadt. Durch Krieg und Niederlage stellte sich beim Erscheinen der zweiten Auflage die gesamtgesellschaftliche Situation radikal verändert dar. Das knappe Jahrzehnt zwischen 1911 und 1920 hatte verschiedene Umbrüche des politischen Denkens zur Folge gehabt: bellizistische Euphorie, Dogmatisierung der Kriegszielphantasien, Niederlage, Revolution und schließlich die erste deutsche Demokratie. Am Ende dieses Abschnitts der deutschen Geschichte stand mit der Weimarer Republik ein politisches System, das Seeberg nur als das schmerzhafteste Ende seiner Welt, seiner Werte und Ideale erleben konnte. Die Weimarer Republik blieb ihm zutiefst suspekt. Er war in seinem Denken ein Monarchist, der seine Rolle im neuen System nach vielen gescheiterten Annäherungsversuchen nur noch in einer Totalopposition definieren konnte. Der Weg in die Demokratie war für ihn auch deshalb so beschwerlich, weil er während des Krieges zu einer öffentlichen Leitfigur des Monarchismus und zu einem kompromisslosen Bestreiter der Demokratisierung geworden war.⁷⁸⁸ Dennoch überrascht die Tatsache, dass Seeberg den politischen Triumph der Sozialdemokratie nicht allein als Folge der Kriegsniederlage interpretierte, sondern als Auswirkung eines längeren Geschichtsprozesses. Das nötigte ihn als Ethiker jedoch, sich intensiver mit den Inhalten des Sozialismus auseinan-

⁷⁸⁵ Ebd., S. 13: „Das Grundprogramm dieser nationalen Sammlungsbewegung aus Kreisen der Schwerindustrie, der Finanzwelt, der verschiedenen Agrar- und Wirtschaftsverbände, des Militärs, der höheren Beamtenschaft und der Professorenschaft war die Verschiebung der Ost- und Westgrenzen des Reiches.“ Ebd., S. 12. „Für seine großen breitgestreuten Aktivitäten erhielt Seeberg 1917 das „Verdienstkreuz für Kriegshilfe“ und noch im April 1918 das „Eiserne Kreuz zweiter Klasse am weißen Bande mit schwarzer Einfassung“.

⁷⁸⁶ Theobald von Bethmann-Hollweg (1856-1921) war Reichskanzler von 1909 bis 1917. Er trat aufgrund eines Konflikts mit der 3. Obersten Heeresleitung von Paul v. Hindenburg und Erich Ludendorff zurück. Vgl. ebd., S. 13, 103.

⁷⁸⁷ Ebd., S. 14: „Der Politiker Seeberg blieb in allen militärischen und politischen Wechsellagen des Krieges bei seinen außen- und innenpolitischen Zielvorstellungen: Maximalannexionismus nach außen und Kampf gegen parlamentarisch-demokratische Strukturreformen im Inneren. Auch die Siegfriedenparole hat er bis zum Ende vertreten.“

⁷⁸⁸ Vgl. ebd., S. 11.

derzusetzen. Schon in der Fassung der Ethik von 1911 sah Seeberg richtig, dass die Sozialdemokratie nicht mehr länger als ein reines Unterschichtenphänomen begriffen werden dürfe. Immer häufiger mehr wurden auch mittelständische und bürgerliche Kreise von sozialdemokratischen Ideen erfasst. Seit einem Menschenalter hatte sich nach Seeberg der „praktische Materialismus“⁷⁸⁹ in einem langwelligen Prozess ausgehend von der Industriearbeiterschaft in immer weiteren Bevölkerungsschichten ausgebreitet und zu einer gewaltigen Macht entwickelt.

In seiner Funktion als Rektor der Berliner Universität wurde Seeberg sehr konkret mit den Angriffen auf die sozialen Besitzstände bürgerlicher Gelehrter durch radikalisierte Sozialisten konfrontiert.⁷⁹⁰ Die chaotischen Ereignisse des Jahres 1919 bestätigten nur seine Vorurteile über die Sozialdemokratie als Ausbund der niederen Triebe des Menschen. Um das eigene Versagen zu kaschieren, propagierten die Militärs die ‚Dolchstoßlegende‘ mit ihrer Schuldzuweisung an die Sozialdemokratie, die in konservativen Kreisen sofort dankbar aufgegriffen wurde. Seeberg schloss sich nur sehr vorsichtig dieser Form propagandistischer Geschichtsfälschung an. Vielmehr machte er den politischen Gegner des Sozialismus, den Kapitalismus, für den Krieg und letztlich auch für die Niederlage verantwortlich. Die Verbindung von wirtschaftlichen und militärischen Interessen war seiner Meinung nach für Deutschland zum Verhängnis geworden. Der Kapitalismus trage die Schuld für das Zerschneiden der Einigungskraft des Idealismus und als Folge davon auch für das Auseinanderfallen der nationalen Einheit in der Schicksalsstunde Deutschlands.

Seebergs vorsichtiger Umgang mit der neuen führenden Macht im Staat, der Sozialdemokratie, war von dem Ziel geleitet, dem verunsicherten protestantischen Milieu neue Handlungsspielräume unter den veränderten Bedingungen der Nachkriegszeit zu eröffnen.⁷⁹¹ Dazu bestand auch genügend Anlass, denn das Bildungs-

⁷⁸⁹ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1920), S. 45.

⁷⁹⁰ Amanda Seeberg: *Lebensbild*, S. 291 f.: „Der Einzelne, wie ganze Gruppen hielten ihre Zeit jetzt für gekommen und stellten sehr weitgehende Forderungen. So die Privatdozenten, Assistenten, Beamten und Unterbeamten. Es kam sehr viel Unsinn vor, als wäre ganz Deutschland irrsinnig geworden. Dafür einige Beispiele: Als der Ordinarius für Innere Medizin in diesen Revolutionstagen in seiner Klinik erschien, begrüßte ihn ein junger Mediziner: ‚Na, Alterchen, was willst du noch hier? Mach, dass du nach Haus kommst, von heute ab leite ich die Klinik.‘ Freie Bahn dem Tüchtigen.“

⁷⁹¹ Als Vertreter der älteren Generation verstand Seeberg es jedoch, sich in das Denken dieser Gruppierungen einzufühlen und ihre Gedanken zu artikulieren, wie er in seiner Rede *Invictis Victi Victuri* unter Beweis stellte. Das Gefühl, innerlich unbesiegt nun als Kriegsverlierer dazustehen, konnte Seeberg zwar teilen, doch er wurde deshalb keiner dieser Front- und Schützengrabenmenschen, aus denen sich bald die NSDAP und die Riege der DC-Pfarrer rekrutieren sollten. Seeberg gehörte von seinem Lebensalter her nicht zu der neuen radikalen Rechten, die sich am Rand des alten Konservatismus formierte und sich v.a. aus Kriegsheimkehrern rekrutierte. Vgl. Manfred Gailus: *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin* (Techn. Univ., Habilitationsschr., Berlin, 1999) (= Industrielle Welt 61), Köln: Böhlau 2001.

bürgertum⁷⁹² gehörte zu den großen Verlierern des Krieges und musste daran interessiert sein, weitere Einflussverluste zu vermeiden. Aber auch der rechts-konservative Flügel, den Seeberg im Krieg unterstützt hatte, gehörte zu den Verlierern des Krieges. Die führenden Militärs und kriegstreibenden Annexionisten versuchten sich nach dem Krieg ihrer Verantwortung zu entziehen und dachten nicht im Entferntesten daran, die eigenen Fehler aufzuarbeiten. Die Folge dieser Mentalität war eine innere Spaltung, die bis tief in die eigene Persönlichkeit hineinreichte: Man musste im neuen Staat leben und lehnte ihn doch aus vollem Herzen ab. Diese Haltung bestimmte auch Seebergs Denken und Handeln. Oberflächlich bestimmte die Pragmatik seiner öffentlichen Rollen weiterhin seine Äußerungen. Auf dieser Ebene war er durchaus lernwillig, wie seine retrospektive Interpretation des Krieges als einer von den Wirtschaftsinteressen der Großindustrie entfesselten Tötungsmaschinerie belegt. Auf der anderen Seite musste er gegen seinen Willen von seinen Wert- und Kulturvorstellungen Abschied nehmen, die jedoch unter der pragmatischen Oberfläche weiterhin virulent blieben.

Auch die Zugänge zur Macht waren mit dem Systemwechsel andere geworden.⁷⁹³ Macht konstituierte sich in der Demokratie nur noch über Parteien und demokratische Interessenvertretung, auf eine Art und Weise also, mit der sich Seeberg generell schwertat. Die alternativlose Bindung des Protestantismus an den Staat als Garanten des kirchlichen Einflusses wurde nun geradezu zum Problem. Der Verlust an politischem Einfluss traf die Amtskirche vielleicht noch härter als den Sozialprotestantismus, der über die Partizipation der Inneren Mission am Aufschwung des Wohlfahrtssektors in der Weimarer Republik einen nicht unerheblichen Einflussgewinn verzeichnen konnte. Insofern erwies sich die Strategie Seebergs nach dem Systemwechsel, durch Kooperation mit dem sozialdemokratischen Regime neue Handlungsspielräume für den Sozialprotestantismus zu eröffnen, als richtig.

⁷⁹² Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd. 4), S. 248: „Die bescheidenen Vermögenswerte des beamteten Bildungsbürgertums sind vermutlich weithin zerstört worden. Obwohl sein laufendes Einkommen zwischen 1914 und 1923 bereits mehr als halbiert und auch ein gut Teil seiner Ersparnisse durchweg in den wertlosen Kriegsanleihen angelegt worden war, blieb doch die Hyperinflation am Ende dieser zehnjährigen Notperiode als ausschlaggebende Vernichtungskraft in der Erinnerung solcher Bürgerfamilien haften.“

⁷⁹³ Vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 240 und Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 148. Ganz konkret war Seebergs Einfluss auf den Hofdamenzirkel mit dem Hof insgesamt weggebrochen.

5.2 Der Niederschlag gesellschaftlicher Transformation in der zweiten Auflage der Ethik

5.2.1 Präzisierung des Naturbegriffs

Die Neubearbeitung des ersten Teils der zweiten Auflage der Ethik stand ganz im Zeichen der Präzisierung des Naturbegriffs.⁷⁹⁴ Die Einbettung des Menschen in den Naturprozess sollte gegenüber den Vorstellungen des weltanschaulichen Materialismus genauer abgegrenzt und das menschliche Wesen konkreter im Spannungsfeld von ‚Natur‘ und ‚Geist‘ bestimmt werden. Natur war in der ersten Auflage der Ethik als Wirkungsbereich der empirisch erfassbaren Naturgesetze und damit als Sphäre der Notwendigkeit definiert worden. Auch der Mensch war als Geistwesen weiterhin an seinen Körper mit all seinen natürlichen Trieben gebunden. In Menschen begegnen sich Natur und Geist und finden zu einem spannungsreichen Miteinander. Eine dualistische Abspaltung der geistigen Existenz von der natürlichen Grundlage hielt Seeberg für eine Fehlinterpretation seines Personenmodells:

*„Auch der Mensch steht unter diesen Gesetzen, nicht nur hinsichtlich seines physischen, sondern auch seines psychischen Lebens. Sowohl seine sinnlichen Bedürfnisse und Triebe als auch sein Denken und Wollen entwickelt sich nach bestimmten seiner Natur immanenten Gesetzen, vermöge deren er zugleich der Wechselbeziehung in den Naturzusammenhang eingeordnet wird. In diesem Sinn ist der Mensch Naturwesen.“*⁷⁹⁵

Natur wird von Seeberg positiv als die Summe der dem Menschen gegebenen Möglichkeiten gedacht.⁷⁹⁶ Erst bei der Umsetzung von Potentialitäten in konkrete Handlungen entstehe im Vollzug Sittlichkeit und zwar innerhalb einer ethisch bestimmten Gemeinschaft: einer ‚Gemeinschaft der Geister‘. Die Summe der Interaktionen geistiger Wesen konstituiere den Geschichtsraum menschlicher Sozialität im Gegenüber zur Natur. Geschichte und Natur werden in der zweiten Auflage in einen nochmals engeren Zusammenhang gebracht, der durch die Begriffspaare ‚Über- und Unterordnung‘ sowie ‚Umfassen und Enthaltensein‘ näher bestimmt wird. Der Naturzusammenhang war in der ersten Auflage als Substrat oder Basis des geistigen Lebens definiert worden, konkret als physisch-mechanische Seite der menschlichen Psychologie. Diese der Determination unterliegende Basis war vom Geistigen als Summe aller Möglichkeiten umgriffen gedacht worden. Zusammenfassend kann man sagen: Das Geistige gründet sich auf dem Natürlichen. Eine bedeutende Präzisierung dieser anthropologischen Grundfigur trifft Seeberg in der zweiten Auflage mit der Feststellung, dass die Umkehrung dieser Relation ausgeschlossen sei, dass das Natürliche nicht auf dem Geistigen beruhen könne. Das bedeutet ferner, dass Geistigkeit ohne natürlich-körperliche Anbindung nicht ge-

⁷⁹⁴ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 1–12.

⁷⁹⁵ Ebd., S. 2.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd.

dacht werden könne. Der Aspekt der Überordnung des Geistes wird in der zweiten Auflage gegenüber dem sozialdemokratischen Materialismus pointierter herausgestellt. Seebergs anthropologische Reflexionen lassen gerade in der Auflage von 1920 den Anspruch hoher Aktualität erkennen. In der besonderen Situation nach dem Zusammenbruch der eigenen Werte und Ideale⁷⁹⁷ hatte die Idee eines ‚Neubaus‘ für den Protestantismus eine große Relevanz. Ähnlich wie Karl Holl propagierte Seeberg die geistige Neuorientierung an der christlichen Ethik als Grundlage eines dringend nötigen Neubaus aus den Ideen und Idealen, die Deutschland vor dem Krieg zu internationaler Größe geführt hätten.⁷⁹⁸ Seine erneuerte Ethik verstand er von daher als „Ideaethik“⁷⁹⁹, denn eine bloße Orientierung an materiellen Werten, so die unterschwellige Warnung gegenüber der Sozialdemokratie, greife bei aller Berechtigung der Forderung nach besseren sozialen Verhältnissen zu kurz. Nur von klaren christlichen Idealen aus sei ein die Krise überwindender Neubau zu leisten. Die religionslose Sittlichkeit in der sozialdemokratischen Republik bedinge einen „ethischen Relativismus“⁸⁰⁰, den Seeberg mit sittlichem Verfall und Untergang überhaupt gleichsetzte.⁸⁰¹ Die Modelle einer humanen Ethik, wie sie in der Vorkriegszeit dominierten, seien in der gegebenen Situation unbrauchbar geworden. Nur das Christentum verfüge über die nötige Klarheit und könne für seine ethischen Normen unverminderte Geltung beanspruchen.⁸⁰² Die Gegenwartsanalyse führt Seeberg zur Reflexion der Entwicklung

⁷⁹⁷ Vgl. programmatisch Karl Holl: Der Neubau der Sittlichkeit. 1919, in: Luther, hg. von Karl Holl (= Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1), Tübingen: Mohr Siebeck 1948, S. 155–187. Ein Stimmungsbild unter dem Eindruck der Ereignisse 1918/19 geben die Briefe Seebergs an seine Frau, Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 286 f.: „5. 11. 18. ‚Hier geht alles langsam bergab. Viele Menschen entdecken schon, dass es gut so ist. Studenten kommen und wollen Versammlungen abhalten wider einen etwaigen Aufruf der Regierung zum letzten Kampf. Der Mensch ist im Grunde genommen ein jammervolles Geschöpf. Man begreift die grossen Staatsmänner, die sie ungefähr wie die Wahnsinnigen hin und her schieben, schliesslich müssen wir es ebenso halten, sonst erreichen wir nichts. Mir ist physisch übel von all dem Treiben. Aber es wird mir niemand anmerken. Im Gegenteil die Leute wundern sich, wie rasch ich mich in die Lage finde. Ich habe mich im Leben noch in jede Lage gefunden, meist war sie unerfreulich und hoffe, das bis zuletzt zu behalten und mich mal recht behaglich in meinen Sarg zu schwingen. Also wird es auch mit den Zeitgenossen von Heute gelingen, - darüber keine Sorge‘ – November 18. ‚Die studentische Bewegung ist im steten Wachstum begriffen. Die Leute sind mit der Neuorientierung ganz zufrieden, sie sogar begeistert dafür. Meine Studentenversammlung verlief ganz ruhig. Ein Student redete. Eine kleine Gruppe widersprach bei Allem, sonst war alles einig. Riehl sprach über Fichte, Schring über den Wiederaufbau Deutschlands. Ich gab Einführung und Schluss. Trotzdem waren es die bittersten Stunden meines Lebens, denn es galt vieles fortzustreichen, wofür ich bisher gelebt. Es ist gut, dass du nicht da warst! Die Lust am Leben wird immer geringer. Was soll ich noch in einer Welt, die meine Sprache nicht versteht, meine Ideale nicht versteht, in der ich mich nur durch Schweigen und Nachgeben behaupten kann.“

⁷⁹⁸ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 2.

⁷⁹⁹ Ebd., S. 21: „Die christliche Ethik ist Ideaethik und entspricht dadurch ihrerseits den Forderungen der Pflichten- und Güterehtik, sofern diese in dem Wesen der Sittlichkeit begründet sind.“

⁸⁰⁰ Ebd., S. 23.

⁸⁰¹ Ebd., S. 22.

der neuesten Geschichte.⁸⁰³ In Ausführungen zum „Anglocalvinismus“⁸⁰⁴, der als „Demokratismus“⁸⁰⁵, als „moralische Zivilisation der breiten Massen“ abgelehnt wird, spiegelt sich das gespannte Verhältnis zu England als Siegermacht.⁸⁰⁶ Seeberg umreißt den Sieg des praktischen Materialismus als einen Prozess, der bereits im 19. Jahrhundert einsetzte. Alle Versuche, „den Klassenstaat“⁸⁰⁷ durch einen „Oberbau“⁸⁰⁸ idealistisch zu legitimieren, seien im Frieden fehlgeschlagen. Klassenkampf und Sozialdarwinismus haben das Fundament des Staates soweit untergraben können, dass es in der Belastungssituation des Krieges zum Zusammenbruch kommen musste. Insofern gehören für Seeberg die Niederlage gegen England und der Sieg der Sozialdemokratie zusammen. Auch inhaltlich sieht er den sozialistischen Materialismus und den Anglocalvinismus als verwandte Mächte im Weltanschauungskampf. Hierzu fügt sich die in der zweiten Auflage entwickelte These, dass der mit ‚Klassenkampf und Sozialdarwinismus‘ eng verknüpfte Kapitalismus die eigentliche Ursache für den Untergang des Kaiserreichs gewesen sei. Im Siegeszug des Kapitalismus sah er die Unfähigkeit des Idealismus zur politischen Gestaltung manifest werden. Die gleiche Unfähigkeit erkannte er auch im Scheitern des Sozialismus, der von der kurzschlüssigen Idee zehre, dass sich bei Änderung der sozialen Bedingungen automatisch ein ethischer Idealismus einstellen werde. Dieses Fehlurteil folge aus einer das Böse im Menschen ignorierenden Anthropologie in der Tradition der Aufklärung.⁸⁰⁹

Seeberg beschäftigte sich entsprechend in seinen Überlegungen zur Anthropologie zu Beginn der 20er Jahre ausführlicher mit dem Bösen und ergänzte seinen Paragraphen über den sittlichen Zustand des Menschen mit einem Abschnitt über das Böse als Negation des Christlichen.⁸¹⁰ Böse ist ganz einfach „das, was ist, wenn das christliche Gute nicht ist“⁸¹¹. Diese Definition des Bösen wird in einem weiteren Schritt auf die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse angewandt. Nicht etwa im zurückliegenden Krieg sei das Böse unverhüllt zutage getreten, sondern in

⁸⁰² Vgl. ebd., S. 23. Seeberg setzte sich damit vom Utilitarismus ab, der als Eudämonismus in der gegenwärtigen Situation als Alternative völlig ausfalle.

⁸⁰³ Ebd., S. 45 f. Die Einschaltung ist im Grunde an unpassender Stelle platziert, nämlich als Anhang zu § 18. ‚Zur Ethik des 19. Jahrhunderts‘. Nun mag es die Ansicht von Seeberg gewesen sein, auf Zusammenhänge zu sprechen zu kommen, die sich im 19. Jahrhundert formierten. Doch bestimmt unverkennbar die Situation nach 1918 den Duktus der Einschaltung als Zeitanalyse. Diese irritiert an dieser Stelle, weil sich der Paragraph über die ‚Ethik der Gegenwart‘ dann ganz unverändert anschließt (47 f.).

⁸⁰⁴ Ebd., S. 36.

⁸⁰⁵ Der Begriff wurde von Seeberg ausschließlich in polemischer Absicht verwendet, vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 66, 186, 266, 378, 380.

⁸⁰⁶ Die Auseinandersetzung mit dem Anglocalvinismus wird im stark erweiterten Einführungsparagraphen des auf S. 121 beginnenden sozioethischen Teils ausführlich fortgesetzt, vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1920), S. 122 ff.

⁸⁰⁷ Ebd., S. 45.

⁸⁰⁸ Ebd., S. 45.

⁸⁰⁹ Vgl. ebd., S. 48 ff.

⁸¹⁰ Ebd., S. 49 f.

⁸¹¹ Ebd., S. 49.

der nun neu errichteten parlamentarischen Demokratie von Weimar. Seeberg kommt in der unmittelbar nach dem Systemwechsel ausgearbeiteten zweiten Auflage seiner Ethik sehr schnell zu negativen Urteilen über die neue Staats- und Wirtschaftsform. Er ist gleich zu Beginn der Weimarer Republik sicher, dass sich in der Demokratie der Egoismus zur krankhaften „Egoität“⁸¹² wandeln werde. Ihre zersetzende Wirkung zeigt sich in der Zerstörung der auf Gegenseitigkeit beruhenden Volksgemeinschaft. Die auf dem negativen Prinzip basierende kapitalistische „Egoität“ bleibt immer auf das Gute bezogen. Einen eigenen Sinn bekommt das negative Prinzip als ‚das Böse‘ erst in einer spezifisch eschatologischen Perspektive. Das sich im demokratischen Staat rasant ausbreitende Böse müsse letztlich als von Gott gewollt begriffen werden; dessen Absicht sei es, die gegenwärtigen sozialen „Mißformen [...] durch die erlösende Macht seines Wollens“⁸¹³ zu überwinden, um damit seine Gnade umso deutlicher unter Beweis zu stellen. Seeberg begriff auch die moderne Kultur mit allen ihren Abgründen als Ort des Gnadenhandelns Gottes, denn an sie richte sich der Bußruf Johannes des Täufers: „Ändert euren Sinn, denn die Herrschaft Gottes (wie sie sich durch den in Christus wirksamen Geist offenbart) ist nahe herbeigekommen“⁸¹⁴. Der erweckungstheologisch unterfütterte Hinweis auf das Drängen der Zeit lässt das ethische Subjekt nicht in einem quietistischen Wartezustand zur Ruhe kommen, sondern fordert zum aktiven Handeln heraus, wie die Erweiterungen in den Paragraphen zur Buße, Askese und dem ‚Kampf des Christen wider die Sünde‘ zeigen.⁸¹⁵

Der in der ersten Auflage noch ganz aus dem Gefühl der Krise heraus formulierte Sündenbegriff wurde durch die vertiefende Reflexion des Bösen in der zweiten Auflage von 1920 noch stärker individualpsychologisch interpretiert.⁸¹⁶ Dabei öffnete der durch die Psychoanalyse etablierte Begriff des Unbewussten einen subtileren Zugang zum Verständnis der Sünde, die nun als Teil der menschlichen Grundkonstitution verstanden werden konnte. In ihr zeige sich die im Menschen angelegte Widersprüchlichkeit von Ideal und Handlung. Auch der wiedergeborene

⁸¹² Ebd., S. 50. Der Begriff bezeichnet in der Philosophie Schellings das Korrelat im Menschen zur Liebe Gottes, vgl. C. Iber: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin [u.a.]: W. de Gruyter 1994, S. 215, und ist somit für Seeberg das Gegenteil des gottvergessenen Egoismus.

⁸¹³ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 50.

⁸¹⁴ Ebd., S. 60.

⁸¹⁵ Vgl. ebd., S. 104, 106. In diesem kleinen Einschub in der Lehre von den Gnadenmitteln wie auch in weiteren eingestreuten Bibelziten zeigt sich eine neue Sensibilität Seebergs für die Bedeutung der Christologie, die durchaus in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie zu sehen ist.

⁸¹⁶ Ebd., S. 101 ff. Der gehäufte Gebrauch des Begriffes des „Unterbewußtseins“, ebd. S. 103–105, lässt erkennen, dass sich Seeberg zwischenzeitig mit der Tiefenpsychologie befasst haben muss. Die Idee des Unterbewussten war bereits im 19. Jahrhundert verbreitet. So hatte der von Seeberg mehrfach erwähnte Eduard von Hartmann (1842–1906) 1869 ein Buch mit dem Titel „Philosophie des Unbewussten“ veröffentlicht, das wesentlich zur Verbreitung und Popularisierung des Begriffs beitrug.

Christ bleibe dieser natürlichen Bedingtheit unterworfen. Er erlebe seine innere Entwicklung im Spannungsfeld von älteren und neueren Idealen. Dabei seien Rückfälle des bereits bekehrten Christen nicht ausgeschlossen und äußerten sich in aller Regel in „plötzlichen seelischen Eruptionen“⁸¹⁷ gegen das neue Leben. Diese Unregelmäßigkeiten in der Entwicklung des christlichen Lebens konnten nun als Anzeichen dafür genommen werden, dass die alten Neigungen nicht realiter überwunden, sondern nur ins Unbewusste abgesunken waren. Seeberg zog von dieser Basis aus dann allerdings für die Ethik ganz andere Konsequenzen als Psychologie und Psychoanalyse. Es ging ihm nicht um das therapeutische Bewusstmachen und Ausleben von zuvor ins Unterbewusste abgedrängten Triebregungen. Vielmehr forderte er von seinem neuen Verständnis der Sünde als fortwährender psychologischer Kraft aus eine kontinuierlich-moralische Anspannung des Christen im Kampf in der Welt. Die „positive Entwicklung“ des christlichen Lebens überhaupt, so die Einsicht, hänge von der „Verbindung mit einem andauernden Kampf(e) wider die Sünde“⁸¹⁸ ab.

Die Faktizität des Unterbewussten wird in einem eigens eingefügten Abschnitt näher gefasst.⁸¹⁹ Die prinzipielle Zwiespältigkeit der Seele, das „Doppelte des Seelenstandes“⁸²⁰ ist nicht weniger als der Ursprungsort aller bösen „Vorstellungen und Neigung“⁸²¹. Doch die Vorstellung des Bösen als verdrängte Triebregung ist für Seeberg noch nicht identisch mit der Sünde als permanente Anfechtung des Willens. Sie wird vielmehr als Korruption des Willens verstanden. Wie dieser setze ihr Vorhandensein „Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung“⁸²² als Fähigkeiten der freien Persönlichkeit voraus. Das Wirksamwerden des Bösen als Sünde ist für Seeberg letztlich ein Akt des bösen Willens und müsse schonungslos als schuldhaftes Tun erkannt werden, um durch den Willen überwunden werden zu können.

Die Ergänzungen in der zweiten Auflage der Ethik setzen die psychologische Kategorie des Unterbewusstseins voraus, aber letztlich ist für Seeberg der bewusste Wille der ethischen Person relevant. Die Eruptionen des verdrängten Bösen werden als Störungen des Willens im Dauerkampf gegen die Sünde interpretiert. Sie sind weder durch „Verbote und Gebote“⁸²³ noch durch Glauben als innere Beruhigung des Gewissens zu bändigen, sondern allein durch eine solche Willensanspannung, die den Begriff des Kampfes rechtfertigt. Seeberg aktualisiert und radikalisiert damit den Begriff der evangelischen Buße. Die psychologisch motivierte Verschiebung von der „Sündenvergebung“ zur „Sündenüberwindung“⁸²⁴ muss als

⁸¹⁷ Ebd., S. 102.

⁸¹⁸ Ebd., S. 104.

⁸¹⁹ Ebd., S. 105. Die psychopathische Spaltung der Persönlichkeit stellte für Seeberg keinen Gegenstand der Ethik dar und konnte im Folgenden unberücksichtigt bleiben.

⁸²⁰ Ebd., S. 105.

⁸²¹ Ebd., S. 105.

⁸²² Ebd., S. 105.

⁸²³ Ebd., S. 106.

⁸²⁴ Ebd., S. 111.

Akzentverlagerung der evangelischen Theologie von der lutherischen Rechtfertigungslehre zur Wiedergeburtstheologie der Erweckungsbewegung verstanden werden. Buße wird von Seeberg als Kampf des wiedergeborenen Christen in der Welt verstanden. Sie besteht für ihn in der Aufgabe des Christen, die Entwicklung des sittlichen Lebens gegen die Sünde in der Welt weiter voranzutreiben.⁸²⁵

5.2.2 Eugenik

Schon in der Kaiserzeit hatte in den gesellschaftspolitischen Debatten innerhalb des Protestantismus die von Darwin ausgehende Vererbungstheorie in der populärwissenschaftlichen Form des Sozialdarwinismus eine immer größere Rolle gespielt. Sozialhygiene und Eugenik wurden zu Leitbegriffen einer biologistisch grundierten moralischen Erneuerungsbewegung. Im Raum des Protestantismus haben sich insbesondere Alexander von Oettingen und Reinhold Seeberg theologisch mit dieser Strömung auseinandergesetzt, wobei Oettingen in seiner Moralstatistik eine allenfalls vorsichtige Integration erbbiologischer Anschauungen wagte, während Seeberg sich wesentlich tiefer auf das eugenische Denken einließ, in apologetischer Abgrenzung, aber auch in bewusster Aufnahme.⁸²⁶

Der Kontext, in dem sich eugenische Denkmuster leicht ausbreiten konnten, war die Sittlichkeitsbewegung.⁸²⁷ Zu ersten organisatorischen Zusammenschlüssen mit abolitionistischer Zielsetzung war es bereits in den 80iger Jahren des 19. Jahrhunderts gekommen.⁸²⁸ Der Erste Weltkrieg löste eine Aktivitäts- und Organisati-

⁸²⁵ Ebd., S. 113: „Es handelt sich bei der Buße ja um einen stetigen inneren Vorgang, der nur selten in einem zeitlich eng beschränkten Akt zur Entfaltung gelangen kann.“

⁸²⁶ Siehe S. 91 ff. Seebergs erste publizistische Reaktion erfolgte auf Chamberlains Rassentheorie, die dieser in seinen ‚Grundlagen des 19. Jahrhunderts‘ entwickelte, vgl. Reinhold Seeberg: ‚Geschichtsphilosophische Gedanken, S. 1–33.‘

⁸²⁷ Die Aufnahme eugenischen Gedankenguts in die theologische Ethik wurde wesentlich durch die Sittlichkeitsbewegung vorbereitet, die in Deutschland um die Jahrhundertwende in der Inneren Mission eine feste institutionelle Basis gefunden hatte. Sie richtete sich gegen sexuelle Libertät und Prostitution. Ihre Protagonisten rekrutierten sich überwiegend aus dem gehobenen Mittelstand und der Oberschicht, die hier ihre Wertvorstellung von Familie und Sexualität propagierten, indem sie die Grenze zur Unsittlichkeit rigoros markierten. Die Sittlichkeitsbewegung konnte so zum Auffangbecken für das diffuse Unbehagen weiter bürgerlicher Kreise am gesellschaftlichen und sozialen Wandel werden. In ihr artikulierte sich der Wunsch nach Bewahrung und Festigung der überlieferten Lebensformen. Zur Sittlichkeitsbewegung vgl. Sabine Schleiermacher: ‚Sozialethik, S. 85 ff.‘

⁸²⁸ Prominente Vorkämpfer dieser Entwicklung waren Adolf Stoecker und dessen Schwiegersohn Reinhard Mumm gewesen, welche einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die konservativen Milieus innerhalb und außer der Kirche ausübten. Sie strebten innerhalb des Gesamtprogramms des Sozialprotestantismus die juristische Fixierung und politische Durchsetzung ihrer Sittlichkeitsideale an. Innerhalb des CAFIM folgten insbesondere Reinhold Seeberg und Friedrich Mahling diese Linie. Zur Geschichte der Sittlichkeitsbewegung Anette Dietrich: ‚Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von "Rasse" und Geschlecht im deutschen Kolonialismus (Freie Univ., Diss., Berlin.) (= Sozialtheorie), Bielefeld: Transcript-Verl. 2007, S. 314 ff.; B. Heyne: ‚Sittlichkeitsbestrebungen, in: RGG, Tübingen: Mohr Siebeck 1960, S. 93–95; als eine bisher nicht erforschte aber sehr ergiebige Quelle der Sittlichkeitsbewegung in Deutschland ist Friedrich Mahlings ‚Die innere Mission‘ zu werten.‘

onswelle des sittlichen Rigorismus aus, auch innerhalb der Inneren Mission. Der von Seeberg in seinen frühen Schriften propagierte weltanschauliche ‚Kampf‘ wurde nun zum Kampf gegen Alkohol und Unzucht uminterpretiert und in dieser Zuspitzung zum Leitbegriff des Sozialprotestantismus, der sich um Erhalt der Moral in einer sich rapide wandelnden Welt bemühte. 1916 kam es zu einem ersten großen Zusammenschluss der sog. ‚Arbeitsorganisationen‘, praktisch tätigen Organisationseinheiten, die sich unter maßgeblicher Führung der Inneren Mission zur ‚Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen‘ (KDEAO) zusammenschlossen. Das zentrale Interesse an dieser Entwicklung auf Seiten der Inneren Mission bestand darin, die Verbindung der Kirche zur Sittlichkeitsbewegung institutionell zu festigen. Die Bemühungen gegen eine bürgerliche Doppelmoral⁸²⁹ wurden nach dem Krieg verstärkt wiederaufgenommen und 1920 die ‚Volksgemeinschaft zur Wahrung von Anstand und guter Sitte‘ ins Leben gerufen, die schon bald 50 Organisationen umfassen und fünf Millionen Mitglieder vertreten sollte. Ihre Themen orientierten sich an den Symptomen der Veränderung der Gesellschaft. 1925 wurde ihr Name in ‚Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit‘ (AfV) umgewandelt. Ein Jahr später, 1926, wurde der Arbeitsgemeinschaft die von Seeberg als Präsident geführte ‚Deutsche Gesellschaft für Bevölkerungspolitik‘ (DGBP) eingegliedert. Seeberg wurde im Zuge dieser Fusion in den Vorstand der AfV gewählt, dem er bis 1933 angehörte.⁸³⁰ Die AfV stellte mit 282 angeschlossenen Organisationen eine riesige Plattform für den Kampf gegen die Nivellierung von Moralvorstellungen dar, die von Seeberg entsprechend genutzt wurde. Erst später vollzog sich ein Wandel in der Ausrichtung der eugenischen Bestrebungen im Sozialprotestantismus überhaupt.⁸³¹

Bereits während des Krieges hatte sich Seeberg mit der Gründung der ‚Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungspolitik‘ (1915) an der Institutionalisierung der sittlich motivierten Sozialhygiene in Deutschland beteiligt. Flankiert wurden seine verbandspolitischen Aktivitäten auf literarischem Gebiet durch die Ausführungen in seiner Ethik von 1920, die von zwei einschlägigen Aufsätzen⁸³² aus den Jahren vor dem Krieg vorbereitet worden waren. Nach dem Krieg stieg bei Seeberg und im Sozialprotestantismus⁸³³ insgesamt das Interesse an Themen der Bevölkerungs-

⁸²⁹ Die Konferenz veröffentlichte 1918 einen Aufruf zum Kampf gegen die Doppelmoral. Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 88.

⁸³⁰ Ebd., S. 94 f.

⁸³¹ Zur Entwicklung im Nationalsozialismus siehe S. 213.

⁸³² Reinhold Seeberg: Der Geburtenrückgang in Deutschland. Eine sozialetische Studie, Leipzig: Deichert 1913; Reinhold Seeberg: Droht Erschöpfung unserer Volkskraft? Referat geh. in Barmen-Elberfeld (= Kirchlich-soziales Heft 50), Leipzig: Deichert 1913.

⁸³³ Bereits 1906 fand ein von der Inneren Mission initiiertes Schulungskurs zum Thema ‚Erbliche Belastung und ethische Verantwortung‘ von Gustav von Rohden statt, der sich inhaltlich sehr eng an Oettingen anlehnte. Vgl. Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 205: „In den Vererbungstheorien sah von Rohden einen erneuten Beleg für den Sündenfall des Menschen. Sie seien ein ‚neuer naturwissenschaftlicher Begriff für die sehr alte Vorstellung von dem in einem traurigen Vätererbe uns schon in unserer Entstehung bestimmenden Verhängnis‘. In der Auseinandersetzung mit diesem Thema werde, so von Rhoden, die ‚Theodizeefrage‘ noch einmal in eine andere

entwicklung sprunghaft an. Die zweite Auflage seiner Ethik spiegelt die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Strömungen der Eugenik wider. Schon in der Rezension zu Chamberlains ‚Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts‘ hatte sich gezeigt, dass sich Seeberg vom radikalen Sozialdarwinismus in der Spielart des Neomalthusianismus entschieden distanzierte.⁸³⁴ Die Ängste des Malthusianismus vor einer drohenden Überbevölkerung aufgrund medizinischer und sozialhygienischer Maßnahmen teilte Seeberg überhaupt nicht. Er folgte einem bevölkerungspolitischen Konzept, das, ausgehend von der Annahme eines kontinuierlichen Bevölkerungsrückgangs, auf bevölkerungspolitische Maßnahmen zur Geburtensteigerung setzte. Die sozialen Hilfsmaßnahmen der Inneren Mission fanden durch dieses Konzept eine wissenschaftliche Bestätigung. Daher sollte die weitere Arbeit der Organisationen der IM an den Erkenntnissen der neuen Wissenschaft der Eugenik bewusst ausgerichtet werden. Anders als der Sozialdarwinismus mit seiner Tendenz zu einer qualitativen Eugenik, die auf die Verbesserung des Genpools durch Auslese setzte, hielt Seeberg unbeirrt an der quantitativen Eugenik fest, die sich die Erhöhung der Geburtenziffer zum Ziel gesetzt hatte, sich also auf den Kampf gegen Verhütung und Abtreibung konzentrierte.

Allen Richtungen der Eugenik lag ein Verständnis von Krankheit zugrunde, das mit ausgesprochen sozialen Implikationen verbunden war. Individuelle Krankheit wurde von den Eugenikern aller Couleur als ein Symptom einer übergeordneten Sozialpathologie begriffen. Mit der Dimension des Sozialen wurde zugleich ein Wertebegriff in die Pathologie eingeführt, der sie für eine ethische Inanspruchnahme disponierte. Seeberg, mit seinem von den Werten und Zielen der Sittlichkeitsbewegung geprägten Denken, fand hier gute Argumente gegen Ehelosigkeit, Prostitution und außereheliche ‚Verhältnisse‘, die er nun als „Vergeudung physischer nationaler Kraft“⁸³⁵ anprangern konnte. Diese eugenisch ausgerichtete Argumenta-

Richtung gestellt. Der Mensch sei je nach seiner genetischen Disposition einerseits zwar festgelegt, andererseits bestehe jedoch die Möglichkeit, durch ‚Erziehung‘ und ‚Unterricht‘ eine genetische Disposition zum Positiven zu wenden. Erst wenn es nicht mehr möglich wäre, diese Disposition zu überwinden, sei die Gefahr der ‚Entartung‘, der ‚Vernichtung‘, ja sogar des ‚Aussterbens‘ des Menschen gegeben.“ Interessant ist, dass von Rohden ebenso wie seinerzeit Oettingen in seiner Moralstatistik dem Degenerationsprinzip ein Regenerationsprinzip entgegenstellte, siehe S. 32 f. Wie Oettingen stellte von Rohden einen Konnex von Erbsündenlehre und Vererbungstheorie her: „Der uralte ernste Gedanke der immanenten Strafgerechtigkeit Gottes, daß die Sünde der Väter heimgesucht wird an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, wird von der Wissenschaft jedenfalls aufs ausgiebigste erhärtet. Die Sünde ist nun einmal der Leute, ganzer Familien und Generationen Verderben.“ Hierin hat Oettingen freilich anders geurteilt und stets zwischen statistischem Befund und individueller Verursachung unterschieden.

⁸³⁴ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 249: „Der Neomalthusianismus wird im Interesse des Familienglückes empfohlen. Mancherlei künstliche Mittel zur Verhinderung der Empfängnis sowie die Fruchtabtreibung werden nicht nur ohne jeden zwingenden Grund in den Familien angewandt, sondern werden auch unter Unverheirateten massenhaft verbreitet und bahnen so einem unsittlichen und undisziplinierten Leben den Weg. Und die Ehelosigkeit wie die absichtliche Geburtenbeschränkung fassen schwere sozialetische Gefahren in sich.“

⁸³⁵ Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1911), S. 97.

tion stieß sich mit seinem ursprünglich romantischen Verständnis von Ehe.⁸³⁶ Aber schon in der ersten Auflage seiner Ethik hatte Seeberg alle Abirrungen von der monogamen Ehe, wie außerehelicher Geschlechtsverkehr und Prostitution, ganz im Sinne der Sittlichkeitsbewegung als Perversion der gottgewollten Liebesbeziehung angeprangert.⁸³⁷ Mit der Behauptung, dass die Vererbung degenerierter Eigenschaften den eigentlichen Zweck der Ehe, nämlich gesunde Nachkommen zu zeugen, in sein Gegenteil verkehre griff Seeberg in der zweiten Auflage eugenische Argumentationsmuster auf. Mit dem näheren Verständnis der Ehe als Fortpflanzungsgemeinschaft war zugleich eine Annäherung an die neulutherische Ordnungslehre verbunden, die damit eine größere Bedeutung für sein System bekam. Das neue, vom Gemeinschaftsideal her entworfene Ideal von Ehe intendierte die ‚Erzeugung und Erziehung‘ von Nachkommen als Zweck, wenn nicht gar als Pflicht.⁸³⁸ Gleichzeitig mit dieser Neuausrichtung am Zweck der Ehe wurde eine Optimierung der Partnerwahl angestrebt. Mit dem harmlos anmutenden Satz, dass nicht immer die Natur bei der eugenisch verantworteten Partnerwahl den „treuen Eckhart“ spiele⁸³⁹, verabschiedete sich Seeberg von seinem romantischen Eheideal gegenseitiger Liebe.

Die körperliche Gesundheit hatte in der ersten Fassung der Ethik für die Ehe keine Rolle gespielt.⁸⁴⁰ Das änderte sich nun unter dem Eindruck der Implementierung der vermeintlich wissenschaftlich gesicherten Erkenntnisse der eugenischen Medizin. Die Degeneration der Rasse wurde zum moralisch-biologischen Schreckgespenst; die gesunde Ehe zum Zweckbündnis gegen dieses insgeheim lei-

⁸³⁶ Zum Eheverständnis vor dem Krieg, s. u. S. 159 f. Die Äußerungen Seebergs zum Themenkomplex Eugenik und Rassenhygiene finden sich vor allem in Ergänzungen zur zweiten Auflage in den Ausführungen zur Ehe und Familie. Die Passagen zum Eheverständnis werden ungekürzt aus der ersten Auflage übernommen und in einzelnen Punkten ergänzt. Das Thema Monogamie blieb weiterhin im Fokus der Ausführungen Seebergs und schließt den Paragraphen über die Scheidung ab. Begnügte sich Seeberg in der ersten Auflage mit der schlichten Bemerkung, dass die Ehe, wenn sie die von ihm dargestellten Bedingungen der gegenseitigen physischen und psychischen Zuneigung erfüllt, auch auf Eheglück rechnen darf, wird in der zweiten Auflage das Stichwort der „ethischen Mißehe (Mesalliance)“, ebd., S. 172, breit entfaltet.

⁸³⁷ Ebd., S. 173 f. Dabei zeigte sich seine Argumentation durchgehend bestimmt von der Idee der Monogamie als der natürlichen Lebensform des Menschen, vgl. Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 166–172.

⁸³⁸ Allzu leicht ließ sich später über die Fixierung des Eheverständnisses als Fortpflanzungsgemeinschaft die geistige Schleuse für eugenisches Gedankengut öffnen, indem nach den physischen Vorbedingungen einer gelingenden Ehe gefragt werden konnte. Der aus dem karitativen Gedanken der Hilfe resultierende Wille, auch das unvollkommene Leben zu erhalten, drohte darüber verlorenzugehen. Eine weitere tiefgreifende Veränderung durch die Implementierung eugenischer Argumentationsmuster erfuhr die *Sündenlehre*, die durch die Vorstellung der ‚Verkehrung‘ der gottgewollten Ordnung in einen verhängnisvollen Konnex zur Vererbungslehre geriet und nun dazu tendierte, die Erbsünde mit der Vererbung von Krankheiten gleichzusetzen. Ähnlich verfahren auch andere Meinungsbildner der Inneren Mission, wie von Rohden oder Gerhard Füllkrug, vgl. Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 209–211.

⁸³⁹ Vgl. Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 172.

⁸⁴⁰ Das gegenseitige Ertragen und Aushalten körperlicher Mißhelligkeiten hatte Seeberg in der ersten Auflage der Ethik noch von den Ehepartnern ausdrücklich gefordert.

tende Negativideal. Die positive Seite dieses Bündnisses war die Aufwertung der Reinheit der Rasse als Voraussetzung gelingender Gemeinschaft im Kleinen wie im Großen. Die sittlichen Forderungen, die Seeberg mit der Ehe nun verband, erhoben die Monogamie zum Kampfbegriff und eheliche Treue zum Schibboleth wahren Menschenseins. Die Schattenseite dieser Entwicklung war es, dass die Folgen gesellschaftlich unkontrollierten Sexualverhaltens innerhalb und außerhalb der Ehe in ihren Auswirkungen auf das Volk als Gesamtheit reflektiert und bewertet wurden und damit die Ehe aus der Verantwortung des Einzelnen herausgelöst wurde. Die Privatsphäre der Ehe als Intimraum menschlicher Beziehungen wurde damit dem Zugriff von außen preisgegeben, was zu ihrer Erodierung führen musste mit weitreichenden Folgen. Das eugenisch optimierte Eheverständnis führte langfristig zur Überordnung der Interessen der Allgemeinheit über die des Einzelnen. Diese Entwicklung trug wesentlich zur Destruktion des rechtlichen Schutzes des Individuums bei.

Als Konsequenz des eugenisch veränderten Eheideals forderte Seeberg bereits in der zweiten Auflage vom ethischen Standpunkt aus die voreheliche Klärung der Frage nach Geschlechtskrankheiten und degenerativen Erbkrankheiten. Eine vorerst freiwillige, noch vor Eintritt in die Ehe zu leistende gegenseitige Aufklärung der Partner über den eigenen Erbgesundheitsstand sollte die Gesundheit der Rasse schützen, bis ein entsprechendes Gesetz für eine verbindliche Rechtsgrundlage Sorge. Seeberg forderte demnach bereits 1920 eine ethische Umsetzung der Rassenhygiene und arbeitete konsequent auf eine gesetzliche Festschreibung der vermeintlich objektivierten Sittlichkeit hin. Er folgte damit einer Gesamttendenz des Protestantismus zu juristischer Fixierung der eigenen Wertvorstellungen, die in der Weimarer Republik an verschiedenen Stellen beobachtet werden konnte.⁸⁴¹ In der Entwicklungslinie ‚Glaube - Sittlichkeit - Eugenik‘⁸⁴² wird die Bereitschaft Seebergs zu großen Veränderungen an den Traditionsbeständen und Argumentationsfiguren der christlichen Ethik sichtbar. Das änderte sich erst mit den traumatischen Erlebnissen von Kriegsniederlage und Revolution. Nun trat an die Stelle seiner Bereitschaft zu Neuerungen eine zunehmend konservative Haltung. Eine Besserung der Zustände schien ihm nur noch durch eine „Rückkehr zu einem sittlichen Verständnis der Geschlechtsgemeinschaft, zu einer strengeren Sexualmoral,

⁸⁴¹ Vgl. Reiner Anselm: Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform (Univ., Diss. u.d.T.: Anselm, Reiner: Zwischen Strafgericht und Jüngstem Gericht--München, 1993), Stuttgart: Kohlhammer 1994, S. 49. Anselm zeigt auf, dass die Begrenzung des Rechts im Protestantismus nicht abzulösen sei von der ethischen Aufladung des Liebesbegriffs. Protestantisch orientierte Ethiker und Rechtstheoretiker „erblicken [...] übereinstimmend in der in der Gottesliebe wurzelnden Nächstenliebe das eigentümliche Erkennungsmerkmal der christlichen Ethik. Mit dieser obersten Norm stelle sich die christliche Ethik in einen Gegensatz zu jedem Versuch, sittliches Verhalten durch staatliche Regelungen erreichen zu wollen. Liebe könne nämlich nicht durch äußere Verhaltensregeln erzwungen werden, sondern gehe auf die innerliche Gesinnung des einzelnen zurück.“ (Ebd., S. 57).

⁸⁴² Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 208: „Seeberg stellt somit eine Verbindungslinie von christlichem Glauben zur Sittlichkeit und von der Sittlichkeit zur Rassenhygiene her.“

sowie durch Abstreifung der materialistischen Weltanschauung und der übermäßigen Steigerung der Lebensansprüche⁸⁴³ vorstellbar. Seebergs Ethik reflektierte damit eine konservative Radikalisierung, die ihn in eine Traditionslinie mit Wichern rückte, der schon Mitte des 19. Jahrhunderts in der Erosion der Ehe den Grund für die Erschütterung der Grundfesten der Gesellschaft feststellte hatte. Die Ehe wurde von Seeberg zum Reproduktionsinstrument eines nach eugenischen Idealen zu formenden Volkes uminterpretiert. Ihr sollte damit in einer zukünftigen – nachdemokratischen – Gesellschaft eine Schlüsselfunktion für das Funktionieren der Gesellschaft zukommen. Von der vermeintlichen Größe der vorgestellten Aufgabe eines völkischen Neubaus aus erklärt sich die ausgesprochene Aufgeregtheit in Bezug auf sexuell abnormes Verhalten.

Die politisch-konservative wie auch die kirchlich-lutherische Hochschätzung der Familie basierte gleichermaßen auf der Vorstellung von der Ehe als Ursprungsort der Moral und Keimzelle der Gemeinschaft. Diese Grundfigur erlaubte schließlich ihre Indienstnahme durch eine im Kern utilitaristische Rassenhygiene. Die Vorordnung der Familie vor den Interessen des einzelnen Familienmitglieds konnte Seeberg leicht mit seinem emphatischen Gemeinschaftsgedanken legitimieren. Diese Kombination beinhaltete bereits im Kern die Unterordnung des Einzelnen unter die Interessen der Gemeinschaft. In der zweiten Auflage der Ethik konnte er sich mit dieser Grundfigur die Zustimmung auch konservativer Kreise in und außerhalb der Kirche sichern. Als Keimzelle des Staates sowie der Gesellschaft galt die Familie auch in lutherischer Tradition als heilig, sollte sich doch in ihr die volksreligiöse Praxis verdichten. Seeberg ließ sich auf diese Argumentation ein und transponierte das Thema in seinen Überlegungen zum Volk auf eine höhere Ebene. In dem Kapitel ‚Die christliche Sittlichkeit in der sozialen Volksgemeinschaft‘⁸⁴⁴ finden sich neu formulierte Ausführungen zum Thema ‚Volkshygiene‘⁸⁴⁵. Seeberg wollte mit der Rezeption der Volkshygiene die rein karitative Ausrichtung der Inneren Mission überwinden. Er sah ihr zukünftiges Aufgabenfeld mehr in ‚prophylaktische[n] Maßregeln im Interesse der Volksgesundheit, etwa Impfbzwang, Seuchengesetze, Einschränkung des Alkoholmissbrauches, Sonntagsruhe [und] Wohnungswesen.‘⁸⁴⁶ Die damit exemplarisch angesprochenen Problemfelder waren im christlich-sozialen Programm seines frühen Aufsatzes zur

⁸⁴³ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1911), S. 98.

⁸⁴⁴ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 190 ff. Vgl. auch Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 207. Schleiermacher bezieht sich in ihrer Rekapitulation der eugenischen Ideen Seebergs ebenfalls auf die beiden Einschubstellen in der Ethik von 1920. Sehr undeutlich bleibt jedoch die faktische Kürze der Passagen. Auch wird m.E. die besondere Aussagerichtung verfehlt, die sich nur aus der Analyse des gesamten Systems und seiner Entwicklung erheben lässt. Seeberg ist weit kritischer gegenüber den ideologischen Grundlagen des Rassismus, als es bei Schleiermacher scheint.

⁸⁴⁵ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 200 f.

⁸⁴⁶ Ebd., S. 200.

sozialen Frage⁸⁴⁷ erstmals formuliert worden. Er ging jedoch in der Ethik von 1920 noch einen Schritt weiter und überführte die christlich-soziale Idee in ein biologistisches Bevölkerungsprogramm.

Damit verbunden war eine völlige Neuausrichtung der Sozialethik der Inneren Mission. Viele moralistisch getönte Appelle in den rührigen Publikationen der Inneren Mission hatten oft genug den Spott der Zeitgenossen auf sich gezogen.⁸⁴⁸ Die modernistische Grundierung durch die Eugenik sollte demgegenüber den rigoristischen Wertvorstellungen den Anschein der Objektivität und der Wissenschaftlichkeit geben. Die biologischen Vorstellungen konnten auf diese Weise für die ‚Wiederaufrichtung‘ der offensichtlich gefährdeten Sittlichkeit in Dienst genommen werden.⁸⁴⁹ Weiter war es nun möglich, an die von der Sittlichkeitsbewegung betriebene erbgesundheitliche „Aufklärung“⁸⁵⁰ anzuknüpfen und diese eugenisch radikalisiert in einer entsprechenden Gesetzgebung festzuschreiben. Dabei dachte Seeberg im Paragraphen über ‚Ehe und Familie‘ in erster Linie an die ärztliche Unbedenklichkeitserklärung vor der Eheschließung.⁸⁵¹

Seeberg hatte in seiner sozialpolitischen Einstellung auf dem Weg vom Kaiserreich zur Weimarer Republik einen signifikanten Wandel durchlaufen. Während des Kriegs und zu Beginn der Weimarer Republik wurde seine sozialpolitische Orientierung rassenhygienisch überformt. Alles Normwidrige sollte nicht einfach auf gesellschaftliche Bedingungen zurückgeführt und damit relativiert werden können. Moralische Devianz sollte vielmehr als Folge der Vererbung kranker Anlagen perhorresziert und die Vermehrung erbkranker Menschen als Sünde dämonisiert werden.

Seeberg war wesentlich verantwortlich für die Aufnahme eugenischen Gedankenguts in die Theoriereflexion der Inneren Mission und ihres organisatorischen Umfelds.⁸⁵² Er machte es möglich, dass der für die Motivation der Beschäftigten in den Sozialeinrichtungen zentrale Begriff des ‚Dienstes‘ unter dem Einfluss der Eugenik zum Dienst an der Volksgemeinschaft uminterpretiert werden konnte. Da-

⁸⁴⁷ Vgl. Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, siehe S. 59.

⁸⁴⁸ Vgl. Gottfried Mehnert: Evangelische Presse (= Evangelische Presseforschung 4), Bielefeld Luther-Verl. 1983, S. 137 ff.

⁸⁴⁹ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 201.

⁸⁵⁰ Ebd., S. 200.

⁸⁵¹ Als Fazit der gut eine Seite umfassenden Ergänzung ist die appellative Beteuerung, dass „die Sittlichkeit das lebhafteste Interesse“ an der „sozialen Medizin, Rassenhygiene und Familienpolitik“ (ebd., S. 201) habe. Trotz der Kürze der Einschübe ist die Bedeutung des Appells zur Aufnahme der Eugenik in die ethische Theologie in ihrer Tragweite nicht zu unterschätzen. Schon vor dem Krieg gehörte Seeberg in seinen Rollen im Sozialprotestantismus zu den führenden Propagandisten der Rassenhygiene innerhalb des kirchlichen Milieus.

⁸⁵² Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das Beispiel des Lutheraners Pauls Althaus, der wesentlich kritischer eine gewisse Distanz zur Eugenik wahrte und vor „Orgien der Eugenik“ warnte, vgl. Paul Althaus: „Unwertes“ Leben im Lichte des christlichen Glaubens, in: Hans Meyer und Hans Duncker (Hg.): Von der Verhütung unwerten Lebens. Bremer Beiträge zur Naturwissenschaft, Bremen 1933, S. 89, 93, zit. nach Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 212.

mit war die Voraussetzung für das Konzept einer „differenzierten Fürsorge“⁸⁵³ geschaffen, das in den Einrichtungen der Inneren Mission in den zwanziger Jahren leitend wurde. Die Implementierung der Eugenik in die Theorie der Inneren Mission und der unter dem Eindruck der Weltwirtschaftskrise immer weiter ansteigende Rentabilitätsdruck in den Fürsorgeeinrichtungen waren die ökonomischen Voraussetzungen dieser Entwicklung. Der Ausbau des Wohlfahrtswesens in der Weimarer Republik wurde von steigenden Standards der Einrichtungen und einer zunehmenden Professionalisierung ihres Personals begleitet. Die konservativen Vertreter der Inneren Mission reagierten bald schon auf die immer größer werdende Diskrepanz von verbesserter Unterbringung von Kranken und Bedürftigen und der steigenden Not der „gesunden“ Bevölkerung mit einer Radikalisierung ihrer Haltung gegenüber den Schwachen. Neben der Forderung nach einer einfacheren Fürsorge alten Stils trat der Ruf nach einer konsequenten Bevölkerungspolitik. Vordergründig wollte man mit dem Abbau der Qualität in Unterbringung und Pflege zu einem traditionelleren Pflegeverständnis zurückkehren. Eine extensiv betriebene Erbgesundheitspflege sollte als kostensparende Alternative langfristig die Asylierung sog. erblich „Minderwertiger“ ersetzen. Dieser im Kern utilitaristischen Argumentation lag unverkennbar ein sozialdarwinistischer Rassenbegriff zugrunde, der sich auf die Ethik Seebergs von 1920 berufen und sich auf dessen Reputation stützen und so in der Inneren Mission weiteste Verbreitung finden konnte.

5.2.3 Wirtschaftstheorie

Seebergs Wirtschaftstheorie erfuhr als Gesamtzusammenhang in der zweiten Auflage der Ethik eine tiefgreifende Veränderung. In § 58 „Die Lebensfunktionen des Volkes als geschichtlicher Kulturgemeinschaft“ setzte sich Seeberg mit den weltanschaulichen Voraussetzungen des Kapitalismus und der sozialistischen Kapitalismuskritik auseinander.⁸⁵⁴ Der Kapitalismus stand als System Seebergs idealistischer Gemeinwohlorientierung diametral entgegen. Er habe als „liberalistische rationale Lehre“ den „unbeschränkten Individualismus zum wirtschaftlichen Prinzip“⁸⁵⁵ erhoben. In den Ergänzungen der zweiten Auflage wird diese Gegensätzlichkeit polemisch weiter zugespitzt.⁸⁵⁶ Im Kapitalismus werde der Mensch entweder zum enthemmten und damit zum entsittlichten Kapitalisten oder zum Arbeiter und damit zur käuflichen Ware. Der schrankenlosen Ausbeutung stehe der immense Einfluss der Kapitalmacht gegenüber. Besonders pervers sei der Einfluss der Unternehmer auf die meinungsbildenden Organe der Presse, der ihnen allein durch ihre

⁸⁵³ Ebd., S. 217–233.

⁸⁵⁴ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 191–195.

⁸⁵⁵ Ebd., S. 191.

⁸⁵⁶ Ebd., S. 191: „Kapitalismus in diesem beschränkten Sinn ist also der Wille zum schrankenlosen, unbedingten, skrupelfreien Gelderwerb unter Voraussetzung der individualistischen wirtschaftlichen Freiheit und zum Zweck der Beherrschung und Ausbeutung des gesamten wirtschaftlichen Lebens.“

Finanzmacht politischen Einfluss verschaffe. Der Kapitalismus hatte eine eigene Elite mit umfassenden Herrschaftsansprüchen hervorgebracht, die das von ständischen Gedanken durchzogene Gesellschaftskonzept Seebergs durch ihre bloße Existenz infrage stellen musste.

Mindestens ebenso negativ wirkte sich der Kapitalismus für Seeberg auch auf der anderen Seite der Gesellschaftshierarchie aus. Die Arbeitsmoral der Arbeiter werde durch die Ausbeutung sukzessive ausgehöhlt, aber auch „selbständige Existenzen des Mittelstands“⁸⁵⁷ fielen dem Expansionsdrang der Großunternehmen zum Opfer. Besonders nachdrücklich waren Seeberg die enorm destruktiven Energien der ungezügelten Marktwirtschaft im Weltkrieg in Erinnerung geblieben. In deutlicher Differenz zu seiner von den Ideen von 1914⁶ geleiteten Analyse zu Beginn des Krieges sah Seeberg 1920 in der wirtschaftlichen Konkurrenz der Welthandelsmächte die Ursache der militärischen Konfrontation. Er wollte mit dieser Deutung den Vorwurf entkräften, der deutsche Idealismus habe in den destruktiven Krieg geführt.⁸⁵⁸ Mit dieser Strategie näherte er sich nunmehr einer materialistischen Geschichtsauffassung an und verabschiedete sich von der Vorstellung eines Kampfes des deutschen Geistes gegen den Ungeist des Westens.

Seeberg folgte der sozialistischen Kapitalismuskritik auch darin, dass er ein baldiges Zusammenbrechen des kapitalistischen Systems heraufziehen sah. Die eintretende Krise könne nur durch die Weiterentwicklung des Kapitalismus zum „Staatssozialismus“⁸⁵⁹ bewältigt werden. Ein solcher Staatssozialismus habe nur noch wenig mit dem von Marx und Engels vertretenen „Wirtschaftssozialismus“⁸⁶⁰ gemein, dessen realpolitische Umsetzung Seeberg in der Weimarer Republik mit Schrecken zu erleben glaubte.⁸⁶¹ In seiner staatssozialistischen Vision sollte die Macht der kapitalistischen Führungseliten durch eine progressive Besteuerung der höheren Einkommen und durch Verstaatlichung der Schlüsselindustrien abgebaut werden. Die Vorteile, die er sich von einer planwirtschaftlichen Steuerung der verstaatlichten Großindustrien versprach, war die Orientierung am

⁸⁵⁷ Ebd., S. 192.

⁸⁵⁸ Ebd., S. 192: „Endlich steht aber auch der Weltkrieg in direktem Zusammenhang mit dem Kapitalismus, denn sein letzter Grund liegt wesentlich darin, daß die älteren kapitalistisch geleiteten Staaten den durch seinen Kapitalismus mit beispiellosem Glück emporstrebenden deutschen Konkurrenten zu vernichten trachteten. Nicht um ‚Militarismus‘, ‚Demokratismus‘ oder was sonst immer die Zeitungen den breiten Massen vorreden, handelte es sich, sondern um Kapitalismus, aber das wird wohlweislich verschwiegen oder hinter den erwähnten Schlagworten sorgsam versteckt! Nun haben zwar die Sieger des Weltkrieges ihr Ziel erreicht, aber zugleich ist der Kapitalismus als Weltprinzip aufs schwerste erschüttert.“

⁸⁵⁹ Ebd., S. 192.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 192.

⁸⁶¹ Ebd., S. 193: „Der Marxismus leitet nur zur Zerstörung des Alten an, alles übrige ist aufgeregte Weissagung und agitatorische Phrase.“

wirklichen Bedarf des Volkes, nicht an abstrakten Gesetzen des Marktes.⁸⁶² Nur so bekomme die Volkswirtschaft den Sinn zurück, den ihr der Kapitalismus geraubt habe.

Auffällig an dem gesamten Umgang Seebergs mit dem Themenkomplex der Ökonomie ist seine Unfähigkeit, die Selbstregulierungskräfte des Marktes angemessen wahrzunehmen und ethisch zu reflektieren. Er sah mit einer gewissen Einseitigkeit hinter allen Wirtschaftsprozessen nur das egoistische Gewinnstreben Einzelner, das *per se* dem Gemeinwohl zuwiderlaufe. Auch die Grundannahme der kapitalistischen Wirtschaftstheorie, dass aus Geld erst aufgrund von Reinvestitionen Kapital wird, blieb seinem Verständnis verschlossen. Er forderte vielmehr vom Staat, mit der Besteuerung übermäßiger Einkommen der Kapitalanhäufung entgegenzuwirken. Seebergs Forderung einer verschärften Steuerpolitik für höhere Einkommen unterstreicht eindrücklich seine innerliche und ökonomische Distanz zur neuen Elite der Geldaristokratie des Kapitalismus.⁸⁶³ Andererseits konnte er in seiner staatssozialistischen Wirtschaftstheorie auf die pragmatische Effizienz des kapitalistischen Wirtschaftssystems kaum verzichten. Die praktischen Vorzüge waren für ihn durchaus evident, allerdings müsste zukünftig die Steuerung der Wirtschaft nach den klaren Zielvorgaben des übergeordneten Staates erfolgen. Die liberale Auffassung des Nachwächterstaates sei zugunsten dirigistischer Eingriffe in die Wirtschaft aufzugeben.⁸⁶⁴

Für den bald zu erwartenden Fall des Zusammenbruchs des freien Kapitalismus fühlte sich Seeberg mit seinem staatsdirigistischen Modell gewappnet. Viel größere Sorgen bereitete ihm die Vorstellung einer generellen Umstrukturierung Deutschlands zu einem sozialistischen Wirtschaftssystem. In diesem Fall drohten die Vorteile des kapitalistischen Systems und damit die internationale Wettbewerbsfähigkeit verlorenzugehen. Das kriegsgeschwächte Deutschland könne einen revolutionären Systemwechsel kaum überstehen, nicht zuletzt aufgrund der drückenden Reparationszahlungen. Weitere Wettbewerbsnachteile wie Verkür-

⁸⁶² Seeberg unterscheidet sehr deutlich den Bedarf der einzelnen Berufsgruppen. Die Repräsentationspflichten eines Adligen oder Professors setzen für ihn selbstverständlich einen ganz anderen Lebensstandard voraus als für einen Arbeiter.

⁸⁶³ Als typischer Aufsteiger, der über Bildung seinen Weg aus wirtschaftlich recht bescheidenen Verhältnissen in den gehobenen Mittelstand in den Beruf eines Universitätsprofessors gegangen war, musste Seeberg die neuere Wirtschaftsaufsteiger als Konkurrenz empfinden. Der aus der Konzentration der Geldmittel resultierende Machtzuwachs der Wirtschaftselite schmälerte den Einfluss seiner eigenen Milieuschicht, die sich v.a. über Bildung definierte. In dieser Perspektive kann Seebergs relatives Eintreten für die soziale Lage der Arbeiter aus einem gemeinsamen Interesse gegenüber den Kapitalisten interpretiert werden. Dass Seeberg damit nicht einfach die sozialistische Position übernahm, markierte er deutlich, indem er die Forderung nach absoluter Verteilungsgerechtigkeit strikt zurückwies und seine konservative Grundhaltung unterstrich. Vgl. ebd., S. 193.

⁸⁶⁴ Ebd., S. 194: „Der Staat würde also die Gesamtwirtschaft übernehmen, indem er die Produktionsmittel verstaatlicht und die Produktion regelt. Eine allzu scharfe Zentralisierung wird sich doch von selbst verbieten und Unterorganisationen (Produktionszweige, Konsumtionseinheiten wie die Kommunen) mit relativer Selbständigkeit entstehen.“

zung der Arbeitszeit und steigende Löhne könnten vor diesem Hintergrund von der Volkswirtschaft nicht mehr bewältigt werden.⁸⁶⁵ Ein entwicklungs-dynamisches Zurückbleiben der sozialistischen Wirtschaft gegenüber anderen kapitalistischen Volkswirtschaften sei die unausweichliche Folge. Die Umstellung auf eine sozialistische Volkswirtschaft könne nur unter der unrealistischen Voraussetzung der Abschottung von den anderen kapitalistischen Volkswirtschaften gelingen.⁸⁶⁶

Nach der Systemfrage nahm Seeberg noch zu ausgewählten Einzelproblemen der Wirtschaftsethik Stellung. Die Rolle des Einzelnen verstand er ganz von der lutherischen Berufsethik her, wobei er dem bürgerlichen Beruf eine dezidiert gesellschaftsintegrative Funktion beimaß. Mit dem Rückgriff auf die lutherische Wertschätzung des Berufs versuchte Seeberg, die sozialistische Unterscheidung von proletarischer Arbeiterschaft und bürgerlichem Unternehmertum zu unterlaufen.⁸⁶⁷ Das für ihn Entscheidende am Beruf war dessen im lutherischen Berufsethos angelegte Gemeinwohlorientierung, die er für alle Schichten der Gesellschaft und alle am Wirtschaftsprozess Beteiligten maßgeblich machen wollte. Er ging dabei von der Annahme aus, dass es sowohl dem Sozialismus wie dem Kapitalismus letztlich an der Integrationskraft eines ethischen Ideals fehle. Der Beruf war für Seeberg eine unverzichtbare sozial-integrative Lebensfunktion, durch die sich der Einzelne in die Gemeinschaft einzubringen vermag. Aus dieser Funktion der Berufsarbeit leitete sich die Konsequenz ab, dass durch die Arbeitspflicht der Streik als arbeitspolitische Maßnahme logischerweise ausgeschlossen sei.⁸⁶⁸ Zur Lösung der praktischen Probleme zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern schlug er als Alternative zum Streik eine Schlichtungsstelle vor, die im Sinne seines staatsdirigistischen Modells von einem übergeordneten Standpunkt aus einen Interessenausgleich herbeiführen sollte.

Seeberg unterschied in seinen Überlegungen zum Beruf drei Wertkategorien: ‚kreative Arbeit‘, ‚organisierende Arbeit‘ und ‚exekutive Arbeit‘.⁸⁶⁹ Die Voraussetzung dieser Dreiteilung war das Prinzip der freien Berufswahl, das gewährleistet sollte, dass die individuelle Begabung des Einzelnen optimal zum Nutzen des Volkes eingesetzt werden könne. Damit verband sich eine schroffe Absage an das ältere Standesdenken.⁸⁷⁰ Hintergrund des sich an Begabung und Neigung orientie-

⁸⁶⁵ Ebd., S. 195: „Wie unendlich erschwert muß aber der Übergang aus einem Wirtschaftssystem in das andere während einer beispiellosen Preisrevolution sein, wie wir sie erleben und angesichts der furchtbaren Kriegslasten, die auf uns liegen.“

⁸⁶⁶ Ebd., S. 195: „Soll das System sich also durchsetzen, so ist die Voraussetzung, daß alle großen Staaten das sozialdemokratische System akzeptieren.“

⁸⁶⁷ Für Seeberg verband sich mit der Fokussierung auf die Berufsethik zugleich die Orientierung an der bürgerlichen Mittelschicht, die seinem Ideal gewissenhafter Berufserfüllung am nächsten stand.

⁸⁶⁸ Vgl. ebd., S. 205 f., hier S. 206: „Gerade der Sozialismus in jeder Form muß grundsätzlich den Streik als Vergehen gegen die staatliche Ordnung verurteilen.“

⁸⁶⁹ Ebd., S. 202 f.: „Alle drei Formen der Arbeit sind produktiv, aber so, daß die jedesmal voranstehende Gruppe in umfassenderer Weise produziert und daher der folgenden Gruppe übergeordnet ist, sowohl im wirklichen Arbeitsbetriebe als auch in ihrer Bedeutung für die Gesamtheit.“

renden Ideals der freien Berufswahl war die typische Hochschätzung des Aufstiegsprinzips, mit dem sich Seeberg sowohl gegen ein starres Standesdenken als auch gegen sozialistische ‚Gleichmacherei‘ abgrenzen wollte.⁸⁷¹

Schon in der ersten Auflage seiner Ethik hatte Seeberg vom Gemeinschaftsgedanken aus eine angemessene Entlohnung der Arbeitenden gefordert, weil sich die berufliche Ungleichheit in höherer bzw. niedrigerer Entlohnung niederschlagen müsse.⁸⁷² Unter ‚angemessen‘ verstand er dabei einen der Arbeit und dem damit verbundenen sozialen Stand entsprechendes Leben ermöglichenden Lohn.⁸⁷³ In dieser durchaus konservativen Perspektive war dann auch der Erwerb großer Vermögen unkritisch, denn die Natur des Menschen wurde als auf Erwerb hin angelegt verstanden. Entsprechend lehnte Seeberg den vom Kommunismus geforderten Verzicht auf die Anhäufung großer Kapitalmengen entschieden ab, weil das einer widernatürlichen Einschränkung des Menschen gleichkomme.⁸⁷⁴ Als Ethiker stellte er die Frage, ob große Vermögen schon allein deshalb als unsozial zu bewerten seien, weil sie auf Individualismus und Egoismus beruhten. Indem er die Frage so stellte, war sie zwar im Grunde schon beantwortet, doch räumte er zugleich relativierend ein, dass sich aus der Steigerung der Einkommen und dem Anwachsen individueller Vermögen eine soziale Verantwortung ableite: „Es ist nicht eine ‚besondere Wohltat‘, sondern es ist nur naturgemäß, daß der, welcher viel Eigentum hat, es zum Nutzen der Gemeinschaft verwendet [...].“⁸⁷⁵ Reichtum werde erst in dem Moment unsozial, in dem sich der Reiche unsozial verhalte. Seeberg griff damit auf die ältere paternalistische Anschauung zurück, dass Reichtum ver-

⁸⁷⁰ Ebd., S. 204: „Nicht besonders äußere Vorteile oder glänzende Stellungen, auch nicht die Tradition der Familie oder der Stand der Eltern sollen demnach als maßgebende Motive bei der Berufswahl angesehen werden, es sei denn, daß letztere auch innere Neigung und Befähigung hervorgebracht haben.“

⁸⁷¹ Gegenüber beiden Irrtümern blieb Seeberg eine bildungsbürgerliche Kritik nicht schuldig, ebd., S. 204: „Bei geringer oder mittelmäßiger Begabung, wie sie doch am häufigsten ist, wird es im objektiven Interesse so ziemlich gleichgültig sein, auf welchem Gebiet das Individuum seine rein exekutive Arbeit leistet. Anders liegt es bei der höheren Begabung, wo auch für die Gemeinschaft viel daran liegt, daß sie an den rechten Platz gelangt.“

⁸⁷² Vgl. ebd., S. 207.

⁸⁷³ Ebd., S. 207: „Da das Individuum im Beruf seine Arbeitskraft in den Dienst der Kulturgemeinschaft stellt, hat es ein Anrecht auf die Erhaltung seiner Kraft durch die Gemeinschaft. [...] Dabei gilt die für das Gemeinwohl wie das Einzelwohl gleich wichtige Regel, daß jedes Individuum von seiner Arbeit soviel erhalten soll, daß es, ev. mit Einschluß seiner Familie, in den seinem Stand entsprechenden Verhältnissen sorgenfrei leben, seine geistigen Anlagen entfalten und seine Kraft für die Arbeit erhalten und seine Kinder zu brauchbaren Gliedern des Volkes erziehen kann.“

⁸⁷⁴ Charakteristisch ist für Seebergs wirtschaftspolitisches Denken, dass er nicht zwischen Kapital und Vermögen unterschied. Die Anhäufung großer Geldmengen konnte er nur als persönlichen Besitz im Sinne eines ‚Vermögens‘ begreifen, dessen Funktion im Wirtschaftskreislauf als Kapital, das heißt als Wirtschaftsfaktor, blieb ihm innerlich fremd. Damit wird bereits deutlich, dass Seebergs Auffassung von Eigentum und Geld kaum dem Stand seiner Zeit erreicht haben dürfte. Mit diesem Verständnis des Eigentums transportierte er das veraltete Denken einer statischen Gesellschaftsordnung in die Weimarer Republik, wo es ein Fremdkörper bleiben musste.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 208.

pflichte und daher eine wichtige Funktion innerhalb der Gesellschaft habe. Den Gedanken einer die sozialen Gegensätze letztlich verfestigenden Wohltätigkeit der freiwilligen Hilfe der sozial Starken hatte Seeberg mit seinem christlich-sozialen Denken vor dem Krieg im Grunde schon überwunden.

Die aufgezeigten Modifikationen im Verständnis von Eigentum und Besitz sind als Reflex einer konservativen Wende in der Sozialethik Seebergs zu werten. Aus dem sozial-konservativen Reformler war nach dem Krieg schnell ein Reaktionsär geworden. Deshalb stand jedoch nicht automatisch die Rückkehr zum politisch-wirtschaftlichen *Status quo ante* auf seiner Agenda. Vielmehr ging seine Vision eines dirigistischen Staatssozialismus weit darüber hinaus. Er räumte dem Staat mit der Option der Enteignung wichtiger Industrieunternehmen ethische Rechte ein, die die alte Monarchie in dieser totalitären Aggressivität so nicht kannte. Vom ‚Metastandpunkt‘ einer Gemeinwohlorientierung aus fühlte sich Seeberg offenbar davon entbunden, diese Machtausweitung des Staates weiter zu begründen oder die Konsequenzen zu bedenken. Das Konservative in seinem Denken ließ ihn das Recht auf persönliches Eigentum vehement verteidigen, weil er der Überzeugung war, dass der Erwerb als solcher kreative Kräfte freisetze. Zugleich forderte er die Überführung von Werten und Produktionskräften, wenn sie einen gewissen Umfang und Bedeutung gewonnen hätten, an den Staat als Repräsentationsorgan der Volksgemeinschaft.

Seebergs Haltung zur volkswirtschaftlichen Lage Anfang der 1920er Jahre stellt sich als in sich widersprüchlich dar. Den Kapitalismus kritisierte er auf einer prinzipiellen Ebene als ideologisches System, gleichwohl konnte er ihn als wirtschaftliche Realität akzeptieren, sofern er durch ethisch-ideologische Leitplanken staatlicher Interventionen eingehegt sein würde. Die sozialistische Maximalforderung der Abschaffung des Kapitalismus erschien ihm unrealistisch, weil die Effektivität der Volkswirtschaft im internationalen Vergleich verlieren würde. Nicht weiter erwähnt zu werden braucht, dass der sozialistische Radikalismus alle moralischen Grundwerte Seebergs negierte. Dennoch kam er in seiner Kapitalismuskritik dem Sozialismus in einigen Punkten erstaunlich nahe. Zugleich trat an die Stelle seiner früheren christlich-sozialen Veränderungsdynamik ein bildungsbürgerliches Elitedenken mit verstärkt konservativen Zügen. Die zweite Auflage der Ethik reflektiert deutlich Seebergs Sorgen um seine eigene Position als Bildungsbürger. Seine Existenz, die auf Bildung und eigener Leistung basierte, wurde durch die Revolution des Proletariats unmittelbar infrage gestellt. Das schuf Solidaritäten mit den kapitalistischen und adligen Gesellschaftsschichten. Weniger noch als 1911 hätte Seeberg daher 1920 der Forderung nach Aufhebung aller Standesunterschiede, nach Nivellierung der sozialen Schranken zustimmen wollen. Die im Ver-

gleich der ersten beiden Auflagen seiner Ethik sichtbar werdende mentale Wende kann als der Versuch verstanden werden, die als gefährdet erlebte bürgerliche Position zu stabilisieren.⁸⁷⁶

5.2.4 Das Recht

Seeberg forderte in der zweiten Auflage der Ethik die Bereitschaft jedes Einzelnen, das gesamte Leben dem Staatszweck zu unterwerfen.⁸⁷⁷ Der sich im Staatszweck manifestierende soziale Wille liege dem positiven Recht apriori voraus.⁸⁷⁸ Kodifiziertes Recht konnte für ihn nicht mehr sein als die Minimalforderung der Gemeinschaft an den Einzelnen. Mit „Recht“ bezeichnete Seeberg diejenige Lebensfunktion, die das Volk in eine gemeinsame Richtung lenke. Es wird in einem autoritativen Akt des Staates erlassen, in der Absicht, die Verhältnisse von Personen und Verbänden normativ zu regeln.⁸⁷⁹ Aber erst durch die Internalisierung des sich im Recht konkretisierenden objektiven Willens werde Handeln sittlich qualifiziert. Anders als die Ethik aber eröffne das Recht die Möglichkeit, gegenüber einem ‚widerstrebenden Willen‘ Zwang auszuüben. Es ist in erster Linie ein Instrument des Staates zur Durchsetzung ethischer Normen. Die Anwendung von Zwang gegenüber Staatsbürgern dürfe deshalb nicht als „menschenunwürdig“⁸⁸⁰ bezeichnet werden. Die gewaltsame Durchsetzung rechtsnormierter Handlungen habe vielmehr für den Menschen die ausgesprochen positive Funktion, ihn an seine apriorische Bestimmung als Sozialwesen heranzuführen. Das Strafen wird für Seeberg, indem er es auf seine pädagogische Funktion reduziert, zu einem humanisierenden Akt. Recht schlägt für ihn erst in dem Moment zur Zwangsordnung um, wenn ihm widersprochen wird.

Fundamentale Voraussetzung der Staatstheorie Seebergs ist dabei die immer mitzudenkende Ableitung des Rechts aus dem Volkswillen. Die erkenntnistheoretische Problematik des Konstrukts eines kollektiven Willens wird nicht zum Problem, obwohl Wilhelm Wundt in der Völkerpsychologie mit Bedacht den objektiven Geist auf die medialen Instanzen Sprache, Mythos und Ethos beschränkt hat.⁸⁸¹ Auch Seeberg war in der ersten Fassung der Ethik nicht über diese Grundannahme der Völkerpsychologie hinausgegangen. Das änderte sich mit der zwei-

⁸⁷⁶ Ebd., S. 207: „So sehr allen Ständen die gleiche bürgerliche Ehre und die nämlichen bürgerlichen Rechte zukommen, so wenig liegt eine Aufhebung der Standesunterschiede im öffentlichen Interesse. Einerseits wird hierdurch das Streben und die Emporentwicklung gestärkt, andererseits ist naturgemäß mit höherer Bildung, wie sie alle leitenden und die geistigen Berufe erfordert, auch eine andere Lebensauffassung und Lebensgewohnheit verknüpft. Dies kann nicht aufgehoben werden, ohne die Qualität der betreffenden Berufsleitungen zu schädigen.“

⁸⁷⁷ Vgl. ebd., S. 235.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 236: „Der soziale Wille ist vielmehr ein apriorisches mit der Geistigkeit des Menschen gesetztes Urfaktum (§ 1, 4). Erst auf Grund dieses allen an sich gemeinsamen Willens entstehen die rationalen Reflexionen über die Zweckmäßigkeit seiner konkreten Organisation, wie sie in den Gesetzen vorliegt.“

⁸⁷⁹ Vgl. ebd., S. 235.

⁸⁸⁰ Ebd., S. 236.

ten Auflage. Erst in der bedrängenden Situation der Weimarer Republik fand er im Willen des genauen Gegenteils der politischen Realität einen Ausdruck des kollektiven Willens. Bei dieser radikalen Ausweitung der Lehre vom objektiven Geist mag eine Rolle gespielt haben, dass er sich während des Krieges unreflektiert in der Rolle des vollmächtigen Verkündigers des Volkswillens berufen gesehen hatte. Es gelang ihm in der Folgezeit immer weniger, zwischen seinem und dem Volkswillen zu unterscheiden. Der Totalisierung auf der Ebene des persönlichen Willens entsprach eine Totalisierung des Staates. Damit einhergehen sollte ein Abbau wichtiger Kontrollinstanzen. Aus der einfachen Identifikation von Staat und Kollektivwillen ergab sich die ebenso schlichte Tatsache, dass der Staat wisse, was gut für die Gemeinschaft sei. Loyalität sei von daher mit aktivem Engagement im Staat verbundene Bürgerpflicht. Damit stimmte Seeberg den Nationalprotestantismus in der Weimarer Republik auf eine politische Protesthaltung ein, die die Wiederherstellung der alten Ordnung als Pflicht loyaler Staatsdiener propagierte.

5.2.5 Seeberg auf dem Weg zum Staatstotalitarismus

Die Synthese von Staatsdirigismus und freiem Unternehmertum unter dem Dach des Gemeinwohlgedankens sollte die Möglichkeit des staatlichen Eingriffs in die Sphäre des Einzelnen legalisieren. Um die Entwicklung der totalitären Tendenzen im Staatsverständnis Seebergs weiter zu verfolgen, gilt es im Folgenden, den Zusammenhang von Staat und Volk genauer zu untersuchen. Im Staat institutionalisierte sich für Seeberg das Volk als Gemeinschaftskörper, dessen Funktion in der wirksamen Organisation des sozialen Willens zu sehen sei.⁸⁸² Erst durch die Organisation als Staat werde das Volk zu einer handlungsfähigen Größe, deren Vitalität und Macht im Monarchen kulminiert.⁸⁸³ Der Staat bekomme allein schon durch den organischen Volksbegriff eine Tendenz zum Totalitarismus. Der demokratische Gedanke bleibe auf jeden Fall ausgeschlossen. Obwohl Seeberg den Staat

⁸⁸¹ Hannes Stubbe: Geschichte, S. 44–45: „In den Bereich der Völkerpsychologie fallen nach Wundt Themen wie Sprache, Mythos, Sitte, Kunst und Kultur. Im Vorwort der fünften Auflage seiner ‚Grundzüge der Physiologischen Psychologie‘ schreibt er hierzu folgendes: ‚Glücklicherweise fügt es sich übrigens, daß da, wo die experimentelle Methode versagt, andere Hilfsmittel von *objektivem* Werthe der Psychologie ihre Dienste zur Verfügung stellen. Diese Hilfsmittel bestehen in jenen Erzeugnissen des geistigen Gesamtlebens, die auf bestimmte psychologische Motive zurückschließen lassen. Zu ihnen gehören vornehmlich Sprache, Mythos und Sitte. Indem sie nicht nur von geschichtlichen Bedingungen, sondern auch von allgemeinen psychologischen Gesetzen abhängen, bilden die auf die letzteren zurückführenden Erscheinungen den Gegenstand einer besonderen psychologischen Disziplin, der Völkerpsychologie, deren Erzeugnisse nun für die allgemeine Psychologie der zusammengesetzten seelischen Vorgänge das hauptsächlichste Hilfsmittel abgeben. Auf diese Weise bilden die experimentelle Psychologie und Völkerpsychologie die beiden Hauptzweige der wissenschaftlichen Psychologie‘ (Wundt 1902, S. 5 f).“

⁸⁸² Vgl. ebd., S. 227 f.

⁸⁸³ Ohne Berücksichtigung des konservativen Organismusgedankens ist diese Konstruktion kaum zu verstehen. Seeberg bleibt dann auch eine genaue Erklärung, wieso der Monarch allein durch sein Amt auch schon Träger des kollektiven Willens sei, schuldig.

vom Volk her legitimierte, bleibt er dem Volk leitend übergeordnet. Der einzelne Volksgenosse habe sich dem Staat als Ausdruck des kollektiven Willens zu unterwerfen.⁸⁸⁴ Mit dieser Überordnung des Staates über das Volk geriet Seebergs Staatstheorie in eine unauflösbare Spannung zur Weimarer Republik, die sich als Demokratie vom Volk her verstand. In seinem voluntativ grundierten Staatsbegriff zeigte sich schon frühzeitig die Absicht, die ideologische Voraussetzung für eine antidemokratische Veränderung zu schaffen.⁸⁸⁵

Die Transformationen des Staatsgedankens veränderte zwangsläufig auch das Verständnis der Person des Herrschers. Im Kontrast zum Gedanken der Volkssouveränität betonte Seeberg die Staatssouveränität, die in der Person des Staatsoberhauptes eine Konzentration erfahre, die in der Demokratie ohne Äquivalent sei.⁸⁸⁶ Der Staat werde durch den souveränen Herrscher zum Machtstaat mit dem Recht, seinen Willen nach innen wie außen – notfalls auch mit Gewalt – durchzusetzen. Nach außen hin impliziere das Recht auf uneingeschränkte Machtausübung anderen Staaten gegenüber das Recht zum Krieg, ohne sich durch den Nachweis eines ‚Verteidigungskrieges‘ mühsam legitimieren zu müssen. Mit dieser Legitimierung eines auch als Angriffskrieg geführten Militärschlags entfernte sich Seeberg 1920 noch mehr vom lutherischen Staatsgedanken und bewegte sich entsprechend weiter auf einen Staatstotalitarismus zu. Die gleiche Tendenz bestimmte auch die Machtausübung des Staates im Inneren. Die uneingeschränkte Staatsmacht korreliere idealerweise mit einer ‚Staatsgesinnung‘⁸⁸⁷ der einzelnen Bürger. Weil sich nun im Staat der Gesamtwille des Volkes manifestiere, könne die entsprechende Gesinnung nur die der unbedingten Loyalität sein. Seeberg radikalisierte mit seiner Forderung nach Loyalität zum Staat die lutherische Haltung zur

⁸⁸⁴ Ebd., S. 228: „Der Staat ist also einerseits, materiell angesehen, identisch mit dem Volk, er ist aber andererseits, formal betrachtet, von dem Volk so verschieden, wie der die Selbstbestimmung vollziehende Wille verschieden ist von der Summe der Fähigkeiten und Funktionen des Individuums.“

⁸⁸⁵ In diesem Zusammenhang erfährt die immer wieder eingeschränkte Warnung vor der Korruption des sozialen Willens durch den Egoismus des Sozialismus unter Zuhilfenahme apokalyptischer Sprache, die den Untergang des Volkes prognostiziert, eine nicht unerhebliche Dramatisierung. Ebd., S. 228: „Wenn nun aber der Staatswille erschüttert oder zerbrochen wird durch den widerstrebenden Willen der Individuen oder ihrer Einzelverbände, erkrankt das Volk, verfällt in Siechtum und schließlich dem Untergang. Der ungezügelter Willen der Personen oder Klassen ist daher die Todesursache der Völker. Das ist heute wieder angesichts der im Gefolge des modernen Demokratismus auftretenden Unlust am Staat und der englischen Mustern äußerlich nachgeahmten Neigung, das Privatleben tunlichst staatlichen Einflüssen zu entziehen, deutlich zu betonen.“ Die antiwestlichen Spitzen sind unübersehbar, jedoch werden sie an keiner Stelle der Ethik systematisch vorgetragen.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 229: „Ist also der Staat der Wille des Volkes zu seinem nationalen Bestande, so folgt hieraus, daß er Herrschergewalt über das Volk mit all seinen Personen, Funktionen und Verbänden hat und daß die Ausübung dieser Gewalt seine Aufgabe ist. Der Staatsgewalt bzw. ihrem obersten Inhaber kommt Souveränität zu.“

⁸⁸⁷ Ebd., S. 229. Gesinnung ist nach Seeberg eine dauerhafte ‚Gestimmtheit der Liebe und des Glaubens‘, vgl. ebd., S. 76–78, die als ‚Staatsgesinnung‘ entsprechend auf den Staat hin ausgerichtet ist.

Obrigkeit.⁸⁸⁸ Im Machtstaat sollte an die Stelle äußerlicher Pflichterfüllung innerlicher Gehorsam treten, denn jede Form des Ungehorsams gegenüber dem Staat sei gleichbedeutend mit einem Selbstausschluss aus der Gemeinschaft und folglich Ausdruck eines unnatürlichen Egoismus.

Seeberg konzipierte in der Ausgabe der Ethik von 1920 den Staat nach außen als Machtstaat, nach innen als Kulturstaat.⁸⁸⁹ Die Legitimation des staatlichen Zugriffs auf den gesamten Kulturbereich sollte von einer entsprechenden Verfassung geregelt werden. Mit dem Kulturstaatsprinzip wollte Seeberg unter den Bedingungen der Moderne die Trennung von Staat und Gesellschaft überwinden. Der Staat stellte in dem Sinne ein Gegenkonzept zur Komplexität der modernen Gesellschaft dar. Der Pluralisierung der Lebensvollzüge sollte durch eine Vereinheitlichung gegengesteuert werden, was nur von einem Staat mit entsprechenden Machtbefugnissen im Innern geleistet werden könne. Mit der intendierten Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft setzte sich die totalitäre Tendenz im Denken Seebergs zu Beginn der Weimarer Republik fort. Der Staat sollte als konsequenter Kulturstaat bis in den Privatbereich des Einzelnen ethisches Kontrollorgan werden. Das Recht sollte den *totalen Staat* vor den Übergriffen egoistischer Einzelner schützen.⁸⁹⁰

Seebergs Zielsetzung einer Aktivierung lutherisch geprägter Milieus zu verstärktem politischen Engagement bewegte sich mit der Forderung einer bewussten ‚Staatsgesinnung‘ ein Stück weiter auf das totalitäre Denken zu. Aber noch wollte er die staatliche Machtvollmacht 1920 eingeschränkt wissen, nicht zuletzt, weil der reale Staat nicht seinen Vorstellungen entsprach. Die Forderung einer aktiven Beteiligung des Christen am Staat blieb für ihn unlösbar an ein „Gottesgnadentum“⁸⁹¹ der Staatsmacht geknüpft. Denn der wahre Staat müsse seine vornehmste Aufgabe darin finden, „für die Realisierung der ethischen Ideale des Reiches Gottes“⁸⁹² zu sorgen. Die Anerkennung dieser Aufgabe entspreche seiner Bestimmung als gottgewollte Organisation und mache die Mitarbeit des Christen am Staat zur Pflicht.⁸⁹³

⁸⁸⁸ Vgl. ebd., S. 229.

⁸⁸⁹ Ebd., S. 229: „Je komplizierter der Zusammenhang der Lebensfunktionen in dem modernen Leben geworden ist, desto mehr hat sich die Staatsgewalt genötigt gesehen, in das Kulturleben einzugreifen. Die Herrschgewalt des Staates erstreckt sich auf die Leitung des gesamten Kulturlebens.“

⁸⁹⁰ Ebd., S. 229: „Da nun aber in dem Volk der egoistische Wille der einzelnen Personen und Verbände fortgesetzt zu dem sozialen Gesamtwillen in Gegensatz zu treten bereit ist, muß die staatliche Herrschgewalt jederzeit den reinen Sozialwillen gegenüber den Versuchen, ihn zu durchbrechen, aufrecht erhalten. Dies geschieht durch das Recht.“

⁸⁹¹ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 268.

⁸⁹² Ebd., S. 268.

⁸⁹³ Ebd., S. 268: „Der Christ erkennt den Staat als gottgewollte Ordnung an, aber er strebt danach, diese Ordnung zu dem entsprechenden Boden zu gestalten, auf dem sich die christliche Frömmigkeit und Sittlichkeit entfalten können.“

Seeberg stellte nun die Frage, wie sich der Christ in einem System wie der Weimarer Republik verhalten solle, die ihre Macht nicht vom Gottesgnadentum herleitete. Seine Antwort fiel ausgesprochen pragmatisch aus. Er konnte sogar für den „religionslosen Staat“⁸⁹⁴ eintreten, solange dieser die Rahmenbedingungen für das Christentum zu erhalten bereit war, also weder direkt unchristlich noch religionsfeindlich agiere. Solange noch mit einer Verbesserung der Lage gerechnet werden konnte, befürwortete Seeberg sogar die Mitarbeit des Christen in der sozialdemokratischen Partei, denn die Parteimitgliedschaft setze nicht mehr als „die Übereinstimmung mit ihrer Grundtendenz“⁸⁹⁵ voraus. In diesem Zusammenhang war die Überlegung durchaus zutreffend, dass jedes Parteiengagement dem Christen die Möglichkeit eröffne, die sozialdemokratische Politik auf das Reich Gottes hin auszurichten.⁸⁹⁶ Die eschatologische Komponente in der Idee des Glaubenskampfes weitete den Zweck der intendierten politischen Mitarbeit auf Umwandlung des politischen Systems hin aus. Eine solche Theorie der politischen Veränderung eines bestehenden Systems war etwas Neues im Protestantismus. Sie war eingebunden in eine Anpassungsstrategie an die Weimarer Republik, ohne die tiefsitzende Ablehnung der Demokratie aufzugeben, ja nicht einmal zu verbergen. Dies eröffnete für Seeberg die Möglichkeit zur pragmatischen Zusammenarbeit mit dem nichtchristlichen Staat.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 270.

⁸⁹⁵ Ebd., S. 275.

⁸⁹⁶ Vgl. ebd., S. 275.

6 Die dritte Auflage der Ethik - Erlöste Hoffnung

6.1 Ordnungstheologie

6.1.1 Kulturprotestantische Wendung der Ordnungstheologie

Seeberg hatte sich mit dem integrativen Kulturbegriff der zweiten Auflage von der Vorstellung einer Eigengesetzlichkeit der Welt entschieden abgesetzt. Die im Begriff der ‚Eigengesetzlichkeit‘⁸⁹⁷ implizierte Herausnahme bestimmter Wirklichkeitsbereiche aus der Verantwortlichkeit ethischer Reflexion war ihm vom christlichen Standpunkt aus inakzeptabel. Einer Trennung der Welt in eine ‚profane‘ und eine ‚religiöse‘ Sphäre wollte er trotz eigener dualistischer Tendenzen nicht zustimmen, hätte das doch den antikirchlichen Kräften in der Sozialdemokratie direkt in die Hände gespielt. Stattdessen wurde der Kulturbegriff in der dritten Auflage weiter entfaltet und dabei die totalitäre Tendenz vertieft. Kultur wurde mehr denn je zum integrativen Schlüsselbegriff einer auf dualen Gegensätzen basierenden Theologie. Als Grundfigur diente hierbei die Aufhebung des Gegensatzes von Natur und Geist in der Kultur. Die die menschlichen Grundbedürfnisse regulierenden Lebensfunktionen würden durch die Kultur und ihre strukturellen Errungenschaften vom Geist aus kultiviert.

⁸⁹⁷ Vgl. Reiner Anselm: Gericht, S. 24; Dietz Lange: Schöpfungslehre, S. 162; vgl. insgesamt Ahti Hakamies: "Eigengesetzlichkeit".

Zugleich mit der Weiterentwicklung des Kulturgedankens setzte sich Seeberg mit der neulutherischen Ordnungstheologie, insbesondere mit der durch Theologen wie Werner Elert und Paul Althaus vorgenommenen Reformulierung derselben auseinander. Durch die partiell positive Anknüpfung an die Ordnungstheologie trat die streng eschatologische Ausrichtung der Ethik in den Hintergrund.⁸⁹⁸ Hinter diesem Positionswechsel ist der Wunsch leicht zu erkennen, das nationalsozialistische System als die ‚gute Ordnung‘ ethisch zu plausibilisieren und damit zu stabilisieren. Das mit der sog. Machtergreifung Erreichte erschien ihm als reale Erfüllung des lange Erhofften. Die Idee der eschatologischen Erfüllung hatte im Überschwang über Gottes Gnadenhandeln im Führertum keinen sinnvollen Platz mehr und konnte folglich vernachlässigt und zu einer ‚Lebensethik‘⁸⁹⁹ umgeformt werden. Seeberg wollte auf der Welle der Euphorie, die weite Teile der deutschen Bevölkerung erfasst hatte, mitschwimmen, er wollte jetzt ‚angekommen‘ sein. Mit der Aufgabe der eschatologischen Ausrichtung zugunsten einer positiven Überbewertung des Bestehenden brachte er sich in bedenkliche Nähe zum Nationalsozialismus, weil er den zu fortgesetzter Kritik Anlass gebenden Maßstab des zukünftigen Gottesreiches leichtfertig aus der Hand gegeben hatte. Das neue Regime musste konsequenterweise als das ‚Endgültige‘ hypostasiert werden. Trotz dieser unter dem Eindruck einer von überspannten Hoffnungen stehenden Überbewertung des Regimewechsels konnte sich Seeberg aufgrund der dezidiert theozentrischen Ausrichtung seiner Theologie einen letzten Vorbehalt gegenüber dem Nationalsozialismus bewahren. Selbst in der Euphorie des anbrechenden ‚Dritten Reichs‘ vergaß er nicht, dass die christliche Ethik ihre Ideale und Werte allein in Gott finden kann. Gerade auch die gewaltsamen Begleiterscheinungen der Machtergreifung, die kaum mit Seebergs Idealismus in Übereinstimmung zu bringen waren, hielten in ihm das Bewusstsein lebendig, dass der Nationalsozialismus erst noch der weiteren christlichen Durchdringung bedurfte, um dem Ideal eines christlichen Staates zu entsprechen.⁹⁰⁰

6.1.2 Das Problem des Bösen in den Ordnungen des Lebens

Die Idee der Kulturkritik musste nun mit der Ordnungstheologie in Einklang gebracht werden. Ordnungen als Lebensfunktionen der Kultursphäre dienen der Überwindung und Beherrschung natürlicher Triebe und Bedürfnisse des Menschen. Seeberg unterscheidet also weiterhin zwischen Natur und Geist. Schöpfungsordnungen korrelieren dabei vorrangig mit der Größe Natur. Schon bei Kliefoth⁹⁰¹ waren Sünden- und Erlösungsordnungen qualitativ von den natürlichen Ordnungen des Lebens verschieden. Gegenüber den Schöpfungsordnungen führt

⁸⁹⁸ Mit dieser Verschiebung richtet sich eine Spitze sogar gegen Wilhelm Wundt und damit gegen ein permanent über alles Bestehende hinaus strebendes Fortschrittsdenken. Vgl. ebd., S. 44.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 44.

⁹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 44.

⁹⁰¹ S.o S. 104.

nun auch Seeberg Erlösungsordnungen in den Gedankengang ein. Diese werden von ihm als geistiges Phänomen eindeutig den Schöpfungsordnungen übergeordnet.

Zu einem besseren Verständnis der Erlösungsordnungen muss vorerst die Rolle der Sünde im Kontext einer kulturethisch präzisierten Ordnungstheologie geklärt werden. Seeberg geht davon aus, dass die Ordnungen des natürlichen Lebens durch die Sünde permanent korrumpiert werden. Der Mensch kann sich aus eigener Kraft nicht aus den Verstrickungen in solche Unheilsordnungen befreien, sondern ist dazu, ganz traditionell gedacht, auf die Einwirkung der göttlichen Gnade angewiesen. Nur durch den Beistand der Gnade Gottes können die korrumpierten und korrumpierenden Naturordnungen in Erlösungsordnungen verwandelt werden.

Diese soteriologische Figur fand Seeberg in der Entwicklung von der Weimarer Republik zum Dritten Reich historisch bestätigt. Der vermeintliche moralische Niedergang in der Demokratie habe demnach aus der Sündhaftigkeit der ‚unnatürlichen‘ Staatsform resultiert. Die sich historisch anschließende Überwindung der Unmoral durch den straff organisierten nationalsozialistischen Staat musste einfach die ersehnte Erlösungsordnung sein. Diesem zeitanalytischen Konzept Seebergs lag eine sehr klare Vorstellung vom Bösen als realer Macht zugrunde. Schon in den ersten beiden Auflagen der Ethik hatte er es ausschließlich mit der Sozialdemokratie und dem Materialismus identifiziert. Diese Deutung des Bösen sollte mit weiteren Reflexionen die Erfahrung der Weimarer Republik werden. Hier war es Seeberg immer mehr zur Gewissheit geworden, dass sich das Böse auch innerhalb der Ordnungen und gesellschaftlichen Strukturen ausbreite. Die genauere Bestimmung des Bösen wurde dementsprechend zu einem Hauptanliegen der Neufassung der Ethik. Es wird über die Identifizierung mit dem materialistischen Sozialismus hinaus als Gegenteil des christlich „Gesollten“ und somit als das „Nichtseinsollende“⁹⁰² näher definiert. Mit der ethisch-religiösen Interpretation rückt Seeberg von der politischen Besetzung der Vorstellung des Bösen ein Stück weit ab.⁹⁰³ Weder das Gute noch das Böse seien unmittelbare Folge des „Demokratismus“⁹⁰⁴ oder des rassistisch-verengten Biologismus.

⁹⁰² Ebd., S. 86.

⁹⁰³ Die dezidiert christliche Perspektive bleibt dabei immer vorausgesetzt. Die böse Tat bleibt immer vom Schuldbewusstsein begleitet. Nur der Christ erkennt das Böse, aber er kann es auch immer erkennen, weil das Böse die Intuition als zentrales Erkenntnisvermögen eben nicht zu korrumpieren vermag. Die Intuition ist hierbei nicht zu verwechseln mit dem Gewissen, das nach Seeberg das Böse sogar direkt wollen könne, aber doch in der Regel den Menschen vor dem Bösen warnt, vgl. ebd., S. 87–89.

⁹⁰⁴ Siehe S. 181.

Diese Einsicht ist bedingt durch die spezifische Ausprägung der Ordnungstheologie Seebergs, nach der keine Form des natürlichen Lebens das Böse sicher zu bannen noch das Gute zuverlässig zu bewirken vermag.⁹⁰⁵ Damit ist eine dualistische Aufteilung der Welt in gute oder böse Systeme kategorisch ausgeschlossen. Das Böse kann nicht einfach auf die persönliche Ebene des Einzelnen beschränkt gedacht werden, sondern durchdringt alle Lebensbereiche und Ordnungen.⁹⁰⁶ Anders als die Erlanger Theologie wollte Seeberg den Ordnungen des natürlichen Lebens dezidiert keine Heilsbedeutung zuschreiben, sondern legte durch die Verortung des Bösen innerhalb der Ordnungen alles Gewicht auf die apologetisch-missionarische Vorstellung des ‚Kampfes‘. Der Kampf des Christen gegen das Böse konkretisiert die Aufgabenbeschreibung des Christen innerhalb der Ordnungen. Gefordert ist damit eine permanente Selbst- und Nächstenmission mit dem konkreten Ziel der Durchdringung der Gesellschaft und ihrer Strukturen mit christlichen Werten.⁹⁰⁷ Die Frage des Zusammenhangs von weltlicher Ordnung und Heil war für Seeberg also mit dem Begriff der Schöpfungsordnung keineswegs beantwortet. Das Entscheidende leistete für ihn vielmehr der Begriff der Erlösungsordnungen. Der Bereich der Kultur, der in Seebergs Modell das natürliche und geistige Leben umgreift, erweist sich damit als zweideutig: Erst am Gebrauch der Ordnungen entscheidet sich in der Kultur, ob die Ordnungen zum Heil oder zur Sünde dienen. Die bleibende Angewiesenheit des Menschen in den Ordnungen auf das Gnadenhandeln Gottes verbot geradezu eine Identifikation der konkreten politischen und gesellschaftlichen Strukturen mit den Erlösungsordnungen. Durch die Behauptung dieser bleibenden Differenz hätte auch in der dritten Auflage der Ethik Seebergs eine kritische Distanz zu allen immanenten Ordnungen und damit zum ganzen Dritten Reich aufrechterhalten werden können.

Der Gedanke, dass in jedem politischen System Sünde und Erlösung möglich sind, hätte dafür sensibilisieren müssen, dass jedes System dem Sozialwesen Mensch zum Guten oder zum Bösen dienen kann. Das hätte Seeberg auch für die Weimarer Republik und für die Demokratie überhaupt geltend machen können. Diesen Gedanken hat er jedoch nicht zu Ende gedacht. Ihm lag einzig daran aufzuzeigen, dass jeder Bereich der sozialen Wirklichkeit und jedes politische System zum Handlungsfeld des Christen werden könne, ohne damit eine direkte Akzeptanz des jeweiligen Systems zu fordern. Andererseits war für ihn aber auch die Eigengesetzlichkeit der Welt im Sinne der lutherischen Zweireichelehre ausgeschlossen und es kann in sofern bei ihm von einer Ein-Reiche-Lehre gesprochen werden.⁹⁰⁸ Die von Seeberg vollzogene Ausweitung des Anspruchs der christlichen Ethik auf alle Funktionsbereiche des Lebens musste in der Weimarer Republik

⁹⁰⁵ Auch in Abgrenzung von den reichlich blühenden Weltanschauungen und Ideologien seiner Zeit wird für Seeberg die theologische Grundannahme des Bösen zu einer entscheidenden Distinktion.

⁹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 10.

⁹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 88.

⁹⁰⁸ Vgl. Dietz Lange: Schöpfungslehre, S. 169.

und mehr noch im nationalsozialistischen Staat als anstößig empfunden werden. Beide politischen Systeme hatten auf ihre Weise auf der völligen Eigenständigkeit des Politischen insistiert. Gerade im Blick auf die sozialen Bedingungen im Nationalsozialismus der frühen 30er Jahre kann man die Neuauflage der Ethik als bewusste Warnung vor antikirchlichen Tendenzen im Nationalsozialismus lesen. Es zeichnete den Realismus Seebergs aus, dass er immer und überall mit „Korruption und Sünde“⁹⁰⁹ rechnete. Einen Rest von diesem Realismus hatte er sich auch noch im nationalsozialistischen Deutschland bewahrt. Er vertrat auch in der dritten Auflage der Ethik die Überzeugung, dass sich nur unter der Bedingung einer Umformung der nationalsozialistischen Gesellschaft durch das christliche Ethos die Euphorie der christlichen Kreise über den historischen Wandel als berechtigt erweisen werde. Konsequenterweise forderte er daher weitere Anstrengungen zur ethischen Verbesserung der Gesellschaft durch aktive Christen. Sie müssten in dieser historischen Situation Verantwortung übernehmen gegenüber Staat und Reich Gottes.

6.2 Übernahme nationalsozialistischer Sprache und Ideologie

6.2.1 Die religiöse Aufladung des Volksgedankens

Ein entscheidendes Einfallstor für die nationalsozialistische Ideologie in die Ethik Seebergs tat sich jedoch an anderer Stelle auf und zwar in seiner Fixierung auf die Idee einer idealen Gemeinschaft. Dahinter verbarg sich eine unreflektierte Synthese aus organischem Denken, Reich-Gottes-Begriff und völkerpsychologisch beeinflussten Vorstellungen. Die Gemeinschaft steht in Seebergs Denken in einer engen Korrelation zum Begriff des ‚objektiven Geistes‘. Als solche ist sie das Produkt der Wechselwirkung geistiger Personen, die durch ihren kommunikativen Austausch ein regelrechtes „Geisterreich“⁹¹⁰ bilden. Der Gemeinschaftsbegriff konnte damit in Anschluss an Ritschls Wendung vom „Reich erschaffener Geister“⁹¹¹ christlich gedeutet werden und in einem weiteren Interpretationsschritt auf den ideologisch hoch aufgeladenen Volksbegriff bezogen werden. Die Idealgemeinschaft ‚Volk‘ und das christliche ‚Geisterreich‘ interpretieren sich in der Darstellung Seeberg gegenseitig.⁹¹² Der Geist wird dabei zur verbindenden Größe.

⁹⁰⁹ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 177.

⁹¹⁰ Ebd., S. 6.

⁹¹¹ Albrecht Ritschl: *Unterricht*, S. 23 (§ 12). Den für Ritschls Theologie zentralen Gedanken des ‚Reich Gottes‘ formt Seeberg zum „Reich erschaffener Geister“ um, vgl. ebd., S. 103 (§ 77). Die Idee des ‚Reiches der Geister‘ geht schon auf Schleiermacher zurück, vgl. Jörg Dierken: *Individualität und Identität. Schleiermacher über metaphysische, religiöse und sozialtheoretische Dimensionen eines Schlüsselthemas der Moderne*, in: *ZNThG* (2008), Nr. 15, S. 183–207.

⁹¹² Ausführlich geht Seeberg auf diesen Aspekt im sozialetischen Teil seiner Ethik ein, Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 263 ff. Hier spricht er jedoch nicht mehr vom objektiven Geist, sondern vom ‚Volksgest‘. Der Idealcharakter des Volkes wird durch die bewusste Auf-

Hatte er in den ersten beiden Auflagen der Ethik noch die Aufgabe, die Objektivität der kollektiven Werte zu garantieren, wurde er nun mehr als willentliche Energie begriffen, die den Einzelnen aktiv in harmonische Übereinstimmung mit den anderen Geistern versetzte, und damit Gemeinschaft des Volkes schafft. Volk wird so bei Seeberg zur profanen und religiösen Größe zugleich. Entsprechend kann er den objektiven Geist als „Gemeingeist“⁹¹³ oder „Gesamtgeist“⁹¹⁴ eines Volkes bezeichnen, dem sich der Einzelne zu unterwerfen habe. Gerade durch die Interpretation des ‚Volkes‘ als geistig verfasster Größe lässt sich Seebergs Konzeption grundsätzlich von den rein biologisch definierten Propagandabegriffen ‚Rasse‘ und ‚Blut‘ des Nationalsozialismus abgrenzen. Gegenüber dem Begriff der ‚Kultur‘, der stärker durch das Moment der Zweideutigkeit ihrer Ordnungen geprägt ist, zeichnet sich das ‚Volk‘ wiederum durch seine Eindeutigkeit als organische Gemeinschaft aus. Volk ist für Seeberg als geistige Gemeinschaft eindeutig positiv konnotiert.

6.2.2 Annäherung an den Naturalismus

Trotz der mit dem Begriff des Geistes gesetzten inhaltlichen Differenzen zu den nationalsozialistischen Ideologie- und Propagandabegriffen ist eine Annäherung an die Begrifflichkeit der Rassenideologie in den Ergänzungspassagen der Neufassung der Ethik nicht zu übersehen. Dabei wäre der das nationalsozialistische Rassendenken bestimmende sozialdarwinistische Naturalismus mit Seebergs Primat des Geistes eigentlich kaum zu vermitteln gewesen. Die Aufnahme nationalsozialistischer Gedanken und Begriffe musste folglich zwangsläufig Nahtstellen im Text und im Gedankenaufbau hinterlassen.⁹¹⁵ Das soll am Beispiel der Aufnahme der Begriffe ‚Rasse‘ und ‚Volksnomos‘ in der dritten Auflage der Ethik gezeigt werden.

Seeberg verfasste kein eigenes Kapitel über den ideologisch hoch aufgeladenen Begriff der Rasse, sondern fügte ihn in seine Ausführungen zum ‚Volk‘⁹¹⁶ ein und spitze dieses Passagen dadurch auf das nationalsozialistische Programm der „Er-

nahme der Sprache der ‚Ich-Du-Philosophie‘, die Seeberg in seiner Konstruktion des ‚Wir-Geistes‘, ebd., S. 7, aufnimmt, weiter unterstrichen. Das Ich-Du-Denken Martin Bubers, vgl. Martin Buber: Ich und Du, Berlin: Schocken 1936 (68. Aufl.), wurde in der Theologie der Zeit stark rezipiert. Unter den evangelischen Theologen sind in diesem Zusammenhang v.a. Friedrich Gogarten sowie Emil Brunner, vgl. Friedrich Gogarten: Politische Ethik, Jena: Diederichs 1932; Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen: Mohr Siebeck 1933, zu nennen, deren ethische Schriften Seeberg in der dritten Auflage mehrfach zitiert. Zu Gogarten vgl. Matthias Kroeger: Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive – mit zahlreichen Dokumenten und Materialien; Band 1, Stuttgart: Kohlhammer 1997; zu Brunner vgl. Frank Jehle: Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich: TVZ Theol. Verl. 2006.

⁹¹³ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 9 ff.

⁹¹⁴ Ebd., S. 8 ff.

⁹¹⁵ Vgl. ebd., S. 198.

⁹¹⁶ Insofern finden sich mehr attributive Bildungen wie ‚rassenhafte Art‘, vgl. ebd., S. 349; sinngemäß auch S. 323. Eine genauere Definition und klare Abgrenzung von ‚Volk‘ und ‚Nation‘ bleibt Seeberg aber schuldig.

haltung und Förderung der reinen Rasse⁹¹⁷ zu. Damit verbunden war ein sukzessives Abrücken von der streng eschatologischen Ausrichtung hin zu einem Naturalismus, der im deutlichen Widerspruch zu den älteren Auflagen der Ethik steht.⁹¹⁸ Das Ideal der Rasse marginalisierte das des Geistes, was einer Entidealisierung der Ethik gleichkam.

Seeberg schien die naturalistische Verschiebung innerhalb seines Systems selbst zu bemerken und versuchte dem Missverständnis zuvorzukommen, dass die Aufwertung des Natürlichen auf Kosten des Geistes gehe. ‚Sittlichkeit‘ ist für ihn weiterhin ein Phänomen des geistigen Menschen und könne nicht einfach mit der Reinheit der Rasse gleichgesetzt werden. Trotzdem verblast die geistige Ausrichtung seines Systems gegenüber der Sogwirkung des nationalsozialistischen Ideals der Rassenreinheit. Eine ähnliche dekompositorische Wirkung auf die Statik des Systems der Ethik übt der in den gleichen Passagen gebrauchte Begriff des ‚Blutes‘⁹¹⁹ aus. Blut wurde in der nationalsozialistischen Propaganda zur kulturellen Größe hypostasiert und sollte analog zur Idee des Volksgeistes eine zugleich natürliche und geistige Gemeinschaft suggerieren. Seeberg versuchte einer damit verbundenen Mystifizierung des Blutes mit dem Argument entgegenzusteuern, dass erst durch das Zusammenwirken eines bestimmten Blutes, als Chiffre für die biologische Herkunft, und eines besonderen Geistes ein historisches Volk entstehe. Blut und Volksgeist sind für ihn zu unterscheidende Größen, die aber doch in einer fest definierten Bezogenheit zueinander gedacht werden müssten. Doch trotz dieser Einschränkung verschiebt die Idee der Blutideologie den Schwerpunkt innerhalb des Natur-Geist-Dualismus weiter in Richtung Naturalismus. Der Primat des Geistes wurde zum Primat des Blutes verdrängt, weil ‚Blut‘ unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Rassenideologie den geistigen Aspekt zunehmend mit abbilden konnte.⁹²⁰ Der Geist verlor damit seine Funktion als kritisches Gegenüber zum Naturalismus, der durch die Natur und Geist verbindende Synthese des Blutes zur Ideologie geworden war.

⁹¹⁷ Ebd., S. 287.

⁹¹⁸ Diese Absetzbewegung war bereits in der zweiten Auflage durch die Rezeption der sozialhygienischen Forderung der Steigerung der physischen Gesundheit des Volkes programmatisch angelegt. Siehe S. 184 ff.

⁹¹⁹ Vgl. ebd., S. 7, 198, 204, 265, 292, 330, 340, 403.

⁹²⁰ Diese Bedeutungsverschiebung zugunsten eines mystifizierenden Naturalismus wurde durch den ebenfalls ideologisch hoch aufgeladenen Begriff der ‚Vitalität‘ flankiert. Seeberg wollte damit neuester Forschung folgen, welche die Abhängigkeit der geistig-kulturellen Verfasstheit eines Volkes von seiner ‚Rasseneigentümlichkeit‘ deutlich herausgestellt habe. Aber auch dies wird durch die einschränkende Bemerkung relativiert, dass die Rassenzugehörigkeit nicht mehr als das Betätigungsfeld der Freiheit des Geistes sei. Damit ist ein weiterer Beleg für die Ambivalenz aufgewiesen, die die gesamte dritte Auflage der Ethik durchzieht, vgl. ebd., S. 46. Über die Verbindung von Rassegedanken und Vitalität vgl. Cornelia Schmitz-Berning: *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin: de Gruyter 1998, S. 497. Zum Vitalismus vgl. auch Dieter Hassenpflug (Hg.): *Industrialismus und Ökoromantik. Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung (= DUV-Sozialwissenschaft)*, Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl. 1991, S. 122 f. Zum Vitalismus in der Ethik vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 6–7.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die Übernahme von Begriffen der nationalsozialistischen Rassenideologie v.a. in Seebergs Verständnis vom Volk niedergeschlagen hat. Die für ihn zentrale Vorstellung des Volkes als der idealen Verwirklichungsform von Gemeinschaft wurde durch die Begriffe Rasse und Blut zum Einfallstor einer naturalistischen Ideologie. Im Kontext der Zeit entwickelten diese Begriffe eine das System Seebergs von innen destabilisierende und ideologisch überformende Eigendynamik. In der Machtergreifung des Nationalsozialismus erkannte Seeberg den Willen zur Rassen- und Blutreinheit des Volkes als Selbsta Ausdruck des Volkswillens. Die Realisierung des Reiches Gottes als Ziel der Ethik schien für ihn möglich, weil sich mit dem Programm der „Erhaltung und Förderung der reinen Rasse“⁹²¹ ein gangbarer Weg dorthin aufgetan hatte.

6.2.3 Nationalität: Deutschtum und Volksnomos

Etwas anders liegen die Verhältnisse bei Seebergs Verständnis der Nation. Mit der erkenntnistheoretischen Feststellung, dass das Leben neben Sozialität und Historialität auch der Nationalität bedürfe, griff Seeberg in der dritten Auflage mehr auf die Vorstellungswelten des älteren Nationalprotestantismus als auf die neuere nationalsozialistische Propaganda zurück. Volk, Nation und Reich stellten für den Protestantismus ein festes Ideengefüge dar, an dessen Erhalt der Nationalprotestantismus seinen eigenen Bestand geknüpft hatte.⁹²² Analog zu den Vorstellungen von Volk und Gemeinschaft hatte Seeberg in den früheren Auflagen der Ethik auch die Nation als eine geistige Ordnung begriffen. In der dritten Neubearbeitung wurde der ehemalige Leitbegriff der nationalstaatlichen Einigungsbemühung des 19. Jahrhunderts zu einem Abgrenzungsbegriff gegenüber einer rassistisch heterogenen Völkerwelt uminterpretiert. Ordnung, so suggerierte die Hypostasierung der Nation, gebe es nur im stabilisierenden Rahmen des eigenen, möglichst homogenen Volkes. Seeberg flankierte diese These mit der aus der Völkerpsychologie importierten Vorstellung, dass jedes Volk im Rahmen seiner eigenen Kultur eine spezifische Sittlichkeit ausprägte. Die nationale Sittlichkeit spiegelte folglich unmittelbar die geistige Eigenart eines Volkes wider. Für diese Bezogenheit der Ethik auf die Größe Nation übernahm er von Wilhelm Stapel den Begriff „Volksno-

⁹²¹ Ebd., S. 287.

⁹²² Vgl. Clemens Vollnhals: Erblast des Nationalprotestantismus, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, [Tagung des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen vom 26. bis 28. Februar 2003], hg. von Manfred Gailus und Hartmut Lehmann (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 214), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 379–432, S. 424.

mos⁹²³, der die nationale Interpretation der Ethik weiter ideologisch einfärbte.⁹²⁴ Seeberg verortete sich damit in eine Reihe konservativer Theologen, zu der neben Wilhelm Stapel auch Friedrich Gogarten⁹²⁵ gehörten.

Der Begriff des Volksnomos hatte ein gewisses dialektisches Potenzial, das auch Seeberg zu nutzen versuchte. Er wurde bei der Übernahme der Lehre vom ‚Volksnomos‘ von der Vorstellung geleitet, dass sich damit die naturhafte und geistige Verfasstheit eines Volkes ohne Engführung wie in den Begriffen Blut und Rasse aussagen lasse.⁹²⁶ Eine mit dem Nationalismus leicht in Verbindung zu bringende Deutschtümelei lag Seeberg dabei fern. Bereits in der Dogmengeschichte hatte er sich mit der Frage des Nationalen auseinandergesetzt. Seine dort entfaltete Germanisierungsthese⁹²⁷ ging davon aus, dass die Reformation ein „Christentum im Verständnis des germanischen Geistes“⁹²⁸ hervorgebracht habe, das als direkte Antithese zum mittelalterlichen Romanismus zu verstehen sei.⁹²⁹ Doch trotz der prominenten Rolle des nationalen Elements in der Dogmengeschichte kann später von einer Fokussierung der Ethik auf ‚Deutschtum‘ oder ‚Germanismus‘ kaum die Rede sein. In der Auflage von 1936 finden sich vielmehr sehr kritische Äußerungen gegenüber einer drohenden weltanschaulichen Überfremdung des Christentums durch die populäre und religiös aufgeladene ‚Deutschtümelei‘.⁹³⁰ Diese Stel-

⁹²³ Vgl. Wilhelm Stapel und Adolf Hitler: *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1932. Mit dieser Schrift legte Stapel seine nationalsozialistisch ausgerichtete politische Theologie vor. Sie wurde von ihm bereits in der in den Jahren zwischen 1919 und 1938 herausgegebenen Zeitschrift *Deutsches Volkstum* ausgearbeitet und erfolgreich popularisiert. Vom konservativen Organismusgedanken aus wird das Gesetz zum „metaphysischen Zentrum“ (Martin Honecker: Art. Volk, S. 201) des inneren Wesens eines Volkes. Zum Nationalismus Stapels vgl. Roland Kurz: *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation* (Augustana-Hochsch., Diss., Neuendettelsau, 2000.) (= *Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten / Historische Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes* 24), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2007, S. 191–313.

⁹²⁴ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 274; zu Stapel und dem Begriff des Volksnomos vgl. auch Roland Kurz: *Denken*.

⁹²⁵ Vgl. Martin Honecker: Art. Volk, S. 201. Zur politischen Theologie Gogartens vgl. ders.: *Politische Ethik*; Matthias Kroeger: *Gogarten*; speziell zum Volksnomos vgl. Dietz Lange: *Ethik*, S. 46 f.; Hans-Ulrich Wehler (2008): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Bd. 4), S. 505.

⁹²⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 269.

⁹²⁷ Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 99; Thomas Kaufmann: *Harnacks*, S. 217.

⁹²⁸ Reinhold Seeberg: *Die Lehre Luthers*, Leipzig: Deichert 1917, S. 7.

⁹²⁹ Ebd., S. 4: „Die innere Stellung der Seele zu dem Göttlichen und Ewigen wie auch zu den menschlichen und zeitlichen Dingen hatte sich so verschoben, daß alle Versuche an den alten Mitteln und in den alten Formen der Religion Kraft und Freudigkeit zu finden, sich als vergeblich erwiesen. Das war es, das die gesamte Stellung der Seele der Richtung des kirchlichen Systems zuwiderlief. Was sich während des ganzen Mittelalters vorbereitet hatte, das war jetzt reif. Der Germanismus lehnte den Romanismus ab.“ Vgl. auch Michael Basse: *Konzeptionen, passim*; Günter Brakelmann: *Kriegstheologie, passim*.

⁹³⁰ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 235 will ausdrücklich bei der Konstitution einer Reichskirche „gewisse deutschtümliche Einseitigkeiten und Übertreibungen hintangehalten“ wissen.

lungnahme gegen einen kulturellen Reduktionismus auf germanische Mythologie wurde durch ein energisches Eintreten für die Bildungsideale des Humanismus argumentativ weiter untermauert. Seeberg warnte davor, die kulturellen Leistungen des Humanismus für die deutsche Kultur nicht leichtfertig gering zu achten und in einen Gegensatz zur Hochkultur zu setzen. Mit seinem Eintreten für den Humanismus intendierte er demgegenüber eine Verteidigung der Bildungsideale des Bürgertums, mit denen er letztlich unaufgebbare kulturelle Traditionsbestände und Bildungskulturen verbunden wusste, die durch eine einseitige Glorifizierung des sich auf seine „Mythen und Sagen“⁹³¹ berufenden ‚Germanismus‘ infrage gestellt wurden. Seebergs Ausführungen richteten sich deutlich erkennbar gegen Rosenbergs⁹³² Versuch einer ‚Deutschen Religion‘. Nehme man die Geschichte des Abendlandes ernst, müsse man erkennen, dass das ‚Deutschtum‘ nicht im luftleeren Raum entstanden sei, sondern dezidiert im kulturell-geistigen Austausch mit anderen „gleichzeitigen Kulturvölkern“⁹³³. Jede Form der Kultur verdanke sich der Wechselwirkung mit anderen geschichtlichen Nationen. Die aggressiv-nationalistische Forderung, fremde Einflüsse aus der deutschen Geschichte als artfremd auszuscheiden, verkenne diese Grundgegebenheit aller menschlichen Kultur. Auch hier baute Seeberg seine Argumentation auf den Kulturbegriff auf, mit dem er sich energisch von dem rassistisch verengten Volksbegriff der Nationalsozialisten abgrenzte. Die aus der Begegnung der Völker entstandenen kulturell-religiösen Ordnungen sollten nicht wertend gegeneinandergestellt werden, weil sie als Voraussetzung für den Kampf des Christen gegen das Böse unverzichtbar seien.

⁹³¹ Ebd., S. 270.

⁹³² Alfred Rosenberg (1893-1946) war Chefideologe der NSDAP. Sein bekanntes Hauptwerk ist: Alfred Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München: Hoheneichen-Verl. 1932 (4. Aufl.). Friedrich Zipfel und Hans Herzfeld: Kirchenkampf in Deutschland 1933 – 1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit (= Publikationen der Forschungsgruppe Berliner Widerstand beim Senator für Inneres von Berlin 1), Berlin: de Gruyter 1965, S. 10–11 urteilt über seine Rolle: „In Rosenberg, nach Dietrich Eckhart ‚Hauptschriftleiter‘ des ‚Völkischen Beobachter‘, dürfen wir wohl einen der Männer sehen, die in der Frühzeit der NSDAP auf Hitlers weltanschauliche Entwicklung einen nicht unbeträchtlichen Einfluß ausübten. Dem prinzipienlosen Pragmatiker Hitler aber scheint Rosenbergs Versuch einer philosophischen Systematisierung der völkischen Ideologie ebenso nur Mittel zum Zweck gewesen zu sein, wie es einige, für seine ‚Weltanschauung‘ brauchbare Grundsätze des Christentums auch waren. Nie hat sich der Parteiführer und Kanzler bereitgefunden, sich öffentlich mit den Lehren Rosenbergs zu identifizieren, nie ist der ‚Mythus‘ als parteiamtliche Schrift anerkannt worden.“

⁹³³ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 270: „Die eigentümliche Begabung jeden Volkes sowie seine Verhältnisse und Schicksale führen es allmählich zu einer besonderen geschichtlichen Lage und zu umfassendem geistigen Besitz. Die Beziehungen zu anderen Völkern können diese Lage mitbestimmen, dienen aber oft auch der schärferen Ausprägung der Eigenart des betreffenden Volkes.“

6.3 Eugenik: Wertgenerator des revolutionären Konservatismus

6.3.1 Radikalisierte Eugenik: Sterilisation und Zwangssterilisation

Der 1933 von allen Ämtern zurückgetretene Reinhold Seeberg hatte in den Jahrzehnten seiner aktiven Tätigkeit für den CA die Innere Mission zu einem modernen, professionellen Fürsorgekonzern ausgebaut und diesen Prozess mit seiner Ethik theoretisch begleitet. Mit einer großen Beharrlichkeit hatte er die Themenfelder Wirtschaft, Eigentum, Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Reform des Strafrechts etc. in seiner Ethik und vielen Einzelschriften⁹³⁴ reflektiert und den sich wandelnden Gegebenheiten angepasst. Durch seine Mitarbeit in verschiedenen Spitzengremien des Sozialprotestantismus auf nationaler und internationaler Ebene konnte er erfolgreich für zentrale Anliegen der Sittlichkeitsbewegung eintreten und seine Vorstellungen in einen von weiten Kreisen getragenen sozialetischen Diskurs überführen.⁹³⁵ Er ist dabei von Anfang an von dem Gedanken ausgegangen, dass ein Anstieg der Lebensqualität in allen Bevölkerungsschichten nicht automatisch eine Steigerung des individuellen Wohlbefindens mit sich brächte. Auf der Ebene des Individuums seien dazu eigene Anstrengungen erforderlich, so forderte er beispielsweise eine regelrechte Pflicht zur Gesundheit mit dem Argument, durch die eigene Gesundheit und die seiner Nachkommen diene der Einzelne dem Wohle der Gemeinschaft.

Die Systemtransformation beim Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik bewirkte bei Seeberg eine konservative Verhärtung. Auslöser war die Wahrnehmung des Niedergangs des Pflichtbewusstseins in den Wirren der Nachkriegszeit. An Stelle der bewährten Ordnungen nahm er in der sozialdemokratisch regierten Republik ein nur schwer zu entwirrendes Nebeneinander von Elend und Vergnügungssucht war. Der Ruf nach Ordnung schien ihm das Gebot der Stunde. Gleichzeitig radikalisierte sich seine zur Phraseologie erstarrte Ablehnung der Sozialdemokratie im Verlauf der 1920er Jahre und machte einer Identifizierung der parlamentarischen Demokratie mit dem Bösen überhaupt Platz.⁹³⁶ Als Therapeuti-

⁹³⁴ Vgl. nur Reinhold Seeberg: *Die Kirche und die soziale Frage*; ders.: *Die kirchlich-soziale Idee und die Aufgaben der Theologie in der Gegenwart*. Referat auf d. 12. Hauptversammlung d. Freien kirchlich-soz. Konferenz zu Karlsruhe i.B (= Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz 39), Berlin: Vaterländ. Verl.- u. Kunst-Anst. 1907; ders.: *Sinnlichkeit und Sittlichkeit. Alte oder neue Moral?*, Berlin: Trowitzsch 1909 (2. Aufl.); ders.: *Alte und neue Moral*, Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses 1910; ders.: *Erschöpfung*.

⁹³⁵ Einen Überblick über die Aktivitäten Seebergs und die von ihm bearbeiteten Probleme und Themen bietet Michael Basse: *Konzeptionen*, S. 239–255, 265–280; vgl. auch Amanda Seeberg: *Lebensbild*, S. 333–366.

⁹³⁶ Seeberg steht damit nicht allein. Auch bei Gogarten lässt sich eine vergleichbare Dämonisierung der Sozialdemokratie leicht nachweisen, vgl. ebd., S. 46. Diese Dämonisierung der Linken bot die ideale Voraussetzung für die nationalsozialistische Propaganda, die neben ihrem radikalen Antisemitismus im Antimarxismus eine tragende Säule hatte, vgl. Hans-Ulrich Wehler (2008): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Bd. 4), S. 562 f.

kum für den vom Bösen krank gewordenen deutschen Staat schien ihm allein eine Kombination aus eugenischer Bevölkerungspolitik und erwecklicher Sittlichkeitsbestrebung infrage zu kommen. Der Inneren Mission wies er bei der Therapie der Gesellschaft eine Vorreiterrolle zu. Ein wesentlicher Schritt auf dieses Ziel hin war mit der Anstellung Hans Harmsens als Fachreferent für eugenische Fragen getan. Mit ihm wurde unter Seebergs Präsidentschaft 1925 ein ausgewiesener Technokrat der Sozialhygiene für den CAfIM gewonnen, der zielstrebig das sozialdarwinistische Ausleseprinzip in den Gesellschaftsdiskurs der Inneren Mission implementierte. Die Verteidigung der christlichen Sittlichkeit trat unter seinem Einfluss zunehmend in den Hintergrund und machte einer biologistischen Bevölkerungspolitik Platz.⁹³⁷ Harmsen radikalisierte den von Seeberg vorgezeichneten Weg einer mit biologistischen Argumenten unterfütterten Sittlichkeitsbestrebung und sollte schon bald mit seinen Plänen über die Vorstellungen des Präsidenten des CA hinausgehen. Seine Anstellung führte mittelfristig zu einer Annäherung des Sozialprotestantismus an die radikale Rassenideologie des Nationalsozialismus.

In der wirtschaftlich angespannten Lage der späteren Jahre der Weimarer Republik konnte dann unter Führung Harmsens auch in der Inneren Mission der Schritt zur qualitativen Bevölkerungspolitik getan werden. Unter den Bedingungen der wirtschaftlichen Repression drohten die Menge der Pflegebedürftigen angesichts steigender Geburtenziffern zu einer wirtschaftlichen Belastung für die Gesellschaft und zu einem unkalkulierbaren Risiko für spätere Generationen zu werden. Die größten Sorgen bereiteten vor allem die Kosten, die den Pflegeeinrichtungen entstanden. Eine weitere unkontrollierte Vermehrung der Bevölkerung und insbesondere der ‚Minderwertigen‘ sollte durch eine qualitative Auslese verhindert, zugleich aber die Fortpflanzung der ‚wertvolleren‘ Menschen gefördert werden. Diese vermeintlich ‚positive‘ Form der qualitativen Eugenik wurde in dem Moment zur negativen Eugenik, in dem die Forderung erhoben wurde, die minderwertigsten Elemente der Gesellschaft von der Fortpflanzung aktiv auszuschließen. Harmsen ging diesen Schritt entschlossen, aber auch der vorsichtigeren Seeberg vollzog diesen Schritt mit, wenn auch zögerlicher und immer unter dem für ihn elementar wichtigen Vorbehalt, dass Gewaltmaßnahmen an den Betroffenen ausgeschlossen bleiben müssten.

⁹³⁷ Ebd., S. 96: „Mit der Anstellung Harmsens 1925 vollzog sich in der AfV noch kaum merklich ein Generationswechsel. Diesem jungen Mann von 26 Jahren stand ein Vorstand mit einem Durchschnittsalter von 65 Jahren gegenüber. Harmsen hatte sich als moderner, wissenschaftlich ambitionierter Sozialhygieniker mit dem Schwerpunkt Bevölkerungswissenschaften und -politik ausgewiesen. Von ihm erhoffte man sich eine Modernisierung der Sittlichkeitsbewegung, die der Lebenswelt der Weimarer Republik eher gerecht werden sollte. War er doch einerseits den Sittlichkeitsvorstellungen des Kaiserreichs verhaftet, die sich im Vorstand repräsentierten und verkörperten, andererseits jenem modernen Zweig medizinischer Wissenschaft, in dem eine naturwissenschaftlich begründete Medizin ihre Methodik um Volkswirtschaft und Statistik erweiterte und die Verbindung mit der Gesundheitspolitik einging.“

Harmsen verfolgte die Zielsetzung, mithilfe moderner medizinisch-technischer Mittel traditionelle ordnungspolitische und -theologische Konzepte durchzusetzen.⁹³⁸ Diesem neuen Trend folgten viele Einrichtungen der Inneren Mission aus Sorge vor einer gesamtgesellschaftlichen Marginalisierung ihrer Stellung im sozialen Wohlfahrtsstaat nur zu gerne. Ein relativ großer Plausibilitätsverlust des traditionell konservativen Denkens der Inneren Mission ging von der wachsenden Akzeptanz der Geburtenregelung im Deutschland der 1920er Jahre aus. Das von Seeberg demgegenüber vertretene Ideal eines uneingeschränkten Bevölkerungswachstums⁹³⁹ wurde durch die weltwirtschaftlich bedingte Not nicht einmal mehr von allen Entscheidungsträgern der Inneren Mission geteilt. Entsprechend verlegten die progressiven Kräfte ihr Augenmerk zunächst auf eine positive qualitative Bevölkerungspolitik⁹⁴⁰ und plädierten für die Konzentration der knappen ökonomischen Ressourcen auf die ‚richtigen‘ Adressaten. Diese Richtung steigerte sich unter dem wachsenden wirtschaftlichen Druck zur negativen Eugenik mit dem Ziel, die Fortpflanzung der vermeintlich ‚Minderwertigen‘ zu unterbinden.⁹⁴¹ Schon allein der Gedanke der ‚Minderwertigkeit‘ oder der ‚Entartung‘ setzte eine spezifische Kombination soziologischer und pathologischer Aspekte voraus. Hier ist die tief empfundene soziale Distanz des Bürgertums zu den unteren Bevölkerungsschichten zu einem medizinisch-therapierbaren Krankheitssymptom transformiert worden. Ziel der negativen Eugenik sollte es sein, mithilfe einer entsprechenden Sozialgesetzgebung, einen möglichst gesunden Bevölkerungsstamm zu erhalten. Als deutlich formulierter Zweck stand dahinter die Reduzierung der volkswirtschaftlichen Folgekosten der Pflege des erbgeschädigten Nachwuchses. Die negative Eugenik hatte damit die alte neomalthusianistische Argumentation, dass die konsequente Pflege des erbkranken Nachwuchses zu einer finanziellen Belastung der Volkswirtschaft späterer Generationen werden könnte, aktualisiert. In der Folge dieser eugenischen Radikalisierung verband sich die konservative Aversion ge-

⁹³⁸ Entsprechend setzten die jüngeren, sozialhygienisch-orientierten Technokraten unter den Praktikern und Anstaltsärzten der Inneren Mission völlig überzogene Erwartungen in Hitler und dessen rassenideologisches Parteiprogramm.

⁹³⁹ Diese bestimmte die Zielsetzung der Sittlichkeitsbewegung in den Kriegsjahren. Aufgrund der Daten vor dem Krieg wurde zwar von einem Geburtenüberschuss in Deutschland ausgegangen, doch sollten durch die Politik weitere Anreize zur Volksvermehrung gesetzt werden, denn nur ein wachsendes Volk könne ein außenpolitischer Machtfaktor sein und werden. Sabine Schleiermacher: *Sozialethik*, S. 109: „Ihre [die Gründer der DGBP, z.B. Seeberg, SD] Angst vor einer ‚slawischen Gefahr‘ oder einer ‚Menschenüberzahl Rußlands‘ (‚russische Dampfwalze‘) bildete die Folie, auf der ihre bevölkerungspolitischen Konzepte entstanden.“

⁹⁴⁰ Ziel dieser ‚positiven‘ Strategie war es, die Qualität des Nachwuchses zu verbessern. Ausgehend von der Beobachtung, dass sich gerade unter Intellektuellen, Beamten und Akademikern eine Tendenz zu geringeren Kinderzahlen bemerkbar machte, während die Tendenz bei Sozial- und Bildungsschwachen ausgesprochen gegenläufig war, wurden Überlegungen angestellt, wie man die vermeintlich ‚wertvollen‘ Familien fördern könnte.

⁹⁴¹ Als ‚minderwertig‘ galten alle körperlich und geistig Behinderten sowie durch abnormes Sozialverhalten – wie Unzucht und Alkoholmissbrauch – auffälligen Personen, die nun unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlichen Belastung für die Gesellschaft von der Fortpflanzung ausgeschlossen werden sollten, damit sie zukünftigen Generationen nicht mehr zur Last fielen.

gen den Wohlfahrtsstaat mit einem neomalthusianistisch imprägnierten Utilitarismus zu einer politischen Totalablehnung des gesamten politischen Systems und ließ die Akzeptanz nationalsozialistischer Rassenpropaganda auch im Sozialprotestantismus rasch an Boden gewinnen.

Als ein 1932 eingesetzter Strafrechtsausschuss des Reichstags konkrete Modifikationen des die Sterilisation regelnden § 224 erarbeiten sollte, wurde zwar weiterhin am Grundsatz der Zustimmung der zu sterilisierenden Person festgehalten, aber es sind doch entscheidende Schritte auf die spätere nationalsozialistische Rassengesetzgebung hin getan worden.⁹⁴² Der vom CA mit der Klärung der zu erwartenden Auswirkungen beauftragte ‚Ständige Ausschuß für eugenische Fragen‘ unter der Leitung von Hans Harmsen stimmte diesem Gesetzesentwurf nicht nur zu, sondern forderte darüber hinaus die Freigabe der Röntgensterilisation⁹⁴³ und Kastration. Man erhoffte sich von diesen Maßnahmen eine Ausschaltung der Sexualität der Betroffenen, weil man davon ausging, dass die einfache Sterilisation zu einem ausschweifenden Sexualeben der Betroffenen und damit in der Folge zu einem Anstieg der Prostitution führen könnte. Von den rigoristischen Maßnahmen versprach man sich also einen umfassenden Erfolg im Kampf gegen die Prostitution. Ferner wurde eine Erweiterung des Personenkreises der zu Sterilisierenden vorgeschlagen. Die Vermischung von medizinischer und sozialer Indikation brachte schließlich mit den ‚Asozialen‘ und zur ‚Verwahrlosung Neigenden‘ große Teile der unteren Bevölkerungsschichten ins Fadenkreuz der Eugeniker.

Die enormen bevölkerungspolitischen Konsequenzen, die aus der Übertragung sozialer Wertungen auf den medizinischen Bereich resultierten, wurden nur durch die Pflicht abgemildert, die zu Sterilisierenden ‚ihrem Verständnis‘ entsprechend über den operativen Eingriff aufzuklären. Der modifizierte § 224 enthielt

⁹⁴² Ebd., S. 237 f.: „Die Zustimmung zur Sterilisation und die Aufklärung über deren Folgen sollten der Operation vorausgehen. Sie bedurften darüber hinaus der Genehmigung eines Ausschusses, der sich aus Ärzten und einem Vormundschaftsrichter zusammensetzte. Nach der Einwilligung durch die zu sterilisierenden Personen selbst oder – bei entmündigten Personen – nach der Zustimmung des jeweiligen Vormundes könnten ein behandelnder Arzt oder beamteter Arzt, bei Anstaltsinsassen die Leiter der Anstalt oder des jeweiligen Fürsorgeverbandes, diesen operativen Eingriff beantragen. Die Kosten sollten bei ‚hilfsbedürftigen Personen‘ vom Fürsorgeverband getragen werden. Alle an dem Verfahren beteiligten Personen wären zur Verschwiegenheit verpflichtet. In der Begründung des Gesetzesentwurfes wurde auf die unterdurchschnittliche Geburtenrate bei den sozial höher stehenden, ‚erbgesunden‘ Familien einerseits, und den Anstieg der ‚Zahl der Geisteskranken, Schwachsinnigen, Fallsüchtigen, Psychopathen, erblich Kriminellen und anderen Belasteten‘ andererseits hingewiesen.“ Zugrunde liegt: Entwurf eines Sterilisierungsgesetzes, in: AfBSF 3 (1933), S. 68.

⁹⁴³ Hierunter ist eine längere, intensive Bestrahlung der Geschlechtsdrüsen zu verstehen. Das Verfahren wurde zumeist bei Frauen angewandt und war mit großen Nebenwirkungen verbunden, die nicht selten zu einem qualvollen Tod führten. Zur Thematik und den verschiedenen angewandten Methoden vgl. ebd., S. 196 ff.; Hans-Walter Schmuhl: Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung "lebensunwerten Lebens"; 1890 – 1945 (Univ., Diss. u.d.T.: Schmuhl, Hans-Walter: Die Synthese von Arzt und Henker – Bielefeld, 1986) (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 75), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (2. Aufl.), S. 100 ff.

demnach bereits wesentliche Aufweichungen der Patientenrechte. Die nationalsozialistische Regierung konnte in ihrem 1934 in Kraft tretenden ‚Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses‘ (GzVeN) auf die Vorlage des ‚Ständigen Ausschusses‘ von 1932 zurückgreifen. Das Gesetz von 1934 sah daraufhin eine gerichtliche Regelung der Sterilisation vor, für deren Umsetzung und Einhaltung Erbgesundheitsgerichte verantwortlich sein sollten. Weiter wurde die Einführung der Zwangssterilisationen vorbereitet und damit die Voraussetzung für die Unfruchtbarmachung von ca. 400.000 Menschen während des Nationalsozialismus geschaffen.⁹⁴⁴ Die von Harmsen vorgeschlagenen Änderungen wurden auch 1934 von der nationalsozialistischen Regierung noch nicht im vollen Umfang umgesetzt, denn weder die Kastration noch die Röntgensterilisation wurden in den Maßnahmenkatalog aufgenommen.

Hans Harmsen hatte nach seinem Eintritt in den CA schon bald die Vordenkerrolle für die Innere Mission in eugenischen Fragen von Reinhold Seeberg übernommen. Es ist erstaunlich, wie weit der in entscheidenden Punkten durchaus andersdenkende Reinhold Seeberg den neuen, mehr technokratisch ausgerichteten Kurs mitgetragen hat. Auf dem Hintergrund einer eugenischen Hysterisierung durch die als ‚Notlage‘ empfundene Bevölkerungssituation stimmte schließlich auch er ausdrücklich der künstlichen Unfruchtbarmachung erblich Minderwertiger durch Sterilisation zu.⁹⁴⁵ Durch die in die Ethik eingetragene ethische Unbedenklichkeitserklärung dieser Maßnahmen wollte er ein positives Signal vonseiten des Sozialprotestantismus zur Einführung des GzVeN abgeben.⁹⁴⁶ Jedoch hielt er weiterhin an dem Grundsatz fest, dass eine medizinische Unbedenklichkeitserklärung und die ausdrückliche Zustimmung der betroffenen Personen vorliegen müssten. Seebergs positive Reaktion auf das GzVeN, das die Möglichkeit der Sterilisation als „Zwangsmaßnahme“⁹⁴⁷ ausdrücklich beinhaltete, steht in unaufgelöster Spannung zu seiner pronatalistischen Position uneingeschränkten Lebensschutzes.

Der Schutz des Lebens und die unbedingte Steigerung der Geburtenrate bestimmten Seebergs Haltung in Fragen der Eugenik auch noch in der dritten Auflage der Ethik. Die Zustimmung zur (Zwangs-) Sterilisation war für ihn daher nur über einen argumentativen Umweg möglich:

⁹⁴⁴ Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 202.

⁹⁴⁵ Seeberg war in dieser Frage sicher weder der progressivste noch der radikalste Denker der Inneren Mission und der angeschlossenen Verbände der Diakonie. Jedoch gab es auch innerhalb des Sozialprotestantismus deutlich vernehmbare Stimmen gegen die radikalen Auswüchse der Eugenik. Die späten 1920er Jahre zeigten einen Differenzierungsprozess innerhalb des CA und der Inneren Mission zwischen konservativ vorsichtigen Stimmen und dynamischen „Modernisierern“, die die zum Teil bereits angelaufene Praxis der Sterilisation in den diakonischen Anstalten juristisch abzusichern versuchten. Seeberg trat lange Zeit nur für eine Asylisierung ein, vollzog aber unter dem Eindruck des GzVeN den Schwenk auf die Linie der „Modernisierer“, vgl. ebd., S. 210 ff.

⁹⁴⁶ Hans-Walter Schmuhl: Rassenhygiene, S. 151 ff.; Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 236 ff.

⁹⁴⁷ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 268: „Sie soll nach genauer Erwägung der gesundheitlichen Verhältnisse der betreffenden Person und mit Einwilligung dieser, nach dem neuen Gesetz eventuell auch zwangsweise, vollzogen werden.“

„Es wird dabei ja kein von Gott geschaffenes Leben zerstört, sondern es wird nur einem Individuum, das der Selbstbestimmung entbehrt, eine Schranke gezogen, die es hindert, Verderben in die Volksgemeinschaft zu bringen. Dieselbe Schranke besteht ja auch dann, wenn gemeingefährliche Kranke in Anstalten und Asylren untergebracht werden.“⁹⁴⁸

Seeberg nahm mit der – im Grunde zynischen – strukturellen Gleichsetzung von Zwangssterilisation und Unterbringungen in geschlossenen Anstalten billigend in Kauf, dass durch die eugenische Zwangsmaßnahme die Möglichkeit der Lebenszeugung zerstört würde. Er verließ damit ganz offensichtlich seine eigenen pronatalistischen Prinzipien. Weiter sollte in diesem Zusammenhang immer mit bedacht werden, dass nicht nur geistig und körperlich Schwerstbehinderte von den Zwangsmaßnahmen des neuen Gesetzes betroffen waren, sondern dass durch die moralischen Ziele der Sittlichkeitsbewegung im Kampf gegen Alkoholismus und Unzucht nun auch alle diejenigen von eugenischen Zwangsmaßnahmen bedroht wurden, die durch sozial abweichendes Verhalten auffielen. Seeberg übersah weiter, dass der Schritt von der Asylierung zur Sterilisation eine Grenzüberschreitung markierte, die er als Ethiker genauer hätte reflektieren müssen.⁹⁴⁹ Diese Grenzüberschreitung war kaum mit der rhetorischen Frage abzutun, ob es für die Betroffenen nicht angenehmer sei, sich sterilisieren zu lassen, als asyliert zu werden.⁹⁵⁰ Auch die gutgemeinte Beteuerung, dass immer deutlich bleiben müsse, dass die Sterilisation keine ‚Strafe‘ sei, machte die Aufhebung des Rechts auf körperliche Unversehrtheit nicht unbedenklicher.⁹⁵¹

Seeberg forderte als Konsequenz aus dem GzVeN für die Ethik die Einrichtung einer obligatorischen Eheberatung nach eugenischen Gesichtspunkten, um schon bei der Partnerwahl das Risiko von Erbkrankheiten zu minimieren. Daran

⁹⁴⁸ Seeberg bewegt sich damit im Rahmen der in der ‚Treysaer Erklärung‘ festgeschriebenen Grundsätze der Konferenz für Eugenik. Die Sterilisation wird dort prinzipiell unter strengen Auflagen im Sinne einer eugenischen Neuorientierung der christlichen Wohlfahrtspflege befürwortet, jedoch werden die ‚Vernichtung lebensunwerten Lebens‘ sowie die eugenisch indizierte Abtreibung abgelehnt. Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 231.

⁹⁴⁹ Das von Harmsen formulierte und vom CA begrüßte Konzept einer ‚Differenzierten Fürsorge‘ war bereits ein eindeutiger Schritt zu einer utilitaristischen Fürsorge. Bei der Frage der Sterilisation ging es dann nur noch um die Wahl der Mittel. Die aus eigenen Reihen vorgebrachten biblischen Argumente fanden immer weniger Gehör. Ebd., S. 233: „Unter Verweis auf die christliche Tradition hofften die Konferenzteilnehmer, einer rein ökonomischen Argumentation entgegenwirken zu können. Jedoch hatten sie mit dem Programm der ‚differenzierten Fürsorge‘, selbst schon den Weg einer ‚utilitaristischen‘ Begründung ethischer Entscheidungen beschritten und ihr damit die Tür geöffnet.“

⁹⁵⁰ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 269.

⁹⁵¹ Seeberg griff mit dem Hinweis, dass die eugenischen Maßnahmen nicht als Strafe verstanden werden dürften, unübersehbar auf eine Formulierung des ‚Ständigen Ausschusses für eugenische Fragen‘ des CA zur Verschärfung des GzVeN zurück. Die Zwangssterilisation solle auf schwachbegabte und schwer erbelastete Psychopathen mit starkem Sexualtrieb angewendet werden, unter der Maßgabe, dass es sich dabei nicht um eine Strafe, sondern um eine fürsorgliche Maßnahme handele. Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 241.

schloss sich die Forderung an, dass bei erblicher Belastung⁹⁵² die Beteiligten auf die Ehe ganz verzichten sollten. Das entscheidende Argument aber für die bedingte Zustimmung zur Sterilisation, evtl. sogar als Zwangsmaßnahme, leitete er aus dem Gemeinwohlgedanken ab. Wichtiger jedoch als die Zwangsmaßnahmen selbst war es für Seeberg, den moralischen Druck auf alle Bevölkerungsschichten zu erhöhen. Das bewusste Außerachtlassen eugenischer Diagnosemöglichkeiten stempelte er bereits als „sündhaft“⁹⁵³ ab. Zugleich wurde das Recht auf Fortpflanzung und freie Partnerwahl von den technokratischen Modernisierern der Inneren Mission, von den nationalsozialistischen Rassenideologen und nicht zuletzt auch von Reinhold Seeberg selbst autoritativ und scheinbar wissenschaftlich fundiert bestritten. Der Staat solle per Gesetz regulativ in den Entscheidungsprozess der Partnerwahl eingreifen dürfen und konkret durch die „Verweigerung oder Erteilung der Erlaubnis zur Ehe“⁹⁵⁴ „Schlimmeres“ verhindern.

Mit der Etikettierung der (Zwangs-) Sterilisation als ‚helfender Tat‘ kam ein geradezu zynischer Klang in die Argumentation Seebergs. Er desavouierte damit die Grundintention christlicher Caritas und Diakonie. Die mit der Sterilisation beabsichtigte Ausschaltung des erbkranken Nachwuchses sollte die Gesellschaft von künftigen Pflegeaufgaben entlasten. Seeberg traute dieser leicht utopistischen Überspanntheit aber offensichtlich nicht sehr weit, denn er prognostizierte, dass sich die Erwartungen bei den Medizinern und den Anstaltsleitungen schon bald von selbst erledigt haben würden, denn die eugenischen Maßnahmen würden kaum zur Entlastung der drängenden Gegenwartsfrage beitragen.⁹⁵⁵ Auch mehrten sich bereits innerhalb des CA die Stimmen gegen die Zwangssterilisation, die sich

⁹⁵² Die Skala der Krankheiten, die man für vererbbar hielt, war sehr weit gesteckt. So konnte schon Alkoholismus innerhalb einer Familie als Erbkrankheit diagnostiziert und als Ehehindernis eingestuft werden.

⁹⁵³ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 248: „Und doch versteht bei dem jetzigen Stand der Erblchkeitsforschung jedermann, von wie verhängnisvoller Bedeutung für die Rasse und das Volk, wie auch für das Glück der Familie das Behaftetsein einer oder gar beider der eheschließenden Personen mit unausgeheilten Geschlechtskrankheiten, mit erblichen Leiden oder degenerativen Merkmalen ist. In dieser Lage zu heiraten und Kinder zu erzeugen, ist einfach sündhaft. Es ist klar, daß hierdurch der Zweck der Ehe nach seiner physischen wie ethischen Seite in sein Gegenteil verkehrt werden muß.“ Die darin zum Ausdruck kommende Überschätzungen der Möglichkeiten der Erbmedizin ist typisch für die Argumentation konservativer Rassenhygieniker im frühen 20. Jahrhundert. Bei der Bekämpfung von Erbkrankheiten erübrigte sich durch den Hinweis auf deren Sündhaftigkeit für Theologie und Kirche dann jede weitere Diskussion.

⁹⁵⁴ Ebd., S. 248.

⁹⁵⁵ Es wurde auch in den Debatten im CAFIM von verschiedenen Seiten darauf hingewiesen, dass sich die erhofften ökonomischen Auswirkungen der Sterilisation nicht zeitnah auswirken würden und damit auch den gewünschten schnellen Erfolg in der ökonomischen Gegenwartsfrage nicht erbringen könnten. Sabine Schleiermacher: *Sozialethik*, S. 228.

jedoch kaum durchzusetzen vermochten.⁹⁵⁶ Unberührt von solchen kritischen Fragen diskutierte der CA ab 1934 nur noch die Modalitäten der Umsetzung des GzVeN in ihren Anstalten.⁹⁵⁷

Die gesamte Innere Mission war in der Frage der eugenischen Sterilisation von der Entwicklungsdynamik der Rassenhygiene in den späten 1920er und frühen 1930er Jahren des 20. Jahrhunderts überrollt worden. Auch in den Anstalten der Inneren Mission war die Entwicklung einer eugenischen Praxis von Ärzten und Psychiatern signifikant schneller und energischer vorangetrieben worden als von den Theologen.⁹⁵⁸ In den Fürsorgeeinrichtungen hatten die Pragmatiker, relativ unbemerkt von einer breiteren Öffentlichkeit, längst Fakten geschaffen, die von den Theologen nur noch legitimiert zu werden brauchten, um im großen Stil weitergeführt werden zu können. Seeberg sah seine Pflicht als Präsident des CAFIM und als Ethiker darin, für eine legitime Basis der eugenischen Praxis zu sorgen, notfalls auch gegen andere Stimmen in Theologie und Medizin, die auf die Gefahren einer außer Kontrolle geratenen Eugenik hingewiesen haben.⁹⁵⁹

⁹⁵⁶ Als Beispiel ist zu verweisen auf die Stimmen der Pastoren Otto Ohl und Paul Gerhard Braune auf einer Geschäftsführerkonferenz des CA 1933, die das Gesetz als eine Bankrotterklärung der Pädagogik und christlichen Nächstenliebe anprangerten; Protokoll vom 20. März 1933 in Berlin, ADW, CA/G 50006/1, S. 1-3; vgl. ebd., S. 241.

⁹⁵⁷ Ebd., S. 245: „Von besonderer Bedeutung waren die Fragen, wie die zur Sterilisation bestimmte Person von der Notwendigkeit dieses operativen Eingriffs überzeugt werden könnte (Opfer für die Volksgemeinschaft als ethischer Imperativ) und wie die Anstaltsleiter, die nicht selten Pastoren waren, eine Anzeigepflicht durch die Übertragung auf Anstalts- und Hausärzte formal umgehen konnten.“ Es ist von Bedeutung, dass Seeberg mit seinem Pflichtbegriff diesen Pastoren bei dieser Aufgabe wertvolle Hilfe bieten konnte, wie überhaupt die Argumentation des ‚Ständigen Ausschusses‘ in diesen Fragen auf der Argumentationslinie Seebergs lag. Die Durchführung des GzVeN wurde von Harmsen dann in Vorträgen und Schulungskursen in den Einrichtungen der Inneren Mission propagiert und koordiniert. Die Zahl der in evangelischen Einrichtungen vorgenommenen Sterilisationen betrug für den Zeitraum Anfang 1934 bis Juli 1935, also kurz vor dem Tode Seebergs, 8.856.

⁹⁵⁸ Ebd., S. 223 ff., verweist auf ein von Otmar Freiherr von Verschuer auf der Fachkonferenz für Eugenik 1931 gehaltenes Referat, in dem sich dieser die theologischen Argumentationen der Inneren Mission zu eigen macht und einen ‚indirekten Zwang‘ zur Sterilisation gutheißt. „Unter den von ihm aufgezeigten Krankheiten, die seiner Meinung nach eine Sterilisierung notwendig erscheinen ließen, fällt auf, daß v. Verschuer eine Verbindung von Krankheit und nonkonformen sozialen Verhalten herstellte. Wenn beide Faktoren gegeben seien, hielt er eine freiwillige Sterilisation, gegebenenfalls auch durch einen ‚indirekten Zwang‘ herbeigeführt, für notwendig. Auf die Frage hin, ob eine Sterilisation nicht ein Eingriff in die ‚natürliche Schöpfungsordnung‘ sei, verwies v. Verschuer auf die ‚Sicherheit [...] [seines, SD] Wissens‘. Jedes ärztliche Handeln war für v. Verschuer ein Eingriff in die Schöpfungsordnung. Die Sterilisation hielt er dadurch für gerechtfertigt, daß sie als ‚Opfer‘, als ‚Dienst der Nächstenliebe‘, durchgeführt werde. In dieser Begründung nahm v. Verschuer Argumente der bis dahin formulierten theologischen Begründung eugenischen Handelns auf und machte sie zur Grundlage seiner ärztlichen Entscheidung.“ Es sollte dabei berücksichtigt werden, dass die Rede vom Opfer im Geiste der Nächstenliebe für die vom Ersten Weltkrieg geprägte Generation eine ganz besondere Plausibilität haben musste. Eugenik und Sterilisation sind in diesem Sinne eine Fortführung des Krieges mit anderen Mitteln, eine Art Aufrüstung des Menschenmaterials.

6.3.2 Eugenischer Schwangerschaftsabbruch

Seebergs Interesse galt mehr noch als der Sterilisation dem eugenisch indizierten Schwangerschaftsabbruch. Im Rahmen der nach 1934 vorgenommenen Erweiterungen des GzVeN kam es auch zu einer Neubewertung des eugenisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs, ausgelöst durch die ganz konkrete Frage, ob im Fall einer eugenisch indizierten Sterilisation zugleich auch eine schon bestehende Schwangerschaft abgebrochen werden dürfe. 1934 hatte sich Reichsärztführer Gerhard Wagner mit einem Antrag auf Erweiterung des Sterilisierungsgesetzes in einem vertraulichen Rundschreiben an die Landes- und Provinzialstellen der Kassenärztlichen Vereinigung gewandt. Ohne hinreichende legitime Rechtsgrundlage ordnete er die Abtreibung bei Frauen an, die von den neu eingerichteten Erbgesundheitsgerichten als erbkrank eingestuft worden waren. Dabei forderte er zugleich, die Sterilisation bei „jenen, die ein Kind von einem unter das Gesetz fallenden Mann erwarteten“⁹⁶⁰.

Legalisiert wurde diese Anordnung allerdings erst am 26. Juni 1934 durch eine rückwirkende Gesetzesänderung des GzVeN vom Reichsministerium des Inneren (RMI). Vor dem Hintergrund dieser Gesetzesänderung versteht sich erst Seebergs Stellungnahme zum Thema in der Ethik von 1936.⁹⁶¹ Er verteidigte auch weiterhin seine Bedenken gegenüber einem eugenisch indizierten Schwangerschaftsabbruch; insbesondere bezweifelte er die Sicherheit der ‚eugenischen Indikation‘ und warnte in diesem Zusammenhang vor einer allgemeinen Überschätzung der erbdiagnostischen Leistungsfähigkeit der Medizin. Den letzten Ausschlag gegen zu weitgehende eugenische Forderungen gaben jedoch auch hier die pronatalistisch motivierten Bedenken, dass bei jedem Eingriff menschliches Leben zerstört werde. Der Lebensschutz blieb doch bei aller Euphorie über den eugenischen Fortschritt für den Ethiker Seeberg die oberste Maxime, die es ihm im Falle der eugenischen Schwangerschaftsunterbrechung nahezu unmöglich machte, den Verschärfungen des GzVeN und der Arbeit der neuen Erbgesundheitsgerichte uneingeschränkt zuzustimmen.

6.3.3 Ablehnung des Konzepts der ‚Wiederaufordnung‘

Wesentlich deutlicher als in den Fragen der eugenischen Praxis nahm Seeberg zu dem Themenkomplex der Rassenhygiene gegen alle Versuche einer ‚Wiederaufordnung‘ des deutschen Volkes Stellung.⁹⁶² Die Idee, durch Auslese die nordische

⁹⁵⁹ Als Beispiel wäre auf den Theologen Paul Althaus zu verweisen, vgl. Tanja Hetzer: „Deutsche Stunde“. Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus (Zugl.: Brighton, Univ. of Sussex, Diss., 2007) (= Beiträge zur Geschichtswissenschaft): München 2009, S. 189 f. oder auf den Psychiater Carl Schneider, vgl. Sabine Schleiernacher: Sozialethik, S. 227.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 249.

⁹⁶¹ Vgl. Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 269.

⁹⁶² Die Ablehnung der relativen neuen Idee der ‚Wiederaufordnung‘ zeigt Seebergs Verwurzelung in der älteren Tradition der Eugenik. Ebd., S. 265: „[...] die nordische Rasse als die höchste an-

Rasse zurückzuchten zu wollen, erschien ihm geradezu absurd. Seeberg blieb allen rassistischen Phantastereien gegenüber resistent, weil er die Vermischung der Rassen für eine unhintergehbare historische Tatsache hielt.⁹⁶³ Er wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es nur sehr wenige Volksgruppen gebe, die in genetischer Hinsicht relativ homogen geblieben seien. Diese homogenen Volksgruppen böten nach seiner Meinung mehr Argumente gegen als für die Rassenideologie.⁹⁶⁴ Es komme in der Frage der Rassenhygiene viel mehr auf die geistige Verfasstheit als auf die biologische Grundlage eines Volkskörpers an. Die Kulturkraft eines Volkes resultiere allein aus der geistigen Kraft, die letztlich unabhängig von der Reinheit der Rasse und bei gemischten Volksgruppen oftmals sogar stärker ausgeprägt sei.⁹⁶⁵ Spekulationen über das ‚Blut‘ musste er folgerichtig als unfruchtbar zurückweisen. Sinnvoll könne von der Erbllichkeit geistiger Eigenschaften und Fähigkeiten nur im übertragenen Sinne gesprochen werden.

Seeberg dachte bei der ‚geistigen Vererbung‘ an erzieherische Maßnahmen, durch welche die geistige Signatur eines Volkes auf dessen Glieder übertragen werde. Die Ausbildung spezifischer Fähigkeiten und Charaktermerkmale eines Volkes sei immer das Ergebnis eines geistigen Prozesses, bei dem die physische Erbmasse nur eine marginale Rolle spiele.⁹⁶⁶ Im Gegensatz dazu wurde die rassistische Eugenik mit ihrer Zielsetzung der ‚Wiederaufordnung‘ des deutschen Volkes zum übergeordneten Prinzip der nationalsozialistischen Rassenideologie. Ihr bevorzugtes bevölkerungspolitisches Steuerungsinstrument war die Ausgliederung der erbbiologisch ‚Minderwertigen‘ aus dem Prozess der Fortpflanzung.

Die rassistische Eugenik muss als eine radikalisierte Form der qualitativen Sozialhygiene begriffen werden. Sie erwuchs aus den Debatten des frühen 20. Jahrhunderts, in denen die Möglichkeit qualitativer bevölkerungspolitischer Maßnahmen offensiv diskutiert worden war. In dieser Phase formierte sich allerdings auch eine entschiedene Absetzbewegung von Rassenhygiene und Arierideologie. Die einfache Übertragung der darwinistischen Zentralbegriffe wie ‚Auslese‘, ‚Anpassung‘ und ‚Zuchtwahl‘ auf das generative Verhalten von Menschen überzeugte nicht mehr alle Eugeniker.⁹⁶⁷ Seeberg, der als Theologe aufmerksam die Debatten verfolgt hatte, gehörte der zweiten Gruppe an, wenn es ihm auch im Laufe der dreißi-

zusehen oder eine "Wiederaufordnung" zu erstreben, ist ebenso unbegründet als unmöglich.“

⁹⁶³ Ebd., S. 264 f.

⁹⁶⁴ So schon im Chamberlain-Aufsatz, vgl. Reinhold Seeberg: Gedanken, S. 7, siehe S. 87.

⁹⁶⁵ Es muss im Rahmen dieser Untersuchung Spekulation bleiben, ob Seeberg durch die ethnisch komplexe Situation in seiner baltischen Heimat zu dieser Einsicht veranlasst wurde.

⁹⁶⁶ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 265 f.: „Die physische Erbmasse und die geistige Übertragung der in der Geschichte des Volkes herausgebildeten geistigen Richtung in Ideen, Idealen und Urteilen sind also nicht miteinander identisch, werden aber in wechselseitiger Beziehung zueinander in dem Individuum wirksam als maßgebende Einflüsse, die von den früheren Generationen auf die neue Generation übergehen. So wird einerseits der Materialismus ausgeschlossen, andererseits aber auch ein fester doppelter Zusammenhang zwischen den Generationen im Volk hergestellt. In diesem Sinn gehört die von den Eltern fortgepflanzte rassenhafte Anlage mit der von ihnen durch Vorbild und Erziehung vermittelten "geistigen" Art zusammen.“

⁹⁶⁷ Vgl. Sabine Schleiermacher: Sozialethik, S. 81.

ger Jahre immer schwerer gefallen sein muss, sich dem Sog der nationalsozialistischen Dynamisierung der Rassenthematik mit seinem Konzept des Geistigen zu entziehen.

6.4 Die Kirche im totalen Staat

6.4.1 Die Kirchenpolitik der NSDAP

Seeberg stimmte mit der nationalsozialistischen Ideologie in vielen Punkten überein. Die große Sympathie für das totalitäre Regime war eine unmittelbare Folge seiner starren Ablehnung der Demokratie.⁹⁶⁸ Dieses Phänomen war im Konservatismus auf breiter Front zu beobachten. Gerade die rigorose Unterdrückung der Linken brachte Hitler enorme Sympathie auf dem rechten Flügel ein.⁹⁶⁹ Der nationalsozialistische Antisozialismus machte sich die tiefsitzenden Ängste konservativ ausgerichteter Kreise vor Einfluss- und Standesverlust zunutze. Dass diese Ängste im Bildungsbürgertum besonders stark ausgeprägt waren, hatte seinen Grund in der Tatsache, dass kaum eine andere soziale Schicht in der Nachkriegszeit vergleichbare Einkommensverluste hatte hinnehmen müssen.⁹⁷⁰ Der mentale Ausweg aus dem Dilemma, dem Staat, dessen Grundlage und Existenz man abgelehnt hatte, nun sogar dienen zu müssen, führte zu einer Intensivierung des Wunsches, sich über die Parteien und damit außerhalb des Systems zu stellen. Bei Seeberg wandelte sich diese Haltung allerdings mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus: Aus einer emphatischen Begeisterung für den charismatischen Heilsbringer Hitler heraus begrüßte er in der Ethik von 1936 das nationalsozialistische Einparteiensystem. Die Aufgabe der parteipolitischen Zurückhaltung folgte aus der Logik eines populärhegelianischen Geschichtsdenkens. Auf den religionslosen Staat von Weimar, so war Seeberg überzeugt, müsse, gemäß der inneren Logik eines dialektischen Geschichtsprozesses, ein dezidiert christlicher Staat folgen – und das schien der nationalsozialistische Staat sein.⁹⁷¹ In der Perspektive einer christlichen Ethik galt es daher, die Frage nach Einflussmöglichkeiten des Staates auf den religiösen Bereich zu klären.

⁹⁶⁸ Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Bd. 4), S. 589: „In diesem Sinne kulminierte am 30. Januar eine ‚Gegenrevolution‘ gegen die parlamentarische Republik und ihre Demokratie, ermöglicht durch die immensen Belastungen der Weltwirtschaftskrise einerseits, die durch diese Existenzkrise geförderte NS-Bewegung unter einem charismatischen Volkstribun andererseits.“

⁹⁶⁹ Ebd., S. 611: „In den bürgerlichen Mittelklassen und unter den Konservativen aber wuchs Hitlers Ansehen vor allem auch deshalb steil an, weil dieser Vorgang als ‚rücksichtslose Unterdrückung der Linken‘, als Kampf gegen das ‚rechtsfreie Chaos‘ des Kommunismus vorbehaltlos gebilligt wurde.“

⁹⁷⁰ S. o. S. 136.

⁹⁷¹ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 228.

In der zweiten Auflage der Ethik hatte Seeberg einen unmittelbaren Zugriff des Staats auf die persönliche Religiosität entschieden abgelehnt. „Jede Beschränkung der Persönlichkeit auf diesen Gebieten“, so gab er zu bedenken, „wäre zugleich eine Negation der betreffenden geistigen Güter.“⁹⁷² Direkt an eine die Grenzen des Staates auf dem Gebiet der Religiosität deutlich markierende Passage von 1920 fügte Seeberg in der Überarbeitung von 1936 die geradezu widersprüchliche Aussage an:

*„So sehr Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst als substantiell persönliche Betätigungen frei sind, so sehr fallen auch sie in die Sphäre des staatlichen Lebens und unterliegen dadurch der indirekten Leitung durch den Staat. Dies geschieht dadurch, daß der Staat die praktische Auswirkung dieser Betätigungen in seinem Interesse zu regeln berufen ist.“*⁹⁷³

Mit dieser Aussage wurde dem totalen Staat nunmehr ein sehr zentraler Einfluss auf die Kirche eingeräumt. Dies rechtfertigte Seeberg weiter mit dem Argument, dass der Staat als Kollektivgröße von den Auswirkungen der persönlichen Religiosität und Sittlichkeit seiner Mitglieder unmittelbar betroffen sei. Im Umkehrschluss leitete er daraus das Recht des Staates ab, in den sensiblen Bereichen der persönlichen Religiosität Einfluss nehmen zu können. Es fällt auf, dass Seeberg durch den Zugriff des totalen Staates auf die Persönlichkeitsbereiche des Einzelnen dessen Freiheit nicht gefährdet sah. Der Ausdehnung des staatlichen Machtbereichs bis in die Persönlichkeitssphäre fiel die in der Fassung von 1920 geforderte Pflicht des Staates zur weltanschaulichen Toleranz zum Opfer. Es spiegelt sich darin die veränderte Einschätzung des staatlichen Umfelds. In der zweiten Auflage war noch die Sorge vor antikirchlichen Maßnahmen der sozialdemokratischen Regierung leitend gewesen. In der Neuauflage sah sich Seeberg nun wieder in einen vermeintlich christlichen Staat versetzt und meinte daher die Einschränkungen von 1920 zurücknehmen zu können. Er wollte nun für den totalen Staat in der Kirche Handlungsspielräume eröffnen, in der Hoffnung, dass dieser mit seinen totalitären Mitteln das Christentum unterstützen werde. Bereits seit der zweiten Auflage von 1920 hatte Seeberg vom Christen einen ‚Patriotismus‘⁹⁷⁴ als ethisch angemessene Staatsgesinnung gefordert. Gemeint war damit ein gegen die Gruppenegoismen der sozialdemokratischen Regierung gerichtetes Gemeinwohldenken. In der Auflage von 1936 wurde dieser Patriotismus zu einer für den Christen verbindlichen Pflicht der aktiven Mitarbeit an Staat und Gesellschaft gesteigert und damit von einem Gegenkonzept zum religionslosen Staat zur internalisierten Loyalitätshaltung uminterpretiert.

⁹⁷² Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 247; vgl. auch ders.: Christliche Ethik (1936), S. 373.

⁹⁷³ Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 247; vgl. ders.: Christliche Ethik (1936), S. 374.

⁹⁷⁴ Vgl. die Ausführungen bei Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 398 ff. unter der Überschrift: „§ 66. Die sittliche Betätigung des Christen in der Tugend der Vaterlandsliebe“.

Das setzte voraus, dass der Religionspolitik Hitlers zu vertrauen war. Die Aussagen Hitlers zur Kirche beruhten jedoch von Beginn an auf einer taktischen Täuschung. Mit seinem Bekenntnis zu einem ‚positiven Christentum‘ und der Zusage eines bleibenden gesellschaftlichen Einflusses der Kirche im nationalsozialistischen Staat gelang es dem ‚Führer‘, Idealisten wie Seeberg von seiner ‚Kirchlichkeit‘ zu überzeugen.⁹⁷⁵ Gemeint war mit diesem ‚positiven Christentum‘ nicht mehr als eine nicht-feindselige Haltung zur Kirche, keinesfalls aber eine positive Förderung, wie man kirchlicherseits jedoch annahm.⁹⁷⁶ Die Täuschungsstrategie Hitlers lässt sich über einen längeren Zeitraum verfolgen. Sie findet sich schon in dem Parteiprogramm der NSDAP vom 24. Februar 1920.⁹⁷⁷ Ein weiteres Mal äußerte sich Hitler Mitte der 20er Jahre in *Mein Kampf*⁹⁷⁸ mit durchaus wohl-

⁹⁷⁵ Friedrich Zipfel u. a.: Kirchenkampf, S. 2 f.: „Die Regierungserklärung vom 23. März 1933 schen diese Hoffnung zu bestätigen, obwohl sie wieder mit der Drohung gegen Zentrum und Sozialdemokraten belastet war: Indem die Regierung entschlossen ist, die politische und moralische Entgiftung unseres öffentlichen Lebens durchzuführen, schafft und sichert sie die Voraussetzungen für eine wirklich tiefe, innere Religiosität. Die Vorteile personalpolitischer Art, die sich aus Kompromissen mit atheistischen Organisationen ergeben mögen, wiegen nicht annähernd die Folgen auf, die in der Zerstörung der allgemeinen religiös-sittlichen Grundwerte sichtbar werden. Die nationale Regierung sieht in den beiden Konfessionen wichtigste Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums. Sie wird die zwischen ihnen und den Ländern abgeschlossenen Verträge respektieren; ihre Rechte sollen nicht angetastet werden. Sie erwartet und erhofft, daß die Arbeit an der nationalen und sittlichen Erhebung unseres Volkes, die sich die Regierung zur Aufgabe gestellt hat, umgekehrt die gleiche Würdigung erfährt. Sie wird allen anderen Konfessionen in objektiver Gerechtigkeit gegenüberstehen. Sie kann aber niemals dulden, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse eine Entbindung von allgemeingesetzlichen Verpflichtungen sein könnte oder gar ein Freibrief für straflose Begehung oder Tolerierung von Verbrechen. Die nationale Regierung wird in Schule und Erziehung den christlichen Konfessionen den ihnen zukommenden Einfluß einräumen und sicherstellen. Ihre Sorge gilt dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat. Der Kampf gegen die materialistische Weltauffassung und für die Herstellung einer wirklichen Volksgemeinschaft dient ebenso sehr den Interessen der deutschen Nation wie denen unseres christlichen Glaubens.“

⁹⁷⁶ Die zumindest zu Beginn ihrer Herrschaft sehr viel bescheideneren Ziele der Nationalsozialisten betont Manfred Gailus: Protestantismus, S. 637: „Entgegen weit verbreiteter bekenntniskirchlicher Wahrnehmung und daran anschließender historiografischer Verarbeitung war es nicht das Hauptziel des nationalsozialistischen Staates, seine eigentliche raison d'être, durch einen Frontalangriff christlichen Glauben und christliche Kultur in Deutschland geradewegs und zielstrebig auszurotten. Im Vordergrund staatlicher Religions- und Kirchenpolitik standen eher pragmatische Gesichtspunkte einer systemischen Machtbalance im Rahmen sich steigender totaler Herrschaftsansprüche. Hierzu gehörte auch Ruhe an der Kirchenfront, aus außenpolitischen Gründen ebenso wie aus innenpolitischen Zielsetzungen der Ausbildung einer neuen ‚Volksgemeinschaft‘ jenseits der traditionellen Konfessions-, Klassen- und Parteispaltungen.“

⁹⁷⁷ „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von innen heraus auf der Grundlage: Gemeinnutz geht vor Eigennutz.“ So lautete Punkt 24 des am 24. Februar 1920 verkündeten Parteiprogramms der NSDAP, zit. nach ebd., S. 1.

⁹⁷⁸ Adolf Hitler: *Mein Kampf*, München: Eher 1925.

wollender Toleranz gegenüber den Kirchen. Mit Erfolg, denn in der kirchlichen Wahrnehmung dominierte dementsprechend der Wille Hitlers zur Reorganisation des religiösen Lebens. Kaum zur Kenntnis genommen wurde dabei, dass der ‚Führer‘ in ‚Mein Kampf‘ selbst keinerlei Interesse an einer Reformation der Kirche bekundet hatte. An der letztlich desinteressierten Haltung Hitlers zur Kirche änderte sich bis zur Überarbeitung der Ethik nichts mehr, nur die Strategien wechselten. Noch im Jahr 1933 beteuerte Hitler in zwei öffentlichen Äußerungen seine weiterhin positive Einstellung zur Kirche, auf die sich Seeberg in der letzten Auflage der Ethik dezidiert bezog. In der Regierungserklärung vom 1. Februar 1933 wurde die Kirchenfreundlichkeit der neuen Regierung nochmals offiziell verlautbart.⁹⁷⁹ Die Situation hatte sich gegenüber den zwanziger Jahren mittlerweile drastisch geändert. Es war immer öfter durch das rabiate Auftreten der ‚Deutschen Christen‘ (DC) in vielen Gemeinden zu Unruhen und vielerorts zu Zweifel an der offiziell formulierten Kirchenfreundlichkeit des Nationalsozialismus gekommen. Vor diesem Hintergrund war es die Strategie der Reichsregierung, die Kirchen durch eine nochmalige Zusicherung staatlichen Schutzes ruhig zu stellen.

Auch die zweite Aussage zur Kirchenpolitik in einer Regierungserklärung vom 23. März 1933 enthielt eine nochmalige Bekräftigung der Kirchlichkeit des Nationalsozialismus. Seeberg griff diese Passage positiv auf und intendierte mit der bewussten Paraphrasierung der programmatischen Äußerung Hitlers, diesen auf sein Wort festzulegen.⁹⁸⁰ Er verstand Hitlers ‚positives Christentum‘ weiterhin als eine sich im Rahmen der grundlegenden Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche bewegende kirchlich geformte Religiosität. Die vermeintlich ‚positiven‘ Veränderungen unter der neuen Regierung bestätigten ihn in seiner Haltung. Zutiefst überzeugt von der Aufrichtigkeit Hitlers ließ er sich nur zu bereitwillig auf das von diesem intendierte Täuschungsmanöver ein. Das nationalsozialistische Programm erschien ihm als Realisierung dessen, was er in der Ethik von 1920 angedacht hatte.⁹⁸¹ Die Wahrnehmung der Differenzen in Zielsetzung und Durchführung trat

⁹⁷⁹ Ebd., S. 2: „Hitlers Regierungserklärung vom 1. Februar 1933 schien wiederum die grundsätzliche Kirchenfreundlichkeit der neuen Machthaber zu bestätigen, und sie war geeignet, die Erinnerung an die kirchenfeindlichen Ausfälle der letzten Jahre zu verwischen oder doch zu mildern.“

⁹⁸⁰ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 228 f.: „Daß der neue Staat zu der Kirche und ihrem Glauben ein positives Verhältnis einnimmt, ist bekannt. Man denke etwa an Hitlers programmatisches Wort im Reichstag: ‚die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums [gesperrt]. Die Sorge der Regierung gilt dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Kirche und Staat. Die Rechte der Kirche sollen nicht angetastet werden.“ Vgl. die Regierungserklärung vom 23. März 1933, abgedruckt in: Friedrich Zipfel: *Kirchenkampf*, S. 3.

⁹⁸¹ Ebd., S. 229: „Aber nicht nur dies, sondern auch der scharfe Gegensatz wider den Individualismus die Betonung der Volkseinheit durch die zentrale Stellung der nationalen Eigenart, die Überwindung des demokratischen Klassensystems, die Erziehung zur Gemeinschaft, die straffe Ordnung des Lebens, die Hervorhebung des Volkswohles in dem wirtschaftlichen Leben, die Zusammenfassung aller Volksgenossen zu einer Arbeitsfront in berufsständischer Gliederung (s. Genauerer unten!) – diese und andere gesunde und der christlichen Auffassung angemessene

vor dem Hintergrund des immensen Erfolgs der nationalsozialistischen Partei vorerst zurück. Auch der Christ und Theologe wollte an der Euphorie des nationalen Neuaufbruchs und am Erfolg der dynamisch-jungen Partei teilhaben. Das ‚selbstbewusst-schneidige‘ Auftreten der ‚Deutschen Christen‘ beeindruckte ihn wie vieles Andere und ließ theologische Detailfragen in den Hintergrund treten. Der Kampf gegen den ‚Schmachfrieden von Versailles‘, gegen das ‚jüdische Kapital‘ und gegen das demokratische System überhaupt schien für den Augenblick als Verständigungsbasis völlig zu genügen. Der hinter den ideologischen Nebelwänden der nationalsozialistischen Rhetorik immer offener zutage tretende Atheismus wurde, wenn überhaupt bemerkt, bagatellisiert. Es fiel dem Protestantismus ausgesprochen schwer, den ganz eigenen Charakter der nationalsozialistischen Ideologie zu durchschauen, denn dieses Konglomerat aus nationalen, sozialen, biologistisch-szientistischen und völkisch-germanischen Versatzstücken stellte gerade durch seine scheinbare Nähe zu den eigenen Grundüberzeugungen eine intellektuelle Herausforderung besonderen Ranges dar, an der viele – und eben auch Seeberg – scheiterten.⁹⁸²

6.4.2 Reichskirche

Seeberg begrüßte ausdrücklich die Forderung Hitlers nach einer von einem Reichsbischof geleiteten evangelischen Reichskirche.⁹⁸³ Eine episkopal verfasste Reichskirche unter einer autoritären Leitung erschien ihm die ideale Voraussetzung einer positiven Zukunftsentwicklung der evangelischen Kirche zu sein. Die negativen Erfahrungen mit demokratischen Prozessen im ‚schwachen‘ Staat der Weimarer Republik ließen Seeberg nun in der Frage der staatsrechtlichen Verfassung der evangelischen Kirche umso entschiedener eine totalitär-autoritäre Ausrichtung favorisieren.⁹⁸⁴ Insofern vollzog auch er, wie gerade in der Frage der Kirchenverfassung eindringlich deutlich wird, die konservative Revolution bereitwillig mit. Er positionierte sich damit in der Nähe der DC, deren Argumentationen ihm vertraut waren, ohne dass er ihrem Vorgehen in jedem Punkt zugestimmt hätte. Als im Zusammenhang der Kirchenwahlen Ende Mai des Jahres 1933 Friedrich Bodelschwingh (1877-1946) aus Bethel als Gegenkandidat für Ludwig Müller als

grundlegende Gesichtspunkte legen die Hoffnung nahe, daß auch das Verhältnis von Kirche und Staat in dem neuen Reich sich zu gemeinsamer Förderung des Volkslebens gestalten wird.“

⁹⁸² Manfred Gailus: Protestantismus, S. 239.

⁹⁸³ Die Bündelung der Kräfte des Protestantismus war ein Anliegen Seebergs, einerseits geboren aus dem Gefühl der Unterlegenheit gegenüber dem straff organisierten Katholizismus, andererseits gegenüber den geschlossen auftretenden Sozialisten. Das Problem ‚Reichsbischof‘ ging Seeberg von einer anderen Seite her an. Die Forderung nach einem leitenden Bischof als Oberhaupt der Kirche ist im Luthertum höchst problematisch.

⁹⁸⁴ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 229: „Ebenso versteht man aus der totalen und autoritativen Tendenz des Staates, daß er die Autorität des Reichsbischofs zu einer zentralen zu erheben, aber auch die Autorität der führenden Personen oder der Bischöfe mehr nach dem Führerprinzip auszugestalten strebte und dadurch die frühere der Demokratie angenäherte Verfassung einzuschränken trachtete.“

Reichsbischof vorgeschlagen wurde, begrüßte Seeberg dessen Kandidatur im Namen der Theologischen Fakultät der Berliner Universität und stellte sich damit gegen den kirchenpolitischen Kurs der DC.⁹⁸⁵ Seeberg verfolgte kirchenpolitisch das Ziel der Festigung der Verbindung von Staat und Kirche, die seiner Meinung nach nur vereint die historische Aufgabe einer autoritativ-religiösen Führung des Volkes erfolgreich lösen könnten.⁹⁸⁶ Aber er war gegenüber dem Vorgehen der DC insofern auch zurückhaltend, als er die Selbständigkeit der Kirche nicht aus den Augen verlieren und sie nicht einer schrankenlosen Willkür des Staats in religiösen Dingen ausliefern wollte. Seeberg sah sehr nüchtern, dass das gewaltsame und skrupellose Vorgehen deutsch-christlicher und nationalsozialistischer Gruppen die Selbständigkeit der Kirche bedrohte. Entsprechend lehnte er die von radikalen Vertretern der DC geforderte bedingungslose Unterordnung der Kirche unter den Staat entschieden ab und hielt unbeirrt an der Forderung einer organisatorischen Trennung von Staat und Kirche fest.

Dennoch schwankte Seeberg in der Beurteilung der zeithistorischen Ereignisse. Ernstgemeint Bedenken, dass die Vorgaben der Reichsregierung für die Reichskirche nichts anderes als ein Übergriff des Staats auf die inneren Angelegenheiten der Kirche sei, wollte er nicht gelten lassen. Die nationalsozialistische Gleichschaltungspolitik konnte er in ihrer eigentlichen Intention nicht erfassen, weil er zu sehr seinem eigenen Wunschdenken nach kirchlicher Einheit anhing. Der Gedanke, dass ein geeintes Reich nun auch notwendig eine geeinte Kirche bräuchte, hatte auf ihn eine geradezu suggestive Wirkung. Der Grund für die Fehleinschätzung des Gewaltpotenzials der Nationalsozialisten und der tatsächlich schon stattfindenden Unterdrückung weiter Bevölkerungsschichten dürfte im Voluntarismus seiner Ethik zu finden sein, nach der Freiheit die gewollte Unterwerfung unter den die Herrschaft des vom Staat repräsentierten Willen Gottes sei. Die Möglichkeit, dass ein totalitäres Regime wie der Nationalsozialismus in seinen tiefsten Antrieben völlig amoralisch und areligiös sein könnte, lag, so banal das klingt, außerhalb des für Seeberg Vorstellbaren. Von daher wies er die Kritik an der Religionspolitik des neuen Staats, wie sie vonseiten der sogenannten ‚Bekennnisfront‘ erhoben wurde, als unhaltbar zurück. Die Behauptung, der Staat verfolge mit seiner Kirchenpolitik nur eigene Interessen und betreibe dabei die Säkularisierung der Kirche, erschien ihm geradezu grotesk. Das ideologische Potenzial, die Dynamisierungsfähigkeit und die totalitäre Aggressivität der nationalsozialistischen Bewegungen überschritten einfach jedes für ihn vorstellbare Maß mit der fatalen Folge, dass er die von dort ausgehende Gefahr völlig unterschätzte. Unhinterfragt ging Seeberg einfach weiterhin davon aus, dass, wie zuvor im Kaiserreich der Monarch, nun der ‚Führer‘ auch ganz selbstverständlich ein guter Christ und Förderer der Kirche sein würde – und sein wollte. Von dieser nicht mehr hinterfragten Annahme aus verfehlte Seeberg in seinem Urteil die massiv betriebene Gleich-

⁹⁸⁵ Rüdiger vom Bruch und Christoph Jahr (Hg.): Die Berliner Universität in der NS-Zeit, Stuttgart:Steiner 2005, S. 101.

⁹⁸⁶ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 235.

schaltungspolitik der Nationalsozialisten und die Selbstauflieferungsstrategie der DC. Im Gegenteil, er erwartete, dass die institutionelle Etablierung einer Reichskirche sich positiv auf den Erhalt der evangelischen Kirche im Dritten Reich auswirken würde.⁹⁸⁷

Trotz seiner im Grunde zustimmenden Haltung nahm Seeberg den weltanschaulichen Druck des zur Religion hypostasierten Nationalsozialismus auf Kirche und Christentum sensibel wahr. Deutliche Kritik übte er an der religiösen Verirrung der ‚Deutschen Religion‘, wie sie neben anderen von Alfred Rosenberg in seinem ‚Mythus‘ besonders breitenwirksam gefordert wurde. Seeberg hielt die Idee einer deutschen Religion schlicht für eine ideologische Überspanntheit, wollte aber aufgrund des Phänomens auch das Verhältnis von Staat und Kirche zügig rechtlich fixiert wissen.⁹⁸⁸ Gemäß der Rolle der Kirche als Gewissen des Staates sollte sie auch weiterhin das Recht zu maßvoller Kritik besitzen, doch war realistisch betrachtet zur Zeit der Abfassung der dritten Auflage der Ethik daran kaum mehr zu denken, sowenig wie an eine Einflussnahme kirchlicher Akteure auf die Gestaltung des Dritten Reichs.⁹⁸⁹ Die Kirche und ihre Vertreter fanden sich längst in eine Situation ohne eigene Gestaltungsspielräume gedrängt, in der ihr nur noch die Möglichkeit der Reaktion geblieben war. Das von Seeberg propagierte Konzept der weltanschaulich-ideologischen Führungsrolle der Kirche im Staat war längst illusorisch geworden. Die teils euphorisch, teils zögerlich-ambivalente Haltung Seebergs zum ‚Dritten Reich‘ war eine direkte Folge der Täuschungstaktik Hitlers. Für Zweifel blieb kaum Zeit in den Umbrüchen der Jahre 1933 und 1934, in denen die Nationalsozialisten einfach durch Handeln Fakten schaffen konnten.⁹⁹⁰ Seebergs Idealismus erwies sich in der prekären Situation nach 1933 als un-

⁹⁸⁷ Die Urteile Seebergs zu Staat und Kirche zeigen sehr starke Spuren des Machtkampfes mit dem Katholizismus um öffentlichen Einfluss.

⁹⁸⁸ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 231: „Das schließt das gegenseitige Vertrauen in keiner Weise aus, ist aber im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der beiderseitigen Faktoren notwendig. Fest vereinbarte Ordnungen erhalten zudem das Bewußtsein von der Autorität und Sinnhaftigkeit der Lebensorganisationen besser aufrecht als gelegentliche Beschlüsse oder begeisterte Schlagworte, wie die Geschichte immer wieder zeigt.“

⁹⁸⁹ Ebd., S. 230 f.: „Selbstverständlich soll die Kirche auch an dem Zeitgeist eine in dem Evangelium gegründete Kritik üben, wenn es dessen bedarf. Auch die Reichskirche soll sich dieser Aufgabe nicht entziehen, sofern sie echte Kirche bleiben soll.“

⁹⁹⁰ Seeberg verweist zum Beispiel auf die Erklärung der Reichsregierung von 30. Januar 1935. Ebd., S. 234 f.: „Das Reich erklärt hier die Gesetzmäßigkeit der durch Reichsgesetz anerkannten Verfassung der deutschen evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933, der am 22. Juli 1933 vollzogenen Wahlen der Körperschaften in den Gemeinden, der aus diesen Wahlen hervorgegangenen Nationalsynode sowie der durch diese vollzogenen Wahl des Reichsbischofs. Diese rechtsgültige Erklärung ist von Bedeutung für die kirchliche Gesamtlage. Daß diese Feststellung nicht allgemein Anklang finden würde, war vor auszusehen. Immerhin hat sie eine Rechtsgrundlage geschaffen.“ Das hier genannte Datum zeigt, dass Seeberg noch 1935 an der dritten Auflage gearbeitet hat und die nationalsozialistisch motivierten Veränderungsprozesse bewusst wahrgenommen und verarbeitet hat. Vgl. auch Reinhold Seeberg (1936): *Christliche Ethik*, S. 235, Anm. 1: „Der am 23. Okt. 1935 verstorbene Verf. hat die Einsetzung der Kirchenausschüsse noch erlebt und zu ihnen Stellung genommen. An seinem Text hat er jedoch nichts mehr geändert, vielleicht

fähig, die gesellschaftliche und politische Realität angemessen zu erfassen und zu beurteilen. Seine Fixierung auf antiquierte Idealbilder schränkte seine Reaktionsfähigkeit ein und machte ihn zum idealen Ziel der manipulativen Strategien des Nationalsozialismus.

6.4.3 Das Problem der Separation in der Auseinandersetzung von Deutschen Christen und Bekenntnisfront

Die ganze Unfähigkeit zur Beurteilung der kirchenpolitischen Verhältnisse und Entwicklungen wird an Seebergs Versuch deutlich, die beiden entscheidenden Gruppierungen, Deutsche Christen (DC) und Bekennende Kirche (BK), zu verstehen. In der die Kirchengemeinden spaltenden Auseinandersetzung zwischen DC und BK sah Seeberg vor allem die Gefahr einer die Einheit der Kirche bedrohenden Separation einzelner Glaubensgruppen. Die Schärfe der Auseinandersetzungen irritierte ihn, zumal er die trennenden Gräben einfach nicht erkennen, geschweige denn ausloten konnte. In den beiden ersten Auflagen der Ethik hatte Seeberg unter anderen historischen Voraussetzungen die Möglichkeit zur Separation als Lösung tiefgreifender Differenzen zwischen einzelnen Glaubensgruppen als *ultima ratio* durchaus erwogen. In der dritten Auflage war er an diesem Punkt wesentlich zurückhaltender geworden und warnte:

„Es steht zu viel auf dem Spiel. Nicht nur kommt durch eine solche Zerspaltung die Kirche um ihre Einheit und damit um die Wucht ihrer Kraft im Leben des Volkes und im Verhältnis zum Staat, sondern auch das christliche Volk wird geschädigt, indem ein wichtiger gemeinschaftsbildender Faktor geknickt und die brüderliche Einheit im Innern erschüttert wird.“⁹⁹¹

Beide Konfliktparteien, DC und BK, beanspruchten gleichermaßen in der Tradition des evangelischen Bekenntnisses zu stehen und somit wahre Kirche zu sein. Es war damit der Fall eingetreten, „daß eine Gruppe von Gemeinden einer anderen Gruppe vorwirft, sie sei von dem Bekenntnis abgefallen, und daher sei eine Gemeinschaft mit ihr“⁹⁹² nicht mehr möglich.

Der Vorschlag der sogenannten „Bekenntnisfront“⁹⁹³, durch die Neuformulierung eines Bekenntnisses Klarheit zu schaffen, schien ihm wenig erfolgversprechend. Die Bekenntnisbildung drohte nach seiner Meinung den Konflikt eher noch zu vertiefen, da kaum mit Zustimmung von beiden Seiten gerechnet werden

auch nichts mehr ändern wollen. So soll jede weitere Korrektur unterbleiben; auch deshalb, damit die prinzipielle Stellungnahme des Autors klar erkennbar bleibe.“ Auch dieser Hinweis von Erich Seeberg belegt deutlich, dass der Vater bis in den Herbst 1935 an der Ethik gearbeitet hat.

⁹⁹¹ Ebd., S. 214.

⁹⁹² Ebd., S. 213. Seeberg ist in diesen Passagen sichtlich bemüht, einen neutralen Standpunkt einzunehmen. Die involvierten Gruppierungen werden nicht genau benannt. Die Vorgänge werden in unbestimmter Allgemeinheit referiert.

⁹⁹³ Vgl. ebd., S. 213 f.

könne.⁹⁹⁴ Der Vorschlag der „Bekenntnisfront“ zielte über den unmittelbaren Konflikt mit den DC hinaus auf eine generelle Klärung der Stellung der Kirche zum Nationalsozialismus. Seeberg sah dabei sehr genau, dass die BK den Anspruch des totalen Staates von Christus her eingeschränkt wissen wollte. Es schien ihm zum gegebenen Zeitpunkt noch zu früh, eine Lösung des Problems in einem Bekenntnis zu fixieren, da sich die Umgestaltung des Staates erst noch im Anfangsstadium befände. Er verfolgte demgegenüber die Strategie des Abwartens; die Kritik sollte daher mäßig gehalten werden, um eine Spaltung der Kirche zu vermeiden.

Nach Seebergs Einschätzung drohte der Gesamtkirche vor allem von den „Bekenntnisfreunden“⁹⁹⁵ Gefahr. An diese Gruppierung richtete er die dringende Bitte, für die Verwirklichung der Idee einer Reichskirche alle persönlichen Bedenken erst einmal hintanzustellen und alle Streitigkeiten unverzüglich zu beenden. Die darin enthaltene Schuldzuweisung am Ausbruch des Kirchenkampfes ist eindeutig.

Nach dem Prinzip von ‚Zuckerbrot und Peitsche‘ konnte sich Seeberg aber auch geradezu werbend an die ‚Bekenntnisfront‘ wenden mit der Zusicherung, dass es in der neuen Reichskirche auch weiterhin Meinungsvielfalt geben werde. Doch erwies sich die von ihm versprochene Pluralität angesichts der Gleichschaltungspolitik nur zu bald schon als völlig unbegründete Behauptung ohne konkrete Anhaltspunkte an irgendeiner Realität.⁹⁹⁶ Seebergs negative Beurteilung der Bekennenden Kirche setzte sich in der Einschätzung ihrer Zukunftschancen fort. Er war überzeugt, sie werde über kurz oder lang unter dem Druck einer geeinten Reichskirche zusammenbrechen, weil der größere Teil ihrer Mitglieder im Falle ihres Zustandekommens sofort beitreten werde. Der kleine Rest der Unbeirrbareren werde schließlich den Weg in die Separation gehen und nach einer Zeit der Freikirchlichkeit von der historischen Bühne verschwinden. Die Bekenntnisfront war für ihn also nicht mehr als eine Sackgasse der Geschichte. Ganz anders fiel entsprechend seine Einschätzung der DC aus. Ihrer von einer prinzipiellen Zustimmung zum Nationalsozialismus und zur Reichskirche bestimmten Programmatik stimmte Seeberg im Großen und Ganzen zu, weil er sich mit ihrem Intuitionalismus geistig verbunden fühlte. Diese Affinität beeinflusste sein Urteil und führte zu mehreren

⁹⁹⁴ Die Vorstellung der Väter der Barmer Erklärung, die Wahrheit des Evangeliums gegenüber offensichtlicher Korruption der Kirche in Form eines Bekenntnisses manifest zu machen, lag außerhalb des Verständnisses Seebergs. Wie vorsichtig insgesamt unter Theologen mit der Idee der Neuformulierung eines Bekenntnisses umgegangen wurde, zeigte unlängst Georg Plasger am Beispiel Karl Barths auf, Georg Plasger: Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 2000.

⁹⁹⁵ Ebd., S. 213. Mit dieser Bezeichnung wird Seeberg die sich im Mai 1934 zur Bekennenden Kirche zusammenfinden Oppositionskreise in der evangelischen Kirche meinen.

⁹⁹⁶ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 235: „Daß auch in der so gedachten Reichskirche relativ verschiedene Anschauungen und sie vertretende Gruppen entstehen würden, ist selbstverständlich; denn so ist es fast immer gewesen; zudem brauchte dadurch die Einheit des Glaubens und die Lauterkeit der Liebe in keiner Weise gefährdet zu werden.“

Fehlschlüssen im Hinblick auf die Stärke und historische Lebensfähigkeit dieser kirchenpolitischen Gruppierung. Es sollten schon bald gerade die DC sein, die sehr schnell von der historischen Bühne abtreten mussten. Negativ wirkte sich auf die Dauer die fehlende theologische Substanz und die völlige Abhängigkeit von der NSDAP aus. Die DC hatten sich nur aufgrund massiver Unterstützung des ‚Führers‘ und der Partei durchsetzen und die erstrebten Schlüsselpositionen in der Kirche einnehmen können. Ihr aggressives und karrieristisches Verhalten höhle die anfängliche Glaubwürdigkeit schnell aus und machte jedem deutlich, dass es sich bei ihnen weniger um Verteidiger des Volkswillens als um Verfechter der eigenen materiellen Interessen handelte.

Schon bald, nachdem den DC von der Reichsleitung die Unterstützung entzogen worden war, wurde die weitere Geschichte des Kirchenkampfes ganz entgegen Seebergs Annahme von der Bekennenden Kirche bestimmt. Gerade anhand seiner unausgewogenen Parteinahme im Kirchenkampf zeigte sich noch einmal in aller Deutlichkeit, wie wenig Seeberg – vielleicht auch schon aufgrund seines Alters – die historischen Prozesse in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts noch zu beurteilen in der Lage war.⁹⁹⁷

6.4.4 Die Judenfrage

Mit Hilfe des Arierparagraphen und dem ‚Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ vom 7. April 1933 konnte der totale Staat massiv in den Raum der Kirche eingreifen und über die ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘ auf ihre innersten Angelegenheiten Einfluss gewinnen. Die Judenfrage wurde fast ausschließlich in der Spielart diskutiert, ob ein getaufter Jude Pfarrer sein könne.⁹⁹⁸ Obwohl von offizieller Seite große Zurückhaltung in der ‚Judenfrage‘ geübt wurde, fasste der Antisemitismus sukzessive in der Kirche Fuß und provozierte Reaktionen und Diskussionen, an denen sich Seeberg als Ethiker beteiligte.

Seeberg betrachtete die Kirche in der Perspektive einer Fundamentalunterscheidung von physischer Realität und geistiger Verfasstheit. Diese war schon früh in seiner dogmatischen Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche leitend gewesen.⁹⁹⁹ Das Eindringen der biologischen Einflussgrößen ‚Volk‘ und

⁹⁹⁷ Manfred Gailus: *Protestantismus*, S. 637 ff. beziffert die den DC und der BK nahestehenden Christen auf insgesamt 4-5% der Kirchenmitglieder (S. 655). Die Masse empfand Abneigung sowohl gegen das „lärmende Wesen der DC“ wie auch gegen die „übersteigerten religiösen Ansprüche der BK“ (S. 648). Die Auseinandersetzung der beiden Gruppen nahm schon bald eine nie gekannte Härte an, die die meisten Kirchenmitglieder zutiefst abstieß (S. 655).

⁹⁹⁸ Siehe S. 236.

⁹⁹⁹ Siehe S. 41 ff. Der Themenkomplex der Ekklesiologie hatte für den Aufbau des sozialetischen Teils der beiden ersten Fassungen der Ethik eine richtungsweisende Funktion. Seeberg verstand die kirchliche Gemeinschaft als die Grundlage aller Gemeinschaftsbildungen überhaupt, in der sich Inneres und Äußeres, Sichtbares und Unsichtbares zu einer idealen Synthese verbinden. Werkhistorisch entwickelte Seeberg, ausgehend von seiner Arbeit über den Kirchenbegriff und der ausführlich reflektierten Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, das Ideal einer wahren Gemeinschaft und lehnte sich bei der Abfassung der Ethik an Tönnies‘ bekannte

„Rasse“ lässt sich auch an der Ekklesiologie Seebergs und damit an einer für die Ethik entscheidenden Schlüsselstelle gut nachzeichnen.¹⁰⁰⁰ Der Begriff der Volkskirche erfuhr vor dem Zeithintergrund eines rassistisch verengten Verständnisses von Volk einen Bedeutungswandel, der umso verhängnisvoller war, als der Volkswille von Seeberg mit dem totalen Staat identifiziert wurde.¹⁰⁰¹ Daraus resultierte ein Anspruch des Staates über die Kirche, den Seeberg mit seiner euphorischen Begrüßung des totalen Staates wesentlich zu legitimieren half. Die „Judenfrage“ jenseits der kirchenspezifischen Spielart der getauften Juden in Pfarrämtern forderte Theologie und Kirche keinesfalls in dem Maße zur Standortbestimmung gegenüber der NS-Ideologie heraus, wie man vermuten sollte.¹⁰⁰² Dieses nur gedämpfte Interesse an der „Judenfrage“ spiegelt sich auch in Seebergs Neuauflage der Ethik wider.

Im Gegensatz dazu hatte in der Logik des Nationalsozialismus die rassenideologische Strategie der Verhinderung der Vermischung von „deutschem“ mit „artfremdem Blut“ einen ganz anderen Stellenwert. Die nationalsozialistische Bevölkerungspolitik sollte diese Strategie durch Einwanderungsstopp und Rassentrennung – vor allem war davon die jüdische Volksgruppe betroffen – dann systematisch und konsequent umsetzen. Die Unterbindung der „Rassenmischung“ erhielt im nationalsozialistischen Staat höchste Priorität. Hieran beteiligten sich unter anderem auch eugenisch orientierte Vertreter der Inneren Mission, darunter Mediziner wie v. Verschuer und Harmsen, die entscheidend an der Umsetzung rassenhygienischer Zielsetzungen mitarbeiteten. Trotz einer sich an den Nationalsozialismus anbietenden Praxis war man sich in protestantischen Kreisen über die ideologischen Implikationen, die Differenzen und veränderten Konsequenzen der nationalsozialistischen Spielart des Rassismus nicht hinreichend im Klaren. Ohne es freilich selbst zu merken, wurde die Rassenpolitik des Nationalsozialismus, die 1935 mit den „Nürnberger Gesetzen“ einen entscheidenden Durchbruch erzielte, im Hinblick auf ihre Intentionen und ideologischen Hintergründe entscheidend unterschätzt.¹⁰⁰³ In christlichen Kreisen wurde vor sich selbst die Illusion aufrechterhalten, der „Arierparagraph“ würde das bürgerliche und ökonomische Leben der Juden nicht ernstlich gefährden. Dieser Einschätzung lag eine sich nun fatal auswirkende Unterscheidung zwischen getauften und ungetauften Juden zugrunde.

Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft an.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ebd., S. 198.

¹⁰⁰¹ Vgl. Kurt Meier: Art. Deutsche Christen, in: TRE 8, S. 552–554.

¹⁰⁰² Vgl. Klaus Scholder: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934 (= Die Kirchen und das Dritte Reich 1), Frankfurt a. M.: Propyläen [u.a.] 1986, S. 322. Das spiegelt die Haltung in der Gesamtbevölkerung wider, vgl. Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd. 4), S. 498.

¹⁰⁰³ Sabine Schliermacher: Sozialethik, S. 265: „Diese Gesetze [die Nürnberger Rassengesetze, SD] wie das Sterilisierungsgesetz, das Ehegesundheitsgesetz, das Reichsbürgergesetz und das ‚Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre‘ beinhalteten nicht nur die genetische Überwachung der gesamten im deutschen Reich lebenden Bevölkerung, sondern bildeten die Grundlage für die Verfolgung und Vernichtung gesellschaftlicher Gruppen einerseits und der europäischen Juden andererseits.“

Den Getauften wurde mit religiöser Akzeptanz und den Ungetauften mit Gleichgültigkeit begegnet. Insbesondere zeigte man sich innerhalb christlicher Kreise wenig verantwortlich, die bürgerliche Integration der Juden voranzutreiben. Auch die Kirchen hatten es schlicht versäumt, die sozialpsychologischen Probleme, die die Konvertiten in ihrer bürgerlichen Existenz auch weiterhin verfolgten, zu lösen.

Auch nach 1933 wurde ausschließlich der innerkirchliche Umgang mit den getauften Juden diskutiert. Neben den judenchristlichen Pfarrern wurde der Frage nachgegangen, ob es gesonderte judenchristliche Gemeinden geben sollte. Die mit der Machtergreifung verbundenen rassenhygienisch motivierten legislatorischen Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung¹⁰⁰⁴ wurden deshalb in kirchlichen Kreisen in ihrer Tragweite kaum erkannt. Niemand rechnete dort damit, dass die getauften Juden wie ‚Glaubensjuden‘ behandelt würden und in die gleichen Notlagen geraten könnten. Dass diese Sorglosigkeit im kirchlichen Milieu keineswegs singulär war, zeigt die Tatsache, dass auch die meisten Christen jüdischer Herkunft sich weiterhin subjektiv sicher fühlten und die Reichweite der antisemitischen Politik nicht richtig einzuschätzen vermochten.¹⁰⁰⁵ Seebergs Ergänzungen zur Neuauflage der Ethik spiegeln die typische Haltung des Protestantismus in der Judenfrage wider. Er betonte gegenüber dem aufkommenden Rassenantisemitismus stärker den religiösen Charakter des Judentums und sprach in diesem Zusammenhang ausdrücklich von einer ‚Konfession‘. Die dezidierte Ablehnung des Rassenantisemitismus gründete in Seebergs Fundamentalunterscheidung von Natur und Geist, mit der er konsequent auch die Judenfrage lösen wollte. Entsprechend differenzierte er zwischen rassischem und geistigem Antisemitismus. Gemäß der geringen Bedeutung, die er der ‚rassischen‘ Anlage für die Ausprägung des geistigen Wesens überhaupt beilegte, wies er mit dem ideologischen Konzept der ‚Wiederaufordnung‘ auch die nationalsozialistische Fokussierung auf die erbbiologische Verfasstheit des Judentums zurück.¹⁰⁰⁶ Unbeschadet dieser eindeutigen Positionierung in der Rassenfrage pflegte Seeberg jedoch auch weiterhin seine Ressentiments gegenüber der geistigen Größe ‚Judentum‘. Unter dem ‚geistigen‘ Judentum verstand er eine bestimmte Mentalität, die in engster Verbindung zu Egoismus und Demokratismus gesehen werden müsse und die durch die Weigerung zur Assimilation an die sie umgebenden Völkergruppen zwangsläufig gesellschaftliche Spannungen hervorrufe.¹⁰⁰⁷ Die Bestätigung für diese Annahmen fand

¹⁰⁰⁴ Das ‚Gesetz zur Wiederherstellung des nationalen Berufsbeamtentums‘ vom 7. April 1933.

¹⁰⁰⁵ Kurt Nowak: Stigma, S. 186–203: „Im übrigen mochten sich große Teile der Christen jüdischer Herkunft nicht vorzustellen, dass sich die Wut und Wucht antisemitischer Politik auch gegen sie kehren könnte. Sie fühlten sich auf noch ganz anderem Niveau als das liberale Assimilationsjudentum der deutschen Gesellschaft zugehörig. [...] Offenbar lag die Vorstellung, dass die nationalsozialistische Rassenpolitik über alle nationalen Gesinnungsbeweise und konfessionellen Identitäten hinwegschreiten würde, noch außerhalb des Gesichtskreises der Betroffenen.“

¹⁰⁰⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 266.

¹⁰⁰⁷ Sich ganz im Fahrwasser Stoeckers bewegend meinte Seeberg, hinter der Unwilligkeit zur Assimilation den Hang zu Individualismus und die Unfähigkeit zur Gemeinschaft zu erkennen. Die Überbewertung des Individuums führe jedoch automatisch zu einer Neigung zum ‚Demokratis-

Seeberg mit dem nationalprotestantischen Mainstream in der überdurchschnittlichen Besetzung einflussreicher Positionen in Wirtschaft und Presse durch Juden, sodass deren Einflussnahme auf die öffentliche Meinung als unverhältnismäßig eingeschätzt wurde.¹⁰⁰⁸ Auch Seeberg war affiziert von den typischen Argumenten der antijüdischen Propaganda, die jedoch auf Vorstellungen beruhte, wie sie bereits im Kaiserreich, zum Beispiel von Adolf Stoecker, propagiert worden waren.¹⁰⁰⁹ Als Gegengewicht gegen diese gegenüber dem Judentum ungünstigen Vorurteile verwies Seeberg auch auf die positiven Einflüsse, die das Christentum und die ‚Versippung mit deutschen Familien‘ auf den ‚Geist‘ der Juden ausgeübt hätten. Hierauf müsse auch eine ethische Beurteilung des Judentums achten.¹⁰¹⁰ Innerhalb des ethischen Systems Seebergs war das Argument der geistigen Assimilation durch christliche und kulturelle Einflüsse von erheblichem Gewicht. Mit der Behauptung der geistigen Inkulturation sollten Juden, einschließlich sogenannter ‚Halb- oder Vierteljuden‘¹⁰¹¹, aus der Schusslinie der aggressiven Nazi-Propaganda genommen werden. Seeberg stand nicht allein mit seinem Bemühen um die Sicherung eines die getauften Christen schützenden Sonderstatus. Gleichwohl konnte er sich weder der Dynamik der staatlichen Maßnahmen noch deren ‚Plausibilität‘ vollkommen entziehen. Er räumte der „staatlichen Praxis“¹⁰¹², auch getaufte Juden weiterhin als Juden und nicht als Deutsche zu betrachten, ein gewisses Recht ein, nur um sogleich hinzuzufügen, dass den Juden schließlich „durch die Annahme des den deutschen Geist mitbestimmenden Christentums auch die innere Gemeinschaft mit dem deutschen Volk nähergebracht“¹⁰¹³ werde. Die von den DC gelegentlich vorgebrachte Forderung, Judenchristen in separierten Gemeinden zu-

mus‘, der seinen letzten Grund allein in dem Willen habe, sich der überlegenen Herrschaftsgewalt des ‚Wirtsvolkes‘ zu entziehen.

¹⁰⁰⁸ Ebd., S. 266 f.: „Das zeigt sich darin, daß die Juden gegenüber dem Gemeingeist des Volkes Vertreter des Individualismus oder des ihm entsprechenden Demokratismus sind. Das ergibt sich aus ihrer Lage im Volk. Da sie in ihm leben und doch nicht zur Einheit mit ihm gelangen, andererseits ein lebhaftes Interesse an der Gleichberechtigung mit den Volksgliedern haben, so tritt mit Notwendigkeit das Streben ein, die Einheit des völkischen Bewußtseins zu zersetzen und dafür den Individualismus durchzusetzen. Hiermit hängt das Bemühen zusammen, durch die Presse die öffentliche Meinung zu beherrschen, sowie der Hang, in einem Umfang, der zu ihrer Zahl in keinem richtigen Verhältnis steht, einflußreiche Ämter und Berufe zu erlangen.“

¹⁰⁰⁹ Zu Stoeckers Antisemitismus vgl. Günter Brakelmann: Stoecker; Martin Greschat, Werner Jochmann und Günter Brakelmann: Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, hg. von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg 17), Hamburg: Christians 1982.

¹⁰¹⁰ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 267: „Es ist selbstverständlich, bedarf aber doch der Hervorhebung, daß das Gesagte keineswegs von allen Personen jüdischer Herkunft gilt. Das Leben in der deutschen Volksgemeinschaft, vielleicht auch die Annahme des Christentums, Versippung mit deutschen Familien in mehreren Generationen, können auch in jüdischen Familien einen andern Sinn hervorbringen, wie manches Beispiel beweist. Gerade solche Kreise pflegen die Schäden ihres Volkstums besonders schmerzlich zu empfinden.“

¹⁰¹¹ Zur Klassifizierung der Juden und ihrer zahlenmäßigen Erfassung vgl. Kurt Nowak: Stigma, S. 189 f.

¹⁰¹² Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 267.

¹⁰¹³ Ebd., S. 267.

sammenzufassen, wies Seeberg mit einer ganz ähnlichen Argumentation zurück: Sie würden durch die Separation vom ‚geistigen Einfluss des deutschen Wesens‘ abgeschnitten.¹⁰¹⁴ Dennoch konnte er sich dem naturalistischen Argument des Nationalsozialismus nicht verschließen. Auch für ihn war es selbstverständlich, dass der Übertritt zum Christentum an der Rassenzugehörigkeit nichts ändere, der Jude durch die Taufe nicht Deutscher im völkischen Sinn werde. Damit spielte er dem nationalsozialistischen Antisemitismus in die Hände.¹⁰¹⁵ Auch die mit dem Umgang mit den Judenchristen in Zusammenhang stehende Frage, ob ein konvertierter Jude Pfarrer werden könne, bejahte Seeberg im Prinzip, schränkte aber auch hier ein, dass dieser Fall unter den herrschenden Bedingungen nur schwer vorstellbar sei. Die Trennung von kirchlichem Binnenraum und äußerem politischen Raum, für den man keine Verantwortung übernehmen wollte, erwies sich als illusionäres Wunschdenken der kirchlichen Akteure.¹⁰¹⁶ Die Haltung Seebergs in der Judenfrage muss als ambivalent bezeichnet werden. Die Unterscheidung von geistigem und biologischem Judentum führte zur Abgrenzung vom rassischen Antisemitismus, aber auch zu eklatanten Wahrnehmungsdefiziten der komplexen Situation der Juden unter der nationalsozialistischen Rassenpolitik. Vor dem Hintergrund der weiteren Entwicklung der Judenpolitik nach Seebergs Tod verstärkt sich der Eindruck, dass Seeberg den Ernst der Lage der Juden nicht erkannt hat. Angesichts ihrer faktischen Entrechtung und gesellschaftlichen Stigmatisierung wirkten

¹⁰¹⁴ Ebd., S. 267: „Die Frage endlich, ob die zum Christentum bekehrten Juden auch besondere judenchristliche Gemeinden bilden sollen, ist zu verneinen; denn dadurch würde die eben erwähnte Annäherung an deutsches Wesen illusorisch gemacht [...].“ Insgesamt bildeten die Deutschen Christen in der Frage, wie mit den jüdischen Christen zu verfahren sei, keine einheitliche Meinung aus. Lediglich die Deutschen Christen Mecklenburgs äußerten sich in dieser Frage eindeutig und forderten die Einrichtung judenchristlicher Gemeinden. Vgl. Kurt Nowak: *Deutsch-Christliche Kirchenpolitik im Dritten Reich im Zeichen des Antisemitismus*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984 – 2001*, hg. von Kurt Nowak und Jochen-Christoph Kaiser (= *Konfession und Gesellschaft* 25), Stuttgart: Kohlhammer 2002, S. 203–219, S. 207.

¹⁰¹⁵ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 267: „An der staatlichen Praxis kann auch dadurch nichts geändert werden, daß die Juden zum Christentum übertreten. So lauter das im einzelnen Fall motiviert sein kann, so wenig wird der Jude durch den Übertritt zum Christentum Deutscher, wobei allerdings zu beachten ist, daß ihm durch die Annahme des den deutschen Geist mitbestimmenden Christentums auch die innere Gemeinschaft mit dem deutschen Volk nähergebracht wird.“ Seeberg näherte sich damit der Position der pommerschen Deutschen Christen an: „So stellte das ‚Bekennnis pommerscher Christen‘ von Weihnachten 1933 fest, die deutsche evangelische Kirche erkenne alle Christen ‚deutsche und nichtdeutsche ohne Unterschied, als rechte Glieder an dem einen Leibe Jesu Christi an‘. Der Charakter der ‚Deutschheit‘ könne den Nichtdeutschen von der Kirche Jesu Christi freilich nicht gegeben werden.“ Kurt Nowak: *Kirchenpolitik*, S. 207.

¹⁰¹⁶ Anders Nowak, der bereits in der Verweigerung des Ausschlusses der getauften Juden aus den christlichen Gemeinden den Keim des Widerstandes erkennen will: „Wie richtig die der ‚braunen Kirchenrevolution‘ widerstehende Theologie die Lage dennoch einschätzte, geht aus ihren mahnenden Worten gegen alle Versuche hervor, die getauften Juden von der Kirche zu sondern und das Alte Testament für Christen für irrelevant zu erklären.“ Ebd., S. 208.

seine Äußerungen geradezu verharmlosend, ebenso wie seine Mahnung, bei der Umsetzung der antisemitischen Gesetze doch bitte humane Rücksicht walten zu lassen.¹⁰¹⁷

6.4.5 Seebergs Gutachten zu den 28 Thesen der sächsischen DC

Durch die Ruhephase des Jahres 1934 wurden die in kirchlichen Kreisen aufkommenden Bedenken bzgl. der Judenfrage wieder in den Hintergrund gedrängt. Man wollte sich durch mögliche Konsequenzen des biologistischen Rassenbegriffs des Nationalsozialismus nicht weiter beunruhigen lassen. Diese Haltung hat auch in der Neuauflage der Ethik Seebergs einen Niederschlag gefunden. Ausgehend vom Primat des Geistes schob er etwaige Bedenken leichtfertig aus dem Weg. Die Unklarheit seiner Position spiegelt letztlich nur die Uneindeutigkeit der gesamten Situation, wie sie sich für den Protestantismus insgesamt bot.

Weder DC noch BK hatten in der Mitte der dreißiger Jahre einheitliche Konzepte und Strategien im Hinblick auf die Rassenpolitik entwickelt. Seeberg vertrat in den 1930er Jahren eine Position, die sich mit gemäßigten Stellungnahmen der DC vergleichen lässt.¹⁰¹⁸ Zu beachten ist dabei, dass eine entscheidende Radikalisierung der nationalsozialistischen Judenpolitik erst nach Seebergs Tod in den Jahren 1937/38 einsetzte. Die antisemitische Grundhaltung der DC war im Hinblick auf den Umgang mit getauften Juden bis dahin ausgesprochen unklar und unspezifisch. Allein auf das Problem der ‚nichtarischen Pastoren‘ reagierten die DC mit besonderer Aufmerksamkeit.¹⁰¹⁹ Aber schon als die altpreußische General-

¹⁰¹⁷ So auch der Appell, aus christlichem Geist nun selbst auf die ‚jüdische Rachsucht‘ zu verzichten, Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 267 f.: „Abschließend sei noch bemerkt, daß es kein Zeichen christlichen Geistes ist, wenn man die jüdische Rachsucht im Verhältnis zu Juden meint nachahmen zu sollen. Niemand tue so, als wenn Christus ihn ausgesandt habe, um seinen Kreuzestod zu rächen. Was die staatlichen Gesetze gebieten, soll ausgeführt werden, aber nicht in niederer Rachsucht, sondern im humanen Sinn unseres Volkes.“

¹⁰¹⁸ Die damit eingenommene Position unterschied sich in vieler Hinsicht kaum von der bekenntnis-kirchlichen, wie Kurt Nowak: *Kirchenpolitik*, S. 211, nachdrücklich hervorhebt. „Denn unter staatspolitischen Aspekt stand die Haltung der Bekennenden Kirche – von wenigen Ausnahmen abgesehen – unter keinem anderen Vorzeichen als die Haltung der Deutschen Christen: Gegen die staatliche Entrechtung der Juden wurde kein Einspruch erhoben. Die Bekennende Kirche nahm sie als staatspolitische Notwendigkeit hin.“ Seine dynamische Kraft bezog die rassische Bevölkerungspolitik aus der Horrorvision des Untergangs des Volkes durch Mischung. Der ‚Mischling‘ wurde zum Symbol des rassischen Niedergangs, der ‚Zersetzung‘ des Volkes. Die ‚Nürnberger Gesetze‘ würden, so zum Beispiel die Hoffnung Harmsens, durch die Reinigung des Volkskörpers von artfremden Elementen zur Regeneration des deutschen Volkes führen. Völlig unproblematisch war es für einen eugenischen Technokraten wie Harmsen, durch die Rassengesetze das Volk auch juristisch dem Einzelnen überzuordnen.

¹⁰¹⁹ Ebd., S. 205 folgert: „Gleichwohl stieß sie beim Thema (getaufte) Juden in der Kirche allein zum Problem der ‚judenstämmigen Pastoren und der Träger höherer kirchlicher Ämter‘ vor. Diejenigen Christen jüdischer Herkunft in der Kirche, die weder Pastoren noch Kirchenbeamte waren, kamen also gar nicht in den Blick.“ Es muss an dieser Stelle angemerkt werden, dass der ‚kirchliche Arierparagraph‘ im Gegensatz zum staatlichen Vorbild nicht konsequent umgesetzt wurde.

synode am 5./6. September 1933 unter dem Einfluss der DC Gesetze zur Amtsentfernung von Pastoren und Kirchenbeamten jüdischer Herkunft erließ¹⁰²⁰, kam es aufgrund des Einspruchs des Pfarrernotbunds nicht zur Umsetzung des ‚kirchlichen Arierparagraphen‘.¹⁰²¹ Darin dokumentierte sich auch der seit Anfang 1933 einsetzende Einflussverlust der deutsch-christlichen Bewegung. Die Folge war, dass ein rechtlicher Schwebzustand bis zum Ende der dreißiger Jahre, also über den Tod Seebergs hinaus, fortexistierte.

Die Diskussionslage veränderte sich von 1933 bis 1935 dramatisch, denn in diesem Zeitraum radikalisierte sich die ‚Glaubensbewegung Deutscher Christen‘ aufgrund des stetigen Einsickerns deutsch-kirchlicher Ideen.¹⁰²² Der sich von der Gesamtbewegung abspaltende radikale Flügel der ‚Deutschkirchler‘ trat erstmals auf der Sportpalastkundgebung vom 13. November 1933 ins Licht einer größeren Öffentlichkeit. Dr. Krause, der Wortführer der radikalen deutsch-kirchlichen Kräfte innerhalb der DC, löste mit seinem Redebeitrag auf der Kundgebung einen Sturm der Entrüstung und einen Exodus gemäßigter deutsch-christlicher Anhänger aus der Bewegung aus. Selbst Reichsbischof Müller beeilte sich zu betonen, dass ‚Nichtariern‘ als Glieder der Gemeinde selbstverständlich der Zugang zu Wort und Sakrament nicht verwehrt werden dürfte, nur der Zugang zum geistlichen Amt sei nicht länger angebracht.¹⁰²³ Auch innerhalb der ‚Glaubensbewegung Deutscher Christen‘ regte sich Widerstand gegen die Radikalität der ‚Deutschkirchler‘ und ihrer unübersehbaren Nähe zur neuheidnischen Religiosität. Es sollte der Eindruck vermieden werden, dass alle Deutschen Christen das Evangelium durch weltanschauliche Surrogate ersetzen würden. Diese Haltung dokumentierte

¹⁰²⁰ Ebd., S. 206. Weitere von den DC beherrschte Landeskirchen folgten ihr in dieser Hinsicht.

¹⁰²¹ Wie schwer der Kurs der DC in der Judenfrage zu interpretieren ist, mögen die folgenden Überlegungen ebd., S. 206 verdeutlichen: „Ist das kirchenpolitische Zurückweichen der Deutschen Christen als Ausfluss der Uneinigkeit in ihren eigenen Reihen zu interpretieren? Oder war es ein Ergebnis der Opposition des Pfarrernotbundes und der ihm verbundenen kirchlichen Kreise? Außerdem das GWBB betraf Staatsbeamte. Analoge kirchengesetzliche Akte beeinträchtigten in gewisser Weise das hoheitsrechtliche Handeln des Staates. Wenn gesellschaftliche Teilkkräfte ihre eigenen Gesetze produzierten, lag das Handlungsmonopol in der Judenfrage nicht mehr allein beim Staat. Sollte das Zurückweichen der Deutschen Christen eventuell auch in diesem Kontext zu sehen sein?“

¹⁰²² Bei den Deutschkirchlern handelt es sich um nationalkirchliche Extremisten, die sich im 1921 von Friedrich Andersen gegründeten ‚Bund für deutsche Kirche‘ sammelten. Sie propagierten eine ‚arische Religion‘ mit der Zielsetzung des Kampfes gegen das Judentum. Eine Trennung von Staat und Kirche lehnten sie in der Absicht ab, die Kirche von innen her völkisch zu überformen. Der Gegensatz von radikalen Deutschkirchlern und gemäßigten Anhängern der DC führte schließlich zum inneren Verfall der Glaubensbewegung Deutsche Christen.

¹⁰²³ Im ruhigeren Jahr 1934 wurde gelegentlich von Seiten der DC die Kirchenmitgliedschaft von ‚christlichen Nichtariern‘ ausdrücklich hervorgehoben. Ebd., S. 209: „Im Mai 1934 ließ ein DC-Organ verlauten, die Judenchristen seien Glieder der Una Sancta. ‚Wenn bisweilen die Forderung erhoben wird, Judenchristen seinen [sic!] von der Kirche auszuschließen, so müssen wir mit ganzem Ernst darauf hinweisen, daß damit die Universalität des Heils preisgegeben wird.‘“ Die Möglichkeit judenchristlicher Sonderkirchen sollte damit dezidiert ausgeschlossen werden.

sich in den ‚28 Thesen der sächsischen Volkskirche‘.¹⁰²⁴ Der von Walter Grundmann (1906-1976) verfasste Text intendierte eine einheitliche Grundsatzklärung gegenüber den kirchenpolitischen Zielen der Deutschen Christen. Die Initiative Grundmanns setzte bereits den desolaten Zustand der DC voraus, wie er auf der Sportpalastkundgebung evident geworden war. Die DC fanden sich nach diesem Ereignis in einer doppelten Frontstellung: gegenüber der BK und den radikalen ‚Deutschkirchlern‘. Mit den Thesen wollten sie insofern einen relativ vermittelnden Weg gehen, um das Abwandern gemäßigter Anhänger zu unterbinden. Daher wurde auch der Gegensatz zur BK relativ moderat formuliert. Gleichwohl lösten die Thesen in der Öffentlichkeit einen nicht unerheblichen Streit aus, der von der rheinischen Pfarrerbruderschaft weiter angeheizt wurde, indem diese von den Theologischen Fakultäten Stellungnahmen zu den Thesen forderte.¹⁰²⁵

Die Berliner Fakultät beauftragte mit der Anfertigung ihres Gutachtens den Emeritus Reinhold Seeberg. Innerhalb des Berliner Kollegiums konnte keine Einigung hinsichtlich des Gutachtens und der damit berührten Fragen erzielt werden, worauf Seeberg gleich zu Beginn des Gutachtens hinwies. Gerade die ‚Arierfrage‘ blieb umstritten.¹⁰²⁶ Seeberg präferierte eine ausgesprochen wohlwollende Lesart der kritischen Passagen der Thesen. So schlug er vor, das geforderte Bekenntnis zu ‚Blut und Rasse‘¹⁰²⁷ in eine schlichte Anerkennung der ‚Bedeutung von Blut und Rasse‘¹⁰²⁸ umzuformulieren und ergänzend den Begriff des ‚Volksgeistes‘ einzufügen, um eine materialistische Fehldeutung auszuschließen. Nach seinem Verständnis müssten die Christen anderer Rasse dann keineswegs von Wort und Sakrament ausgeschlossen werden. Etwas anders stellte sich für Seeberg das Problem nichtarischer Amtsträger dar. Mit dem Verfasser der Thesen sah er durch Amtspersonen jüdischer Herkunft die Institution einer Volkskirche – im biologisch-rassistischen Sinne – infrage gestellt. Doch der geistige Charakter der Kirche ließ für ihn die Rassenproblematik im Hinblick auf die Volkskirche irrelevant erscheinen. Volkskirche war für Seeberg vielmehr ein Gegenkonzept gegen Rassen- und Bekenntniskirche gleichermaßen.¹⁰²⁹ Ganz typisch für Seeberg und weiter Teile des Protestantismus ist der Satz:

¹⁰²⁴ Vgl. dazu Matthias Wolfes: *Protestantische Theologie und moderne Welt* (= *Theologische Bibliothek Töpelmann 102*), Berlin, Heidelberg: de Gruyter 1998, S. 159 ff.

¹⁰²⁵ Vgl. Reinhold Seeberg: *Gutachten der Theologischen Fakultät zu Berlin zu den 28 Thesen*, in: *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*, hg. von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1934, S. 31–35, S. 31 f.

¹⁰²⁶ Die Kollegen mit Gewissensbedenken werden von Seeberg nicht namentlich aufgeführt. Aus der weiteren zeitgeschichtlichen Bemerkungen im Text geht hervor, dass Seeberg über die Übernahme der Thesen durch die Landeskirchen Braunschweig und Schleswig-Holstein sowie durch Dr. Kinder für die Reichskirche unterrichtet war. Vgl. ebd., S. 31; vgl. auch Matthias Wolfes: *Theologie*, S. 160.

¹⁰²⁷ Reinhold Seeberg: *Gutachten*, S. 34.

¹⁰²⁸ Ebd., S. 34.

¹⁰²⁹ Trotz der Marginalisierung des Problems der Rassendiskriminierung in der Kirche riet Seeberg den Christen jüdischer Abstammung entschieden davon ab, das Pfarramt anzustreben.

„Auf das arische Problem nach seiner politischen Seite einzugehen, haben wir hier keine Veranlassung, hervorheben müssen wir aber, daß der Anerkennung dieser Forderung seitens der Sachsen nicht etwa eine Geringschätzung des nichtarischen Christentums zugrunde liegt (These 4), sondern es ist an den Mangel an Volkstümlichkeit und Wirkungsfähigkeit des Nichtariers angesichts der heutigen Anschauungen gedacht.“¹⁰³⁰

Niemand wollte demnach die nichtarischen Christen aus der Kirche ausschließen, sie sollten nur nicht als Amtsträger im kirchlichen Dienst stehen; demgegenüber trat das Interesse an ihrer bürgerlichen Existenz – und das hieß ihr Überleben im Nationalsozialismus – ganz zurück. Dass diese letztlich dem 19. Jahrhundert angehörende Position der Komplexität der Judenproblematik, ihrer Diskriminierung und Verfolgung, nicht mehr gerecht wurde, belegt nicht nur der Widerstand in der Fakultät, sondern die bald darauf folgende Aussetzung des ‚kirchlichen Arierparagraphen‘ auf Druck eines von der Bekennenden Kirche geschärften Problembewusstseins.

Ein mangelndes Verständnis Seebergs für die politischen Realitäten zeigte sich auch in der Interpretation der weiteren Thesen. Er wollte gegen die BK den Satz, dass das Neue Testament die „entscheidende Offenbarung Gottes“ (These 11)‘ sei¹⁰³¹, festgehalten wissen. Auch die Behauptung, die „jüdische[n] Volksittlichkeit“¹⁰³² sei mit dem Christentum überwunden, was mithin auch die Überwindung des Dekalogs impliziert hätte, war für ihn theologisch unproblematisch und wurde in seiner religionspolitischen Tragweite weit unterschätzt.¹⁰³³ Die Empörung der ‚Rheinländer‘ über die ‚Sachsen‘ ließ Seeberg aufgrund seiner Wahrnehmungsdefizite entsprechend ratlos zurück. Die Probleme, die sie vorbrachten, fand er künstlich in den Text hineingetragen. „Zum Schluß möchte ich nochmals den Eindruck bezeugen, daß, so schroff auch der theologische Gegensatz vonseiten der Rheinländer formuliert wird, eine wirklich durchgreifende religiöse Differenz zwischen beiden Auffassungen nicht zu bestehen scheint.“¹⁰³⁴ Aus seiner Sicht verschärfte die ‚Rheinländer‘ unnötig einen Gegensatz, der theologisch gar keiner sein musste. Die letztlich unsichere Position Seebergs wurde von den weiteren Ereignissen der Jahre 1934 und 1935 überholt. Mit der Einführung der Nürnberger Rassengesetze von 1935 wurde deutlich, dass sich die Judenfrage nicht aus der Kirche würde heraushalten lassen. Die ‚Arierproblematik‘ nahm Formen an, die Seeberg bis dahin unvorstellbar gewesen waren, wobei er das Schlimmste nicht mehr miterlebt hat. Die nach der Sportpalastkundgebung und den sächsischen Thesen noch zurückgewiesene Ausgrenzung der Juden aus der Gemeinde wurde nun auf breiter Front auch in der Kirche begrüßt; dies dokumentiert den Siegeszug des radikalen Flügels der ‚Deutschkirchler‘ in der evangelischen Kirche.

¹⁰³⁰ Ebd., S. 34.

¹⁰³¹ Ebd.

¹⁰³² Ebd.

¹⁰³³ Vgl. ebd., S. 34 f.

¹⁰³⁴ Ebd., S. 35.

6.5 Die Bewertung der nationalsozialistischen Reformen

6.5.1 Wirtschaftsführertum

Die bisher nachgezeichnete Radikalisierung der Ethik Seebergs in der Neufassung von 1936 zeigte sich auch in der sozialetischen Bewertung der nationalsozialistischen Wirtschaftsreformen. Er wollte in allem Unfertigen¹⁰³⁵ des neuen Systems bereits ein positives Abrücken von Kapitalismus und Sozialismus als jeweils unterschiedlichen Realisierungsformen von Egoismus und Eigennutz erkennen.¹⁰³⁶ Die Reform des Wirtschaftssystems durch den Nationalsozialismus interpretierte er als Synthese aus kapitalistischen und sozialistischen Elementen.¹⁰³⁷

Die zentrale Norm für seine Beurteilung der nationalsozialistischen Wirtschaft war der Gedanke des Dienstes am Volk, den er in den Wirtschaftsreformen idealtypisch aufgenommen sah. Der Dienstgedanke war ihm als Zentralbegriff des protestantischen Berufsethos vertraut. Wirtschaft im Sinne der Lebensfunktionen könne nur als eine „Gesamtbetätigung des Volkes“¹⁰³⁸ und damit als Volkswirtschaft richtig erfasst werden.¹⁰³⁹ Doch auch das in der zweiten Auflage vorgestellte staatssozialistische Ideal wurde integraler Bestandteil der volkswirtschaftlichen Synthese. Im Gegensatz zu 1920 akzeptierte er in der Neuauflage jedoch die Notwendigkeit der kapitalistischen Massenproduktion, die entgegen seiner damaligen Vermutung nicht zu einem Preisanstieg, sondern zu einer Senkung der Preise¹⁰⁴⁰ geführt hatte, als eine *conditio sine qua non* auch der neuen Wirtschaft unter nationalsozialistischen Vorzeichen. Ablehnung verdiene nur der alle Lebensbereiche erfassende und bestimmende „totale Kapitalismus“¹⁰⁴¹, der nicht mehr als ein Über-

¹⁰³⁵ Vgl. ebd., S. 286.

¹⁰³⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 330.

¹⁰³⁷ Ebd., S. 332: „Dagegen rettet der Nationalsozialismus den wirklichen Sozialismus, indem er den ganzen einheitlichen Volkswillen als Träger des Sozialismus ansieht und ihn immer mehr dazu gestaltet. Ebenso lehrt er, die Arbeit unter dem Gesichtspunkt des gemeinsamen Dienstes in der Volksgemeinschaft zu verstehen.“

¹⁰³⁸ Ebd., S. 281.

¹⁰³⁹ Ebd., S. 281: „Die Volkswirtschaft ist also an sich keineswegs eine auf egoistische Profitgier aufgebaute Einrichtung einer besonderen Menschengruppe, sondern sie ist eine notwendige Funktion in einem höher entwickelten Volksleben, die den einzelnen die Möglichkeit gewährt, ohne besondere Schwierigkeiten ihren Lebensbedarf sich im Handel anzuschaffen.“

¹⁰⁴⁰ In der Auflage von 1920 stand Seeberg noch ganz unter dem Eindruck des Kriegserlebnisses. Während des Ersten Weltkriegs hatten es gerade die kriegsrelevanten Wirtschaftszweige verstanden, aus ihrer Situation durch Preissteigerung ihre Gewinne zu maximieren. Entsprechend scharf fiel 1920 die Kritik an der kapitalistischen Wirtschaft aus. Seeberg erkannte zwar richtig, dass der Staat durch einen zentralistischen Dirigismus die Versorgung verbesserte, aber er übersah, dass dieser für diese Aufgabe denkbar schlecht vorbereitet war und deshalb letztlich keine Alternative zum kapitalistischen Marktmodell zu bieten hatte. Vgl. Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd. 4).

¹⁰⁴¹ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 283, ausführlich dazu S. 286: „Der Staat selbst bekam ein ganz neues Gesicht; aus ihm schien eine große Konsumgenossenschaft, eine umfassende Versicherungsgesellschaft, wenn nicht gar eine Futterkrippe, zu werden. [...] Dazu kam, daß das ganze System zu wenig an der Wirklichkeit der menschlichen Art bemessen zu sein scheint,

gangsphänomen gewesen sei. Demgegenüber schien sein soziales Ideal der organischen Gemeinschaft durch die prinzipielle Gleichstellung aller Volksgenossen jetzt verwirklicht zu werden, wenn auch mit der Einschränkung, dass dies nur für denjenigen gelten könne, der für das Wohl des Volkes arbeite.¹⁰⁴² Seeberg ging dabei von der Idee der gleichen Verantwortlichkeit aller im wirtschaftlichen System involvierter Personen aus. Hier lag für ihn der Schlüssel zur Lösung des Problems der Verteilungsgerechtigkeit in der Industriegesellschaft. Der Arbeiter müsse aus Pflichtgefühl und Verantwortungsbewusstsein zum Erhalt des Betriebes ebenso beitragen wie der Unternehmer, der sich als *pater familias* mit der materiellen Versorgung der Arbeiter seiner Verantwortung zu stellen habe. Das alte rücksichtslos-egoistische Unternehmertum des Kapitalismus werde durch die Übernahme der Verantwortung für das Allgemeinwohl veredelt und Teil der organischen Volksgemeinschaft. Diese Bestimmung veränderte das Bild des Kapitalisten, der von Seeberg nun als der gemeinwohlorientierte ‚Führer‘ seines Unternehmens gepriesen wurde. Der emphatischen Zustimmung zum Wirtschaftsführertum ist das Gefühl der Erlösung deutlich zu entnehmen und gerät bei Seeberg gleichsam zu einer romantisierenden Schwärmerie.

Seeberg reagierte mit seiner Idealisierung des Wirtschaftsführertums auf das Gesetz zur „Ordnung der nationalen Arbeit“¹⁰⁴³, das unter der Oberfläche einer romantisch-aristokratischen Verklärung des Betriebsherrschertums eine Macht- ausweitung des Unternehmertums über die Arbeiterschaft förderte. Bei seiner Beurteilung ließ er sich durch das Prinzip des personalen Führertums blenden, das eine geniale Alternative zur anonymen Herrschaft von Strukturen und Gesetzen

um praktisch werden zu können. Nur durch Zucht kommt der Mensch zur Freiheit, und persönlicher Vorteil ist stets ein lebhafter Antrieb zu gesteigerter Arbeitsleistung gewesen. Konnte das System diesen harten Erfahrungen mit seiner Verheißung allgemeiner Glückseligkeit Rechnung tragen?⁶

¹⁰⁴² Seeberg sieht in der Ausrichtung der nationalsozialistischen Wirtschaft am Gemeinwohlgedanken Luthers Idee vom *status oeconomicus* verwirklicht, der alle Arbeitenden, so Seeberg, unter der Idee des Gemeinwohls zusammenfasse. Zu Luthers Drei-Stände-Lehre vgl. Luise Schorn-Schütte: Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hg. von Stephan Buckwalter und Bernd Moeller (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1998; Reinhard Schwarz: Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen 3 Stände-Theorie, in: Protestantismus und Neuzeit, hg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf (= Troeltsch Studien 3), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1984, S. 78–88; Peter Blickle: Kommunalismus, München: Oldenbourg 2000, S. 315 f. Allerdings ist die Umformung dieses Gedankens durch Seeberg höchst problematisch, denn die generelle Unterstellung gegenüber der Sozialdemokratie, Eigennutz und Egoismus zu fördern, verortet große Teile der Bevölkerung außerhalb des Gleichheitsprinzips und öffnet so den Weg zu wirtschaftlicher Benachteiligung.

¹⁰⁴³ Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd. 4), S. 614: „Am 30. Januar 1934 schuf das Gesetz über die ‚Ordnung der nationalen Arbeit‘ das sozialökonomische Grundgesetz des Regimes, das dem Unternehmer als ‚Betriebsführer‘ neue Herrschaftsrechte einräumte, die Belegschaft als ‚Gefolgschaft‘ dagegen seinen Anweisungen unterwarf. Schon seit dem Betriebsvertretungsgesetz vom 4. April 1933 konnte der Unternehmer beim ‚Verdacht staatsfeindlicher Betätigung‘ Arbeiter jederzeit fristlos entlassen.“

zu sein schien. Das feste Vertrauen in das verantwortungsbewusste Handeln sittlicher Persönlichkeiten in der Volksgemeinschaft ließ ihn die potenziellen Missbrauchsmöglichkeiten, die sich durch den Verzicht auf rechtlich gesicherte Strukturen unvermeidlich auftun mussten, verkennen. Das von Seeberg hochgelobte Wirtschaftsführertum hatte in der Realität des Dritten Reichs paradoxerweise keinesfalls eine Reduktion des staatlichen Einflusses auf die Wirtschaft zur Folge. An der Tatsache, dass zu keiner Zeit „im 19. und 20. Jahrhundert die deutsche Wirtschaft einer so nachhaltigen staatlichen Steuerung unterworfen worden [war] wie in der Epoche des Nationalsozialismus“¹⁰⁴⁴, zeigte sich vielmehr, dass mit dem Führerprinzip ein rigoroser Staatsdirigismus Einzug hielt – nur waren die wirklichen Interessen der Nationalsozialisten ganz andere, als Seeberg vermutete. Hinter der vermeintlich gelungenen Integration des Besten aus Sozialismus und Kapitalismus verbarg sich ein an der Mobilmachung ausgerichtetes planwirtschaftliches Modell, mit dem Ziel der Umfunktionierung der kapitalistischen Marktwirtschaft in eine Kriegswirtschaft. Durch die geschickt erzeugte Illusion einer Deckungsgleichheit hinsichtlich der Zielsetzung gelang es den Nationalsozialisten, bei einem Idealisten wie Seeberg kritische Fragen erst gar nicht aufkommen zu lassen. In seiner *Ethik* verzichtete er entsprechend auf die Forderung einer rechtlich-strukturellen Einhegung des Staates. Stattdessen taumelte Deutschland unter den Augen Seebergs in eine „Ära der Inkompetenz“¹⁰⁴⁵ und des Führungschaos. Es war die Überschätzung der Möglichkeiten einer zentralen Macht, alle Bereiche eines Staatswesens effektiv zu steuern, die den in der volkswirtschaftlichen Tradition Sombarts stehenden Seeberg offen für die Suggestionen des Führerstaats machten. Sein Vertrauen darauf, dass sich alle Probleme einer modernen Volkswirtschaft in kürzester Zeit lösen ließen, wenn nur eine starke Führung die Wirtschaft einer einheitlichen Lenkung unterwerfe, gehörte zu den großen Irrtümern, die die Nationalsozialisten geschickt für sich und ihre Ziele auszunutzen verstanden. Seebergs Verständnis der Wirtschaft und ihrer Steuerungsprozesse konnte schon der Realität des späten 19. Jahrhunderts nicht mehr gerecht werden und scheiterte im 20. Jahrhundert nacheinander an der Bewertung der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus. Dabei gehörte es zu den Eigenheiten der deutschen Ge-

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 691. Wehler spricht in diesem Zusammenhang völlig zu Recht von einem „autoritären Interventionismus“ und von einer „Kommandowirtschaft“, ebd.

¹⁰⁴⁵ Ebd., S. 695: „Typisch für die ‚Ära der Inkompetenz‘ (R. Overly) unter Göring war die Steigerung vielfältiger Staatseingriffe, ohne daß sie einem klar durchdachten Konzept gefolgt wären. Hohe Subventionen aus dem Reichshaushalt wurden generös an rüstungsrelevante Unternehmen vergeben. Dabei begünstigte Göring unverfroren den Aufbau ‚seiner‘ Luftwaffe [...]. Der Versuch, gleichzeitig die Kontrolle über die Investitionen und die Rohstoffzuteilung, die Landwirtschaft und die Verteilung der Arbeitskräfte zu gewinnen, lief sich an vorhersehbaren Hindernissen fest. In einem hektischen ‚Eroberungsstil‘ wurden ständig neue Unterkommissariate eingerichtet, neue Produktionspläne hastig verabschiedet und sofort wieder verändert, neue Rüstungsprojekte umformuliert oder aufgegeben, neue Rationalisierungsmaßnahmen gestartet oder wieder eingestellt. Endlose Konflikte konterkarierten angeblich verbindliche Anweisungen. Ringsum herrschte, konstatierte General Thomas verbittert, anstelle zielbewußter Kooperation ein ‚Kampf aller gegen alle‘.“

schichte des frühen 20. Jahrhunderts, dass die wirtschaftspolitischen Erfolge zu Beginn der ‚Nazi-Herrschaft‘ die tatsächliche Planlosigkeit und Inkompetenz überdeckten und daher eine Wirtschaftsromantik, wie sie Seeberg propagierte, noch eine gewisse Zeit bestehen konnte.

6.5.2 Vom Monarchismus zum totalen Staat

Die bereits in der zweiten Auflage entwickelte schroffe Ablehnung des ‚Demokratismus‘¹⁰⁴⁶ und des ihm zugrunde liegenden ‚Majoritätsprinzips‘ brauchte Seeberg für die dritte Auflage kaum weiter zu überarbeiten. Im Zerberechnen der Einheit von ‚Natur und Geist‘ in der Weimarer Republik meinte er, die ganze innere ‚Unmöglichkeit der Demokratie‘ zu erkennen. Demgegenüber propagierte der Nationalsozialismus¹⁰⁴⁷ eine Wiederherstellung der verloren geglaubten Einheit.¹⁰⁴⁸ Vor diesem Hintergrund konnte Seeberg sogar dem viel geschmähten ‚Experiment von Weimar‘ etwas Gutes abgewinnen: Es musste letztlich mit historischer Notwendigkeit zur Diktatur der einen Partei führen.

Die Dynamik dieser historischen Entwicklung speiste sich aus einer populär-hegelianischen Dialektik: Auf den Monarchismus folge als Negation der ‚Demokratismus‘, der letztlich durch eine Synthese überwunden werden müsse. Eine solche Synthese würde das Ideal einer einheitlichen Herrschaftsausübung auf moderne Weise verwirklichen. Die Umsetzung dieser Idee schien Seeberg im nationalsozialistischen Staat verwirklicht zu sein. Trotz der generellen Zustimmung zum neuen Regime hielt sich Seeberg mit der Formulierung *konkreter* Forderungen in seiner Ethik auffällig zurück. Die Mitgliedschaft des Christen in der nationalsozialistischen Einheitspartei sollte für den Christen keinesfalls zum Gebot gemacht werden, wenn auch die Mitarbeit des Christen in der NSDAP als sehr wünschenswert zu nennen sei.¹⁰⁴⁹ Seeberg ging bei dieser Empfehlung davon aus, dass das

¹⁰⁴⁶ Seeberg polemisierte mit diesem Begriff gegen die ideologisierte Sozialdemokratie, vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 66, 186, 266 f., 378, 380.

¹⁰⁴⁷ Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Bd. 4), S. 567: „In der Vieldeutigkeit des Parteiprofils lag seither geradezu das Geheimnis ihres Aufstiegs von einer obskuren Sekte an der Peripherie zu einer respektheischenden Massenbewegung auf der nationalen Bühne. Dementsprechend differenzierte sie ihre Propagandaaktivitäten, rief sie neue Spezialorganisationen für spezifische Interessen ins Leben und bemühte sich erfolgreich darum, unter dem weiten Dach des ‚nationalen Erwachens‘ als ‚Omnibuspartei‘ des Protests weiter zu expandieren.“

¹⁰⁴⁸ Siehe S. 91, vgl. auch Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 349.

¹⁰⁴⁹ Zu Beginn der Weimarer Republik, in der zweiten Auflage der Ethik, schärfte Seeberg den Christen die Mitarbeit am Staat als Pflicht ein. Dabei überließ er dem christlichen Leser seiner Ethik, in welcher Partei er sich engagieren wolle. Dass dies ausschließlich eine konservative Partei sein müsse, wolle er niemandem vorschreiben. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1920), S. 273: „Die Frage nach der politischen Stellungnahme des Christen läßt sich nicht im Allgemeinen entscheiden. Setzt man die Grundrichtung der christlichen Seele in Beziehung zu den politischen Grundfragen, so kann man vielleicht sagen, daß der Glaube, daß Gott die Geschichte unseres Volkes leitet und uns unsere besondere Stellung in ihm anweist, sich naturgemäß in einer pietätvollen Betrachtung der Geschichte des eigenen Volkes und in lebhaften nationalem Gefühl seiner Eigenart äußern wird. [...] Im übrigen hängt aber auch bei dem Christen die Wahl

Parteiprogramm mit den christlichen Überzeugungen völlig übereinstimme.¹⁰⁵⁰ Seine Haltung in dieser Frage der Parteimitgliedschaft ist in sich widersprüchlich und spiegelt eine tiefe Unsicherheit in der Urteilsfindung. Die Euphorie über das Ende des verhassten ‚Demokratismus‘ ließ ihn den 1920 geäußerten Gedanken, dass ein funktionierendes Parteiensystem zumindest zwei Parteien bräuchte, schlicht aufgeben.¹⁰⁵¹ Ein Einparteiensystem hätte er von den Voraussetzungen seiner Ethik her suspekt finden müssen. Die Widersprüchlichkeit zu den alten Aussagen sollte mit der Formulierung, dass die nationalsozialistische Einheitspartei „streng genommen gar keine Partei, sondern der Exponent des einheitlichen Volkswillens“¹⁰⁵² sei, ausgeräumt werden. ‚Die Partei‘ im Sinne einer einseitigen Interessenvertretung fügte sich ausgesprochen schlecht in das organistische Gemeinschaftsideal Seebergs. Daher war es für ihn wichtig, den Charakter der NSDAP als Partei und damit als Interessenvertretung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppierung zu negieren. In diesem Sinne konnte sie für ihn nur als Ausdruck eines übergeordneten Willens positiv interpretiert werden.¹⁰⁵³ Diese Haltung spielte der nationalsozialistischen Ideologie perfekt in die Hände, da die Identifizierung des Volkswillens mit dem Willen der Partei genau ihrem Selbstverständnis entsprach.

Seeberg nahm die NSDAP in seiner idealistischen Sichtweise aufgrund ihrer Fokussierung auf den ‚Führer‘ als eine modernisierte Form der Monarchie wahr. An die Stelle der alten aristokratischen Herrschaftseliten war nun der Apparat der ‚Unterführer‘¹⁰⁵⁴ getreten. Sie stellten eine neue Hierarchie, ein notwendiges Instrument des totalen Staates¹⁰⁵⁵ dar, durch das sich der Einfluss des ‚Führers‘ auf

der Partei an der Erwägung des in der gegebenen besonderen Lage Notwendigen und Erreichbaren. Es ist keineswegs von vornherein notwendig, daß der Christ konservativ ist oder sich einer etwa vorhandenen christlich-sozialen Partei anschließt.“

¹⁰⁵⁰ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 406: „Wie aber der einzelne überhaupt nur selten auch in einer von ihm im ganzen hochgeschätzten Partei finden wird, daß deren Programm oder doch dessen praktische Durchführung sich allseitig mit seiner Überzeugung deckt, so wird auch der bewußte Christ bei Übereinstimmung in den entscheidenden Zielen und den großen Linien an deren Durchführung froh und dankbar mitarbeiten und nicht in fruchtlosem pedantischem Eigensinn nur Unterschiede sehen dürfen.“

¹⁰⁵¹ Er argumentierte damit, dass durch ein Zweiparteiensystem die beiden historischen Haupttriebkraften, der Konservatismus und der Liberalismus, paradigmatisch abgebildet würden.

¹⁰⁵² Ebd., S. 349. Seebergs Begeisterung für das neue Einparteiensystem hatte seinen Grund in der romantisierenden Vorstellung von der Partei mit ihrem ‚Führer‘ als erneuerter Monarchie.

¹⁰⁵³ Ebd., S. 349: „Die überlieferten Parteien werden außer Wirkung gesetzt. An ihre Stelle tritt die nationalsozialistische Partei als allein gültig. Aber sie ist, streng genommen, keine Partei, sondern der Exponent des einheitlichen Volkswillens. In ihr faßt sich der objektive Geist des Volkes zusammen, vermöge dessen sie durch ihr Wirken allmählich alle Glieder des Volkes zu Trägern dieses Geistes machen soll. Sie ist somit eine ideale Macht, die durch ihre das ganze Leben umfassende geistige Tendenz auch auf die politische Gestaltung Einfluß ausübt; zumal ihr oberster Führer als solcher zugleich die maßgebende Stellung in der gesamten politischen Staatsleitung innehat.“

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 350.

¹⁰⁵⁵ Ebd., S. 349: „In ihr [der NSDAP, SD] faßt sich der objektive Geist des Volkes zusammen, vermöge dessen sie durch ihr Wirken allmählich alle Glieder des Volkes zu Trägern dieses Geistes machen soll. Sie ist somit eine ideale Macht, die durch ihre das ganze Leben umfassende geistige

den gesamten Volkskörper übertragen ließ. Die Unterführer sollten in ihren Bereichen verbindliche Ordnungen per Gesetz festschreiben, um die Lebensfunktionen des Volkes in geordnete Bahnen zu lenken.¹⁰⁵⁶

Seeberg zeigte sich zutiefst davon überzeugt, dass es dem totalen Charakter des Staats entspreche, seine sich selbst gegebenen Ordnungen als Reichsgesetz festzuschreiben. Die alles erfassende Macht des ‚NS-Staates‘ war nicht länger auf legitimierende Wahlen und verfassungsgebende Versammlungen angewiesen. Die charismatische Person des ‚Führers‘ genügte zur Feststellung des Volkswillens. Die demokratische Idee, dass sich die Souveränität des Staates vom Volk herleiten müsse, wurde nicht argumentativ widerlegt, sondern schlicht durch die Behauptung überboten, dass der ‚Führer‘ die totale Macht über das Volk besitze. Seeberg begründete dessen Machtfülle mit einer religiösen Argumentationsfigur: Wie sich der Gläubige in einem freiwilligen Akt Gott unterwerfen müsse, gelte es nun für Volk und Volksgenossen, sich dem ‚Führer‘ und dem ‚totalen Machtstaat‘ zu unterwerfen. Das dem zugrunde liegende Freiheitsverständnis war im Voluntarismus mit der Prämisse angelegt, dass Freiheit immer dort sei, wo der Mensch von sich aus das will, was Gott will. Das hieß auf den NS-Staat übertragen, dass Freiheit immer dort zu finden sei, wo der Mensch das will, was der Führer will. In Seebergs Ideal des totalen Staates fand sein religiöser Voluntarismus sein profanes Gegenstück. Das Führerprinzip korrelierte mit seiner voluntativen Theozentrik. Das voluntaristische Denken war folglich die Voraussetzung für die Bejahung des nationalsozialistischen Staats.

6.5.3 Die gewachsene Revolution als Akkommodation an die nationalsozialistische Revolution

Die einschneidenden Verschiebungen im Verständnis des Staates führten in der Folge auch zu einem veränderten Verständnis von Revolution. Die lutherische Ablehnung gewaltsamer politischer Veränderungen¹⁰⁵⁷ musste nach der nationalsozialistischen Revolution neu überdacht werden. Seeberg konzidierte entspre-

Tendenz auch auf die politische Gestaltung Einfluß ausübt; zumal ihr oberster Führer als solcher zugleich die maßgebende Stellung in der gesamten politischen Staatsleitung innehat.“

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd., S. 350.

¹⁰⁵⁷ So noch deutlich in der zweiten Auflage unter der Überschrift ‚Patriotismus‘, Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 268: „Demgemäß steht das Christentum der Revolution ablehnend gegenüber, soll aber um so mehr in Anwendung der verfassungsmäßigen Mittel die Staatsordnung seinem sittlichen Bedarf anzupassen sich bemühen.“ Die revolutionsfeindliche Grundierung des Luthertums hatte seine entschiedenste Ausgestaltung durch die Erfahrung der Französischen Revolution erhalten. Die Französische Revolution galt Seeberg mit den meisten konservativ-lutherischen Staatstheoretikern als die Urform aller nachfolgenden Revolutionen und stellte *das* Interpretationsmuster für alle weiteren Revolutionen dar. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass durch die Interpretation der Reformation als Revolution für das Luthertum durchaus die Möglichkeit bestand, zu einem positiven Revolutionsverständnis zu gelangen. „Der Konservatismus hat stets eine enge geistesgeschichtliche Verbindung zwischen theologischer Revolution Luthers und den politischen Revolutionen der Neuzeit behauptet.“ Martin Greiffenhagen: Dilemma, S. 89.

chend, dass es im kulturellen Vermittlungsprozess immer wieder zu Spannungen kommen könne, wie die Gewaltausbrüche während der Weimarer Republik gezeigt hatten. Gesellschaftliche Spannungen, insbesondere zwischen den Generationen, waren im Denken Seebergs keineswegs negativ konnotiert. Er deutete sie als Schwellenphänomen bei der Entstehung von historisch Neuem. Von dieser Perspektive aus konnte er nunmehr sogar eine Revolution als großangelegten Erneuerungsprozess nach einer Phase historischer Fehlentwicklungen interpretieren. Die historische Kurskorrektur einer Revolution sei zwangsläufig von Eruptionen gesellschaftlicher Spannungen begleitet, wie sich auf dem Weg zur „nationalsozialistischen Revolution“¹⁰⁵⁸ gezeigt habe. Nicht die Revolution sei die Ursache des Kontinuitätsbruchs in der Tradierung der kulturellen Werte, sondern eine Fehlentwicklung in der vorausgegangenen Periode. Legitimiert sei eine Revolution in dem Moment, in dem sie sich als Rückkehr zum evolutionären Geschichtsprozess zu erkennen gäbe.

Unübersehbar spiegelte sich in der Revolutionstheorie Seebergs eine ganz bestimmte Sicht auf die politische Entwicklung in Deutschland seit 1918 wider. Die Sozialdemokratie war durch eine Revolution zur staatsbildenden Macht geworden und hatte scheinbar eine langanhaltende Phase evolutionärer Entwicklung radikal unterbrochen. Im Laufe der 20er Jahre verstärkte sich der Wunsch konservativer Kreise, diese Fehlentwicklung rückgängig zu machen, denn mit der Zeit verfestigte sich immer mehr die Überzeugung, dass der als Institution des Bösen perhorreszierte Parlamentarismus nur noch in einem revolutionären Akt beseitigt werden könne.

Schon in der zweiten Auflage der Ethik war unter dem Eindruck der sich gerade erst formierenden Weimarer Republik ein beginnendes Umdenken in der Frage der staatlichen Kontinuität zu beobachten gewesen. Das konservative Element radikalisierte sich im folgenden Zeitraum zu einem revolutionären Konservatismus. Diese Entwicklung gipfelte in der dritten Auflage im Begriff der „gewachsenen

¹⁰⁵⁸ Die Machtergreifung oder, wie es nach Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd. 4), S. 558 richtiger heißen müsste, die „Machtübergabe“ wurde von den Nationalsozialisten gerne als „nationalsozialistische Revolution“ etikettiert. Zugleich wurden die in diesem Zusammenhang auftretenden Gewaltexzesse mit dem Begriff ‚historisch‘ eingeordnet und damit plausibilisiert.

Revolution“¹⁰⁵⁹, die für Seeberg mit den älteren, „gemachten Revolutionen“¹⁰⁶⁰ nicht mehr zu vergleichen war. Mit der Deutung der nationalsozialistischen ‚Machtergreifung‘ als einer gewachsenen Revolution konnte er die begleitenden gewaltsamen Vorgänge ethisch legitimieren.¹⁰⁶¹ Das Drängen der nationalsozialistisch gestimmten Jugend¹⁰⁶² auf gesellschaftliche Veränderung entsprach für Seeberg nicht nur einfach ihrer spezifischen Aufgabe im historischen Prozess, sondern auch der Einsicht in die Notwendigkeit einer Rückkehr der gesamten Gesellschaft zu den gewachsenen und gesunden Verhältnissen ‚deutscher Art‘, wie sie zuletzt im Kaiserreich verwirklicht waren. Längst verloren geglaubte Wertvorstellungen schienen sich im NS-Staat mit modernen Elementen zu verbinden. Das alles stellte für Seeberg eine ausgesprochen gesunde Reaktion auf die unnatürlichen Zustände von Weimar dar.

Doch das erklärt noch nicht den Terminus „gewachsene Revolution“, sofern er überhaupt zu erklären und nicht einfach als Selbstwiderspruch zu begreifen ist. Die Weimarer Zeit wurde von Seeberg aufgrund der aus seiner Sicht vielfach chaotischen Verhältnisse als historisch unbedeutende Verirrung bewertet, populärhegelianisch gesprochen als Negation des historischen Prozesses. In diesem Sinne signalisiert die Qualifizierung als ‚gewachsene Revolution‘ eine gewollte Anknüpfung an die Wachstumsperiode des Kaiserreichs.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁹ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 185 f. Das Konstrukt einer ‚gewachsenen Revolution‘ gab die Perspektive für seine weitere Gegenwartsanalyse vor. Seebergs Rede von der ‚gewachsenen Revolution‘ ist sprachlich und intellektuell nur eine weitere, allerdings wenig überzeugende Spielart der Rede von der ‚Konservativen Revolution‘. Der Begriff wurde von dem österreichischen Schriftsteller Hugo von Hofmannsthal erstmals verwendet und von Carl Schmitt popularisiert. Die erstaunliche Karriere dieses Neologismus dürfte in seiner Bündelungskraft diffuser Ideen und Wünsche der am rechten Flügel des politischen Spektrums Beheimateten liegen, vgl. Hans-Ulrich Wehler (2008): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Bd. 4), S. 490. Die Verwendung und Popularisierung dieses Begriffs und der mit ihm verbundenen geistigen Gehalte trugen auf ihre Weise wesentlich dazu bei, das demokratische Fundament von Weimar zu unterminieren und die nationalsozialistische Revolution vorzubereiten.

¹⁰⁶⁰ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 186: „Dem steht entgegen die gemachte Revolution. Sie ist ein Produkt einzelner von dem Gesellschaftsindividualismus beherrschter Personen und Kreise. Es ist eine theoretische Konstruktion, die sich aufbaut auf der Idee der Gleichheit aller Menschen. In der großen französischen Revolution entstand der wirkungsvollste Ausdruck dieser Form der Revolution, die grundlegend geworden ist für alle weiteren demokratischen Revolutionen. Man will sich von der Vergangenheit ganz frei machen und die neue Weltordnung des demokratischen Individualismus aufbauen. Dazu soll ein neues Fundament gelegt werden, während die gewachsene Revolution das alte Fundament wieder aufdecken und zur richtunggebenden Grundlage eines Neubaues machen will.“

¹⁰⁶¹ Ebd., S. 185: „Es können etwa veränderte äußere Verhältnisse unerwartet aufkommen, denen gegenüber die bisherigen Formen des Gesamtwillens versagen, und durch die daher der naturgemäße Widerstand der neuen Generation oder einer neu auftretenden Gruppe oder Masse wider das Gesamtwillen verstärkt wird und so eine umfassende Neuorientierung des Gesamtwillens erfolgt.“

¹⁰⁶² Die nationalsozialistische Bewegung wurde überwiegend als ‚Jugendbewegung‘ wahrgenommen. Vgl. Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Bd. 4), S. 299.

¹⁰⁶³ Dem Volk als gewachsener Gemeinschaft sollte im Analogieschluss ein Recht zur gewachsenen Revolution zugesprochen werden. Zugleich nahm Seeberg mit seinem Begriff der ‚gewachsenen

Seeberg vermittelte den positiv konnotierten Revolutionsbegriff noch weiter mit der lutherischen Mentalität, indem er in diesem Zusammenhang dezidiert von „Reformation“¹⁰⁶⁴ sprach. Der Aspekt des Evolutionären im aktuellen Wandel kam so noch entschiedener zum Ausdruck. Der bis in die jüngste Zeit zu verfolgende kontinuierliche Wandel der durch Luther ausgelösten nationalen Reformation sei durch die Demokratie lediglich temporär ins Stocken geraten. Die „gewachsene Revolution“ werde sich in der Perspektive eines längeren Reformationsprozesses als die Rückkehr zum evolutionären, gottgewollten Fortschrittsprozess auf das Reich Gottes hin erweisen, als Erfüllung dessen, was mit Luther begonnen habe. Seeberg eröffnete mit seiner Idee einer ‚gewachsenen Revolution‘ einen für das Luthertum positiven Verständniszugang zu den politisch-gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen seiner Gegenwart und passte dazu sein konservatives Geschichtsdenken den veränderten Realitäten im Dritten Reich konsequent an.

6.5.4 Das politische Führerprinzip

Im Nationalsozialismus durchsetzte das ‚Führerprinzip‘ nach der Machtübernahme schon bald alle Bereiche des öffentlichen Lebens. Es kam mit seinem offen zur Schau getragenen Machtwillen dem konservativen Wunsch nach einem ‚Machtstaat‘ entgegen. Entsprechend reagierte auch Seeberg geradezu euphorisch auf das Führerprinzip: Den Führer umgebe gleich einem modernen Monarchen ein mystisches Geheimnis. Das mystische Dunkel, in das er den ‚Führer‘ stellt, lenkt effektiv von der legitimatorischen Unklarheit hinsichtlich dessen Position ab und macht das Fehlen rechtlicher Kontrollinstanzen vergessen. Eine kritische Distanz ist bei solcher Begeisterung kaum zu erwarten, dabei hatte sich Seebergs politische Theologie im Kaiserreich noch durch eine Relativierung aller politischen Formen ausgezeichnet. Ganz anders nun in den Ergänzungen zur dritten Auflage, aus denen die Erwartung der Errichtung ewiger Ordnungsformen durch den Nationalsozialismus spricht, durch die in mystisch-dunkler Weise der ‚Führer‘ immer mit seinem Volk vereint sein werde. In der gegenwärtigen, unruhigen Zeit schmiede er das Volk zu einer ewig-beständigen Einheit zusammen.¹⁰⁶⁵

Revolution‘ die konservative Unterscheidung von ‚gewachsen‘ und ‚gemacht‘ auf und knüpfte damit wiederum an die verwertende Unterscheidung von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ an.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 185.

¹⁰⁶⁵ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 350: „Der Begriff des Führers ist daher rechtlich schwer zu fassen. Es ist ein metaphysischer oder mystischer Zug dabei mit im Spiel, wie ihn früher wohl auch das Gottesgnadentum dem Fürsten gab. Die Frage, die sich hier einstellt, ob und wie auf eine konstante Reihe von geeigneten Führern gerechnet werden kann, wird beantwortet durch Hinweis auf den konkreten Bestand des Führerprinzips. Die jetzt geschaffene Führergemeinschaft bildet eine der nationalsozialistischen Weltanschauung unbedingt und allseitig ergebene Hierarchie, welche die Kontinuität der Entwicklung der deutschen Nation für immer garantiert. Diese einmal errichtete Organisation soll aber auch die durch nichts zu unterbrechende Folge der höchsten Führerpersönlichkeit gewährleisten, soll auch in der Zukunft immer die Partei als ein in sich zur festen Einheit geschlossenes Instrument vorfinden als die sichere Gewähr für die Zukunft der Volksgemeinschaft. Hier ergeben sich manche Fragen, aber wir haben kei-

Als besonders heikel erwies sich der Versuch Seebergs, die Frage nach der Herleitung der Macht des ‚Führers‘ zu beantworten.¹⁰⁶⁶ Zwar hielt er weiterhin an der Idee fest, dass der Führer zwar seine Macht vom Volk habe, doch bedürfe es zur Bestätigung dessen aufgrund des charismatischen Führertums seit der Machtergreifung nicht länger der Form der demokratischen Wahl: Der Führer habe einfach die gesamte Macht des Volkes.¹⁰⁶⁷ Völlig unreflektiert blieb hierbei, dass das Volk angesichts der „Herrlichkeit“ des Führers in die Bedeutungslosigkeit hinabsinkt und sich seine weitere Mitarbeit an der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit auf die reine Akklamation des Führertums beschränkt. Nach den aus konservativer Sicht verzerrten Machtverhältnissen in der parlamentarischen Demokratie von Weimar hatte die uneingeschränkte Machtkonzentration in der Person des ‚Führers‘ für einen radikal-konservativen Nationalisten wie Seeberg offensichtlich etwas überaus Befreiendes.¹⁰⁶⁸

Mit dem Führersystem war ein elitäres Herrschaftsgefüge verbunden, dessen meritorisches Prinzip von Seeberg durchaus bejaht wurde. Das in seinem Kern anti-aristokratische, auf persönliche Leistung und Überzeugung abhebende nationalsozialistische Prinzip einer straffen Führung, entsprach durchaus seiner bildungsbürgerlichen Mentalität. Durch den Erwählungsakt der ‚Unterführer‘ sah Seeberg bleibende Aufstiegsstrukturen entstehen, die er von seinem Personalismus aus positiv bewertete, ohne das dahinter stehende sozialdarwinistische Prinzip des Überlebenskampfes zu bedenken. Dabei entging es ihm nicht, dass mit den ‚Unterführern‘ eine alternative Struktur zum bestehenden Beamtenapparat aufgerichtet wurde. Der Kampf um Kompetenzen und Einfluss, der die Einführung des Systems der Unterführer in der historischen Wirklichkeit begleitete, war für Seeberg im Grunde schon entschieden. Die Unterführer unterstanden der direkten Weisung des ‚Führers‘ und waren damit Repräsentanten der totalen Macht.¹⁰⁶⁹ In

nen Anlaß, ihnen weiter nachzugehen.“

¹⁰⁶⁶ Das mit der Macht eng verknüpfte ethische Problem der Verantwortung deutet Seeberg nur an, ohne es zu lösen. Dem Führer unterstehe zwar mit der gesamten Macht des Volkes auch die gesamte Verantwortung, doch was dies in der Konsequenz bedeuten könnte, bleibt unerörtert.

¹⁰⁶⁷ Ebd., S. 350: „Endlich ist noch auf die Bedeutung der Führeridee hinzuweisen. Dem einen Führer, der sowohl Haupt der Partei als auch der das staatliche Gesamtwesen befehlige Führer und Kanzler ist, untersteht die gesamte politische Macht des Volkes, so wie er auch die gesamte Verantwortung für die Betätigung dieser Macht trägt.“

¹⁰⁶⁸ Vgl. Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 127. Die Idee eines ‚charismatischen Führertums‘ hatte auf Seeberg, wie Amanda Seeberg am Beispiel Adolf Stoecker demonstriert, schon immer eine faszinierende Wirkung.

¹⁰⁶⁹ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 350: „Der Führer wählt nach seinem Vertrauen Unterführer für die einzelnen Gebiete des Lebens und der Arbeit (Reichsleiter, Gauleiter, Amtsleiter), was natürlich einen festen Beamtenapparat in den verschiedenen Gebieten der Staatsregierung nicht ausschließt, aber zugleich dem Führer einen tiefgehenden, doppelt gesicherten Einfluss zuspricht. Diese können ihn beraten, aber die Verantwortung liegt nur bei ihm.“ Wehler arbeitet überzeugend heraus, dass es Hitler meisterhaft verstanden hatte, aus dem Kompetenzchaos einen enormen Nutzen hinsichtlich der Stabilität seiner Herrschaft zu ziehen. Auf der einen Seite arbeitete das System nach dem sozialdarwinistischen Prinzip des Kampfes um Einfluss und Herrschaft erstaunlich effektiv, auf der anderen Seite war auch leicht abzusehen, dass

Seebergs Ausführungen blieben die realen Folgen der Systemverdoppelung, die zu einem Kompetenzgerangel und Befehlschaos allererster Güte führten, völlig unreflektiert. So etwas wie eine überlegene Qualität aus Sachkenntnis versuchte Seeberg für die ‚Unterführer‘ erst gar nicht zu behaupten. An die Stelle einer fachlichen Eignung trete bei den Unterführern die „mystische“¹⁰⁷⁰ Art der Herrschaftsausübung, die diesen Mangel leicht wettmache. Die Bevorzugung der Linientreue gegenüber Sachkunde bedeutete einen erheblichen Verzicht auf Rationalität in den Verwaltungsstrukturen.

Der Blick auf die Vorgänge der ‚Eroberung‘ der Kirchen durch die DC und die Rolle, die dabei die deutschchristlichen und nationalsozialistischen ‚Unterführer‘, die sich in der Tat nicht durch besondere Sachkunde auszeichneten, in den Gemeinden und den Anstalten der Inneren Mission¹⁰⁷¹ gespielt hatten, hätte Seeberg sensibler dafür machen müssen, dass er mit seinem mystisch verkündeten Irrationalismus die Kirche der Möglichkeit zur kritischen Auseinandersetzung beraubte, ja mehr noch, sie dem Staat kampflos ausliefern musste. Auch der gesamte Umgang der Nationalsozialisten mit dem Rechtssystem hätte sogar einen Idealisten wie ihm deutlich machen müssen, dass es sich bei der nationalsozialistischen Revolution keinesfalls um die erhoffte Wende handeln konnte.

6.5.5 Juristische Konsequenzen der Ideologie vom Volkswillen

Seeberg wertete in der dritten Auflage der Ethik den Begriff der Kultur bewusst auf und interpretierte ihn im Rahmen seiner lebensfunktional modifizierten Ordnungstheologie als zusammenfassenden Oberbegriff aller Betätigungsfelder der Volksgemeinschaft. Staat und Recht mussten als institutionelle Rahmenbedingungen nun ebenfalls mit der Kultur in Beziehung gesetzt werden. Seeberg ging von der These aus, dass die staatliche Sorge für die Einhaltung von Regeln und Gesetzen noch nicht als Moralität bezeichnet werden könne. Dazu müsse ergänzend

es über kurz oder lang zu einem Kollaps des Systems würde kommen müssen.

¹⁰⁷⁰ Ebd., S. 350 f.: „Durch das Führerprinzip, das den ganzen Nationalsozialismus trägt, kommt ein eigentümlich lebendiges, ja man könnte sagen mystisches Motiv in den Staat. Es ist um die Unterführer etwas ganz anderes als um die Beamten; nicht nur Sachkunde und Übung bedingt ihre Stellung, sondern der Ton fällt mehr auf ihre persönliche Lebendigkeit sowie auf die Empfindung rassenhafter Einheit. Von größter Bedeutung ist dies alles natürlich bei dem ersten allbestimmenden Führer. Er wird nicht eigentlich gewählt, wiewohl eine Volksbefragung möglich ist, sondern das allgemeine Vertrauen zu ihm entscheidet, verbunden mit dem Gefühl lebendiger Einheit mit seinen Idealen und seinem Wollen. Er ist seinem Wesen nach etwas anderes als Obrigkeit oder höchster Beamter; seine Autorität hat etwas von Vaterart an sich; er muß reines Herzens, ohne Falsch wie die Tauben und doch klug wie die Schlangen sein.“

¹⁰⁷¹ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus.

eine Reflexion über die Sünden- und Offenbarungswirklichkeit hinzukommen.¹⁰⁷² Staat und Recht seien insofern nicht mehr als Rahmenbedingungen der Sittlichkeit und damit des geistigen Lebens.

Schon in der Weimarer Republik hatte sich die Notwendigkeit der religiösen Begründung von Recht und Moral mit neuer Intensität gestellt. Die beiden in den frühen 20er Jahren des 20. Jahrhunderts diskutierten Alternativen, dialektische Theologie¹⁰⁷³ oder Theologie der Schöpfungsordnungen, wie sie Paul Althaus¹⁰⁷⁴ und Werner Elert¹⁰⁷⁵, aber auch der Schweizer Reformierte Emil Brunner¹⁰⁷⁶ vertraten, kamen für Seeberg nicht infrage. Jedoch blieb Seebergs Rechtsverständnis von der lebhaft geführten Debatte zwischen der klassischen und der neuen Strafrechtsschule um die Ausgestaltung der Strafrechtsreform nicht unberührt. Er synthetisierte, ohne die dort vorgetragenen Begründungszusammenhänge im Einzelnen zu berücksichtigen, die Intentionen beider Position. Schon in der zweiten Auflage der Ethik findet sich die Ausrichtung am pädagogisierenden Ideal der ‚Besserung‘ aus dem Kontext der neueren Strafrechtsschule. Damit verbunden ging eine Fokussierung auf die konkrete Situation der Tat und vor allem auf das Gewissen des Täters einher. Die negative Konsequenz dieser Richtung war jedoch eine gewisse Affinität zur Schnüffelei in der Privatsphäre, die sich durchaus als problematisch herausstellen konnte.¹⁰⁷⁷ Aber auch der Zentralgedanke der klassischen Strafrechtsschule mit ihrem an der Vergeltung orientierten Strafverständnis und der daraus folgenden Sehnsucht nach einem autoritären Staat fand in Seebergs Ethik nicht erst in der dritten Auflage Einzug, sondern wurde hier nur pointierter formuliert. Das Integrationsmoment der beiden Linien der Strafrechtsdebatte war für Seeberg nicht das formale Recht, sondern der zur sittlichen Gemeinschaft hypostasierte Staat. In ihm nämlich werde die Unterscheidung von Recht und Ethik aufgehoben ebenso wie die Alternative von ‚strafen‘ oder ‚bessern‘.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷² Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 146 f.: „Drei große Lebenssysteme bestimmen das Leben der Menschheit. Das erste System ist die von Gott geschaffene Ordnung der Natur wie auch des natürlichen Lebens des geistigen Menschen (vergleiche Luthers Erklärung des ersten Artikels). Das zweite System ist die Korruption dieses ersten Systems oder die Sünde als Unglaube gegen Gott und als Selbstsucht gegenüber den Menschen. Das dritte System ist die Erlösung durch die Gnade; es zerbricht die Macht des zweiten Systems und macht dadurch die Bahn frei zur sinngemäßen Befolgung des ersten Systems. Von der Überwindung des zweiten Systems haben wir hier noch nicht zu reden. Uns kommt es auf den Zusammenhang zwischen dem ersten und dritten System oder der Naturordnung und der Gnadenordnung an.“

¹⁰⁷³ Einen knappen Überblick über die Entwicklung der Ethik gibt Dietz Lange: *Ethik*, S. 25 ff.; zu Barth ebd., S. 33–40.

¹⁰⁷⁴ Ebd., S. 48–50.

¹⁰⁷⁵ Ebd., S. 50–52.

¹⁰⁷⁶ Ebd., S. 41–45.

¹⁰⁷⁷ Zur Debatte um die Strafrechtsreform, vgl. Reiner Anselm: *Gericht*, S. 35–36.

¹⁰⁷⁸ Seeberg knüpfte damit an Hegels Staatsverständnis an, vgl. ebd., S. 49. Die Auseinandersetzung der theologischen Ethik mit dem Recht orientierte sich seit Kant an der Unterscheidung von innerlicher und äußerlicher Befolgung des Gesetzes, die zu einer starren Trennung von Recht und Moral führte. Gegen Kant betonte Hegel dann wieder die Bezogenheit beider Größen aufeinander. Seeberg lehnte sich an der Lösung Hegels an. Recht und Moral bewegen sich für ihn auf ei-

Seeberg stellte sich damit in den Kontext einer auf Hegel zurückgehenden Linie der Rechtsauffassung, die sich auf eine Ethisierung des Rechts zubewegte. Entsprechend begrüßte er die Forderung der nationalsozialistischen Strafrechtsreform nach einem völkischen Rechtsidealismus und der Stärkung eines ‚gesunden Rechtsempfindens‘. Er hoffte, dass sich mit dem Rechtsempfinden automatisch eine Sensibilisierung des Unrechtsempfindens einstellen werde. Entsprechend zusehends konstatierte er: „Ehrlosigkeit und Treulosigkeit als Verletzung der Volksgemeinschaft treten somit in den Vordergrund und bestimmen die Anschauung von der Schuld der Vergehen.“¹⁰⁷⁹

Durch die bei Seeberg zu beobachtende Auflösung der Trennung von Moral und Recht sollte das Eindringen des Staates und seiner Organe in die Privatsphäre nicht nur prinzipiell ermöglicht, sondern ausdrücklich als Pflicht verstanden werden. Dem entsprach zudem die Forderung einer rigorosen Strafverfolgung, d.h. nicht mehr allein äußerlicher Vollzug von strafbaren Handlungen sollte geahndet werden, sondern schon eine abweichende Gesinnung.¹⁰⁸⁰ Aus der Kombination von autoritärem Vergeltungsgedanken und liberalem Besserungsgedanken folgte konsequenterweise die Forderung der Bestrafung jeder Schuld. Die Vorstellung eines Volksgewissens, das kodifizierte Rechtssätze notfalls überflüssig mache, führte letztlich zur Idee des Volksnomos als ein das kodifizierte Recht ersetzendes Spontanrecht mit nationaler Geltung.¹⁰⁸¹ In der Idee eines Volksnomos sah Seeberg sein Ideal eines ‚idealistischen Realismus‘ durch die nationalsozialistische Rechtsreform aufgenommen und umgesetzt.

Diese Überlegungen mussten zwangsläufig die Geltung der Verfassung infrage stellen. Seeberg definierte Verfassung als kodifiziertes Recht als Selbstfestschreibung des Volkswillens zum Zweck der Bestandssicherung der Lebensfunktionen eines Volkes. Sie reglementierte wiederum den Zugriff des Staates auf den Einzelnen als Privatperson oder auf Gemeinschaftsbildungen in einer festgefügtten Ordnung.¹⁰⁸² Auf der anderen Seite musste die Verfassung aber vor dem Hintergrund

ner Ebene, sind dort aber voneinander zu unterscheiden. Beide haben ihren Ursprung im objektiven Geist und sind letztlich religiös begründet.

¹⁰⁷⁹ Ebd., S. 362.

¹⁰⁸⁰ Ebd., S. 362 f.: „Es soll nicht nur der Satz gelten: *nulla poena sine lege*, sondern auch der andere: *nullum crimen sine poena*. D. h. es soll tunlichst jedes wirkliche Vergehen gegen das Volksgewissen seine Strafe finden.“ Zur Bedeutung des Rechtssatzes »*nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*« im Kontext der deutschen Strafrechtsreform, vgl. Reiner Anselm: Gericht, S. 32.

¹⁰⁸¹ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 362: „[...] daß das neue Strafrecht mit aller Energie auf das nationale Bewußtsein gegründete und daher vertiefte Weltanschauung auch in der Rechtspraxis durchzuführen sich bemüht. An die Stelle des Positivismus und der juristischen Dialektik tritt ein Realismus des wirklichen Lebens und ein Idealismus letzter Ziele, auch in der Beurteilung des alltäglichen Lebens; für die bloß formale Gerechtigkeit soll eine wesentliche und sachliche Gerechtigkeit gefunden werden.“

¹⁰⁸² Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 231: „Der Staat ist der Gesamtwille des Volkes über sich selbst zu seinem Bestande. Dieser Wille bedarf nicht nur bestimmter Machtmittel zu seiner Betätigung, sondern auch einer durch den Volkswillen rechtmäßig festgelegten Ordnung seiner Funktionen. Dies begreift in sich sowohl die feste Abstufung der staatlichen Organe un-

der Aufwertung des nicht kodifizierbaren Volksnomos etwas Vorläufiges, Unabgeschlossenes, für Weiterentwicklungen Offenes behalten.¹⁰⁸³ Seebergs System der Ethik sah die Möglichkeit revidierender Verfassungsänderungen von daher ausdrücklich vor.

Der Berliner Ethiker zeigte sich auch in der Frage der Abgrenzung legaler von revolutionären Verfassungsänderungen wieder sehr inkonsequent. Seine Figur der ‚gewachsenen Revolution‘ kam ihm zu Hilfe, um den nationalsozialistischen Umgang mit der Verfassung positiv zu bewerten. In seiner Wahrnehmung war die Verfassung von Weimar durch den Nationalsozialismus in einem als ‚evolutionär‘ zu bezeichnenden Prozess umgeformt worden. Evolutionär deshalb, weil sich darin eine Rückkehr zu Kontinuitätslinien vollzogen habe, die bis ins Kaiserreich zurückreichen. In Analogie zur ‚gewachsenen Revolution‘ spricht er daher nun von einer ‚gewachsenen Verfassung‘. Eine Sehnsucht im Sinne nicht mehr hinterfragbarer „Urempfindungen“¹⁰⁸⁴ des Volkes nach einer umwälzenden Umgestaltung des politisch-gesellschaftlichen Systems habe sich schon in der Weimarer Republik bemerkbar gemacht. Dieses Drängen auf Erneuerung wäre nach Meinung Seebergs kaum durch eine Restauration der alten Verfassung des Kaiserreichs zu befriedigen gewesen und habe eine Neufassung der Verfassung notwendig gemacht. Durch die tiefe Verwurzelung der neuen Verfassung im Uempfinden des Volkes könne trotz der Kürze der Entstehungszeit von einer gewachsenen Verfassung gesprochen werden. Als solche sei sie eine Äußerung des Volksnomos.¹⁰⁸⁵ Sowohl die Relativierung des kodifizierten Rechts, als auch die Legitimierung der nationalsozialistischen Verfassungsreform als gewachsener Prozess eröffnete schließlich Spielräume für eine persönlich-willkürliche Rechtsprechung und Rechtssetzung der NS-Justiz.

Seeberg reflektierte abschließend das Rechtsverhältnis des neuen Staates zur Völkergemeinschaft. Der Ausgangspunkt der Überlegungen zum Völkerrecht sollte die Idee des christlichen Universalismus sein. In der Alten Kirche sah er durch das christliche Gedankengut ein Einigungsband zwischen den Völkern, das deren nationale Besonderheit nie aufgehoben habe.¹⁰⁸⁶ Aus den natürlichen Differenzen haben sich vielmehr Austauschprozesse ergeben, die als Wechselwirkungen den Kulturfortschritt über das rein Ökonomische hinaus vorangetrieben haben. In die-

tereinander als auch die Umschreibung des Umfanges des Rechtes der Staatsgewalt über die einzelnen Personen und Verbände sowie des Rechtes dieser gegenüber der Staatsgewalt. Das ist die *Verfassung* als die von dem Volk anerkannte Ordnung der Regierung.“

¹⁰⁸³ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 371: „Wenn dem totalen Staat die Leitung der Lebensfunktionen des Volkes gemäß dem Recht und für die Wohlfahrt der Gemeinschaft zusteht, so kann er, dem Bedarf des Volkes in der betreffenden Zeit entsprechend, eine neue Verfassung, neue Ordnungen und Gesetze einzuführen unternehmen oder auch eine neue Regelung der Rechtspraxis und der sozialen Praxis in die Wege leiten. Davon war schon die Rede. Er kann aber auch gewisse Gebiete der industriellen Arbeit, der Verkehrsmittel usw. seiner direkten Leitung unterstellen, sofern sich das als nützlich und notwendig erweist.“

¹⁰⁸⁴ Ebd., S. 346.

¹⁰⁸⁵ Vgl. ebd., S. 346.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Reinhold Seeberg: *System der Ethik* (1920), S. 255 f.

sem christlich konstruierten Kosmopolitismus ist Seebergs Ideal der harmonischen Gemeinschaft leicht wiederzuerkennen. Seine Vision einer idealen internationalen Gemeinschaft war bis in die Diktion hinein von einer romantischen Naivität geprägt:

*„Eine gesunde Freude an eigener und fremder Eigenart erwächst und erweist sich fruchtbar für den geistigen Fortschritt der Völker wie der Menschheit. Zugleich aber wird durch dies Wechselverhältnis die einseitige Überschätzung des Fremden wie ein trunkener Nationalismus in Schranken gehalten. Hieraus ergibt sich das Ideal eines friedlichen Miteinanderarbeitens der Völker und eines fröhlichen Wettstreites in Handel und Industrie, Kunst und Wissenschaft.“*¹⁰⁸⁷

Die romantische Überhöhung der Idee der Völkergemeinschaft implizierte für ihn zugleich eine Kritik am „aktiven Kosmopolitismus“¹⁰⁸⁸ der imperialistischen Großmachtspolitik Englands als Verkörperung eines nationalen Egoismus. Nicht minder ablehnend stand Seeberg dem sozialistischen „Klasseninternationalismus“¹⁰⁸⁹ gegenüber. Das die Völker Verbindende der sozialistischen Internationalen sah Seeberg allein im Egoismus der materiellen Interessen der Arbeiterschaft. Der Egoismus war für ihn auch das entscheidende Moment eines kapitalistischen Wirtschaftsinternationalismus, den er mit dem sozialistischen auf dieselbe Stufe stelle. Beide Internationalismen würden von ihrem jeweiligen Gruppenegoismus aus zur Auflösung der nationalen Identität führen. Der ganzen Konstruktion eines Völkerrechts fehle der soziale Gedanke, der unlösbar an die soziale Größe „Volk“ gekoppelt sei. Die Menschheit konnte Seeberg gerade nicht als soziale Einheit begreifen, da er in der gegebenen politischen Realität einfach die exekutive Macht einer zentralen autoritären Institution¹⁰⁹⁰, die ein Völkerrecht mit entsprechenden militärischen Machtmitteln hätte durchsetzen können, vermisste.¹⁰⁹¹ Die daraus resultierende Absage an die Völkerrechtsidee hatte weitreichende Konsequenzen für die Legitimierung von Kriegen. Die Leerstelle einer gemeinsamen transnationalen Institution der Durchsetzung eines überkollektiven Menschheitswillens konnte nun durch die Größe „Krieg“ als einer überstaatlichen Instanz zur Klärung von internationalen Konfliktlagen ausgefüllt werden.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁷ Ebd., S. 256.

¹⁰⁸⁸ Ebd., S. 257.

¹⁰⁸⁹ Ebd., S. 257.

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 258.

¹⁰⁹¹ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 386: „Wenn nun aber das in den Völkern gültige Recht durch die staatliche Autorität zu einer unverbrüchlichen Regel erhoben wird, deren Übertretung durch die Strafe aufgehoben wird, so fehlt dem Völkerrecht sowohl die es verbürgende mit dem Vollbesitz der Gewalt ausgerüstete Autorität als auch die seine Übertretung aufhebende Strafgewalt. Dadurch verliert es zwar nicht seinen auf Vereinbarung beruhenden Rechtscharakter, aber es mangelt ihm an dem konkreten Träger der Rechtsgewalt und an der Möglichkeit der realen Durchführung, abgesehen von den mehr privaten Kollisionsfällen. Das zeigt sich dann in allen ersten Konflikten zwischen den Völkern. Das Recht wird durch die Macht beiseite geschoben.“

Seeberg scheint bis in die dritte Auflage seiner Ethik hinein Bellizist geblieben zu sein. Krieg war für ihn an die Stelle der Politik getreten, so die zentrale These Brakelmanns.¹⁰⁹³ Aber es bleibt zu bedenken, dass die nostalgisch-ritterliche Kriegsromantik Seebergs schon im Ersten Weltkrieg ausgesprochen unrealistisch war.¹⁰⁹⁴ In der Neuauflage von 1936 wurde diese Idee nicht weiterentwickelt, sondern seine Ausführungen bekamen eine ganz neue Richtung. Ausgangspunkt dieses Entwicklungsschrittes war die schonungslose Reflexion der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs sowie des damit verbundenen Einsatzes von Massenvernichtungsmitteln:

¹⁰⁹² Die in der Fassung von 1936 vorgetragene Kriegstheorie wiederholte im Grunde die Gedankenfigur, die Seeberg bereits in den ‚Kriegsschriften‘ entwickelt hatte, vgl. Reinhold Seeberg: Geschichte. Krieg ist für Seeberg, so hat er in der Kriegspublizistik immer wieder verkündet, ein in zeitlichen Intervallen notwendiges ‚Kräftemessen‘ der Staaten. Im Zustandekommen von kriegerischen Auseinandersetzungen sieht Seeberg etwas Natürliches, die Konflikte zwischen den Nationen Verkürzendes. Von der Basis der imaginierten, aber für Seeberg sehr realen Vorstellung der Weltgeltung in der Staatengemeinschaft aus wird der Krieg als Anpassungsmechanismus begriffen. Die Verschiebungen in der Geltung der Staaten untereinander müssten durch ein physisches Kräftemessen der jeweiligen historischen Realität neu angepasst werde. Dies geschehe durch einen militärischen Waffengang.

¹⁰⁹³ Günter Brakelmann: Kriegstheologie, S. 138: „Der totale Krieg wurde die Form des Krieges, die schließlich allein der weltgeschichtlichen Grunddramatik entsprach. Es mußte mit innerer Logik die klassische Zuordnungsbestimmung von Krieg und Politik umgedreht werden. Die Politik trat in den Dienst des Krieges, dessen alleinige Funktion die Vernichtung des Feindes wurde. Seeberg hat diese Metamorphose des Krieges mitgewollt. Sie war tendenziell in seiner Machtphilosophie angelegt. Sie aber entlarvt sich in der Praxis ihres Vollzuges als nichts anderes als eine Form des politischen Nihilismus. Es ist der Abschied von der Politik im Sinne der Besorgung des Möglichen. Es ist die Inthronisation des Krieges und seiner grenzenlosen Mittel in die Mitte staatlicher Existenz. Das „Kriegshandwerk“ verdrängt die „Staatskunst“. Die Funktion des Staates wird Krieg. Staat ist Krieg.“

¹⁰⁹⁴ Die Grundlagen seiner Anschauung entwickelte Seeberg bereits im Kaiserreich in mehreren Schriften und übernahm das Ergebnis in der ersten Auflage der Ethik. Reinhold Seeberg: System der Ethik (1920), S. 261: „Die Berechtigung des Krieges ist also darin begründet, daß die geschichtlich erworbene Geltung und Stellung der Staaten keine konstante sein kann, sondern durch Schwächung oder Steigerung der nationalen Kraft sich ändert. Durch eine derartige innere Änderung in dem Leben eines Volkes wird aber eine Verschiebung des einst von der Geschichte produzierten politischen und ökonomischen Gleichgewichtes eingeleitet. Das heißt, die Stellung und Geltung der einen Nation muß zugunsten einer anderen abnehmen oder zu ihren ungunsten zunehmen.“ In diesem Zusammenhang fällt dann auch das Stichwort ‚Raum‘: „Der Starkgewordene braucht mehr Raum und Einfluß in der Welt als einst und er kann dies nur gewinnen auf Kosten derer, die einst stärker als er waren.“ M.E. ist ‚Raum‘ hier als metaphorische Größe zu verstehen, was auch die Ergänzung ‚Einfluß‘ nahelegt. Raum meint Entfaltungsmöglichkeit und ist als Spitze gegen England gedacht, nicht gegenüber Russland, auf das bezogen Raum als ‚Lebensraum‘ allein Sinn machen würde. In diesem Sinne fährt Seeberg dann auch weiter fort: „Seine Kraft und ihre Wirkung ist größer geworden als die von der Geschichte ihm einst zugewiesene Stellung und Geltung.“ Einfluss und Geltung Deutschlands seien durch die rasante industrielle Entwicklung angewachsen, nicht durch das starke Anwachsen der Bevölkerung.

„Die weitgehende Technisierung der Kriegsmittel, die damit zusammenhängenden kapitalistischen Interessen sowie die durch die neuen Angriffsmittel ermöglichte Vernichtung von Städten mit ihren am Krieg unbeteiligten Einwohnern geben dem Krieg ein neues Gesicht. Es ist ein Kampf der Technik wider die Technik, durch den ungezählte Tausende von Menschen dem Tod überliefert werden. Es kommt dadurch etwas blind Schicksalhaftes in den Krieg; die heldischen Tugenden werden reduziert auf die Todesbereitschaft. Zu der Vernichtung zahlloser hoffnungsreicher Menschen tritt Hunger, Not und Verarmung ganzer Völker, Arbeitslosigkeit und Entkräftung des nationalen Lebens. Und in diesen Schlund des Elends werden allmählich mehr oder minder alle am Krieg beteiligten Völker hineingezogen. Die Furcht vor der Wiederholung solcher Weltkriege treibt dann zu neuen Bündnissen an sowie zu einem endlosen Wettrüsten.“¹⁰⁹⁵

Die Inhumanität des modernen Krieges wurde von Seeberg deutlich erkannt und damit seine Unterschiedenheit vom ritterlichen Ideal des heldischen Kampfes. Das Bewusstsein, dass es Krieg, wie er ihn sich vor 1914 vorgestellt und befürwortet hatte, nicht mehr geben werde, ließ ihn in der Letztfassung der Ethik das Wettrüsten¹⁰⁹⁶ als für die Menschheit insgesamt verhängnisvolle Entwicklung begreifen. Seeberg war in der Neuauflage von 1936 zu der Einsicht gekommen, dass ein neuerlicher Krieg sich zum totalen Weltkrieg und damit unweigerlich zum Untergang des Abendlandes ausweiten würde. Die Technisierung des Krieges wäre der faktische Sieg des Mechanisch-Materiellen über das Geistige. Die einzige Möglichkeit zu seiner Vermeidung sah Seeberg allein in der allgemeinen Anerkennung der Tatsache, dass ein weiterer Weltkrieg keinen Sieger haben könne und haben würde. Die These Brakelmanns, das Seeberg der Verfechter des totalen Krieges gewesen sei, lässt sich angesichts dieser Wendung in der Kriegstheorie nur schwerlich aufrechterhalten.

¹⁰⁹⁵ Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 392 f.

¹⁰⁹⁶ Zum Anstieg der Rüstungsausgaben im Kaiserreich vgl. Hans-Peter Ullmann und Hans-Ulrich Wehler: Das Deutsche Kaiserreich. 1871 – 1918 (= Edition Suhrkamp Neue historische Bibliothek, 1546 = N.F., 546), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (Erstausg., 1. Aufl. [Nachdr.]), S. 145 f.; zur Entwicklung nach 1932 vgl. Hans-Ulrich Wehler (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte (Bd. 3), S. 710 f.

7 Reinhold Seeberg in der Zeit der Transformationen

Als Kind des 19. Jahrhunderts erlebte der 1859 geborene Seeberg in der zweiten Hälfte dieses ‚langen‘ Jahrhunderts seine prägenden Jahre. Der durch die Industrialisierung ausgelöste soziale Wandel war eine Herausforderung für die Theologie, die bereits Seebergs theologischer Lehrer in Dorpat, der Systematiker und Sozialethiker Alexander von Oettingen, aufgegriffen hatte. Seeberg führte diesen Impuls fort und baute die Sozialethik zu einer interdisziplinären Wissenschaft aus, in der erklärten Absicht, den veränderten gesellschaftlichen Realitäten gerecht zu werden. Mit einer ungewöhnlichen Intensität versuchte er, ausgehend von einem christlich-sozialen Ansatz neue Handlungsstrategien jenseits eines obrigkeitstreuem Quietismus zu entwickeln. Neben aller Kontinuität vollzog sich auch eine persönliche Entwicklung vom Dogmenhistoriker zum Sozialethiker, begleitet von ständigen Auseinandersetzungen mit dem orthodox-konservativen Luthertum sowie dem Liberalismus. Hinter dem Wandel ist die Einsicht erkennbar, dass die traditionellen Instrumente und Denktraditionen der theologischen Wissenschaft nicht mehr ausreichten, den kulturtheoretischen Hegemonialanspruch des Protestantismus weiterhin zu begründen. Mit seiner Hinwendung zur Sozialethik wollte er das theologische Rüstzeug erarbeiten, um den gesellschafts- und kulturgestaltenden Einfluss des Christentums in der sich säkularisierenden Welt zu sichern. Trotz dieser persönlich tiefgreifenden und wissenschaftsgeschichtlich weitreichen-

den Wandlung blieb Seeberg, wie sich an seinem Verhalten in den Krisen des 20. Jahrhunderts immer wieder zeigen sollte, in seinem Denken den Konfliktlagen des ausgehenden 19. Jahrhunderts verhaftet. Die Positionskämpfe zwischen ‚Positiven‘ und ‚Liberalen‘ mit ihrer exzessiven Polemik waren ihm zwar zuwider, ohne dass er deshalb in der Lage gewesen wäre, sich in seinem publizistischen Wirken aus ihnen herauszuhalten. In der Wahrnehmung seiner Zeitgenossen war er das Zentrum des konservativen Luthertums, wie es der von Martin Rade geprägte Begriff vom ‚System Seeberg‘ verdeutlicht.¹⁰⁹⁷ Seebergs Warnungen vor den negativen Folgen überzogener Polemik für Theologie und Kirche blieben ungehört und machen darauf aufmerksam, dass sich im Grunde niemand dem theologischen Parteienstreit entziehen konnte. Dazu trug auch die spezifische Mentalität der im 19. Jahrhundert geborenen Theologengeneration bei. Sie verwechselte unversöhnliche Härte gegenüber anderen Positionen mit Aufrichtigkeit, Kompromissbereitschaft mit Schwäche und ausgleichendes Geschick mit Verschlagenheit. Ein Mittelweg zwischen den Extremen war für viele Zeitgenossen keine Lösung.

Auch in seinem auf Materialismus und Individualismus verengten Urteil über den Sozialismus blieb Seeberg ein Kind des 19. Jahrhunderts. Eine differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher Strömungen und Entwicklungen des deutschen Sozialismus war ihm ebenso wenig möglich wie eine Revision dieses Feindbilds durch den Ersten Weltkrieg oder die Weimarer Republik. Der Sozialismus blieb für ihn immer nur das ‚freche Aufbegehren‘ des materialistischen Egoismus gegen die organische Gemeinschaft.

‚Konservativ‘ kann das theologische Denken Seebergs trotz seines einseitigen Feindbilds nur bedingt genannt werden. Nicht die Bewahrung oder Wiederherstellung der konkreten Sozialformen des 19. Jahrhunderts leitete ihn in seinen Zielsetzungen, sondern die Orientierung an romantisch verklärten Werten einer noch dunkel empfundenen Vergangenheit, die das Vorbild für organische Strukturen auf der Basis von persönlicher Autorität und freiwilligem Gehorsam abgeben sollte, sich aber letztlich nur als Rückprojektion eines tiefen Verlangens nach stabilen Gesellschaftsstrukturen erwies. Der Verklärung der Vergangenheit entsprach eine enthusiastisch erwartete Zukunft, die visionär aus Versatzstücken der Vergangenheit konstruiert wurde und an der mitzuarbeiten Seeberg seine evangelischen Zeitgenossen unermüdlich aufforderte. Seine konservative Grundierung konnte er einerseits nie wirklich ablegen, andererseits bildete sie die Brücke zu der bildungsbürgerlich geprägten Leserschaft seiner modern-positiven Schriften. Durch das Festhalten an alten Wertvorstellungen erhöhte Seeberg deren Akzeptanz für fortschrittlich-moderne Theorieelemente aus den mehr empirisch verfahrenen Hu-

¹⁰⁹⁷ Vgl. Martin Rade: Das System Seeberg und die innerkirchliche Lage, in: Christliche Welt (1908), Nr. 22, S. 419–424; ausführlich referiert den Ablauf des publizistischen Auseinandersetzung mit dem „System Seeberg“ Amanda Seeberg: Lebensbild, S. 167–181; knapp auch vgl. Michael Basse: Konzeptionen, S. 50 f.

manwissenschaften. Dieser Zug machte Seebergs Ethik trotz aller Sozialromantik im Kern zu einem zeitgemäßen Versuch, den Herausforderungen der Moderne theologisch zu begegnen.

Es zeichnete sich schon hier ab, dass die Ethik als theologisches Fach von Seeberg zu einer eminent programmatischen Wissenschaft weiterentwickelt wurde. In ihr wollte er das in den besprochenen Aufsätzen und den ‚Grundwahrheiten‘ projektierte Programm umsetzen. Als akademisches Lehrfach sollte die Ethik zukünftige Pfarrer zum Weltanschauungskampf rüsten.¹⁰⁹⁸

Seebergs Ziel war die wissenschaftliche Fundierung einer ethisch begründeten und politisch strukturierten Fürsorgearbeit. Durch die unbestreitbaren Erfolge der Inneren Mission im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert sah er sich motiviert, nun auch die politische Aktivierung weiterer protestantischer Milieus voranzutreiben. Sein Versuch, als Theologe in die sozialpolitische Diskussion meinungsbildend einzugreifen, ist als wesentlicher Impuls zu begreifen, ein christliches Wirtschafts- und Sozialethos jenseits traditioneller Ordnungsmodelle auszubilden.

Ausgesprochen negativ reagierte Seeberg auf den politischen Pluralismus des aufkommenden Parteiensystems, nicht minder aber auch auf den Pluralismus der Weltanschauungen. Der diagnostizierten ‚Anarchie der Werte‘ (Dilthey)¹⁰⁹⁹ setzte er die Wertoffensive seiner Ethik entgegen, verbunden mit einem deutlichen Appell zum Engagement im Weltanschauungskampf. Maßstab war dabei weniger das biblische Ethos als vielmehr die Leitvorstellungen seiner eigenen sozialen Schicht, des Bildungsbürgertums. Die für ihn nicht länger zeitgemäße Begründung ethischer Normen durch den Verweis auf die Bestände der lutherischen Ethik oder biblische Traditionen ließ er zugunsten einer biologistischen Strategie fallen und verortete sich damit in einem Kreis von Wissenschaftlern, die sich um eine ergänzende Verbindung von Geistes- und Naturwissenschaften bemühten.¹¹⁰⁰ In Seebergs Theologie – schon vor der ersten Auflage der Ethik von 1911 – fällt die Spannung von Elementen naturwissenschaftlicher Empirie und populärem Antiintellektualismus auf. Aus der Neoromantik entlehnte er Argumente und Schlagworte gegen die Mechanisierung der Welt und die Modernisierung der Gesellschaft. Der Gedanke der ‚Germanisierung‘ des Christentums wurde als Gegengewicht zur okzidental-rationalistischen Modernität schon in seiner Dogmengeschichte zu einem historischen Konzept systematisiert.¹¹⁰¹ Anders als den großen antiintellektualistischen Synkretismen der Zeit wird man Seebergs modern-positiver Theologie jedoch kaum den Vorwurf des Antihistorismus machen können. Die Ursache

¹⁰⁹⁸ Nach einer Phase der ‚Schulungskurse‘ wird die Sozialwissenschaft als programmatische Disziplin am Johannisstift in Berlin-Spandau institutionalisiert und über das ‚Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission‘, das aufgrund der dominierenden Rolle Reinhold Seebergs lediglich als ‚Seeberginstitut‘ bezeichnet wurde, an den universitären Lehrbetrieb angeschlossen.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Jan Rohls: *Geschichte*, S. 584.

¹¹⁰⁰ Zu nennen wären v.a. Wilhelm Dilthey und Wilhelm Wundt.

¹¹⁰¹ Vgl. Michael Basse: *Konzeptionen*; Christian Nottmeier: *Harnack*.

hierfür lag in der fundamentalen Differenz seines christlichen Geschichtsverständnisses zum zyklischen Zeitverständnis des Konservatismus mit dem Hang zur Restauration.¹¹⁰² Auch ein dezidiert eschatologisches Element gehörte schon früh zum Grundbestand der theologischen Theoriebildung Seebergs. Seine ethische Theologie wollte im Weltanschauungskampf der modernen Popularismen eine christliche Alternative sein und zielte daher wie diese auf die Gesamtheit des Lebens. Als Gegenkonzept gegen alle holistischen Denk- und Lebenskonzepte entwickelte er in seiner Ethik ein fundamentalistisch-umfassendes Konzept der Lebensführung, dessen endgültige Erfüllung aber erst in einer eschatologischen Zukunft zu erwarten sei.

7.1 Moralische Transformation der Bevölkerungspolitik

Die Untersuchung wollte deutlich machen, dass Seeberg, trotz aller Modernisierungstendenzen, an vielen Elementen der konservativen Prägung seiner Jugend festhielt, wobei eine Transformation dieser Haltungen in enger Auseinandersetzung mit den politischen Systemen der Zeit nachgezeichnet werden konnte: von einem modernisierten Konservatismus im Kaiserreich, der unter dem Eindruck der Weimarer Republik in seinen Werten konservativer und in seiner Forderung nach politisch-gesellschaftlicher Veränderung radikaler wurde, bis zur prinzipiellen Begrüßung der Gleichschaltung im totalen Staat. Bereits in der ersten Auflage seiner Ethik forderte er eine Rückkehr zu schon verloren geglaubten moralischen Wertvorstellungen.¹¹⁰³ In der Zeit der zweiten Auflage beunruhigte ihn besonders der Gedanke, dass mit der zunehmenden Geburtenkontrolle notwendigerweise ein sittlicher Verfall der Gesellschaft einhergehen werde. Das Problem, so war den Ergänzungen zur dritten Auflage zu entnehmen, erfuhr in der Weimarer Republik durch den Popularisierungsschub der Eugenik¹¹⁰⁴ eine gesteigerte emotionale Aufladung.¹¹⁰⁵ Die konservativen Werte wie Treue und Kinderreichtum wurden mit neuer Euphorie als Ideal beschworen, was aber nur für die Gesunden und Starken

¹¹⁰² Ausgesprochen massiv und eindeutig setzte sich Seeberg von der Idee der Restauration ab, vgl. Reinhold Seeberg: *Kirche Deutschlands*.

¹¹⁰³ Ebd., S. 252: „Eine wirkliche Besserung all dieser Zustände kann nun keineswegs durch den "Mutterschutz" oder die "Ehereform" oder auch die "geschlechtliche Aufklärung" erreicht werden, sondern nur durch Rückkehr zu einem sittlichen Verständnis der Geschlechtsgemeinschaft, zu einer strengeren Sexualethik, sowie durch Ausstoßung der materialistischen Weltanschauung, der Frivolität in der Darstellung des Geschlechtslebens durch Wort und Bild sowie der übermäßigen Steigerung der Lebensansprüche. Es scheint, daß wir neuerdings hierin weiter kommen; jedenfalls wird das gewollt.“

¹¹⁰⁴ Der Begriff der Eugenik, der von Alfred Grotjahn publik gemacht wurde und den auch Seeberg extensiv benutzte, impliziert eine Distanzierung zur Rassenhygiene, wie Sabine Schleiermacher herausgearbeitet hat. Sabine Schleiermacher: *Sozialethik*, S. 81.

¹¹⁰⁵ Seebergs Beiträge im Zusammenhang der eugenischen Diskussion wirken mitunter aufgeregt, vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 250 ff.; vgl. auch Thomas Nipperdey: *Geschichte*, S. 627–629.

der Gesellschaft gelten sollte.¹¹⁰⁶ Dazu wurde das moralische Anliegen der Sittlichkeitsbewegung in die Programmatik des Sozialprotestantismus aufgenommen und durch volksmissionarisches Schrifttum weiter popularisiert. Unter dem Dach der Inneren Mission gelang es Seeberg, sittliche, religiöse und nationale Elemente aus der Tradition des Nationalprotestantismus mit medizinischen Komponenten aus der Sozialmedizin zu einem wertstabilen Komplex zu verbinden. Diese Synthese brachte ihn in bedenkliche Nähe zur nationalsozialistischen Rassenideologie.

Auf verbandspolitischer Ebene initiierte Seeberg gemeinsam mit anderen Moralisten seiner Zeit schon während des Ersten Weltkriegs den Zusammenschluss der wichtigsten ‚Arbeitsorganisation‘ der Sittlichkeitsbewegung unter dem Namen ‚Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen‘.¹¹⁰⁷ Mit der KDEAO etablierte sich ein moralischer Rigorismus in der Vorstellungswelt des Sozialprotestantismus mit dem Selbstverständnis, Speerspitze im Kampf gegen den Werte- und Sittenverfall zu sein.¹¹⁰⁸ Bereits die zweite Auflage seiner Ethik war durchzogen vom Geist dieses modernisierten und intensivierten ‚Puritanismus‘.

7.2 Systemwechsel und antidemokratische Transformation

In der dritten Auflage der Ethik und damit kurze Zeit vor seinem Tode und zugleich in relativer zeitlicher Nähe zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs präsentierte sich Seeberg, wenn auch nicht als Kriegsgegner oder Pazifist, so doch als aus rationaler Einsicht vom technisierten Krieg zutiefst desillusionierter ‚Bellizist‘. In der dritten Auflage der Ethik blieben zwar die revanchistisch gefärbten Aussagen zum Frieden von 1920 unverändert stehen, doch wurde das ‚Unrecht von Versailles‘ in der Neuauflage von 1936 noch lauter beklagt, die Kriegsschuld Deutschlands noch weiter beiseite geschoben. Mit neuem Selbstvertrauen wiederholte Seeberg die bereits in der Rede *invictis victi victuri* ausgesprochene Überzeugung, dass Deutschland als Volk keineswegs überwunden worden sei. Implizit hatte er damit die Möglichkeit eines neuerlichen Waffengangs schon in der Rede für die Kriegsgefallenen zumindest offen gelassen und griff nun diese Option bewusst wieder auf. Er geriet dadurch jedoch in einen auffälligen Gegensatz zu seinen früheren

¹¹⁰⁶ Einen deutlichen Niederschlag fand diese Entwicklung in der Kampagne für den ‚Muttertag‘, die von Hans Harmsen mit der Unterstützung Seebergs durchgeführt wurde. Vgl. Hans Harmsen: Der deutsche Muttertag (= Schriften zur Volksgesundheit 3), Berlin: Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit 1926; Hans Harmsen und Trude Grünthal: Der deutsche Muttertag. Grundlegendes u. Erfahrungen im Jahre 1927 (= Schriften zur Volksgesundheit 5), Berlin 1928; Hans Harmsen und Trude Grünthal: Wie feiern wir den Muttertag? Anregungen z. Ausgestaltung d. Muttertages auf Grund v. Programmen u. Berichten über Veranstaltungen im Jahre 1928 u. 1929 (= Schriften zur Volksgesundheit 13), Berlin: Wegner & Flemming 1930.

¹¹⁰⁷ Sabine Schliermacher: Sozialethik, S. 86–87.

¹¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 85.

Ausführungen zum modernen Krieg. Gleichwohl blieb es bei einer Drohung, die vordergründig weniger auf Revanche als auf eine Minderung der Deutschland wirtschaftlich belastenden Reparationszahlungen an die Siegermächte zielte.¹¹⁰⁹

Mit dem Übergang zur Weimarer Republik war die Diskussion um eine Reichskirche im Zusammenhang der Neustrukturierung der evangelischen Kirche im ‚religionslosen Staat‘ zwar mit Nachdruck, jedoch mit wenig Aussicht auf Erfolg geführt worden. Die Landeskirchen hatten sich zu Beginn der Demokratie auf der Basis von Kirchenwahlen neu konstituiert und sich dadurch im veränderten politischen System erfolgreich stabilisiert. Schon allein die Tatsache der Kirchenwahlen war ein sicheres Indiz für die Übernahme demokratischer Strukturen und für ein neues Selbstbewusstsein auf der Ebene der Landeskirchen nach dem Zusammenbruch des Bündnisses von ‚Thron und Altar‘. Demgegenüber arbeitete Seeberg in den Jahren der Weimarer Republik an den gedanklichen Voraussetzungen einer Reichskirche. Der Wunsch nach einer Reichskirche speiste sich in den 20er Jahren allein aus dem im binnenkirchlichen Milieu weitverbreiteten Wunsch nach Gemeinschaft als Gegenkonzept zur Atomisierung der Gesellschaft. Gerade die Kirche wollte eine ideale Gemeinschaft sein und dies auch in einer einheitlichen Organisation realisiert wissen. Seeberg lieferte mit seinem mystifizierten Gemeinschaftsbegriff Argumente für eine zentralistische Einheitskirche. Er wollte bewusst den Nerv des protestantischen Kernmilieus treffen, das sich aus bürgerlich-mittelständischen Schichten zusammensetzte und das für das Einheits- und Gemeinschaftsdenken ausgesprochen ansprechbar war. Die Idee einer einheitlichen Reichskirche war gleichsam das Ventil für die durch das politische Parteiensystem zutiefst frustrierten evangelischen Christen in Deutschland. In der historischen Situation nach 1933 fand folglich die Initiative der DC zur Bildung einer Reichskirche Seebergs ausdrückliche Zustimmung. Das reichskirchliche Ideenkonglomerat der DC war nicht mehr kompatibel mit der antizentralistischen Grundentscheidung des landeskirchlichen Strukturverbands, zu dem die Landeskirchen in der Weimarer Republik zusammengefunden hatten und den aufzugeben sie kaum ohne Weiteres bereit waren.

Der Wunsch nach organisatorischer Einheit auf Staatsebene korrespondierte mit den Orientierungsproblemen der Kirchenmitglieder auf dem in ständiger Bewegung befindlichen Feld der politischen Parteien, zumal die Kirche sich weiterhin beharrlich weigerte, ihren vermeintlich überparteilichen Standpunkt zu verlassen und sich selbst ein parteipolitisches Instrument zu geben, wie es dem Katholizismus mit dem ‚Zentrum‘ erfolgreich gelungen war. Seeberg hatte in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts erste programmatische Überlegungen zur politischen Dynamisierung des Protestantismus angestellt, ohne aber jemals den Versuch einer evangelischen Parteigründung ernstlich erwogen zu haben. Die geforderte Ethisierung des Parteiensystems sollte allein durch christliche Persönlichkeiten in den Parteien realisiert werden. Die Orientierungshilfen, die er den Christen in der

¹¹⁰⁹ Vgl. Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 395 f.

für sie undurchsichtigen Zeit der Weimarer Zeit damit bot, waren entsprechend uneindeutig und schlossen die Option für die NSDAP keineswegs aus. Er selbst kann zu denen gerechnet werden, die in der neuen Partei am rechten äußeren Rand des Parteienspektrums einen Hoffnungsträger für eine Rückbesinnung auf bürgerlich-christliche Werte sahen.

In Seebergs Wahrnehmung der NSDAP und des ‚Führers‘ dominierte deren scheinbar positives Verhältnis zum Christentum, das alle Bedenken an den Rand drängte. Diese Haltung war symptomatisch für weite protestantische Kreise; nicht zuletzt deshalb vermochte die NSDAP in protestantischen Regionen einen überdurchschnittlich hohen Wähleranteil zu erzielen. Gerade der antidemokratische Zug wirkte für viele evangelische Christen überzeugend, schürten doch Theologen wie Seeberg unablässig die Zweifel an den Selbstregulierungskräften der Demokratie. Der mystifizierte Gemeinschaftsbegriff suggerierte das genaue Gegenteil: ein ideales Miteinander auf der Basis des Gemeinwohls, wie es nur in einer autoritären Gesellschaftsstruktur möglich sei.

Der politischen Vernunft setzte Seeberg seinen intuitionistischen Irrationalismus entgegen. Vor dem deprimierenden Hintergrund der Weltwirtschaftskrise und der Last der Kriegsfolgen hob sich seine sozialromantische Utopie in hellen Farben ab, obwohl sich in den Kirchen und Verbänden der Inneren Mission der Pragmatismus bereits vielfach über den idealistischen Antidemokratismus hinweggesetzt hatte. Die Verbandsstruktur war zügig ausgebaut und im Rahmen des sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaates modernisiert und professionalisiert worden. An der erfolgreichen Entwicklung des Verbandsprotestantismus unter Seebergs Leitung wird deutlich, dass der prinzipielle Antidemokratismus selbst bei ihm in der Praxis keinesfalls immer handlungsleitend gewesen, sondern allenfalls subkutan virulent geblieben war, um zum gegebenen Zeitpunkt dann radikalisiert hervorzubrechen zu können. Dieser sich in der Lebensgeschichte Seebergs verdichtende Prozess ist in einem größeren Rahmen als Symptom der Dekomposition des Staates von Weimar zu begreifen.

7.3 Zustimmung zum Dritten Reich als Folge der antidemokratischen Reaktion

Trotz der offenkundig bewusst betriebenen Dekomposition des parlamentarischen Systems war auch ein ausgesprochener Gegner der Demokratie wie Seeberg nie soweit gegangen, das diktatorische Regime des Nationalsozialismus in seiner tatsächlich Gestalt, wie es sie ab dem Beginn des zweiten Drittels der dreißiger Jahre erst zu erkennen gab, gewollt zu haben. Die wahren Absichten der NSDAP hatte er persönlich nie wirklich durchschaut. Eine große Rolle für sein ‚Pro‘ zum Systemwechsel spielte die Überzeugung, dass die Machtübernahme legitimerweise erfolgt war und sich darin der historisch-wirksame Wille Gottes kundgetan habe. Der verfassungsrechtliche Status des neuen Deutschland wurde von Seeberg

durch die romantischen Vorstellungen von Volkssouveränität und gottgegebenem ‚Führertum‘ schlicht ausgehöhlt. Die Delegitimierung des positiven Rechts durch die juristisch-ethische Idee eines rechtsetzenden Volkswillens und eines Volksnomos tat ein Übriges. Seeberg hielt sich gegenüber der unwiderstehlichen Gewalt des Volkswillens, der sich nach seiner Meinung zum Ende der Weimarer Republik lautstark Gehör verschafft hatte, nicht lange mit Erkenntnisfragen auf. Unter Berufung auf die Intuition als unfehlbarem Organ der Wahrnehmung des göttlichen Willens in allen Wirren der Geschichte setzte er kurzschlüssig die nationalsozialistische Revolution mit dem Volkswillen gleich. Darin wirkten sich nun die erkenntnistheoretischen Defizite seines auf Intuition aufbauenden Irrationalismus aus. Auch die ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘, so meinte Seeberg, agiere aufgrund ihres Intuitionismus richtig und müsse deshalb als Repräsentantin des Willens Gottes angesehen werden. Dass sich hinter dieser Bewegung auch der Egoismus skrupelloser Karrieristen verstecken konnte,¹¹¹⁰ kam ihm kaum in den Sinn.¹¹¹¹ Er verurteilte in seiner Ethik mit dezenten Worten die Ausschreitungen und Gewalttaten im Zusammenhang der Machtergreifung, ohne sich jemals auf gleiche Weise für Freiheit und Demokratie eingesetzt, ohne aber auch die Schlägertrupps der SA und ihre vermeintlichen ‚Märtyrer‘ wie Horst Wessel verherrlicht zu haben. Darin unterschied er sich ganz von den Kreisen der DC, in denen dies bereits zum Programm gottesdienstlicher Veranstaltungen mit ihrer eigenartigen ‚Liturgie‘ aus Fahnenweihe und Horst-Wessel-Lied gehörte.¹¹¹²

Damit kommt eine weitere Problemzone im Werk Seebergs in den Blick: die Auseinandersetzung mit der Gottlosenbewegung. In der Wahrnehmung der Kirchen gab es einen unlösbaren Zusammenhang von Gottlosenbewegung, Freidenkertum und Kirchnaustrittsbewegung mit der Wirtschaftsdepression. Seeberg selbst verstand seine Ethik immer als apologetische Theologie und die Bekämpfung der Gottlosenbewegung in allen ihren Spielarten als ihre eigentliche Aufgabe. Die organisatorische Etablierung von apologetischen Instruktionkursen der Inneren Mission bis hin zur Gründung der Apologetischen Zentrale stellte die pragmatische Begleitmusik dieser theologischen Grundausrichtung dar.¹¹¹³ Die Uneindeutigkeiten und ‚Ambivalenzen‘ der Moderne sollten durch die Einheitsphantasien der Theologie überwunden werden. Konkret wirkten die Kirchnaustritte seit dem Dissidentengesetz vom 14. Mai 1873 sehr beunruhigend auf die Verantwortlichen

¹¹¹⁰ Manfred Gailus untersuchte detailliert die soziale Schichtung der einzelnen Gruppierungen in den Berliner Gemeinden. In diesem Zusammenhang macht er darauf aufmerksam, dass sich in den Kreisen der Deutschen Christen auffällig viele Personen mit zum Teil zweifelhaften persönlichen Hintergrund befanden, die ein ausgesprochener Hunger nach Posten und Einkünften antrieb, vgl. Manfred Gailus: Protestantismus, S. 152.

¹¹¹¹ Ebd., S. 91: „Nicht kirchenfremde, vordergründig politisch ausgerichtete Nationalsozialisten, die von außen zwecks Unterwanderung in die Kirche hineindrängten, sondern evangelische Pfarrer formulierten federführend dieses Programm einer kirchlichen und politischen Anpassung an Geist und Gesinnung der NS-Bewegung.“

¹¹¹² Vgl. ebd.

¹¹¹³ Vgl. Matthias Pöhlmann: Kampf.

in den Kirchen. Seit der Regierungserklärung vom 30. Januar und vom 27. Februar 1933, in denen Hitler versicherte, dass er beide Konfessionen als wichtigsten Faktor zur Erhaltung des Volkstums achten wolle und ihre Rechte durch sein Wort garantierte, veranstaltete die SA in den Kirchen aufsehenerregende Gruppenhochzeiten. Damit schien Seebergs Konzept der ‚Zähmung‘ des Nationalsozialismus durch das christliche Ethos aufzugehen. Der Nationalsozialismus brachte die Menschen ja tatsächlich für kurze Zeit zurück in die Kirche – aber unterstellten sie sich damit auch ihrem Einfluss? Das war doch offensichtlich nicht der Fall und auch der Effekt der gefüllten Kirchen sollte nur kurz anhalten. Sehr bald schon war der antichristliche Charakter des Nationalsozialismus nicht mehr zu übersehen.

Der rasch sehr deutlich zutage tretende Substanzverlust des Christlichen bei den DC konnte nicht länger übersehen werden, zumal der Nationalsozialismus immer offener seine atheistische Grundhaltung zur Schau stellte. Durch Rosenbergs „Mythus“ bekannte der Nationalsozialismus weltanschaulich Farbe, jedoch in der unverbindlichen Form in einer ‚Privatschrift‘, der jedoch gleichwohl in ihrer Zeit eine kanonische Bedeutung zukam. Seeberg begegnete dem ‚Mythus‘ ablehnend. Aus seinem Einflusskreis war es Walter Künneht¹¹¹⁴, der sich die literarische Bekämpfung dieser nationalsozialistischen Weltanschauungsschrift zur Aufgabe gemacht hatte.

Seeberg hielt trotz allem weiterhin an den Zusagen Hitlers fest und blieb von dessen ‚positivem Christentum‘ nachhaltig überzeugt. Die Haltung Seebergs reflektierte gerade in ihrer vordergründig zur Schau getragenen Gewissheit über die Verlässlichkeit des ‚Führers‘ die tiefe Verunsicherung des Protestantismus in der Einschätzung des Nationalsozialismus. Letztlich ist die Frage, ob beide Größen überhaupt vereinbar waren, völlig ungeklärt geblieben und auch Seeberg kommt in seiner Ethik zu keiner klaren Beantwortung. Sein positives Urteil über den Nationalsozialismus gründete sich auf seine gesellschaftlichen Ideale, die bereits utopische Züge trugen. Die von der technokratischen und ideologischen Umformung der alten Wertvorstellungen ausgehende Dynamik des Nationalsozialismus und die damit verbundenen Gefahren für das Christentum blieben Seeberg weitgehend verborgen. Die intendierte Synthese aus Nationalsozialismus und Christentum sah eine Reinigung der politischen Bewegung durch den christlichen Geist und das christliche Ethos vor. Die Synthesevision rechnete jedoch zu keinem Zeitpunkt mit dem ungemein aggressiven Charakter der faschistischen Bewegung.

Die sog. Machtergreifung vollzog sich in mehreren Schüben und baute ihre Sogwirkung auf den Protestantismus erst allmählich auf, bis dieser sich in Übereinstimmung mit den Zielen der neuen Bewegung glaubte. Die Differenzen wurden dabei geflissentlich an den Rand gedrängt und verharmlost. Die Fähigkeit Hitlers, „rhetorische Nebenwände“¹¹¹⁵ zu erzeugen, war die Grundlage der Übertra-

¹¹¹⁴ Vgl. Walter Künneht: Antwort auf den Mythus, Berlin: Wichern-Verl. 1935 (1); ders.: Evangelische Wahrheit!, Berlin: Wichern-Verl. 1937; ders.: Der große Abfall, Hamburg: Wittig 1947.

¹¹¹⁵ Kurt Nowak: Geschichte, S. 244.

gung der Hoffnungen auf einen gottgesandten Führer auf seine Person. Weiter tat der ‚Führer‘ alles, um die Illusionen der Protestanten über die Kirchenpolitik des Dritten Reichs so lange wie möglich aufrechtzuerhalten. Am Beispiel Seebergs wird wiederum deutlich, wie zählebig die in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren ausgestreute Saat des vermeintlich ‚positiven Christentums‘ Hitlers war. Hitler musste einem Sozialromantiker wie Seeberg als Garant der erhofften nationalen Erneuerung erscheinen.

Der vom Regime ausgehende Terror war einem eugenisch aufgestachelten Moralisten wie Seeberg dabei geradezu willkommen. Der sehr schnell dazukommende illegale Terror traf vorerst nur relativ kleine Gruppierungen, wie ‚Neger‘ oder ‚Zigeuner‘ und dann schnell auch die ‚Juden‘, denen durch die aggressiven Theorien der Eugenik Toleranz oder Sympathie in der breiten Bevölkerung längst entzogen war. Mit seiner Begeisterung für den Nationalsozialismus setzte Seeberg ganz bewusst auf die Karte der Einigung des Volkes mit allen Nachteilen, die diese für Randgruppen haben mochte. Dass diese Einigung unter dem Zeichen des Kreuzes stattfinden sollte, war eine Denkvoraussetzung Seebergs, die die neuen Machthaber keineswegs teilten. Mit einer gewissen Ratlosigkeit stand Seeberg dem in den Kirchen um sich greifenden Kirchenkampf gegenüber. Historisch wird man zweifellos in den Deutschen Christen den Grund der innerkirchlichen Auseinandersetzung sehen müssen. Seeberg beurteilte das aufgrund seiner einseitigen Sympathien für den deutsch-christlichen Aufbruch in der Kirche ganz anders. Er sah den Grund in dem für ihn unsinnigen Bekenntnisenthusiasmus der BK und dem daraus resultierenden Zug zur Separation. Die Nationalsozialisten bezeichneten ihren Weg an die Macht selbstbewusst als ‚Revolution‘, was eigentlich den energischen Widerspruch Reinhold Seebergs hätte herausfordern müssen. Die traditionelle Haltung des Luthertums richtete sich grundsätzlich gegen Revolutionen und musste nun einer gründlichen Revision unterzogen werden. Seebergs ‚gewachsene Revolution‘ wurde vor diesem Hintergrund zum Leitbegriff eines anpassungsbereiten Luthertums, das der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘ in vielen Punkten nahe stand. Seeberg näherte sich damit einem theologischen Milieu, das kaum seiner eigenen Reflexionstiefe entsprochen haben dürfte. Die Vorkommnisse auf der Sportpalastkundgebung der DC am 13. November 1933 in Berlin schockierten ihn wie viele andere gemäßigte Sympathisanten der DC, führte aber dennoch nicht gleich zu einer Ablehnung des Nationalsozialismus, was umso erstaunlicher ist, weil selbst die Parteiführung zunächst zu den radikalen ‚Deutschkirchlern‘ auf Distanz ging.

Seebergs Einschätzung der BK fiel demgegenüber merklich kritischer aus. Verständnis für die Bekenntnisbemühungen konnte er nicht aufbringen. Seine Wahrnehmung war auf die neoorthodoxen Elemente in der sich konstituierenden BK fixiert. Die in den bekennenden Gemeinden erkennbare Tendenz zur Separation konnte er von seinem Einheitsideal her nicht billigen. Die zunehmend rigoristi-

scher werdende Bewegung schreckte ihn zusätzlich ab und die tendenziell biblizistische Begründung ethischer Sachverhalte widersprach seinem ethischen Denken zutiefst.

Seeberg übte zu Beginn des Kirchenkampfes keine Ämter mehr aktiv aus, aber einige seiner engsten Mitarbeiter wurden von DC-Aktivisten aus ihren Ämtern gedrängt oder ihm verbundene Einrichtungen wie der CA für Innere Mission oder die KSK gerieten unter den direkten Einfluss der DC. Andere wurden wie das ‚Seeberginstitut‘ oder die Apologetische Zentrale später sogar aufgelöst. Die Aggressivität in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen und Machtkämpfen nahm durch die Deutschen Christen eine bis dahin nie gekannte Schärfe an.¹¹¹⁶ Der Nationalsozialismus polarisierte und spaltete in Form ihrer selbsternannten deutsch-christlichen Stellvertreter faktisch die Gemeinden.¹¹¹⁷

Ein weiterer Versuch Seebergs, die Dynamik zwischen den polarisierten Gruppierungen zu begreifen, war die Zurückführung des Konflikts auf die Leitdifferenz von liberal und konservativ. So konstatierte er, dass dem neukantianischen Intellektualismus der Gegner des neuen Reichs ein intuitiver Voluntarismus bei den deutschen Christen gegenüberstehe, dem er sich schlicht näher fühlte.¹¹¹⁸ Der Nationalsozialismus verstand es gerade deshalb mit seiner unausgewogenen Ideenstruktur und seinem organisatorischen Polyzentrismus in evangelische Kreise einzudringen, weil er eine ideale Projektionsfläche für die alten Werte des Kaiserreichs darstellte.¹¹¹⁹ Seebergs Theologie zeigte sich an diesem Punkt besonders anfällig, weil er mit seinem Voluntarismus bereits im späten Kaiserreich eine gegenüber der empirischen Wissenschaft und ihrer Rationalität irrationale Grundhaltung angenommen hatte, die sich unter dem Eindruck der Revolution von 1918 und dann in der Weimarer Republik zum reaktionären Fundamentalismus steigerte. In der als schicksalhaft empfundenen Situation 1932/33 erhoffte er gerade vom Pfarrerstand die entscheidenden Impulse für das Zustandekommen der Reichskirche

¹¹¹⁶ Manfred Gailus: *Protestantismus*, S. 122: „Zu keinem anderen Zeitpunkt seit der Reformation war das kirchlich-religiöse Leben so sehr von inneren Auseinandersetzungen, von alltäglichem inneren Kleinkrieg zwischen Freund und Feind, zwischen ‚Christ‘ und ‚Antichrist‘, durch permanente Unruhe und Zerrissenheit geprägt wie in den Jahren seit 1933.“

¹¹¹⁷ Entgegen dieser evidenten Tatsache machte Seeberg die Tendenz zur Separation einseitig bei der bekennniskirchlichen Gegenbewegung aus. Die Gründe für diese symptomatische Verkennerung der Lage dürften schlicht in der Sympathie Seebergs für das Programm der DC zu sehen sein, dass sich auf die Herstellung einer Reichskirche mit einem Reichsbischof an der Spitze fokussierte. Vor diesem Hintergrund wurde der Verlust an christlicher Substanz in der Glaubensbewegung Deutsche Christen von ihm nicht weiter reflektiert oder überhaupt realisiert.

¹¹¹⁸ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 233: „Dem Intellektualismus dort steht hier die Intuition und der Voluntarismus in der Erfassung des Lebens Gottes und seines Wirkens in der Welt gegenüber. [...] Ich bin auf diese Erklärung der infrage stehenden Differenz gekommen, da ich, seit ich selbständig denke, stets mehr der zweiten Denkweise zuneigte und dann, obwohl ich stets am positiven Christentum festgehalten habe, doch bald dies deutsche Christentum zu verstehen lernte.“

¹¹¹⁹ Zu den Zielen der DC und ihrer sehr stark an Seeberg erinnernden Frontstellung gegen ‚Materialismus‘ und ‚Mammonismus‘ vgl. Manfred Gailus: *Protestantismus*, S. 138 f.

als Basis der dringend notwendig erscheinenden Erneuerung. Hier waren es die karrierehungrigen, jungen DC-Pfarrer der Kriegsgeneration, die sich mit Verve an die Veränderung und damit vermeintliche Erneuerung der Kirche machten. Es ist nicht zu übersehen, dass sich Seeberg im Kirchenkampf auf die Seite der Pfarrer stellte, die in dieser Zeit bereits mehrheitlich mit den DC sympathisierten bzw. die eigentliche Trägergruppe stellten. In seiner Ethik wurden sie implizit dazu aufgefordert, entschieden für die kirchenpolitischen Pläne des neuen Staats einzutreten.¹¹²⁰

Zum besseren Verständnis der positiven Selbstpositionierung Seebergs im Nationalsozialismus ist ein weiterer Punkt anzuführen: Seine Ethik drängte nicht auf Entscheidung. Der Voluntarismus Seebergs zielte im Kern auf eine langfristige Umstrukturierung des Wollens, wie es durch die zentralen Begriffe Wille, Habitus und Charakter auf den Begriff gebracht wurde. Das Moment der Entscheidung, ein Verständnis des historischen Augenblicks als ‚Kairos‘, lag seinem ethischen Denken völlig fern. Das wirkte sich in der historischen Situation der nationalsozialistischen „Revolution“ ausgesprochen negativ aus. Ihm fehlte im Grunde eine ethische Kategorie, die ihn – und seine Leser – zu einer schnellen, entschiedenen Reaktion gegenüber dem Nationalsozialismus hätte veranlassen können. Sein Zögern, sein Insistieren auf Geduld angesichts der sich nach der sog. Machtergreifung bald häufenden negativen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus waren nicht nur eine Frage der persönlichen Mentalität, sondern auch seinem auf langfristige Umformungen gerichteten ethischen Denken geschuldet. Demgegenüber war eine dezisionistische Ethik, wie sie von Vertretern der dialektischen Theologie favorisiert wurde, deutlich besser gerüstet. Gleichwohl war sich Seeberg des historischen Augenblicks durchaus bewusst, meinte aber mit seiner schon immer verfolgten Strategie der modern-positiven Synthese den Generalschlüssel für die christlich-ethische Domestikation der nationalsozialistischen Bewegung in Händen zu haben.¹¹²¹ Darin unterlag er jedoch einem fundamentalen Irrtum, denn

¹¹²⁰ Reinhold Seeberg: *Christliche Ethik* (1936), S. 234: „Wir hoffen, daß wir über alle diese Schwierigkeiten doch noch hinwegkommen werden, um die einheitliche evangelische Reichskirche zu erreichen. Die Hauptkräfte, die dafür in Betracht kommen, sind die evangelischen Pfarrer. Wenn diese nicht blindlings den Parolen der Führer folgen, sondern auf Grund der eigenen Erfahrung und im Hinblick auf die ungeheure Bedeutung der Herstellung einer Reichskirche die Sache ihren Gemeinden leidenschaftslos und klar vortragen, so glaube ich, daß in diesen alsbald sich eine ruhige und wirklich urteilsfähige Stimmung einstellen würde. Zerbricht dagegen der Plan der Reichskirche, so wäre das fraglos im wesentlichen durch den evangelischen Pfarrstand veranlaßt, und die Konsequenzen für den deutschen Protestantismus würden schließlich sehr schwere sein.“ Es kann nur vermutet werden, dass sich in der Wahl der Pfarrer als neue Adressaten das ‚Führerprinzip‘ auswirkt. Irritierend ist allerdings die Aufforderung, „den Parolen der Führer“ nicht zu folgen. Wen meinte er wohl damit? Am wahrscheinlichsten scheint darin doch eine Anspielung auf die Führer der BK zu sehen sein. Es könnte sich aber auch an die Pfarrer der sog. intakten Landeskirchen gerichtet haben und damit einen direkten Widerstand gegen die Landesbischöfe implizieren.

¹¹²¹ Ebd., S. 214: „Man soll daher alle Fehler, die auf beiden Seiten gemacht sind, wiedergutmachen und sich in unsrem Bekenntnis wieder zusammenfinden, aber dabei auch nicht vergessen, daß

der Nationalsozialismus erwies sich als erstaunlich resistent gegenüber allen christlich-kirchlichen Beeinflussungsversuchen.¹¹²² Die in den zwanziger Jahren von Hitler und seiner Partei sorgfältig gepflegte Illusion der Kirchlichkeit des Nationalismus endete mit der Überwältigung der Kirche in den Kirchenwahlen von 1932 und 1933 und der ‚Machtergreifung‘ der Deutschen Christen in der Mehrzahl der Gemeinden.¹¹²³ Das artgemäße Christentum, das die DC in die Kirchengemeinde trugen, war der bewusste Versuch der Umsetzung nationalsozialistischer Ideen im Raum der Kirche.

Die Einrichtung eines ‚Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten‘ und die Einsetzung der Kirchengremien, die durch eine paritätische Strategie die innerkirchlichen Streitigkeiten beilegen sollten, datieren in das Jahr 1935 und wurden von Reinhold Seeberg zwar noch wahrgenommen, aber in der Ethik nicht mehr verarbeitet, wie Erich Seeberg im Vorwort des Herausgebers mitteilte.¹¹²⁴ Seeberg war zu diesem Zeitpunkt einfach schon zu alt und dem Tode zu nahe, um noch auf die Entwicklungen nach 1935 reagieren zu können. Es ist entsprechend müßig darüber zu spekulieren, wie er sich zu den weiteren Entwicklungen in Deutschland verhalten hätte. Doch schon die direkte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgen macht eine Fixierung Seebergs auf die Situation von 1932/33 sichtbar, denn die sich ab 1933 zuspitzende Lage mit ihren spezifischen Herausforderungen für die Kirchenleitungen und -mitglieder blieb ihm in ihrer Bedeutung für die Rolle des Christentums im Dritten Reich insgesamt verschlossen.

wir doch an den Anfängen einer neuen Periode unserer Geschichte stehen und alle Motive und Faktoren dieser in der Entwicklung begriffen sind. Man arbeite mit an dieser, ohne das Alte zu vernichten und ohne das Neue zu ignorieren.“

¹¹²² Manfred Gailus: Protestantismus, S. 137: „Die als aufdringlich angesehene christliche ‚Läuterung‘, die in die Partei hineingetragen werden sollte, wäre faktisch auf eine politisch als störend empfundene Rekonfessionalisierung der betont konfessionsneutralen Partei hinausgelaufen.“

¹¹²³ Vgl. ebd., S. 159.

¹¹²⁴ Vgl. Reinhold Seeberg: Christliche Ethik (1936), S. 235.

Literaturverzeichnis

Literatur von Reinhold Seeberg

a) Sammelbände

Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge.

- Bd. 1: Biblisches und Kirchengeschichtliches (= Aus Religion und Geschichte 1), Leipzig: Deichert 1906.

- Bd. 2: Zur systematischen Theologie (= Aus Religion und Geschichte 2), Leipzig: Deichert 1909.

Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, Leipzig: Quelle & Meyer 1916.

Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europäischen Geisteskultur, Leipzig, Erlangen: Deichert 1923.

b) Einzeltitel

Reich Gottes und Kirche, in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland (1883), Nr. 39 [N.F. 16], S. 369–391.

Alexander von Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Social-ethik. Dritte vollständig umgearbeitete Auflage. 1882, in: Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland (1884), Nr. 40 [N.F. 17], S. 73–88.

- Der Begriff der christlichen Kirche. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, Teil 1 [mehr nicht erschienen], Erlangen: Deichert 1885.
- Franz Hermann Reinhold v. Frank. Ein Gedenkblatt, Leipzig: Dörffling & Franke 1894.
- Die Dogmengeschichte der alten Kirche, Erlangen [u.a.]: Deichert 1895.
- Lehrbuch der Dogmengeschichte (= Sammlung theologischer Lehrbücher), Bd. 1: Die Dogmengeschichte der Alten Kirche, Leipzig: Deichert 1895. Bd. 2: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Leipzig: Deichert 1898.
- Die Kirche und die soziale Frage, in: NKZ (1896), Nr. 7, S. 839–880.
- Die Kirche und die soziale Frage (Separatdruck aus NKZ (1896), Nr. 7), Leipzig: Deichert 1897.
- An der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Rückblicke auf das letzte Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte, Leipzig: Deichert 1900 (1. Aufl.). [Ab 4. Aufl. unter dem Titel ‚Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert‘, Leipzig 1903].
- Nachgelassene Aufgaben für die Theologie des 19. Jahrhunderts (= Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz 13), Berlin: Berliner Stadtmission 1900.
- Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (= Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 5), Leipzig: Dieterich 1900.
- Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Ein akademisches Publikum in sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin im Winter 1901/1902 gehalten, Leipzig: Deichert 1902, 1910 (5. Aufl.).
- Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart, Leipzig 1903. [4. Auflage von: An der Schwelle des 20. Jahrhunderts.].
- Die Persönlichkeit Christi der feste Punkt im fließenden Strome der Gegenwart. Aus den Verhandlungen der 8. Hauptversammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz, 14. bis 16. April 1903 in Berlin. Mit Diskussion und Verhandlungsbericht, Berlin: Verl. d. Buchhandlung d. Berliner Stadtmission 1903.
- Christlich-Protestantische Ethik, in: Die Kultur der Gegenwart. Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete, Abt. 4: Die christliche Religion mit Einschluss der israelisch-jüdischen Religion, hg. von Paul Hinneberg, Leipzig: Teubner 1906, S. 633–677.
- Alexander von Oettingen, ein baltischer Theologe († 1905) (= Aus Religion und Geschichte 1), Leipzig: Deichert 1906, S. 34–58.
- Geschichtsphilosophische Gedanken zu Chamberlains "Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" (= Aus Religion und Geschichte 1), Leipzig: Deichert 1906, S. 1–33.

- Luthers Stellung zu den sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche [Vortrag: 1901] (= Aus Religion und Geschichte 1), Leipzig: Deichert 1906, S. 247–276.
- Die kirchlich-soziale Idee und die Aufgaben der Theologie in der Gegenwart. Referat auf d. 12. Hauptversammlung d. Freien kirchlich-soz. Konferenz zu Karlsruhe i.B. (= Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz 39), Berlin: Vaterländ. Verl.- u. Kunst-Anst. 1907.
- The fundamental Truths of the Christian religion. 16 lectures deliv. in the Univ. of Berlin 1901-02 (= Crown Theological Library 25), übersetzt und hg. v. George E. Thomson, Clara Wallentin und W. D. Morrison, London: Williams & Norgate usw. 1908.
- Geschichtsphilosophische Gedanken zu Chamberlains "Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" (= Aus Religion und Geschichte 2), Leipzig: Deichert 1909, S. 1–33.
- Sinnlichkeit und Sittlichkeit. Alte oder neue Moral?, Berlin: Trowitzsch 1909 (2. Aufl.).
- Alte und neue Moral, Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses 1910.
- System der Ethik. Im Grundriß, Leipzig: Deichert 1911.
- Zur Psychologie der Großstadt, in: Arbeit für Großstadt und Land, hg. von Bunke, Berlin: Vaterländische Verl.- und Kunstanst. 1911, S. 22–63.
- Der Geburtenrückgang in Deutschland. Eine sozialetische Studie, Leipzig: Deichert 1913.
- Droht Erschöpfung unserer Volkskraft? Referat geh. in Barmen-Elberfeld (= Kirchlich-soziales Heft 50), Leipzig: Deichert 1913.
- Alfred Seeberg, weiland ord. Professor in Kiel <† 9. Aug. 1915>. Worte des Gedächtnisses an den Heimgegangenen und Arbeiten aus seinem Nachlass, Leipzig: Deichert 1916.
- Deutsche Zukunft. Nach einer Rede zur Eröffnung einer vaterländischen Versammlung in Berlin, am 20. Juni 1915, in: Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 41–55.
- Die deutsche Wissenschaft und die Universität Dorpat, in: Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 197–211.
- Von baltischer Art, in: Geschichte, Krieg und Seele. Reden und Aufsätze aus den Tagen des Weltkrieges, hg. von Reinhold Seeberg, Leipzig: Quelle & Meyer 1916, S. 213–244.
- Lehrbuch der Dogmengeschichte. Die Lehre Luthers, Bd. 4.1., Leipzig: Deichert 1917 (2. u. 3., neu ausgearb. Aufl.).
- Adolf Wagner. Trauerrede gehalten am 12. Nov. 1917 in der Kaiser Friedrich-Gedächtniskirche zu Berlin, Berlin: Puttkammer & Mühlbrecht 1918.

- System der Ethik, Leipzig, Erlangen: Deichert 1920 (2., neubearb. Aufl.).
- Christliche Dogmatik. Erster Band: Religionsphilosophisch-apologetische und erkenntnistheoretische Grundlegung – allgemeiner Teil: Die Lehren von Gott, dem Menschen und der Geschichte, Erlangen u.a.: Deichert 1924. Zweiter Band: Die spezielle christliche Dogmatik: Das Böse und die sündige Menschheit, der Erlöser und sein Werk, die Erneuerung der Menschheit und die Gnadenordnung, die Vollendung der Menschheit und das ewige Gottesreich, Erlangen u.a. 1925.
- Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. von Erich Stange, Leipzig 1925, S. 173–206.
- Fünfundsiebzig Jahre theologischen Verlages. Von Geheimrat Professor D. Dr. Dr. Dr. Reinhold Seeberg, Berlin, in: Die Andr(eas) Deichertsche Verlagsbuchhandlung in Leipzig im Wechsel der Zeiten. 1852 – 1927, Festschrift zur Feier des 75jährigen Bestehens am 1. Juli 1927, Hauptverlagskatalog mit geschichtlichen Einleitungen und Bildern, hg. von Werner Scholl, Leipzig: Deichert 1927, S. XXI–XXVII.
- Gutachten der Theologischen Fakultät zu Berlin zu den 28 Thesen, in: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, hg. von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1934, S. 31–35.
- Christliche Ethik (= Theologische Wissenschaft 1), Stuttgart: Kohlhammer 1936.
- c) *Nachlass*
- Bundesarchiv Koblenz, Nachlass Reinhold Seeberg: BA, N 1052.

Lexika, Bibliographien, Biographien

- Baltisches biographisches Archiv (BaBA I) online. Baltic biographical archive I online (2007). München (World biographical information system [WBIS Online]). Online verfügbar unter <http://www.saur.de/wbis-online/index.htm>.
- Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, Herzberg: Bautz.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (= RGG), hg. v. Kurt Galling, 3. Aufl., 6 Bände. Tübingen: Mohr Siebeck 1960.
- Lammers, Heinrich: Reinhold Seeberg. Bibliographie, Stuttgart, Berlin: Kohlhammer 1939.
- Seeberg, Amanda: Lebensbild (Typoskript, in zwei Heften gebunden), BA Koblenz NL 1052/199, ca. 1930.
- Seeberg, Erich: Reinhold Seeberg in seiner Zeit, BA Koblenz NL 1248/106, o.J.

Theologische Realenzyklopädie (= TRE), hg. v., Gerhard Müller unter Mitarbeit von Horst Balz. Berlin: de Gruyter 1977-2007.

Sekundärliteratur

- Althaus, Paul: Leitsätze zur Ethik, Erlangen: Merkel 1928 (2. Aufl.).
- : Grundriss der Ethik, Erlangen: Merkel 1931.
 - : Theologie der Ordnungen, Gütersloh: Bertelsmann 1934.
- Andersen, Svend: Einführung in die Ethik (= De-Gruyter-Studienbuch). Übersetzt aus dem Dänischen von Ingrid Oberborbeck, Berlin 2000.
- Anselm, Reiner: Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform (Univ., Diss. u.d.T.: Anselm, Reiner: Zwischen Strafgericht und Jüngstem Gericht, München, 1993.), Stuttgart: Kohlhammer 1994.
- : Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 94), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
 - : Lutherische Leitkultur. Kirche und Gesellschaft in der Sicht des konservativen Kulturluthertums im Kaiserreich, in: Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit ; [Tagung zum Thema: "Protestantische Kirche ... Frühjahr 2002 in der Tagungsstätte auf dem Leuenberg (Kanton Baselland)], hg. von Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer und Georg Vischer (= Christentum und Kultur 2), Zürich: TVZ Theol. Verl 2003.
 - : Art. Zweireichelehre. In: TRE, hg. von Gerhard Müller, 1977-2007, Bd. 36, S. 776-793.
- Assel, Heinrich: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910 - 1935). Nürnberg, Univ., Diss., Erlangen, 1993. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 72), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- Atze, Stefan: Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus (Univ., Diss., Wien, 2006.) (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 144), Berlin [u.a.]: de Gruyter 2008.
- Auer, Wilhelm: Die theologische Grundposition Reinhold Seebergs im Blick auf die Auseinandersetzung über theozentrische und anthropozentrische Theologie (= Abteilung Religions- und Kirchengeschichte 3), Berlin: Junker & Dünnhaupt 1937.

- Avraham, Doron und Markus Lemke: In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848 – 1876 (= Schriftenreihe des Minerva-Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Bd. 27), Göttingen: Wallstein-Verl. 2008.
- Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Bauch, Bruno: Grundzüge der Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 1935.
- Biezais, Haralds und Peter Hauptmann: Baltikum, in: TRE 5, hg. von Gerhard Müller, 1977-2007, S. 138–159.
- Blickle, Peter: Kommunalismus, München: Oldenbourg 2000.
- Bousset, Wilhelm: Modern Positive Theologie. II. Reinhold Seebergs Grundwahrheiten der christlichen Religion. (1), in: Theologische Rundschau (1906), S. 371–380.
- Brakelmann, Günter: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld: Lutherverl. 1974.
- : Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Band 1: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871 – 1914, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1977.
- : Stoecker, Adolf (1835-1919), in: TRE 32, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 194–195.
- Brunner, Emil: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen: Mohr Siebeck 1933 (2. Aufl.), 1939 (4. Aufl.).
- Buber, Martin: Ich und Du, Berlin: Schocken 1936 (68. Aufl.).
- Bussiek, Dagmar: „Mit Gott für König und Vaterland!“. Die Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung) 1848 – 1892 (Univ., Diss. u.d.T.: Bussiek, Dagmar: Vorwärts mit Gott für König und Vaterland, Kassel, 2000.) (= Schriftenreihe der Stipendiatinnen und Stipendiaten der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bd. 15), Münster, Hamburg: Lit-Verl. 2002.
- : Die Stimme der „Ultrarechten“: Die Kreuzzeitung 1881 – 1892, in: Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890 – 1960), Bern: Lang, 2003, S. 49–67.
- Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München: Bruckmann 1899.
- Cremer, August Hermann: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D.R. Seeberg, Gütersloh: Bertelsmann 1903.
- Deissmann, Adolf: Reinhold Seeberg. Ein Gedächtniswort, Stuttgart: Kohlhammer 1936.

- Dettloff, Werner und Ludger Honnefelder: Duns Scotus/Scotismus I, in: TRE 9, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 218–240.
- Dierken, Jörg: Individualität und Identität. Schleiermacher über metaphysische, religiöse und sozialtheoretische Dimensionen eines Schlüsselthemas der Moderne, in: ZNThG (2008), Nr. 15, S. 183–207.
- Dietrich, Anette: Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von "Rasse" und Geschlecht im deutschen Kolonialismus (Freie Univ., Diss., Berlin.) (= Sozialtheorie), Bielefeld: Transcript-Verl. 2007.
- Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Leipzig [u.a.]: Teubner 1957 (5 Aufl.).
- : Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
- : Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- Dingel, Irene: Art. Naumann, Friedrich (1860-1919), in: TRE 24, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 225–230.
- Dreß, Walter: Art. Berlin, in: TRE 5, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 631–638.
- Duchrow, Ulrich (Hg.): Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte. H 17), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1978 (2., Neubearb. Aufl.).
- Erich Stange (Hg.): Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1925.
- Euchner, Walter und Helga Grebing: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik; ein Handbuch, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. 2005 (2. Aufl.).
- Fischer, Johannes: Theologische Ethik (= Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie), Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 2002.
- Fraas, Hans-Jürgen: Die Bedeutung der Gotteslehre für die Dogmatik bei Adolf Schlatter und Reinhold Seeberg, Halle (Saale) 1960.
- Freyer, Hans: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Leipzig: Teubner 1930.
- Frank, Franz Hermann Reinhold von: System der christlichen Gewissheit, 1-2. Hälfte, Erlangen 1870-73.
- Gäilus, Manfred: Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin (Techn. Univ., Habil.-Schr., Berlin, 1999.) (= Industrielle Welt 61), Köln: Böhlau 2001.
- Gogarten, Friedrich: Politische Ethik, Jena: Diederichs 1932.

- Gorsen, Peter: Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 33), Bonn: Bouvier 1966.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK (1988), Nr. 85, S. 31–76.
- : und Klaus Tanner: Lutherischer Sozialidealismus. Reinhold Seeberg; 1859-1935, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus (1993), S. 354–397.
- : Reinhold Seeberg, in: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, hg. von Wolf-Dieter Hauschild (= Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 20), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1998.
- : Konservativer Kulturlutheraner. Ein Lebensbild Reinhold Seebergs, in: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, hg. von Friedrich Wilhelm Graf, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 211–263.
- Gräser, Marcus: Wohlfahrts-gesellschaft und Wohlfahrtsstaat. Bürgerliche Sozialreform und Welfare State Building in den USA und in Deutschland, 1880 – 1940 (= Bürgertum, N.F. 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.
- Graumann, Carl F.: Die Verbindung und Wechselwirkung der Individuen im Gemeinschaftsleben, in: Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, hg. von Gerd Jüttemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 52–68.
- Greiffenhagen, Martin: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, München 1971.
- Greschat, Martin: Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne (= Christentum und Gesellschaft 11), Stuttgart: Kohlhammer 1980.
- Greschat, Martin, Werner Jochmann und Günter Brakelmann: Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, hg. von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg 17), Hamburg: Christians 1982.
- Grotefeld, Stefan und u. a.: Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Hakamies, Ahti: "Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zu Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (Univ., Habil.-Schr., Helsinki, 1971.) (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte 7), Witten: Luther-Verl. 1971.
- Hamm, Bernd: Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus, in: Evangelische Kirchenhistoriker im "Dritten Reich", hg. von Thomas Kaufmann und Harry Oelke (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 21), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2002, S. 273–309.

- Harmsen, Hans: Der deutsche Muttertag (= Schriften zur Volksgesundheit 3), Berlin: Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit 1926.
- Harmsen, Hans und Trude Grünthal: Der deutsche Muttertag. Grundlegendes u. Erfahrungen im Jahre 1927 (= Schriften zur Volksgesundheit 5), Berlin: Wegner & Flemming 1928.
- : Wie feiern wir den Muttertag? Anregungen z. Ausgestaltung d. Muttertages auf Grund v. Programmen u. Berichten über Veranstaltungen im Jahre 1928 u. 1929 (= Schriften zur Volksgesundheit 13), Berlin: Wegner & Flemming 1930.
- Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums, Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus 1999.
- Harnack, Theodosius: Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde, Amsterdam: Rodopi 1968.
- Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewußten, Leipzig: Haacke 1904.
- Hassenpflug, Dieter (Hg.): Industrialismus und Ökorumantik. Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung (= DUV-Sozialwissenschaft), Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl. 1991.
- Hauptmann, Peter: Dorpat, in: TRE 9, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 158–162.
- Hebblethwaite, Brian: Sozialethik, in: TRE 31, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 497–527.
- Heckmann, Friedrich: Arbeitszeit und Sonntagsruhe. Stellungnahmen zur Sonntagsarbeit als Beitr. kirchl. Sozialkritik im 19. Jh. (Univ., Diss., Erlangen-Nürnberg, 1985.) (= Theologie im Gespräch, Bd. 2), Essen, Hannover: Verlag Die Blaue Eule; Bibliothek der Fachhochschule Hannover 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Der Begriff des Geistes. Aus: Enzyklopädie III, 1830, in: Hegel. Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulte, hg. von Günter Schulte (= Philosophie jetzt! 30685), München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1998, S. 228–255.
- Heienbrok, Klaus und Rüdiger vom Bruch: Protestantische Wirtschaftsethik und Reform des Kapitalismus. 100 Jahre Evang.-Sozialer Kongreß (= SWI-Materialien 6), Bochum: Sozialwissenschaftliches Inst. d. Evang. Kirche in Deutschland 1991.
- Hess, Moses: Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten, Leipzig 1862.
- Hetzer, Tanja: „Deutsche Stunde“. Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus (Zugl.: Brighton, Univ. of Sussex, Diss., 2007) (= Beiträge zur Geschichtswissenschaft): München 2009.
- Heyne, B.: Sittlichkeitsbestrebungen, in: RGG, hg. von Kurt Galling, Tübingen: Mohr Siebeck 1960, S. 93–95.

- Hinneberg, Paul (Hg.): Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele, Leipzig: Teubner.
- Hitler, Adolf: Mein Kampf, München: Eher 1925.
- Holl, Karl: Der Neubau der Sittlichkeit. 1919, in: Luther, hg. von Karl Holl (= Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1), Tübingen: Mohr Siebeck 1948, S. 155–187.
- Honecker, Martin: Volk, in: TRE 35, hg. von Gerhard Müller 1977–2007, S. 191–209.
- : Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe (= De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin: de Gruyter 1990.
- : Grundriss der Sozialethik (= De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin, New York: de Gruyter 1995.
- Hübinger, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen: Mohr Siebeck 1994.
- Huxel, Kirsten: Ontologie des seelischen Lebens (= Religion in philosophy and theology 15), Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Iber, C.: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin [u.a.]: W. de Gruyter 1994.
- Jakubowski-Tiessen, Manfred: Pastor Förster und die Eisenbahner. Sonntagsheiligung im Maschinenzeitalter, in: Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert, hg. von Manfred Jakubowski-Tiessen, Göttingen: Wallstein 2004, S. 12–25.
- Jehle, Frank: Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich: TVZ Theol. Verl. 2006.
- Jhering, Rudolf von: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, Aalen: Scientia-Verl. 1968.
- Jüttemann, Gerd: Wilhelm Wundt – der missverstandene Geisteswissenschaftler, in: Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, hg. von Gerd Jüttemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 13–31.
- : Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Kaftan, Theodor: Moderne Theologie des alten Glaubens. Zeit- und ewigkeitsgemäße Betrachtungen, Schleswig: Bergas 1905.
- Kaftan, Theodor, Julius Kaftan und Walter Göbell: Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten. Der Briefwechsel d. Brüder, München: Kaiser 1967.

- Kaiser, Jochen-Christoph (Hg.): Protestantismus und Sozialpolitik. Der Ertrag der 1890er Jahre, in: Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik, S. 94–113.
- : Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914 – 1945 (Univ., Habil.-Schr., Münster, 1986), München: Oldenbourg 1989.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus, Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1959.
- : Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der theologischen Fakultät 1743 – 1877; mit 8 Abb., München: Evang. Presseverband für Bayern 1960.
- Karpp, Gerhard: Die Theologische Literaturzeitung. Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift; 1876 – 1975 (= Arbeiten aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 47), Köln: Greven 1978.
- Kaufmann, Thomas: "Anpassung" als historiographisches Konzept und als theologisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und das "Dritte Reich", in: Evangelische Kirchenhistoriker im "Dritten Reich", hg. von Thomas Kaufmann und Harry Oelke (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 21), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2002, S. 122–272.
- : Die Harnacks und die Seebergs. "Nationalprotestantische Mentalitäten" im Spiegel zweier Theologenfamilien, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes [Tagung des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen vom 26. bis 28. Februar 2003], hg. von Manfred Gailus und Hartmut Lehmann (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 214), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 165–222.
- : Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3. Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. mit Hubert Wolf und Raymund Kottje, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007.
- : Seeberg, Reinhold (II), in: Neue deutsche Biographie, Bd. 24 (Schwarz – Stader), hg. von Hans Günter Hockerts, Berlin: Duncker & Humblot 2010, S. 135–136.
- Klein, Michael: Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 129), Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- Koch, Günther: Die Wahrheit des Christentums nach Reinhold Seeberg, Halle, Erlangen: Klinckschield 1929.

- Kouri, Erkki Ilmari: Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870 – 1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 55), Berlin: de Gruyter 1984.
- Kroeger, Matthias: Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive – mit zahlreichen Dokumenten und Materialien, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer 1997.
- Künneht, Walter: Antwort auf den Mythos, Berlin: Wichern-Verl. 1935.
- : Evangelische Wahrheit!, Berlin: Wichern-Verl. 1937.
- : Der große Abfall, Hamburg: Wittig 1947.
- Kurz, Roland: Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation (Augustana-Hochsch., Diss., Neuendettelsau, 2000.) (= Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten / Historische Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, Bd. 24), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2007.
- Lange, Dietz: Schöpfungslehre und Ethik, in: ZThK, Jg. 91 (1994), Nr. 2, S. 157–188.
- : Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis (= Theologie 2293), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002 (2. Aufl.).
- Lau, F.: Schöpfungsordnungen, in: RGG, hg. von Kurt Galling, Tübingen: Mohr Siebeck 1960, S. 1492–1494.
- Lepp, Claudia: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Univ., veränd. Diss./95 u.d.T.: Lepp, Claudia: Der Deutsche Protestantenverein in den Jahren von 1863 bis 1888, Freiburg (Breisgau), 1994) (= Religiöse Kulturen der Moderne 3), Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus 1996.
- Lessing, Eckhard: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart. 1870 – 1918, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Loewenstein, Bedrich: Der Fortschrittsglaube. Geschichte einer europäischen Idee, Göttingen: V & R unipress 2009.
- Lohse, Bernhard: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (= Beck'sche Elementarbücher), München: Beck 1981.
- Luthardt, Ernst Chr.: Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums. Im Winter 1864 zu Leipzig gehalten, Leipzig: Dörffling und Franke 1864 (3. Ausg.).
- : Kompendium der theologischen Ethik, Leipzig: Dörffling & Franke 1896.
- Mahling, Friedrich: Die innere Mission, Gütersloh: Bertelsmann 1937.

- Maurer, W.: Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule, in: Kirche und Geschichte: Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Grundsatzfragen und zur Frömmigkeitsgeschichte (Bd. 2), hg. von Wilhelm Maurer, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970, S. 29–45.
- Mehnert, Gottfried: Evangelische Presse (= Evangelische Presseforschung 4), Bielefeld: Luther-Verl. 1983.
- Meier, Kurt: Deutsche Christen, in: TRE 8, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 552–554.
- Mejer, Otto: Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechtes, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1856 (2. Aufl.).
- Merz-Benz, Peter-Ulrich: Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Nathusius, Martin von: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, Leipzig: Hinrich 1893.
- Nekrolog Alfred Seeberg, in: Deutsches biographisches Jahrbuch, Jg. 1 (1925), S. 341.
- Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte. 1866 – 1918, München: Beck 1990.
- Nottmeier, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik (= Beiträge zur historischen Theologie 124), Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- : Religion, Krieg und Demokratie: Berliner Theologieprofessoren im Ersten Weltkrieg, in: Deutsches Pfarrerblatt, Jg. 105 (2005), Heft 8, S. 413–415.
- Nowak, Kurt: "Euthanasie" und Sterilisierung im "Dritten Reich" (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes / im Auftr. der Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe, Bd. 12), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- : Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts [mit 11 Tabellen], München: Beck 1995.
- : Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die ‚christlichen Nichtarier‘, in: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984 – 2001, hg. von Kurt Nowak und Jochen-Christoph Kaiser (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 25), Stuttgart: Kohlhammer 2002, S. 186–203.
- : Deutsch-Christliche Kirchenpolitik im Dritten Reich im Zeichen des Antisemitismus, in: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984 – 2001, hg. von Kurt Nowak und Jochen-Christoph Kaiser (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 25), Stuttgart: Kohlhammer 2002, S. 203–219.

- : Evangelische Kirchengeschichte von der Französischen Revolution bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3. Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. von Thomas Kaufmann, Hubert Wolf und Raymund Kottje, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 19–90.
- Oelze, Berthold: Wilhelm Wundt. Die Konzeption der Völkerpsychologie (= Waxmann-Portrait), Münster [u.a.]: Waxmann 1991.
- Oettingen, Alexander von: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Socioethik, Erlangen: Deichert 1874 (2. Aufl.).
- : Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, Erlangen 1882 (3. Aufl.).
- Pawlas, Andreas: Statistik und Ethik. Zur Problematik der Integration statistischer Aussagen in der Ethik, dargestellt an der Sozial- und Wirtschaftsethik Alexander von Oettingens (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie Publications universitaires européennes. Série XXIII, Théologie, Bd. 431), Frankfurt a. M., New York: P. Lang 1991.
- : Ein konservativer Fortschrittler. Das Wirken des baltischen Lutheraners Alexander von Oettingen, in: Lutherische Monatshefte, Jg. 32 (1993), S. 28–30.
- : Alexander von Oettingen und die Impulse zur Erneuerung lutherischer Theologie in Estland. Zum Gedenken seines 100. Todesjahres, in: Luther, Jg. 76 (2005), Nr. 3, S. 141–154.
- Plasger, Georg: Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 2000.
- Poch, Eberhard: Modern und positiv. Die Verantwortung der Theologie gegenüber ihrer Sache und ihrer Zeit in Reinhold Seebergs dogmatischem Denken (Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Diss., Marburg, 1972), Marburg 1973.
- Pöhlmann, Matthias: Kampf der Geister. Die Publizistik der "Apogetischen Centrale" (1921 – 1937) (Univ., Diss., Erlangen-Nürnberg, 1997.) (= Konfession und Gesellschaft, Bd. 16), Stuttgart: Kohlhammer 1998.
- Pollmann, Klaus Erich: Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890 (Techn. Univ., Diss., Braunschweig, 1971) (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 44), Berlin: de Gruyter 1973.
- : Evangelisch-sozialer Kongreß (ESK), in: TRE 10, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 645–650.
- : Die Freie Kirchlich-soziale Konferenz von ihren Anfängen bis zum ersten Weltkrieg (1890-1914), in: Sozialprotestantismus im Kaiserreich, hg. von Friedrich Wilhelm Graf (= Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 1), Gütersloh: Kaiser 1995.
- Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, München: Francke 1980 (6. Aufl.).

- Rade, Martin: Das System Seeberg und die innerkirchliche Lage, in: *Christliche Welt* (1908), Nr. 22, S. 419–424.
- Ratschow, Karl-Heinz: Brunstäd, Friedrich (1883-1944), in: TRE 7, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 249–253.
- Rendtorff, Trutz: *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1990.
- Rickmann, Anahid S.: "Rassenpflege im völkischen Staat". Vom Verhältnis der Rassenhygiene zur nationalsozialistischen Politik (Diss.), Bonn 2002.
- Rieske-Braun, Uwe: *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung (Univ., Diss., Hamburg, 1992) (= Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 15)*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1993.
- Ringeling, Hermann: *Gemeinschaft*, in: TRE 12, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 346–355.
- Ringleben, Joachim: Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd. Eine theologische Erinnerung, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* (1982), Nr. 24, S. 71–93.
- Ritschl, Albrecht: *Unterricht in der christlichen Religion (= UTB Theologie 2311)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002 (Studienausg. nach der 1. Aufl. von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Aufl.).
- Rohls, Jan: *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr Siebeck 1997.
- : *Geschichte der Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (2., umgearb. und erg. Aufl.).
- Rosenau, Hartmut: *Schöpfungsordnung*, in: TRE 30, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 356–358.
- Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München: Hoheneichen-Verl. 1932 (4. Aufl.).
- Rössler, Dietrich: *Freud, Sigmund*, in: TRE 11, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 578–584.
- : *Grundriß der praktischen Theologie*, Berlin, New York: de Gruyter 1992 (2. erweiterte Auflage).
- : *Positionelle und kritische Theologie (1970)*, in: *Überlieferung und Erfahrung*, hg. von Dietrich Rössler (= *Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart* Bd. 1), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 140–154.
- Ryökäs, Esko: *Zur Begründung der Diakonie bei Theodor Fliedner. Anmerkungen zum "Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend"*, in: *Diakonische Einblicke*, hg. von Christian Oelschlägel, Heidelberg: Diakoniewiss. Inst. 2011, S. 49–71.

- Saarinen, Risto: Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung (Univ., Diss., Helsinki, 1988) (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 137), Stuttgart: Steiner 1989.
- Scheliha, Arnulf von: Art. Seeberg, Reinhold (1859-1935), in: TRE 30, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 729–733.
- Schian, Martin: Zur Beurteilung der modernen positiven Theologie, Gießen: Töpelmann 1907.
- Schick, Manfred (Hg.): Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges; (1890-1914) (Diss., Tübingen.) (= Tübinger wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen 10), Tübingen: Mohr Siebeck 1970.
- Schlag, Thomas: Martin von Nathusius und die Anfänge protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 93), Berlin: de Gruyter 1998.
- Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hrsg. von Günter Meckstock, Berlin: de Gruyter 2001.
- Schleiermacher, Sabine: Sozialethik im Spannungsfeld von Sozial- und Rassenhygiene. Der Mediziner Hans Harmsen im Centralausschuß für die Innere Mission (zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1996) (= Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 85), Husum 1998.
- Schmidt, Gerhard Carl: Reinhold Seeberg. Eine Skizze, Weimar: Verl. Dt. Christen 1938.
- Schmitz-Berning, Cornelia: Vokabular des Nationalsozialismus, Berlin: de Gruyter 1998.
- Schmuhl, Hans-Walter: Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung "lebensunwerten Lebens"; 1890 – 1945 (Univ., Diss. u.d.T.: Schmuhl, Hans-Walter: Die Synthese von Arzt und Henker, Bielefeld, 1986) (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 75), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (2. Aufl.).
- Scholder, Klaus: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, Berlin: Siedler [u.a.] 1985.
- : Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt a. M.: Propyläen [u.a.] 1986.
- Scholl, Werner: Zur Geschichte der Andr. Deichertschen Verlagsbuchhandlung. Von D. Werner Scholl, Leipzig, in: Die Andr(eas) Deichertsche Verlagsbuchhandlung in Leipzig im Wechsel der Zeiten. 1852 – 1927; Festschrift zur Feier des 75jährigen Bestehens am 1. Juli 1927, Hauptverlagskatalog mit geschichtlichen Einleitungen und Bildern, hg. von Werner Scholl, Leipzig: Deichert 1927, S. VII–XIX.

- Schorn-Schütte, Luise: Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hrsg. von Stephan Buckwalter und Bernd Moeller (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1998.
- Schwarz, Reinhard: Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen 3 Stände-Theorie, in: Protestantismus und Neuzeit, hg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf (= Troeltsch Studien 3), Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1984, S. 78–88.
- Seitz, Manfred und Herbst Michael: Harnack, Theodosius (1816-1889), in: TRE 14, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 458–462.
- Slenczka, Notger: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 85), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- Stapel, Wilhelm und Adolf Hitler: Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1932.
- Steege, Gerhard: Mythos, Differenzierung, Selbstinterpretation. Versuch zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer entmythologisierenden Theologie unter kritischem Rückblick auf die intuitive Erkenntnismethode Reinhold Seebergs (Univ., Diss., Greifswald, 1952.) (= Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Bd. 3), Hamburg-Volksdorf: Reich 1953.
- Stoecker, Adolf und Reinhold Seeberg: Reden und Aufsätze von Adolf Stoecker, Leipzig: Deichert 1913.
- Strathmann-von Soosten, Ellen: Der Evangelisch-soziale Kongreß von 1890 bis 1904. Eine historisch-systematische Studie zum Verhältnis von christlicher Ethik und industrieller Gesellschaft (Univ., Diss., Marburg/Lahn, 1987) 1987.
- Stubbe, Hannes: Die Geschichte der Völkerpsychologie, in: Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf; mit einer Tabelle, hg. von Gerd Jüttemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 33–52.
- Talazko, Helmut: Agenten berichten. Erhebung des Central-Ausschusses zur sozialen Lage, in: Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland; Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. von Jochen-Christoph Kaiser und Helmut Talazko, Stuttgart: Kohlhammer 1998, S. 225–235.
- Talonen, Jouko: Latvian kansallisen teologian synty. Kiista teologian suunnasta ja taistelu pappiskoulutuksesta Latvian evankelis-luterilaisessa kirkossa 1918 – 1934 (= Studia historica septentrionalia 55), Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys 2008.

- Thomasius, Gottfried: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800 – 1840), Erlangen: Deichert 1867.
- : Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen [u.a.]: Deichert 1889 (2. Aufl.).
- Thompson, David M.: Art. Heilsarmee, in: TRE 12, hg. von Gerhard Müller 1977-2007, S. 357–359.
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (= Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005 (4., unveränd. Aufl.).
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr Siebeck 1923 (3. Aufl.).
- : Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Schutterwald/Baden: Wiss. Verl. 1997.
- : Luther und die moderne Welt, Schutterwald/Baden: Wiss. Verl. 2000.
- : Rezensionen und Kritiken. (1901 – 1914) (= Kritische Gesamtausgabe / Ernst Troeltsch. Im Auftr. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf u.a.; Bd. 4), Berlin: de Gruyter 2004.
- : Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. (1906/1909/1922), hg. von Volker Drehsen, Christian Albrecht und Friedrich Wilhelm Graf: (= Kritische Gesamtausgabe, / Ernst Troeltsch. Im Auftr. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf; Bd. 7), Berlin: de Gruyter 2004.
- Ullmann, Hans-Peter und Hans-Ulrich Wehler: Das Deutsche Kaiserreich. 1871 – 1918 (= Edition Suhrkamp Neue historische Bibliothek, 1546 = N.F., 546), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997 (Erstausg., 1. Aufl. [Nachdr.]).
- Vollnhals, Clemens: Erblast des Nationalprotestantismus, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes [Tagung des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen vom 26. bis 28. Februar 2003], hg. von Manfred Gailus und Hartmut Lehmann (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 214), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 379–432.
- Vom Bruch, Rüdiger: Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin: de Gruyter 2000.
- : Die Berliner Universität in der NS-Zeit, hg. mit Christoph Jahr unter Mitarbeit von Rebecca Schaarschmidt, Stuttgart: Steiner 2005.
- : Gelehrtenpolitik, Sozialwissenschaften und akademische Diskurse in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner 2006.
- : Geheimräte und Mandarine. Zur politischen Kultur der Berliner Universität im späten Kaiserreich, in: Humboldts Zukunft (2007), S. 161–193.
- Weber, Max und Johannes Winckelmann: Die protestantische Ethik, Köln: Ananda-Verl. 2009.

- Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der "Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849 – 1914, Bd. 3, München: Beck 2008 (1., durchges. Aufl. der brosch. Studienausg.).
- : Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949, Bd. 4, München: Beck 2008 (3. Aufl.).
- Wesseling, Klaus-Gunther: Mahling, Friedrich, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Bautz, S. 555–557.
- Wolf, Hubert: Katholische Kirchengeschichte im "langen" 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918, in: Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3. Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. von Thomas Kaufmann, Hubert Wolf und Raymund Kottje, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2007, S. 91–178.
- Wolfes, Matthias: Protestantische Theologie und moderne Welt (= Theologische Bibliothek Töpelmann 102), Berlin, Heidelberg: de Gruyter 1998.
- Wolff, Otto: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung (= Tübinger Studien zur systematischen Theologie, Bd. 7), Stuttgart: Kohlhammer 1938.
- Wundt, Wilhelm, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Leipzig: Kröner 1917.
- Zipfel, Friedrich und Hans Herzfeld: Kirchenkampf in Deutschland 1933 – 1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit (= Publikationen der Forschungsgruppe Berliner Widerstand beim Senator für Inneres von Berlin, Bd. 1), Berlin: de Gruyter 1965.

Reinhold Seeberg ist als Dogmenhistoriker eine bedeutende Gestalt der Dogmengeschichte, als Sozialethiker hingegen weitgehend vergessen. Der Grund liegt in der programmatischen Verflochtenheit seiner Ethik mit den sozialen und politischen Verhältnissen seiner Zeit. In ihr verdichten sich Reflexionen zu den großen Transformationsprozessen, die Kaiserreich, Weimarer Republik und den NS-Staat überwölbten. Die drei Auflagen der Ethik Seebergs spiegeln in ihrer Veränderung und Fortschreibung jeweils die Reaktion Seebergs als Theologe und als herausragende Führungspersönlichkeit des Sozialprotestantismus. Das Spektrum reicht vom sozialen Reformwillen im Kaiserreich über staatssozialistische Vorstellungen als Alternative zur Weimarer Republik bis hin zu eugenischen Visionen in der NS-Zeit. Vor diesem Hintergrund werden die Implikationen der Transformationen im theologischen Denken Seebergs hervorgehoben und eine differenzierende Wertung jenseits pauschaler Verurteilung versucht.



ISBN: 978-3-86395-146-7

Universitätsdrucke Göttingen