

Theologie im veränderten Kontext

Karl Barths Werk und Erbe in politisch-ideologischen Konflikten seit 1968

Sabine Plonz

(im Gedenken an den großen Barthleser Dieter Schellong, 1928–2018)

1. Barths Theologie im Licht ökumenisch-kritischer Hermeneutik

1.1 Um- und Aufbrüche nach 1968

Das Jahr 1968 war weltweit von Protest, Auflehnung und Revolutionsbewegungen geprägt. In Mexicos Hauptstadt wurden die Studierenden unter der Herrschaft der *Partei der institutionalisierten Revolution* bei ihren Protesten erschossen, in Prag wurde das revolutionäre Experiment eines *Sozialismus mit menschlichem Antlitz* militärisch unterdrückt; in der protestantisch geprägten Ökumene erklärten einige Gruppen die *revolutionäre Praxis* als Gehorsam gegen Gott, in Medellín tagte die erste lateinamerikanische Bischofskonferenz im eigenen Kontinent und erklärte – als Mittelweg zwischen Repression und Revolution – die *Option der Kirche für die Armen*. Einige der damaligen Vordenker eines radikalen, sozial und politisch engagierten Christentums, das seine Identität und Relevanz in der solidarischen, demütigen und uneigennütigen Beteiligung an revolutionären Bewegungen suchen müsse, waren Theologen, die Karl Barth studiert hatten. Sie fanden bei ihm Impulse, die sie gegen die politische Abstinenz in ihren Kirchen geltend machten, eine Abstinenz, gegen die Barth selbst immer wieder angeschrieben hat, zuletzt in der Versöhnungsethik, in der er die „Kirche im Exzess“ und das „Regime der Schweben“ kritisierte.¹

So betonte der argentinische Methodist José Miguez Bonino mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas die Notwendigkeit, theologische Positionierun-

¹ Karl Barth, *Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*, hg. von Hans-Anton Drewes u. Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 224 u. 291ff.

gen gesellschaftlichen Interessengruppen und Konflikten zuzuordnen.² Entsprechend kritisch setzte er sich mit der US-amerikanischen und deutschsprachigen Theologie auseinander und forderte die Europäer auf, zu klären, wie Barths Theologie der Freiheit auf die aktuelle Befreiungstheologie Süd- und Nordamerikas zu beziehen sei. In späteren Diskussionen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) unterschied er zwischen der *Ökumene der Herrschaft* und der *Ökumene der Solidarität*, um den Fluchtpunkt interkontinentaler theologischer Dialoge zu markieren.

Der peruanische Katholik Gustavo Gutiérrez bemerkte, dass Barth, der die Transzendenz Gottes betont hatte, die „Entrechtung und Ausbeutung, welche die kapitalistische Welt hervorgebracht hat“, wichtig gewesen ist und für diejenigen empfand, die in der „Hölle auf Erden“ lebten. Das habe ihn „skeptisch und kritisch gegenüber der Verbürgerlichung des Evangeliums und einer Theologie gemacht, die im Dienst an diesen gesellschaftlichen Kategorien steht.“³ Der wegen seines weltweit rezipierten ersten Buches oft als ‚Vater der Befreiungstheologie‘ titulierte Gutiérrez begriff, dass es in Barths „Krisentheologie“ nicht um die weltfremde Feier von Paradoxien ging, die ihm seinerzeit und später häufig unterstellt worden war, sondern darum, die gesellschaftlichen Konflikte theologisch zu verarbeiten. Gutiérrez konstatiert:

Die moderne bürgerliche Mentalität lässt sich nicht durch geistige Auseinandersetzungen mit ihr überwinden, sondern nur im dialektischen Gegensatz zu dem, was sie in der realen Welt der Geschichte darstellt, in den hier und heute stattfindenden gesellschaftlichen Widersprüchen. Auf die Herausforderungen der modernen bürgerlichen Welt lässt sich nur von außen eine Antwort geben oder genauer: nur aus der Erfahrung dessen, was die Welt an Armut und Ausbeutung [...] hervorbringt.⁴

Mit diesen Stimmen aus der Ökumene nach 1968 sind Eckpunkte einer kontexttheologischen Denkweise angesprochen, bei der die Theologie als Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Praxis verstanden und vor die Aufgabe gestellt ist, sich der öffentlichen Wirkung religiöser und moralischer Ideen bewusst zu sein. Der kontexttheologische Ansatz umfasst auch die Lektüre und Aktualisierung der als normativ anerkannten theologischen Überlieferungen. Entsprechend habe ich mich vor einem Vierteljahrhundert mit Karl Barth befasst und die Beschäftigung mit seiner Theologie als *Relektüre in einem ökumenischen Lernprozess* angelegt.⁵ Auf dieser Grundlage sollen hier auch die von Be-

² José Miguez Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung* (orig.: *Doing theology in a revolutionary situation*, 1974), Göttingen 1977.

³ Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, München 1984, 201f.

⁴ Gutiérrez, ebd.

⁵ Sabine Plonz, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz 1995. Das Buch war praktisch-zeitgenössisch in der um 1989 gegebenen ökumenisch-politischen Großwetterlage angesiedelt und hat theoretisch-spezifisch von

ginn an politisch konnotierten Auseinandersetzungen um Barths Theologie und ihre Rezeption nach 1968 in Augenschein genommen werden.

1.2 *Der kontexttheologische Ansatz der Relektüre*

Den Begriff der *Relektüre* entnehme ich lateinamerikanischer Bibelhermeneutik, die den Auslegungsprozess als Spiralbewegung der Lektüre des Lebens und der Bibel analysiert. In ihm kommen neben der normativen Textgrundlage deren Überlieferungsgeschichte und die Subjekte der Lektüre als integrale Elemente der Exegese in den Blick. Die biblischen Texte, die nach ihrer Kanonisierung in der Antike nicht abgeschlossene Artefakte sind, und die Lebenssituationen mit den praktischen Herausforderungen der jeweiligen Gemeinschaft treten in Dialoge, die sich wechselseitig anreichern. Dabei verändern sich die Texte in ihrem Kontext wie auch die gegenwärtigen Kontexte. Der Alttestamentler José Severino Croatto nannte diesen Prozess Sinnproduktion, zu der neben dem exegetischen auch der eisegetische Aspekt der Schriftlektüre beiträgt.⁶ Dieser hermeneutische Ansatz korrespondiert der evangelisch-reformatorischen Auffassung, nach der Schriftauslegung in der Kompetenz der Glaubensgemeinschaft liegt, in der Alltagserfahrungen, fachtheologisches Wissen und andere Expertisen zusammenkommen. Angewendet auf die systematische Theologie erweitert er deren überwiegend ideengeschichtliche Diskussionen um die historisch-kritische Analyse und damit um den für die Bibelauslegung selbstverständlich gehaltenen Ausweis von Wissenschaftlichkeit.

Der Prozess der *Relektüre* lässt sich daher als dreifache Kontextualisierung resümieren:

Zunächst erfordert sie eine sozioökonomische, kulturelle, politische etc. Standort- und Interessenklärung der jeweiligen laien- oder professionell-theologischen Akteure, die sie sich selbst und gegenüber anderen im Diskurs transparent machen. Die Subjekte einer Untersuchung und ihre Forschungsperspektiven werden zum Sujet ihres Arbeitens mit den theologischen Überlieferungen oder „dem Dogma“ (Barth). Diese hermeneutische Klärung ist der erste Kontext des jeweiligen theologischen Projekts.

In der *Relektüre* wird sodann ein Autor, in diesem Fall Karl Barth, als *Akteur* gelesen, der sich mit seiner Theologie in den gesellschaftlichen Widersprüchen positioniert. Sie arbeitet diesen Kontextbezug als konstituierenden Zu-

der befreiungstheologisch engagierten Arbeit des Ökonomen Franz J. Hinkelammert in Costa Rica profitiert.

⁶ Severino Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik*. Aus dem Spanischen von Christoph Schröder, München 1989 (span.: 1983). Der Katholik Croatto war lange Professor an der evangelisch-theologischen Hochschule in Buenos Aires und war auch Dozent am dortigen Rabbinerseminar.

sammenhang theologischer Rede heraus sowie deren Rückwirkungen als öffentliche Diskurse auf ebendiesen Kontext. Mit der historisch-kritischen exegetischen Arbeit am Objekt der Untersuchung ist der Blick auf den zweiten Kontext der systematischen Theologie gerichtet.

Die Überlieferungen der Glaubensgemeinschaft, zu denen Barths Theologie gehört, werden schließlich im Licht der zeitgenössischen Konjunktur gelesen. Diese ist (aus christlicher Sicht) als globale Ökumene näher zu konkretisieren, vor allem mit sozialanalytischen Werkzeugen. Hier stößt die Relektüre auf ihren besonderen kritischen und produktiven Sinn. Die oben mit Gutiérrez angesprochene „Außensicht“, die in sozialer, kultureller und professioneller Hinsicht durch die Erfahrungen von Armut und Ausbeutung geprägt ist, wirft ein erhellendes und präzisierendes Licht auf die praktische, theologische und geistliche Relevanz dieser Tradition. Sie kommt daher als *Theologie im veränderten Kontext* zur Sprache; einige Aspekte können neu akzentuiert und profiliert werden, und so wird letztlich ihr Sinn gewachsen sein. Mit diesem eisegetischem Aspekt ist der dritte Kontext theologischer Produktion anvisiert, der die „Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott“⁷ ermöglicht und mit Sachgehalt anreichert.

Schlussendlich können Stärken und Grenzen der rezipierten Überlieferung benannt werden. Inhaltliche Analogien in der kontextuellen Differenz und kontextuelle Differenzen in den inhaltlichen Analogien zwischen den im Auslegungsprozess beteiligten theologischen Subjekten können je eigens gewürdigt werden – um dann weiterzugehen. In der aktualisierenden Aneignung ist der praktische und theoretische Transfer angelegt. Zwangsläufig verlagern sich darin die thematischen Schwerpunkte, die involvierten Subjekte ändern sich, theoretische Grundlagen werden überarbeitet und ein Erbe wie das von Karl Barth kann, ohne museal zu werden, unterschwellig weiter präsent sein.

1.3 *Der Zusammenhang von Gesellschafts- und Religionskritik als Achse in Barths Theologie*

Auf diesem Weg ließ sich ein ökumenischer Lernprozess realisieren, der die Konsequenzen aus den Nord-Süd-Konfrontationen im theologisch-religiösen Bereich der siebziger und achtziger Jahre gezogen hat und dem hiesigen Still-schweigen gegenüber der Befreiungstheologie nach 1989 etwas entgegengesetzte. Im Licht der lateinamerikanischen Religions- und Ideologiekritik, konkret über die in den siebziger Jahren von Franz-Josef Hinkelammert neu ins Spiel ge-

⁷ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I: *Die Lehre vom Wort Gottes*, 1. Teilbd. (1932), 10.

brachte Fetischismustheorie von Karl Marx,⁸ ließ sich Barths Verarbeitung seines gesellschaftlichen Kontextes an der Achse: *Religionskritik als Korrelat der Wirklichkeitsauffassung* festmachen und rekonstruieren.

Ich lese somit Barth als Vertreter einer Theologie, die sich auf den Spuren der biblischen Schriften im Widerspruch gegen die Herrschaft menschenfeindlicher Götzen bewegt, weil sie für die Aufrichtung des Menschen eintritt. Er fragte nach der Wirklichkeit der Versöhnung unter den Bedingungen der Entfremdungen im bürgerlich-kapitalistischen Zeitalter. Den Weg dorthin hatten ihm nicht nur sein „praktischer Sozialismus“ und die Relektüre der Bibel als Dokument des revolutionären Handelns Gottes gewiesen. Entscheidend für seine Theoriebildung waren die linkshegelianische Religionskritik Ludwig Feuerbachs und ihre Radikalisierung und Überwindung durch Marx.⁹ Barth teilte dessen Vorwurf, Feuerbachs Materialismus und Menschenbild seien abstrakt. Marx verlagerte seine Kritik von der Philosophie auf die sozialökonomischen Verhältnisse und suchte die Gründe von Verdinglichung und Fremdbestimmung durch das Begreifen der Gesetze der Kapitalakkumulation zu fassen. Indem er mittels zahlreicher Rekurse auf christliche Metaphorik und Dogmen deren fetischisierende Wirkung explizierte und lebenslang biblische Referenzen heranzog, hatte er eine bleibende Herausforderung an die christliche Religionspraxis und ihre Theologie formuliert. Barth nahm diese Impulse auf: „Hätte die Kirche früher als Marx sagen und betätigen müssen und können, dass gerade Gotteserkenntnis die Befreiung von allen Hypostasen und Götzenbildern automatisch kräftig in sich schließe und aus sich erzeuge?“¹⁰

Diese Entwicklung sei in einem längeren Zitat resümiert:

Indem Barth sich die Religionskritik Feuerbachs in dem von der sozialistischen Bewegung aufgenommenen emanzipatorischen ideologiekritischen Sinn für die Theologie zu eigen macht, gewinnt er die Möglichkeit, den Ideologieverdacht grundsätzlich als begleitendes kritisches Instrument seiner Schriftauslegung gegen die Kirche als dem Subjekt des Zeugnisses geltend zu machen. Indem er sich analog zu Marx ebenfalls die Kritik an der Abstraktheit des Feuerbachschen Materialismus und dessen Ausgeliefertsein an idealistische Illusionen zu eigen macht und daher der Diesseitigkeit und Gegenständlichkeit des Handelns Gottes in seinem Denken

⁸ Franz-Josef Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Münster / Fribourg 1985, bes. 11–161. Für eine Gesamtdarstellung seiner Werksbiographie s. Kapitel 3 meines Buches.

⁹ Einige Arbeiten über Barths Religionsverständnis hatten bereits auf die Bedeutung Feuerbachs abgehoben, aber die Perspektive der Marxschen Überwindung, die für Barth und die Befreiungstheologie fundamental ist, so noch nicht analysiert. S. den Forschungsbericht zu Barths Religionskritik in: Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, 204–220.

¹⁰ Karl Barth, Ludwig Feuerbach (1927), in: ders., *Die Theologie und die Kirche, Gesammelte Vorträge*, Bd. 2, München 1928, 235. Barth artikulierte seine sozialistische Orientierung auch in der ‚politisch abstinenter‘ Phase der Weimarer Republik (außer in den Feuerbach-Thesen der 20er z. B. im Althaus-Artikel von 1922 und in der Stellungnahme zu Günther Dehn 1932). Er war aber kein Marx-Kenner.

den Vorrang einräumt, gewinnt er die Möglichkeit, die Wirklichkeit so, wie sie ist und so, wie sie verheißen ist, zu benennen. Der Vorrang der Wirklichkeit verhindert den Verfall des Denkens an den Schein von Wirklichkeit, mit dem sich die falschen Götter umgeben. So wenig wie Marx dem vom Kapitalismus erzeugten Fetischismus verfällt, so wenig verfällt Barth der natürlichen Theologie.¹¹

Die Konturen des Reiches Gottes, an dem Barth von früh an interessiert war, lassen sich somit nur zeichnen, indem zwischen der Utopie der versöhnten Menschheit und den Machtverhältnissen im Reich der *herrenlosen Gewalten* unterschieden wird und letztere um ersterer willen kritisch verneint werden.¹² Das setzt Einsichten in die jeweilige Beschaffenheit der Herrschaftsverhältnisse voraus, die mit Hilfe entsprechender Fachexpertisen zu gewinnen sind: „[D]ie analytische Aufhellung der lebensgefährdenden – und -zerstörenden Wirklichkeit gibt Aufschluss über die Beschaffenheit der göttlichen Ordnung“.¹³ Oder nochmals und biblisch rückgekoppelt: Die Explikation der Reich-Gottes-Hoffnung hält fest am Bilderverbot in Israel und ist auf einen bestimmten geschichtlichen Kontext in der Geschichte des Gottesvolkes bezogen, wie sich besonders in Barths *Tambacher Vortrag* von 1919 zeigt. Der Reich Gottes-Glaube ist Hoffnung auf Veränderungen im Diesseits, die sich an die befreiende Geschichte Jesu Christi, dem „Reich Gottes in Person“ (*Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/2) hält. Mit dem Zusammenhang zwischen Ideologiekritik und der Realutopie des Reiches Gottes ist die Schnittstelle zwischen (marxistisch ansetzender) kritischer Theorie sowie biblischer und systematischer Theologie bezeichnet, aber keine Identität zwischen beiden behauptet.¹⁴ In ebendiesem kategorialen Rahmen haben dann lateinamerikanische Befreiungstheologen ihre Entwürfe entfaltet.

Der gesellschaftlich-politische Zusammenhang der Konversion von Barths theologischem Denken in der Hochzeit des Imperialismus und des von ihm ausgelösten Ersten Weltkriegs ist heute wohl Forschungskonsens. Im Licht der befreiungstheologischen Erfahrung ist dieser Prozess klar nachvollziehbar, und so lässt sich auch Barths Theologie der zwanziger Jahre vom Rückfall in die metaphorische Un-Eigentlichkeit befreien, in der sie seine Interpreten vielfach zu fixieren suchten. Barth reagierte auf eine Welt, die ins Elend gestürzt war

¹¹ Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, 349.

¹² Vgl. zu diesen Ausführungen, Plonz, a. a. O., 333–337; 335. Damit gehe ich weiter als Ansätze, die ihn politisch (sozialdemokratisch) lesen, doch theologisch konventionell vorgehen: So stellt Ulrich Dannemann Barths ‚ethisch motivierte Entfremdungskritik‘ als Anwendungsfall der Sündentheologie dar. Ich lese sie hingegen religions- bzw. fetischismuskritisch: Von ihrer Überwindung vom Jenseits des bürgerlichen Universums und des Kapitalismus her kommt Sünde als *bestimmt negierte* in den Blick. Vgl. Plonz, a. a. O., 74f.

¹³ Plonz, a. a. O., S. 335.

¹⁴ Der marxistische Klassiker in dieser Hinsicht ist Ernst Bloch. Vgl. Wolfgang Fritz Haug, Karl Marx' Metakritik der Religion, in: Plonz (Hg.), *Ethik im Kapitalismus [= Das Argument* (320) 58 (2016)], 861–879.

durch den Krieg, und fragte, ob es denn „Leben im Tode“ gäbe.¹⁵ Seine Antwortversuche waren konfrontiert mit dem „Kampf zwischen der von Gott zum Leben bestimmten *qualifizierten Weltlichkeit* und einer Realität, die noch dauernd den Sieg der Todesherrschaft bezeugt“.¹⁶ Deshalb drängte er auf den Vorrang der Wirklichkeit des neuen Lebens und setzte sich – auch gegen die Religiösen Sozialisten – dafür ein, diese Wirklichkeit nicht wieder religiös zu verschütten und in die Hypostasierung der herrschenden kapitalistischen Dynamik zurückzufallen. Denn so würde man sich nach Barths Urteil der Kritik- und Erneuerungsfähigkeit der Auferstehungswirklichkeit berauben. Religionskritik kann deshalb nicht *ad acta* gelegt werden, weil Religion, hier konkret die des (protestantischen) Christentums, immer neu als *Vortäuschung* von Leben zu entlarven ist. Im Denken vom „Sieg des Lebens“ her, zu dem Barth zur Zeit des Ersten Weltkriegs fand, und im Licht der von Marx auf die gesellschaftliche Praxis angewendeten Fetischismus- oder Götzenkritik ist sie durchschaut als Legitimation und Ermächtigung der Todesherrschaft, welche der ungezügelte Kapitalismus im imperialistischen Krieg entfesselt hatte. Religion ist „ein Fluch“,¹⁷ als Praxis allenfalls das „Entsetzen des Menschen vor sich selbst“.¹⁸

Mit dieser Relektüre sollten seinerzeit sowohl Dieter Schellongs Analysen aufgenommen sein, der in Barth einen kritischen Theologen der bürgerlichen Epoche sah, als auch das Desiderat von Gustavo Gutiérrez, die geistige Auseinandersetzung auf die Konflikte der Zeit zu beziehen und die bürgerliche Mentalität mittels einer kritischen Klärung der gesellschaftlichen Widersprüche *von außerhalb* des Systems zu überwinden. Barth suchte auch als Dogmatiker immer gegen den „Christ[en] als Bourgeois“ und die „Verbürgerlichung des Evangeliums“ anzudenken.¹⁹ Damit sind Stärken und soziokulturelle Grenzen seines Werkes markiert, das aufgrund seiner Radikalität, Tiefe und Konsequenz auch heute Maßstäbe setzt.

¹⁵ Vgl. Karl Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922), in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. von Holger Finze, Zürich 1990, 66–97; 76. Anders: Georg Pfeleiderer, *Progressive Dialektik. Zur Entwicklung Karl Barths theologischen Denken im Zeitraum des ersten Weltkriegs*, in: ders. u. Harald Matern (Hg.), *Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie*, Zürich 2014, 81–104. Dass der Autor Barths Interesse an der Katastrophe des Weltkriegs als gering einschätzt, erklärt sich aus seinem Erkenntnisinteresse, Barth als Religionsbegründer zu lesen.

¹⁶ Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, 239. Vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, hg. von Cornelis van der Kooij u. Katja Tolstaja, Zürich 2010, 353–371.

¹⁷ Karl Barth, Religion und Leben (1917), in: *Evangelische Theologie* 11 (1951), 437–451; 449.

¹⁸ Barth, *Römerbrief 1922*, 370. – Die für die systematische Theologie typische Problematik der verallgemeinernden und damit ideologiekritisch zu dekonstruierenden Rede über *den Mensch* hat der Theologieprofessor Barth nie überwunden.

¹⁹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre von Gott*, 1. Teilbd. (1940), 157 u. 182. Vgl. dazu: Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, Kap. 7 und 8.

2. Von der theologischen Religionskritik zur ethischen Moralregimekritik

Aber man kann und muss jetzt auch weitergehen: Die gesellschaftlichen Widersprüche, der Kontext der theologischen Theoriearbeit und vor allem das Handeln der – religiösen und religionskritischen – Subjekte lassen sich näher bestimmen und konkreter erfassen als es in Barths Werk der Fall ist. Das habe ich in einem Ethik-Projekt versucht, in dem sich nach einer längeren Wegstrecke zeigte, dass die religionskritische Herangehensweise in linkshegelianischer Tradition, die sich in der Relektüre Barths als theologisch wesentlich erwiesen hatten, auch dort Sinn macht. Allerdings ist dafür in fast jeder Hinsicht sozialanalytisch, thematisch und subjektkritisch neu anzusetzen.²⁰ Das ist ganz im Sinn der skizzierten Dialog- und Lernbewegung der Relektüre und der Theologie Barths, die mit dem *Vorrang der Wirklichkeit* dem immer neu zu entdeckenden Wirklichkeitszusammenhang ihrer Reflexionen verpflichtet ist.

Über das materialetische Thema der familialen Praxis im Wohlfahrtsstaat und angesichts des Sachstands in Ethik und gesellschaftlichem Handeln des Protestantismus war ich darauf gestoßen, dass eine kontextbewusste und kritische Herangehensweise auf diesem Feld bedeutet, theologische und kirchliche Diskurse als Faktoren und Indikatoren des sozial- und ideologiegeschichtlichen Wandels im sich entfaltenden Kapitalismus zu begreifen. Die christlichen Akteure sind eingebunden in die gesellschaftlichen Dynamiken und beeinflussen diese sowohl im privaten wie im öffentlichen Raum. Das tun sie vor allem auf der Ebene des *Moralregimes*, in dem um die kulturelle Hegemonie gesellschaftlicher Gruppen gerungen wird. Entscheidend ist, die moralische Dimension nicht von der Realregimeentwicklung zu trennen, sondern die Wechselwirkungen zwischen beiden Feldern wahrzunehmen. Diese lassen sich in Strukturen, Institutionen, Rechtsordnungen sowie in den Lebensläufen der Menschen, die erheblich durch das historisch gewachsene Arbeits-, Wohlfahrts- und Geschlechterregime beeinflusst sind, konkretisieren. Der Ansatz verknüpft also soziostrukturelle, individuelle und kulturelle Ebenen der Gesellschaftskritik und erlaubt, ethisch relevante Handlungsräume und -möglichkeiten der Subjekte, die Aktualisierung und den Transfer normativer Überlieferungen konsequent als gesellschaftliche Praxis zu verstehen – und gegebenenfalls Alternativen zu stärken.

Für das lange Zeit überraschend wenig beachtete materialetische Thema der *familialen und fürsorglichen Praxis* unter erwerbs- und wohlfahrtsgesellschaftlichen Bedingungen ist die historisch-kritische Rekonstruktion des Eingreifens protestantischer Akteure in öffentliche Meinungsbildung, Rechtsbil-

²⁰ Sabine Plonz, *Wirklichkeit der Familie und protestantischer Diskurs. Ethik im Kontext von Reproduktionsverhältnissen, Geschlechterkultur und Moralregime*, Baden-Baden 2018.

derung und sozialpolitische Prozesse bedeutsam. Denn Nicht-Beachtung einer Thematik heißt nicht Nicht-Beeinflussung der wirklichen Verhältnisse. Vielmehr ließ sich für die Epoche seit der Industrialisierung entschlüsseln, dass die protestantische Ethik nicht nur mit dem *Geist des Kapitalismus*, sondern auch mit dem *Geist der Geschlechterverhältnisse* eng verbandelt ist. Die Privatisierung der familialen und reproduktiven Tätigkeiten durch Wohlfahrtsstaat, protestantische Moral und Ethik ist Teil des neopatriarchalischen Konzepts und der Wertvorstellungen der (soziokulturell und moralisch) dominierenden Akteure im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts gewesen.

Der Bogen von der ökonomisch-theologischen Religions- zur sozialwissenschaftlich-ethischen Moralregime-Kritik ist für die Frage einer Barth-Rezeption in der Jetzt-Zeit relevant, sofern man mit der Befreiungstheologie anerkennt, dass die Klärung der politisch-ideologischen Positionierungen fundamentaltheologische Qualität hat. Oder nochmals mit Gutiérrez: „Die moderne bürgerliche Mentalität lässt sich nicht durch geistige Auseinandersetzungen mit ihr überwinden, sondern nur im dialektischen Gegensatz zu dem, was sie in der realen Welt der Geschichte darstellt.“ Dazu trägt die hegemonie- und regimekritische Perspektive bei.

Der bisher zurückgelegte Weg dieses Beitrags lässt sich wie folgt resümieren:

Die erste Etappe der Relektüre von Karl Barths Werk hatte das *Theologie-Ökonomie-Verhältnis* in den Mittelpunkt gestellt. Der fetischismustheoretische Fokus ermöglicht es, trotz der Herrschaft des bürgerlich-kapitalistischen Prinzips gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre theologische Verarbeitung begreifend zu überwinden. Die *Revolution Gottes*, von der Barth lebenslang sprach, ist die Wirklichkeit, die sich der ‚kapitalistischen Revolution‘ (Helmut Gollwitzer) mit ihren für sehr viele Menschen tödlichen Folgen entgegenstellt.²¹ Theologische Rede im Kapitalismus ist auf die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit, zwischen Religiosität des Wirtschaftssystems und dem ganz anderen Gott verwiesen.

Die zweite Etappe des aktualisierenden Transfers des religionskritischen Ansatzes auf die Ethik der Re-Produktionsverhältnisse beleuchtet das *Moral-Ökonomie-Verhältnis*. Kontextualisierung meint hier die Rückkopplung normativer Diskurse an den ökonomischen, wohlfahrtsstaatlichen und geschlechterkulturellen Regimewandel. Sie sind Kräfte im gesellschaftlichen Moralregime. Religiöse oder konfessionell gebundene Subjekte kommen in den Blick als *Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* (wie Marx in den Feuerbachthesen schwungvoll formulierte)²² oder, mit heutigen Sozialwissenschaftlerinnen gesagt: als Menschen, deren Lebensläufe in geschlechterspezifischer Weise

²¹ Vgl. Helmut Gollwitzer, *Die kapitalistische Revolution*, München 1974.

²² Karl Marx, [Thesen über Feuerbach] (1845), in: ders. u. Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Bd. 3, Berlin (DDR) 1958, 5–7; 6.

durch die Systeme von Arbeit, Familie und Bildung institutionalisiert werden.²³ In der Moralregime-Kritik werden individuelle und institutionelle Subjekte zugleich als Akteure verstanden, die auf die Verhältnisse politisch handelnd Einfluss nehmen. Ethische Theoriebildung findet statt in der Auseinandersetzung mit dem herrschenden Moralregime und der Option für die Realutopie mitmenschlicher Praxis.

So oder so lassen sich der spezifische Eigensinn theologischer Diskurse und normativer Überlieferungen nicht isoliert von ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Einbettung bestimmen. Deren kritische Reflexion ist grundlegend, um aktuell sagen zu können, was denn das neue Leben der freien Menschen ausmacht, für das die biblischen Zeugnisse stehen. *Doing Theology* (José Míguez Bonino)²⁴ besteht demnach wesentlich darin, konstruktive und normative Aussagen auf diese Wechselwirkungen hin zu prüfen.

3. Konstellationen des (Anti-)Barthianismus und ihre Impulse für aktuelle politisch-theologische Positionierungen

Mit diesen theoretischen Grundlagen ist es folgerichtig, auch die *Konstellationen des (Anti-)Barthianismus* zu kontextualisieren und auf ihre Gegenwartsbedeutung zu befragen, sie also ebenfalls als Momente der hermeneutischen Spiralbewegung der Relektüre zu lesen. Es dürfte zwar Konsens sein, dass die früheren Kontroversen um die gesellschaftliche Bedeutung von Barths Theologie politisch-ideologische Entwicklungen ihrer jeweiligen Zeit spiegelten. Man kann darüber hinaus das Streben um die Deutungshoheit über Barths Werk als Ausdruck des zivilgesellschaftlichen Ringens um kulturelle Hegemonie oder als diskursive Auseinandersetzungen *im* Moralregime verstehen. Dazu muss die heutige Rückschau auf solche Auseinandersetzungen deren historische Hintergründe beleuchten und eine Agenda für die Weiterarbeit anvisieren, die Lehren aus der Relektüre berücksichtigt.

3.1 „Bürgerliche“ oder „sozialistische“ Theologie?

Etwas salopp gesagt wurden die Kämpfe um den liberalen, sozialistischen oder auch den vermeintlich totalitären Charakter von Barths Theologie in den siebziger und achtziger Jahren in Deutschland zwischen den Mannschaften von

²³ Vgl. Helga Krüger u. René Levy, Masterstatus, Familie und Geschlecht. Vergessene Verknüpfungslogiken zwischen Institution und Lebenslauf, in: *Berliner Journal für Soziologie* 10 (2000), 379–401.

²⁴ So der englische Titel seines eingangs zitierten Buchs.

München (Trutz Rendtorff, Falk Wagner, Friedrich-Wilhelm Graf) und Berlin (Gollwitzer-Schule: Friedrich-Wilhelm Marquardt, Peter Winzeler und Andreas Pangritz) mit einer westfälischen Dependence (dem in Münster und Paderborn lehrenden Dieter Schellong), ausgetragen.²⁵ Sie sind zum einen als Auseinandersetzung mit Ursachen und Wirkungen des Nationalsozialismus in der Bundesrepublik zu verstehen. Denn sie bezogen sich auf die Frage nach den Anteilen des Protestantismus daran und den nach 1948 zu ziehenden Konsequenzen für die eigene Positionierung. Deshalb wurde in beiden Lagern zurückgefragt in die Weimarer Republik, deren politisch-ideologische Dynamiken gegensätzlich rekonstruiert und beurteilt wurden.²⁶ Die damaligen Konflikte waren zum anderen Ausdruck des Systemgegensatzes zwischen Kapitalismus und Sozialismus und des Kalten Krieges bzw. der Bedrohung mit der atomaren Vernichtung und wiederum der protestantischen Einstellungen zu diesen existenziellen weltpolitischen Themen. Auch hierfür ist die Rückfrage in die Zeit des Umbruchs von der Monarchie zur Republik bedeutsam. Seit dem Weltkrieg von 1914–1918 war die Frage virulent, ob man als evangelischer Christ mit dem Kapitalismus, der in Imperialismus und einen mit industriellen Mitteln geführten Abnutzungskrieg gemündet hatte, weitermachen kann und wie man die seit 1917 bestehende sozialistische Alternative einschätzt.

Die Dispute der siebziger und achtziger Jahre über die Barth-Lektüre gehörten zur Selbstverständigung der durch die erfahrenen und weiter drohenden Katastrophen des 20. Jahrhunderts äußerst fraglich gewordenen bürgerlichen Theologie – auch wenn z. B. F.-W. Marquardts Diktion sich dagegen auflehnte, indem er an die sozialistisch-revolutionäre Rhetorik der 68er-Proteste anknüpfte. In der Phase davor war aufgrund des restaurativen Charakters von Theologie, Ethik und Kirche die selbstkritische Neubesinnung nicht erfolgt. In der globalen Konjunktur revolutionärer Umbrüche und im Aufbegehren gegen das Regime der „Väter“ hierzulande wurden Kirche und Theologie in Deutschland mit dieser Aufgabe konfrontiert und vor ethisch-politische Fragen gestellt wie etwa, ob sie gleichzeitig den Kapitalismus sowie Frieden, Demokratie und Freiheit bejahen könnten. Auf der Linken hatte man sich klar gemacht, dass zu einer verantwortlichen evangelischen Haltung eine Konversion, ein Exodus aus der *bürgerlichen Gefangenschaft* (Schellong)²⁷ nötig sein würde, der sich nicht, wie ein halbes Jahrhundert zuvor, mit dem Eintritt in die Sozialdemokratische Partei würde begnügen können. Bei den Liberalen und Konservativen bestand

²⁵ Diese Aufzählung ist nicht exklusiv gemeint. Die Argumente sind analysiert in: Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, 56–67.

²⁶ Vgl. zu Weimar um 1930: Dieter Schellong, „Ein gefährlichster Augenblick“. Zur Lage der evangelischen Theologie am Ausgang der Weimarer Zeit, in: Hubert Cancik (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, 104–135.

²⁷ Dieter Schellong, Von der bürgerlichen Gefangenschaft des kirchlichen Bewußtseins. Dargestellt an Beispielen aus der evangelischen Theologie, in: Günter Kehrer (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 132–166.

das Problem, dass zwar einige von ihnen mindestens im Vorfeld auch dem NS widerstanden hatten, aber auch starker Integrationswille in die westdeutsche Republik herrschte. Diese jedoch war durchaus noch defizitär hinsichtlich der Verwirklichung demokratischer Maßstäbe wie der Gleichberechtigung der Geschlechter und hinsichtlich der Überwindung des nationalsozialistischen Gedankenguts in den staatlichen Institutionen und hatte weitergehende Veränderungen der kapitalistischen Ordnung wie z. B. der Enteignung der maßgeblich vom Krieg profitierenden Schlüsselindustrien verweigert.

Die damaligen Auseinandersetzungen drehten sich nicht nur um den Streit um korrekte theologische Argumentationen im Rückblick auf das gerade beendete Lebenswerk des Lehrers, sondern es ging auch um die Vergewisserung der Theologie des männlichen, weißen, gebildeten bürgerlichen Subjekts und ihren für die BRD vor 1989 noch typischem öffentlichen Einfluss und um die Frage, wie breit das politisch-ideologische Spektrum in den Fakultäten sein dürfte.

Heute steht an, Perspektiven von *außerhalb* wahrzunehmen und zu artikulieren, um das *Doing Theology* zu gestalten: außerhalb des Protestantismus nach 1918, der seinerzeit Hegemoniesicherung unter republikanischen Bedingungen betrieben hatte und in dem Barth selbst ein Außenseiter war; außerhalb der Lehrstühle und Fakultäten, in denen die linke Seite der Theologie seinerzeit an den Rand geriet und bis heute nur in Spurenelementen vertreten ist und in denen das christliche Alltagsleben keine systematisch-theologische und ethische Dignität hat; außerhalb des bürgerlichen sozialen Milieus, seines Geschlechtermodells und der postkolonial-imperialen Lebensweise.

Die Sicht „von außen“ kann auch helfen, die einstigen Konflikte um Barths Werk zu würdigen und zu relativieren. Es kann anerkannt werden, dass seine Theologie normativen Charakter hatte und zum Medium im Prozess der Selbstausslegung der Diskutanten geworden war, das „exegetisch“ angeeignet, aber auch mit neuem, aktuellem Sinn „eisegetisch“ angereichert wurde. Und es müsste akzeptiert werden, dass *die sie* Ausdruck der hegemonialen Dynamiken in der deutschen Provinz waren, die von den verschiedenen Bewegungen der um Befreiung vom Kolonialismus ringenden Erdteile – die sich etwa in der ökumenischen Assoziation der Dritte-Welt-Theologen EATWOT auch theologisch artikulierten – schon lange eingeordnet worden waren in die *Ökumene der Herrschaft*.

Man könnte von hier aus also einen Blickwechsel vornehmen und nach einer postbürgerlichen Theologie fragen, in der Barths Lehren ihren Ort haben – und so der zitierten Forderung von José Miguez Bonino nachkommen. Dafür böte sich die an den ÖRK und die USA andockenden Diskussion zur *Theologie der Revolution* an, in der barthianische, anti-barthianische und ohne Referenz auf Barth denkende Theologen beteiligt waren. Hierhin gehörten ferner die „Kommunikationsprobleme“ im fachtheologischen „Nord-Süd-Dialog“, in dem Barthschüler wie Jürgen Moltmann eine prominente Rolle spielten und in de-

nen die deutschen Dispute um rechte und linke Barthdeutungen ihr internationales Pendant hatten. In der Hochzeit der befreiungstheologischen Aufbrüche der „Dritten Welt“ wurden Kontroversen um den politischen Charakter des Evangeliums, um Sozialismus, Gewalt, Entwicklung und die globalen Kosten der „Sozialen Marktwirtschaft“ ausgetragen – und häufig mit Gesprächsabbruch, Ausschluss einzelner aus der wissenschaftlichen „Community“ oder, wie im Marxismus-Streit zwischen Lateinamerikanern und römischen Klerikern, mit Sanktionen beendet.²⁸ Bei alledem ging es zentral um verschwiegene oder bewusst erklärte eigene politisch-ideologischen Positionierungen („Parteilichkeit“).²⁹

3.2 Befreiungstheologie statt „Neo-Orthodoxie“?

Eine zweite Kontroverse um die Deutung von Barths Theologie fand eher im Bereich der „irregulären Dogmatik“, auf der kirchlichen bzw. praktischen Ebene statt: die Kritik an Barth und dem Barthianismus als Ausdruck einer hierarchisch, exklusiv und politisch systemkonformen Neo-Orthodoxie auf der einen Seite und die Kritik (von Kirchentheologen) an politisch-theologisch Engagierten als neue Vertreterinnen der von Barth abgelehnten natürlichen (Volkswort-)Theologie auf der anderen Seite.³⁰

Diese Auseinandersetzung hebt zu Beginn derselben Phase wie die vorige an. Wieder geht es um die Bewältigung des NS-Regimes im Protestantismus in theologisch-ethischer und praktisch-kirchlicher Hinsicht. Theologen, die sich in der Tradition der Bekennenden Kirche und gar ihrer „Bruderschaften“ verstanden, waren an vielen Stellen in der Kirche einflussreich und pflegten oft einen autoritären und rechthaberischen Stil, der als „barthianisch“ galt. Zu den nationalen Re-Positionierungen in der Republik kam die Wahrnehmung der Wirklichkeit einer internationalen Ökumene. Sozialkritisch Denkende erkannten an, dass eine politisch-theologische Positionierung zur *Ökumene der Solidarität* in Abkehr von der *Ökumene der Herrschaft* gefragt war, die über tradierte konfessionelle oder politische Identitäten hinausging.

²⁸ Auch das Engagement für die Rechte armer Frauen suchte Rom als „abweichende Moral“ einzudämmen (wie im Fall der zum Schweigen verurteilten brasilianischen Ordensfrau Ivone Gebara).

²⁹ Vgl. Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, Kapitel 0. „Aus diesen Konflikten resultiert die Notwendigkeit kritisch reflektierter, transparent gemachter Kontextualität auf allen Seiten und eben nicht nur bei den als ‚kontextuell‘ klassifizierten Theologien des ‚Südens‘, der Schwarzen in den USA oder des ‚anderen Geschlechts‘“.

³⁰ So z. B. das Verdikt des rheinischen Präses Joachim Beckmann über Dorothee Sölle. Vgl. Klaus Peter Blaser, *Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung (ÖEH 7)*, München 1991.

Die 1968 mit ihren Überlegungen zur christlichen Ethik unter dem Titel *Phantasie und Gehorsam* ins Rampenlicht tretende Theologin und Dichterin Dorothee Sölle war eine jener Kritikerinnen, die zugleich vom herrschenden Barthianismus kritisiert wurde.³¹ Der Sinn meiner kurzen Relektüre der Anti-Barthianerin Sölle und der Profilierung von Verbindungen zwischen ihrer und Barths Theologie zielt nicht auf ihre nachträgliche Harmonisierung. Es geht wieder um Kontextualisierung, die auch die Würdigung und den Transfer ihrer Impulse in den Kontext heutiger Fragestellungen ermöglicht.

In Sölles Werk zeigt sich der Widerspruch gegen den Barthianismus, den sie als dominante Theologie wahrnahm, gleichsam als Rückseite ihres Strebens nach einer alternativen Hegemonie zum herrschenden Moralregime. Es ist eine radikale Suche nach Außenperspektiven zum bürgerlich geprägten Universum, die sie angesichts des Faktums von Auschwitz, des Einsatzes von Atombomben, von globaler Armut und Hunger artikuliert und als theologisch relevant hervorhebt. So, als Protest gegen die herrschende Politik und das im Protestantismus gepflegte Einverständnis mit der Macht erklärt sich ihre frühe Sympathie für eine politische Theologie jenseits des ‚Todes Gottes‘. Dem korrespondiert ihre früh wie spät gepflegte Freundschaft mit mystischen Traditionen.

Sölle war wie Barth eine Religionskritikerin des Christentums, wenngleich sie sich auch zur Religion in einer Weise bekannte, die von Barth kritisiert – und doch auch ins Recht gesetzt werden würde. Denn Barth hat vom zweiten *Römerbrief* bis zur *Kirchlichen Dogmatik* nicht die Abschaffung, sondern die Aufhebung der Religion in der bestimmten Negation durch Jesus Christus anvisiert. Sölle hingegen blieb dem Schema von Religion und Subjektivität verhaftet, mit dem Barth zu brechen suchte. Bei der zeitlebens politisch aktiven Theologin ist diese Religiosität jedoch kritisch gebrochen durch Atheismus und Mystik. Ebendiese hatte Barth im § 17 der *Kirchlichen Dogmatik* als religionsimmanente Kritikansätze, als zwei Seiten einer Medaille, die bei ihm für den Liberalismus und Konservativismus des „neuzeitlichen Menschen“ stehen, als unzulänglich kritisiert, wobei er dem Atheismus, respektive Liberalismus sein relatives Recht zugestand.³²

Beide betrieben Theologie auf der Linie Hegel-Feuerbach-Marx, indem sie Religionskritik als berechtigten Ruf zur Konversion des Christentums zum biblischen Evangelium ansahen. Mit der Aufhebung der Religion in der Kritik der politischen Ökonomie durch Marx verbindet Barth und Sölle, dass sie sich auf die Arbeit als Selbstausdruck und Entfremdungserfahrung und auf ihre Befreiung bezogen. Während jedoch Marx die Schöpfermacht des Menschen in der nicht mehr kapitalistisch entfremdeten Arbeit betonte, brachten Barth und

³¹ Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart 1968.

³² Zur Deutung des § 17 von Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I: *Die Lehre vom Wort Gottes*, 2. Teilbd. (1938), 304–397, vgl. Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, 269ff.

Sölle Gesichtspunkte nicht entfremdeter Arbeit als mitmenschliche Praxis in der eschatologisch gedachten göttlichen Schöpfung zur Sprache.³³ Dass Sölle pantheistisch dachte und mit den sozialen Protestbewegungen in der *Ökumene der Solidarität* das kollektive, im Exodus aus den herrschenden Strukturen sich bewegende Subjekt als Schöpfer und Retter der Schöpfung imaginierte, war allerdings gewagt. Sie blieb eng an den Vorgaben von Hegel und Marx. Barth hat dagegen immer die Grenze gezogen, indem er allgemein die *analogia relationis*, das Mit-Sein, nicht das Schöpfer-Sein der Menschen betonte und konkret die Arbeit vom Thron des Götzen der Erwerbsgesellschaft gestoßen hatte.

Eine wesentliche Differenz der bürgertums-, der konservativismus- und liberalismuskritischen Theologie von Sölle und Barth, die für eine über sie beide hinausgehende kritisch-aktualisierende Barth-Rezeption wichtig ist, ergibt sich aus ihrem jeweiligen Ort im Geschlechterregime und der Weise, wie sie sich dazu stellten. Dieses stand im deutschen Protestantismus zur Scharnierzeit von 1968, dem Todesjahr Barths und den ersten öffentlichen Auftritten Sölles, noch felsenfest, während es sich gesellschaftlich schon vom Erwerbs- und Wohlfahrtsregime des ‚rheinischen Kapitalismus‘ zum neoliberal geprägten Modell wandelte. Der Faktor Arbeit wurde seither weit weniger als im goldenen Zeitalter der Arbeit-Kapital-Beziehungen der fünfziger und sechziger Jahre der nordwestlichen Hemisphäre gesichert; er wurde wieder prekärer – mit unterschiedlichen Folgen für Männer und Frauen.

Sölle profilierte sich nicht nur als Befreiungstheologin, sondern seit den achtziger Jahren auch feministisch – allerdings ohne in die sozialanalytische und philosophische Fachdiskussion der zweiten Frauenbewegung einzusteigen, sondern wiederum eher religiös: als *Ökofeministin*. Barth hingegen ist nicht nur als Sozialist, sondern auch als Exponent der *hegemonialen Männlichkeit*³⁴ zu lesen, der dieses Geschlechterkonzept aus dem 19. Jahrhundert lebte und theologisch-ethisch legitimierte, wenngleich gebrochen aufgrund seiner eigenen Beziehung zu einer Frau, die zu den „neuen Frauen“ der zwanziger Jahre gehörte. Anhand seines theologisch-ethischen Konzepts der Arbeit, für das die geschlechterdualistische Arbeitsteilung und die ihr korrespondierende Ehe konstitutiv war, ließe sich diese These konkretisieren. Geschlechter- und Arbeitsethik müssen dafür in ihrem Zusammenwirken als politisch-ideologische

³³ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III: *Die Lehre von der Schöpfung*, 4. Teilbd. (1951), § 55.3 (Das tätige Leben), 538–648. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung im Nuklearzeitalter*, Stuttgart 1985. Zur hier vorgetragenen Argumentation s. Plonz, Arbeit, Schöpfung und Befreiung. Karl Barths und Dorothee Sölles Theologie „mit und nach Marx“, in: dies. (Hg.), *Religionskritik weiter denken*. [= *Das Argument* (299) 54 (2012)], 672–682.

³⁴ Das Geschlechterregime der hegemonialen Männlichkeit lässt sich als Herrschaftsform kennzeichnen, die im Zusammenspiel von Arbeitsteilung, politischer Machtausübung und persönlichen Bindungen funktioniert. Vgl. klassisch: Raewyn Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Wiesbaden 2006 (orig. 1987).

Positionierungen im Moralregime und in ihrer Korrespondenz zur Realregimeordnung ihrer Epoche bedacht werden.

4. Ausblick: Was steht an?

Abschließend seien zwei Impulse für die heutige theologisch-ethische Agenda hervorgehoben, die sich aus dieser knappen, mehrschichtigen Relektüre und den damit verbundenen Kontextualisierungen theologischer Diskurse ergeben.

4.1 Die Sozialismustradition

Aktuelle Forschungsprojekte zur protestantischen Ethikgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert und zum Wechselverhältnis von Religion und Wohlfahrtsstaat zeigen, dass es sehr wenige *religiös-sozial* eingestellte Fachleute waren, die seit der Weimarer Republik sozialpolitische Expertise entwickelten, sich gegen die aufkommende Diktatur stellten, Einfluss auf das wohlfahrtspolitische Profil der Bundesrepublik gewannen und gerechtigkeitsethische Beiträge lieferten.³⁵ In dieser in sich zersplitterten und in Teilen problematischen Strömung wurden Alternativen zur konservativen, demokratie-, frauen-, juden- und sozialismusfeindlichen Hauptlinie des deutschen Luthertums gesucht, das zur Moderne vor allem Selbstbehauptung auf Kosten der genannten Gruppen betrieb, kaum aber die herrschende Realregimeordnung und die eigene Positionierung dazu hinterfragt hatte.

Heute gewinnen autoritär-gewalttätige Regimes weltweit Terrain. Rassismus, Rechtspopulismus und Rechtsstaatfeindlichkeit erzielen Erfolge in der Eroberung der kulturellen Hegemonie in der Zivilgesellschaft und der staatlichen Apparate. Daher ist eine *Widerstehende Theologie*³⁶ nötig, die *alle* Ebenen (sozial-)kritischer Theorie und Praxis nutzt. Nach vorn sehend, käme es darauf an, (a) die Wissenschafts- und Praxistradition der (marxistisch geschulten) Strömungen der kritischen Theorie, (b) die Expertise und politische Beteiligung religiöser Sozialisten und (c) den von Barth durchgehaltenen religions-

³⁵ Günter Brakelmann u. Traugott Jähnichen (Hg.), *Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft*. Ein Quellenband, Gütersloh 1994 und andere Titel dieser Verfasser; Christian Albrecht u. Reiner Anselm (Hg.), *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Tübingen 2015. Karl Gabriel u. Hans-Richard Reuter (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen-Semantiken-Diskurse*, Tübingen 2017. In diesem Zusammenhang ist über den bundesdeutschen Fokus hinaus an den Schweizer *Religiösen Sozialismus* und die Wirtschaftsethik Arthur Richs zu erinnern.

³⁶ Vgl. Peter Winzeler, *Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920–1935*, Stuttgart 1982.

bzw. ideologiekritischen Ansatz fachlich und sachlich zu würdigen und sinnvoll zu verknüpfen.

4.2 Die Geschlechterfrage

Ob Deutschnationale oder Religiös-Soziale, Liberale oder Barth und sein engerer Kreis: fast durchgehend dominierte im Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert das im Kapitalismus modernisierte Patriarchat. Ist das problematisch genug, entwickelte sich im deutschen Moralregime eine fatale Allianz zwischen dessen restaurativ gesonnener Bekräftigung, der Beherrschung der biologischen Reproduktion mit Hilfe von Sittlichkeits-Kampagnen und wohlfahrtsstaatlichen Instrumenten (bis zur späteren Beihilfe an Zwangssterilisation und Krankenmord) und den nach 1918 rasch wiederbelebten nationalimperialen Ambitionen. Mit seinen politisch-ideologischen Positionierungen und eingebettet in die wohlfahrtsstaatlichen Strukturen hat der deutsche Protestantismus dem aufkommenden Nationalsozialismus zugearbeitet und sich der Widerstandsmöglichkeiten gegen dessen 1933 einsetzende mörderische Praxen beraubt.³⁷

Dieser Herrschaftsknoten bezog seine Legitimität und Überzeugungskraft aus der Geschlechterordnung der hegemonialen Männlichkeit, die im moralischen Diskurs, im Recht und den Geschlechterbeziehungen wirkte. Darin übernahmen auch die protestantischen Frauen ihren Part, in dem sie das (für Bürgerinnen geistig, für Arbeiterinnen praktisch gedachte) ‚Mütterlichkeitsideal‘ der patriarchalischen Dominanz hinzufügten. Das bis Ende des 20. Jahrhunderts vorherrschende *Theorem der Geschlechterdifferenz* lieferte zu alledem den theologischen Überbau.

Im Nachkriegsprotestantismus ist der Konnex zwischen ökonomischer Expansion, Rassismus, politischer Diktatur und Geschlechterordnung nicht aufgearbeitet worden. Ethik und kirchliche Kommissionen versäumten, das überkommene Verständnis von Männlichkeit und seine Bedeutung für die Durchsetzung und Ausübung der NS-Herrschaft zu hinterfragen. Stattdessen rückten sie nochmals die Eindämmung weiblicher Emanzipation in den Fokus. Damit war die selbstkritische Urteilskraft zur eigenen Positionierung zum (nationalistischen bzw. völkischen) Maskulinismus verstellt. Die intellektuell führenden protestantischen Akteure strebten vielmehr eine modifizierte Restauration des Moralregimes der Zeit vor 1933 an.³⁸ Aus geschlechter- und hegemoniekriti-

³⁷ Ausführlich dazu: Plonz, *Wirklichkeit der Familie*, Kap. 5 und 6.

³⁸ Vgl. Kapitel 4, 7 und 8 der genannten Untersuchung.

scher Sicht trugen sie nach 1945 eine hinkende Modernisierung und Demokratisierung mit, die erst lange nach 1968 wirklich vorangetrieben wurde.³⁹

Barths Theologie in den fünfziger Jahren klemmte dazwischen. In ihr kreuzen sich patriarchalische und emanzipatorische Gedanken, wie sich plastisch in seiner Anthropologie und der Schöpfungsethik zeigt. Somit konnte sie in Deutschland Restauration *und* Innovation gleichzeitig beflügeln. Letztere war zwar inhaltlich stark, aber auch wegen ihrer männlichen Exklusivität in ihrer (sozialen und theologischen) Wirkung schwach. Daher gehört eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschlechterkonzeption Karl Barths, seiner Schüler und heutigen Rezipienten auf die Agenda.⁴⁰

Eine Aufgabe der Kirchen-, Theologie- und Ethikgeschichtsschreibung zur Bundesrepublik sehe ich deshalb darin, sie im Licht der männlich dominierten Geschlechterordnung und deren Relevanz für die politisch-ideologische Positionierung der veröffentlichten und öffentlich wirkenden Theologie zu rekonstruieren. In der aktuellen politischen Konjunktur, in der mit Nationalismus, Volkstumsideologie und Rassismus die Feier des Männlichen neu Einfluss gewonnen hat und polemisch bis gewaltsam gegen Geschlechterkritik und ‚abweichendes‘ Geschlechterleben gewendet wird, sind solche Klärungen wesentlich. Die Relevanz der (evangelischen) Christenheit für eine menschenrechtlich verfasste demokratische Gesellschaft wird in nächster Zeit daran hängen, dass sie diese Verknüpfungen selbstkritisch reflektiert und politisch-ethisch problematisiert.⁴¹ Es geht dabei, mit Barths Terminologie, um die „Menschlichkeit Gottes“ in der „politischen Frage von heute“, in der sich Theologie und Christenheit als kritische Kraft im Moralregime bewähren müssen. Angeregt von seinem Werk würde ich – trotz allem – in so einem Projekt nach

³⁹ Ich lese die Epoche also anders als das oben genannte Münchener Ethik-Projekt (Albrecht u. Anselm [Hg.], *Teilnehmende Zeitgenossenschaft*). Dort wird eine Fortschrittsgeschichte in der BRD erzählt, fast ohne sich auf die Zeit vor 1945 zu beziehen. Ihr hermeneutischer Leitfaden „Individualisierung“ und „Pluralisierung“ wäre zudem sozial zu konkretisieren bzw. kontextualisieren. Im Licht aktueller Familien- und Geschlechterforschung geschähe das mittels der Analyse der Institutionalisierung der Lebensläufe und der De-Institutionalisierung der öffentlichen Vor- und Fürsorgestrukturen – und ihren geschlechterspezifischen Wirkungen. Von hier aus stellen sich wiederum kritische Anfragen an die theologische ‚performance‘ des westdeutschen Protestantismus.

⁴⁰ Vgl. u. a.: Hannelore Erhart u. Leonore Siegele-Wenschkewitz, „Vierfache Stufenleiter abwärts. Gott, Christus, der Mann, das Weib“, Karl Barth und die Solidarität und Kritik von Henriette Visser 't Hooft, in: Renate Jost u. Ursula Kubera (Hg.), *Wie Theologen Frauen sehen*, Freiburg i. Br. 1993, 142–158 (221–229); Christine Janowski, Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik*, in: Helga Kuhlmann (Hg.) *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 1995, 140–186; Suzanne Selinger, *Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth. Eine biographisch-theologiegeschichtliche Studie*, Zürich 2004.

⁴¹ Bislang sind sie in kirchlichen Stellungnahmen über protestantisch kontroverse Themen wie Lebensformen, Familie und Einwanderung weitgehend ausgespart; eben das macht sie gesellschaftspolitisch zu wenig kontrovers.

evangelischen, befreienden Impulsen der Überlieferung fragen, in der Hoffnung, gegen den Strom eine ganz anders „qualifizierte Weltlichkeit“⁴² zu entdecken.

⁴² Karl Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke* (1920), in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt (†) hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 666–701.