

Menschwerdung und ethische Praxis im Kapitalismus

Sabine Plonz

1 Zu Fokus und Herkunft dieses Beitrags

Das Projekt einer geschlechter- und kapitalismuskritischen Ökonomietheorie scheint zunächst nichts, um das sich ausgerechnet Theologinnen kümmern würden. Doch es geht hier um die Frage der Ethik im Kapitalismus und damit um die Voraussetzungen und Ermöglichung einer Praxis, in der das Leben und die Menschen selbst das Maß sind und nicht der Profit. Und es geht um die Frage des *Kapitalismus als Religion* (Benjamin 1985), die zu verstehen und zu kritisieren ich für eine wesentliche Aufgabe einer alternativen Wirtschaftstheorie halte, nach der die Autorinnen dieses Bandes fragen. Damit bin ich im Kernbereich meines Fachs – wenngleich dies in der protestantischen Professions- und Konfessionsgemeinschaft nur eine sehr kleine Minderheit so sieht.

Ich möchte im Folgenden diese Perspektive auf die Ökonomie so erörtern, dass die Relevanz des Ethischen für das Gesamtprojekt und das (vorläufige) Profil der ethischen Theoriebildung deutlich werden.¹ Das tue ich entlang an wichtigen Etappen und Knotenpunkten meiner intellektuellen Biographie. Diese Darstellungsform greift zunächst die Einladung zu diesem Buch auf, gewachsene Positionierungen vorzustellen und ins Gespräch zu bringen. Mir ist durch die Vorbereitung zudem nochmals deutlich geworden, dass ich mich seit langem in einem Theoriebildungsprozess bewege, der stark durch Arbeitskontexte geprägt ist, der Begegnung mit anderen (Autorinnen und Gesprächspartnern) viel verdankt, aber nicht auf *eine* Denkschule oder auf direkt anwendbare Entwürfe rekurrieren kann. Der Charakter meiner Arbeiten ist transdisziplinär und kritisch; sie bewegen sich thematisch und diskursiv an der Peripherie dominierender *und* opponierender Gruppierungen, was an einigen Stellen zur

1 Parallel argumentiere ich im eigenen Fachzusammenhang, dass ökonomische und sozialwissenschaftliche Analysen, die in der Theorietradition der Linken stehen, für Wirklichkeitsbezug und Ausdrucksmöglichkeiten der Theologie wesentlich sind, denn ich verstehe sie als gesellschaftlich zu lesende Wissenschaft. Beide Perspektiven sind schon aus historischen Gründen zwei Seiten einer Medaille, doch um ihrer jeweiligen inneren Sachlichkeit und Kommunikation willen zu unterscheiden; ich beschränke mich hier weitestgehend auf den nicht-theologischen Diskurs.

Verdeutlichung des Denkansatzes auch explizit gemacht wird. All das bedingt in diesem besonderen Fall eine gewisse Selbstbezüglichkeit des hier vorgelegten Beitrags.

Rekapitulierend, wie sich mein Verständnis von Ethik herausgebildet hat, zeigt sich, thematisch ging es meist darum, sich in wirtschafts- und sozialetischen sowie im weiteren Sinn des Wortes befreiungstheologisch motivierten (Bildungs-)Projekten zu engagieren, diskurspolitisch darum, in Denkansatz und Diskursanordnungen nicht sexistisch dominiert und ausgegrenzt zu werden. Diese Konstellation ist in mehrfacher Hinsicht antagonistisch. Überall wirken, bis hinein in befreundet-kollegiale Kreise die bekannten Mechanismen der Peergroup- und Netzwerkbildung von Männern, die Frauen und ihre substanziellen Leistungen mittels informeller und institutioneller Routinen und Rhetorik systematisch und kontinuierlich übergehen, trivialisieren, relativieren oder einvernehmen; überall wirken die Mechanismen, gesellschaftliche Herausforderungen und Themen so zu definieren, dass der Status Quo der Geschlechterverhältnisse nicht analysiert, problematisiert und auf die eigene Beteiligung daran reflektiert wird; es wirken Techniken der Beschämung, die dazu führen, sich zurückzunehmen oder die Perspektiven der hegemonialen Männlichkeit und die individualistische Moral der Konkurrenzgesellschaft zu übernehmen, zu verinnerlichen und gegebenenfalls zur eigenen Sicherung gegen andere einzusetzen. All das führt letztlich dazu, die Sprache und damit das Instrument diskursfähiger Rhetorik zu verlieren, und es macht die Inhalte, um die es geht, auf paradoxe Weise ungewiss.

Dagegen anzugehen, bedeutet beständig nach Formen und Worten zu suchen, um Einspruch zu erheben und die Wirklichkeit aus anderer Perspektive, anders akzentuierend zu artikulieren. Die meist kleinen, in der Regel informell und prekär tätigen Zusammenschlüsse zum Denken in Alternativen sind dafür sehr wichtig. Ulrike Knobloch mit den Organisatorinnen und Teilnehmerinnen des anregenden Forschungsgesprächs in Vechta sei daher herzlich gedankt und ausdrücklich auch auf die Beiträge in diesem Band verwiesen.

2 Fetischismus- und Religionskritik

1968, also vor mehr als fünfzig Jahren, erschienen im noch überwiegend katholisch geprägten Lateinamerika die ersten befreiungstheologischen Veröffentlichungen. Zwar waren sie dezidiert auf diesen Kontinent bezogen, doch alles andere als regional isoliert auftretende Manifeste, Studien und Materialien für die Bildungsarbeit an der Basis und im akademischen Studium. Vielmehr spielten international geforderte Alternativen zum Kapitalismus eine zentrale Rolle, ebenso wie Kontakte und Kooperationen mit Protagonisten, die sich seinerzeit oft als revolutionäre Subjekte verstanden. Für kurze Zeit war auf globaler Ebene

die stärker aus der protestantischen Tradition kommende Theologie der Revolution Vorläuferin und Kompagnon der Befreiungstheologie. Wenige Jahre später, angesichts der Militärdiktaturen und der vom Ost-West-Konflikt geprägten ideologischen Kämpfe gegen jede soziale und intellektuelle Opposition, erschienen Bücher und Artikel, die diese gesellschaftlichen Konflikte auch auf dem Terrain von religiöser Praxis und Theologie in Lateinamerika ausmachten. Sie widmeten sich, angespornt vom christlich-marxistischen Dialog und der Neuentdeckung der biblischen Schriften als Zeugnissen aus der Sicht bzw. über das Leben der Armen, dem Kampf zwischen den „Götzen der Unterdrückung und dem befreienden Gott“ (Assmann u. a. 1984).

Ein wichtiger Theoretiker und Vermittler auf internationaler Ebene war für diese Szene der deutsche Ökonom und Philosoph Franz J. Hinkelammert. Er fragte seinerzeit: Wie kann man theologisch-emanzipatorisch denken und sich auf eine mit den Armen solidarische Praxis orientieren, wenn das gesellschaftliche System und die tonangebenden Ideologien und Akteure (Bischöfe, Politiker, Leitmedien) sich auf dieselben religiösen Traditionen, in diesem Fall: biblische Überlieferungen und Glaubensgrundsätze der katholischen Kirche, berufen? Hinkelammert hat das Thema in Studien über die *Ideologie der Unterwerfung* in christdemokratisch geprägten Diskursen in Chile (1977) und Deutschland (1976) und in seinem einflussreichen Buch über *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus* (1977, dt. 1985) entwickelt. Um den Widerspruch aufzulösen, rekurrierte er auf die Fetischismustheorie von Karl Marx, die Ideologiebildung, Ethik und Religion auf die kapitalistische Warenproduktion zurückführt, in der sich die Produkte des Menschen gegenüber ihren Produzenten verselbständigen und als personifizierte Akteure erscheinen und in der anstelle der Arbeit lebendiger Menschen das Kapital als Schöpfer von Wert vorgegaukelt wird, das von seinen Geschöpfen eine ihm gemäße Ethik einfordert. In den *Ideologischen Waffen* kontrastiert Hinkelammert die Religions- und Ethikanalysen von Karl Marx und Max Weber sowie die Theologie der katholischen Soziallehre und die des Apostel Paulus. Er liest diese verschiedenen Ansätze im Kontext der südamerikanischen Diktaturen und der neoliberalen Umwälzungen (Sozialabbau, Freihandel, Schuldenregime usw.) und befragt sie auf ihre Wirkung bei der Rechtfertigung dieser gewalttätigen politisch-ökonomischen Praxis. Der Marktradikalismus der Chicago-Schule, die ihre Auffassungen ab 1973 über die folternde und mordende Diktatur in Chile, sodann über den IWF, vermittels politischer Allianzen der dominierenden Mächte² und mit Hilfe von Denkfabriken auf internationaler Ebene direkt in staatliche Politik umsetzen konnte, wird auf seine theologisch-ethischen

2 Damals waren es die Trilaterale Kommission, später der Pariser Club und die Anhänger des Washington Konsensus, heute ist an die Eurogruppe zu denken.

Dimensionen untersucht (zu diesem Zusammenhang rückblickend siehe Plonz 2013a). Seine Protagonisten sprechen eine teils rational und profanwissenschaftliche, teils religiös und mythologische Sprache – gerade auf den sich als Erklärungsinstanz der wirklichen Welt gebenden Wirtschaftsseiten der Zeitungen vermischen sich oftmals beide Sprachen.

Das im öffentlichen Diskurs, in Medien und Politik weithin geglaubte Credo der herrschenden Ökonomie steht nach befreiungstheologischer Auffassung dem Credo der biblischen Überlieferungen diametral gegenüber. Hinkelammert entwickelte diese Überzeugung, indem er die lebensbejahenden Aussagen der Bibel von ihrer lebensverneinenden Überformung im Kontext der kapitalistischen Diktaturen Lateinamerikas zu befreien suchte. Damit inspirierten er und andere Befreiungstheologen auch Angehörige beider Konfessionsgemeinschaften hierzulande, die z. B. in der Bewegung der *Christen für den Sozialismus* und später im Kontext von Studierendengemeinden aktiv waren. Christinnen und Christen haben seither an vielen Orten der Welt herausgearbeitet, dass Armut und Unterdrückung theologische Herausforderungen sind, die entweder eine befreiende Ethik ermöglichen oder diese konterkarieren und dass die religiös fundierte Kritik an Armut, Gewalt und Tod produzierenden Strukturen den Kapitalismus auch als Ideologie mit religiöser Qualität angreifen muss.³

Für meine eigene Arbeit sind die seinerzeit angelegten Kategorien zu Schlüsselimpulsen geworden, und die damit gestellten Aufgaben haben sich auch 40 Jahre später nicht erledigt. Anlässlich der Weltsozialforen in Brasilien versammelten sich in den 2000er Jahren auch befreiungstheologische christliche Foren. Dort habe ich die ideologiekritische Aufgabe als fundamentaltheologische Frage unserer internationalen, ökumenischen Zusammenarbeit so gefasst: „Wie lässt sich die Religion des kapitalistischen Gewinnprinzips, des Konsums und der gesellschaftlichen Verantwortungslosigkeit überwinden?“ (Plonz 2007, S. 307)

Auf wissenschaftlicher Ebene habe ich die theoretischen Impulse, die durch die lateinamerikanische Entwicklung und die globalen Aufbrüche zu internationaler Solidarität von unten neu in unseren Kontext vermittelt wurden, aufgegriffen und in der Umbruchszeit von 1989–1992 meine Dissertation über Karl Barth, einem Hauptvertreter der europäischen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts geschrieben (Plonz 1995). Dafür konnte ich an Autoren des linken Flügels der Barth-Schule anknüpfen, bin aber mit der fetischismustheoretischen, befreiungstheologisch und im lateinamerikanischen Geschehen der

3 Eine Spätwirkung dieses befreiungstheologischen Umdenkens zeigt sich beim derzeitigen Papst Franziskus, dessen kapitalismuskritisches Lehrschreiben *Evangelii Gaudium* (EG) 2013 Aufsehen erregte. Seine Anklage „Diese Wirtschaft tötet“ (Papst Franziskus 2013, S. 238) provozierte Solidarisierungen in der linken und Distanzierungen in der bürgerlichen Presse.

1980er Jahre verankerten Perspektive auch über sie hinausgegangen.⁴ Im Mittelpunkt meiner Untersuchung zu dem Schweizer Pfarrer und Professor steht, wie er seine Prägung durch sozialistische Parteilinie im Aargau und durch die linkshegelianische Religionskritik Ludwigs Feuerbachs theologisch fruchtbar machte: gegen die national-imperialistische Vereinnahmung der Religion im ersten Weltkrieg und gegen das um 1918 auch die Bewegung der *Religiösen Sozialisten* bestimmende bürgerliche Prinzip, gegen den trügerischen Glauben an die vom Bürgertum verkündete universale Vernunft und ihre Gesetze. Im Hauptwerk seiner zweiten Lebensphase als Professor in Deutschland und nach seiner Vertreibung 1935 von dort in der Schweiz legte Barth in den Dogmatik-Vorlesungen (1932–1961) das christliche Credo in steter Auseinandersetzung mit dem vereinnahmenden Zugriff des religiösen bürgerlichen Subjekts auf das Evangelium von Recht und Freiheit aus. Es ist eine Theologie, die religionskritisch zu bedenken sucht, wie angesichts der Herrschaft des auf Bereicherung und Selbststeigerung ausgerichteten „Christ als Bourgeois“ (Barth) im Raum der Kirche der in der Bibel bezeugten Geschichte der Menschwerdung des Menschen in Jesus Christus theologisch und ethisch gerecht zu werden ist (Plonz 1995 und 2016c).⁵

Um diesen Punkt, die Menschwerdung angesichts ihrer Verneinung durch das bürgerliche Prinzip, ging es Karl Marx – man denke nur an seinen 1843 formulierten „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (1843/44, S. 79). Um Menschwerdung ging es angesichts ihrer Verneinung im 20. Jahrhundert auch der Kritischen Theorie. Hier wie dort ist auch das götzekritische Erbe der Bibel lebendig und zeitgenössisch aktualisiert worden, etwa wenn das kapitalistische Projekt als menschenfressender Moloch

4 Gegen Ende der 1980er Jahre brach das linkstheologische Gespräch der Älteren fast ganz ab. Die globale Wende von 1989 blockierte zusätzlich das kapitalismuskritische Denken und führte weithin zur Tabuisierung der marxistischen Theorietradition. Auch bei den gesellschaftskritischen Christen kam es in den 1990er Jahren zu Krisen und Neufindungsprozessen, in denen sich in Lateinamerika sukzessive auch bis dahin vernachlässigte Gruppen zu Wort meldeten und etwa die indigenen Kulturen, Rassismus und Sexismus thematisierten und theologisch würdigten.

5 Mit dieser Dissertation war es nicht möglich, einen Ort in der deutschen Hochschulwissenschaft zu finden, in der schon die männlichen Vorgänger nur Randsiedler waren; aber auch nicht außerhalb des universitären intellektuellen Arbeitens, denn die von Männern und zudem vielfach von Katholiken geprägte christliche Linke hat sich mit der Arbeit einer protestantischen Frau nicht befasst oder gar zu gemeinsamen Projekten eingeladen, sondern sich stetig auf sich selbst bezogen und damit exklusiv verhalten. Wie ich später, z. B. als Lateinamerikareferentin in der evangelischen Kirche gelernt habe, verlaufen zwischen Konfessionen und Geschlechtern, zwischen Klerus und Laien (= Volk) auch in progressiven oder sozial engagierten Kreisen kaum zu überwindende Grenzen, es walten auch im Milieu der Exklusionskritiker exklusive Mechanismen.

bezeichnet wird (hebr. *Melech* = König), der in den Schriften das Gegenbild ist zum aus der Sklaverei des Gottkönig Pharao herausführenden, ebendeshalb bildlos bleibenden, Gott Israels. Der biblisch und theologisch versierte Marx hatte die Geldtheorie mit Hilfe der Christologie und der (katholischen) Transsubstantiationslehre expliziert, in der es um den mysteriösen Wandel der Elemente Brot/Wein in der Messe zum Leib/Blut Christi geht (1843/44; 1867, Kap. 2).⁶ Und Walter Benjamin, der zeitlebens das jüdische Erbe reflektierte, sprach vom „Kapitalismus als Religion“. Auch wenn er die entsprechenden Fragmente nicht ausarbeitete, zeigen sie, dass er einen zeitgenössischen Standpunkt zu gewinnen suchte, der zu verstehen und kommunizieren ermöglicht, wie die versklavende und verschuldende Macht des von der Masse der Menschen akzeptierten und verinnerlichten Herrschaftssystems funktioniert.⁷

Die Fetischismustheorie in der *Kritik der Politischen Ökonomie* von Marx eröffnet jedenfalls einen Weg, das Handeln der gesellschaftlichen Subjekte unter der Herrschaft des Kapitalismus nicht eindimensional als Ausdruck oder Spiegelung ihres jeweiligen Klassenzusammenhangs zu verstehen, sondern die Tiefendimensionen von Entfremdung ins Auge zu fassen. Diese besteht darin, realen und eingebildeten Sachzwängen (des Marktes, der Kapitalverwertung, des Arbeitsethos) in der Haltung einer religiös anmutenden Unterwerfung unter die Gesetze der Akkumulation zu folgen.

Für kritisch-ökonomisches Denken und politische Praxis in dieser Tradition ist die Auseinandersetzung mit der Inversion des Fetischismus sowohl in die Dogmen der ökonomischen Theorie, politischer Akteure und Konzepte als auch im religiösen, ethischen und theologischen Diskurs bedeutsam. Auf dieser analytischen Grundlage lässt sich zwischen widerständigem und angepasstem, emanzipatorischem und unterwerfendem Denken und Handeln unterscheiden. Damit kommt strukturell und ideologisch die Moral von System und Subjekten in den Blick oder anders: sie enthüllt die implizit wirksame Ethik der Gesellschaft, die aus sich selbst heraus nicht eindeutig ist, sondern – aus Sicht der auf Menschwerdung pochenden Befreiungstheologie und sozialkritischer Theorien – geradezu eine Anti-Ethik sein kann.

6 Dass überhaupt im 19. Jahrhundert in mehreren Fachgebieten religionskritisch gearbeitet und dafür auf die aus den kolonialen Erfahrungen stammenden ‚Fetische‘ zurückgegriffen wurde, hat sehr viel mit der in Deutschland / Europa herrschenden religiösen Konstellation in Staat und Gesellschaft und dem protestantisch geprägten theologischen Diskurs der Zeit zu tun. Mir ist leider nicht bekannt, ob und wie Marxismus-Experten diese theorie- und sozialgeschichtliche Wechselwirkung studiert haben. Die Anregung dazu bei einem der heutigen führenden Denker des Marxismus blieb leider bislang ohne Reaktion.

7 Im Licht dieser Kritik wäre es Aufgabe der religiösen Menschen bzw. auch der Theologie, im eigenen Fachdiskurs sich theoretisch und praktisch vor dem Verfall an die kapitalistische Religion zu hüten. Ebendas hat nach meiner Untersuchung der Theologe Barth im Rahmen seines soziokulturellen Kontexts getan.

3 Moralregime und Geschlechterkritik

Die marxistische Kritik der Politischen Ökonomie ist fast parallel zu den angesprochenen internationalen Aufbrüchen auch in der Frauenbewegung des letzten Jahrhundertdrittels aufgegriffen, kritisiert und erweitert worden, vor allem hinsichtlich des Arbeitsbegriffs und der Frage nach der Mehrwertproduktivität verschiedener Formen von Arbeit. Der marxistische Arbeitsbegriff wurde im Feminismus wegen seiner einseitigen Ausrichtung auf die Lohnarbeit von Männern im Produktionssektor (der Industrie), der weitgehenden Ignoranz gegenüber den Arbeiten im Reproduktionssektor und der geschlechterhierarchischen Auswirkungen dieser Dualismen kontrovers diskutiert.⁸ Die jahrzehntelange Debatte, Forschung und Theoriebildung durch den Feminismus zeigt mittlerweile gesellschaftlich breitere Wirkung, wenngleich damit nicht schon die Abschaffung sexistischer Herrschaft erreicht ist. Ein wichtiger Grund für die Aufnahme der von Frauen eingebrachten Perspektivverschiebungen ist, dass das Arbeitskonzept des fordistisch-patriarchalischen Industriezeitalters auf vielen Ebenen objektiv und subjektiv problematisch geworden ist. Im jüngsten Tarifabschluss der Metallbranche, der neue Modelle der Arbeitszeitreduzierung zugunsten familialen Sorgehandelns ermöglicht, spiegeln sich diese veränderten Erwerbs- und Lebensmodelle der Geschlechter.

Im feministischen Kontext ist die Fetischismustheorie von Marx nur wenig präsent und die Bedeutung einer auf den Kapitalismus angewandten Religionskritik für soziale Bewegungen als Voraussetzung einer emanzipatorischen Praxis, einer kritischen Theorie und Ethik praktisch gar nicht. Feministinnen ringen primär mit der Bewältigung des Patriarchats in all seinen Facetten einschließlich seiner Herrschaft auf dem Feld linker Theorie und Politik und suchen – auch im Sinn von Selbstermächtigung – die Geschichte von Frauen als bestärkendes und informierendes Erbe zurückzugewinnen (vgl. May u. a. 2014). Für die Arbeit an einer feministisch-kritischen Wirtschaftstheorie suche ich also die angesprochenen Strömungen entgegen der auf allen Seiten gepflegten Spaltungen (zwischen Ökonomie, Ethik und Theologie) und Ausgrenzungen (von Frauen, aber auch der Wirklichkeit der Religion im gesellschaftlichen, sozialwissenschaftlichen Diskurs, bzw. umgekehrt der Ökonomie im theologischen) zusammenzudenken. Das Projekt des vorliegenden Bandes verstehe ich im Sinn der kürzlich in einem anderen Kontext formulierten Frage: „Wie sind Moral und Ökonomie in kapitalismus- und geschlechterkritischen Theorien aufeinander bezogen, und wie wird darin die Frage nach der mitmenschlichen Praxis so gestellt und beantwortet, dass sie politisch relevant ist?“ (Plonz 2016a,

8 Vgl. exemplarisch und verschiedene Diskussionsstränge referierend Hartmann (1979) und Haug (1983).

S. 801) Diese Frage nach der Menschwerdung lässt sich auf verschiedenen Wegen in vielfältigen Anwendungsfeldern beantworten; nur einige davon knüpfen an die marxistische Tradition der Kritischen Theorie an. Ich möchte in diesem Feld einen Ansatz stark machen, den ich bei anderen Autorinnen nicht sehe, der sich aber natürlich im Gespräch mit ihnen entwickelt hat.

Um die Kapitalismus- und Patriarchatskritik an der herrschenden Wirtschafts- und Gesellschaftsformation auf das Feld der Ethik zu übertragen und die Ethik für diese Theorien fruchtbar zu machen, schlage ich vor, auf den Zusammenhang von Real- und Moralregime zu reflektieren. Damit nehme ich die skizzierte fetischismuskritische Tradition auf, knüpfe an regulationstheoretisches Denken an und verbinde es mit einer dialektischen Auffassung von religionskritischen Perspektiven. Mit der Moralregimekritik hebe ich eine in sozialwissenschaftlichen Diskursen meist vernachlässigte Dimension der gesellschaftlichen Regulierung und Hegemoniebildung hervor. In dieser Hinsicht ergänzt und vertieft sie die Analyse des Zusammenspiels von Arbeits-, Wohlfahrts- und Geschlechterregime, kurz der Realregimeordnung, die auch noch weiter aufzufächern ist, wenn man etwa an die globalen Migrationsbewegungen denkt. Die Frage nach dem Moralregime zielt auf Präsenz und Ausdrucksformen hegemonialer und gegenhegemonialer Prozesse in normativen Diskursen, die sowohl explizit ethisch sind als auch eher implizit moralisch, etwa durch den meist vagen Rekurs auf den Topos des Leitbildes. Im Moralregime werden ideologische, moralische und religiöse Inhalte oder Überlieferungen gesellschaftlich wirksam, die aber in ihrem historisch-kulturellen Eigensinn und ihrer Mehrdeutigkeit ernst genommen werden. Sie können als Ausdruck eines Ethos der Unterwerfung wie eines widerständigen oder emanzipatorischen Ethos in den Blick kommen. Dafür ist und bleibt die Ebene der konkreten Subjekte zentral, deren gelebtes Ethos sich im Lebensverlauf in Rückkopplung mit der Realregimeordnung ausbildet.⁹ Die Moralregimekritik versucht zu klären, wie sich Handlungsspielräume von Subjekten und institutionellen Akteuren (der Zivilgesellschaft) eröffnen oder auch schließen. Ihr primärer Gegenstand ist die normative, diskursive Herstellung der Rahmenbedingungen des Handelns und dessen tatsächliche politische und soziale Wirkung, die dann auch wiederum normenproduktiv ist – gesellschaftlich wie individuell.

Diesen Ansatz habe ich in der Auseinandersetzung mit Ethikdiskursen und gesellschaftlichem Handeln protestantischer Akteure des 19. und 20. Jahrhunderts erarbeitet und als klärend erfahren. In meiner Habilitationsschrift (Plonz

9 Nach meinem Eindruck ist diese Ebene des konkreten menschlichen Lebens und der Subjektivität in nicht wenigen regulationstheoretisch auftretenden Beiträgen vernachlässigt, unkenntlich gemacht oder verdinglicht, was die Kohärenz und politische Überzeugungskraft des Theorieansatzes untergräbt.

2018) hatte ich mich anfangs gefragt, warum die Wirklichkeit der Familie über die längste Zeit sozialpolitisch und -ethisch unterbelichtet gewesen ist. Quellenstudium, Auswertung von Geschlechtergeschichtsschreibung in mehreren Fächern und die Übertragung geschlechterkritischer Theorien auf dieses Feld haben dann ergeben, dass entscheidend für die Ausblendung dieses vermeintlich zentralen Feldes christlicher Lebensführung und kirchlicher Wertschätzung das Geschlechterregime der hegemonialen Männlichkeit und seine Unterstützung durch dessen weibliche Assoziierte gewesen ist. Auf dem Hintergrund der Geschichte des deutschen, sozialstaatlich modifizierten Kapitalismus war eine religionskritische oder religionssoziologische Perspektive mit einer religionsverstehenden, theologisch-ethischen so zu vermitteln, dass beide zum Zuge kommen und in Richtung Gesellschaft wie in Richtung Konfessionsgemeinschaft aufklärend wirken. So konnte das protestantisch geprägte Moralregime in seiner Relevanz für die historisch-kritische Geschlechterforschung im Allgemeinen und der Geschlechterkultur für Re-Produktionsverhältnisse und Wohlfahrtsregime im Besonderen rekonstruiert werden.

Damit konnten Deutungsangebote für die Sozialgeschichte der Familie und die Geschichte der Familienpolitik des Wohlfahrtsstaats gemacht werden. Letztere ist vom Paradox geprägt, gleichzeitig eine Leitfunktion für das deutsche Arbeits-, Wohlfahrts- und Geschlechterregime zu haben und als solche bis in die jüngste Zeit gar nicht konzipiert und systematisch in Politik und Theorie verortet zu sein. Zugleich konnten im Licht der Regimekritik Defizite der protestantischen Ethikgeschichte geschlechter-, sozial- und ideologiekritisch erklärt und entsprechende Schwerpunktverlagerungen angemahnt werden. Die konfessionell geprägte (Sozial-)Ethik müsste sich kritisch mit der Geschlechterordnung der hegemonialen Männlichkeit, die ihre eigene Geschichte dominiert hat, und mit dem herrschenden ökonomischen Modell auseinandersetzen. Mit der Doppelbewegung der kritischen Arbeit von der konfessionellen zur allgemeingesellschaftlichen Praxis und zurück sind Voraussetzungen dafür geschaffen, im hiesigen gesellschaftlichen Kontext über eine politisch-transformierende Ethik des privaten Lebens nachzudenken, die der aktuellen Wirklichkeit der alltäglichen, reproduktiven und fürsorglichen Praxis gerecht wird, welche überwiegend familial, aber auch in verwandtschaftlichen und sozialen Netzwerken geschieht.¹⁰

Ein zentraler Gegenstand der Untersuchung ist die Weiblichkeits- und Mutterideologie, die ich hier als ‚sozialen Fetischismus‘ analysiere. In ihm nimmt

10 Zum sozialwissenschaftlichen Konzept von Familie vgl. Plonz (2018, Kap. 2). Anknüpfend an die Familien- und Geschlechterforschung habe ich den auch in der Fachdebatte durchaus vagen Begriff als Praxis im Schnittfeld von Produktions- und Reproduktionssektor erörtert und definiert: Es geht um *alltägliche, generative und soziale, fürsorgliche Praxis im Re-Produktionszusammenhang* (siehe übernächster Abschnitt).

die hegemoniale Männlichkeit Gestalt an – subjektiv und inhaltlich. Entfremdungsbewältigung und gesellschaftliches Moralregime fallen darin so zusammen, dass sie herrschaftsstabilisierend wirken und das, was heute im feministischen Diskurs als ‚gerechtes Sorgen‘ thematisiert wird, theoretisch und praktisch blockieren.¹¹ Das seinerzeit nicht nur in rückständigen restaurativ denkenden konfessionellen Kreisen dominierende Geschlechterdifferenztheorem funktionierte im Geist eines klassenübergreifend wirksamen Patriarchats als Rechtfertigung und Rezeptur der Ausgestaltung von Arbeitswelt und Sozialstaat und des zunehmend imperialistischen Nationalstaats des 19. Jahrhunderts. Es wirkte sich im 20. Jahrhundert in der mangelnden Distanz weiter gesellschaftlicher Kreise, besonders auch der konservativ, nationalistisch bis reaktionär eingestellten dominierenden protestantischen Akteure gegenüber dem aufkommenden und sich durchsetzenden Nationalsozialismus mit seiner Bevölkerungspolitik aus. Diese hatte die Ansätze einer vorsorgenden Wohlfahrtspolitik der Weimarer Zeit kooptiert und sie mit wachsender Gewalt an Frauen, Kranken, Randsiedlern und Kindern letztlich massenmörderisch umgesetzt.¹² Nach 1945 ist ein Rückfall in patriarchalische Muster in Theologie und Kirche zu konstatieren, der die Erfahrungen der NS-Zeit und deren historische Gründe nicht thematisiert, aber dennoch davon erschüttert ist. In Religion und Gesellschaft der Bundesrepublik war restaurative Familienorientierung ein wichtiges Bewältigungsfeld der Verheerungen von Diktatur, Völkermord und Krieg. Das Geschlechterdifferenztheorem wirkte im Protestantismus kräftig weiter, in gewisser Weise klammerten sich seine bis in die 1980er Jahre fast ausschließlich männlichen Intellektuellen in Theologie und Kirche an das von ihren Vorfahren im 19. Jahrhundert mit etablierte geschlechterhierarchische Modell. Es harmonierte mit der westdeutschen Regimeordnung und trägt zu deren Stabilisierung bei (vgl. Plonz 2018, Kapitel 5–8).

Geschlechterspezifische Arbeitsteilung und patriarchalische Ehe-, Familien- und Sozialgesetzgebung und protestantische Ethik hingen vom 19. bis Ende des 20. Jahrhunderts eng zusammen. Die hegemoniale Männlichkeit der bürgerlich geprägten Moderne erodiert in der jüngsten Generation unter dem Einfluss sozialökonomischer, rechtlicher, politischer und gesellschaftlicher Umbrüche,

11 Das Subjekt ist sowohl „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (nämlich Akteur im Re-Produktionszusammenhang) als auch eine zentrale „Agentur des Assemblings dieser Verhältnisse“ (nämlich Akteur in der Interaktion von Moral- und Realregimes“ (Plonz 2018, S. 64, die Formel von Marx in den Feuerbachthesen (Marx 1983/1845, S. 6), aufnehmend und weiterdenkend). Mit der Formel ‚gerecht Sorgen‘ sind beispielsweise einige der kirchlich-erwachsenenbildnerischen Arbeiten der letzten Jahre kurz umrissen; sie ist auch Titel des Werks der katholischen Sozialethikerin Christa Schnabl (2005).

12 Die andere Seite der völkischen ‚Politik‘ der NS ist der Genozid an den europäischen Juden, Sinti und Roma und der Vernichtungskrieg im Osten gewesen. Diese waren aber nicht Gegenstand meiner Untersuchung.

zu denen die Folgen des Jahres 1989 gehören, aber auch die Präsenzen von Frauen in Kirche und Theologie. Die überkommene geschlechterspezifische Arbeitsteilung besteht hingegen im theologischen Fächerkanon weiterhin und ausgerechnet besonders in der mit Weltgewandtheit der Glaubensgemeinschaft beauftragten Ethik. Sozial- und Wirtschaftsethik sind hier praktisch frauenfreie Zonen, die protestantischen Frauen selbst, einschließlich der Theologinnen meiden ihrerseits dieses Terrain. Das ist eine Langzeitfolge der Ausbildung des ‚weiblichen Arbeitsvermögens‘ im 19. Jahrhundert und seiner Verankerung im Bildungs- und Berufssystem. Die Allianz mit der hegemonialen Männlichkeit und die Verankerung im bürgerlichen Milieu wirken nachhaltig. Feministisch-wirtschaftskritische Perspektiven werden somit in diesem Diskurszusammenhang weitgehend nicht zum Thema.

4 Ethik als realutopisches Projekt

In diesem Abschnitt möchte ich, die beiden vorigen Durchgänge aufnehmend und über sie hinausgehend, Eckpunkte eines Verständnisses von *Ethik als Praxis* skizzieren. Wenngleich ich sie im Rückblick auf die roten Fäden in meiner eigenen Entwicklung festhalte, beanspruche ich dafür keine Urheberschaft, sondern hebe eher ein Profil hervor, das in einem breiteren fachlichen und weltanschaulichen Spektrum und einer langen Theoriegeschichte erkennbar ist. Dazu haben entgegen ihrer weitgehenden Ausblendung in theoretisch-kritischen Diskursen neben philosophischen und politischen Traditionen auch die biblischen Überlieferungen wesentliche Beiträge geliefert, wie die befreiungstheologischen, sozialgeschichtlichen und andere kontextkritische Auslegungsschulen der letzten 50 Jahre zeigen.¹³

Ethik zielt auf die Ausbildung von *Politikfähigkeit* der Subjekte, die immer Teil eines Gemeinwesens sind und darin mit anderen zusammenleben. Man könnte mit Hannah Arendt sagen, dass die Subjekte ihre mit der menschlichen Gebürtlichkeit gegebenen Fähigkeit zum Neuanfangen annehmen und leben, indem sie sich als Beziehungswesen erkennen, als verantwortlich denkende Menschen verstehen, die sich selbst und anderen gegenüber Rechenschaft able-

13 Oskar Negt bezieht sich in seinem Buch *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform* (2010), mit dem sich die folgenden Ausführungen in mehrfacher Hinsicht berühren (nämlich theoriegeschichtlich, methodisch und bezüglich der Bildungsarbeit als Ort, an dem über Ethik reflektiert wird), bereits im Motto auf den Propheten Jesaja und im Verlauf auch auf das Verständnis von Nächstenliebe in den Evangelien. Zum Verhältnis von Bibel und Welt in kritisch-theoretischer Perspektive habe ich mich in den letzten Jahren mehrmals in der Zeitschrift *Das Argument* geäußert (Plonz 2012, 2013a, 2013b, 2014a).

gen.¹⁴ Ethisch tätig sein, bedeutet daher, dieser Sozialität aktiv zu entsprechen und in persönlichen und politischen Angelegenheiten zu urteilen und zu handeln; dafür braucht es Kenntnisse und Reflexionsbereitschaft, aber kein akademisches Studium. Es ist geradezu ein Ausweis der Fachlichkeit der ethischen Tätigkeit, wenn dafür nicht universitär oder professionell ausgebildete Menschen ihre Angelegenheiten, Themen, Fragen und Herausforderungen erkennen und reflektieren.

Ethik zielt auf die Einübung moralkritischer, politikfähiger Welterkenntnis und -aneignung der Subjekte. Das ist eine etwas andere Akzentuierung als die oft als Ausweis ‚methodisch kontrollierter‘ und damit wissenschaftlich legitimerter Ethik geforderten ‚Handlungsschritte‘, die sich aus dem Erörtern und Erwägen von Sachverhalten unter ethischen Gesichtspunkten ergeben. Vielmehr geht es mir um die umfassendere *Ermächtigung zum eingreifenden Handeln*. Dazu kann auch gehören, bestimmte Handlungsschritte zu verweigern. Das wird beispielsweise deutlich, wenn soziale Bewegungen oder Aktionsgruppen auf Blockaden im Wortsinn setzen und in ihrem politischen Handeln nicht mit Staats- oder Wirtschaftsvertretern in Verhandlungen über den gerade noch vertretbaren Einsatz umweltschädigender Technologien und Substanzen eintreten. Gerade das sind ja eminent politische Handlungen.

Ethik ist nur denkbar als *kontinuierlicher Lernprozess*. Ethisch-politische Kompetenz entsteht im Dialog, in dem Menschen ihre Perspektiven zur Sprache bringen und problembezogen nach Lösungen suchen, ohne dass ihre Verschiedenheiten damit aufgehoben würden. Daher ist bereits die Schaffung solcher Dialogmöglichkeiten in den unterschiedlichsten beruflichen, zivilgesellschaftlichen und lebensweltlichen Zusammenhängen sowohl politisch als auch ethisch relevant.¹⁵ Didaktik und Vermittlung von Analyse- und Urteilsfähigkeit sind selbst schon ethisches Tun, die von der Theoriebildung nicht abgespalten werden dürfen. Vielmehr wirkt die Vermittlungsaufgabe aufgrund ihrer Subjekt- und Kontextbezogenheit auf die (ethische) Theorie zurück. Angesichts gegensätzlicher Interessen und normativer Vorstellungen kann ethisches Re-

14 Vgl. Arendt (1960/1989). Zu Rezeption und Adaption von Arendts Ansatz vgl. Conradi/Plonz 2000. Ich übersehe nicht, dass Arendt die politische Philosophie aus guten Gründen geradezu an die Stelle der Moral setzt, halte ihre moralkritische Positionierung aber selbst für eine Frage der Ethik; umgekehrt ist ihr Politikverständnis nicht unkritisch zu übernehmen, da es viele Dimensionen des Politischen ausblendet.

15 Die Gründung der wirkungsvollen kirchlichen Akademien, sicher auch die von Partei- oder Gewerkschaftsakademien nach 1945 geht zu einem guten Teil darauf zurück, dass nach der NS-Diktatur aus politisch-ethischen Gründen Fachexpertise und gesellschaftliche Verantwortung demokratisiert werden sollten. Sie standen für gesellschaftlichen Dialog zu kontroversen Themen und haben auch Initiativen ergriffen, um beispielsweise ökologischen oder sozialen Defiziten konstruktive Ideen und experimentell gewonnene Expertise entgegenzusetzen.

flektieren verglichen werden mit dem interkulturellen Lernen oder mit dem Übersetzen von divergierenden Lebenserfahrungen, Erinnerungen und Inhalten unterschiedlicher weltanschaulicher, kultureller oder religiöser Herkunft in diskursiven Zusammenhängen.

Ethik als *Übersetzungsarbeit* klärt und kommuniziert eigene Motive und Orientierungen und befähigt dazu, die Perspektive der Anderen zu verstehen und sich von hier aus auf kontroverse Themen der materialen Ethik einzulassen oder sich über normative Grundlagen zu verständigen. Die Leistung der ‚Übersetzung‘ wird von vielen Autorinnen und Autoren in Philosophie und Theologie hervorgehoben, und ich schließe mich dem an.¹⁶ Gerade für Intellektuelle, die sich als aufgeklärt und kritisch verstehen, ist es eine der Herausforderungen dabei, sich mit Sozial- und Argumentationsformen, Ansätzen der Weltaneignung und Lebensbewältigung konstruktiv und auf Augenhöhe auseinanderzusetzen, die nicht im westlichen zeitgenössischen Kanon der Vernunft beheimatet sind. So ist eine wichtige Leistung des ethischen Lernprozesses, die dominante Form der Rationalität von anderen Rationalitäten infrage stellen zu lassen. Um Erkenntnis und Anerkenntnis divergierender und unterdrückter Rationalitäten haben ökologische, feministische, antirassistische und postkoloniale Bewegungen gekämpft und müssen es vermutlich noch lange tun. Elemente ethischer Theoriebildung sind auch deshalb die Auseinandersetzung mit der Geschichte und die Ausbildung einer Sprache, die andere nicht zum Verstummen bringt, sondern auch den ‚Subalternen‘ zum Reden verhilft (in Anlehnung an Gayatri Chokrovarty Spivak). Ein Großteil der ethischen Praxis besteht daher darin, Plattformen in den aufgewühlten Weltmeeren zu erschaffen, für die es aufgrund der Diversität von Themen, Interessen, Perspektiven keinen Grund zu geben scheint, die es aber braucht, damit sich die Subjekte finden und ihre Dinge bearbeiten können. In diesem Bild bleibend, lässt sich sagen, dass Ethik vielfach unter der Oberfläche stattfindet, auf dem Boden und im Schlamm. Daher ist sie umso weniger sichtbar, je tiefer sie in der Wirklichkeit verankert ist, und sie wirkt auch nicht attraktiv. Wenn ethisch Tätig-Sein also meint, an der Ermöglichung von Lernprozessen zu arbeiten, hat es eher funktionale oder dienende Aufgaben als die, eigene Entwürfe zu präsentieren, die das gute, richtige oder tugendhafte Leben darstellen.

Ethik als Lernprozess kann als *Menschenrechtsbildungsarbeit* verstanden werden,¹⁷ da es um das Zusammenkommen von Menschwerdung und Gestaltung des Gemeinwesens geht. Damit ist wiederum deutlich, dass die ethischen Akteure keinesfalls nur Fachwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler sind, sondern Menschen, die Verantwortung für ihr eigenes Menschsein und das der

16 Vgl. stellvertretend Negt (2010).

17 Hier berühren sich meine Überlegungen mit Ansätzen im Fach Soziale Arbeit.

anderen in ihrer politischen, beruflichen und sozialen Praxis übernehmen. Um diese Verantwortung zu reflektieren und auf Umsetzbarkeit zu prüfen, brauchen sie Raum zum Nachdenken, zur Aus- und Fortbildung. Dieser Gedankengang berührt sich mit Oskar Negts Grundsatz, dass Demokratie gelernt werden muss und dass es hierfür eine umfassende Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und Gefährdungen dieser Lernfähigkeit bedarf.

Ethik ist infolgedessen eine *militante Disziplin*, die sich bewusst im Ringen um Menschenrechte und Demokratie verortet. Daher verstehe ich sie als Wissenschaft, zu deren Ethos es gehört, nicht neutral zu sein. Sie ist eine tendenziell *parteiliche Praxistheorie und Theoriepraxis*, die analytisch bei konkreten Menschenrechtsverletzungen und Exklusionsmechanismen ansetzt. Ausgehend von denen, deren Menschlichkeit strukturell und ideologisch beeinträchtigt oder niedergedrückt ist, wirkt sie daran mit, die universal erklärten Menschenrechte konkret und praktisch zu machen, und zwar gerade für die, die ursprünglich nicht als Menschenrechtssubjekte anerkannt waren; sie bringt die Menschenrechte auf die Ebene, auf der sie politisch geschützt, respektiert und gewährleistet werden.¹⁸ Das unterscheidet sie von universalistischen Ansätzen, die Allgemeingültigkeit beanspruchen, ohne dabei soziokulturelle Kontexte ihrer Aussagen zu reflektieren, welche diese letztlich dementieren. Historisch haben diese Formen des Universalismus auch das Ideal (der Menschenrechte) zur Ideologie gerinnen lassen, die imperiale Interessen kaschiert.

Parteilich-militante Ethik ist also sowohl kritisch gegenüber Einschränkungen und Unterdrückungen der Menschenrechte bestimmter Gruppen und Völker aufgrund gesellschaftlicher Strukturen als auch gegenüber dem *Ethos der Unterwerfung* unter unmenschliche Verhältnisse. Sie ist struktur-, ideologie- und normen- oder moralkritisch in transformativer Absicht.¹⁹ Entgegen dem Missverständnis von Ethik als Einübung einer herrschaftskonformen und damit tendenziell repressiven Moral, geht es um die Befreiung von ihr auf der klaren Grundlage einer menschenfreundlichen Moralität, die weltanschaulich verschiedene Hintergründe, Motive und Traditionen kennt, auf jeden Fall aber anknüpft an die Bejahung der Natalität und Sozialität, der Prekarität des Lebens

18 Der Prozess, der in der Internationalen Arbeitsorganisation zum *Übereinkommen über die Rechte der Haushaltsarbeiterinnen* (ILO-Konvention 189, 2011) führte, kann als Zeichen für eine ethisch begründete Politik und politisch wirksam werdende Auseinandersetzung mit ethischen Fragen verstanden werden. Nicht von ungefähr ist in ihrem Vorfeld über die spirituellen Dimensionen der *Decent Work Agenda* in einem interreligiösen globalen Dialog diskutiert und in einem Buch dokumentiert worden, vgl. dazu Plonz (2016b, 2017) und die dort angegebene Literatur.

19 Die verbreitete Erwartung, dass Ethik ihre Relevanz dadurch erweist, dass sie Leitbilder formuliert, die den gesellschaftlichen Status quo menschengerecht bewältigen (und korrigieren) sollen, macht dagegen nur Sinn, wenn solche Leitbilder dauerhaft mit der Kritik verknüpft bleiben, die diese überhaupt erforderlich zu machen scheinen.

und der Erfüllung eines Mindestmaßes an Grundbedürfnissen.²⁰ Moralkritik geschieht um einer Moral der Mitmenschlichkeit willen, die nicht zu verwechseln ist mit einer naiven und weltfernen Idee der Harmonie. Sie hat normative Grundlagen wie die Menschenrechte und ist in ihrem Vollzug normenproduktiv. Kapitalismus- und patriarchatskritische Ethik kann sich also nicht auf die Ablehnung von Moral als vermeintlicher Unterwerfungsideologie beschränken, sondern ist aufgefordert, auch ein befreiendes Ethos und dessen normative Grundlagen zu explizieren. Dafür benötigt sie interkulturelle Aufgeschlossenheit.²¹

In der Summe verstehe ich Ethik als *Arbeit an einem realutopischen Projekt*. Dieses widmet sich den geistigen, gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen der Menschwerdung im Hier und Jetzt der individuellen und gesellschaftlichen Erfahrung.²² „Es geht um die Realutopie mitmenschlicher Praxis gleich berechtigter und gleich anerkannter Subjekte im Kontext der globalen, weithin Natur und Menschen zerstörenden kapitalistischen Arbeitsgesellschaft“ (Plonz 2017, S. 20). Einer der utopischen Momente der Ethik ist, inmitten neoliberaler, kapitalistischer, sexistischer, rassistischer und anderer Herrschaftszusammenhänge Orte für alternatives Denken und Handeln zu erkämpfen. Diese (Nicht-)Orte müssen „herrschenden Sachzwängen, Alltagsdenken und politischem Handeln abgerungen“ werden (Plonz 2016a, S. 799).

Das Ethos der Ethik besteht zuerst darin, am Projekt der Menschwerdung festzuhalten, an der Hoffnung, den Menschen als Mitmenschen zu erfahren und soziale Praxis als Lernen menschenwürdigen Lebens gestalten zu können. Es kultiviert sodann, gegen die Übermacht der Verhältnisse und des Fatalismus in all seinen primitiven und zivilisierten Erscheinungsformen, eine facettenreiche Widerstandskraft des Menschlichen, die sich – realutopisch auch darin – nicht einspannen lässt, in die individualisierenden Strategien des ‚Resilienzkapitalismus‘. Die Aufgabe, man könnte sie mit Joan Tronto auch *Sorgen für die Welt* nennen, ist allen gestellt, denn sie konstituiert Menschen als Menschen und damit als ethische Subjekte.

20 Vgl. Klinger (2014), Martha Nussbaums Arbeiten an einem interkulturell vermittelbaren Bedürfniskatalog (2003) oder Judith Butlers Unterstreichung der Prekarität des Menschen (2009; vgl. Hark/Villa 2011); siehe auch Plonz (2014b).

21 Zu dieser Gratwanderung hat sich rückblickend auf ihre eigene Entwicklung auch Frigga Haug (2016, S. 837) geäußert und – ausgehend von Frauenerfahrungen und -forderungen – anknüpfend an Wolf F. Haug für eine „Vergesellschaftung“ von unten als Aufhebung der bürgerlichen Moralform ausgesprochen. Eine solche Vergesellschaftung wird aber nur gelingen können, wenn die eigene Sprach- und Denkwelt relativiert werden kann.

22 Die Diesseitigkeit und der Realismus utopischer Hoffnung hat viele im 20. Jahrhundert beschäftigt. Ohne es hier ausführen zu können, sei an Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* erinnert, aber auch an Befreiungstheologen wie den 1989 von den Todesschwadronen in El Salvador ermordeten Ignacio Ellacuría.

5 Thematische Achse feministischer Diskurse: Arbeiten, Tätigsein, Sorgen

Thematische Achse meiner Bemühungen als Ethikerin ist seit langem Arbeit in all den Facetten, welche die feministische Bewegung und andere angemahnt und hinzugefügt haben, also generell der Verweis darauf, dass zwar Lohn- bzw. Erwerbsarbeit zentral für den Lebensunterhalt, das soziale und das Seelenleben der meisten Menschen ist, jedoch auch nur ein Segment des gesamten Arbeitens / Tätigseins für das Überleben und für ein menschenwürdiges Leben, aufbauend auf Fortpflanzung und Erhalt der Gattung (Reproduktionsarbeit), Arbeit in und für Kultur, Gemeinwesen und Politik, an sich selbst und in Beziehungen usw.²³ Damit sind auch die derzeit mit *Care* bezeichneten bezahlten und unbezahlten Tätigkeiten, ihre Funktion und ihr Status in der Realregimeordnung im Blick. Feministische Forscherinnen haben von dieser *Care*-Perspektive aus Metamorphosen der Lohnarbeit, der Prekarisierung, Veränderungen der Arbeitsteilung, des globalen Kapitalismus und auch die familiäre Arbeit, ihre Bedingungen und Gefährdungen untersucht.

An diese sozialwissenschaftlichen Materialien und Thesen anknüpfend habe ich den diskussionsbedürftigen, aber auch in der Forschung als unersetzlich festgehaltenen Begriff der Familie in eine ökonomisch und geschlechtertheoretisch fundierte Praxiskategorie überführt. Ich verstehe die Wirklichkeit der Familie als „alltägliche, generative und soziale, fürsorgliche, Praxis im Re-Produktionszusammenhang“ (Plonz 2018). Dass dieser Bereich und damit die andere Seite der Erwerbsarbeit im Kontext des kapitalistischen Wohlfahrtsstaats über eine Dekade zu einem meiner Schwerpunkte wurde, liegt aber nicht nur an der Einsicht in seine Bedeutung für soziale Praxis und ethische Theorie.²⁴ Es hat auch damit zu tun, dass eben hier der Raum ist, den Männer, die über Umbrüche in der Erwerbsarbeit und deren künftige Formen einschließlich der ethischen Reflexion darüber sprechen, überwiegend gemieden haben.²⁵ Der

23 Zum Thema *Arbeit, Soziale Marktwirtschaft und Geschlecht* habe ich ein feministisch-sozialethisches Lehrbuch erstellt (Plonz 2006), das seinerzeit anknüpfte an die Debatten über Krise, Relativierung und Zukunft der Arbeit, die in den 1980er Jahren begannen und in den späten 1990er Jahren von diversen Zukunftskommissionen intensiviert wurden. Siehe auch die Reflexionen über (Erwerbs-)Arbeit und feministische Kritik und theologische Ethik im Anschluss an Hannah Arendt (Plonz 2000a, 2000b).

24 Ich habe in einigen Aufsätzen diese Themen auch in die (evangelische) Ethik transportiert, wo sie jedoch bislang wie in einer abgelegenen Lagerhalle auf ihre Verwendung in deren Produktionsräumen warten, sprich man macht keinen Gebrauch davon im wissenschaftlichen Diskurs.

25 Das kann man manchmal konkret und wörtlich nehmen, z. B. in Forschungsprojekten, in denen männliche Ethiker alle definierten Teilbereiche bis auf den der Familie unter sich verteilt haben.

Bereich der fürsorglichen sozialen Praxis des Alltags in der gesellschaftlichen Regimeordnung ist trotz seiner Beherrschung durch Kapitalismus und Patriarchat ein Stück weit unbesetztes, jedoch von beiden umzingeltes Territorium. Auf diesem Terrain passiert Wichtiges. Wohl wird dort das Leben mit Phantasie, Arbeit und begrenzten Ressourcen kultiviert, doch seine Bewohnerinnen müssen Wege finden, der Erschöpfung (Rai/Hoskyns/Thomas 2015; Lutz 2012) entgegenzuwirken, sein Umland wieder zu infiltrieren und mit Nährstoffen zu versorgen, ohne von diesem aufgesogen oder gar ausgelöscht zu werden.

Auch innerhalb des ‚gallischen Dorfs‘ der feministisch-kritischen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften gibt es natürlich konzeptionelle Vielfalt, Auseinandersetzungen und Richtungsstreit. Das habe ich zuletzt erlebt als Herausgeberin und Autorin des Themenschwerpunkts ‚Ethik im Kapitalismus‘ der Zeitschrift *Das Argument* (Heft 320/2016). Das Projekt, marxistische und nicht-marxistische Ethikerinnen zusammen zu bringen, um ihre gerechtigkeits- und sorge-ethischen Ansätze und Entwicklungen zu reflektieren und weiter zu diskutieren, bedeutete, sich in intellektueller Biographie und eigenen Gewissheiten kräftig herauszufordern. Die anstehenden Aufgaben der ethischen Theoriearbeit in feministischer und wirtschaftskritischer Perspektive konnten dort eher eingekreist und formuliert werden, als dass sie dialogisch bewältigt, also dialektisch auf eine höhere Ebene gehoben wurden. Erneut zeigte sich auch, was wir in der Redaktionsgruppe ein paar Jahre vorher kritisch befragt und auf ethische Implikationen untersucht hatten, dass nämlich der in jüngster Zeit allgegenwärtige *Care*-Diskurs zu umfassend eingesetzt wird. Deshalb waren wir im Themenschwerpunkt ‚Care – eine feministische Kritik der Politischen Ökonomie?‘ der Frage nachgegangen: Wie verhält sich der *Care*-Diskurs zur Kritik der Politischen Ökonomie? (*Das Argument*, Heft 292/2011 und Plonz 2011a)

Ich denke, dass letztlich in beiden Diskussionsrunden der Zeitschriftenredaktion, neben der es ja zahlreiche feministisch fundierte Diskurszusammenhänge gibt, die allerdings sehr selten Bezug auf sie nehmen, nicht wirklich geklärt wurde, wie sich das mit *Care* Bezeichnete mit den Kategorien von Produktion und Reproduktion verträgt, über diese hinausgeht und auch dahinter zurückbleibt. Damit ist die kontrovers bleibende Frage verbunden, ob und wie man Arbeit als Leitbegriff einer Utopie menschenwürdiger Verhältnisse begreifen kann oder ob beispielsweise Arendts Verständnis des tätigen Lebens (1960/1989) treffender ist und dann auch, was jeder Ansatz jeweils ausblendet oder in problematischer Weise vereinnahmt. Die intellektuelle Aufgabe bleibt meiner Einschätzung nach, einen Spagat zu versuchen: einerseits am Arbeitsbegriff aufgrund seiner ökonomischen Schlüsselbedeutung festzuhalten, ohne einseitig in laboristische (wie die katholische Soziallehre), produktivistische (wie die Sozialdemokratie) oder materialistische (wie einige marxistische Gruppierungen) Schemata abzugleiten und andererseits ihn zu transformieren, ohne in idealistische Muster zurückzufallen, welche die kopernikanische Wende der

Kritik der Politischen Ökonomie durch Marx und seine Nachfolger und Nachfolgerinnen ignorieren.

Das folgende Zitat scheint mir nach wie vor einen gewissen sachanalytischen Konsens der (feministisch-ökonomischen) *Care*-Diskussionen wiederzugeben, dessen ethische Bedeutung ich herauszustellen suche:

In der Zusammenschau [...] thematisiert Arbeitsforschung unter dem Leitwort ‚Care‘ den Widerspruch der Produktivität von fürsorglichem Handeln und kapitalistischer Verwertungslogik, unter deren Vormacht erstere einerseits geleugnet und andererseits ausgenutzt wird, ja vielleicht sogar zentral für Wertschöpfungsfähigkeit im gegenwärtigen Kapitalismus ist. Die ethische, subjektive und soziale Qualität von fürsorglicher Praxis ist konstitutive Voraussetzung für die Mehrwertaneignung. Dies als Strukturmoment des Kapitalismus herauszustellen und als politische-ethische Herausforderung zu profilieren, ist ein gesamtgesellschaftlicher Ertrag der feministischen Kritik der herrschenden politischen Ökonomie. (Plonz 2011b, S. 372)

Eine Aufgabe feministisch-kritischer Wirtschaftstheorie im deutschsprachigen Raum ist nun zu klären, warum sie sich unter einem englischen Terminus verbirgt. Die Inflation des *Care*-Begriffs wurde sozial- und regimegeschichtlich ausgelöst durch die neoliberale Transformation des kapitalistischen Wohlfahrtsstaats, die eine Politik nach menschlichem Maß zum utopischen Desiderat gemacht hat. Sie ist aber auch Symptom dafür, dass im wörtlichen Sinn keine erhellende und verständliche Sprache dafür gefunden ist, um dem von den herrschenden Verhältnissen negierten Leben in Wirtschaft und Gesellschaft, im politischen und professionellen Diskurs Raum zu geben. Der so umfassend verwendete Ausdruck engt deshalb paradoxerweise ein. Trotz der verbreiteten Klage über die Krise von *Care* und trotz der von einigen erhobenen Forderung nach einer ‚*Care*-Revolution‘²⁶ fehlen Protest- und Transformationsansätze, die politisch breitere Wirkung entfalten, Wirkung in dem Sinn, dass sie hegemonial werden können. Jedenfalls braucht es dafür, wie in der Skizze zum Ethikansatz gezeigt, Plattformen für interdisziplinäre und ideologie- oder weltanschauungsübergreifende Dialoge. Diese sind zwangsläufig mehrsprachig, sie lassen sich eben nicht unter einem einzigen Stichwort subsumieren, das überdies sehr vielen Menschen unverständlich ist oder thematisch ganz andere Assoziationen hervorruft. Hier müsste es auch möglich sein, die Stellvertreterfunktion des *Care*-Begriffs für eine nicht-religiöse moralische Orientierung in öffentlichen Debatten zu thematisieren. Das konstruktive Moment dieser Dialogkultur wäre ethischer Natur: Reflektieren, was inmitten der Zentrifugalkräfte der kapitalistischen Produktions-

26 So Gabriele Winker (2011), Joan Tronto (2016) und verschiedene zivilgesellschaftliche Initiativen.

weise mit Subjektivierung und Individualisierung, mit Digitalisierung und Prekarisierung die ‚Maße des Menschlichen‘ sind.

Es ist im Sinn des skizzierten Verständnisses von Ethik und entspricht den Konflikten in der Welt der bezahlten und unbezahlten Arbeit, des füreinander und sich selber Tätigseins, wenn diese Maße *menschenrechtlich* gefasst werden. Von wo auch immer man auf die Bedingungen und Probleme von Arbeit zugeht, stößt man in ethischer und politischer Sicht auf die Notwendigkeit, Rechte zu etablieren und zugänglich zu machen, welche die Schwächeren stärken. Rechte auf, aus und in der Arbeit, Rechte der Fürsorgerleistenden und derer, die sie empfangen,²⁷ Rechte von Migrantinnen auf dem Weg und am Ort ihres Aufenthalts, Rechte der Belegschaften zweiter und dritter Klasse auf die erkämpften Ansprüche der ‚Normalarbeitnehmerschaft‘, Rechte der Kinder in ihrer Familie und als Menschen, die in öffentlichen Einrichtungen betreut und ausgebildet werden, der Geflüchteten, deren Angehörige im Ausland sind, der prekär Beschäftigten, der Ehe- und Lebenspartnerinnen ohne eigenes Einkommen und andere mehr.

Dieser Kampf um das Recht im Gefolge der staatsbürgerlichen, menschen- und völkerrechtlichen Normen sei unterstrichen, weil meiner Einschätzung nach ohne ihn auch eine feministisch-kritische Wirtschaftstheorie kaum greifbar wirken kann. Damit notwendig verbunden ist die ethische Kritik an Rechtsordnungen, die stets das Unrecht kodifizieren und ein Ethos der Unterwerfung generieren können. Dieses Ethos moralkritisch aufzubrechen ist eine der Voraussetzungen dafür, in die Realregimeordnung einzugreifen – im Sinn der realutopischen Transformation, die benachteiligten Menschen konkret Recht gibt. Anders gesagt, zur (feministisch und ökonomisch ansetzenden) Kritik eines Rechts, das Instrument der Herrschaft ist, gehört auch eine Kritik des Moralregimes, welches Herrschaft in Rechtsgestalt stabilisiert und verinnerlicht. Dieser Zusammenhang ist mir exemplarisch klar geworden in einer Studie zur Erwerbsarbeit in Privathaushalten als einer Menschenrechtsfrage. Das Zusammenspiel des Ehe- und Familienrechts, des Arbeits- und Sozialrechts und des Gesinderechts im deutschen Kaiserreich wirkte für Frauen aller Klassen diskriminierend und förderte ein Ethos der Unterwerfung, das auf Seiten der Herrschenden wie der Beherrschten, der Arbeitgeber und der Arbeitnehmerinnen ihr Einverständnis mit den Verhältnissen festigte und den Blick auf politisch-ethisch gebotene Rechtsansprüche der Haushaltsangestellten verstellte. Das so erzeugte Moralregime trug seinerzeit zur Stabilisierung der unmenschlichen Arbeits- und Lebensbedingungen der jungen Frauen bei, die als ‚Dienstmädchen‘ in Privathaushalten arbeiteten und wirkt bis heute in der rechtlichen

27 Dieses Menschenrecht auf *Care* und Menschenrechte für *Care*-Leistende wird von der *European Social Platform* gefordert, vgl. dazu Senghaas-Knobloch (2015, S. 37–40).

und moralischen Regulierung der aktuellen Migrations-, Pflege- und Haushaltsarbeitssituation nach (Plonz 2017).²⁸

6 Feministisch-kritische Wirtschaftstheorie und Ethik – abgrenzende Überlegungen

Drei Aspekte meines Verständnisses von Ethik im Kontext von Kapitalismus und Geschlechterordnung – die ich bewusst so und nicht als ‚Wirtschaftsethik‘ bezeichne – möchte ich abschließend hervorheben und damit auch Abgrenzungen vornehmen und Präzisierungen vorschlagen, in Hoffnung auf die Fortsetzung der Debatte.²⁹ Ich plädiere dafür, feministisch-kritische Wirtschaftstheorie und ihre Ethik politisch, realistisch und geschichtlich zu denken.

1. Es geht um *politische Ethik*, die auf Wirtschaftsanalyse und Kritik basiert und auf Veränderungen zielt, die zivilgesellschaftlich und politisch-rechtlich erstritten werden müssen; sie folgt auf die Kritik der Politischen Ökonomie. Dafür braucht es die Kraft, sich vom Kapital- und Konsumfetischismus geistig zu distanzieren und die Hegemonie des Ethos der Unterwerfung aufzubrechen. Es braucht die Fähigkeit, sich der Erosion des Politischen entgegenzustellen und politisch handlungsfähig zu werden. Im Anschluss an Arendt meint das, sich zusammenzufinden und unter Bejahung und Betätigung der menschlichen Pluralität in Freiheit zu verständigen. Politische Ethik beansprucht realistischerweise nicht, der Macht der Megakonzerne und der Finanzindustrie auf ihrem Terrain der Ressourcenakkumulation und -distribution Paroli zu bieten oder dort tätige Individuen moralisch so zu sensibilisieren, dass sie ‚von innen heraus‘ das Ruder herumreißen.³⁰

28 Diese Fallstudie stellt durch den Ansatz bei den Realia, aus parteilich von den rechtlos gemachten Frauen ausgehender Perspektive die protestantische Arbeitsethik vom Kopf auf die Füße. Deren fortgeschrittene Ansätze halten zwar den Zusammenhang von Lohnarbeit und Menschenrechten hoch, sparen aber historisch und aktuell die Verknüpfung zwischen der Kritik des Kapitalismus und der Geschlechterherrschaft aus.

29 Das weite Feld der Wirtschaftsethik umfasst neben vielen, den Kapitalismus legitimierenden oder leicht modifizierenden Konzepten, auch solche, die auf die Reflexion politischer Dimensionen und gesellschaftlicher Perspektiven abheben, so etwa die aus der St. Galler Schule, die eine Transformation der ökonomischen Vernunft anstrebt und aus der Ulrike Knoblochs Arbeiten für eine grundlagenkritische feministische Wirtschaftsethik hervorgehen (vgl. exemplarisch Knobloch 1993 und ihre Einleitung zu diesem Band). Ich möchte meine Überlegungen aufgrund einer anderen Einschätzung der Beziehungen zwischen Bereichs- und Grundlagenethik und des Verhältnisses von Ökonomie und Gesellschaft, angesichts der in diesem Beitrag rekapitulierten Denkwege und Theoriebezüge und wegen der konkret hier unter 1–3 genannten Gründe nicht unter diesen Begriff stellen.

30 Eben das wird häufig als wirtschaftsethischer Ansatz vermittelt.

Aufbau von Gegenmacht braucht politische Entschlüsse und deren rechtliche Umsetzung; in einer Welt immer neuer kapitalistischer Landnahmen kann diese Gegenmacht hingegen nicht durch alternative ökonomische Praxen der Produktion und des Konsum- und Reproduktionsverhaltens aufgebaut werden. Letztere sind eher Ausdruck der kulturellen Vielfalt, die vor, neben und jenseits des westlich und kolonial geprägten Kapitalismus bestanden hat und weiterhin besteht. Ihre Kultivierung kann Ausdruck eines kritischen Bewusstseins sein, sie kann Ausdruck eines angepassten eskapistischen oder auch überlebensklugen und tendenziell widerständigen Traditionalismus sein, einschließlich der Orientierung an patriarchalischen Verhaltensmustern. Jedenfalls brauchen solche alternativen Kulturen wirtschaftlichen Handelns (im Sinn von ‚Nachhaltigkeit‘) politische Verständigung. Die indigene Aufstandsbewegung in Chiapas/Mexico hat in den 1990er Jahren hierfür ein Beispiel gegeben mit ihrem Motto: *Für eine Gesellschaft, in der alle Platz haben!* Sie kämpfte nicht um die Eroberung der staatlichen Institutionen, sondern um Räume für politisches Handeln, ausgehend von sich selbst, den am meisten diskriminierten, entrechteten und verarmten Gruppen des Landes, die über 500 Jahre mit Hilfe traditionaler Subsistenzökonomie und Weisheit überlebt hatten.³¹

2. Ethik, die Kritik und Widerstand gegen den neoliberalen Totalitarismus ist, ersetzt diese Wirklichkeit nicht durch einen voluntaristischen Akt. Werden Moral und Ökonomiekritik analytisch auseinandergerissen, indem die ethische Argumentation von ihren kapitalistischen Rahmenbedingungen abstrahiert, liegt es nahe, das Ethische als alternative Wirklichkeit gegenüber dem Ökonomischen geltend zu machen. Damit, so meine Befürchtung, läuft man Gefahr, sich über den Realgehalt der ethischen Perspektive zu täuschen. Das ethische Subjekt wird eher überfordert und nicht in der Handlungsfähigkeit gestärkt. Die *Beziehung zwischen Moral und Ökonomie* kann aber so verstanden werden, dass ethische Kritik und politische Vision aus der Analyse der ökonomischen Verhältnisse entwickelt werden. Im Vollzug dieser Klärungen schälen sich Material und Aufgaben ethischer Argumentation heraus.³² Das Ökonomische wird als Wirklichkeit des Ethischen geltend gemacht. Wird, wie ich vorschlage, das ethische Subjekt als Akteur im Rahmen hegemonialer und gegenhegemonialen Prozesse gefasst, kann es von

31 In dieser sozialen und kulturellen Verankerung besteht eine erhebliche Differenz zu Arendt, die in dieser Hinsicht allenfalls abstrakt bleibt.

32 Das Ethische ist also nicht abstrahierend vom Ökonomischen (fundamentealisch) vorab „geklärt“ und wird danach (bereichsethisch) angewendet. Ich will damit aber nicht sagen, dass Ethik generell und ausschließlich aus den ökonomischen Verhältnissen abgeleitet werden kann und auch nicht, dass exklusiv die ökonomischen Verhältnisse das Politische der Ethik determinieren.

vornherein als handelndes, leidendes, als affirmativ und kritisch-transformatives Subjekt in dieser Wirklichkeit verstanden werden. Sein Ethos ist der ökonomischen Wirklichkeit nicht äußerlich, kann sich aber kritisch-transzendierend zu ihr verhalten. Eine gegenüber dem Neoliberalismus kritische Ethik sollte nach Einverständnis und Widerstand der handelnden und leidenden Subjekte im Moralregime fragen.

Diese Akzentuierungen lassen sich an einem prominenten Beispiel feministischer Sorgeethik abgrenzend konkretisieren: Joan Tronto sucht *Care* als „politische Theorie der Transformation“ (2016) zu profilieren. Diese Strategie, die sie selbst radikal nennt, kann meiner Einschätzung nach nicht aufgehen und ist eher resignativ im Einverständnis mit der Realregimeordnung, weil in ihrem Entwurf der Kapitalismus sowohl als gesellschaftliche Ordnung als auch als Handlungsspielraum der ethischen Subjekte akzeptiert ist. Damit konterkariert sie ihre kritischen Beobachtungen auf der Ebene der Alltagspraxis, speziell in der Geschlechterperspektive und auf der Ebene der neoliberalen Ideologie, welche sie durchaus als Anti-Ethik des sozial unverantwortlichen Konkurrenzindividualismus versteht. In ihrem Buch *Caring Democracy* (2013) ist ihr ethisches Argumentieren darauf fokussiert, die Bürgerinnen und Bürger an ihre Verantwortung für das Gemeinwesen (in Republik und Privathaushalt) zu erinnern und private Initiative zu fordern, um das Sorgen zu demokratisieren und die Demokratie als sorgende Gesellschaftsform zu gestalten. Wenn Ethik sich so von der Ökonomiekritik löst und explizit als ihr Ersatz firmiert, ist ihr transformierender utopischer Anspruch (Tronto 2016, S. 847) von vornherein aufgegeben. Insofern vertritt sie eher eine systemkonforme, feministisch beeinflusste Moraltheorie mit wirtschaftsethischer Relevanz und hat ihren in *Moral Boundaries* (1993) formulierten politischen Anspruch einer alltags-, sorge-, und beziehungsorientierten Ethik, die etablierte sexistische und rassistische Machtstrukturen durchbrechen will, nicht durchgehalten.

3. Es geht um eine Ökonomie der Fülle und politisch-ethisches Handeln, das sich orientiert am Maßstab der Gerechtigkeit für die, die Unrecht erfahren und denen es an Recht und Rechtsmitteln mangelt. Unter diesen realutopischen Voraussetzungen wird auch das (Ver-)Sorgen gelingen. Diese Perspektive impliziert eine Verschränkung von Erinnerung und Erwartung. Es ist also kein Ansatz, der einseitig auf eine nur leicht korrigierte normative Gegenwart rekurriert und auch keiner, der einseitig das Gegenwartshandeln an der (Vermeidung einer als bedrohlich prognostizierten) Zukunft orientiert. Vielmehr ist Zukunft verwurzelt in einem historischen Projekt und einer pluralen, nicht konfliktfrei zu denkenden Erinnerungsgemeinschaft. Anhand ihrer aktuellen Erfahrungen prüft und erneuert diese ihre Genese und die darin gemachten Erfahrungen von Befreiung, Allianzen und Selbstverpflichtungen (Bundesschlüssen) und Rechtspraxis; und sie ringt darum,

dass diese nicht zur Ideologie der Unterwerfung und Imitation der imperialen Mächte gerinnen. Im Kontext hegemonialer und gegenhegemonialer zivilgesellschaftlicher Prozesse und der Verwirrung der Subjekte über ihre realen Bedürfnisse, Entwürfe und Handlungsfähigkeit, ist (selbst-)kritische Erinnerungsarbeit wesentlich und wegweisend für die Erarbeitung politischer Perspektiven.³³ Zukunftsfähigkeit wäre demnach zu definieren als Fähigkeit zur Erwartung und Konzeption grundlegender Veränderungen im Licht der aktiv bedachten und vermittelten Erinnerung und Gegenwart. Eine exklusive Orientierung am Kompass der Vorsorge oder Nachhaltigkeit liefe hingegen eher Gefahr, sich ohne Kompass in die Zukunft zu bewegen. Zukunftsfähigkeit – somit auch die gesuchte sozial und ökologisch verantwortbare Ökonomie – ist damit eschatologisch verstanden: Aussein auf Ankunft von Erlösung, die auch die Hoffnungen der Vergangenen befreit.³⁴ Dafür ist die erinnerungsgestützte, kritisch-hoffende Erwartung eine elementare Voraussetzung.

Verankerung in einer Erinnerungsgemeinschaft, respektive in kritischer Geschichtsschreibung als Voraussetzung der Gegenwartsklärung und realutopische Ethik verstehe ich als zwei Seiten einer Medaille oder – etwas poetischer – sie sind wie zwei Flügel, ohne die kein Schmetterling fliegen kann. Meine Auseinandersetzung mit der Geschlechterdifferenzideologie und dem historischen Projekt der hegemonialen Männlichkeit im Denken und Wirken protestantischer Akteure in Deutschland hat mir diesen Zusammenhang und seine Bedeutung für ein emanzipatorisches Ethos neu und für das hier interessierende feministische Theorieprojekt deutlich gemacht. Es ist wichtig, inmitten der Fülle der Wörter (hegemonialer Diskurse), die das

33 Unwillkürlich muss ich an das Desaster der Sozialdemokratie denken, das angesichts ihrer Geschichte und ihrer nicht abgeholten Entstehungsgründe auch Nicht-Partei-gängerinnen schmerzen muss.

34 Das wird bereits in den biblischen Schriften deutlich, in denen die Propheten und die apokalyptische Literatur bis hin zur Johannesoffenbarung Erwartungen für ihre Gegenwart im Licht der Geschichtsverarbeitung des Volkes formulieren. Sie ergehen sich nicht in Spekulationen über eine mit der Welt nicht vermittelten Zukunft. Sie sagen, was passiert, wenn die Herrschenden weitermachen mit ihrer Politik oder sie artikulieren Hoffnungen auf deren Sturz, indem sie die imperiumskritischen Ursprünge ihres Credos (dem Auszug aus der Pharaonenherrschaft) aktualisieren. Das mag angesichts ihrer Bildersprache nicht sofort allen klar sein, sollte es auch nicht, denn es war ja populärkulturelle Widerstandsliteratur. Für Autoren wie Walter Benjamin war es klar, als er sagte: ‚Das es so weitergeht, ist die Katastrophe‘. Weitgehend analog hinsichtlich des Zusammendenkens der Zeitmodi schätze ich den Ansatz von Frigga Haug (2008) ein, mit dem sie ihren ‚Vier-in-Einem-Ansatz‘ als politischen Kompass anbietet und sich auf die revolutionäre Realpolitik Luxemburgs beruft. Die religiöse Komponente der Erlösungshoffnung ist bei ihr in das Frauenkollektiv verlagert, das der marxistischen Gemeinschaft und damit, nach dem Verständnis dieser Autorin, der Menschheit den Weg weist (Haug 2016).

Entscheidende im Leben und Leiden der Mehrheiten verschweigen und die beherrschten „Anderen“ zum Verstummen bringen, eine alternative Geschichte zu schreiben: *die* kritische Theorie, aus der sich die Realutopie menschenwürdigen Lebens herauspräpariert, ist wesentlich auch *Theoriebildungsgeschichte*, die weltanschaulich und kulturell offen sein muss. Ein emanzipatorisches Ethos, das sich vom Moralregime der Unterwerfung befreit und um die Etablierung von Recht und Gerechtigkeit kämpft, ist angewiesen auf die „Konstruktion einer Geschichte, welche die De-Konstruktion der führenden Geschichtsauffassungen mit der Profilierung ungeschriebener Geschichte verknüpft.“ (Plonz 2018, S. 187)

7 Ethische Praxis – ein Fazit

Ethik im skizzierten Sinn ist kritische, dialektische und heuristische Theoriebildung, die als intellektuelle Tätigkeit an die konkreten Subjekte, die Alltags- und Gesellschaftsgeschichte als Kontext des Ethos verwiesen ist und die situations- und prozessbeteiligt ist, um ihren Beitrag zur politischen Bildung und Ermächtigung zu leisten, anders gesagt, eine Praxis, welche die proaktive Diskursfähigkeit der Subjekte zu steigern versucht.

Kritisch, denn sie trifft Unterscheidungen aller Art: zwischen Ideologie oder der Moral der Unterwerfung und in der Kritik gewonnenen moralischen bzw. normativen Grundsätzen, zwischen Freiheit und Unterwerfung, zwischen ethischen und sozialanalytischen Argumenten, zwischen gesellschaftlichen Akteuren und dem je eigenen subjektiven Standort.

Dialektisch, denn sie sucht in der Auseinandersetzung mit Real- und Moralregime emanzipatorische Denk- und Handlungsmöglichkeiten und aus der Kritik die Konturen der angestrebten Transformation auszumachen, mit der älteren Kritischen Theorie gesagt ist sie aus auf die Aufhebung des Unrechts im Namen der Zukunft der Humanität.

Heuristisch, denn sie mag zwar an Schreibtischen formuliert werden, kommt aber nur in vielseitigen Dialogen und Diskursen und angesichts der sozialen Praxis konkreter Subjekte auf ihre Gedanken. Heterogenen, auf gegenseitiger Anerkennung und Interesse beruhenden *Runden Tischen* (im Forschungsgespräch, im Redaktionskomitee, in politischer Aktionsgruppe u. a. m.) kommt eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Bildung von Wissen und eines widerständigen Ethos zu.

Literatur

- Arendt, Hannah (1960/1989): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 6. Aufl. München und Zürich: Piper.
- Assmann, Hugo et al. (Hrsg.) (1984): *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*. Münster: edition liberación.
- Benjamin, Walter (1985): *Kapitalismus als Religion*. In: Benjamin, Walter (Hrsg.): *Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften, Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 100–102.
- Conradi, Elisabeth/Plonz, Sabine (Hrsg.) (2000): *Tätiges Leben. Pluralität und Arbeit im politischen Denken Hannah Arendts*. Bochum: SWI.
- Butler, Judith (2009): In Prozesse von Prekarisierung eingreifen. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 281, 51, H.3, S. 430–436.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2011): "Confessing a Passionate State". Interview mit Judith Butler. In: *Feministische Studien* 29, H. 2, S. 196–205.
- Hartmann, Heidi (1979): *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*. In: *Capital and Class* 3, H.2, S. 1–33.
- Haug, Frigga (1983): *Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch*. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 141, 25, H. 3, S. 653–673.
- Haug, Frigga (2008): *Die Vier-in-Einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke*. Hamburg: Argument.
- Haug, Frigga (2016): *Das Ethische aus dem Himmel der Werte in die alltäglichen Praxen aller Menschen holen. Nachtrag zur zweigeschlechtlichen Moral und Auftrag zur weiteren Erkundung*. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 320, 59, H. 6, S. 833–838.
- Hinkelammert, Franz Josef (1976): *Die Radikalisierung der Christdemokraten. Vom parlamentarischen Konservatismus zum Rechtsradikalismus*. Berlin: Rotbuch.
- Hinkelammert, Franz Josef (1977): *Ideología de sometimiento: la iglesia católica Chilena frente al golpe; 1973 – 1974*. San José de Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, Franz Josef (1986): *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*. 2. Aufl. Münster und Freiburg (Schweiz): edition liberación und Exodus.
- Klinger, Cornelia (2014): *Krise war immer... Lebenssorge und geschlechtliche Arbeitsteilungen in sozialphilosophischer und kapitalismuskritischer Perspektive*. In: Appelt, Erna/Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen*. 2. Aufl. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 82–104.
- Knobloch, Ulrike (1993): *Eine andere Wirtschaftsethik? Die Bedeutung der Frauenfrage für die Begründung einer grundlagenkritischen Wirtschaftsethik*. Beiträge und Berichte Nr. 59. St. Gallen: Institut für Wirtschaftsethik.
- Lutz, Ronald S. (Hrsg.) (2012): *Erschöpfte Familien*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Marx, Karl (1843/44): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: *Deutsch-Französische Jahrbücher* 44, S. 71–85.
- Marx, Karl (1968/1844): *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich (Hrsg.): *Schriften bis 1844. Erster Teil (MEW, Bd. 40)*. Berlin: Dietz, S. 467–588.
- Marx, Karl (1983/1845), *Thesen über Feuerbach*. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich (Hrsg.): *Werke 3 (MEW Bd. 3)*. Berlin: Dietz, S. 5–7.
- Marx, Karl (1984/1867): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie (MEW 23)*. Berlin: Dietz.
- May Ruth/Haug, Frigga/Plonz, Sabine (2014) (Red.): *Frauenbewegung erinnern*. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 308, 56, H. 3, S. 317–407.
- Negt, Oskar (2010): *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform*. Göttingen: Steidl.
- Nussbaum, Martha (2003): *Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitenansatz*. In: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 4, H. 1, S. 8–31.

- Papst Franziskus (2013): Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium (EG). Auszüge. In: Segbers, Franz/Wiesegickl, Simon (Hrsg.): „Diese Wirtschaft tötet“. Kirchen gemeinsam gegen den Kapitalismus. Frankfurt: Hamburg: VSA, S. 238–242.
- Plonz, Sabine (1995): Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive. Mainz: Grünewald.
- Plonz, Sabine (2000a): Zukunft der Arbeit, Kritik der Politischen Ökonomie und feministische Ethik. In: Conradi, Elisabeth/Plonz, Sabine (Hrsg.): Tätiges Leben. Bochum: SWI, S. 137–146.
- Plonz, Sabine (2000b): Impulse für die theologische Ethik. In: Conradi, Elisabeth/Plonz, Sabine (Hrsg.), Tätiges Leben. Bochum: SWI-Verlag, S. 179–183.
- Plonz, Sabine (2006): Arbeit, Soziale Marktwirtschaft und Geschlecht. Studienbuch Feministische Sozialethik. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Plonz, Sabine (2007): Gesellschaft, Ökonomie, Theologie. Kontextuelle Herausforderungen aus europäischer Sicht. In: Plonz, Sabine: Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext. Frankfurt: Lembeck, S. 298–307.
- Plonz, Sabine (2011a): Editorial. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 292, 53, H. 3, S. 329–332.
- Plonz, Sabine (2011b): Mehrwert und menschliches Maß. Zur ethischen Bedeutung der feministisch-ökonomischen Care-Debatte. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 292, 53, H. 3, S. 365–380.
- Plonz, Sabine (2012): Editorial. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 299, 54, H. 5, S. 643–644.
- Plonz, Sabine (2013a): Chile 1973 – Ein apokalyptischer Moment für Demokratie und Sozialismus. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 304, 55, H. 5, S. 661–662.
- Plonz, Sabine (2013b): Unfall bei der Gartenarbeit. Zur religions- und geschlechterkritischen Erzählung Gen 2–3. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 304, 55, H. 5, S. 723–732.
- Plonz, Sabine (2014a): Frauenbewegungsgeschichte schreiben. Editorial. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 308, 56, H. 3, S. 317–318.
- Plonz, Sabine (2014b): Prekarisierung. Geschlechterperspektive. Ethik. In: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 8, H. 2, S. 1–29.
- Plonz, Sabine (2016a): Mitmenschliche Praxis und politische Ethik heute – ein utopisches Projekt. Editorial. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 320, 58, H. 6, S. 799–801.
- Plonz, Sabine (2016b): Zum Verhältnis von Ökonomie und Moral. Eine Fallstudie. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 320, 58, H. 6, S. 802–817.
- Plonz, Sabine (2016c): „Religiöser Sozialismus“ als dialektische Theologie: Karl Barth. In: Casper, Matthias/Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (Hrsg.): Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. Frankfurt: Campus, S. 79–110.
- Plonz, Sabine (2017): Menschenwürdige Arbeit für Hausangestellte? Eine Fallstudie zur Aktualisierung der protestantischen Ethik. In: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 11, H. 2, S. 1–31.
- Plonz, Sabine (2018): Wirklichkeit der Familie und protestantischer Diskurs. Ethik im Kontext von Re-Produktionsverhältnissen, Geschlechterkultur und Moralregime, Baden-Baden: Nomos.
- Rai, Shirin M.J./Hoskyns, Catherine/Thomas, Dania (2015): Erschöpfung: Die Kosten sozialer Reproduktion. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 314/315, 57, H. 4–5, S. 659–665.
- Senghaas-Knobloch, Eva (2015): Für-Sorgen. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland.
- Schnabl, Christa (2005), Gerech sorgen. Grund lagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge. Freiburg: Academic Press.

- Tronto, Joan C. (1993): *Moral Boundaries. A political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Tronto, Joan C. (2013): *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York: University Press.
- Tronto, Joan C. (2016): Kann „Sorgende Demokratie“ eine politische Theorie der Transformation sein? In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 320, 58, H. 6, S. 839–848.
- Winker, Gabriele (2011), Soziale Reproduktion in der Krise – Care-Revolution als Perspektive. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 292, 53, H. 3, S. 333–345.