

Sabine Plonz

Arbeit, Schöpfung und Befreiung

Karl Barths und Dorothee Sölles »Theologie mit und nach Marx«

Angesichts der marxistischen Kritik und realer Entwicklungen der »Arbeitsgesellschaft« irritiert, dass schöpfungstheologische Entwürfe kaum über Arbeit und Befreiung nachdenken. Anders Dorothee Sölle und Karl Barth, deren großes Echo in Fachwelt und Kirche polarisiert bis feindselig mit Blick auf die je andere Seite verlaufen ist.¹ Feuer und Wasser – oder zwei bleibend wichtige Entwürfe? Es geht mir nicht darum, den Schweizer Theologieprofessor Karl Barth (1886-1968) und die deutsche Theologin und Schriftstellerin Dorothee Sölle (1929-2003) zu harmonisieren, sondern trotz der Differenzen das Gemeinsame zu sehen. Sie sind als Rezipienten der linkshegelianischen Religionskritik zu lesen, die kritische Zeitgenossenschaft und Glauben zusammenhielten und die Christenwelt anstacheln wollten, sich für eine menschlichere Welt einzusetzen. Dazu gehörte für sie, kontinuierlich das Versagen von Kirche und Theologie zu thematisieren. Charakteristikum ihrer »Theologie mit und nach Marx« ist, »Religionskritik als Korrelat der Wirklichkeitsauffassung« (Plonz 1995) konstitutiv für die theologische Produktion zu machen. Für Marxisten kaum überraschend, impliziert das eine spezifische Sicht auf »Arbeit« sowie die Kritik und Neubegründung des Schöpfungsglaubens, womit sich unweigerlich auch die Frage nach dem Subjekt der Befreiung stellt.

Dass mit dem folgenden Ausflug in die Theologie auch ein Impuls für marxistisches Denken gesetzt ist, bleibt zu hoffen – z.B. hinsichtlich der Konzeption des Schöpfungsprozesses einer neuen, besseren Welt, der *compassion* als Moment von Wirklichkeitsanalyse und Engagement, die in der Wahrnehmung des ›Seufzens der bedrängten Kreatur‹ (Marx mit *Römer* 8, vgl. Beiträge Boer, Füssel, Rehmann) enthalten war und der Normativität des Begriffs der ›Arbeit‹.² Eine solche Diskussion wäre wünschenswert und möglich, da – anders als zu Barths und Sölles Zeiten – heute unbefangen von der babylonischen Gefangenschaft des Denkens in Apologetik und Polemik des Kalten Krieges nachgedacht werden kann.³

1 Sölle bezeichnete Barth als Vertreter der Neo-Orthodoxie; »Barthschüler« in Deutschland warteten vor Sölle als linker Wiedergängerin der deutsch-christlichen Theologie.

2 Eine theologische Rezeption der Marxschen Arbeitslehre im Kontext der ökologischen Krise bietet: M. Volf, 1988; zur protestantischen Ethik und Arbeit, marxistische Analysen aber weitgehend auslassend vgl. Meireis 2008. Vgl. Rezension in DA 284, 98 ff.

3 Zur Kontroverse über Barth als ›politischem‹ Theologen im Kalten Krieg vgl. Plonz 1995, 56-82.

Arbeit, Schöpfung und Religionskritik in der bürgerlich-kapitalistischen Moderne

Sowohl Barth als auch Sölle setzen sich mit einem ideologisierten und idealistischen Verständnis von Arbeit in der kapitalistischen Moderne auseinander, das vielfach als ›Erbe des Protestantismus‹ verstanden wurde. Doch die populäre »Max Weber These«, die Dieter Schellong (1987) sachkundig angezweifelt und theologiegeschichtlich widerlegt hat, verstellt sowohl den Langzeitblick auf vorige Epochen (von der biblischen Antike bis einschließlich der reformatorischen Zeit) als auch deren Kontrast zum 19. Jahrhundert. Erst in der Moderne vollzieht und manifestiert sich ein markanter Wandel, indem der Schöpfungsglauben auf die Legitimation der herrschenden Ordnung reduziert und ein religiös überhöhtes Arbeitsethos entwickelt wurde. Für die Reformation war Arbeit mühevoll, unter dem Vorzeichen der Nächstenliebe, auf das Gemeinwohl verpflichtete tätige Sicherung des Lebensunterhaltes; sie war kein Selbstzweck, sondern Notdurft des Lebens, um deren ökologische und ökonomische Prekarität man wusste, wie die zahlreichen reformatorischen Stellungnahmen zu Hunger, Armut, Schulden ... zeigen.⁴ Hatte die Reformation die *vita activa* in positiver Relation zum erlösenden und versorgenden Handeln Gottes, des Schöpfers, verkündet, darin explizit die handarbeitend und unfrei Tätigen einbegriffen und so die Theologie – biblische Grundsätze erneuernd – ›vom Kopf auf die Füße gestellt‹,⁵ so laufen im Christentum des 19. Jahrhunderts die in dieser Verkündigung wirkenden Verheißungen weitgehend ins Leere. Damals übernimmt die Theologie die Ideale des Bürgertums (Barth 1981, zuerst 1946, Schellong 1975). Kapitalismus und Imperialismus finden ihr Echo in einer fortschrittsoptimistischen, sich »kulturell« überlegen wählenden liberalen Theologie. ›Beruf‹ des Bürgers und des Christen sind in evangelischer Ethik und Verkündigung kaum voneinander zu unterscheiden. Der ›Beruf‹ absorbiert Praxis und Begriff der konkreten ›Arbeit‹ (vgl. Meireis 2008).⁶

Die Religions- und Fetischismuskritik von Marx treffen das zeitgenössische (protestantische) Christentum recht präzise. Interpretieren dessen Funktionsträger und organische Intellektuelle den ›Beruf‹ in verabsolutierter, Kapitalismus-unkritischer Weise als »Gottesdienst«, setzen sie damit unbewusst das herrschende Wirtschaftsmodell als göttliche Ordnung voraus – die letztlich »eigengesetzlich« funktioniert (Fr. Naumann, M. Weber). Das Befolgen seiner Regeln (Ethik) wandelt sich zu einer konfessionell ungebundenen ›säkularen‹ Liturgie. Weder die abstiegsbedrohten Handwerker, verarmten Bauern und Landarbeiter noch die industriellen Arbeiter können diese ›Liturgie‹ frei mitfeiern – erst recht nicht die Frauen; das

4 Zur ›Sozialethik‹ der Reformation Strohm: »Der Faktor ›Natur‹ rangiert für Luther weit vor Arbeit« (1983, 211).

5 »Wenn du dein tägliche Hausarbeit tuest, das ist besser denn aller Mönche Heiligkeit und strenges Leben«; Luther 1986 (1529), 597f, vgl. insgesamt 596-98.

6 Wenn seinerzeit im »Sozialprotestantismus« Arbeit und Geschlechterverhältnisse als »soziale« und als »Frauenfrage« studiert werden, so größtenteils in kritischer Distanz zu sozialistischer und feministischer Bewegung und in Bekräftigung patriarchaler Ideale für Unternehmensführung und Geschlechterbeziehungen.

Bürgertum aber profitiert von ihr – und braucht dafür immer weniger ›Religion‹ im engeren Sinn. Die Fetischismuskritik von Marx ist insofern *via negativa* vom biblischen Denken inspiriert, als sie offenlegt, dass der Kapitalismus eine der biblischen ›Religion‹ und ›Ethik‹, d.h. Befreiung und Recht der strukturell Schwächeren, widersprechende Praxis und Ideologie darstellt (vgl. Art. Boer und Füssel in diesem Heft).

Durch seine Weiterführung von Feuerbachs Religionskritik kritisiert Marx nicht nur die zeitgenössische (Philosophie und) Theologie; es tritt auch die reformatorische Schöpfungstheologie neu ans Licht. Denn die Reformation hatte, auch darin der Bibel näher als das moderne 19. Jahrhundert, (Neu-) Schöpfung als erfahrbares Ereignis begriffen, das qua Rechtfertigung jederzeit jeden Menschen *zum Geschöpf machen* könne – vorrangig real und erfahrbar durch jene, deren Leben noch eben als ›nichtig‹ erschien. Daraus schließt Luther über Gott als Schöpfer:

Noch alle seine Werke kommen bis ans Ende der Welt so zustande, dass er aus dem, was nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas Köstliches, Ehrliches, Seliges und Lebendiges macht. (1983 (1521), 73)

Luther stößt 1521 in seiner Magnifikat-Auslegung methodisch die Tür zu einer dialektischen Konzeption und Projektion Gottes auf: »Dagegen will niemand in die Tiefe sehen [...] Es ist hier *kein Schöpfer unter den Menschen*, der aus dem Nichts etwas machen wollte« (74, Hervorh. S.P.) – was im Umkehrschluss bedeutet, dass »der Schöpfer« bzw. der Akt der »Schöpfung« erkennbar ist, sofern *aus dem Nichts etwas gemacht wird* und – so wird Marx es dann gesehen haben – dass die menschliche Gattung, sofern sie dies tun kann, eben auch an die Stelle ›Gottes‹ zu setzen ist – als Schöpferin ihrer selbst. Die Verheißung der Menschwerdung durch versöhnte, nicht entfremdete ›Arbeit‹ folgt bei Marx vermittelt aus Kritik und Neukonzeption des tätigen Lebens als »Arbeit« – und wird in den Horizont des ›Reichs der Freiheit‹ gerückt (d.h. biblisch und reformatorisch: aus dem Glauben an die erneuerte Schöpfung abgeleitet). Wie zentral diese Weichenstellung ist, wird rückblickend vom 19. Jahrhundert auf die Reformation auch daran deutlich, dass für Luther der Glaubensartikel der *creatio ex nihilo* schwerer wog als jener der Inkarnation (vgl. Link 1990, 38 mit einem Lutherwort von 1545).

Zeitgleich mit protestantischer Verbürgerlichung und marxischer Kritik nähern sich bereits im 19. Jahrhundert einige Christen dem Sozialismus praktisch und theoretisch an. So werden eschatologische Denkfiguren (Reich-Gottes-Hoffnung, Neue Schöpfung, Erlösung, Naherwartung) sozusagen bi-kulturell: Sie prägen sowohl die sozialen Bewegungen im 19. Jahrhundert als auch Christen, die in solidarischer Beziehung zu den Arbeitenden, den »kleinen Leuten« ihrer Zeit, stehen. Sie teilen darüber hinaus diese Eschatologie mit Religion und Theologie der kapitalistischen Moderne, der auch Barth und Sölle zuzurechnen sind. Sich – in ihr – von ihr zu unterscheiden, verlangt eine ideologiekritisch und sozial positionierte Theologie. Barth wird als Pfarrer mit diesen Herausforderungen durch die sozialen Spaltungen in seiner Gemeinde konfrontiert, in die er sich religiös-sozial motiviert

einmischt.⁷ Sölle sieht sich zwei Generationen später als Tochter des a-religiös gewordenen Bürgertums vor der Aufgabe: »Atheistisch an Gott glauben« (2006, zuerst 1968).

Barth

Karl Barth optiert jung für den Sozialismus, bricht im ersten Weltkrieg mit dem liberalen Kulturprotestantismus und ringt theologisch mit der »Verbürgerlichung des Evangeliums« (KD II, 1) im real existierenden Kapitalismus. Als Pfarrer in der schweizerischen Arbeiterpartei engagiert, erkennt er im revolutionären Deutschland, dass die Spartakisten ihren Protest gegen das »Joch der Arbeit an sich« (1977, zuerst 1920, 16) richten. Diese und andere zeitgenössische »Bewegungen« deutet er als einen dialektisch zu verstehenden Hinweis auf die *Bewegung des Reiches Gottes* (Sein berühmter ›Tambacher Vortrag‹ 1919 war betitelt: »Der Christ in der Gesellschaft« vgl. Marquardt 1980; Plonz 1995, 145-173). Zum Dogmatik-Professor in der Weimarer Republik geworden, betont er in einer kurzen Abhandlung über »Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik« (1931) deren existenzielle Dimension. »Wir sind [...] von Gott [als dem Schöpfer unserer Existenz, S.P. mit Barths Formulierung im selben Artikel] daran gemessen, ob unsere Arbeit [...] als Mitarbeit an der Sache der Menschheit zu verstehen ist« (252), wobei er gegen protestantische Einseitigkeiten das Spektrum der Erwerbsarbeit ausdehnt. Mit der Begrenzung von Arbeit durch den Sonntag, den Barth vom biblischen *Sabbat* (hebr. für *aufhören*) liest, geht es ihm nicht um die Verabschiedung von der alltäglichen Arbeit oder um eine teleologische Utopie der (durch Rationalisierung erreichten) völligen Arbeitsfreiheit, sondern um den entscheidenden Kontrapunkt zur herrschenden Entstellung von Arbeit als »Krampf« (256). Mit diesem Vorzeichen versehen, erinnert und konkretisiert Arbeitszeitverkürzung, als ›revolutionäre Realpolitik‹, eine größere Utopie: die Hoffnung auf den »Anfang aller Erlösung in unserer Arbeit« (256). Daher: »Wir würden gottlos arbeiten, wenn wir nicht grundsätzlich im Zeichen dieser Unterbrechung unserer Arbeit arbeiten würden« (256). Der *Sabbat*/Sonntag ist in Barths Theologie der »Revolution Gottes« gleichsam eine unverzichtbare Revolutionsetüde. Seine Funktion sollte transzendental-kritisch, analog zum »Reich der Freiheit« bei Marx begriffen werden.⁸ Barth skizziert hier mithin eine Gegenthese zur ›Arbeit als Religion‹ und einer ›Religion ohne (kritisches Bewusstsein über real und aktuell geleistete) Arbeit‹.⁹

7 Die Besonderheiten des Schweizer politischen Systems gegenüber dem deutschen und deren Einfluss auf Barths politische Ethik hat die deutsche Bartherezeption größtenteils vernachlässigt.

8 In der Bibel vollendet die Erschaffung des Sabbat (nicht: des Menschen) die Schöpfung. Das Gebot seiner Einhaltung wird nicht kultisch begründet, sondern schöpfungs- und exodus-theologisch.

9 Es fehlen Differenzierungen etwa zwischen Erwerbs-, Berufs- und reproduktiver Arbeit; man merkt dem Text den Dialog mit theologischen Ethiken seiner Zeit, bes. mit deren Lutherdeutung und Berufsbegriff an. Zur Abgrenzung von Arbeit und Kultur, vgl. Meireis 2008, 152-58.

Diese wird in seinem dogmatischen Hauptwerk, speziell in der Schöpfungsethik aufgenommen und radikalisiert (KD III, 4 1951). Zwar enttäuscht er jene, die »sozialethische Theoriebildung« (Meireis 2008, 177) suchen, doch entfällt keineswegs die Kritik des Kapitalismus. Barths Offenbarungstheologie zielt auf eine die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie aufhebende Konstitution des Subjektes in Gemeinschaft (Link 1990) und dessen real wirkendes Zeugnis für eine nicht bürgerlich-kapitalistisch okkupierte Reich-Gottes-Hoffnung. Daher läuft die theologische Religionskritik als »Korrelat der Wirklichkeitsauffassung« durchgängig mit. Die Schöpfungsethik, in der es um den Menschen als ›absichtsvoll tätiges Subjekt« (754) geht, verhandelt dies in Abgrenzung gegen das verabsolutierte Arbeitsethos (des 19. Jahrhunderts). Barth stellt der dieser »Ethik« folgenden *Gesellschaft* das Ideal der sonntäglich versammelten und in die Welt gesandten *Gemeinde* entgegen. Durch ihre »Berufung« als »Zeugin der Freiheit« ist sie beauftragt, sich ins Weltgeschehen aktiv, verantwortlich einzumischen, in Entsprechung zur »Teilnahme Gottes am Weltgeschehen« (Barth pass.; vgl. Link 1990, 294ff). Mit Verweigerung dieses ›Dienstes‹ aber verziele sie dem Dienst am »Nichtigen«. Derart eingebettet in den Widerstreit zwischen Freiheit und Nichtigem, ist ›Arbeit‹ einerseits relativiert zum »Parergon« (599) im Gesamt des tätigen Lebens und damit dezidiert keine »Kooperation«, wie von Luther bis zur Sozialethik des 20. Jahrhunderts proklamiert, sondern »Ko-Existenz mit dem Schöpfer« (683ff). Andererseits ist Arbeit »des Menschen tätige Bejahung seines Daseins als menschliches Geschöpf« (593) – und genau damit rückt er der Realität zuleibe.¹⁰ Im Licht der Befreiung durch die »Revolution Gottes« enthüllt sich die Wirklichkeit von Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen als »Dienst am Nichtigen«:

im kapitalistischen Konkurrenzkampf, der mit der Ideologie des nützlichen Egoismus und des Sozialdarwinismus getarnt ist und in der Ausbeutung, dem sozialen Unrecht, über das sich die Ideologie des freien Arbeitsvertrages, der freiheitlichen Koordination gelegt hat. Für das Gegenteil dieser Realität setzt sich die christliche Gemeinde ein [...] (Plonz 1995, 337).

Darin besteht der »politische Gottesdienst« (Barth) – und so wird dieser das ›ganz Andere‹ zur von Marx als Fetischdienst enthüllten Liturgie des Bürgertums.¹¹ Barth konzipiert Reich-Gottes-Hoffnung somit nicht als bildhafte Projektion eines ›Fort-schrittes‹, sondern sie resultiert *Bild-los* bleibend, dialektisch aus dessen Kritik.

Die linkshegelianische Religionskritik an der Schöpfungstheologie wirkt insofern als Kriterium, als Barth die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wahrt und Analogien nicht abstrakt zwischen Gott und Mensch bzw. ihren Eigenschaften (analogia entis) feststellt, sondern zwischen göttlicher und menschlicher Praxis zu begründen sucht (analogia relationis): ›Gott‹ ist nicht die Verdopplung des mensch-

10 Die hier ausgesparte Behandlung des »Berufs« wäre trotz ihrer von Meireis konstatierten Schwächen als antimythologisch und somit im Duktus von Barths theologischer Religionskritik zu lesen: vgl. KD III, 4, 701, 711, 718, 727, 740.

11 Von Arbeit als Gottesdienst sprächen die Reformation unter anderen Voraussetzungen; heute sei so nur in »großer Dämpfung, Gebrochenheit und Zurückhaltung« (615) zu reden.

lichen Bewusstseins ins Jenseits, sondern macht sich gegenständlich in der Praxis einer spezifischen Geschichte und wird wiederum im als Praxis (>tätiges Leben<) verstandenen menschlichen Dasein erkennbar. Das Geschöpf Gottes *wird* zu diesem als mitmenschlich lebender »Bundesgenosse« des Schöpfers. Wie Menschwerdung und Schöpfung bei Marx u.a. aus dem »wirklichen Müssen« heraus untrennbar verknüpft sind, kommt es mit und nach Marx bei Barth u.a. zum Kampf um Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erkenntnis. Aufgabe der >Christen< ist daher, angesichts Feuerbachs Projektionsvorwurf und marxistischer Gesellschaftskritik, diese Offenbarung glaubwürdig, geschichtlich zu bezeugen. »Wenn irgendein Wort der Begründung, der Beglaubigung, der Erfahrung durch die sittliche, soziale, politische Tat bedarf, so ist es das biblische Wort vom Tode, der verschlungen ist in den Sieg« (Barth 1977, zuerst 1920, 70).

Sölle

»Theologie mit und nach Marx« betreibt auch Dorothee Sölle, die als Christin für politisches Eingreifen optierte und der es sprachlich faszinierend gelang, >Glauben< einem großen Publikum als existenziell relevant, befreiend und praktisch mitzuteilen.¹² Sie stand seit dem Ende der sechziger Jahre für eine linke »politische Theologie«. Als Schülerin der bürgerlichen deutschen Theologie und radikaler Ansätze in den USA pendelte sie zwischen Religionskritik und religiöser Vergewisserung. Das 1968 in Köln entwickelte »Politische Nachtgebet« bündelt diese Doppelbewegung früh auch praktisch.

Im Bewusstsein der langen christlichen Komplizenschaft mit Unrecht und Gewalt und im Kampf um Auswege kultiviert ihre Schöpfungstheologie gleichsam die »Feuerbach-Frage« an die Theologie: Die *Projektionsthese* nimmt sie konstruktiv auf, indem sie die Attribute einer relationalen Ethik als Repräsentanz >Gottes< versteht (bezogen auf die feministische Debatte über weibliche Moral, jedoch nicht in dieser aufgehend) und Schöpfung »prozestheologisch« zur menschlichen Praxis erklärt. Die atomare Bedrohung begreift sie daher theologisch *auch* als Möglichkeit, den »Schöpfer« abzuschaffen: »Keine Generation war so in der Lage [...] auch Gott selbst, den Schöpfer, das Sein-in-Beziehung abzuschaffen« (209). Die *Religionskritik* nimmt sie auf, indem sie sich gegen die Verkehrung und Entleerung der biblischen (Schöpfungs-) Erzählungen richtet, mit der die christliche »Neo-Orthodoxie« zu gesellschaftlicher Entfremdung und Repression beiträgt. Sie verschränkt im Prozess von Kritik und Projektion biblische und zeitgenössische Weltwahrnehmung und hält der hegemonial-christlichen Arbeits- und Sexualmoral frei nach *Genesis* 1 entgegen: »Gott schuf die Menschen Gott zum Bilde als Arbeiter und als Liebende« (75). Diese im Wortsinn revolutionäre Projektion entfaltet sie mit Hegel, Feuerbach, Marx, Freud

12 Mir geht es um die Tiefenrelevanz ihres Werkes; kritisch wäre zu bemerken, dass sie häufig Argumentation und moralisch-religiöse Vergewisserung vermischt und dabei auf Belege und wissenschaftlich diskutierbare Analysen verzichtet, was die Auseinandersetzung nicht nur bei den ideologisch Befangenen, sondern auch bei ähnlich Motivierten erschwert.

und Fromm [...], um mit der Bibel eine über die Grenzen der eigenen Glaubenstradition hinausweisende und zur Kooperation mit säkularen ›Revolutionären‹ befähigte, befreiende Religion zu entwickeln, die den globalen Bedrohungen (Atomrüstung, Umweltzerstörung, Kapitalismus, Welthunger), Sinn- und Identitätskrisen praktisch widersteht.¹³ Das Subjekt des westlichen bürgerlichen Kapitalismus soll also durch das *Wir* einer alternativen, internationalen und interkulturellen Community ersetzt werden. (vgl. Todd Peters, 2004)

Das Marxsche Konzept von Arbeit als Wesensbestimmung des (Gattungs-) Menschen, die durch eine aktualisierte kontextuelle Kritik von Entfremdung und Verdinglichung analytisch geläutert und konkretisiert wird, ist Sölles Schlüssel, die neue Schöpfungstheologie zu erklären und den Glauben an die biblischen Verheißungen irdisch zu verankern (75-152). Im Ergebnis kann sie – anders als die linkshegelianische Verabschiedung vom Schöpfungsglauben – die eschatologische Hoffnung bekräftigen, sich als Geschöpf Gottes zu erkennen:

Noch warten wir auf Arbeit, die uns versöhnt: mit uns selber, unserm Nächsten und der Natur. Durch solche Arbeit werden wir, von Gottes Macht ermächtigt, endlich sichtbar – als Gottes Kinder. (151)

Sölle deutet diesen Menschwerdungsprozess als *creatio continua*.¹⁴ Als Teil der Bewegung, die eine alternative Identität begründen will, geht sie emphatisch von der Überwindung des bürgerlich-kapitalistisch verformten Subjektes aus.¹⁵ Sie und andere ›Ökofeministinnen‹ verstehen daher Glauben als vielfältig gelebte Widerstandskraft. Daher leuchtet ein, dass sie sich später der Mystik zu-wendet, ohne sich von der Politik ab-zuwenden.

Im Spiegel des/der Andern: Konvergenz und bleibende Differenz

Dorothee Sölles »Theologie der Schöpfung im Nuklearzeitalter« variiert den archimedischen Punkt ihres ersten intellektuellen Aufbruchs: Auschwitz und dem angesichts dieses sprachlos machenden Verbrechens akzeptierten ›Tod Gottes‹, den sie zunächst anknüpfend an die Philosophie (Hegels) und die dominante Theologie ›aufhob‹ zum »Atheistisch an Gott glauben« (1968). Ihr Gegenprojekt zur vom Menschen vorbereiteten Vernichtung der Schöpfung wird der als »Mitschöpfer« proklamierte, kollektivierte Mensch. Doch ist der Dialektik der Aufklärung mit diesem sozial und moralisch erneuerten Fortschrittsoptimismus zu entrinnen oder wird hier die Subjekt-Kritik vorzeitig abgebrochen?

13 Die klare Struktur ihrer militanten, prophetisch-weisheitlichen ›irregulären Dogmatik‹ –eine wertfrei gedachte formale Bestimmung in Anlehnung an Barths Dogmatik-Begriff – kann hier nicht dargestellt werden; auch nicht ihre fatal-schematischen Dualismen bei der Darstellung abgelehnter Denkansätze.

14 Im Gegensatz zur calvinistischen Tradition, in der Menschen das Handeln des Schöpfers durch ihre Lebenspraxis verherrlichen, nie aber vervollkommen sollen; s.o. zu Barth.

15 Womit sie die Aggressionen der ›Betroffenen‹ auf sich zog, spricht: sich ihre Ächtung als wissenschaftliche Theologin in Deutschland einhandelte.

Barth hatte solches Vertrauen in die Selbstbefreiung von bürgerlicher Herrschaft nicht, was man als Reaktion auf sein kirchliches und universitäres Milieu verstehen kann, aber auch als theologisch und sozialanalytisch angemessen. Angesichts der Beharrlichkeit des Systems, indem (zeitgenössische christliche) Religion den ideologischen Schlussstein bildete (zum Reifen dieser Erkenntnis bei Barth: Plonz 1995, 145-243), war es für ihn folgerichtig, Theologie als kritische Theorie der Kirche so zu betreiben, dass der Allgegenwart des »Christ als Bourgeois« mit »*unser aller natürlichen Theologie*« (KD II, 1, 1940, 157) Rechnung getragen wird, ohne ihr den Sieg zuzugestehen.¹⁶ Daher war er nach 1917 mit den fortschrittsgläubigen religiösen Sozialisten nicht mehr mitgegangen, an die Sölle und einige Befreiungstheologen erinnern.¹⁷ Er betont seinerzeit die Differenz zur in der Bibel bezeugten Neuschöpfung, um angesichts von Kapitalismus, Nationalismus, Weltkrieg, Revolution jede Religion als »dem Tode täuschend ähnliche Dinglichkeit« (1977, zuerst 1920, 68) zu enttarnen und nicht mit dem »Leben selbst« (der »qualifizierten Weltlichkeit« der Bibel, 58) zu verwechseln. Daher seine ›Fixierung‹ auf die *Geschichte* Jesu Christi als »Revolution Gottes« in der Dogmatik und die Ablehnung von der Praxis Gottes in der Bundesgeschichte separierender Erkenntnistheorien.¹⁸ In der Versöhnungsgeschichte Jesus Christi werde die »*Sache des Menschen als solchen*« (KD IV, 3, 357) geführt und so ethisch zum Maß aller Dinge, dem die Christen durch Erkenntnis, Kritik und Überwindung von Ungerechtigkeit entsprechen müssten. Dies verlangt den stetigen Widerstand gegen neuerliche Entfremdung durch die »herrenlos hausenden Gewalten« (1979, 365, vgl. Plonz, 319-335). An diesem Punkt bezog Barth sich um 1960 zurück auf seinen religionskritischen Schlüsseltext von 1917: »Religion und Leben« und affirmativ auf den religiösen Sozialisten Ragaz, womit vorgreifend auch Sölles Ansatz gleichsam ins Recht gesetzt wird: Mit ihrer mystischen Wendung hat sie ja ebenfalls der Vereinnahmung des Glaubens durch die Religion etwas entgegengesetzt: wenn Gott sich der Fixierung durch Bilder entzieht und als Kraft, Güte etc. erfahren und gelebt wird, ist dies Abwehr gegen den befreienden Gott beschränkende Projektionen – mit dem Risiko ihrer Intensivierung.¹⁹ Aus der Bewältigung dieser Paradoxie wird sich der ›Glaube‹ nicht dauerhaft befreien können, es sei denn er wird zum rationalistischen Habitus, in der Illusion, die Anfechtung definitiv loszuwerden. Daher kann Sölle zuspitzen: »Der Pantheismus ist nicht eine gefährliche Pseudoreligion, sondern ein Ausdruck unseres Bezogen-seins auf Gott« (1996, 45) und »[...] die Ethik verkommt ohne Religion [...] [weil] postmoderne Vielgötterei [...] aus einzelnen Lebensmächten Götzen macht« (83f).

Begreift man Barth und Sölle als kritische Intellektuelle mit emanzipatorischen

16 Bahnbrechend ist Dieter Schellongs Analyse »Karl Barth als Theologe der Neuzeit«, 1973. Vgl. a. Beitrag Rieger in diesem Heft.

17 »Dass die Götzen Nichtse sind, beginnen wir zu ahnen, aber ihre dämonische Macht ist damit noch nicht gebrochen« – warnt Barth die religiösen Sozialisten 1919, 1977, 7.

18 »Gott ist aber [...] gerade *kein* weiterer Betrachtungsgegenstand« (KD III, 4, 647).

19 Deshalb interessant: Barths religionskritische Diskussion von Mystik und Atheismus, inkl. der atheistischen Mystik eines F. Mauthner im § 17 der KD, vgl. Plonz 1995, 269-278.

Zielen und sieht die bleibende Bedeutung der linkshegelianischen Ideologie- und Gesellschaftskritik, rücken sie einander näher. Beide wussten, dass es intellektuell unaufrichtig und auch gottlos wäre, den radikalen Folgen dieser Kritik aus dem Weg zu gehen. Ihr jeweiliger Ansatz, das religiöse Subjekt zu bändigen und auf den Weg des Lebens zu führen, ist theologisch, aber auch jeweils kontextuell zu begreifen und damit aus heutiger Sicht zu relativieren. Dass Sölle trotz ihrer kritischen Rhetorik zu entfremdeter Arbeit (»Lohnarbeit ist eine Form der Prostitution«, 87f; »ein Soldat ist kein Arbeiter«, 151) sozialanalytisch und ideologiekritisch unbestimmt blieb,²⁰ ist angesichts ihrer breiten Resonanz und Vorbildfunktion bedauerlich (Kirchentage usw.). Dass Barth mit seinen jung erworbenen Instrumenten (des 19. Jahrhunderts) ein unerkannter Sozialist im universitären und kirchlichen Raum blieb, auch.

Religionskritik im Erbe: das arbeitende und das verborgene Subjekt

Dies muss uns nicht hindern, mit Feuerbach, Marx und weitergehend zu fragen, was das tätige Leben zu einem menschlichen machen kann. So wäre heute über *Arbeit* ethisch-theologisch deren Prekarisierung und daran neu zu entwickelnder Fetischismuskritik²¹ zu reflektieren sowie die Krise der Reproduktion und feministische Analysen ›fürsorglicher Praxis‹ (DA 292/2011). Damit sind auch Befreiung und deren Subjekt neu zu denken.

Befreiungstheologie mit Barth und Sölle muss darauf achten, das Subjekt der Befreiung nicht durch Stillstellung und Abstraktion zu konstruieren. Vielmehr muss sie sich selbstkritisch weiterentwickeln, etwa indem ihre okzidentalen und androzentrischen Muster erkannt werden. Mit dem religionskritischen Einspruch, den die Bibel – beerbt von K. Marx oder W. Benjamin – in ihrer Befreiungsgeschichte mit dem Bilderverbot bereit hält, ist daher auch das »Exodus«-Paradigma²² stets wieder der partikularen Vereinnahmung abzurufen. Dass »der Arme« oder »das Volk« nicht per se befreiende Benennungen sind, sondern differenzierend-emanzipatorisch weitergearbeitet werden muss und dass die Bibel Ambivalenzen tradiert, haben z.B. in Lateinamerika feministische sowie (in beiden Amerikas, Asien und Afrika) schwarze oder postkoloniale u.a. Theologien und beginnende interreligiöse Diskurse weltweit gezeigt.

Auch *Theologie gegen Hegemonie* (Gorringe, 1999) darf nicht zum Gestus gerinnen. Religionskritische Theologie in der Schule Barths bedeutet: das Subjekt der Befreiungstheologie bleibt verborgen bzw. »anfänglich«; denn eines, das schon fertig gewusst »ist«, läuft Gefahr, hegemonial zu werden. Es steht mit den herrschenden Verhältnissen, auch innerhalb der gedachten *community*, zur Disposition. In dieser

20 Auch als Feministin bezog sie sich selten explizit, d.h. nachvollziehbar auf feministische Analysen.

21 Der »Prekari« als gezwungenermaßen religiöses, in einen Verschuldungszirkel eingezwängtes Wesen ist m.W. noch nicht thematisiert.

22 ... das für Sölles Schöpfungstheologie sehr wichtig ist; vgl. Barths Diktum im Jahr 1968 über den Exodus als »das nicht genau zu bedenkende Modell«.

Hinsicht hat z.B. ökonomisch-politische Hegemonie-Kritik des Feminismus einen langen Weg beschritten. Zu sich erneuernder Theorie gehört die alternative Praxis. In feministischen Gruppen, Theoriearbeit und Bewegungen, an denen auch religiöse Frauen beteiligt sind, wird gegenseitige ›Anerkennung‹ kultiviert – und als gesellschaftliches Projekt freier Subjekte interpretiert.²³

»Als auf Menschwerdung hoffende Menschen aushalten, überleben, widerstehen können und dann auch aufbrechen (in neuem Exodus) zu Alternativen, in denen die Prekarität des Lebens umsorgt und nicht mit Füßen getreten wird [...]« – Wäre dies ein möglicher Ansatz für eine kreative, post-metaphysische, religionskritische Theologie der Praxis, in der das Gesamt des Tätig-Seins (mit aller Arbeit) gut aufgehoben ist? Dass Alle satt werden und der Fülle des Lebens gewiss sein können und dass dieses von den aus der herrschenden »Welt« Gedrängten erfahren und gefeiert wird, die so zur neuen Schöpfung werden, ist ein Kerngedanke biblischer Verheißungen.

Literatur

Barth, Karl, »Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik« in: *Theologische Blätter*, 10. Jg., 1931, H. 9, 250–56.

ders., *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I, 1–IV, 4, Zürich 1932–1967 (zit. KD)

ders., *Die Lehre von der Schöpfung. Vierter Teil. Das Gebot Gottes des Schöpfers*, Kirchliche Dogmatik III,4 (1951), Zürich 1969 (zit. KD III, 4)

ders., »Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke« (1920), in: Moltmann, Jürgen, (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, 49–76

ders., »Der Christ in der Gesellschaft« (1920), in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, 3–36

ders., *Das christliche Leben*. Die kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlaß; Vorlesungen 1959 – 1961, Zürich 1979 (zit. KD IV, 4)

Gorringe, Timothy, *Karl Barth. Against Hegemony*, Oxford-New York 1999

Link, Christian, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Bd.1, Gütersloh 1991

Luther, Martin, »Eine Auslegung des Magnifikats« (1521), in: Horst, Beintker, Helmar Junghans u. Hubert Kirchner (Hg.), *Martin Luther. Die Botschaft des Kreuzes*. Luther Taschenausgabe 1, Leipzig 1983, 68–137

ders., »Der große Katechismus. Deutsch« (1529), in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1986, 545–732

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, »Der Christ in der Gesellschaft: 1919-1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag«, in: *Theologische Existenz heute*, NF 206, München 1980

Meireis, Torsten, *Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft*, Tübingen 2008

Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Barth, Karl; Barth, Heinrich; Brunner, Emil*, München 1977

23 Theologische Ansätze z.B. bei E. Schüssler Fiorenza; in der Praxis vgl. neue soziale Bewegungen wie die *precarias a la deriva*, internationale religiöse Dialoggruppen usw.

Plonz, Sabine, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz 1995

Schellong, Dieter, »Karl Barth als Theologe der Neuzeit«, in: Steck, Karl Gerhard, u. Dieter Schellong (Hg.), »Karl Barth und die Neuzeit«, in: *Theologische Existenz heute*, NF 173, München 1973, 34–102

ders., »Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher«, in: *Theologische Existenz heute*, NF 187, München 1975

ders., *Wie steht es um die »These« vom Zusammenhang von Calvinismus und »Geist des Kapitalismus«?* Paderborner Universitätsreden, Bd. 47, Paderborn 1995

Sölle, Dorothee, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985

dies., u. Luise Schottroff (Hg.), *Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München 1996

Todd Peters, Rebecca, *In Search of the Good Life. The Ethics of Globalization*, New York-London 2004

Strohm, Theodor, »Luthers Wirtschafts- und Sozialethik«, in: Junghans, Helmar (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1546*, Berlin 1983, I, 205-223; II, 787-92

Volf, Miroslav, *Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft. Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung*, München-Mainz 1988