



⇒ Helga Kuhlmann

Blinder Fleck Familie. Sabine Plonz legt ein Standardwerk zu den protestantischen Ethiken der Familie vor

Familie haben alle. Familie kennen alle. In Familienbeziehungen werden wir geboren, und mit Familienbeziehungen sterben wir, auch dann, wenn zum Zeitpunkt des Todes keine Familienangehörigen mehr am Leben sind. In Genealogien werden die Familienbeziehungen festgehalten. Diese Banalitäten gelten vielen als ›natürlich‹ und als ›normal‹. Was wir allerdings genau als Familie verstehen, nach welchen Mustern und Regeln wir in Familien leben, unterscheidet sich sehr und verliert seine Selbstverständlichkeit, wenn wir andere Familien als die eigene kennenlernen. Erkennbar wird, dass sich in der Praxis von Familien Überzeugungen über das gute Zusammenleben der Geschlechter und der Generationen spiegeln, die auch anders reguliert sein könnten.

In einer breit angelegten Studie hat sich die Theologin und Ethikerin Sabine Plonz mit einem Thema auseinandergesetzt, das trotz seiner offensichtlichen ethischen und christlichen Relevanz in der evangelischen Ethik bisher nur ein Schattendasein geführt hat: mit der »Wirklichkeit der Familie« in protestantischen Diskursen. Sie zeigt, dass von der Mitte des 19. bis ins späte 20. Jahrhundert scheinbare Selbstverständlichkeiten geschlechtlich eindeutig zugeordneter hierarchischer Muster und starrer Rollenzuweisungen in vor allem protestantischen Familien sowie in protestantischen Konzeptionen von Bildung, Zivilgesellschaft, Politik, Staat und Kirche von Generation zu Generation mit Rückgriff auf bestimmte biblische Texte als vermeintlich ›göttliche‹ und ›natürliche‹ Ordnungen weitergegeben und inhaltlich vorangetrieben wurden.

Die Untersuchung kombiniert sozialanalytische mit begriffsgeschichtlichen, theologiegeschichtlichen, diskurswissenschaftlichen, geschlechtertheoretischen, systematisch-theologischen und ethischen Analysen. Die lange Liste der unterschiedlichen Aspekte veranschaulicht die angesprochene Breite der Arbeit.

Sabine Plonz (2018): Die Wirklichkeit der Familie und protestantischer Diskurs. Ethik im Kontext von Re-Produktionsverhältnissen, Geschlechterkultur und Moralregime (Ethik und Gesellschaft, Bd. 5), Baden-Baden: Nomos. 536 S., ISBN 978-3-8487-5070-2, EUR 99,00.

DOI: 10.18156/eug-1-2020-rez-10

Als Gegenstand dieser Analysen bezeichnet Plonz die »Wirklichkeit der Familie«, ohne bestimmten oder unbestimmten Artikel. ›Wirklichkeit‹ und ›Familie‹ stehen im Singular und deuten darauf hin, dass die Autorin es offenbar als angemessen erachtet, von *einer* Wirklichkeit zu sprechen, sowie von einer Größe, die sie ›die‹ Familie nennt. Im Untertitel wird der Untersuchungsgegenstand enger als »Ethik« gefasst.

So auf den ersten Blick simpel, auf den zweiten Blick aber komplex wie das Thema, so komplex ist der Aufbau des Buches, und so komplex sind die unterschiedlichen Argumentationsebenen und deren Verzahnung. Dies Buch zu lesen, erfordert Zeit. Die Kapitel lassen sich auch einzeln lesen. Mir scheint zudem, dass mehrere Passagen auch ein Drehbuch für ein Kirchen-Kabarett durchaus bereichern könnten.

Die drei Begriffe des Untertitels weisen auf Theorieansätze, in denen die Autorin das Thema entfaltet: Der Begriff der Re-Produktionsverhältnisse ist marxistischen Ansätzen entlehnt, der der Geschlechterkultur der Geschlechtertheorie. Die Theorie des Moralregimes entwickelt Plonz auf der Spur der Theorie Antonio Gramscis, wie sie von der australischen Soziologin Raewyn Connell weiterentwickelt wurde (vgl. Connell 1999; 2012)

In der Einleitung (17–21) gibt die Autorin einen knappen Einblick in die Frage, wie sie die ›Wirklichkeit der Familie‹ versteht. In der Beschäftigung mit der Familienwirklichkeit hat sie erkannt, dass der Diskurs über die Familie die Wirklichkeit der Familie prägt. Sie konstatiert eine Wechselwirkung zwischen dem Begriff und der Realität der Familie. »Religiöse und moralische Auffassungen und Diskurse« (19) über die Familie werden von der Autorin als Moralregime verstanden, die soziale Praxis der Familie als Realregime. Zwei Regimeordnungen interagieren: die Realregimeordnung, die die soziale Praxis der Familie beherrscht und sozialanalytisch aufgedeckt werden kann, und die Moralregimeordnung, die die Diskurse über die Familie dominiert. Letztere werden diskursgeschichtlich und diskursanalytisch bearbeitet. Dabei intendiert die Arbeit keine Metatheorie der Wirklichkeit der Familie, sondern will protestantische Diskurse über die Familie analysieren, um die Familienethik geschlechterkritisch und orientiert an »universalen Menschenrechten und der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen auszurichten« (20).

In den folgenden Kapiteln der Buches wird die Wirklichkeit der Familie mittels zweier Zugänge analysiert: im zweiten Kapitel (65–179) sozialanalytisch, im ersten (22–64) und vom dritten bis zum achten Kapi-

tel (180–459) diskursanalytisch mit historischen und inhaltlichen Schwerpunkten. Den Ausgangspunkt der Diskursanalyse bilden kirchliche und ethische Texte über die Familie aus den letzten beiden Jahrzehnten, ab dem dritten Kapitel werden protestantische Diskurse aus dem 19. und 20. Jahrhundert rekonstruiert, das letzte Kapitel (460–482) bietet einen Ausblick auf eine angemessene Wahrnehmung der Wirklichkeit der Familie und zeichnet Umriss einer Ethik der Familie als ›Realutopie menschenwürdigen Lebens‹ (460) auf.

Zu Beginn des Buches werden aktuelle Stimmen in der Evangelischen Kirche und in der evangelischen Ethik aufgenommen. In ihrer Analyse kommt Plonz zu dem Erkenntnis, dass viele Texte die Reflexion über Familie von der Reflexion über Arbeit trennen, dass die Familien- und Sorgearbeit damit nur unzureichend in den Blick kommt und überdies die geschlechtsstereotypen Rollenzuweisungen hinsichtlich ihrer ökonomischen Basis ignoriert werden. Sie bemängelt die fehlende kritische Selbstreflexion in der Evangelischen Kirche und in der evangelischen Ethik hinsichtlich der Geschlechterkonzeptionen der beteiligten Diskursteilnehmer*innen, der Autor*innen und der Rezipient*innen und der durch die eigene geschlechtliche Sozialisation bedingten, begrenzten Wahrnehmungen der Familienwirklichkeit. Sie hebt hervor, dass zwar in kirchenberatenden Gremien inzwischen einige Theologinnen und Sozialwissenschaftlerinnen vertreten sind, die evangelische Ethik aber noch immer weitgehend von Männern betrieben wird.

Das zweite und längste Kapitel der Arbeit widmet sich der sozialen Realität der Familie, der Familienarbeit und den Geschlechterrollen anhand sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse. Für eine angemessene Sozialanalyse der Familie beansprucht die Autorin, dass sie einerseits die ›Wirklichkeit der Familie‹ begründet erfasst und darüber hinaus eine das Erkannte transzendierende Perspektive bietet. Dazu konzentriert sie sich auf den Begriff der Familie, auf die Familie im Wohlfahrtsstaat und auf Familienpolitik. Sie möchte eine »sozialwissenschaftlich begründete Metaperspektive« (60) bieten, in der Erträge der Familien- und Arbeitsforschung, der Wohlfahrtsregime- und Geschlechtertheorien verbunden werden. Sie setzt voraus, dass ökonomisch und politisch relevante Regime mit kulturellen Regimen verwoben sind.

Als »Kern« der Sache Familie sieht sie das »Wissen und die aktive und passive Sorge um das menschliche Leben, um Generativität und Reproduktionsfähigkeit im umfassenden Sinn, nicht nur unbestimmte Formen oder Organisationsweisen« (81). Daher ist mit Familie die »*Conditio humana*« angesprochen, die Plonz durch »Angewiesenheit

auf Versorgung, Verletzlichkeit, aber auch Beziehungsfähigkeit und Widerstandskraft« gekennzeichnet sieht (81). Ihren »Platz in der profanen Vernunft« will Plonz »festigen« (81) und zunächst sozial analysieren. Das »Schlüsselproblem« dieser Analyse erkennt sie in der »Differenzierung zwischen Haushalt und Familie« und in der »Beziehung zwischen beiden« (81). Plonz verortet die Familie an der Schnittstelle zweier Sphären, der kapitalistischen Marktökonomie und der Ökonomie der Lebenssorge, die wiederum als Familienökonomie und als wohlfahrtsstaatliche Ökonomie zu unterscheiden seien.

Innerhalb der evangelischen Ethik ordnet sich Plonz eher dem hermeneutisch und normativ offeneren »Münsteraner Modell« des Wohlfahrtsstaates (Gabriel/Reuter) und weniger dem u.a. auf sozialetische Legitimation zielenden »Bochumer Modell« (Brakelmann, Jähnichen) zu, das die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Gerechtigkeit und der beobachteten Ungerechtigkeit stärker betont. Sie fordert, das Münsteraner Modell um die Kategorie Familie unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechterverhältnisse zu erweitern und »den Begriff der *Familie an der Schnittstelle zwischen Arbeits-, Wohlfahrts- und Geschlechterregime* anzusiedeln« (95, Herv. i.O.).

Eine weitere ihrer Weichenstellungen liegt darin, Religion als wesentliches Element des Moralregimes im Wohlfahrtsregime zu betrachten. Die Verfasserin definiert den Begriff der Religion – auch hier wieder komplex – funktional, nämlich als »Faktor, der für die Fragen nach Ethik im Kontext einer wohlfahrtsstaatlich geprägten Gesellschaft und für die Kultur- bzw. Wertordnung der Vergesellschaftung der Subjekte durch den Wohlfahrtsstaat Bedeutung hat« (99).

Wenn Religion als Moralregime verstanden wird, kommt sie als »gesellschaftlich bedingter und wirksamer Faktor« in den Blick, der im Gegensatz zu den von Plonz als »*Realregimes*« (100, Herv. i.O.) bezeichneten Ordnungen von Arbeit, Wohlfahrt und Geschlecht analytisch zu betrachten sei. »Ideologie, Religion, Moral« – in einem Atemzug – artikulieren nach Plonz »Inhalte [...] gesellschaftlicher Hegemonie« (100). Im Moralregime macht Plonz neben »weltanschaulichen ideologischen Kräften« auch »religiöse, moralische, normative« – wieder in einem Atemzug – »Auffassungen, Diskurse, Akteure und Institutionen« aus (100). Sie wirkten in zwei Richtungen, indem sie Hegemonien stabilisieren oder schwächen (vgl. 100).

In diesem Konzept betrachtet Plonz protestantische Akteure sowie deren Diskurse einerseits als wohlfahrtsstaats-kulturelle »*Faktoren*«, andererseits als wohlfahrtsstaats-kulturelle »*Indikatoren*« (101; Herv. .H.K.). Damit meint sie wohl, dass biografisch erfassbare Personen sowie deren inhaltliche Konzepte die wohlfahrtsstaatliche Kultur

aktiv formen und gestalten, zugleich aber als durch diese Kultur geformte Personen und Konzepte verstanden werden müssen. Sie möchte »theologische und ethische Inhalte« als »Vermittlungen eines sozialökonomischen Modells« deuten (101). Mein Versuch, diesen Satz zu verstehen, scheitert daran, dass ich als einzige*n Akteur*in der theologischen und ethischen Inhalte »ein sozialökonomisches Modell« erkenne. Aus meiner Perspektive denken, schreiben und realisieren demgegenüber Personen Modelle. Diese Passage indiziert aus meiner Sicht ein tiefer liegendes Problem dieses ethischen Ansatzes: das Ausblenden personaler Akteur*innen als Denk- und Handlungssubjekte. Personalen Subjekten kann meiner Sicht zufolge für die konkrete Ausformulierung inhaltlicher theologischer und ethischer Konzepte sowie für die konkrete Ausgestaltung des Wohlfahrtsstaates durchaus Verantwortung zugeschrieben werden, auch wenn ich Plonz darin zustimme, dass diese Personen in vielfache soziale Beziehungsgefüge und strukturelle Zusammenhänge eingebunden sind.

Von dem beschriebenen Zugang erhofft sich Plonz, zum einen die Beziehung der Wirklichkeit protestantischen Familienlebens zur Regimeordnung, und speziell zum Moralregime, zu erkennen und zu verstehen, zum anderen die Kritikfähigkeit theologisch-ethischer Diskurse gegenüber den ökonomisch-sozialen sowie gegenüber den moralischen Hegemonien des Wohlfahrtsstaates zu verbessern (vgl. 101).

Dabei sieht sie sich mit der Spannung zwischen einer nach eigenen ökonomischen Regeln ablaufenden und ethischer Reflexion weitgehend entzogenen Marktökonomie und der rechtlich und moralisch viel stärker reflektierten Familienökonomie einerseits und dem Wohlfahrtsstaat andererseits konfrontiert. Um diese Spannung genauer zu erfassen, rezipiert sie ein weites Spektrum sozialwissenschaftlicher und wohlfahrtsstaatlicher Analysen und führt so auf vielfache Weise deutlich vor Augen, dass Familienarbeit und Erwerbsarbeit in den letzten Jahrzehnten einer »doppelten Entgrenzung« (116) unterliegen, so dass die überkommenen Muster von Familie als häuslicher und privater Bereich der Reproduktion und von Erwerbsarbeit als außerhäuslicher und betrieblicher Bereich der Reproduktion, der zugleich mit einer geschlechtlichen Funktionsteilung verbunden war, der Komplexität erfahrener Familienrealitäten heute nicht mehr entsprechen.

Im dritten Kapitel entfaltet Plonz, in welcher Weise sich die Moral- und Realregime der Familie aufeinander beziehen. Sie intendiert eine De- und eine Rekonstruktion der protestantischen Diskurse über die Fami-

lie anhand von hegemonie- und geschlechtertheoretischen Konzeptionen. Darin unterscheidet sie sich wesentlich von bisher erarbeiteten Studien.

In den folgenden fünf historisch angeordneten Kapiteln dokumentiert und analysiert Plonz detailliert und schonungslos, wie nahezu alternativlos männerdominierte Normen und traditionelle Praktiken und Identitätsmuster bis in die 1970er-Jahre in evangelischen Kreisen, in der Wissenschaft, in diakonischen Institutionen und in Kirchen hartnäckig reproduziert wurden, und zwar keineswegs allein von Männern. Die Autorin hat hier keine Mühe der Literaturlarbeit gescheut, so dass ihr Buch eine Fundgrube evangelischer Reflexion über Familienthemen im weiteren Sinn bietet: Sie analysiert einschlägige Lexika der letzten zwei Jahrhunderte, die *Zeitschrift für Evangelische Ethik* von ihrer Gründung im Jahr 1957 bis 2013, offizielle Verlautbarungen der Evangelischen Kirche Deutschlands sowie zahlreiche Ethikentwürfe seit 1850. Das achte Kapitel gibt einen Überblick über die Entwicklung des Moralregimes seit der Zeit der Zweistaatlichkeit Deutschlands bis in die 2010er-Jahre.

Für mich überraschend nimmt die Verfasserin im neunten Kapitel (437–459) nach dem »Schließen des Kreises« (464) – mit dem Auftakt der diskursgeschichtlichen Reflexion der Familie in der zeitgenössischen Debatte, nach dem zweiten Kapitel mikro- und makrosoziologischer sowie theoretischer Reflexion, der theoretischen Grundlegung im dritten Kapitel und der Fortsetzung der Geschichte des Familiendiskurses im Moralregime in Deutschland in fünf Kapiteln von 1850 bis in die junge Vergangenheit – eine andere Perspektive ein als in den vorangehenden Überlegungen des Buches. Hier präsentiert sie nämlich in konzentrierter Form eigene inhaltliche theologische und ethische Aspekte zur Thematik ihres Buches, die sie als »Präliminarien zu einer Ethik des privaten Lebens« (467) mit dem Charakter einer »Zwischenbilanz« (18) versteht. Ein weiteres Werk mit einer Vertiefung dieser Präliminarien kündigt sie implizit an (18, 460, 467f.).

In dieser Skizze stellt sie große Visionen vor Augen. Sie zielt auf eine Ethik, die »Subjekte als Handelnde oder am Handeln Gehinderte in den Mittelpunkt« (469) stellt. Dabei schließt sie sich – ohne den Subjektbegriff grundsätzlich zu problematisieren und für mich zunächst widersprüchlich erscheinend – dem postkolonialen und feministischen Impuls der New Yorker Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak an: »*Let the subaltern speak – refuse to be subjects.*« (469) Plonz kann sich hier durchaus affirmativ auf eine »subjektiv eigensinnige und abgeschirmte Gestaltung des Privaten beziehen, die dem Zugriff von Arbeits- und Konsumzwängen auf die Subjekte und der

technologischen und politischen Herstellung des gläsernen Menschen [...] widerstehen, um der Subjektivität Raum zu geben, die im Zwischenmenschlichen, den Erfahrungen des Alltagslebens und seiner gesellschaftlichen Determinanten erscheint« (469).

Sie intendiert in diesem Rahmen einen Beitrag zur Klärung der anthropologischen Grundfrage, was der Mensch sei, die sie in fünf große weiterführende Fragen auffächert (vgl. 470): Ihr geht es darum, auf angemessene Weise »die menschlichen Bedürfnisse«, das »sozial, ökologisch und intergenerativ nachhaltige« »menschliche Maß«, »Rechte und Pflichten der fürsorglichen Praxis«, »Grundorientierungen des politischen Gemeinwesens, die der tätigen Sorge für sich und andere gerecht werden« und schließlich »Voraussetzungen und Kriterien von Solidarität, Empathie und Politikfähigkeit« zu erörtern (470).

Als *theologische Voraussetzung* – der nun offenbar angezielten theologischen Klärung der anthropologischen Kantischen Grundfrage: Was ist der Mensch (470) – sieht sie »das Bibellesen in Konflikten der Zeit« (471–482). Hier skizziert sie ein großes Programm, ohne dies – nach 470 Seiten nachvollziehbar – näher entfalten zu können. Als Basis dafür benennt sie *ein Leben in Bundesgenossenschaft und aus der Fülle der Schöpfungsgaben sowie das ohne Macht- und Herrschaftsstrukturen auskommende, den Imperien seiner Zeit entgegengesetzte ›Reich Gottes‹ (Mk 10,42)*. Ihren in diesem Zusammenhang postulierten Subjektbegriff möchte sie an Karl Barths Grundlegung einer theologischen Ethik des Politischen anschließen, ohne dass dies im Einzelnen ausgeführt würde: *Nachdem Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge*.

Fünf Aspekte einer solchen Orientierung an der Bibellektüre führt Sabine Plonz knapp aus. Ideologiekritisch sucht sie nach einer sozialkritischen Bibelhermeneutik, die *von geschlechterhierarchischer Auslegung befreit* ist (474), die den *Bruch mit der ›Familie‹* für eine *solidarisch-fürsorgliche(r) Praxis* voraussetzt (475), die sich durch die *biblische Rechts- und Liebespraxis [...] für politische Erneuerung* inspirieren lässt (477), die die biblischen Begriffe von *Recht und Gerechtigkeit* (478) in einer *aktualisierenden Bibelaneignung* (479) mit der modernen säkularen Gerechtigkeitsethik in ein wechselseitiges Gespräch bringt, und die schließlich das biblische Verständnis von *Nächstenliebe* als Fähigkeit, *tätige Sorge für sich und andere zu üben und also Solidarität im Alltag zu praktizieren* (481), für das zeitgenössische *Konzept der Wirklichkeit der Familie* konkretisiert. Ihr Buch endet mit einem Bibelzitat aus dem Buch der Propheten Micha nach der Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache*.

Wer sich dafür interessiert, wie im Protestantismus das Thema Familie behandelt wurde, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Sabine Plonz leistet Pionierinnenarbeit in der Aufarbeitung einer, wie durch die Lektüre unabweisbar deutlich wird, zu Unrecht vernachlässigten und gleichwohl zentralen Frage evangelischer Theologie und Ethik. Sie wirft Licht in die Dunkelheit und das Un-Bewusstsein evangelischer Theologie über diese zentrale Thematik in ihrer Mitte. Damit klärt sie christliche Theologie und insbesondere die evangelische Ethik über sich selbst auf. Ihre genauen Entdeckungen und die klaren Analysen über den Patriarchalismus und den Androzentrismus ›im Eigenen‹ geben der theologischen Wissenschaft, der evangelischen Ethik und der Evangelischen Kirche zu denken. Daher freue ich mich darüber, dass Sabine Plonz für dieses Buch mit dem *Elisabeth-Gössmann-Preis* der Katholischen Fakultät der Universität Graz für hervorragende wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der Frauen- und Geschlechterforschung ausgezeichnet wurde.

Mir fällt auf, dass es der Wissenschaft der Katholischen Theologie wieder gelungen ist, auf eine herausfordernde wissenschaftliche Erscheinung auf dem Gebiet der Geschlechtertheorie souverän, gelassen und zügig zu reagieren. Der Vergleich des wissenschaftlichen Umgangs mit der die protestantischen geschlechtsbezogenen Denkgewohnheiten der Theologie und die Evangelische Kirche Deutschlands sicherlich noch massiver herausfordernden *Bibel in gerechter Sprache* zeigt, dass auch bei dem unbequemen Buch von Sabine Plonz die direkt weniger betroffene, potenziell aber ähnlich infrage gestellte Katholische Theologie an dieser Stelle früh und erfreulich reagiert hat. Wie Dorothee Sölle bis zur ihrem Ruhestand eine reguläre Professur in der Evangelischen Theologie verwehrt wurde, blieb einzelnen wissenschaftlich breit rezipierten promovierten und habilitierten Übersetzer*innen der *Bibel in gerechter Sprache* eine Dauerstelle in der Evangelischen Theologie verschlossen. Manche mögen in der letzten Bemerkung einen eifernden Ausdruck der Beschränkung des Blicks der Rezensentin erkennen, die sich wie mehrere andere evangelische Theologinnen zuweilen in die Schublade der feministischen Theologie oder der Gendertheorie eingesperrt wahrnimmt; einem Ort, den unsere Veröffentlichungen partiell durchaus naheliegen. Allerdings legitimieren sie keineswegs den Verschluss in dieser Schublade.

Aus *meiner* Perspektive theologischer Ethik fordert das Buch schließlich heraus, über drei, mit dem Ansatz von Sabine Plonz verbundene Fragen weiter nachzudenken:

1. Zunächst verstehe ich nicht, ob und in welcher Weise Sabine Plonz selbst dem Anspruch gerecht wird, die eigene Subjektivität selbstkritisch zu reflektieren. Manche feministische und geschlechterbewusste Theorietexte nehmen in der Einleitung auf, dass die Autorinnen weiß und wohlhabend sind und geben auch Auskunft darüber, welcher sexuellen Orientierung sie sich zuordnen. Können Personen, die tendenziell unmoralisch leben, weiterführende Einsichten über moralisches Handeln entwickeln? Entwerten umgekehrt biografische Umstände, ein schuldhafter Umgang mit anderen die Inhalte von Erkenntnissen dieser Autor*innen? Impliziert die Selbsterkenntnis der Zugehörigkeit zum als weiblich geltenden Geschlecht andere Fähigkeiten des Verstehens und des Verfassens wissenschaftlicher und anderer Texte als die Zugehörigkeit zum als männlich geltenden Geschlecht? Können und dürfen männliche Menschen wissenschaftlich die Situation nicht-männlicher Menschen in qualitativ guter Weise erforschen?

Aus meiner Sicht helfen die Kenntnis der Lebensumstände und biografisches Wissen über Autor*innen, deren Werk besser zu verstehen und zu interpretieren. Wichtiger als die Selbstverortung in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen scheint mir für die Erarbeitung einer kritischen, demokratischen, auf Gerechtigkeit ausgerichteten theologischen und politischen Ethik des Privaten zu sein, sich gut und auch im aktiven Dialog mit Angehörigen marginalisierter Gruppen über deren Lebenssituation zu informieren, diese so zu analysieren und zu orientieren, dass sie in der Lage ist, die ›Subalternen‹, noch stummen und als schwach geltenden Mit-Lebenden ›ins Sprechen zu bringen‹, genauso wie sie dominante Personen, Kollektive und Organisationen zur Teilung ihrer Macht und ihrer Ressourcen motivieren sollte. Zwischen der Zugehörigkeit zu einem der Geschlechter und den Ergebnissen wissenschaftlicher und theologischer Arbeit lässt sich, so meine ich, keineswegs ein eindeutiger und einliniger Kausalzusammenhang feststellen.

Ohne einen Zusammenhang zwischen Erkenntnisfähigkeiten und biografischen Verankerungen zu bestreiten, wünsche ich mir, dass in einer Arbeit, die der kritischen Selbstreflexion so hohen Stellenwert einräumt und deren Mangel in vielen Ethikentwürfen beklagt, der mögliche Gewinn dieser kritischen Selbstreflexion für die wissenschaftliche, die ethische und die theologische Erkenntnis näher erläutert würde. Wissenschaftlichkeit impliziert den Anspruch, in allgemein nachvollziehbarer und deshalb einer ›nur subjektive‹ Wahrnehmungen überschreitenden Weise Erkenntnisse zu plausibilisieren.

2. Wenn als Hintergrundannahme des theoretischen Denkens Macht als Größe gefasst wird, die nicht näher bestimmt wird als durch Kategorien wie Patriarchat, Kapital, Ökonomie, Moral- und Realregime, bleibt dann die Chance von Freiräumen und von Alternativen in den Praktiken sowie im Denken von Akteur*innen nicht unterbelichtet oder gar ausgeblendet? Die Geschichte weder des Real- noch des Moralregimes in Deutschland musste so verlaufen, wie sie verlaufen ist, sondern sie folgt strukturellen Zwängen wie mehr oder weniger freihheitlichen Weichenstellungen durch personale Subjekte.

In dieser Frage überzeugt mich etwa der katholische Sozialphilosoph Hans Joas eher, der von einer Theorie der Macht erwartet, dass sie »ihrerseits Macht als ein Phänomen des Handelns auffassen [müsste]. Das heißt, daß jedes Verständnis unzulänglich ist, in dem Macht nur in Begriffen von Machtressourcen gegenständlicher Art und unter ausschließlicher Aufmerksamkeit auf die ungleiche Verteilung solcher Ressourcen analysiert wird.« (Joas 2017, 441f.) Joas versteht »Macht [...] nicht bloß [als] die Verfügung über bestimmte materielle Ressourcen wie Produktionsmittel oder Waffen« (ebd., 442). Er fokussiert seinen Blick auf »Machtwirkungen von Wertüberzeugungen und sozialem Vertrauen, die eben nicht nur Epiphänomene materieller Strukturen sind. Aber diese Überzeugungen und Bindekräfte können doch in vielen Situationen des Konflikts die Vorteile nicht ausgleichen, die sich aus der Verfügung über materielle Ressourcen ergeben, und bei aller fraglichen Legitimität einer Herrschaftsordnung kann der Rückgriff auf pure Gewaltmittel keineswegs ausgeschlossen werden.« (ebd.)

3. Damit verbunden stellt sich mir schließlich auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen einem funktionalen Verständnis von Religion als Moralregime, das Plonz in den ersten acht Kapiteln ihres Buches verwendet, und der Perspektive eines religiösen und hier christlichen Selbstverständnisses, das sie im neunten Kapitel einnimmt. Aus meiner Sicht ist die Theologische Ethik eine Disziplin innerhalb der Evangelischen Theologie, in der religionswissenschaftliche, u.a. funktionale und andere religionsphilosophische Perspektiven, mit konfessorischen, d.h. explizit theologischen Perspektiven in einer Religion bzw. Konfession, hier also in der christlichen Religion evangelischer Konfession, auf eine nachvollziehbare und kohärente, widerspruchsfreie Weise unter Aufdeckung auch unlösbarer oder bisher noch unlösbar erscheinender Spannungen kombiniert werden müssen. Theologische Ethik ist – mit einem Begriff Ingolf Dalferths gesprochen (vgl. Dalferth 1991), wie andere theologische Disziplinen auch – eine *kombinatorische* Angelegenheit. Mich interessiert, die Art

und Weise des Zusammenhangs der Perspektiven in den Kapiteln 1 bis 8 mit der Perspektive in Kapitel 9 zu bedenken und zu erläutern, auch wenn dies in knapper Form kaum möglich sein dürfte. Dennoch wäre der Versuch einer Rechenschaft über noch offene Spannungen in Kapitel 9 und über das Verhältnis von Kapitel 2 und den Kapiteln 1 und 3 bis 8 sehr spannend. Zu fragen wäre nach dem Verhältnis der Instanzen des Moralregimes von Religion, Moral und Normativität untereinander. Die Leistungsfähigkeit und die Beschränkung des Begriffs von Religion als Element des Moralregimes könnten und müssten hier noch reflektiert werden.

Von einem Buch aber, das bereits so viel leistet, wäre es unangemessen und illusorisch, noch mehr zu erwarten. Für die Frage nach der Relevanz der Familie in der Evangelisch-theologischen Ethik seit 1850 wird dies Werk, so vermute ich, zum Klassiker werden.

⇒ Literaturverzeichnis

Connell, Raewyn (2012): Gender (Geschlecht & Gesellschaft 53), Wiesbaden: Springer VS (Englisch: Gender 2009).

Connell, Robert W. (1999): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Opladen: Leske+Budrich.

Dalferth, Ingolf (1991): Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (Quaestiones Disputatae 130), Freiburg i.Br. / Basel / Wien: Herder.

Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin: Suhrkamp.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? in: Nelson, Cary / Grossberg, Lawrence (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture, Chicago: University of Illinois Press, 271–313.

Helga Kuhlmann, *1957, Prof. Dr. theol.; lehrt seit 1998 an der Fakultät für Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn Systematische Theologie (helga.kuhlmann@uni-paderborn.de).

Zitationsvorschlag:

Kuhlmann, Helga (2020): Rezension: Blinder Fleck Familie. Sabine Plonz legt ein Standardwerk zu den protestantischen Ethiken der Familie vor. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-rez-10> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialetik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialetik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialetik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialetik