

Karl Barths Auffassung vom sozialen Geschlecht (der Geschlechterrolle, Gender): Versuch eines Überblicks Zur Anfrage der Aufklärung an die christliche Theologie

Clarissimo domino theologiae doctori Friderico Hertel,
illustri quodam ephoro stipendii Tubingensis,
nec non stipendiariis contubernalibus
ac convictoribus meis anni MCMLXXXIV

Tomiyasu Kakegawa

I. Das Gender-Problem als Anfrage der Aufklärung an die Christliche Theologie

1. Historische Hintergrund der Terminologie über das Problem

Wenn wir Barths Auffassung vom „Geschlecht“, das in außerdeutschsprachigen Ländern „sex“ oder „sexe“ genannt wird, betrachten wollen, ist zuerst zu beachten: Diese Begriffe sind mehrdeutig. Daher ist es notwendig, im Kontext spezieller Problemen eine Klärung dieser an sich mehrdeutigen Begriffe durchzuführen.

Wenn wir verstehen wollen, wie vor allem in der Heiligen Schrift dieses Problem verstanden wird, das ausschließlich mit den Termini „eros“ und „agape“ verbunden und uns traditionell in diesem Zusammenhang bekannt ist, fällt uns auf: die obenerwähnten beiden Termini „eros“ und „agape“ -- der Terminus „agape“ ist immer im Gegensatz zu dem in der griechischen Welt bekannten Terminus „eros“ verstanden -- sind unserem Bewußtsein und Verständnis fremd geworden - wir empfinden sie als der heutigen Situation nicht mehr angemessen. Das Problem ist unserer Auffassung nach immer mit der Verwendung der Termini „Geschlecht“ („biologisches Geschlecht“), „Geschlechtlichkeit“ („Sexualität“) und „Gender“ („soziales Geschlecht“, „Geschlechterrolle“) verstanden und behandelt worden. Wenn wir unseren Blick auf das Christentum beschränken und konzentrieren, lassen sich anderes bedeutende Begriffe wie Caritas erkennen, und diese Zweideutigkeit der Termini läßt sich auch bei der Auffassung von Begriffen wie „Liebe“ oder „Geschlecht“ finden, die jeweils von Denkern wie *I. Kant* (1724-1804), *F. D. Schleiermacher* (1768-1834) oder *S. Kierkegaard* (1813-1855) verwendet wurden. Wenn wir im folgenden Barths Auffassung von Eros und Geschlecht betrachten wollen, muß diese Erkenntnis, daß die in diesem Zusammenhang angewandten obenerwähnten Begriffe zweideutig sind, vorausgesetzt werden. Was in der Geschichte des abendländischen Denkens als „Eros“

verstanden wird, der im heutigen Bewußtsein eigentlich als wesensverwandt mit „sex“ oder „sexe“ gelten kann, darf nicht einfach mit „Geschlecht“ gleichgesetzt werden. Wenn wir die Auffassung eines modernen Denkers wie K. Barth, der nicht nur allgemein als einer der größten Theologen und Denker nach Schleiermacher, sondern auch als bemerkenswerte Persönlichkeit auf diesem speziellen Problemfeld angesehen wird, verstehen wollen, ist es erforderlich, die geschichtlichen Hintergründe, die Genealogie, der betreffenden Begriffe zu erkennen, damit sich die Probleme verdeutlichen und eine bestimmte Orientierung gegeben wird, die zum Verständnis der Probleme hinführt.

Im folgenden möchten wir unter dieser obenerwähnten Voraussetzung das Problem des Eros und des sozialen Geschlechts (Gender) bei Barth betrachten - auch wenn es eigentlich um Barths Verständnis des Geschlechts als solchen geht. Dabei müssen wir unseren Blick zuerst auf die gegenwärtige sog. feministische Bewegung richten, die vor allem unter dem Einfluß der im zwanzigsten Jahrhundert lebenden französischen Philosophin *Simone de Beauvoire* (1908-1986, „*Le Deuxième Sexe*“ 1949) geprägt und dann bemerkenswerterweise vor allem in den Vereinigten Staaten entwickelt worden ist. Der so geschichtlich und sachlich entwickelte Feminismus ist also als wichtige Anfrage an die gegenwärtige Gesellschaft und deren Bewußtsein anzusehen.

Im folgenden wird zuerst über Barths Auffassung von Eros und sozialem Geschlecht (Gender) gehandelt. Und dann werden die bemerkenswerten Ansichten der Forscher über Barths Auffassung von Eros und sozialem Geschlecht und deren Kritik daran vorgestellt. Zuletzt werden wir dann im Blick auf die Anfrage der Aufklärung an die christliche Theologie das Problem von „eros“ und sozialem „Geschlecht“ (Gender) bei Barth betrachten.

2. Gegenwärtige Situation: Problemstellung durch den sogenannten Feminismus

Damit die Kompliziertheit und Undeutlichkeit der obenerwähnten, auf die Begriffe bezogenen Problematik behoben werden kann, muß der Unterschied der bei dieser Problematik grundlegenden drei Kategorien verdeutlicht werden: „sex“ (biologisches Geschlecht), „Geschlechtlichkeit“ und Gender (soziales Geschlecht, Geschlechterrolle). Es ist anerkannt, daß der sogenannte Feminismus in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf das Gesamtgebiet der Wissenschaften, vor allem auf die Humanwissenschaften und die Sozialwissenschaften, einen wesentlichen Einfluß ausgeübt hat, angeregt von der seitens des Feminismus vorgelegten kritischen Anfrage an die sich auf „Geschlecht“ oder „sex“ beziehenden verschiedenen Problemfelder.

Der Begriff „sex“ bedeutet die geschlechtliche Differenz in der biologischen Dimension, der Begriff „Geschlechtlichkeit“ („Sexuality“) die verschiedenen Erfahrungen

und die auf der Grundlage dieser Erfahrungen geformten verschiedenen Äußerungen, die unter der Voraussetzung des „sex“ (des „biologischen Geschlechts“) entwickelt werden. Das „soziale Geschlecht“ („Gender“) steht für ein geschichtlich geformtes, in den meisten Fällen unebenes, Verhältnis von Mann und Frau, das auf der Grundlage von „sex“ und „Geschlechtlichkeit“ oder, vor allem auf der Grundlage der damit auf ungerechte Weise verbundenen kulturell-gesellschaftlichen Differenz von Mann und Frau, entwickelt worden ist: die Differenz von Mann und Frau, deren Wahrnehmung wesentlich ideologisch bestimmt ist.

Die geschichtliche Leistung des Feminismus auf dem Gebiet der Human- und Sozialwissenschaften besteht darin, daß es den ideologischen Charakter der oben erwähnten Differenz in der Geschlechterrolle („Gender“) aufgedeckt hat, indem er Kritik an der unreflektierten, unmittelbaren Verbindung von „Sex“ (der biologischen Differenz von Mann und Frau) und „Gender“ (dem sozialen Geschlecht, der Geschlechterrolle, der kulturell-gesellschaftlichen Differenz oder Unterordnung von Mann und Frau) geübt und damit diese beiden Begriffe „Sex“ und „Gender“ sowie die diesen entsprechenden vor allem sozialen Existenzweisen und -formen voneinander getrennt hat. Wie können wir uns der Frage gegenüberstellen, wie das Christentum in seiner Tradition das Problem des Verhältnisses von Mann und Frau verstanden hat, wenn wir den Geist der Aufklärung, von dem der Feminismus wesentlich geprägt ist, im Hinblick auf die Existenzform von Mann und Frau in der Gesellschaft der Zukunft beachten? Wie immer die Antwort darauf vorgelegt werden kann, ist es wesentlich und unvermeidlich für Christentum, Theologie und Kirche, die vom Feminismus kritisch vorgelegte Problematik in Richtung der intellektuellen Öffentlichkeit und der allgemeinen Verständlichkeit des Problems zu befragen.

Bekanntlich hat die deutsche Theologin Elisabeth Schüssler-Fiorenza, die in den Vereinigten Staaten tätig ist, in ihrem monumentalen Werk „In memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origines“ (1983) die kritische Rekonstruktion des patriarchalisch geprägten traditionellen christlichen Denkens zu führen versucht, indem sie die problematische Basis des traditionellen Christentums, der Theologie und der Kirche in Richtung der obenerwähnten intellektuellen Öffentlichkeit und der allgemeinen Verständlichkeit des Problems befragt hat. Demgegenüber hat die amerikanische Religionshistorikerin *Elaine Pagels* in ihrem Buch „Adam, Eve, and the serpent“ (1988) eine hermeneutische Anfrage an das Geschlechtsverständnis des vom Mythos von Schöpfung und Fall in Genesis beeinflussten okzidentalens Christentums gestellt.

Durch die obige Erwähnung wird verständlich, daß es wichtig und sachgemäß sein kann und ist, uns zuerst mit der Verdeutlichung des Unterschieds der Kategorien „sex“ („biologisches Geschlecht“) „Geschlechtlichkeit“ („sexuality“) und „Gender“ („soziales Geschlecht“, „Geschlechterrolle“), der Frage gegenüberzustellen, wie „Gesch-

lecht“ und die diesbezüglichen Probleme bei Barth verstanden werden,

3. Themenbestimmung und -orientierung

Im folgenden möchten wir Barths Auffassung von „Geschlecht“ mit Hilfe der im obenerwähnten Sinn verstandenen Kategorien und Begriffe von „sex“ („biologisches Geschlecht“), „Geschlechtlichkeit“ („Sexuality“) und „Gender“ („soziales Geschlecht“) betrachten. Die Klärung des Begriffs „sex“ soll auf andere Weise durchgeführt werden. Wenn wir aber den Blick auf die diesbezügliche Problematik in der Geschichte des christlichen Denkens und auf Barths Äußerung und Darstellung dieses Problems richten, dann läßt sich an der ersten Stelle unserer vorliegenden Betrachtung verdeutlichen, was oben mit „Eros“ und „Gender“ („soziales Geschlecht“) gemeint ist. Es ist zwar möglich, uns unserem Problem mit den Termini „Eros“ und „Agape“, die in der traditionellen christlichen Theologie oft verwendet werden, anzunähern, es ist aber angesichts der gegenwärtigen geistig-sozialen Situation noch wesentlich wichtiger, das Problem mit Hilfe der Kategorien und Begriffe „Sex“, „Geschlechtlichkeit“ („Sexualität“) und „soziales Geschlecht“ („Gender“) zu betrachten, wenn wir die obenerwähnte intellektuelle Öffentlichkeit und allgemeine Verständlichkeit der Problematik im Auge haben. Aus dem obenerwähnten Grund werden wir unser Thema, Barths Auffassung von „Geschlecht“, mit Hilfe der Kategorien „Eros“ (biologische Differenz von Mann und Frau) und „Gender“ (kulturell-gesellschaftliche Differenz von Mann und Frau) betrachten.

II. Barths Auffassung von „Eros“ (biologischer Differenz) und „Gender“ (Geschlecht, kulturell-gesellschaftlicher Differenz)

1. Barths Texte über Eros und Gender

Damit unsere Problematik, d. h. die Betrachtung der Barthschen Auffassung von „Eros“ und „Gender“ - Barth hat den Begriff „Gender“ nicht verwendet, sondern „Geschlechtlichkeit“, Ethik I, S. 306 f., S.309 ff.u.ö.) - klargemacht wird, ist es erforderlich und sachgemäß zu verdeutlichen, in welchen Texten Barth „Eros“ und „soziales Geschlecht“ („Gender“) erwähnt hat. Bei Barths Betrachtung und Darstellung ist zu beachten, daß bei ihm diese beiden Begriffen dogmatisch-thematisch nicht als eigenständige, unabhängige, wesentliche Gegenstände behandelt werden, sondern erst innerhalb der dogmatischen bestimmten Loci sowie der „Anthropologie“ (KD III/2, § 45, bes.S.336 ff.) oder der christlichen Liebe in der „Glaubenslehre“ (KD IV/2, § 68) betrachtet werden. Barths Auffassung des „Eros“ läßt sich in § 45 der KD III/2, in § 68 der Glaubenslehre innerhalb der Versöhnungslehre (KD IV/2) und in Barths dogmatischen Kommentaren vor allem zu 1 Kor 3, 13 f. in der 9. Vorlesung, der 13. Vorlesung, der 17. Vorlesung und in seiner späteren Vorlesung „Einführung in die

evangelische Theologie“ finden. Demgegenüber läßt sich Barths Auffassung von „Gender“ („Geschlechtlichkeit“) in seiner „Ethik“ I und II, in § 54 der Schöpfungslehre (KD III/4) und in der Ekklesiologie (§ 62, § 67, § 72) und der Glaubenslehre (§ 63, § 68, § 73) innerhalb der Versöhnungslehre (KD IV/1 - KD IV/3/2) finden.

Das Problem der Ethik ist bei Barth in seinen frühen Schriften als eigenständiges Thema neben den Fragen des Wortes Gottes und der Exegese und als wesentliche dogmatisch-theologische Problematik aufgenommen und entwickelt worden. Dabei hat Barth den Blick konsequent auf die soziale Ethik gerichtet. Also findet sich Barths Einstellung dazu zuerst in seiner Göttinger Vorlesung „Auferstehung der Toten“, wo wir Barths Auffassung von „Eros“ und „Gender“ nachweisen und beachten können, und erst nach der letzten Hälfte der zwanziger Jahre, wo sich Barths dogmatisch-systematische Äußerung über diese Probleme finden läßt.

Wir möchten hier die Eigenart der Barthschen Auffassung von „Eros“ und „sozialem Geschlecht“ („Gender“) herausstellen. Das Problem von „Eros“ und „sozialem Geschlecht“ („Gender“) bei Barth stellt sich thematisch nicht an zentraler Stelle seiner dogmatischen Systematik, sondern als sekundäre, marginalisierte Thematik, die der dogmatisch zentralen Problematik sowie der Thematik „Humanität“ oder „Liebe“ folgt. In dieser zentralen Thematik ist jene sekundäre Thematik eingeschlossen. Diese thematische Maßgabe oder Reihenfolge wird als „Dezentralisierung“ der theologischen Problematik bezeichnet, die das Verhältnis zwischen Mann und Frau betrifft (vgl. KD III/4, § 54, „Freiheit in der Gemeinschaft“, 1). Barth verwendet zwar den Begriff „Humanität“ und „Liebe“, aber er setzt diese Begriffe nicht mit „Eros“ gleich. Barth hat das Problem des „Eros“ als sekundäre, marginale Thematik innerhalb des Themenbereichs von Humanität oder Liebe als dogmatisch vorausgehender Thematik angesehen.

2. Das Eros-Verständnis bei K. Barth

(a) Zur Frage nach dem Ursprung des Eros

Wichtige Materialien für Barths Eros-Verständnis lassen sich an folgenden Stellen finden: in der „Anthropologie“ des zweiten Teilbandes (KD III/2) der Schöpfungslehre der KD, d. h. in § 45, „Die Menschen in der Bestimmung als Bundesgenossen Gottes“, konkret in der Darstellung hier über die Humanität (§ 45. 2, „Die Grundformen der Menschlichkeit“) und im zweiten Teilband (KD IV/2) der Versöhnungslehre der KD, d. h. in § 68, „Der Heilige Geist und die christliche Liebe“. Jeder Teilband der Versöhnungslehre (KD IV/1, KD IV/2, KD IV/3/1, IV/3/2) hat in seiner Darstellung des Einzelnen (§ 63, § 68, § 73) nach der Darstellung der Gemeinde (§ 62, § 67, § 72) - diese Reihenfolge der Darstellung von der Gemeinde zum Einzelnen kommt von der kritischen Reflexion des Individualismus in der bürgerlichen Gesellschaft her -

jeweils einen Teil, welcher der Glaubenslehre innerhalb der Versöhnungslehre entspricht. In diesem Teil jedes Teilbandes der KD IV handelt es sich jeweils um „Glaube“, „Liebe“ und „Hoffnung“. In der Darstellung der so verorteten Liebe wird uns Barths Auffassung vom Eros überliefert. Hier, in § 68 I, werden I Kor. 13, 13 ff., wie in jeder Barthschen Auslegung, vor allem unter dogmatischem Blickwinkel ausgelegt. Wenn wir neben dieser Stelle (I Kor. 13, 13 ff.) auch andere Stellen, in denen der Eros von Barth betrachtet wird, beachten, ist vor allem zu bemerken: in diesen Stellen wird das Problem des Eros zwar erwähnt, aber nicht als zentrales, eigentliches Thema der dogmatischen Systematik angesehen. Hier wird der Eros an den Randbereich von Humanität und Liebe versetzt; deshalb ist bei der Frage nach dem Eros ein weiterer Blickwinkel nötig.

Die in Barths Texten feststellbare Tatsache, daß in seiner Dogmatik das Problem des Eros thematisch marginalisiert ist, entspricht Barths Auffassung über den Eros, dessen Ursprung sei weder als zentrales Thema noch eigentlicher Gegenstand der Dogmatik anzusehen. Diese merkwürdige Tatsache des Barthschen Eros-Verständnisses bedeutet auch, daß Barth von der kirchengeschichtlich-westlichen Linie seit Augustin abweicht, bei dem als Ursache für den Eros die in der Genesis dargestellte Ursünde im Paradies anzusehen ist. In der dogmatisch-systematischen Abhandlung über die Sünde in jedem Teilband der Versöhnungslehre der KD (KD IV/1, § 60; IV/2, § 65; IV/3, § 70) können wir keine Darstellungen finden, in denen der Eros als Ergebnis des in der Genesis geschilderten Sündenfalls angesehen wird. Dem Obenerwähnten zum Trotz ist zu beachten, daß Barth auf seine eigene Weise seine Ansicht über den Eros geäußert und entwickelt hat. Dabei hat Barth die Eigenart des Eros unter dem eigentlich für das betreffende Problem erforderlichen weiteren Blickwinkel betrachtet, indem er die Thematik des Eros im Hinblick auf dessen, historisch gesehenen, eigentlichen Ursprung betrachtet. Nach Barth wurzelt die Problematik des Eros in der alten griechischen Religion, Mystik und Philosophie, und der Eros wird also als Synthese von Erfüllung des menschlichen Lebens und Erhöhung des Lebens angesehen. Und zugleich bedeutet der Eros die Lebensweise des Menschen, in der er sich nicht auf andere Personen, sondern auf sich selbst richtet und damit sich selbst sucht und sich selbst verabsolutiert. Wie in Mk. 8, 35 und Mt. 6, 33 zu sehen ist, besitzt der Eros seine Eigenart in der Erfüllung des Lebens einer Person, die ihre Liebe auf sich richtet. Bei Barth bedeutet das Problem des Eros keine wesentliche Thematik, die als dogmatisch zentrale Thematik angesehen werden müßte - daher wird der Eros, weil er nicht als Ergebnis der Ursünde anzusehen sei, nicht eigens thematisiert -, sondern er soll sich sachlich den zentralen Themen wie Humanität und Liebe einfügen. Es lohnt sich daher, diese Auffassung Barths vom Eros mit der traditionellen griechisch-orthodoxen Auffassung zu vergleichen, bei der Eros anders als in der westlichen Kirche verstanden wird.

(b) Konkrete Humanität in Auseinandersetzung mit der abstrakten Trennung des Eros von der Agape: Kritische Dialoge mit H. Scholz (1929) und A. Nygren (1930, 1937)

Barth hat indes auf die obenerwähnte Weise innerhalb des im voraus beschränkten Skopus den Eros noch eingehender behandelt. In unserem Zusammenhang möchten wir die obenerwähnten beiden Stellen, § 45. 2, „Die Grundformen der Menschlichkeit“, in der Lehre von der Schöpfung in der KD, und § 68, „Der Heilige Geist und die christliche Liebe“, in der Lehre von der Versöhnung in der KD, betrachten, wo das Problem des Eros innerhalb des beschränkten Skopus behandelt wird. In Barths Ausführungen über den Eros innerhalb der Anthropologie in der Schöpfungslehre lassen sich seine Auffassung vom Eros in ihrer objektiven Seite und demgegenüber seine Auffassung vom Eros in ihrer konkreten Seite innerhalb der Glaubenslehre (§ 68) finden. In seinen späteren Äußerungen sowie im „Humanismus“ (1950) und der Abhandlung „Die Menschlichkeit Gottes“ (1956) können wir keine unmittelbare Aussage Barths über den Eros hören.

(α) In dem Abschnitt § 45. 2 (KD III/2), „Die Grundformen der Menschlichkeit“, hat Barth über den Eros als solchen gehandelt; aber vor dieser Betrachtung hat Barth die Humanität Jesu als Voraussetzung der Humanität im allgemeinen besprochen. Mit anderen Worten: die Erkenntnis der Humanität als solcher kann erst dann eine objektive Gültigkeit erreichen, wenn im voraus geklärt wird, wie Jesus Christus uns gegenübersteht. Dabei wird der methodische Begriff „Mitmenschlichkeit“ - d. h. die Existenzweise, ausschließlich und vollständig für andere Personen zu existieren - für die Charakterisierung seiner Humanität konzipiert und verwendet. Das heißt, es bezeichnet am eigenständigsten die Existenzweise Jesu als des Menschen, daß er wesentlich und eigentlich für andere Personen existiert. Auf der Grundlage dieser Jesu eigenen „Mitmenschlichkeit“ betrachtet Barth weiterhin das Verhältnis von Menschen und Gott und das Verhältnis der Menschen zueinander. Was jenes erste Verhältnis von Menschen und Gott betrifft, wird die christliche Existenzweise der Menschen in dem Satz „Ich bin, indem Du bist“ zusammengefaßt, indem Barth die Ansicht des jüdischen Denkers *Martin Buber* (1878 - 1965), wie sie in seinem berühmten Werk „Ich und Du“ zu finden ist, positiv einschätzt. Was dieses zweite Verhältnis der Menschen überhaupt zueinander betrifft, thematisiert Barth das Verhältnis von Mann und Frau als Prototyp des Verhältnisses der Menschen zueinander. Innerhalb dieser Thematik des zweiten Verhältnisses von Mann und Frau behandelt Barth das Problem des Eros. Das heißt, das Problem des Eros wird in Barths dogmatischer Systematik nicht als Gegenstand der unmittelbar thematischen Betrachtung aufgenommen, sondern thematisch merkwürdigerweise in den Randbereich verwiesen. Dieses zweite Verhältnis von Mann und Frau wird nämlich nicht auf der Grundlage des Verhältnisses von Gott zu den Menschen, sondern des Verhältnisses der Menschen zueinander betrachtet. Diese Tatsache zeigt: Barths Ansicht über den Eros wider-

spricht der Ansicht, die Schleiermacher in seiner Abhandlung „Die philosophische Ethik“ geäußert hat, die dann ein Jahr nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Schleiermacher hat nach Barth (KD III/ 4, S. 137 f.) dieses Problem des Verhältnisses von Mann und Frau ins Zentrum seiner Ethik gestellt.

Barth geht dabei nicht vom bekannten, aber abstrakten Gegensatz von Agape einerseits aus, der im Neuen Testament eine merkwürdige Stellung gegeben wird, und dem Eros andererseits, der dem griechischen Geist entstammt, sondern von der Seite der Menschlichkeit als dem dritten Standpunkt, d. h. von der Seite der auf dieser Menschlichkeit basierenden „Mitmenschlichkeit“.

Nach Barth wird Eros, wenn wir von diesem abstrakten Gegensatz von Agape und Eros ausgehen, nicht in seiner eigentlich umfassenden Perspektive verstanden, und deshalb sollte der Eros nicht als Prädikat der Menschlichkeit, sondern als Wesen des Menschen aufgefaßt und damit identifiziert werden. Mit anderen Worten, wenn der Mensch nur von der Agape her betrachtet werde, könne der Mensch ein auf der Grundlage des Eros spiritualisiertes oder idealisiertes Wesen sein. Daher kann nach Barth geurteilt werden: es ist unsachgemäß, die Menschlichkeit im Eros zu finden, indem man von der Grundlage des Eros ausgeht. Es ist auch zu beachten, daß Barth in diesem Zusammenhang gezeigt hat, daß es falsch ist, den Eros mit der Sünde unmittelbar gleichzusetzen.

Demgegenüber muß der griechische Eros weder das Verwerfliche noch das Böse im Kontext der Definition der christlichen Liebe bedeuten, sondern als das entscheidend Wichtige oder *die condicio sine qua non* der Menschlichkeit verstanden werden. Das Wesen des Eros besteht nach Barth darin, in der Existenz- und Handlungsweise des Menschen mit einem anderen Menschen zusammenzusein. Das Menschliche ist "ein freies , ein von Grund aus offenes, williges, spontanes, freudiges und heiteres, ein geselliges Wesen" (KD III/2, S. 341) Wenn Paulus, der einer fast dem Griechischen fremden Tradition entstammt, in I Kor. 13 schreibt: "Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, ...", bedeutet seine Aussage, daß die hier von Paulus dargestellte Liebe den Eros verstanden und in sich eingeschlossen hat. Barth begründet sein hier geäußertes Urteil mit den Sätzen: "Indem sie [= die Liebe] zur Sünde dieser $\chi \alpha \lambda \rho \omicron \nu \tau \epsilon \varsigma$ Nein sagt, sagt sie Ja zu ihrem $\chi \alpha \lambda \rho \epsilon \iota \nu$ als solchem, weil es als solches nicht etwas Unmenschliches, sondern an all der Unmenschlichkeit dieser Menschen ihr Menschliches ist. Die Liebe ist selbst ein Leben im <<gerne>> — in dem heiligen, gerechten, reinen <<gerne>> der die Brüder und Schwestern in Christus verbindenden Dankbarkeit, aber gerade so in einem eminenten <<gerne>> — wie sollte ihr da der Durchblick fehlen können in die Tiefe des freilich noch nicht zu dieser Dankbarkeit erweckten und darum noch im Rausch des Eros befangenen Mitmenschen: der Durchblick, der ihr erlaubt und gebietet, auch in seinem törichten, verworrenen, bösen <<gerne>> das Geschöpfliche, das Menschliche

wiederzufinden und gelten zu lassen?"

Die der Schöpfung innewohnende Humanität ist zwar pervertiert, aber nicht ganz verloren. Im reichen, umfassenden Rückblick auf die Vergangenheit lassen sich in der antiken griechischen Welt viele Beispiele dafür finden, daß Humanität oder Menschlichkeit den Eros einschließt. In dieser geschichtlich bestätigten Tatsache lassen sich die Gründe dafür finden, daß das Christentum in seiner legitimierten Gestalt mit der griechischen Welt verbunden werden kann. Von hier aus gesehen, d. h. wenn wir die Möglichkeit einer Verbindung der in ihrer Ganzheit verstandenen griechischen Welt mit der hebräisch-christlichen Welt anders als unter dem Blickwinkel des bekannten schematisierten Gegensatzes von Agape und Eros im Auge haben, kann geurteilt werden: die christliche Liebe kann als Erweckung und Erfüllung dieser Humanität oder Menschlichkeit bezeichnet werden. Das heißt, Barth sieht beim Problem der Humanität, die in sich das wesentliche Moment des Eros besitzt, historisch-sachlich unter umfassender Perspektive „die Verbindung zwischen Kirche und Welt, ohne welche die Kirche ihre Funktion in der Welt nicht ausüben kann“. Indem wir mit Barths Verständnis von Eros und Menschlichkeit übereinstimmen und uns dieser Perspektive anschließen, können wir nicht nur über das Verhältnis von Christentum und griechisch-römischer Kultur, sondern auch über die sich auf dieses Verhältnis beziehenden verschiedenen Probleme anderer Ansicht sein als die Vertreter traditioneller Auffassung. Es scheint sachgemäß zu sein, wenn wir bei Barth eine über den sog. christlichen Humanismus, den W. Jaeger und H.-I. Marrou als Idee und Programm der europäischen Kultur angesehen haben, hinausweisende Blickrichtung finden. Demgegenüber sieht Barth das Verhältnis zwischen Eros und Agape als eine Polarität der in der Spannung (τ ο ν ὠ σ ι σ , vgl. *T. Ariga* [1960] ; *F. J. Dölger* [1961]) zueinander stehenden beiden Elemente an. Diese Polarität läßt sich nicht von irgend einem, den Gegensatz synthetisch versöhnenden, höheren Programm zum Verschwinden bringen oder vernichten. - Weil dieses Urteil als solches wesentlich erst auf der Grundlage des christlichen Glaubens oder der offenbarungsintensiv geprägten Ansicht legitimiert werden kann, ist hier auch zu beachten: die Charakterisierung des Gegensatzes von offenbarungsintensiv geprägtem Weltverständnis und reiner Profanität kann andererseits auch auf der Grundlage der Königsherrschaft Christi ontologisch von außen, d. h. von der die profane Welt, welche die Gemeinde umgibt, ontologisch und objektiv beherrschenden und einschließenden Gottesherrschaft her, bezeichnet werden. - Barths Verständnis des Eros oder der Agape ist nicht von irgendeiner allgemein und traditionell bekannten Idee oder Ansicht abhängig, sondern stellt als solche die unmittelbare, objektive Frage, was der griechische Eros in seiner unmittelbaren, ursprünglichen Gestalt bedeutet hat. Diese Barthsche Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Eros bedeutet unserer Ansicht nach eine Frage als solche, die über den christlichen Humanismus hinaus gestellt

wird, der seinerseits von Hegels Geschichtsphilosophie bedingt ist. Das heißt, die geschichtsphilosophische These, nach der die christliche Gottesherrschaft auf der Grundlage eines dialektischen Schemas mit der griechisch-römischen Welt als Quelle der humanistischen Weltanschauungen versöhnt wird. (Der Verfasser verdankt diese Einsicht der Gastvorlesung über byzantinische Philosophie und Theologie von Professor *Kei Yamamura* im Jahr 1982 an der Philosophischen Fakultät der Universität Kioto.) Diese Blickrichtung auf die von der geschichtsphilosophischen Idee befreite, sachlich unmittelbare Thematisierung der Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Eros äußert sich am deutlichsten als Barths Einstellung zu dem Verhältnis von Kirche und Welt.

(β) Zweitens: hier möchten wir Barths Erosverständnis in dem Abschnitt "Der Heilige Geist und die christliche Liebe" in § 68 der Versöhnungslehre der KD betrachten. Diese Barthschen innerhalb seiner Glaubenslehre entwickelten Betrachtungen des Eros bilden Barths quantitativ größte und einheitlichste Darstellung des Eros in der KD. Die Bedingung, unter der Barths hier entwickelte Darstellung des Eros steht, ist, daß diese auf den Eros bezogene Darstellung nach der Trias "Glaube — Liebe — Hoffnung" in I Kor. 13, 13 und daher im Kontext der christlichen Liebe gegeben wird. Bekanntlich hat Barth in der Versöhnungslehre der KD die „Glaubenslehre“ unter drei Aspekten behandelt; den Glauben im engeren Sinn in IV/1, die Liebe in IV/2 und dann die Hoffnung in IV/3/2. Was diese letzten beiden Darstellungsreihen über die Liebe und dann über die Hoffnung betrifft, hätte man in der Darstellung eigentlich die von Paulus vorgezeichnete Reihenfolge von der Hoffnung zur Liebe erwartet. D. h., Barth hat diese eigentlich intendierte Reihenfolge nach seiner systematisch-dogmatischen Konzeption umgekehrt. Der Grund dieser Reihenfolge "von der Liebe zur Hoffnung" ist darin zu finden, daß das Thema der Liebe in der "Erhöhung der Mitmenschheit" in der Christologie als Zweinaturenlehre Entsprechung findet, und in der Eigenart der christlichen Liebe, daß der christliche Glaube in dieser Dimension der Liebe als konkretisiert und verwirklicht gesehen werden kann. In diesem Sinne ist zu beachten, daß die Betrachtung des Eros in der Versöhnungslehre im marginalisierten Kontext, d. h. in der Betrachtung der "christlichen Liebe" innerhalb der "Glaubenslehre" (§ 68), die andererseits dem Kapitel der "Erhöhung des Menschensohnes" innerhalb der in der Versöhnungslehre programmierten „Christologie“ (§ 68) entspricht, entwickelt wird. Hier sieht Barth den geschichtlichen objektiven Grund für die Eigenart der christlichen Liebe in Jahwes Bundesschuß mit Israel - vor allem bei den Propheten nach Hosea- und urteilt, daß die Eigenart der im Neuen Testament vorausgesetzten christlichen Liebe dogmatisch am sachgemäßen nur in ihrer Totalität im triadischen Zusammenhang "Glaube — Liebe — Hoffnung" verstanden werden kann. Dabei ist, nach Barth, zu beachten, daß die christliche Liebe in sich den Glau-

ben als ihren eigenen Grund und zugleich die Hoffnung als ihr Ziel einschließt. Die Trias "Glaube — Liebe — Hoffnung" weist auf den im weiteren Sinne verstandenen Glauben in seiner Totalität hin. Während dieses Verständnis des Glaubens im Thess. I, 1, 3; 5, 8, I Kor. 13, 13 am besten begründet wird, findet es in I Thess. 3, 6; I Tim. 1, 14; 4, 12; 6,11; Tet. 2, 2 seine eigenen sekundären Gründe.

In diesem Zusammenhang der Betrachtung der christlichen Liebe verlangt Barth unter der diesem Problem und Verständnis angemessenen Perspektive für das richtige Verständnis des Eros, daß der Eros nicht in verengter, beschränkter Gestalt, d. h. in der bloßen Erotik, sondern in seiner sachlich-historisch eigentümlichen Weite verstanden werden muß und daß damit der in der so hinreichend sachgemäßen Weite verstandene Eros in seiner Totalität der im Neuen Testament vorausgesetzten Agape gegenüberzustellen ist, die selbst den Eros in dessen Substanz abgelehnt hat. Dabei sieht Barth, daß das Wesen des Eros eigentlich in seiner Selbstliebe besteht, so, wie es sich in Mt. 6, 33 oder in Mk. 8, 35 finden läßt, während das Wesen der Agape in der "Mitmenschlichkeit" besteht, die eigentlich das Für-andere-Personen-Sein des Menschseins bedeutet. Damit verdeutlicht Barth einen qualitativen Unterschied von Eros und Agape. Es ist nicht nur historisch, sondern auch von der Sache her unangemessen, wenn man der neutestamentlichen Agape den in seiner verengten Perspektive verstandenen Eros gegenüberstellt, wie es Anderes Nygrens getan hat.

Um den Eros unter der obenerwähnten, wesentlich umfassenderen Perspektive zu verstehen, hat Barth weder dem Eros noch der Agape eine thematisch zentrale Stelle zugestanden, sondern beiden nur eine periphere Stelle. Nach Barth gehört der Eros wie die Agape nicht zum Menschen als Schöpfung, sondern zum geschichtlich-kontingenten Prädikat der Humanität als des menschlichen Wesens. Indem Barth damit eine entsprechende Perspektive und Thematik bei der Betrachtung des Eros-Problems festgestellt hat, hat er am Eros-Verständnis die im Übergang vom neunzehnten Jahrhundert zu der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts vertretenen Ansichten in "Eros und Caritas" (1929) von *Heinrich Scholz* (1884-1956), "Eros und Agape" (1930, 1937) von *Anders Nygren* (1890-1978) und "Leben und Walten der Liebe" (1847) von *Sören Kierkegaard* (1813-1855) Kritik ausgeübt. Und er hat dann auch die Ethik, (274) die von *Immanuel Kant* (1724-1804) oder *Albrecht Ritschl* (1822-1899) ausgegangen ist, und das Eros-Verständnis, das von der Mystik und dem Pietismus (N. L. Graf von Zinzendorf) geprägt worden ist, in Frage gestellt. Diese vorwiegend unter den der Neuzeit eigenen Perspektiven formulierten Ansichten haben das gemeinsam, daß sie vom abstrakten Gegensatz von Agape und in verengter Weise verstandenem Eros bedingt worden sind. Nach Barth geht dieses Eros-Verständnis nicht von der bei dieser Frage als für die christliche Weltanschauung zentral vorauszusetzenden Problematik, d. h. von der Humanität oder der Menschlichkeit, aus, sondern ist so angelegt, daß der Eros damit nicht unter wesentlich weiterem Blickwinkel, sondern in verengter Per-

spektive verstanden wird und daß damit der Kernpunkt dieses Problems in unsachgemäß vereinfachender Weise angesteuert wird. Die Auffassungen, die sich bei den oben genannten Dankern finden lassen, haben die Polarität von Agape und Eros in einen abstrakten Gegensatz gebracht.

(c) Der Begriff der mittelalterlichen Caritas und die Problematik des Eros:

In diesem Zusammenhang hat Barth den Begriff Caritas kritisch betrachtet, der seit Augustin im Mittelalter vorgeherrscht hatte. Nach Barth bedeutet der Begriff Caritas ein Ergebnis spannungloser Synthese des im verengten Sinn verstandenen Eros und der diesem gegenübergestellten Agape, ohne daß der Eros unter wesentlich weiterer Perspektive verstanden wird.

(d) Die Wissenschaftslehre und die Problematik des Eros:

Die Problematik des Eros wird bei Barth, wie oben erwähnt, in seiner eigentlich weiteren Perspektive verstanden, d. h. im Hinblick auf seinen eigentlichen Sinn. Wenn wir den Eros als menschliches Bestreben definieren können, sich Gegenstände der nicht nur geistigen, sondern auch körperlichen Aktivitäten eines Menschen zu eigen zu machen, läßt sich das Problem des Eros als Problematik der Epistemologie oder der Wissenschaftslehre thematisieren. Die Theologie als Wissenschaft, sofern die Wissenschaft als menschliche Akt, sich etwas zu eigen zu machen, charakterisiert wird, muß sich mit der Basis der Wissenschaft im allgemeinen berühren. In seiner "Einführung in die evangelische Theologie" (1962), die eigentlich als theologische Wissenschaftslehre zu bezeichnen ist, hat Barth den wissenschaftlichen Eros, der hier oben beachtet worden ist, behandelt. In diesem Werk werden zuerst der „Ort der Theologie“ (Kap. I) als Einführung, die inhaltlich den Prolegomena der Dogmatik, wie sie im Fall der KD zu sehen sind, entspricht, dann „Die theologische Existenz“ (Kap. II), „Die Gefährdung der Theologie“ (Kap. III) und „Die theologische Arbeit“ (Kap. IV) behandelt. Dabei hat Barth jeweils beim letzten Paragraphen der oben erwähnten Kapitel über die exakte biblische Ordnung "Glaube — Hoffnung — Liebe gehandelt, also anders als in der Glaubenslehre innerhalb der Versöhnungslehre der KD (Kap. II, 9. Vorlesung, Kap. III, 13. Vorlesung, Kap. IV, 17. Vorlesung). In dieser 17. Vorlesung wird die Diskussion über die Liebe mit der Verwendung der Begriffe Eros und Agape geführt, und zugleich interessiert uns, daß Barth in der Erinnerung an den Namen Platon der mit den Wissenschaften verbundenen Eros erörtert. Es ist allgemein bekannt, daß in der Entwicklung der Geschichte der griechischen Religion zuerst bei Platon die Thematik des Eros, der allen Gebieten der kulturellen Tätigkeiten grunde gelegt wird, als wissenschaftlicher Trieb thematisiert zu werden begonnen hat. Es ist philosophiegeschichtlich auch anerkannt: vor allem bei Platon wurde der Eros als grundlegender Antrieb zur rational-wissenschaftlichen Erkenntnis entdeckt und

bezeichnet (*Michitaro Tanaka*, "Wissenschaftslehre" 1965) Barth sagt: "Ohne wissenschaftlichen Eros [...] gibt es auch keine theologische Arbeit, so gewiss diese auch eine menschlich-intellektuale und in ihrem physischen Substrat auch eine menschlich-vitale Bewegung ist." (Ebenda, S. 215) Im Rückblick auf seine wissenschaftliche Tätigkeit ist es als etwas Neues zu bezeichnen, daß Barth die Theologie als menschliche intellektuelle Tätigkeit auf der Basis des wissenschaftlichen Eros charakterisiert hat. Wie der Eros als Prädikat der Humanität verstanden wurde, ist aber selbstverständlich einleuchtend, und seit der zweiten Dekade des vorigen Jahrhunderts, d. h. seit den Anfangsjahren des Barth'schen Systembaus, gilt, daß nach Barth die wissenschaftliche Tätigkeit als solche als Prädikat des Mensch-Seins und der Humanität anzusehen ist. Von hier aus gesehen, sind K. Barth und R. Bultmann, der einer der repräsentativen Theologen der traditionellen protestantischen Theologie und Barths Zeitgenosse gewesen war, auch in bezug auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie als merkwürdiges Gegensatzpaar zu betrachten, wenn wir beachten, daß die deutsche protestantische Theologie ein Ergebnis des auf der Basis der Erkenntnislehre geführten Synthese der reformatorischen Rechtfertigungslehre mit der philologisch-kritisch begründeten wissenschaftlichen Rationalität (G. Hornig) bedeutet.

3. Barths Verständnis der Geschlechterrolle(gender)

(a) Barths Texte über Gender (das soziale Geschlecht)

Wenn wir auf unser am Anfang der vorliegenden Abhandlung gestellte Frage, d. h. auf Barths dogmatische Systematik und das gegenwärtige Problem des Geschlechts zurückblicken, läßt sich gleich erkennen, daß das Problem des Geschlechts (Gender) neben dem Eros eine wesentliche Bedeutung in Barths Ethik, Anthropologie und Glaubenslehre einnimmt. Während Barth selbst nicht mit Hilfe der Kategorie Gender(Geschlecht) gedacht hat, entsprechen die Probleme, die Barth in den oben erwähnten Themen behandelt hat, den heutzutage als Gender-Problem diskutierten Fragen. Seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat Barth in vielen Abhandlungen und Vorträgen das Problem der Ethik als sein theologisch wesentliches Anliegen behandelt. Aber erst in seinem Werk "Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 13" (1924) - einer 1923 in Göttingen gehaltene Vorlesung -, hat Barth das Problem der Geschlechterrolle im heutigen Sinne ins Auge gefaßt und behandelt. Was Barth darüber gehandelt und betrachtet hat, läßt sich in Barths "Ethik I" (einer 1928 in Münster gehaltenen Vorlesung) und "Ethik II" (einer 1930 in Bonn erneut gehaltenen Vorlesung) finden. In den auf diesen frühen Behandlungen folgenden Darstellungen innerhalb der KD lassen sich Barths Gedanken über die Geschlechterrolle finden - in einem langen Kommentar über Gen. 1, 26 f. im Paragraphen "Schöpfung und Bund" (§ 41) der Schöpfungslehre der KD III/1, im Paragraphen "Freiheit im Verkehr" (§ 54) in der Schöpfungslehre der KD III/4 und im

Paragraphen "Der heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde" (§ 68) im zweiten Teilband der Versöhnungslehre der KD IV/2.

Im folgenden werden wir zuerst Barths Gender-Auffassung betrachten (α) in seiner Göttinger Vorlesung 1923 "Die Auferstehung der Toten", "Ethik I" und "Ethik II", dann (β) über Barths interpretatorischen Kommentar zur Schöpfung des Mannes und der Frau in Gen. 1, 27 (§ 41), (γ) über Barths Auffassung des Verhältnisses von Man und Frau, das aus den Blickwinkeln Verkehr und Freiheit innerhalb des Paragraphen (§ 54) über "die Freiheit im Verkehr" behandelt ist. Dann (δ) wird Barths in der ethischen Kontext geäußerte Auffassung und seine Kritik am Patriarchalismus betrachtet werden, und zuletzt (ε) werden wir Barths theologisches Urteil über Gender betrachten, indem wir darauf aufmerksam machen, daß Barths Theologie eine wesentliche Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet.

(α) Barths Auffassung des Geschlechts (Gender) in "Die Auferstehung der Toten"(1924) und "Ethik I" (1928; 1930):

Barths Werk "Die Auferstehung der Toten" ist im Sommersemester 1923 in Göttingen gehaltene Vorlesung und wurde im darauffolgenden Jahr veröffentlicht.

In diesem Buch wurde I Kor. 11, 1-16 kommentiert. Hier wurde dem biblischen Wortlaut genau entsprechend eigefind das Verhältnis von Man und Frau thematisiert. Barth hat hier die alte These " ... Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann ..." (I Kor. 11, 9) vertreten. Diese Apologetik des Pauls bedeutet nicht Bejahung der natürlichen Bedingungen der Menschen, sondern rührt daher, daß Paulus hier die irdischen Ordnungen zu relativieren intendiert hat, um die eigentliche Intention der Offenbarung noch sicherer festzuhalten. In der Folge davon ist zwar zu urteilen, daß hier "das Bild einer vierfachen Stufenleiter abwärts: Gott, Christus, der Mann, das Weib, immer der Höhere des Unteren >>Haupt<< gültig ist. Es ist hier aber zu beachten, daß der Begriff "Haupt", der in "einer vierfachen Stufenleiter abwärts" geäußert wurde, eigentlich auf das Verhältnis zwischen Christus und dem Man anwendbar, aber auf das Verhältnis von Mann und Frau nur sekundär anwendbar sein kann. Und zwar wird das Verhältnis von Mann und Frau, wenn auch unter dem "Bild einer vierfachen Stufenleiter abwärts: Gott, Christus, der Mann, das Weib" als gültig erst unter der ständigen Abhängigkeit von Erinnerung an Gott als eigentliches Haupt charakterisiert, und damit soll nicht „um seiner [des Mannes] eigenen Würde willen, sondern der Würde der Ordnung willen“ Frau ihre Unterordnung unter den Mann bejahen. In diesem Zusammenhang stellt sich "di(e) groß(e) Distanz zwischen Gott und Mensch "kleine(r) Distanz zwischen Sein und Mann gegenüber. Hier handelt es sich, nach Barth, "nicht um die zeitliche Ordnung als solche, sondern um die sich in ihr [= der zeitlichen Ordnung] manifestierende Gottesordnung". Und diese "Ordnung" muß nach Barth als der Macht des Mannes an sich", sondern "der

durch den Mann repräsentierten Macht Gottes über seine Geschöpfe" ent stammend angesehen werden. Daher sind die Frauen, die Paulus im I Kor. 11 in Frage gestellt hat, mit den Frauen gleichzusetzen, die die "Ordnungen" und "ἑξ ὀ υ σ ῖ α" ("ein Zeichen der [...] Macht") auflösen wollen.

Barths Gedanke der "Ordnung" läßt sich auch in der "Ethik"-Vorlesung finden, die zuerst 1928 in Göttingen und dann erneut 1930 in Bonn gehalten wurde. Während dieser Gedanke der "Ordnung" im Zusammenhang der Barthschen Kritik an der Sozialethik des deutschen Luthertums kritisiert wurde, wurde er aber nachher als echte Ordnung zwischen Gott und Menschen, die von Jesus Christus begründet wurde, positiv aufgenommen (KD III/4). (Zur "Ordnung" der lutherischen Sozialethik vgl. *Werner Elert* "Christliche Ethos. Grundriß der lutherischen Ethik", 1949).

In seiner "Ethik I" hat Barth die Aufgabe der theologischen Ethik unter dem Gebot Gottes zusammengefaßt, und unter dieser Voraussetzung hat Barth das Gebot Gottes unter der dreierlei Aspekten "Schöpfer", "Versöhner" und "Erlöser" betrachtet. Im § 8. "Beruf" des Kapitels III "Das Gebot des Gottes als Schöpfers" hat Barth das Verhältnis von Mann und Frau unter dem Begriff "Geschlechtlichkeit", die dem heutzutage bekannten englischen Terminus "sexuality" genau entspricht, betrachtet. Indem Barth hier das Verhältnis von Mann und Frau als "in unauflöslicher gegenseitiger Bezogenheit" verstanden hat, urteilt er, daß z. B. in der Interpretation von Gen. 2, 18 es sich nicht um "echte Männlichkeit und echte Weiblichkeit" handelt, sondern, darum, daß "Mann und Frau einander gehören und darin, in diesem Sichgehören, Mann und Frau sein sollen" (Barth, Ethik I, S. 309). Im Hinblick auf Barths theologische Entwicklung läßt sich in diesem Stadium, auf der Grundlage von Gen. 2, 25 und Gen. 2, 18, das Verhältnis von Mann und Frau als "die ordnungsmäßige Bestätigung und Befestigung einer solchen gewissermaßen prädestinierten gegenseitigen Zuordnung zweier Menschen" erkennen, und darum kann die Ehe eigentlich "das Zeugnis von der schöpfungsmäßigen Berufenheit Adams für Eva, Eva für Adam" (ebenda, S. 312) bedeuten. Dabei ist im Hinblick auf die Ehe als "Ordnung" die Voraussetzung des Gedankens "Ordnung" nicht zu übersehen. Wie wir hier gleich beachten können, hat Barth in diesem Zusammenhang den Gedanken "Ordnung", den Barth später, d. h. in den dreißiger Jahren, auf der Grundlage der zunehmenden Kritik am Luthertum ablehnt, positiv aufgenommen und damit die Ehe als Geschlechtlichkeit und Schöpfungsordnung entsprechend positiv aufgenommen und verstanden.

Barths Gedanke, der hier in seiner „Ethik I“ vorgelegt wird, d. h. der Gedanke, sich das Problem der Geschlechtlichkeit auf die Ehe zu beschränken und damit die Spitze der Geschlechtlichkeit in der Ehe zu sehen, wird seit den dreißiger Jahren von Barth abgelehnt, indem nun bei ihm der Skopus der Geschlechtlichkeit erweitert wird, wie es in KD III/4 zu finden ist.

(In der heutigen Situation wird üblicherweise der Terminus "Geschlecht" für Gender verwendet, aber hier hat Barth den Terminus "Geschlechtlichkeit" für Gender gebraucht.)

(β) *Barths Interpretation von Gen. 1, 26 ff. und das Problem der Geschlechterrolle (Gender):*

Im Paragraphen "Schöpfung und Bund" (§ 41) des ersten Teilbandes der Lehre von der Schöpfung (KD III/1) hat Barth das in Gen. 1, 27 dargestellte Verhältnis von Mann und Frau dogmatisch ausführlich kommentiert. Wenn wir Barths dogmatische Auffassung des Verhältnisses von Mann und Frau in der KD sehen wollen, ist zu beachten: hier wird anders als in Barths vorangehenden Schriften und Urteilen die Lehre von der "analogia relationis" als dogmatische Methode vorausgesetzt und verwandt. Daher wird auch Barth Auffassung des Verhältnisses von Mann und Frau hier wesentlich anders als in der Ethik I konzipiert und dargestellt. Das heißt, die im Werk "Die Auferstehung der Toten" [1924] vorausgesetzte und angewandte Logik, nämlich "ein Bild der vierfachen Stufenleiter abwärts: Gott, Christus, der Mann, das Weib", wurde in der KD erledigt. Uns ist bekannt, daß Barth die Logik der Analogie als dogmatische Methode bereits in den Bänden der KD I/1-II/2 vorausgesetzt hat, aber in den Teilbänden der Schöpfungslehre (KD III/1 ff.) die Lehre von der *analogia relationis* explizit auf die ethische Problematik angewandt (K. Yamamoto [1981]; K. Okayama [1977]).

Die Anthropologie, genauer das Verhältnis von Mann und Frau, auf der Grundlage der Lehre von der *analogia relationis* heißt: "Es verhält sich in Gott sein Ich zu seinem Du wie durch die Schöpfung der Gott zum Menschen wie in der menschlichen Existenz der Mann zur Frau" (E. Jüngel, 1981, S. 225, vgl. dazu auch S. 216; Jüngel [1982, Anm. 42, auf S. 225] hat eine Gültigkeit der analogen Beziehung zum Verhältnis von Mann und Frau im obererwähnten Nebensatz vorbehalten, gemäß Barths Darstellung in der KD III/1, S. 220) In diesem Zusammenhang ist weiterhin Barths Urteil (KD III/1, S. 220) zu beachten: "Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau. [...] Die Unterscheidung und Beziehung von Ich und Du im göttlichen Wesen im Raum jener Elohim, ist nicht die Unterscheidung und Beziehung von Mann und Frau. [...], das gehört zur Geschöpflichkeit und nicht zur Gottebenbildlichkeit des Menschen ... " D. h., die innergöttlich-trinitarische Beziehung des Wesens Gottes kann auf die Beziehung zwischen den Menschen angewandt werden, aber nicht auf die Beziehung zwischen Mann und Frau, da diese Beziehung nicht als unmittelbar analoger Gegenstand der innergöttlich-trinitarischen Beziehung anzuerkennen ist. Der Vorbehalt der Anwendung der Lehre von der *analogia relationis* auf das

Verhältnis von Mann und Frau ist im strengen Sinn, vor allem bei der Anwendung auf die Problematik der Geschlechterrolle (Gender), darum zu beachten, weil diese Lehre der *analogia relationis* doch als dogmatisch-zentrale Methode auf verschiedene ethische Themen angewandt ist. (In der Abhandlung, die wir in III (ii) betrachtet haben, ist diese Bedachtsamkeit nicht berücksichtigt.)

Im anderen Zusammenhang hat Jüngel (1982, S. 225f.) das auf der Grudnlage der Lehre von der *analogia relationis* begründete Verständnis des Menschseins, wie folgt, in den Sätzen (a) - (f) zusammengefaßt:

- a) Den Beziehungen im innergöttlichen Sein entspricht die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen Jesus.
- b) Der Beziehung zwischen dem Menschen Jesus und Gott entspricht die Beziehung zwischen dem Menschen Jesus und dem Menschen überhaupt.
- c) Der Beziehung zwischen dem Menschen Jesus und dem Menschen überhaupt die Beziehung zwischen den Menschen überhaupt.
- d) Der Beziehung zwischen den Menschen überhaupt entspricht die Beziehungen im innergöttlichen Sein und Wesen.
- e) Den Beziehungen im innergöttlichen Sein und Wesen entspricht die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen überhaupt.
- f) Dem in der Struktur des menschlichen Seins als Seele und Leib bestehenden Ordnungsverhältnis entsprechen andere Ordnungsverhältnisse.)

(γ) *Barths Auffassung von Geschlecht (Gender) in dem Abschnitt "Freiheit in der Gemeinschaft" im § 54 der KD III/4*

Im Paragraphen "Freiheit in der Gemeinschaft" im vierten Teilband der Schöpfungslehre (KD III/4, § 54) werden unter dem Blickwinkel der "Gemeinschaft" zuerst das Verhältnis von Mann und Frau und dann andere Problematik den verschiedenen Verhältnisse von Eltern und Kinder oder der Völker zueinander betrachtet. In diesem Teilband der Schöpfungslehre (KD III/4) wird auf der Grundlage der von Barth konzipierten dogmatischen Prinzipien des Verhältnisses von Bund und Schöpfung die Ethik als konkrete Thematik behandelt. Dabei hat Barth den Grund für das Verhältnisse von Mann und Frau im Bund Gottes mit dem Menschen gesehen, und dieser Bundesschluß Gottes mit dem Menschen, der seinerseits Bundesgenosse Gottes sein darf, läßt sich darin verwirklichen, daß " seine Menschlichkeit, die besondere Art seines Seins, von Natur, von Hause aus, [...] als solche Mitmenschlichkeit ist." (KD III/4, S. 127) Das typisierte und konkretisierte Sein dieser Mitmenschlichkeit, d. h. das Erste der Verhältnisse der Menschen zueinander, läßt sich im Verhältnis von Mann und Frau finden. Barth ist aber bezüglich der Ehe, des Eros und der Sexualität, wenn diese auch zum Verhältnis von Mann und Frau gehören, anderer Meinung als

die traditionellen und zeitgenössischen Interpretationen dieser Probleme, nach denen Ehe, Eros, Sexualität usw. als zentrale Elemente des Verhältnisses von Mann und Frau anzusehen sind. Indem Barth auch Distanz zur romantischen Ansicht (Schleiermacher) über das Verhältnis von Mann und Frau hält, - nach der romantischen Ansicht muß dieses Verhältnis verabsolutiert werden —, hat Barth den romantischen Mythos, die Spitze des Verhältnisses in der Ehe zu sehen, entmythologisiert und seiner zentralen Stellung beraubt.

Die Ehe des Mannes und der Frau ist zwar Abbild des Verhältnisses von Jahwe und dem Volk Israel im Alttestament einerseits und von Jesus Christus und der Gemeinde im Neutestament andererseits, und jenes ist jeweils Abbild von diesem. Barth ist aber nicht der Ansicht, daß unmittelbar aus dem Grund, weil das Verhältnis der Ehe als Abbild des Verhältnisses von jenem und diesem jeweils in den beiden Testamenten anzusehen ist, sich das Verhältnis von Mann und Frau nur auf das Verhältnis der Ehe beschränkt und damit die Spitze des Verhältnisses von Mann und Frau in deren Verhältnis zueinander in der Ehe stehe. Damit hat Barth das spezielle Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe nicht als zentrales Thema im Verhältnis von Mann und Frau allgemein angesehen, d. h. die Ehe bei der Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau dezentralisiert. Diese Dezentralisierung der Ehe läßt sich in Barths Interpretation der Gen. 1, 26 f. bestätigen.

Barth Verhält sich aber auch gegenüber der Ansicht ablehnend, das zentrale Element der Ehe in dem zu ihr gehörenden sexuellen Verhältnis zu sehen, das mit der Erotik im engeren Sinn des Terminus gleichzusetzen ist. Aus diesem Grund hat Barth E. Brunners Buch "Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik" (Tübingen, 1932) darin abgelehnt, daß Brunner das Zentrum des Verhältnisses von Mann und Frau auf die Ehe verlegt. Danaben steht Barth aber auch darin gegen Schleiermacher, daß Schleiermacher das dialektische Verhältnis zwischen Mann und Frau zu verabsolutieren versucht und damit die geschlechtliche Differenz beider zu erledigen beabsichtigt. Diese Kritik Barths an Schleiermachers Auffassung der Dialektik im Verhältnis von Mann und Frau wird aus demselben Grund abgeleitet, aus dem Barth sich gegen die bekannte französische Philosophin *Simone de Beauvoir* (1908-1986) wendet die bei der geschichtlichen Entwicklung des Feminismus die Rolle einer Vorläuferin gespielt hat. Er lehnte ihre Absicht ab, in ihrem Werk "Le Deuxieme Sexe" (1949), „le sex“, d. h. die biologisch-geschlechtliche Differenz, zwischen Mann und Frau.

(δ) Das Problem des Patriarchats

Es ist weiterhin bekannt, daß Barths Theologie vor allem seit den dreißiger Jahren skeptisch und kritisch gegenüber der Theologie Luthers und dem Luthertum gewesen ist. Barth hat auch seinen kritischen Blick darauf gerichtet, daß die Ethik des Luther-

tums in ihrem Grundzug von patriarchalischer Liebe geprägt ist. In dem in seinem Werk "Leben und Walten der Liebe" geäußertenm Liebe-Verständnis von S. Kierkegaard, das Barth als "die höchste, konsequenteste, durchreflektierste Vollendung des Pietismus" (K. Barth, 1963) ansieht, wird von Barth nicht mehr als "gesollte, pflichtmäßig auferlegte(n) und aufgebrachte(n) Liebe ein gewissermaßen an die Wand gedrückter und zerquetschter Eros" gesehen. Eine solche Zwanghaftigkeit läßt sich beim Ethos des Patriachats erkennen. Barth hat mit Erstaunen beachtet, daß aus der Schule A. v. Harnack-K. Holl der junge Theologe *Dietrich Bonhoeffer* (1906-1944) erwachsen ist. Barth hat aber in den zentralen Begriffen von Bonhoeffers Ethik (1949) einige ununterbrochene Spuren des norddeutschen Patrialchalismus, vor allem in dem Begriff der "Mandate" (K. Barth, KD III/4, § 52), aufgedeckt. Mandate heißen in ihrer Eigenart geschichtlich konkretisierte Größe oder "eine <<bestimmte geschichtliche Gestalt>>, in der uns Gott [...] sein Gebot gibt"-die Arbeit, die Ehe, die Obrichkeit, die Kirche-, nach denen das Gebot Gottes sichtbar wird. Barth hat gezeigt: Bonhoeffer hat an drei Stellen seiner Ethik die Kultur als solche zur Mandat gehörig angesehen.

(ε)Barths Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem der Geschlechterrolle (Gender)

Damit wir das Wesen von Barths Auffassung der Geschlechterrolle (Gender) verstehen und zugleich unseren Blick auf seine Grenze richten - wenn es diese Möglichkeit geben kann-, ist es sinnvoll, darauf zu achten, wie Barth die bürgerliche Gesellschaft betrachtet hat. Denn nicht nur der Feminismus, sondern auch Barths dogmatische Theologie haben beide den Gegenstände ihrer Kritik -jeweils an der patriarchalischen Gesellschaft und an der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft als Brutstätten der sogenannten "natürlichen Theologie"-in der bürgerlichen Gesellschaft und in deren Gedankenwelten gefunden und die Befreiung von diesen intendiert. Während der Feminismus auf der Grundlage des Geistes der Aufklärung sein Menschen- und Genderverständnis entwickelt, richtet Barths dogmatisches Denken seinen kritischen Blick auf das Boden dieser Aufklärung.

An wenigen Stellen hat Barth die Lichtseite und das geistige Erbe der Aufklärung, die in der gegenwärtigen Gesellschaft im wesentlichen positiv aufgenommen worden ist, affirmativ erwähnt. Das geistige Erbe der Aufklärung läßt sich im Denken der Demokratie oder des Menchenrechte und der verschiedenen Leistungen der Natutrwissenschaft finden, während in Baths theologischem Denken dieses aufklärererische Erbe stets nicht etwa die Substanz seines dogmatischen Denkens formt, sondern sich mit diesem nur wie Tangente an einem Kreis von außen berührt.

Ein besonders deutliches Beispiel für Barths Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft läßt sich konkret in seinem unmittelbar kritischen Urteil über diese moderne Welt finden, daß die "natürliche Theologie", die das Resultat der Selbstvergöttlichung des

Geschöpfes bedeutet, aus der modernen bürgerlichen Gesellschaft erwachsen ist (KD II/1, § 26). In diesem Punkt ist Barth ein echter Nachfolger des dänischen Denkers S. Kierkegaards aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Kierkegaard hat bereits in der damaligen dänischen Gesellschaft, die vor allem von Hegels Philosophie beeinflusst ist und in der sich daher die "Verbürgerlichung des Christentums" (K. Barth) entwickelt hat, diese als leidenschaftslose "Horizontalisierung" der menschlichen Existenz kritisiert. Der Grund für Barths negatives Urteil der bürgerlichen Gesellschaft, die den Kern des neuzeitlichen Denkens verursacht und das Boden dieses Denkens ist, besteht in seinem Urteil: Psychologismus und Aufklärung bekunden die mit der Renaissance beginnenden neuzeitlichen Subjektivität und die zunehmenden, sich ergänzenden Polarität, und diese beiden Größen widerspricht sich der transzendenten Charakter der in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung (*E. Busch*, 1978, S. 285-292, bes. S. 484). Nach dem Urteil des Kirchengeschichtler K. Scholder sind gemeinsame Merkmale der Aufklärung und des Pietismus die "Betonung der Praxis pietatis, der Vorrang des Lebens vor der Lehre, das praktische Verhältnis zur Schrift, die sozialen Impulse.

Von diesem Urteil aus gesehen, entspricht Barths Kritik an der Neuzeit, vor allem an der aufklärerischen Rationalität Hegels und F. Ch. Baur's Urteil, nach dem die Neuzeit und das Bürgertum als "das System der Bedürfnisse" bezeichnet wird (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III, Kap. 2, § 182- § 256.) . Barths dogmatisches Denken, daß der Psychologismus und der Pietismus einerseits und die Aufklärung andererseits jeweils die Pole der neuzeitlichen Subjektivität bedeuten, eignet der ontologische Charakter, sich oberhalb des neuzeitlichen Denkens, aus dem die oben erwähnten beiden Denkbewegungen erwachsen sind, zu stellen. Die so herausgestellte ontologische Charakter des Barth'schen dogmatischen Denkens entspricht der im philosophischen Bereich geäußerten Kritik am metaphysisch geprägten neuzeitlich-philosophischen Denken und seiner Überwindung. Von diesem Blickwinkel aus gesehen, ist zu urteilen, daß das geistige Boden der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft von dem metaphysisch geprägten Grundzug aufgebaut worden ist und daß die bürgerliche Gesellschaft und bürgerliche Religion metaphysisch geprägt und bedingt worden ist. Die Lehre von der *analogia fidei* und von der *analogia relationis*, die Barth als dogmatische Methode festgestellt hat, ist in der Theologiegeschichte zwar traditionell bekannt. Diese dogmatische Methode bedeutet im Gegensatz zum substantiell geprägten, neuzeitlich-metaphysischen Denken eine auf der Grundlage des Verhältnisses von transzendtem Gott und Menschen fußende, relationale Denkmethode. Nach dieser dogmatischen Methode läßt sich aber eigentlich keine unmittelbare Beziehung zwischen diesen beiden Größen feststellen, sondern es ist zu urteilen, daß in der auf der Grundlage der Lehre von der Analogie fußenden Denkmethode wesentlich kein Moment eingeschlossen ist, kein Moment, in dem eine unmittelbare Be-

ziehung von Menschen zu Gott zu verneinen ist. In diesem Sinne ermöglicht es, das Denken der bürgerlichen Gesellschaft und sein Sexualitäts-verständnis, vor allem sein Genderverständnis radikal in Frage zu stellen und diesen Auffassungen ihre Grenze und Negation vorzulegen. wurde,

Gegenüber Barths Urteil der Geschlechterdifferenz (Gender) haben, wie im Folgenden zu sehen ist, die Kritik (*Henriette Visser' t Hoff*, *H. Erhart*/*L. Siegele-Wenschkewitz*) geäußert. Es ist aber sachgemäßer, das Gemeinsame zwischen der vom Feminismus geäußerten Kritik an der Moderne und Barths Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft zu beachten und dieses Gemeinsame zwischen den beiden als der Sache nach noch wesentlicher und sachgemäßer als die Differenz, die zwischen den beiden Kritiken liegen können, aufnehmen.

III. Das Verständnis von Eros und Gender (Geschlecht) Karl Barth und bei den Forschern

Im folgenden werden wir das Verständnis von Eros und Geschlecht (Gender) bei den Forschern (U. Bauman, E. Schüssler-Fiorenza, E. Pagels, H. Erhart, L. Siegele-Weschkewitz usw.) am Beispiel ihrer bemerkenswerten Ansichten betrachten.

1. Im Zusammenhang mit dem Verständnis der Eros

(a) U. Bauman: Anfrage an die traditionelle Verständnis der Erbsünde seit Augustin

Der deutsche emanzipierte Dogmatiker Urs Baumann (geb. 1941), hat in seiner der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät vorgelegten Dissertation "Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie" (Freiburg i. B., 1970) behauptet, das Wesen der Krise der gegenwärtig lebenden Menschen bestehe in dem in der westlichen Theologie 1500 Jahre lang offengelassenen traditionellen Verständnis der Erbsünde seit Augustin, und er verlangt für die Behebung dieser Krise nach dem Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Lehre von der Erbsünde, dem Verständnis der Erbsünde in der gegenwärtigen Theologie und der Möglichkeit der nach der Heiligen Schrift zu erbringenden Auflösung dieses Problems. Nach Bauman ist es für das Verständnis der Barthschen Ansicht über die Erbsünde erforderlich, Barths Auffassung dieses Problems von seinem "Römerbrief" bis zum letzten Band der KD zu verdeutlichen und darüber zu urteilen. Während Baumann vermieden hat, diese Aufgabe unmittelbar aufzulösen, betrachtet er den heilsgeschichtlichen Kontext, in dem Barths Auffassung des Eros ununterbrochen und unverändert geäußert wird und auftaucht. Barths Gegenschrift gegen Bultmann, "Christus und Adam", und die Sündenlehre in der Versöhnungslehre der KD IV/1-KD IV/4 (§ 60, § 65, § 70) sind als sachgemäße Materialgrundlage anzusehen. Baumanns Anfrage ist wesentlich in solidarischer Verbindung Theologie und Naturwissenschaften und mit organischen In-

terdisziplinrität der verschiedenen theologischen Wissenschaften gestellt. Baumanns Werk ist achtzehn Jahre vor der Erscheinung des Werks von E. Pagels — unten wird es erwähnt — veröffentlicht worden, und zwar ist es in dem Sinne besonders bemerkenswert, daß es für die Auseinandersetzung mit dem Problem eine angemessene Methode eingesetzt hat. Anders als im Werk von Pagels steht bei Baumann das Problem der Augustinischen Auffassung über den Zusammenhang von Erbsünde und Eros nicht im Vordergrund.

Zuerst hat Baumann gezeigt, daß Augustin den Ausdruck "in quo" ($\epsilon \phi' \omega$) in Röm. 5, 12 nicht als "darum weil", sondern als den Relativadverb verstanden hat: der Satz lautet in der Vulgata: "*Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*" (Baumann, I 1). Das heißt, nach Baumann kann festgestellt werden: Augustin hat die Phrase "per unum hominem" als die geschlechtliche Mitteilung der Sünde verstanden und daher die Phrase den Ausdruck "in quo" in dem Satz "in quo omnes peccaverunt" als "in Adam" verstanden. Deswegen muß nach Baumann die Sünde auf die Menschheit übergehen, die Adam folgt. -Baumann hat dabei beachtet, der Pelagianer *Julianus von Ecclanum* - (Baumann, S. 31 f.) hat diese Stelle richtig verstanden, und indem er das Subjekt des Satzes "pertransiit" beim Wort "mors" gefunden hat, konnte Julian sich von dem Augustinischen Mißverständnis lösen. An den Seiten 556 ff. des ersten Teilbandes der Lehre von der Versöhnung der KD IV/1, hat Barth die Stelle des Römerbriefes 5, 12 ff. erwähnt, und dabei hat Barth die Übersetzung des lateinischen Wortes "peccatum originale" nicht „Erbsünde“ — dieser Begriff entstammt dem germanischen Recht —, sondern „Ursünde“ empfohlen.

Baumann hat Barths Werk "Christus und Adam" mit Bultmans Anschauung verglichen. Er zeigt, daß bei Barth Christus als Idee des Menschseins und bei Bultmann als Möglichkeit der Existenz des neuen Menschen verstanden wird. Nach Baumann hat Barth Adam als eine "sekundäre" Wahrheit, das Verhältnis zwischen Adam und uns als Vergangenheit, demgegenüber das Verhältnis zwischen Christus und uns als Gegenwart und Zukunft verstanden. Der Grund für diese Barthsche Auffassung des Verhältnisses zwischen Christus und uns besteht nach Baumann in der "exklusiven und inklusiven Bedeutung der Menschseins Christi", die in Röm. 5, 12-20 gezeigt wird. Baumann hat in seiner darauf folgenden Darstellung die Sündenlehre in den drei Teilbänden der Versöhnungslehre (KD IV/1 § 60, KD IV/2 § 65, KD IV/3 § 70) betrachtet. Bekanntlich hat Barth die Sündenlehre unter den drei Aspekten sowie Hochmut und Fall, Trägheit und Elend, Lüge und Verdammnis betrachtet, und als Beispiel für den Hochmut des Menschen läßt sich nach Barth der Bundesbruch des Israels, der Ex. 32 zu lesen ist. Das Wesen des menschlichen Hochmuts, das als seine Selbstvergottung zu charakterisieren ist, läßt sich letztlich im menschlichen Eros erkennen. In Baumanns wegweisenden Werk ist die Barthsche Auffassung des Eros noch

nicht erwähnt.

(b) E. Pagels (1988) -Anfrage an den abendländischem Paradiesmythos und an den Erbsündenmythos-

E. Pagels, eine Religionswissenschaftlerin in den Vereinigten Staaten, hat bereits ihre bemerkenswerte Forschung über den Gnostizismus veröffentlicht und in ihrem Werk "Adam und Eve, and the serpent"(1990) hat deutlich herausgestellt: Bei Augustin hat die Geschichte von Adam und Eve in der Genesis den schematisierten Mythos Adams Abfall = Erbsünde verursacht, die bis dahin nicht vorhanden war und die fatalen Einflüsse auf die westliche Theologie in den darauf folgenden Jahrhunderten geübt hat. Dieses historisch festgestellte, fatale Schema der Erbsünde hat das sich auf Gender die (Geschlechterrolle) beziehende Problem hervorgerufen hat, das in der Beherrschung der Frauen durch die Männern besteht. Die Leistung des Pagelsschen Werks besteht darin, das Problem des Paradiesesmythos im Zusammenhang mit dem Gnostizismus betrachtet zu haben. Wir haben bereits die Erkenntnis erreicht, daß das Problem des Verhältnisses zwischen "Paradiesesmythos" und Erbsünde in den ausgehenden sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von dem katholischen Dogmatiker Baumann unter dem methodisch syntetischen Blickwinkel der theologisch-encyklopädischen Disziplinen sowie der Dogmatik, der biblischen Auslegung und der Dogmengeschichte betrachtet worden ist. Damit werden Baumanns Ansicht und Pagels Auffassung sich in vielen Hinsichten oder Ergebnissen überlagern. Vor allem läßt sich diese Übereinstimmung z. B. darin sehen, daß in der abendländischen Tradition das Problem des Eros in der Verbindung mit dem Erbsündeverständnis Augustins verankert worden ist und daß dieses Verständnis einen fatalen Einfluss auf die Behandlung dieser Problematik in den darauf folgenden Jahrhunderten geübt hat. Noch bemerkenswerter ist es zu sehen, daß die Augustin vorangehenden griechischen Väter (Clemens von Alexandrien und Johannes Chrysostomus usw.) und der Peragianer Johannes von Ecclesium sich von derjenigen Interpretation freigehalten haben, daß der geschlechtliche Trieb sei als identisch mit dem Ergebnis der im Paradiesmythos von Adam und Eva dargestellten Erbsünde anzusehen (bes. Kap. 6, Wesen der Natur).

2. Im Zusammenhang mit Gender (Geschlechterrolle, kulturell-gesellschaftliche Geschlechterdifferenz)

(a) E. Schüssler-Fiorenza (1983): Versuch einer Rekonstruktion des Ursprungs des Christentums von der feministischen Theologie

Im letzten Teil ihres großen Werks "In memory of her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins" hat die in den Vereinigten Staaten tätige deutsche Theologin, E. Schüssler-Fiorenza, geschrieben: "Ich(= Schüssler-Fiorenza) habe die Christliche Anfänge nicht nur als Geschichte, in der Männern wirksam würden, son-

dern auch als Geschichte des beharrlichen Ringens von Frauen und Befreiung rekonstruiert. Wir dürfen nicht verlassen, daß die Geschichte patriarchaler Unterdrückung die Geschichte des Lebens, des Ringens und der Leitung von Frauen in der biblischen Religion ausradiert." (S.407). Was Schüssler-Fiorenza in diesem Werk äußern wollte, läßt sich in dieser kurzen Darstellung finden, und ihre Äußerung kann nicht als ideologisches Manifest, sondern als vertrauenswürdiges Werk angesehen werden, das wesentlich auf wissenschaftlich angemessene Weise und auf historische Verifikation der geschichtlichen Daten aufgebaut wird. Schüssler-Fiorenza hat versucht, die Geschichte des frühen Christentums auf der Grundlage der feministischen Theologie zu rekonstruieren versucht, indem sie Mark. 14, 9, der der Titel ihres Werks entnommen hat, und Gal. 3, 28 betrachtet hat — diesen beiden Stellen, die zu den die ekklesiologisch-geschichtliche Rolle der Frauen bestätigenden geschichtlichen Materialien gehören, stehen I Kor. 7 oder 11 gegenüber, die nach Schüssler-Fiorenza von Paulus auf der Grundlage des Patriarchalismus pervertiert wurden —. Schüssler-Fiorenza hat die "kritische Auslegung mit dem feministischen Blick" als methodische Basis der obenerwähnten "Rekonstruktion" vorgeschlagen und diese Methode auf das betreffende Problem konsequent angewandt. Damit hat sie die antike griechisch-römische Welt und die hier traditionell wirksame, auf der Grundlage des Patriarchalismus aufgebaute Theologie und des dem in der Neuzeit vorausgesetzte Geschichtsbild (z. B. der Reformation) als des einer patriarchalischen Bedrückung kritisiert. Was im Prozeß dieser "theologischen Rekonstruktion" bezweckt wird, besteht darin, die ekklesiologisch-gesellschaftliche Rolle der Frauen, die sie in dem frühen Christentum gespielt hatten, als Anfrage an das soziale Geschlecht (Gender), d. h. an den kulturell-gesellschaftlichen geschlechtlichen Unterschied, aufzufassen und damit die Geschichte des frühen Christentums in der Richtung der eigentlichen Spiritualität der Ekklesia der Frauen zu rekonstruieren. In ihrem Werk läßt sich zwar keine Erwähnung von Barths Theologie finden. Wenn wir aber beachten, daß das Werk Schüssler-Fiorenzas eine — im Hinblick auf den Stand der gegenwärtigen Theologie gesehen — objektive und manifeste Leistung seitens von der feministischen Theologie ist und die Thematik und ihre Ergebnisse nicht nur geschichtlich(-wissenschaftlich)-soziologisch, sondern auch theologisch-dogmatisch verifiziert sind, gelten uns ihre Ergebnisse als wissenschaftlich vertrauenswürdig. Wir können zwar in Schüssler-Fiorenzas Äußerungen viele Inspirationen finden, aber es ist wesentlich wichtig, das Geschichtsbild des frühen Christentums, das auf der Grundlage beschränkter Materialien, aber mit spirituell orientierter geschichtlicher Einbildungskraft und gleichzeitig unter Voraussetzung der mit der historisch-kritischen Methode gewonnenen Ergebnisse der biblischen Texte dargestellt ist, als kritische Anfrage an die Gegenwart aufzunehmen und dann die damit gewonnene Erkenntnis in unser gegenwärtiges Geschichtsbild zu integrieren.

(b) Rosemary Radford-Rüther (1983) - Kritik der feministischen Theologie an Barths Theologie-

In ihrem unter den feministisch-theologischen Publikationen zu dem ersten systematischen zählenden Werk, "Sexism and God-Talk, Toward a Feminist Theology"(1999), hat R.Radford-Rüther, eine Theologin aus den Vereinigten Staaten, ihre kritischen Äußerungen vorgebracht (vor allem Kap. 4, „Menschen als Mann und Frau“). Radford-Rüther äußert sich über Barth in dem Zusammenhang, in dem das vom Patriarchat geprägte traditionelle Christentum betrachtet wird. Zuerst hat Radford-Rüther gezeigt, daß der im Christentum entwickelte, sich auf das Geschlecht beziehende Dualismus eine Tendenz hat, sich auf "Imago Dei/ Sünde und Männlichkeit/Weiblichkeit bezogen zu werden und das Frau-Sein auf "den niedrigen Teil der Menschlichkeit" hin aufzuzeichnen, und unter der Voraussetzung dieses Erkenntnis hat sie überprüft, wie das patriarchalische Menschenverständnis Einflüsse auf die klassischen Theologien (Augustinus, Thomas von Aquino, Luther und Barth) ausgeübt hat. In der Luther und Calvin vorangehenden katholischen Tradition wird in der Lehre von der Schöpfung behauptet, auf der Grundlage der Sünde Evas seien die Frauen in der Dimension der Schöpfung qualitativ niedriger als Männer einzuschätzen. Demgegenüber ist in der calvinistischen Tradition geurteilt worden, daß tatsächlich die Frauen den Männern auf der Grundlage der beiden gemeinsamen "imago Dei" entsprechen, d. h. die gleiche Würde wie die Männer besitzen. Trotzdem werden in dieser reformierten Tradition die Frauen hinsichtlich ihrer sozialen Rolle als den Männern zugehörig angesehen, was der von Gott geschaffenen sozialen Ordnung entsprechen sollte. Daher wird in der reformierten Tradition die Stellung der Frauen stärker als sekundär gegenüber den Männern eingeschätzt, nach der Devise: "Das Beherrscht-Sein und Unterordnung der Frauen unter die Männer drückt die Ordnung der göttlich-ursprünglichen Schöpfung aus. Nach Radford-Rüther ist Barth selbst in diesem Problem der reformierten Tradition gefolgt und hat daher geurteilt, daß der Primat der Männer vor den Frauen "den Bund der Schöpfung" widerspiegeln und daher auch: "Mann und Frau muß mit Notwendigkeit ins Verhältnis von Führendem und Folgendem" eintreten. Dieses Radford-Rüthersche Urteil bezieht sich wesentlich auf das Problem der Geschlechterrolle ("Gender"), und Radford-Rüthers Auffassung des Verhältnisses von Mann und Frau steht Barths entsprechender Auffassung konträr entgegen (Vgl. Art. „Frau“, von *Schaffenort*, in: TRE 11, 1983)

(c) H.Erhart / L.Siegele-Wenschkewitz (1993): Das Erbe des Patriarchats und das Geschlechts(Gender-)verständnis der Barthschen Theologie

In der Abhandlung ">>Vierfache Stufenleiter abwärts ... Gott, Christus, der Mann, das Weib<<: Karl Barth und die Solidarität und Kritik von Henriette Visser't Hooft"

(in: *Wie Theologen Frau sehen — von der Macht der Bilder*, 1993, hrsg. v. *R. Jost / U. Kubera*) haben die beiden deutschen Theologinnen H. Erhart und L. Siegele-Wenschkewitz ein bemerkenswertes, unmittelbar kritisches Urteil über Barths Geschlechtsverständnis geäußert. Die Abhandlung besteht aus zwei Teilen: (a) Zuerst wird Barths Auffassung von der Stellung der Frauen, die er in der Interpretation von I Kor. 11, 9 und Eph. 5 in seinem Werk "Auferstehung der Toten" (1924) einerseits und in seiner "KD" III geäußert hat, kritisch betrachtet, und (b) in der letzten Hälfte dieser Abhandlung der beiden Theologinnen wird die Ansicht über Barths Geschlechtsverständnis von Frau Henriette Visser't Hooft, der Frau des holländischen Theologen und Freundes Barths, *Visser't Hooft* (1900-1985), vorgestellt, nämlich die Auffassung: die Bekennende Kirche und Barths Theologie seien die Erben des Patriarchats. (Barths Briefwechsel mit Frau H. Visser't Hooft ist veröffentlicht.) Und auch H. Visser't Hoofts beide Abhandlungen, <<Eve, Where Are Thou?>> (1934), <<Unausweichliche Fragen. Aus dem Briefwechsel mit Karl Barth (1934)>>, behandelt.

(α) Nach Erhart / Siegele-Wenschkewitz bedeutet bei Barth die Frage des Verhältnisses von Mann und Frau kein wesentlich-eigentliches Problem, sondern diese Frage war >>nur Mittel zum Zweck ...>, um von der Superiorität Gottes über den Menschen<< zu reden. Indem diese beiden Theologinnen zeigen, daß bei Barth >>Christus ein Mann gewesen<< sei und >>als solcher die Superiorität Adams<< bestätigt habe, sind sie zum Ergebnis gekommen, daß bei Barth "die — hierarchische Stufenfolge Gott — Christus — Mann — Frau" herrscht.

Hier ist zu beachten: diese beiden Theologinnen haben den Grund dafür, daß Barth das Problem des Verhältnisses von Mann und Frau als uneigentliches beurteilt hat, nicht darin gefunden, daß in der Barthschen Systematik das Problem des Verhältnisses von Mann und Frau kein zentrales, sondern ein marginales Thema gegenüber seinem zentralen Thema, d. h. dem Problem der Menschlichkeit oder der Mitmenschlichkeit, bedeuten kann, was Barths eigenem Urteil und seinem dogmatischen Denken entspricht, sondern darin, daß Barth nur der traditionellen Logik über die Priorität des Mannes vor der Frau folgt (Erhart / Siegele-Wenschkewitz, 1993, Kap. „Karl Barth“ und siehe auch TRE 11, . *Gerta Scharffenorth / Erika Reichle* [1983], Art. Frau, VII. Neuzeit, TRE 11, S. 443-467).

Weiterhin fußen nach Erhart und Siegele-Wenschkewitz die Bekennende Kirche und die Barmer theologische Erklärung auf dem Boden der patriarchalischen Tradition, und daher hat nach ihrem Urteil Barth selbst auf dem Boden dieser patriarchalischen theologischen Tradition gestanden. Dieses Urteil kann nach ihnen in der Interpretation von I Kor. 11 in Barths Werk "Auferstehung der Toten" (1923) und vor allem in der Schöpfungslehre der KD III weiter wirksam gefunden werden.

Wenn Barth das Verhältnis von Gott und Mensch beachtet, läßt sich nach Erhart

und Siegele-Wenschkewitz zwar urteilen, daß in diesem Verhältnis Mann und Frau zugleich eingeschlossen sind. In seiner Schöpfungslehre hat Barth aber auf der Grundlage von I Kor. 11, 9 und Eph. 5 die unterschiedliche Geschlechterrolle (Gender) bejaht. Wenn es sich um "Ordnung des Gottes als Schöpfers" handelt, muß nach Barth "Vorordnung und Nachordnung, Überordnung und Unterordnung" berücksichtigt werden, und zwar kann es "innere Ungleichheit" bedeuten (Erhart / Siegele-Wenschkewitz, 1993, S. 146). Gegegenüber diesem Barthschen Urteil muß diesen beiden Theologinnen zufolge beachtet werden: Barth hat zwar das Mißverständnis der Reformatoren, daß Gott für Christus, der Mann für die Frau sowie Christus für den Mann sei, überwunden, steht aber immer noch in dem großen Mißverständnis, daß in Barths Systematik "Überordnung" und "Unterordnung" zwischen Mann und Frau vorausgesetzt wird. Barth gibt die Zusammenfassung des Problems: nach Barth läßt sich die Überordnung des Mannes gegenüber der Frau in der Priorität Christi vor der Gemeinde legitimieren, die in Eph. 5 dargestellt wird. In diesem Kapitel des Epheserbriefs beginnt die Darstellung mit der Mahnung an die Frau; die Mahnung an die Männer folgt. Und entsprechend dem Vorbild Christi als des Hauptes der Gemeinde ist die Ordnung in der Ehe begründet, daß der Mann das Haupt und die Frau der Leib des Mannes ist.

Weiterhin ist hierzu diesen beiden Theologinnen zufolge zu beachten: gegenüber Barths oben erwähntem Urteil über die von der Grundlage des analogen Verhältnisses von Christus und Gemeinde legitimierte Priorität des Mannes vor der Frau ist die Anwendung des Verhältnisses von Christus und Gemeinde auf das Verhältnis von Mann und Frau "ein enormer Systemzwang" (*M. Baas / H. Zolkdrager: Die Freiheit aus zweiter Hand*, in: Zeitschrift der Dialektischen Theologie 1987). In diesem Zusammenhang haben die beiden Theologinnen weiterhin gezeigt, daß in dieser Äußerung Barths die Ansicht von Charlotte von Kirschbaum ("Die wirkliche Frau", 1949) übergangen und nicht reflektiert wird.

(ß) Es kann sein, daß Henriette Visser't Hooft keine Theologie studiert hat, aber großes Interesse für die Theologie gehabt hat. Daher hat sie im Christlichen Studentenweltbund gearbeitet und durch ihren Mann K. Barth kennengelernt. H. Visser't Hooft hat 1934 Barth eine briefliche Anfrage übermittelt: den Brief über I Kor. 11, 9, "Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann." Und in diesem Brief hat sie Barth als Problem vorgelegt: >>diese Aussage des Paulus<< ist >>zu einem Gesetz im Zusammenleben der Menschen geworden.<< Darauf hat ihr Barth am 27. April 1934 eine Antwort geschrieben und geschickt. Nach Barth hat Paulus sich hier so geäußert, >>nicht um eine bestimmte Auffassung von dem Verhältnis von Mann und Frau zu lehren und zu kanonisieren, sondern um an Hand und im Rahmen der Auffassung dieses Verhältnisses, die er für die richtige hielt, das Verhältnis von Gott und Menschen, wie es sich in der Gemeinde gestalten

soll, zu veranschaulichen<<. Diese Auslegung Barths entspricht der Interpretation von Gen. 1 und Gen. 2 in der Schöpfungslehre der KD. Vgl. II (3) in der vorliegenden Arbeit.

Die beiden Theologinnen haben zu diesem Urteil Barths geäußert, Barths Antwort habe die Priorität des Mannes vor der Frau dazu benutzt, die Priorität Gottes vor dem Menschen zu beweisen. Barth hat auf H. Visser't Hooft geantwortet, die ganze Bibel habe das Patriarchat als "irdisch-zeitliche Ordnung" vorausgesetzt. Wiederum hat Henriette Visser't Hooft am 9. Mai 1934 Barth brieflich gefragt, ob es ihrer eigenen Glaubensgewißheit, daß die Liebe Gottes die Menschen nicht zur Herrschaft und dem Beherrscht-Werden zuführt, sondern „Beziehung zu den Menschen leitet“, widerspreche, bei der Verwendung des Begriffs "Superiorität" das Verhältnis von Gott und Menschen zu interpretieren. Zuletzt hat sie geurteilt, bei Barth werde das Bild "einer vierfachen Stufenleiter abwärts: Gott, Christus, der Mann und das Weib, immer der Höhere des Unteren >>Haupt<<" vorausgesetzt, und demgegenüber hat sie als ihre eigene letzte Ansicht geäußert, die Frauen sollten die neue Eva als eine dem Adam Ebenbürtige, Mitgeschöpf Adams, wie es in unmittelbarer Liebe zu Gott stehe, entdecken. Erhart / Siegele-Wenschkewitz haben die von Frau Visser't Hooft gestellte Anfrage so bewertet, daß diese schon vor der heutigen feministischen Theologie den ersten Versuch bedeutet habe, die Wiederbelebung der Stellung der Frauen zu verwirklichen. Laut der heutigen feministischen Theologie muß die Barmer Theologische Erklärung als unter dem Patriarchat entstanden angesehen werden. Die Anfrage von Frau Visser't Hooft wurde auf der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz im Jahr 1948 als wichtiges Thema aufgenommen.

IV. Der Feminismus und K. Barth in ihren Auffassungen von Eros und Geschlechterrolle: Das Gemeinsame und die Differenz als Kritik an der Moderne

1. Der Feminismus als Kritik am Modernismus: Im Zusammenhang mit dem Geist der Aufklärung:

In der antiken Welt galt nach der Auffassung des schweizerischen Rechtsgelehrten *Johann Jakob Bachofen* (1815-1895), wie er sie in seinem berühmten Werk "Mutterrecht" (1861) dargelegt hat, die Superiorität der Frauen vor den Männern. Der heutige Feminismus dagegen, der wesentlich die Wiederbelebung der Würde der Frauen anstrebt, schließt sich - wie auch aus den offiziellen Äußerungen der Vereinten Nationen zu ersehen ist - wesentlich an den geistigen Ursprung der Frauenbefreiungsbewegungen an, die seit der Epoche der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert entstanden sind.

Gegenüber den verschiedenen Strömungen innerhalb des Feminismus ist es erforderlich und wichtig, unseren Blick hier nicht nur auf die feministische Theologie, die

wesentlich innerhalb der christlichen Theologie zu verorten ist, sondern auch auf das außertheologische Blickfeld zu richten.

Mary Wollstonecraft (1759-1797), die erste systematische Vordenkerin der Frauenbefreiungsbewegung, hat in ihrem Werk "A Vindication of the Rights of Women" (1792) die Wichtigkeit der Frauenausbildung betont und sich für die ökonomische Unabhängigkeit der Frauen aktiv eingesetzt. *John S. Mill* (1806-1873), der in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts als theoretischer Führer der Frauenstimmrechtsbewegung anerkannt ist, hat sich in seinem Werk "The Subjection of Women" (1869) für das Prinzip vollkommener rechtlicher Gleichheit von Frauen und Männern eingesetzt. Bei deren Verwirklichung haben Denken und Streben dieser Vorläufer des heutigen Feminismus sich nicht gradlinig entwickeln lassen, sondern die Pioniere sahen sich vielen Auseinandersetzungen gegenübergestellt und sachlich immer wieder zu Revisionen ihrer Theorie veranlaßt.

In diesem Zusammenhang, d. h. im Rückblick auf die nicht gradlinige, sondern immer in der Revision und Veränderung stehende historische Entwicklung des Feminismus und der feministischen Theologie, ist zu beachten: Barths auf der Grundlage der Logik der Priorität der Männer unter dem Aspekt der "Ordnung" vor den Frauen legitimierte Denken und Urteil über die Priorität der Männer vor den Frauen ist angesichts der kritischen Anfrage der heutigen feministischen Theologie als konservativ-traditionelle Einstellung negativ zu beurteilen. Hier ist aber weiter danach zu fragen, daß Barth und der heutige Feminismus gemeinsam totale Kritik am Modernismus im ganzen üben und daß das bei dieser Kritik diesen beiden Bewegungen Gemeinsame gewichtiger als das Unterschiedliche zu werten ist. Aus diesem Grund werden wir zuletzt das diesen beiden Gemeinsame in deren Kritik am Modernismus finden und feststellen und damit Barths Auffassung des Eros und der Geschlechterrolle (Gender) im Rückblick auf die vom Feminismus gestellte Anfrage weiter betrachten, die wesentlich in der Strömung der Aufklärung steht.

2. Barths Kritik am Modernismus: Das essentielle Denken und das Denken der Analogie

Die von Barth geübte Kritik am theologischen Modernismus läßt sich verschiedenartig aufzeigen. In unserem Zusammenhang betrachten wir im Hinblick auf das Wesentliche in seiner Kritik am theologischen Modernismus, wie diese Kritik in der Problematik des Eros und der Geschlechterrolle (Gender) zu beurteilen ist. Hier ist vor weiterer Betrachtung zu bestätigen, daß wir im Hinblick auf Barths Ansicht über den Eros Barths Erosverständnis in der Schöpfungslehre (KD III/1) und der Anthropologie (KD III/2) und im Hinblick auf Barths Ansicht über die Geschlechterrolle seine auf der Grundlage der Analogie aufbauende Kritik am essentiellen Denken betrachtet haben.

(a) *Der theologische Modernismus nach Barths Urteil:*

Was der theologische Modernismus denn im kritischen Sinne bedeutet, der wesentlich neben dem römischen Katholizismus Barths Gesprächspartner ist, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Das möglichen verschiedenen Antworten darauf Gemeinsame ist die Bestätigung der Trinitätslehre und der Aufweis des dieser Lehre entsprechenden Denkens, das die Relativierung des anthropozentrischen Denkens bedeutet. (Als Veröffentlichung, die aus diesem Blickwinkel verfaßt ist, vgl. Y. Terazono, in: *Evangelium und Welt*, Tokio 1997.) Die Trinitätslehre bedeutet eine im Prozeß der Debatte mit dem Arianismus gewonnene umfassende Darstellung des christlich-transzendenten Gottes und zugleich den letzten Ausdruck für die Überwindung der zum Problem gewordenen christlichen Theologie, die wesentlich als metaphysisch geprägt zu charakterisieren ist. Die auf der Grundlage der Trinitätslehre begründete theologische Überwindung des metaphysisch degradierten Gottes bedeutet nicht nur eine der Theologie aufgetragene Aufgabe, sondern hat ihre Wurzeln auch im kritischen Dialog des christlichen Glaubens mit dem hellenistischen Platonismus seit dem frühen Christentum, der das hellenistische Judentum in sich aufgenommen hat. Von hier aus gesehen, bedeutet Barths Kritik an dem methodischen Schematismus bei H. Scholz und A. Nygren, der durch den Gegensatz von Eros und Agape verursacht worden ist, eine bloße Phase der Barthschen Kritik am Idealismus, der nicht nur sachlich, sondern auch historisch eine wesentliche Anfrage an den christlichen Glauben bedeutet. Barths Kritik am obenerwähnten Schematismus bedeutet seine kritische Anfrage an den Idealismus als das konstante Element der abendländischen Kultur einerseits, dem der Eros zu Grunde liegt, und zugleich an die in der Verbindung mit diesem entwickelten christliche Theologie andererseits. In diesem Zusammenhang können wir uns der in seinem Werk "Zeit und Ewigkeit" geäußerten Ansicht des japanischen Philosophen *Seiichi Hatano* (1877-1950) zuwenden. Der Philosoph Hatano, der zugleich ein führender klassischer Philologe und ein guter Kenner der deutschen klassischen Philologie, wie sie E. Rohde vertrat, gewesen war, hat nicht nur in seiner historischen Arbeit über die Geschichte der abendländischen Religionen, sondern auch in seiner philosophischen Systematik eine bemerkenswerte originelle Ansicht vorgelegt. Auf der Grundlage der zeitlebens gewonnenen, sachgemäßen Erkenntnis der abendländischen Religions- und Philosophiegeschichte hat er eine echte sachgemäße Auffassung zur Problematik des Eros geäußert. Nach Hatano wird das "kulturelle Leben" zwar von der Unmittelbarkeit des "natürlichen Lebens" befreit, aber jenem liegt zu Grund der Eros. Hatano sieht das Wesen des Eros in der Selbstliebe, in der kein echtes Anderes liegt, und in der Einstellung, in der das Subjekt den Gegenstand und das Andere in sich aufzunehmen und damit das Andere zum zweiten Selbst zu machen beabsichtigt. (Siehe besonders das siebte Kapitel, "Die Ewigkeit und die Liebe", "1. Eros und Agape".)

(b) Die Kritik am Modernismus im Zusammenhang mit dem Eros

Wie oben betrachtet, wird bei Barth das Problem des Eros in der im engeren Sinn des Wortes verstandenen Glaubenslehre in der Versöhnungslehre (KD IV/2, § 68. Der heilige Geist und die christliche Liebe) und in der Anthropologie in der Schöpfungslehre (KD III/1) behandelt. Im Kontext und Zusammenhang der Barthschen dogmatischen Systematik bedeutet der Terminus Anthropologie seinem Wesen nach einen Teil der theologischen Dogmatik oder Systematik, der im Hinblick auf die Gotteslehre zu thematisieren ist. Barth hat der Problematik des Eros keine dogmatisch so zentrale Stelle und Bedeutung wie der Problematik der Schöpfung oder des Menschen, d. h. der Anthropologie, sondern eine kontingent-geschichtliche Bedeutung im Vergleich zu der Menschlichkeit als zentral-dogmatischer Kategorie eingeräumt. Das heißt, Barth sieht das Wesen des Eros in dem relativierten Skopus innerhalb der Anthropologie, die selbst innerhalb der Schöpfungslehre eine zentrale Stellung als deren wesentliche Kern einnimmt ("Dezentralisierung"). Barth sieht bei Schleiermacher, einem Zeitgenossen des Philosophen Hegel, den repräsentativen Theologen, der die Problematik der Auffassung des Verhältnisses von Mann und Frau explizit herausgestellt und thematisiert hat. Schleiermacher hat die echte Dialektik im Verhältnis von Mann und Frau mißverstanden, indem Schleiermacher dieses Verhältnis zum Absoluten, Metaphysischen und Göttlichen erhöht hat. Dieses Denken Schleiermachers bedeutet und zeigt eine Abnahme des erst auf der Grundlage der Lehre von der Analogie begründeten Denkens und zugleich die erhöhte Gestalt des Idealismus, die wesentlich der des Eros entspricht.

(c) Die Kritik an der Moderne im Zusammenhang mit der Problematik der Geschlechterrolle (Gender)

Nach Barths dogmatischem Denken bedeutet die Neuzeit oder Moderne eine Epoche, die durch das analoge Denken verarmt ist und gefehlt hat. Dabei wird vorausgesetzt, daß das Denken, das auf der Grundlage der scholastischen Lehre von der Analogie fußt, anders beschaffen ist als das Denken, welches das Wesen der Dinge zu begreifen sucht. Hier ist es, auch wenn über Gott gedacht und gesprochen wird, wesentlich anthropozentrisch geprägt. Wenn wir nun fragen, worin das Wesen der bei Barth geführten und vollzogenen Überwindung der neuzeitlichen Theologie liegt, ist es in der geschichtlichen Wiederbelebung und dogmatischen Feststellung des trinitarischen Gottes, d. h. der Trinitätslehre, und des von dieser Lehre begründeten dogmatischen Denkens, zu suchen. Von daher gesehen, wird in Barths Wendung von dem Werk "Die Auferstehung der Toten" (1924) zur KD (1932 ff.), vor allem zu KD III/1 (1945), das Verständnis der Geschlechterrolle (Gender), d. h. des Verhältnisses von Mann und Frau, aus dem vom Essentialismus geprägten Denken, in dem traditionell die Superiorität dem Mann zuerkannt wird, wesentlich in ein auf der Grundlage der Analogie

aufbauendes Denken verwandelt. Es wird aber nicht nur in dem Werk "Die Auferstehung der Toten", sondern immer noch auch in der KD die Geschlechterrolle, insoweit sie vom Gedanken der "Ordnung" als Norm beim Urteil über das Verhältnis von Mann und Frau bestimmt gesehen wird, anerkannt und vorausgesetzt. In der vorliegenden Arbeit ist die Anfrage danach noch nicht möglich, aber wesentlich als Aufgabe anzuerkennen, wie substanziell der Gedanke der "Ordnung" in dem Werk "Die Auferstehung der Toten" und in der KD verschiedenartig konzipiert und vorausgesetzt ist.

Wenn wir hier das Problem der Geschlechterrolle (Gender) jeweils vom Blickwinkel der Aufklärung oder des dogmatischen Denkens Barths, inklusive seiner Wendung, betrachten, ist es sachlich geboten, sachgemäß, Barths Kritik an der Moderne zu beachten. Die Moderne oder die neuzeitlich-bürgerliche Gesellschaft wird bei Barth nicht als eine Gesellschaft, in welcher der christliche Glaube gewährleistet und bestätigt worden wäre, gewürdigt, sondern negativ gewertet: als die Gesellschaft, in der die sog. natürliche Theologie entstanden ist, die jene sozial-politische Tragödie hervorgerufen hat.

Die "Verbürgerlichung" des Christentums, die im Bürgertum des achtzehnten Jahrhunderts hervorgerufen worden ist, bedeutet: der Gegenstand des christlichen Glaubens wird zu einer bloßen Religiosität des Menschen oder zu einem Element der menschlichen Existenz verwandelt (KD II/1, § 26). Demgegenüber kann nicht geleugnet werden: die bürgerliche Gesellschaft kann ununterbrochen bis zur Gegenwart als Heimat der Normen und Werte des Individuums und der Gesellschaft angesehen werden, die wesentlich der Aufklärung entstammen. Bei Barth werden die bürgerliche Gesellschaft und die Aufklärung, welche dieser Gesellschaft ihre theoretische Grundlage überliefert hat, als Gedankenwelt verstanden, in denen die Menschen, welche die Frage nach Gott nicht stellen, Herr ihrer selbst geworden sind, und als anthropozentrisch aufgebaute Welt negativ eingeschätzt. (*K. Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert; *D. Schellong*, "Karl Barth und die Neuzeit", ThExh NF 173, 1973)

3. Die Aufklärung und K. Barth: der geschlossene Geist der Aufklärung und der Geist der eröffneten Aufklärung

In der dogmatischen Theologie Barths wird die Aufklärung, zwar nicht ohne Blick auf andere neuzeitliche geistige Bewegungen wie den Pietismus, doch als kritisch zu hinterfragende dominant geistige Bewegung angesehen. Die Aufklärung oder der damit verbundene Rationalismus bedeutet eine geistige Bewegung, in welche die anderen neuzeitlich-rationalen Weltanschauungen und Bewegungen eingeschlossen werden. Die Aufklärung und der damit verbundene Rationalismus sind die Bewegungen, die in der bestimmten Epoche eine bestimmte Gestalt eingenommen haben: sie bedeuten bei Barth die eine wesentliche geistige Bewegung, die sich in der profanen Welt der Neuzeit seit der Renaissance entwickelt hat.

Barth hat uns auf den unaufgeklärten, „verspäteten“ Charakter der traditionellen Theologien aufmerksam gemacht, wie sie, immer nachträglich der vom Geist der Aufklärung erweckten Anfrage und Kritik an der jeweils bestehenden Gesellschaft folgend, diese Anfrage und Kritik in sich als an sie gerichtete Anfrage und Kritik aufgenommen haben und ihr gefolgt sind. (*Helmut Plessner*, vgl. KD IV/3, § 69.) Von hier aus gesehen, d. h., wenn wir hier den problematischen Charakter der traditionellen Theologie beachten, kann geurteilt werden: Barths dogmatische Theologie als solche sieht sich angesichts der Anfrage von seiten des Feminismus noch einmal in der gegenwärtigen Situation einer solchen Anfrage gegenübergestellt, die zwar von der Anfrage der damaligen Aufklärung zu unterscheiden ist, die aber als Anfrage im Geist der im weiteren Sinne des Wortes verstandenen Aufklärung zu bezeichnen ist. Wenn wir den oft genannten „verspäteten“ Charakter des deutschen Geistes, die „politisch-kulturelle Verspätung“, hier beachten, kann geurteilt werden: Barths dogmatische Theologie stellt sich auch diesem problematischen Charakter des deutschen Geistes (K. Scholder) gegenüber, der bekanntlich nach E. Troeltsch als Eigenart des deutschen Geistes im Vergleich zum west-europäischen Geist herausgestellt worden ist. Barths theologisches Denken hat sich zwar von seiner in den zwanziger Jahren, d. h. in der dialektischen, Epoche erreichten Ansicht zu der erst in der KD erreichten dogmatisch-systematischen Ansicht über das Verhältnis von Mann und Frau entwickelt; von der Ansicht, daß das Weib als "Ein Zeichen der über ihr [= das Weib] aufgerichteten Macht" ("Die Auferstehung der Toten") anzusehen ist, zur neuen Ansicht, die auf der Grundlage der dogmatischen Lehre von der *analogia relationis* aufbaut und legitimiert wird. Die Frage ist aber immer noch offen, ob Barths theologische Ansicht über das Verhältnis von Mann und Frau von der heutzutage vom Feminismus erreichten kritischen Ansicht darüber in Frage zu stellen ist. Kann Barths dogmatische Ansicht außerhalb der vom Feminismus vertretenen, vom Geist der Aufklärung begründeten Lehre radikaler Gleichheit von Mann und Frau noch bestehen? Uns scheint diese Differenz von Barths letzter dogmatischer Ansicht und der seitens des Feminismus gestellten Anfrage ohne große kritische Selbstreflexion und Selbstprüfung nicht erledigt zu werden.

Was angesichts dieser Situation von uns gefordert wird, besteht darin, diese von seiten des Feminismus vorgelegte Anfrage, die wesentlich von der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts geprägt ist, so zu beantworten: wir erweitern den Begriff der Aufklärung und deren neue Konzeption. Dabei legen wir nicht den Akzent auf die Subjektivität, wie sie von neuzeitlicher Aufklärung und Pietismus gefördert wurde, sondern nehmen auf der Grundlage der christlichen Eschatologie die rationale Explikation der jeweiligen Probleme als Aufgabe an. Damit möchten wir den vom Geist der Aufklärung gestellten verschiedenen Fragen in offener Haltung gegenüberreten.

Dabei berücksichtigen wir auch, daß diese verschiedenen Frage auf der Grundlage des eschatologischen Denkens als ihrem Wesen nach immer hypothetisch anzusehen sind. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, über die Implikation des von Barth bei *Anselm von Canterbury* gefundenen Rationalismus zu reflektieren. Der Rationalismus als dogmatische Methode, die als *fides quaerens intellectum* oder *credo, ut intelligam* bezeichnet wird, bedeutet, daß der christliche Glaube die Möglichkeit und Notwendigkeit in sich trägt, sich der in ihrer Totalität und Profanität verstandenen Welt konsequent gegenüberzustellen. Wenn wir die Aufklärung in ihrer obenerwähnten neuen Konzeption verstehen, bedeutet diese neue Aufklärung nicht mehr die Entsprechung zur modernen Subjektivität, sondern ein ständiges kritisches Prinzip und Fundament, die von den Menschen programmierten Weltanschauungen und Ideologien zu relativieren und diese immer zum offenen Diskussionsraum zu führen.

Dieser erweiterte und revidierte Begriff der Aufklärung, der sich in Barths dogmatischer Systematik finden läßt, kann den neuen Anfragen, die sich über die Grenze der Gültigkeit der traditionellen theologischen Programme hinaus stellen, in offener Haltung gegenüber treten. In seiner jüngeren Phase hat Barth zwar den religiösen Sozialismus aktiv beteiligt (vgl. H. Gollwitzer, "Forderungen der Freiheit", 1962) - diese in eine bestimmte Richtung orientierte politische Haltung Barths ist auch in seiner späteren Zeit noch unverändert geblieben -, Barths Engagement in der damaligen politischen Situation bedeutet aber ein bloßes praktisches Beispiel für Barths Einstellung zum Glauben und zu der Theologie.

In der dogmatischen Systematik Barths läßt sich die Begründung dieser oben erwähnten offenen Rationalität weder unmittelbar noch hinreichend finden. Was wir hier anerkennen können und müssen, ist, über die eröffnete Rationalität auf deren eschatologischer Grundlage eine Art ideologischer Verabsolutierung und Verallgemeinerung hinreichend kritisch in Frage zu stellen und die Grundlage für eine Praxis zu legen, die nicht nur von der Kirche, sondern auch von der Theologie in der Welt durchgeführt wird. Uns scheint, in der dogmatischen Systematik Barths liege einerseits die Möglichkeit der Solidarität mit der vom Geist der Aufklärung vorgelegten Anfrage, zugleich aber auch irgend eine Grenze dieser Systematik gegenüber der Aufklärung. Es ist sachlich geboten, in der Mitte dieser dipolaren Möglichkeit die Möglichkeit zu suchen, das Gemeinsame der von der Aufklärung vorgelegten Anfrage und des dogmatischen Denkens Barths zu finden.

4. Das Problem des Eros und der Geschlechterrolle bei Barth: Zusammenfassung und Ergebnis

Barths Ansicht über den Eros gehört thematisch zum Problemfeld der Anthropologie, die wesentlich den Eros thematisch-sachlich als eines ihrer Elemente in sich

schließt und als ihre eigentlichen Themen "Menschlichkeit" und "Mitmenschlichkeit" entwickelt. Damit wird das Thema des Eros dezentralisiert und marginalisiert. Daher hat Barths Ansicht über den Eros auch das Problem der Sünde nicht positiv thematisiert. Demgegenüber wird das Problem der Geschlechterrolle (Gender) in der dogmatischen Systematik Barths - vor allem auf der Grundlage der Lehre von der Analogie - betrachtet, und es ist nicht zu verkennen, daß eine darauf gegebene Antwort (vgl. II. 3) die Möglichkeit und Notwendigkeit in sich trägt, die vom Feminismus vorgelegte Anfrage zu beantworten. Die Pointe der auf Barths Genderauffassung gerichteten Kritik der oben erwähnten Theologinnen Radford-Rüther, Erhart und Siegele-Wenschke-witz bezieht sich nicht auf eine prinzipielle Seite des Barth'schen dogmatischen Denkens, sondern auf Barths konkrete Hinweise zur Ethik. Diese Theologinnen haben auf Barths dogmatische Voraussetzung, die seine konkreten ethischen Hinweise begründet, keinen entsprechenden Blick gerichtet. - Zum Beispiel ist hier zu erkennen, daß diese Theologen Barths auf der Grundlage der Lehre von der *analogia relationis* legitimierte Auffassung des Verhältnisses von Mann und Frau im Zusammenhang mit Gen. 1, 24-31 in der KD III/1 nicht im Blick gehabt haben. - Das Eros- und Gender-Verständnis in der Moderne wurde auf der Grundlage des neuen Gottesverständnisses und der darauf begründeten Anthropologie zu einer wesentlichen qualitativen Veränderung geführt. Diese Veränderung hat uns daran gehindert, Barths in seiner dogmatischen Systematik vorgelegte, vom Verhältnis von Mann und Frau handelnde ethische Hinweise zum absoluten Urteil darüber zu erheben, indem diese Barth'schen Hinweise sich von ihrem Grund und ihrer Voraussetzung trennen und damit sich zum Unveränderlichen substantiieren und befestigen.

**Karl Barths Auffassung vom sozialen Geschlecht
(der Geschlechterrolle, Gender):
Versuch eines Überblicks
Zur Anfrage der Aufklärung an die christliche Theologie**

- I. Das Gender-Problem als Anfrage der Aufklärung an die Christliche Theologie
 1. Historischer Hintergrund der Terminologie zum Problem
 2. Gegenwärtige Situation: Problemstellung durch den sogenannten Feminismus
 3. Themenbestimmung und -orientierung
- II. Barths Auffassung von „Eros“ (biologischer Differenz) und „Gender“ (Geschlecht, kulturell-gesellschaftlicher Differenz)
 1. Barths Texte über Eros und Gender
 2. Das Eros-Verständnis bei K. Barth
 - (a) Zur Frage nach dem Ursprung des Eros
 - (b) Konkrete Humanität in Auseinandersetzung mit der abstrakten Trennung des Eros von der Agape: Kritische Dialoge mit H. Scholz (1929) und A. Nygren (1930, 1937)
 - (α) Barths Eros-Verständnis im § 45. 2 (KD III/2), "Grundformen der Menschlichkeit"

- (β) Barths Eros-Verständnis im § 68 (KD IV/2), "Der Heilige Geist und die christliche Liebe"
- (c) Der Begriff der mittelalterlichen Caritas und die Problematik des Eros
- (d) Die Wissenschaftslehre und die Problematik des Eros
- 3. Barths Verständnis der Geschlechterrolle (Gender)
 - (a) Barths Texte über Gender (das Geschlecht)
 - (b) Barths Genderauffassung
 - (α) Barths Auffassung des Geschlechtes (Gender) in: "Die Auferstehung der Toten" (1924) und "Ethik I" (1928; 1930)
 - (β) Barths Interpretation von Gen. 1, 26 ff. und das Problem der Geschlechterrolle (Gender)
 - (γ) Barths Auffassung des Geschlechts (Gender) in dem Abschnitt "Freiheit in der Gemeinschaft" in § 54 der KD III/4
 - (δ) Das Problem des Patriarchats
 - (ε) Barths Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem der Geschlechterrolle (Gender)
- III. Das Verständnis von Eros und Gender (Geschlechterrolle) bei K. Barth und anderen Forschern
 - 1. Im Zusammenhang mit dem Verständnis des Eros
 - (a) *U. Baumann* (1970): Anfrage an die traditionelle Auffassung der Erbsünde seit Augustin
 - (b) *E. Pagels* (1988) — Anfrage an den abendländischen Paradiesmythos und an den Erbsündenmythos —
 - 2. Im Zusammenhang mit Gender (Geschlechterrolle, kulturell-gesellschaftliche Geschlechterdifferenz)
 - (a) *E. S.-Fiorenza* (1983): Versuch einer Rekonstruktion des Ursprungs des Christentums von der feministischen Theologie her
 - (b) *R. Radford-Rüther* (1983) — Kritik der feministischen Theologie an Barths Theologie —
 - (c) *H. Erhart / L. Siegele-Wenschkewitz* (1993): Das Erbe des Patriarchats und das Geschlechts(Gender-)verständnis der Barthschen Theologie
 - (α) >> Vierfache Stufenleiter abwärts ... Gott — Christus — der Mann — das Weib << bei Karl Barth
 - (β) Die Solidarität und Kritik von *Henriette Visser't Hooft*
- IV. Der Feminismus und K. Barth in ihren Auffassungen von Eros und Geschlechterrolle: Das Gemeinsame und die Differenz als Kritik an der Moderne
 - 1. Der Feminismus als Kritik am Modernismus: Im Zusammenhang mit dem Geist der Aufklärung:
 - 2. Barths Kritik am Modernismus: Das essentielle Denken und das Denken der Analogie
 - (a) Der theologische Modernismus nach Barths Urteil:
 - (b) Die Kritik am Modernismus im Zusammenhang mit dem Eros
 - (c) Die Kritik an der Moderne im Zusammenhang mit der Problematik der Geschlechterrolle (Gender)
 - 3. Die Aufklärung und K. Barth: der geschlossene Geist der Aufklärung und der Geist der eröffneten Aufklärung
 - 4. Das Problem des Eros und der Geschlechterrolle bei Barth: Zusammenfassung und Ergebnis

Die vorliegende Arbeit ist die deutschsprachige Version der unter gleichem Titel auf japanisch verfaßten, bereits veröffentlichten Arbeit des Verfassers in dem Sammelband "*Was ist das Geschlecht? Vom christlichen Standpunkt aus gesehen*", hrsg. von *Nobuchika Miyatani*, Tokio 1999, S. 260-308. -Was die Terminologie des Feminismus betrifft, ist der Verfasser den Termini und Terminologien gefolgt, die in der 4. Aufl. der RGG (1999 ff.) und im "Wörterbuch der feministischen Theologie" (Gütersloh 1991) genannt sind. Barth hat keinen Gebrauch von dem

englischen Terminus Gender gemacht und auch die Verwendung der Termini der Geschlechterdifferenz“ oder „Geschlechterrolle,“ ist vom Verfasser abhängig.

Der Verfasser bedankt sich bei Herrn *Reinhard Breymayer* (Universität Tübingen, Allgemeine Rhetorik) für die sprachliche Korrektur.

Quellen und Literatur

Quellen: *Karl Barth* (1945 ff), KD III/1 (1945, 1984); KD III/2 (1948, 1973); KD III/4 (1951, 1980); KD IV/2 (1955, 1972); KD IV/3 (1959, 1984); *Der.* (1950), Humanismus, ThSt 28; *Ders.* (1952), Christus und Adam nach Röm. 5, ThSt 35; *Ders.* (1956), Die Menschlichkeit Gottes, ThSt 48; *Ders.* (1947. 3), Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn, Zürich; *Ders.* (1962, 1963. 2), Einführung in die evangelische Theologie, Zürich; *Ders.* (1947), Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich; *Ders.* (1923, 1953), Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15, München; *Ders.* ([1928/1930], 1973), Ethik I, Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hrsg. *Dietrich Braun*; *Ders.* ([1928/1930], 1978), Ethik II, Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hrsg. *Dietrich Braun*; **Literatur:** *Urs Baumann* (1970), "Ersünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie", Ökumenische Forschungen, hrsg. v. *Hans Küng und Joseph Ratzinger*, II. Soteriologische Abteilung, Bd. II, Freiburg i. B.; *Simone de Beauvoir* (1949), *Le deuxième sexe*; *Eberhard Busch* (1973), Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwidern, BEvTh. 82, München; *Hannelore Erhart und Leonore Siegele-Wenschkewitz* (1993), >>Vierfache Stufenleiter abwärts ... Gott, Christus, der Mann, das Weib<< Karl Barth und die Solidarität und Kritik von Henriette Visser't Hooft, in: *Renate Jost und Ursula Kubera* (Hrsg., 1993), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, Freiburg i. Br., S. 142-158; *Elisabeth Schüssler-Fiorenza* (1983), In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins; *dies.* (DÜ, 1988), Zu ihrem Gedächtnis ... : eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München; (JÜ, 1990) v. *Satoko Yamaguchi*, Tokio; *Helmut Gollwitzer* (1957), Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx, in Festschrift für Günter Dehn zum 75. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, S.183-203, jetzt in: *ders.* (1962, 1964. 2), *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik*, München, S. 168-191; *Rosemary Radford Ruether* (1983), Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology, SCM Press, JÜ (1996) v. *Rui Kobiyama*, Tokio; *Irene Pagels* (1988), Adam, Eve, and the serpent, JÜ (1993), v. *Hisako Kinukawa u. Miyako Demura*; *Klaus Scholder* (1966), Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag. Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, Berlin, S. 460-486.; *Johann Jakob Bachofen* (1861, 1948), *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, JÜ (1991, 1993, 1995), v. *Michio Oka und Rinitsu Kawakami*, Tokio; *Kotaro Okayama* (1977), *Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeption der Gegenwart im Licht des Analogie-Problems*, Berlin / New York; *Gerta Scharffenorth / Erika Reichle* (1983), Art. Frau, VII. Neuzeit, TRE 11, S. 443-467; *Kano Yamamoto* (1981), Nachwort zu: *Barths Gesammelte Werke Bd. 15*, Tokio, S. 583-597.

Nachbemerkung:

Aus der Literatur über Barths Gender- und Eros-Auffassung wurden vor allem die im Hauptteil der vorliegenden Arbeit erwähnten Veröffentlichungen von *E.Schüssler-fiorenza*, *Rosemary Radford-Rüther*, *Elaine Pagels* und *Hannelore Erhart / Leonore Siegele-Wenschkewitz* berücksichtigt. Aus Raumgründen hat der Verfasser in der vorliegenden Arbeit keine anderen sich auf das Thema beziehenden Abhandlungen berücksichtigen können. Folgende Abhandlungen sind dem Verfasser erst nach dem im März 1999 erfolgten Abschluß der

vorliegenden, dann im August des Jahres 1999 publizierten Arbeit bekannt geworden. Bei kommender Gelegenheit werden diese Abhandlungen, deren Veröffentlichung teilweise vor der Publikation meiner vorliegenden Arbeit erfolgt ist, in einer Weiterführung dieser Arbeit berücksichtigt werden.

Kari E. Borreson (Hg., 1991), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo; Scheila Briggs (1984), <<Image of Women and Jews in Nineteenth- and Twentieth-Century German Theology>>, in: *Immaculate and Powerful*, hrsg. v. *Buchana, Atkinson und Miles*, Boston, S. 226-259; *Eberhard Busch* (1988), <<Gelebte theologische Existenz bei Karl Barth>>, in: *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, hrsg. v. *H. Köckert und W. Krötke*, Berlin; ders. (1978), <<Lobe den Herrn>> (Begräbnisansprache), in: *Karl Barth: 1886-1968*, S. 13-19; *Ders.* (1986), <<Memories of Karl Barth>>, Transkription eines Interviews, November 1985, in: *How Karl Barth Changed My Mind*, hrsg. v. *Donald McKim, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids*, S. 9-14; *Ders.* (1986), <<Theologie und Biographie: das Problem der beiden Größen in Karl Barths Theologie>>, in: *EvTh 6*, S. 325-339; <Darum wagt es, Schwestern ... > Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Neukirchen-Vluyn; Der Streit um die Frauenforschungen in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zur ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg, hrsg. v. *Dagmar Herbrecht, Ilse Harter und Hannelore Erhart*, Neukirchen-Vluyn; *Jane Dempsey Douglas* (1991), <<The Image of God in Women as Seen by Luther and Calvin>>, in: *Image of God and Gender Models*, hrsg. v. *Kari E. Borreson*, Oslo, S. 228-256; *Hannelore Erhart* (1994), <<Der <Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands> zwischen Frauenbewegung und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik>>, in: *Darum wagt es, Schwestern ...*, S. 151-157; *Gudrun Kaper und Henriette Visser't Hooft et al.* (Hrsg., 1981), *Eva, wo bist du? Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Eine Dokumentation*, Gelnhausen; *Paul Fiddes* (1990), <<The Status of Women in the Thought of Karl Barth>>, in: *After Eve. Women, Theology, and the Christian Tradition*, hrsg. v. *Janet Martin Soskice*, Marshall Pickering, London, S. 138-155; *Ute Frevert* (1986), *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a. M.; *Elizabeth Frykberg* (1993), *Karl Barth's Theological Anthropology. An Analogical Critique Regarding Gender Relations. Studies in Reformed Theology and History*, Princeton; *Helmut Gollwitzer* (1976), <<Predigt bei der Beerdigung Charlotte von Kirschbaum am 8. Juli 1975, Friedhof am Hörnli, Basel>>, in: *Junge Kirche Protestantische Monatshefte [Bremen] 37*, S. 33-35; *Christine Janowski* (1995), <<Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik>>, in: *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, hg. von *Helga Kuhlmann*, München/Gütersloh, S. 140-186; *Charlotte von Kirschbaum* (1949), *Die wirkliche Frau Zürich; dies.* <<Rede für die Bewegung <Freies Deutschland> >>, gehalten in St. Gallen, Genf und Montreux, Juli 1945, wiederabgedruckt in: *Renate Köbler* (1987), S. 81-89; *dies.* (1951, 1987), <<Der Dienst der Frau in der Wortverkündigung>>, wiederabgedruckt in: *Renate Köbler* (1987), S. 90-118; *Renate Köbler* (1987), *Schattenarbeit: Charlotte von Kirschbaum. Die Theologin an der Seite Karl Barths*, Köln; *Wolf Krötke* (1988), <<Gott und Mensch als <Partner> Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik>>, in: *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, hrsg. v. *Heidlore Köckert und Wolf Krötke*, Berlin, S. 106-120; *Alexander McKelway* (1995), <<Perichoretic Possibilities in Barth's Doctrine of Male and Female> >, in: *Princeton Seminary Bulletin 7*, S. 231-243; *Jürgenn Moltmann* (1989), <<Henriette Visser't Hooft>>, in: *Gotteslehrerinnen*, hrsg. v. *Luise Schottroff und Johannes Thiele*, Stuttgart, S. 168-179; *Regine Munz* (2000), <<Aus Liebe zur Freiheit. Charlotte von Kirschbaum liest Simone de Beauvoir>>, in: *ZDT 16 : 2*; *Joan O'Donovan* (1986), <<Man in the Image of God: Disagreement between Barth and Brunner Reconsidered>>, in: *SJTH*, 39, S. 433-459; *Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion*, 2. Aufl., hrsg. vom Forschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Pfaffenweiler; *Joan Romero* (1974), <<The Protestant Principle. A Woman's-Eye View of Barth and Tillich>>. In: *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, hrsg. v. *Rosemary Radford*

Ruether, New York, S. 314-341; *Henriette Visser't Hooft Boddaert* (1934), <<Eve, Where Are Thou?>>, *Student World* (Genf) 114, S. 208-220; Dies. (1934) <<Unausweichliche Fragen. Aus dem Briefwechsel mit Karl Barth 1934; Eva, wo bist du? Aufsatz von 1934; Briefe an Karl Barth 1941, 1946, 1948>>, in: *Eva, wo bist du? Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Eine Dokumentation*, 1. Kap., 12-36; *Peter Winzler* (1998), <<Die verneinte Natur der bejahten Kreatur. Das Nichtige in Barths Nein! Zur natürlichen Theologie am Beispiel der bejahten Güte der Geschlechterdifferenz>>, *Sonderdruck Religionswissenschaft und Theologie* 8, Rheinfelden, S. 309-326.

K. パルトのジェンダー理解 ー啓蒙主義からのキリスト教思想に対する問いかけとしてー

掛 川 富 康

現代フェミニズムの思想史的起原は啓蒙主義 (M. ウルストンクラフト [1792], J. S. ミル [1869]) にあるが、キリスト教思想は伝統的に、父権制と連携して、女性に対する抑圧に加担してきた。拙論は、エロースとアガペーというカテゴリーではなく、現代フェミニズムにおいて使用される、セックス・セクシュアリティ・ジェンダーのカテゴリーを用いて、K. パルトの思想におけるエロース性理解とジェンダー理解を再構成し、とくにそのジェンダー理解の意義と射程の検討を意図したものである (I)。パルトのエロース性についての理解は、KD III/2, § 45, KD IV/2, § 68において、またジェンダーについての理解は、20年代後半の倫理学講義, KD III/2, § 54, KDIV/1-IV/3/2における共同体論 (§ 62, § 67, § 72) および信仰論 (§ 63, § 68, § 73) などで展開されている。エロース性は、人間性に内属する、その述語とされ、主題としては、マージナルな位置を占めるものと理解されており、これに対しジェンダーについては、最初に言及される『死人の復活』(1924)においては、聖書の示す「秩序」を根拠に、男性の優越性が擁護されているが、30年代に教義学方法論としてアナログ・レラチオニスが確立されて以来、KD III/1 (1945) などにおいては、男性の女性にたいする優位の思想は払拭されている (II)。さらに、現代キリスト教思想の領域で展開された諸家の業績の中、エロース性等の理解については、U. パウマン (1970), I. ペイゲルス (1988) を、ジェンダー理解については、E.S. フィオレンツァ (1983) を前提にしつつ、R. R. ーリューサー (1983), H. エアハルト/L. ジーゲレ・ヴェンシュケヴィッツ (1993) ーこれに基づいて H. ヴィサートーフト (1934, 1934) ーを、それぞれ検討した (III)。最後に、現代フェミニズムからの問いかけによって課せられたキリスト教思想におけるジェンダー理解の検討を、前者の思想母体である啓蒙主義からのキリスト教思想への問いかけとして、広い視点から受け止めながら、フェミニズムとパルトの思想の共通性をそれぞれのモデルネ (近代主義) 批判に見出し、開かれた「啓蒙」の中に両者の対話の可能性があることを指摘した (IV)。