

Die Gewalt der Ethik?

Überlegungen zu Ausübung und Legitimation struktureller Gewalt durch die theologische Ethik

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

I. Vorbemerkungen

›*Fides quaerens intellectum*‹ titelt dieser Band. Glaube, der nach Verstehen sucht, sucht nach Verständnis der Beziehungen zwischen Gott, Menschen und der Schöpfung. Doch dieses Verständnis bleibt nicht in der Frage nach ihrem Gewordensein stehen, sondern ist zugleich eng mit der Frage nach der Gestaltung dieser Beziehungen im Glauben verbunden. Die Frage nach Verständnis und Gestaltung theologischer Ethik gehört damit konstitutiv zur Reflexion des Glaubens dazu und ist immer wieder kritisch und selbstkritisch zu stellen. In diesen Kontext ist auch die Thematik einzuordnen, welche der vorliegende Beitrag behandelt – nämlich die Frage, ob und inwiefern die theologische Ethik selbst zum Schauplatz von struktureller Gewalt werden kann.¹

Ich beginne mit einigen Vorbemerkungen zur Begriffsverwendung, komme dann zur Situation der theologischen Ethik² und stelle im dritten Punkt einige Überlegungen dazu an, wie die Gefahr struktureller Gewalt in der theologischen Ethik möglicherweise verringert werden kann.

Zur Begriffsverwendung ist zunächst von Bedeutung, dass ›Gewalt‹ im Deutschen ein zumindest doppeldeutiger Begriff ist. Er kann sowohl eine in gewissem Maße notwendige und gegebenenfalls äußerst heilsame und lebensfördernde Machtausübung bedeuten, wie dies im Deutschen im Begriff der

¹ Daher passt dieser Beitrag meines Erachtens gut zu dem Titel dieser Festschrift ›*Fides quaerens intellectum*‹ und ich widme ihn gerne dem Jubilar, Walter Dietz. Der Text stellt die überarbeitete und erweiterte Version eines Kurzvortrags dar, dessen erste Fassung ich für die Internationale Konferenz der *Societas Ethica* in Volos für eine Session unter dem Titel ›Ethik und strukturelle Gewalt‹ verfasst habe.

² Eine detaillierte Definition des Begriffs ›Ethik‹ ist an dieser Stelle insofern nicht von Bedeutung, als er hier in der weiten Bedeutung verwendet wird, die alles einschließt, was sich selbst als ›Ethik‹ versteht und bezeichnet. Darunter fällt in diesem Zusammenhang der wissenschaftliche wie der gesellschaftliche Ethikdiskurs.

Staatsgewalt zum Ausdruck kommt, und im Englischen mit dem Begriff *power* zu übersetzen wäre (lateinisch *potestas*). Diese Form von Gewalt wird nur vom Standpunkt der Anarchie *grundsätzlich* als etwas Negatives gewertet. Gewalt kann aber auch die einschränkende, verletzende, möglicherweise tötende Gewalttat sein, was im Englischen *violence* genannt wird (lateinisch *violentia*).³ So unterschiedlich beide Aspekte auf den ersten Blick erscheinen, so untrennbar sind sie in der Frage nach struktureller Gewalt der Ethik miteinander verwoben. Denn Ethik beinhaltet das Herstellen von Strukturen in der Bewertung von Handlungen. Wer aber Struktur schafft, setzt damit Grenzen. Wer Grenzen setzt, steht in der Gefahr, andere auszugrenzen, einzuschränken und in ihrer Freiheit zu beschneiden (auch wenn dies nicht beabsichtigt war oder sogar genau das Gegenteil intendiert ist).

Nun ließe sich einwenden, dass Grenzen von der Kindererziehung bis zur Gesellschaftsordnung notwendig und hilfreich sind. Es wird auch verschiedentlich darauf hingewiesen, dass der Gewaltbegriff vorsichtig und mit strikter Definition verwendet werden sollte, und Johan Galtung mit der Rede von der *strukturellen Gewalt* einen zu weiten Gewaltbegriff eingeführt habe.⁴ Dies geht auf das Anliegen zurück, gerade den Opfern von Gewalttaten nicht dadurch Unrecht zu tun, dass der Gewaltbegriff ins Allgemeine aufgeweicht wird und letztlich irgendwie jeder von Gewalt betroffen ist, der irgendwelchen Einschränkungen unterliegt. So argumentiert Wolfgang Lienemann: »Nicht jede subjektiv als unerfreulich empfundene Willküreinschränkung kann sinnvoll schon als ›Gewalt qualifiziert werden – von der Drogenprophylaxe über die Gurt- bis zur Schulpflicht von ›Gewalt‹ zu sprechen, erscheint mir als Verhöhnung wirklicher Ge-

³ Vgl. z.B. WOLFGANG LIENEMANN, Kritik der Gewalt. Unterscheidungen und Klärungen, in: WALTER DIETRICH/WOLFGANG LIENEMANN (Hrsg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 10–30, hier 11–12; TRUTZ RENDTORFF, Macht und Gewalt heute – eine Orientierungshilfe, in: HERMANN GREIFENSTEIN (Hrsg.), Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute. Erarbeitet von einem theologischen Ausschuss im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Zur Sache 14, Hamburg 1978, 13–40, hier 15–16; HEINZ-HORST SCHREY, Art. Gewalt/Gewaltlosigkeit, in: TRE 13 (1985), 168–184, hier 168.

⁴ Vgl. JOHAN GALTUNG, Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: Ders., Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, 7–36, hier 9: »Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung« [im Original hervorgehoben] – setzt aber unmittelbar dazu: »Diese Aussage mag mehr Probleme aufwerfen als lösen.«

waltopfer.«⁵ Dem ist zweifellos zuzustimmen. Und auf den ersten Blick mag es auch übertrieben wirken, wenn Judith Butler in ihren Adorno-Vorlesungen ausführlich entfaltet, dass die Gefahr besteht, durch Ethik selbst Gewalt auszuüben. Rechenschaft für Handlungen zu fordern, kann – nach Butler – bereits eine Ausübung von Gewalt beinhalten; ja sogar das eigene Rechenschaft-Geben ist nicht frei davon, weil ich nicht einmal meine eigene Geschichte erzählen kann, ohne dafür auf ›genormte‹ Strukturen, Erzählweisen und ähnliches zurück zu greifen.⁶ Diese stehen aber immer in der Gefahr, Teil jener Strukturen zu sein, die Unterdrückung aufrecht erhalten. Ist das tatsächlich übertrieben? Es wäre zweifellos schwierig, wenn daraus eine Haltung permanenten Misstrauens abgeleitet würde, die jede ethische Aussage verunmöglichen würde. Dass es aber Ausformungen dieser strukturellen Gewalt gibt, die massive Unterdrückung darstellen und möglicherweise auch physische Gewalt legitimieren, hat nicht zuletzt die postkoloniale Theorie verschiedentlich aufgewiesen. Implizite Exklusionen in und durch Sprache und Theoriebildung können jedenfalls in ihren Auswirkungen alles andere als harmlos sein.⁷ Man denke an den Kampf des Feminismus, die Situation Homosexueller, aber auch beispielsweise die Unterdrückung politisch unliebsamer Stimmen in China.⁸

Daher verstehe ich den Begriff ›strukturelle Gewalt‹ hier in dem Sinne, dass das Setzen von Schranken und Grenzen die Ausübung von Macht bedeutet, und damit *in der Gefahr steht*, zu Gewalt zu führen.⁹ Dass dabei *faktisch* Gewalt

⁵ LIENEMANN, Kritik der Gewalt, 11. Vgl. auch den Kontext sowie bereits Rendtorff, Macht, 25–31 und 38–39, der davor warnt, dass Begriffe wie ›strukturelle Gewalt‹ auch dazu dienen können, gewaltsame ›Gegenwehr‹ zu legitimieren. Das inhaltliche Gegenargument gegen solche Überlegungen besteht bei Galtung darin, dass bei einer zu engen Definition von Gewalt (also nur ›Angriff auf Leib und Leben‹) das Gegenteil, nämlich Frieden, auch mit »[v]öllig inakzeptable[n] Gesellschaftsordnungen« vereinbar wäre (so Galtung, Gewalt, 9).

⁶ Vgl. JUDITH BUTLER, Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Hrsg. REINER ANSÉN/MICHAEL ADRIAN, Frankfurt ⁴2014, 165–166: »Wenn Machtbeziehungen auf mir lasten, sobald ich die Wahrheit sage, und wenn ich diese Machtbeziehungen, indem ich die Wahrheit sage, auch anderen aufbürde, dann teile ich nicht einfach die Wahrheit mit, wenn ich die Wahrheit sage, sondern ich setze im Diskurs auch die Macht ein, ich nutze sie, ich verteile sie, ich werde zum Schauplatz ihrer Verschaltung und Verdopplung.«

⁷ Vgl. GALTUNG, Gewalt, 17: »Infolgedessen ist personale Gewalt leichter festzustellen, obwohl die ›stillen Wasser‹ der strukturellen Gewalt viel gewalttätiger sein können.«

⁸ Galtung versteht auch den fehlenden Zugang zu Schulbildung und Wissen als strukturelle Gewalt; vgl. GALTUNG, Gewalt, 10 und 12.

⁹ Vgl. THEODOR W. ADORNO, Probleme der Moralphilosophie, Hrsg. THOMAS SCHRÖDER, Berlin ²2015, 33–34, der bestimmt, »[...] was [...] eigentlich das Zentralproblem jeder Moralphilosophie ausmachen muß: nämlich das Verhältnis zwischen dem Besonderen, den besonderen Interessen, den Verhaltensweisen des einzelnen, besonderen Menschen

entsteht, unter der jemand leidet oder durch die jemand unterdrückt oder ausgegrenzt wird, ist damit nicht zwingend gegeben. Wenn es aber geschieht, ist es als Gewaltphänomen ernst zu nehmen. Das bedeutet in der Anwendung auf das Zitat von Wolfgang Lienemann: Die Schulpflicht allein stellt keine strukturelle Gewalt dar. Stünde sie aber im Zusammenhang mit einem Schulsystem (oder sogar in einem politischen Gesamtsystem), das selbst *qua* Einschüchterung und ideologischer Überformung des eigenen Willens funktioniert, so wäre sie Teil einer Struktur, in der strukturelle Gewalt ausgeübt wird.

II. Die Situation der theologischen Ethik

Für die theologische Ethik stellt sich die Frage nach ihrer eigenen impliziten Gewaltausübung meines Erachtens mit besonderer Dringlichkeit. Diese Dringlichkeit ist schon dadurch begründet, dass die theologische Ethik um die Unvollkommenheit und – davon zu unterscheiden und im Blick auf das Entstehen von Gewalt noch gravierender – die Sündenverfangenheit aller Menschen weiß. Beides betrifft in ihrer Sicht auch die Ethiker selbst.¹⁰ Gerade die theologische Ethik muss sich also bewusst sein, dass auch das eigene Bemühen um Aufweis und Eindämmung von Gewalt¹¹ nicht davor sicher ist, selbst wieder solche zu produzieren oder zu legitimieren.¹²

und dem Allgemeinen, das dem gegenübersteht. Lassen Sie mich Ihnen hier gleich sagen – damit Sie mich nicht falsch verstehen –, es wäre ganz schlecht und ganz primitiv gedacht, wenn man in diesem Konflikt von Allgemeinem und Besonderem in den Verhaltensweisen der Menschen nun von vornherein das Schlechte dem Allgemeinen aufbürden würde und das Gute dem Individuum. Es erscheint allerdings in den gesellschaftlichen Konflikten fast immer so, daß das Unterdrückende, Niederschmetternde das allgemeine Gesetz ist, während das Humane sich in den Ansprüchen und Normen des Individuums manifestiert.«

¹⁰ Vgl. CHRISTOFER FREY, *Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung*, Gütersloh 2014, 134: »Weil die Sünde gerade auch durch die Moral zur Wirkung kommen kann, ist die Ethik immer in Gefahr, Menschen zu überfordern, wenn sie selbst die Humanität gewährleisten und den Anderen als Anderen festzuhalten lehren will. Der Ethik fehlt dann die entscheidende Einsicht in ihre eigene Vorläufigkeit, die gerade angesichts der Forderung des Guten festgehalten werden muss.«

¹¹ Dies zumindest als ein Ziel der Ethik zu verstehen, liegt nahe, wenn nach WOLFGANG KERSTING, *Art. Gewalt II. Philosophisch*, in: RGG⁴ 3, Sp. 883 »[a]lle normative prakt. Philos. [...] Gewaltbekämpfung« ist.

¹² Es gibt die Überzeugung, dass dieses Bewusstsein vor allem der Dogmatik fehle, da diese satzartig Glaubenslehren formuliere und damit Autorität und Zwang impliziere, während in der Ethik die Anfrage an die Richtigkeit des Tuns bereits implizit sei; vgl. z. B. HELGA KUHLMANN, *Gewalt denken – eine Aufgabe der Theologie über Seelsorge und Ethik*

Mir ist keine Definition theologischer Ethik bekannt, die dies explizit aufnimmt, und keine Einführung in die theologische Ethik, die ein Kapitel mit der Überschrift »Ethik und Sünde« oder ähnliches enthielte. Das bedeutet nicht, dass die Gefahr insbesondere der Legitimierung von Gewalt durch theologische Aussagen nicht bewusst wäre. So ist beispielsweise das Bewusstsein der Gefahr von sozialer Ausgrenzung und Verurteilung (wie die Stigmatisierung Homosexueller durch kirchliche und auch wissenschaftlich-theologische Stellungnahmen)¹³ in den letzten Jahrzehnten deutlich gestiegen. Feministische Forschung hat gezeigt, dass sowohl religiöse Figuren wie auch die Strukturen akademischer Theologie zur Legitimation von Unterdrückung von Frauen beigetragen haben.¹⁴

Ein *erster* Aspekt der Situation theologischer Ethik besteht also darin, in einer Tradition zu stehen, in der sich gezeigt hat, wie gefährlich es ist, wenn Menschen die göttliche Autorität dafür in Anspruch nehmen, Strukturen als »gottgewollt« zu begründen, die im wesentlichen eigene Autorität und Macht garantieren und gerade so Gewalt im Sinne von Verurteilung, Ausgrenzung oder Unterdrückung produzieren.¹⁵ Auch das scheinbare Gegenteil, nämlich das Recht auf gewaltsame Gegenwehr gegen bestehende Strukturen, wurde oftmals mit dem Willen Gottes begründet.¹⁶ Beides gleicht sich darin, dass eine »höhere« Autorität und Legitimation in Anspruch genommen wird, die über den Streitparteien steht, dabei aber gänzlich für die eigene Seite in Anspruch genommen wird. Nebenbei bemerkt hält Theodor Adorno dies für den gefährlichsten Fall von Gewalt: »Ganz böse wird

hinaus, in: HANS-RICHARD REUTER u. a. (Hrsg.), Freiheit verantworten, Festschrift Wolfgang Huber, Gütersloh 2002, 456–469 hier 468; HANS-JOACHIM SANDER, Religion in Ethik? Zum Verhältnis von Theologie und Ethik im Christentum, in: ANDREAS LOB-HÜDEPOHL (Hrsg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen, SthE 105, Freiburg/Schweiz, 2004, 67–79 hier 67–71; 79. Zweifellos ist auch für die Dogmatik jeweils kritisch zu reflektieren, was für eine Art der Gott-Mensch-Relation sie jeweils impliziert oder beschreibt, und zu klären, inwiefern damit strukturelle Gewalt ausgeübt oder gefestigt wird. Meines Erachtens gilt dies aber in gleichem Maße für die Dogmatik wie für die Ethik.

- ¹³ Das gestiegene Bewusstsein bedeutet dabei allerdings keineswegs, dass die Probleme gelöst wären. Vgl. zur Problematik z.B. PETER DABROCK, Warum die Bibel für die evangelisch-theologische Ethik viel, aber nicht alles bedeutet. Überlegungen angesichts der noch immer nicht verstummten Debatte um die Anerkennung homosexueller Orientierung, in: EVA HARASTA (Hrsg.), Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche, Berlin 2016, 42–76.
- ¹⁴ Vgl. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, Rhetorik und Ethik: Zur Politik der Bibelwissenschaft, Minneapolis 2013, 13–28.
- ¹⁵ SANDER, Religion, 71 überschreibt sein erstes Kapitel daher sogar »Religion und Macht – siamesische Zwillinge des Christentums«.
- ¹⁶ Vgl. RENDTORFF, Macht, 38, der zeigt, dass Begriffe wie »strukturelle Gewalt« oder »Gegengewalt« auch selbst eine Legitimation der Gewalt implizieren können.

die Gewalt erst in dem Augenblick, in dem sie sich selbst als den *gladius dei*, als das Schwert Gottes mißversteht.«¹⁷ Dass man hierbei vornehmlich an Gurus oder Sektenführer denkt, zeigt, dass diese Form der Autoritätsbemächtigung – zumindest aus einer gewissen Distanz heraus – relativ leicht durchschaubar ist: Autoritätsbemächtigung wird dabei durch eine direkte persönliche Offenbarung begründet, und so wird unter der Hand die Autorität Gottes mit der Autorität einer Person identifiziert.¹⁸

Dagegen wirkte die Berufung auf die Heilige Schrift über Jahrhunderte deutlich unverdächtiger: Wenn die Bibel der primäre menschliche Zugang zum Gotteswort und Gotteswillen ist, so muss – wie es schien – wohl mit dem Willen Gottes übereinstimmen, was aus der Schrift belegbar ist. In dieser Frage spielt die Hermeneutik, mit der auf die biblischen Texte zugegriffen wird, eine entscheidende Rolle. Es ist zweifellos zu einem großen Teil das Verdienst der exegetischen Disziplinen, dass sie den Einfluss der eigenen Interpretationstradition und des Interpretationsinteresses auf die Schriftauslegung zunehmend deutlicher erkannten und in der Folge gewissermaßen eine ›Ethik der Schriftauslegung‹ entwickelt haben, die grundlegend dazu dient, vorschnelle Kurzschlüsse zwischen der eigenen Überzeugung und den Intentionen der Texte beziehungsweise ihrer Autoren zu vermeiden. Mit den Worten von Elisabeth Schüssler Fiorenza: »The ethics of reading which respects the rights of the text and assumes that the text being interpreted ›may say something different from what one wants or expects it to say‹, is highly developed in biblical studies.«¹⁹ Das Gemeinte wird wohl eher selten als eine ›Ethik der Schriftauslegung‹ bezeichnet, sondern wird zumeist im Bereich der Hermeneutik oder der Methodeneinleitung der historisch-kritischen Exegese verortet. Das Interesse, das ›Eigenrecht‹ der Texte zur Geltung zu bringen, machte es den exegetischen Disziplinen aber notwendig, »to free itself from dogmatic and ecclesiastical controls.«²⁰ Gerade die Tatsache, dass dies viel

¹⁷ Vgl. ADORNO, Probleme, 258.

¹⁸ Mit diesen Überlegungen ist die Möglichkeit einer Unmittelbaren personalen Offenbarungserfahrung nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Sonst würde man unter anderem die Legitimität der alttestamentlichen Prophetie gänzlich in Abrede stellen. Dass es schon im AT eine Diskussion um wahre und falsche Prophetie gibt, zeigt, dass auch hier die Problematik der Autoritätsbemächtigung bereits gesehen wurde. Relevant scheint mir allerdings, dass die Propheten in den Erzählbereichen der Prophetenbücher zumeist keine weltliche Macht ausüben, sondern im Gegenteil selbst sowohl unter ihrem Amt als auch unter den Machthabern leiden.

¹⁹ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, The Ethics of Biblical Interpretation. Decentering Biblical Scholarship, in: JBL 107 (1988), 3–17, hier 5.

²⁰ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Ethics, 11: »The ›scientist‹ ethos of biblical studies was shaped by the struggle of biblical scholarship to free itself from dogmatic and ecclesiastical controls.«

Widerstand auslöste, zeigt, wie notwendig die Kritik war. Sie hat – jedenfalls in unserem (wissenschaftlichen) Blick auf die Texte – ihre Wirkung gezeigt und dafür sensibel gemacht, dass jede Auslegung auch eigene Interessen verfolgt und möglicherweise Macht- und sogar Gewaltstrukturen legitimieren könnte.

Diese Erkenntnisse in den exegetischen Disziplinen wirken aber auch zurück auf die theologische Ethik: Die Bedeutung einer ›*Ethik der Schriftauslegung*‹ (also das Vorgehen in den exegetischen Disziplinen) zeigte die Notwendigkeit des Nachdenkens über die ›*Schriftauslegung in der Ethik*‹ (also die Hermeneutik von Schriftbezügen in der theologischen Ethik).²¹

Darüber hinaus zeigten exegetische Arbeiten einen *zweiten* Aspekt der besonderen Situation der theologischen Ethik auf, den ich hier nur knapp andeute, auch wenn auch dieser Aspekt die theologische Ethik vor massive Probleme stellt: Es wurde deutlich, dass auch die biblischen Texte (1) selbst Gewalt legitimieren²² und (2) selbstverständlich von gesellschaftlichen Strukturen ausgehen, die wir heute als ›strukturelle Gewalt‹ verstehen würden, beispielsweise das System der Sklaverei.²³

Diese beiden Aspekte konvergieren: Die theologische Ethik steht in Traditionen, an die man heute auf keinen Fall anknüpfen will – und zwar weder an die Legitimierung von Gewalt durch die biblischen Texte selbst, noch an die Autoritätsbemächtigung durch die Bibelverwendung ihrer Ausleger.²⁴ Dies hat im deutschen akademischen Kontext eine praktische Auswirkung insofern, als eine relative Einigkeit in Ablehnung der *dicta-probantia*-Methode besteht. Denn ins-

²¹ Vgl. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, Unterscheidung der Geister. Schriftauslegung als Ideologiekritik, Theologische Rhetorik und Interpretationskritik, in: ADRIAN HOLDE-REGGER (Hrsg.), Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Festschrift Dietmar Mieth, Studien zur theologischen Ethik 89, Freiburg/Schweiz 2001, 149–164, hier 163 (wo sie von einer »Ethik des Lesens« und einer »Ethik des Interpretierens« spricht).

²² Dies hat unter anderem zu der Forderung einer ›Sachkritik‹ an den biblischen Texten geführt. Nach RICHARD HAYS, Mapping the Field. Approaches to New Testament Ethics, in: Francois S. Malan/JAN G. VAN DER WATT (Hrsg.), Identity, ethics, and ethos in the New Testament, ZNW B 141, Berlin/New York 2006, 3–19, hier 10–12 stellt dies einen eigenen Zugang zu neutestamentlicher Ethik dar. Als Beispiel hierfür nennt er Schüssler Fiorenza.

²³ Vgl. z.B. FRANK CRÜSEMANN/WALTER DIETRICH/HANS-CHRISTOPH SCHMITT, Gerechtigkeit – Gewalt – Leben: Was leistet eine Ethik des Alten Testaments?, in: BERNARD M. LEVINSON/ECKART OTTO (Hrsg.), Recht und Ethik im Alten Testament. Beiträge des Symposiums ›Das Alte Testament und die Kultur der Moderne‹ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, ATM 13, Münster 2004, 145–169, 152–160.

²⁴ Vgl. CRÜSEMANN/DIETRICH/SCHMITT, Gerechtigkeit, 153: »Gott darf in menschliche Gewalt nicht hineingezogen werden und nicht für sie funktionalisiert werden.«

besondere das Zitieren von Einzelversen oder Formulierungen ohne ihren Kontext macht es leicht, diese in willkürlichem Sinn zu verstehen und zu verwenden. Gerade der Zugriff auf die biblischen Texte ist besonders anfällig dafür, dass eigene ethische Positionen oder moralische Überzeugungen mit biblischer (und damit implizit möglicherweise göttlicher Autorität) untermauert werden.²⁵ In diesem Fall aber wird die Bibel und implizit die Autorität Gottes selbst von den Menschen instrumentalisiert, um Macht über andere Menschen auszuüben. Mit anderen Worten: Das Gotteswort wird ›nostrifiziert,²⁶ also ›verunsrigt. Das bedeutet nicht, dass durch die Verwendung der *dicta-probantia*-Methode bei biblischen Texten strukturelle Gewalt entstehen muss, sondern, dass diese Form der Bibelrezeption dagegen kaum abgesichert ist. Die Gefahr scheint immerhin so hoch eingeschätzt zu werden, dass es in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Theologie einen Konsens zu geben scheint, dass ein solcher Zugriff auf die biblischen Texte und im weiteren Sinne jegliche Form von »legitimierender Ableitung«²⁷ ethischer Aussagen aus der Bibel zu vermeiden ist, weil der Verdacht nahe liegt, dass dabei die Vereinnahmung der göttlichen Autorität für die eigene ethische Position nur die fehlende sachliche Überzeugungskraft des Argumentes ersetzen soll.

Nun gibt es aber zur Frage nach Macht- und Gewaltstrukturen noch einen *dritten Aspekt*, den die theologische Ethik als *theologische* Ethik in ihrer Tradition vorfinden kann. Möglicherweise ist dieser Aspekt die Kehrseite der bisher genannten. Er besteht in der Verheißung des Glaubens, dass es jenseits aller menschlichen Machtansprüche (auch und gerade der mit religiösen Argumenten untermauerten) und der daraus möglicherweise resultierenden Gewaltausübung die *Macht Gottes* selbst gibt.²⁸

²⁵ Das bedeutet nicht, dass Angaben von Bibelstellen (etwa in Klammern) in jedem Fall aus der Absicht heraus gesetzt werden, damit biblische Autorität in Anspruch zu nehmen. Sie können auch schlicht als Quellenangabe gedacht sein.

²⁶ Vgl. zum Begriff Karl Barth, *Das christliche Leben*, in: Ders., *Die kirchliche Dogmatik IV/4*, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959–1961, Hrsg. HANS-ANTON DREWES/EBERHARD JÜNGEL, Zürich 1976, 214; MARCO HOFHEINZ, *Wider die Nostrifikation Gottes. Religionskritik als bleibend wichtige theologische Aufgabe*, in: THORSTEN PAPROTNY/MARCO HOFHEINZ (Hrsg.), *Religionskritik interdisziplinär*, Leipzig 2015, 15–42.

²⁷ GERHARD SAUTER, »Schrifttreue« in ethischer Urteilsbildung, in: GÜNTER BADER/ÜLRICH EIBACH/HARTMUT KRESS (Hrsg.), *Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus*, Festschrift Martin Honecker, Rheinbach 2004, 93–104, hier 94 [im Original hervorgehoben].

²⁸ Diese Unterscheidung zwischen den Ansprüchen von Menschen beziehungsweise Kirchen und der Macht Gottes fehlt meines Erachtens, wenn SANDER, *Religion*, 72 schreibt: »Ich beklage den Willen zur Macht nicht, den die christlichen Religionsgemeinschaften haben. Es ist nicht nur eine historische Tatsache, sondern zugleich eine systematische

Was bedeutet nun *diese* Machtstruktur für die theologische Ethik in Bezug auf strukturelle Gewalt? Nach dem zuvor Gesagten könnte sich der Eindruck nahelegen, dass diese Macht mit theologischer Ethik gar nichts zu tun haben könne und dürfe, weil die Gefahr der Nostrifikation der Macht Gottes besteht. Es könnte aber noch eine andere Spur geben: So schwierig auch die Rezeption von eschatologischen Motiven in der Bibel sein mag, sind sie meines Erachtens an diesem Punkt nicht völlig außer Acht zu lassen. Es gibt schließlich die Erfahrungen derer, die immer wieder Verheißung und Trost darin gefunden haben, auf eigene Rache und Gewalt verzichten zu können – ohne damit angesichts der Gewalt in der Welt resignieren zu müssen. Einen biblischen Anknüpfungspunkt dafür stellt bereits bei Paulus der Satz »Die Rache ist mein, ich will vergelten zur Zeit, da ihr Fuß gleitet« aus dem Moselied in Dtn 32,35 dar.²⁹ Paulus greift ihn in Röm 12,19 auf, um seine Adressaten aufzufordern: »Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben ›Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr.‹« Unproblematisch sind solche Denkfiguren freilich nicht. Zum einen, weil sie dahingehend instrumentalisiert werden können, Menschen einen Verzicht auf ihnen zustehende ausgleichende Gerechtigkeit aufzuzwingen. Zum anderen, weil gerade der rächende Gott wieder im Rahmen von eigenen Drohszenarien beschworen werden kann. Was bei Paulus im Kontext der Aufforderung zum menschlichen Gewaltverzicht steht, kann bereits in Hebr 10,30–31 im Kontext der Warnung vor dem Verlassen der Gemeinde aufgegriffen werden: »Denn wir kennen den, der gesagt hat: ›Die Rache ist mein, ich will vergelten,‹ und wiederum: ›Der Herr wird sein Volk richten.‹ Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.« Es ist und bleibt hoch problematisch, wenn aus der biblischen Rede von der Rache durch Gott Drohungen gegenüber anderen Menschen werden, Angst vor dem rächenden Gott verbreitet wird oder eine Verharmlosung von Ungerechtigkeit im

Notwendigkeit; denn die religiöse Botschaft des christlichen Glaubens hat einen größtmöglichen Anspruch. Es geht bei dem, was für diesen Glauben Erlösung heißt, um nicht weniger als alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten. Das ist schon eine außerordentliche großflächige Machtperspektive.« In einer anderen Feststellung (SANDER, Religion, 73) ist ihm aber uneingeschränkt recht zu geben: »Ein Christentum, das glaubt über Macht erhaben zu sein, oder das den Anschein erwecken will, ganz und gar unabhängig von Macht etwas zu sagen zu haben, verkennt seine eigene Realität als Religionsgemeinschaft oder täuscht sich über das Problem, das die eigene Religion in der Pluralität von heute für es selbst darstellt.«

²⁹ Vgl. zur Rachethematik WALTER DIETRICH/CHRISTIAN LINK, Die dunklen Seiten Gottes 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ⁶2015, 128–148; ÜRS VON ARX, Die Logik der Feindesliebe, in: WALTER DIETRICH/WOLFGANG LIENEMANN (Hrsg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 93–107, hier 99–102.

Sinne eines eschatologischen *happy end* geschieht.³⁰ Was aber aus diesen Figuren meines Erachtens dennoch festgehalten werden kann, ist die Rede davon, dass die irdische Gewalt – sei sie strukturell oder physisch – nicht so absolut ist, wie sie zunächst scheinen mag. Dies hat für die Benachteiligten eine tröstliche Seite, zugleich aber auch eine relativierende Funktion, die niemand grundsätzlich abweisen kann: Die eschatologische Rede, dass die letzte Bewertung von menschlichen Handlungen Jesus Christus selbst obliegt, bedeutet ja auch, dass dies dem Menschen verwehrt bleibt – ob er oder nun predigt, die Bibel zitiert oder Ethik betreibt.

Wenn die letzte Bewertung aber nicht vorweggenommen werden kann und dem Menschen unverfügbar und unzugänglich ist, können dann überhaupt ethische Maßstäbe aufgestellt werden? Meines Erachtens lässt sich hier die Notwendigkeit der fortwährenden Bereitschaft zur *Selbstkritik* theologischer Ethik ableiten.³¹ Dies bedeutet keine Unsicherheit oder Vagheit in der Urteilsbildung, sondern die wache Aufmerksamkeit für kritische Korrektive, die darauf hinweisen könnten, dass die eigene Urteilsbildung an bestimmten Punkten möglicherweise von eigenen Interessen geleitet wird.³² Dass die theologische Ethik um eine übergreifende, für den Menschen unverfügbare und niemals sicher zugängliche Perspektive Gottes selbst weiß, die auch die eigene Urteilsbildung, so sorgfältig sie auch vorgenommen sein mag, nochmals in Frage stellen könnte, stellt meines Erachtens eine gewisse Nähe zu dem Ausblick in Judith Butlers Adorno-Vorlesungen her: »Ethik erfordert, dass wir uns gerade in den Momenten unseres Unwissens aufs Spiel setzen, wenn das, was uns prägt, von dem abweicht, was vor uns liegt, wenn in unserer Bereitschaft, uns im Verhältnis zu anderen aufzulösen und anders zu werden, unsere Chance liegt, menschlich zu werden.«³³ Theologische Ethik kann hier meines Erachtens von Judith Butler (wie auch von Theodor W. Adorno und ähnlichen Positionen) lernen, dass ihr Wissen um die eigene Vorläufigkeit wichtig und notwendig ist. Möchte man hierzu auf Karl Barth rekurrieren, so kann man davon sprechen, dass die ethische Posi-

³⁰ Vgl. DIETRICH/LINK, Seiten, 145.

³¹ Vgl. zur Bedeutung der Selbstkritik für die Theologie insgesamt MARCO HOFHEINZ, Einleitung. Für Kirche und Gesellschaft... Religionskritik als unverzichtbare Aufgabe der Theologie, in: Ders./RAPHAELA J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER (Hrsg.), Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Forschungen zur Reformierten Theologie 1, Neukirchen-Vluyn 2014, 1–15, hier 7–9.

³² Vgl. SAUTER, »Schrifttreue«, 97: »Wer mit der Bibel lebt, verbleibt mit seiner Urteilsbildung innerhalb eines Forums, das sich Gottes endgültigem Urteil unterstellt und gerade deshalb keine letzten Worte zuläßt.«

³³ BUTLER, Kritik, 180.

tionierung von Christen immer ein »Wagnis«³⁴ ist, und deren letzte Beurteilungen der Ethiker nicht antizipieren kann.

Zweifellos bedeuten die hier beschriebenen drei Aspekte eine diffizile Situation für die theologische Ethik. Es scheint aber gute Gründe dafür zu geben, dem nicht auszuweichen. Denn Skylla und Charybdis sind hier letztlich gleich gefährlich: Wenn weder die biblischen Texte noch Gott erwähnt werden (um zu vermeiden, die göttliche Autorität für sich selbst zu beanspruchen), entsteht die Gefahr, diese Autorität unter der Hand zu vereinnahmen. Dies geschieht dann, wenn alle Definitions- und Urteilsmacht beim Ethiker selbst verortet wird. Auch wenn – oder vielleicht gerade wenn – auf eine ausdrücklich biblische oder christliche ›Letztbegründung‹ von Urteilen verzichtet wird, können diese sehr wohl den Charakter eschatologischer Letztbeurteilung annehmen.

Die notwendige Offenheit für kritische Korrektive wirft Licht auf die Frage nach der Schriftrezeption in der theologischen Ethik. Die Bedeutung der Bibel liegt dann gerade nicht auf dem Gebiet der Legitimation (möglicherweise generell nicht der Begründung³⁵), vielmehr sind die eigenen Überzeugungen und ethischen Positionen dem Dialog mit Glaubenszeugnissen aus anderen Zeiten ausgesetzt. Diese sind – wie Positionen der Gegenwart auch – nicht frei von Ideologie und möglicher struktureller Gewalt. Allerdings sind es eben diejenigen einer anderen Zeit, deren problematische Aspekte aus unserer Sicht wahrscheinlich offensichtlicher sind als zur Zeit ihrer Abfassung. Zugleich bieten sie einen Kontrapunkt gegenüber den Positionen unserer Gegenwart.³⁶ So unterschiedlich

³⁴ KARL BARTH, Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens, in: Theologische Existenz heute. Neue Folge 34 (1952), 3–18, hier 11.

³⁵ Vgl. hierzu z.B. HANS ULRICH, Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – kritische Korrektive christlicher Ethik. Zu Selbstverständnis und Perspektiven evangelisch-theologischer Ethik, in: ANDREAS LOB-HÜDEPOHL (Hrsg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen, SthE 105, Freiburg/Schweiz 2004, 119–136, hier 132, der Ethik als »eine biblische« ansieht, »sofern sie sich in der Tradition der Weitergabe« der Mitteilung dessen bewegt, »was Menschen von Gott zu gewärtigen haben«. Vgl. auch die Überlegungen zu Wahrnehmung und Begründung bei FRANK MATHWIG, Ethik in einer ›Welt ohne Letztbegründungen‹. Bemerkungen zum Verhältnis von angewandter und narrativer Ethik, in: MARCO HOFHEINZ/FRANK MATHWIG/MATTHIAS ZEINDLER (Hrsg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009, 345–381, hier 361–369; JOHANNES FISCHER, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.

³⁶ So schreibt Clive Staples Lewis in seinem Vorwort zu einer englischen Athanasius-Übersetzung: »Not, of course, that there is any magic about the past. People were no cleverer then than they are now; they made as many mistakes as we. But not the same mistakes. [...] To be sure, the books of the future would be just as good a corrective as the books of the past, but unfortunately we cannot get at them.« (zit.n. CLIVE STAPELS LEWIS,

die Positionen der Gegenwart sein mögen, so sind sie eben doch darin gleich, dass sie in unserer Zeit verortet sind und für das gegenwärtig Selbstverständliche wenig Aufmerksamkeit haben mögen. Das kann allerdings kein Argument dafür sein, nun doch an diejenigen Traditionen anzuknüpfen, die sichtlich strukturelle Gewalt und Unterdrückung mit biblischen Texten legitimiert haben. Es kann aber auch nicht als Begründung dafür dienen, die biblischen Texte gar nicht mehr einzubeziehen. Es kann nur ein Argument dafür sein, wie das kritische – und damit zugleich auch befreiende – Potential der Textauslegung für die Gegenwart gewonnen werden kann.³⁷ Dass sich biblische Texte bei dieser Suche hier und da als Wort Gottes für die Gegenwart erweisen, kann nicht im Rahmen einer ethischen Theorie oder Methode systematisch festgelegt werden. Es kann aber wohl genauso wenig prinzipiell ausgeschlossen sein. Es verbleibt in der Macht Gottes und im Bereich christlicher Hoffnung.

Damit legt sich die Frage nahe, wie theologische Ethik so vollzogen werden kann, dass die Gefahr, selbst Teil von struktureller Gewalt zu werden, möglicherweise verringert wird, während zugleich der Bezug auf die biblischen Texte nicht aufgegeben sondern fruchtbar gemacht wird. Ich versuche hier einige Umriss-erster Antwortmöglichkeiten.

III. Gefahrenverringemde Potentiale theologischer Ethik

Es bleibt festzuhalten, dass die Gefahr des absichtlichen wie des unbewussten Missbrauchs von Deutungsmacht durch *kein* System vollständig ausgeschlossen werden kann. Jede Methode wird sich in irgendeiner Form so verwenden lassen, dass Menschen damit ihren eigenen Machtmissbrauch legitimieren können.³⁸

On the Reading of Old Books, in: Ders., *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*, Grand Rapids 1972, 200–207, hier 202 [Hervorhebung im Original].

³⁷ Diese Suche trifft sich mit Bemühungen innerhalb der exegetischen Disziplinen, insofern eine Ethik des Alten und Neuen Testaments so verstanden wird, dass diese nicht nur ethische Aussagen und Überlegungen in der Bibel rekonstruieren, sondern diese auch in ein Verhältnis zu gegenwärtigen Diskursen setzen. Vgl. als Überblick zu verschiedenen exegetischen Ethikansätzen in der alttestamentlichen Forschung und ihrer jeweiligen Tragweite beispielsweise CHRISTIAN FREVEL, *Orientierung! Grundfragen einer Ethik des Alten Testaments*, in: Ders. (Hrsg.), *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen*, QD 273, Freiburg/Basel/Wien 2015, 9–57. Vgl. zu Ansätzen neutestamentlicher Forschung etwa HAYS, Field.

³⁸ Auf die Gefahr, einer wie auch immer gearteten Methode zuzutrauen, sie könnte ihre eigene Korruption vermeiden, hat verschiedentlich Karl Barth aufmerksam gemacht. Vgl. EBERHARD JÜNGEL, *Art. Barth, Karl (1886–1968)*, in: TRE 5 (1980), 251–268; auf 254

Frey formuliert: »Keine Kunstfertigkeit des Schließens oder Argumentierens ist davor gefeit, einer grausamen Definitionsmacht zum Opfer zu fallen, die einige zu Untermenschen und andere zu Übermenschen bestimmt.«³⁹ Jede Entscheidung für eine ethische Struktur oder Position bleibt daher ein Wagnis. Es kann aber meines Erachtens sehr wohl sinnvoll darüber nachgedacht werden, wie theologische Ethik – und insbesondere der Schriftbezug in der theologischen Ethik – so gestaltet werden kann, dass dieser Wagnischarakter selbstkritisch im Blick behalten wird und die Gefahr zumindest vermindert werden kann.

Ansätze hierzu sehe ich beispielsweise in den – untereinander sehr verschiedenen – Ansätzen narrativer Ethik, die in den letzten Jahrzehnten ausgearbeitet wurden.⁴⁰ Judith Butler hat zwar zu recht darauf hingewiesen, dass man der Gefahr strukturellen Gewalt nicht dadurch entkommen kann, dass man in den Modus der Erzählung wechselt.⁴¹ Darauf lässt sich mit Paul Ricœur antworten, dass Erzählungen ein »Laboratorium des moralischen Urteils«⁴² sind und damit das Spektrum der Möglichkeiten ethischer Rede zumindest erweitern. Erzählungen bieten die Chance der Identifikation mit verschiedenen Personen

bezeichnet er seine Theologie daher als »systemfeindlich«. Vgl. auch SAUTER, »Schrifttreue«, 99: »Schrifttreue – im Unterschied, ja Gegensatz zu aller biblizistischen und liberalen Prinzipientreue! – richtet die Aufmerksamkeit auf Gottes Handeln.«

³⁹ FREY, Wege, 275.

⁴⁰ Vgl. HILLE HAKER, Identität erzählen – Zum Verhältnis von Ethik und Narrativität, in: MARCO HOFHEINZ/FRANK MATHWIG/MATTHIAS ZEINDLER (Hrsg.), Ethik und Erzählung, Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009, 329–343, hier 332: »Beide Formen der ethischen Reflexion – die narrative Darstellung und Reflexion der Moral, und die Narration als Medium, das von Ethik kritisch analysiert und reflektiert wird, werden im etwas unglücklichen Begriff der narrativen Ethik verbunden.« [Hervorhebungen im Original]. Vgl. auch MARCO HOFHEINZ, Narrative Ethik als »Typfrage«. Entwicklungen und Probleme eines konturierungsbedürftigen Programmbegriffs, in: DERS./FRANK MATHWIG/MATTHIAS ZEINDLER (Hrsg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009, 11–66, hier 13: »Narrative Ethik existiert, kurz gesagt, nicht im Singular. Sie ist gleichsam ein Pluraletantum«. Vgl. zum Überblick auch RUBEN ZIMMERMANN, Narratio als Begründungsform der Ethik. »Narrative Ethik« in Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie, in: ULRICH VOLP/FRIEDRICH W. HORN/RUBEN ZIMMERMANN (Hrsg.), Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 7, WUNT 356, Tübingen 2016, 91–104.

⁴¹ BUTLER, Kritik, 73: »Was »mein« ist an meinem Leben, ist nicht unbedingt seine Form einer Geschichte. Das »Ich«, das seine Geschichte zu erzählen beginnt, kann dies nur nach erkennbaren Normen der Lebenserzählung tun.« Vgl. auch BUTLER, Kritik, 175: »Paradoxerweise werde ich mir im Erzählen selbst enteignet, und in dieser Enteignung bringt sich ein ethischer Anspruch zur Geltung, insofern kein »Ich« sich selbst gehört.«

⁴² PAUL RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, Hrsg. Jean Greisch, München ²2005, 173.

der Geschichte und ihren Perspektiven. Daher können Narrative immer wieder erzählt werden, wobei die verschiedenen Erfahrungen, Interessen und Gefühle der Personen zum Ausdruck kommen. Möglicherweise lässt sich damit der Pluralität menschlicher Handlungen, Relationen und Entscheidungen besser gerecht werden als durch eine vereindeutigende argumentative Urteilsbildung. Indem sie zugleich den Kontext einer ethischen Frage mitbeschreiben, können sie außerdem verdeutlichen, dass Pluralität nicht im Sinne von schrankenloser Beliebigkeit zu verstehen ist. Ich halte es für vielversprechend, dabei den Blick auf die ethischen Reflexionen in biblischen Erzählungen mit der Frage nach Identität und Lebensgeschichte zu verschränken, also verschiedene Ansätze der narrativen Ethik zu verbinden. Das würde beispielsweise bedeuten, biblische Erzählungen darauf hin zu befragen, (1) wie sie in ihrem Entstehungskontext und in ihrem biblischen Kontext zu verstehen waren, soweit dies rekonstruierbar ist; (2) in welchen Kontexten sie rezipiert und ausgelegt wurden beziehungsweise welches ihre Rezeptionsgeschichte ist; (3) welchen Klang sie in der gegenwärtigen Situation haben und mit welchen (Lebens-)Geschichten der Gegenwart sie zusammenhängen beziehungsweise in Kontakt gebracht werden könnten. Gerade in dieser Vielzahl der ›Geschichten der Geschichte‹ kann die jeweilige biblische Erzählung meines Erachtens zum Laboratorium im Sinne Ricœurs werden. Zweifellos wird der Blick auf die Verwendungsweisen bestimmter Texte auch ihre Verzweckung zur Gewaltanwendung zu Tage fördern – wie zum Beispiel in der Rezeptionsgeschichte des *cogite intrare* beziehungsweise *compelle intrare* aus dem Gleichnis vom großen Abendmahl in Lk 14,15–24, das seit Augustin in verschiedenen Kontexten zur Begründung von Zwangsmission und Gewaltanwendung genutzt wurde.⁴³ Diesen Klang wird das Gleichnis behalten, wenn es heute gelesen oder erzählt wird. Es ist aber durchaus möglich, dass daneben auch andere Geschichten treten – etwa solche von Flüchtlingen, die aufgenommen und eingeladen wurden, wo weder die Einladenden noch die Eingeladenen zuvor damit gerechnet hätten.

Es erscheint mir möglich und sinnvoll, dies zugleich mit einem stärkeren Fokus auf die Bedeutung von *Zeit* zu verbinden.⁴⁴ So ließe sich beispielsweise fragen: Welche Erzählungen der *Vergangenheit* (biblische Geschichten, Tradition, Biographie) verbinden sich mit einer ethischen Frage? Welche Geschichten beziehungsweise Situationen der *Gegenwart* stehen uns dabei vor Augen? Welche

⁴³ Vgl. hierzu ausführlich HANS MAIER, Gewalt im Christentum, in: StZ 226 (2008), 679–692; vgl. auch ARNOLD ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, v. a. 236–239.

⁴⁴ Vgl. zur Aufnahme aller drei Zeitmodi in der ethischen Entscheidung HEINZ EDUARD TÖDT, Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, 49–84.

treffen den gegenwärtigen Augenblick, so dass sie uns zum Handeln bewegen?⁴⁵ Welche Szenarien der *Zukunft* (ob im Kontext der Furcht⁴⁶ oder Hoffnung⁴⁷) prägen unsere Interessen? Im Hinblick auf die Gefahr struktureller Gewaltausübung eröffnet eine solche *zeitsensible Ethik* die Möglichkeit, danach zu fragen, welche Geschichten (im Doppelsinn von ›Erzählungen‹ und ›historischen Abläufen‹) zu bestimmten Strukturen geführt haben und zu beleuchten, wie die Machtgefüge sich dabei und dadurch verändert haben: Ändern sich die Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse, gewinnen Texte oder Aussagen, die zum Schutz einer Minderheit formuliert wurden, möglicherweise den Charakter der Legitimation von Unterdrückung.⁴⁸ Die vielfältigen Aspekte von konkreten Situationen werden somit nicht auf eine allgemeine Vergleichbarkeit reduziert. Zugleich wird jedoch die Vergleichbarkeit von Situationen nicht grundsätzlich ausgeschlossen.⁴⁹ Dies bietet zwar keine Garantie, Gewaltlegitimation durch

⁴⁵ Vgl. HAKER, Identität, 342–343: »Wo stehen wir aber heute in der Theologischen Ethik, wenn wir versuchen, Verantwortung in diesem Sinne zu reformulieren? Zum einen ist die Ethik der Verantwortung eine Ethik der Erinnerung, der Zuschreibung und Zurechnung von Handlungen an ein Handlungssubjekt. Zum anderen aber ist sie eine Ethik des Augenblicks, der zum Handeln drängt, eine Ethik des Kairos, der genutzt werden muss im Sinne des Anspruchs der Anderen, der auf meine unvertretbare Antwort wartet – eine Antwort, der das Risiko der unzulässigen Gewalt, die die Gewalt einer jeden sprachlichen oder handlungsbezogenen Festlegung überschreitet, notwendig eingeschrieben ist.«

⁴⁶ Vgl. hierzu prominent die Rede von der ›Heuristik der Furcht‹ (im Original zum Teil mit Hervorhebung) bei HANS JONAS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt ⁵2015, 392, die allerdings auch bei Jonas die Hoffnung gerade nicht ausschließt, sondern ergänzt.

⁴⁷ Vgl. hierzu z. B. JÜRGEN MOLTMANN, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.

⁴⁸ Dies gilt unter anderem auch für die oben zitierten biblischen Belege von der Rede der Rache Gottes. Diese wird von dem Ohnmächtigen angerufen, der keine Möglichkeit hat, das eigene Recht durchzusetzen. Vgl. DIETRICH/LINK, Seiten, 130: »Der Ruf nach Rache, das ist die letzte noch mögliche Form des Widerstands des Hilflosen. Jedenfalls in der Hebräischen Bibel ist es so. Nirgendwo gibt es einen klaren Beleg dafür, daß Rache, Vergeltung aus der Position des Überlegenen, des kalt Heimzahlenden gesehen oder gar geübt wird.« Eine Funktionalisierung als Drohmittel des – und sei es nur argumentativ – Mächtigeren ist ein gänzlich anderer Vorgang.

⁴⁹ Vgl. zur historischen, kulturellen und sozialen Standortgebundenheit der ethischen Subjekte selbst HAKER, Identität, 330: »Aus dieser Standortgebundenheit ist jedoch nicht zu schliessen, dass damit jede normative Aussage im Sinne der Verallgemeinerbarkeit unmöglich ist. Im Gegenteil: die Standortgebundenheit begründet die *historische praktische Vernunft*, und sie verhindert, dass es eine Gruppe von Menschen gibt, die anderen *unbegründet* Vorschriften über Inhalte und Ziele ihre[r] Lebensführung machen können – sie garantiert sozusagen, dass die Ethik als Reflexionswissenschaft sich nicht über die

Ethik zu verhindern, ermöglicht aber eine höhere Sensibilität für die verdeckten und unauffälligen Formen von struktureller Gewalt.

IV. Zusammenfassung und Fazit

Theologische Ethik kann selbst ein Aspekt struktureller Gewalt sein und ihrer Legitimation dienen. Sie tut daher gut daran, sich diese Gefahr vor Augen zu halten. Dabei besteht die besondere Herausforderung der *theologischen* Ethik in ihrem Verhältnis zur Macht Gottes. Sie steht damit in einer besonderen Gefahr, nämlich der Gefahr, diese Macht für sich selbst zu vereinnahmen. Sie hat aber auch eine besondere Chance, nämlich das Wissen um die eigene Machtlosigkeit gegenüber der Macht Gottes und um ihre eschatologische Vorläufigkeit. Nutzt sie diese Chance, kann sie die Gefahr mindern, selbst Gewalt zu produzieren oder zu legitimieren, indem sie beispielsweise narrative Formen wählt und dabei die Bedeutung der Zeit im Blick behält.

Alltagsmoral erhebt, sondern Ethik begleitet die Moral kritisch mit einer gleichzeitigen Innen- und Aussenperspektive.« [Hervorhebungen im Original].