

# Respons: Fragen und Antworten im Machtbereich Gottes und der Menschen

*Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer*

Eine Gretchenfrage trifft mit einer einfachen Frage genau den kritischen Punkt und spricht den Gefragten auf seine eigenen Überzeugungen an, deren Offenlegung aber eine entlarvende Wirkung haben könnte. Wenn Dabrock also die Frage an den theologischen Ethiker nach seinem Verhältnis zur Schrift als Gretchenfrage bezeichnet, gibt dies treffend wieder, dass die Frage nach dem Stellenwert der biblischen Texte im Bereich der Ethik noch delikater und emotional aufgeladener ist als in der Dogmatik und gleichwohl – und eben deshalb – nicht ignoriert werden kann. Denn in der Ethik werden die Konsequenzen der Verhältnisbestimmung zwischen Schrift und christlichem Leben konkret und nach außen sichtbar. Damit gewinnt diese Bestimmung unmittelbare Relevanz sowohl für das Selbstverständnis als auch für die Positionen der theologischen Ethik, welche sie (nach Dabrock mit Tracy) in drei Bereichen vertritt: in der Wissenschaft, in der Gesellschaft und in der Kirche – genauer vielleicht: in den Kirchen.<sup>1</sup> So unterschiedlich die Vorurteile über oder Erwartungen an den theologischen Ethiker in diesen verschiedenen Gesprächskonstellationen sein mögen, nötigen ihn diese doch alle (vor allem in ihrem Zusammenhang), das eigene Verhältnis zu den biblischen Texten zu klären, um die eigene Rolle und eigenen Stellungnahmen in diesen Diskursen selbst definieren zu können. Der Gretchenfrage kann nicht ausgewichen werden.

Was diese Frage so delikater und komplex macht, zeigt sich m. E. sehr klar im innerchristlichen Diskurs: Grob vereinfacht lässt sich beobachten, dass von manchen freikirchlich oder pietistisch geprägten, aber auch in

<sup>1</sup> Vgl. zu den Foren theologischer Ethik den Verweis auf David Tracy bei Peter Dabrock, »Ja lieber gesel, es heyst, ob es dyr geredt sey« (WA 16,388). Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik, in: Eilssabeth Gräß-Schmidt/Reiner Preul (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie (MThSt 199 = MJTh 25), Leipzig 2013, 121–167, sowie den Aufsatz im vorliegenden Band.

manchen landeskirchlichen Kreisen der Vorwurf an die wissenschaftliche Ethik gerichtet wird, die Bibel dem eigenen Belieben zu unterwerfen.<sup>2</sup> Auf der anderen Seite steht der Gegenvorwurf (der oftmals von Vertretern wissenschaftlicher oder auch landeskirchlicher Theologie gegenüber den sich manchmal selbst als »bibeltreu«<sup>3</sup> bezeichnenden Kreisen erhoben wird), die eigene Auslegungstradition in der Schriftrezeption zu übersehen und für die eigenen Frömmigkeitstraditionen oder Interessen die Autorität Gottes zu vereinnahmen und im Extremfall sogar zur Zementierung unmenschlicher bzw. diskriminierender Überzeugungen zu missbrauchen. In diesen wechselseitigen Vorwürfen zeigt sich, dass im Horizont der Ethik – wohl noch stärker als auf der dogmatischen Seite – die Frage nach dem Verhältnis zur Bibel unlösbar mit Fragen nach Autorität, ja sogar nach Macht verbunden ist. Der erste Vorwurf lautet ja letztlich dahingehend, dass die entsprechende Theologie ganz offen und systematisch die eigene menschliche Meinung über das Gebot Gottes stellt und sich damit der Urteilskompetenz Gottes bemächtigt. Der Gegenvorwurf besagt im Wesentlichen, dass die sogenannten »Bibeltreuen« sich gerade ihrerseits der Autorität Gottes bemächtigen, indem sie ihre traditionsgeprägte *Bibelrezeption* für das Gebot Gottes ausgeben und damit durch ethische Ansprüche Ausgrenzung, Leid und Zwangsstrukturen hervorrufen und legitimieren. Beide Vorwürfe werden manchmal unzulässig verallgemeinert, bringen aber in ihrem Kern eine wichtige Frage zur Sprache: Welche Autoritäts- und Legitimationsstrukturen impliziert das in Anspruch genommene Verhältnis von theologischer Ethik zur Bibel?

Vor diesem Hintergrund ist die von Dabrock verschiedentlich geäußerte Kritik an der *dicta-probantia*-Methode oder auch der unmittelbaren Übertragung biblischer Anweisungen auf die Gegenwart<sup>4</sup> – deren Anwendung sich ja nicht nur in Predigten der unterschiedlichsten Denominationen, sondern auch in wissenschaftlichen Spielarten theologischer Ethik findet – leicht nachvollziehbar. Eine *Bibelverwendung* ist zweifellos immer dann schwierig, wenn sie eigene – möglicherweise gänzlich unabhängig von den biblischen Texten entstandene – Positionen nachträglich legiti-

<sup>2</sup> Dabei soll nicht unterstellt sein, dass diese Position jeder Freikirche zu eigen ist.

<sup>3</sup> Vgl. 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, 47.

<sup>4</sup> Vgl. Dabrock, Bibel (s. Anm. 3), 61 sowie ders., Gesel (s. Anm. 1), 153–154.

mieren soll.<sup>5</sup> Denn dies bedeutet ja nichts anderes, als eine Überzeugung mit einer Macht zu versehen, die ihr weder selbst als Überzeugungskraft inhärent ist, noch ihr von demjenigen beigelegt wurde, dem sie zunächst zu eigen ist. Hier liegt daher der Verdacht des Machtmissbrauchs nahe.

Judith Butler hat in ihren Adorno-Vorlesungen<sup>6</sup> gezeigt, dass die Verwicklungen von Ethik und Macht in jedem Falle komplex sind, und dass Rechenschaft-Fordern und Rechenschaft-Geben durchaus etwas mit Gewalt zu tun haben kann, ja in vielen Fällen hat. Selbst in dem Versuch, nur von mir selbst Rechenschaft zu geben, nutze auch ich vorhandene Machtstrukturen.<sup>7</sup> Auch die theologische Ethik kann, wie schon die o. g. Schwierigkeiten im innerchristlichen Diskurs zeigen, der Problematik von Macht und Machtansprüchen nicht ausweichen, sondern nur versuchen, sie sich bewusst zu machen und bewusst zu halten. Der im Untertitel dieses Bandes »Die heilige Schrift als heiligende Schrift« angesprochene Heiligungsbegriff wirft dabei eine zentrale Frage auf: Wie ist in der theologischen Ethik damit umzugehen, dass – so man eine Heiligung durch die heilige Schrift nicht *per se* ausschließen möchte – davon zu reden ist, dass die Macht Gottes durch die biblischen Texte vermittelt wirken und das Leben von Menschen prägen kann? Wo dies geschieht, ist dieses Geschehen wohl als *Heiligung* des Menschen durch Gott selbst zu werten.<sup>8</sup> Aber: wo dies geschieht, kann weder durch ethische noch durch dogmatische Reflexion konkret festgestellt werden, da menschlicherseits der Unterschied zwischen Heiligung und – schlechtestenfalls – als Heiligung getarnter Sünde nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist. Hier ist also Vorsicht geboten. Eine weitere Schwierigkeit kommt dazu: Wie soll in einer Rede von der Heiligung unter ethischer Fragestellung vermieden werden, dass dabei unter der Hand der Mensch und nicht mehr Gott als Subjekt der Heiligung verstanden wird? Aus diesen Problematiken ließe sich schlussfolgern, dass die Heiligung ein ausschließlich dogmatischer Topos bleiben muss, in welchem das menschliche Unwissen um die genaue Bestimmung des »Wann«

<sup>5</sup> Vgl. auch den Hinweis bei Gerhard Sauter, »Schrifttreue« in ethischer Urteilsbildung, in: Günter Bader (Hrsg.), *Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus. Martin Honecker zum 70. Geburtstag am 2. Mai 2004*, Rheinbach 2004, 93–104, 94.

<sup>6</sup> Vgl. Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, aus dem Englischen von R. Ansen und M. Adrian, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>2014.

<sup>7</sup> Vgl. Butler, *Kritik der ethischen Gewalt* (s. Anm. 6), 165–166.

<sup>8</sup> Vgl. Manfred Marquardt, Art. »Heiligung, IV. Ethisch«, in: *GGG*<sup>4</sup> 3 (2000), 1574–1575: »Die Heiligungslehre in ethischer Perspektive beschreibt die Konsequenzen des neuen Seins der durch Gott Geheiligten [...] und damit zu neuem Handeln Befreiten für dieses Handeln«.

und »Wie« des konkreten Heiligungsgeschehens getrost festgehalten werden kann, weil hier keine konkreten Handlungsentscheidungen zu fällen sind. Eine theologische Ethik müsste aber dann davon unabhängig entwickelt werden, weil hier das Unwissen die konkrete Argumentation unmöglich machen würde. Das würde allerdings die Festschreibung von Inkohärenz zwischen den beiden systematisch-theologischen Schwesterdisziplinen bedeuten. Gibt es also doch irgendeine Option, auch in der Ethik zumindest von der *Möglichkeit* einer Heiligung durch die Schrift auszugehen? Auch wenn diese weder auf bestimmte biblische Passagen festgelegt werden, noch durch eine bestimmte Art von »Verwendung« der Schrift heraufbeschworen werden kann?

Die Antwort von Dabrock auf diese Problemkonstellation besteht darin, dass »*Identitätsbildung*« bzw. »*Identitätskonstruktion*« für den Menschen notwendig ist, die Urteilskraft erzeugt und dem Menschen ermöglicht, zu urteilen, wo die ethischen »Minimalstandards« wie die Anerkennung der Menschenwürde und Menschenrechte oder genereller Prinzipien zu allgemein sind, um daraus eindeutig konkrete Entscheidungen abzuleiten.<sup>9</sup> Hören, Lesen und Kennen biblischer Texte, insbesondere die Verstrickung der »responsive[n] Identitätskonstruktion [...] in die Geschichten des geglaubten Gottes Jesu Christi«<sup>10</sup> haben Anteil an der Bildung der Glaubensidentität. Der Mensch gestaltet seine Handlungen, Unterlassungen und Beziehungen auf Basis dessen, *wer er ist*, und dies hängt mit den Geschichten zusammen, in die er verstrickt ist, und mit den Textwelten, die seine Relationen zu Gott, der Welt, dem Nächsten und ihm selbst prägen. Heiligung, so lässt sich interpretieren, kann möglicherweise stattfinden, indem ein Mensch von den biblischen Texten in seiner Identitätsbildung angesprochen und geprägt wird.

Die Aufgabe theologischer Ethik ist nach Dabrock, auf diesen Prozess der Identitätsbildung zu reflektieren.<sup>11</sup> Sie muss daher offen sein für »narrativ, metaphorisch, mimetisch oder doxologisch vermittelte Identitätskonstruktionen« der biblischen Texte.<sup>12</sup> Das bedeutet, wenn ich es recht sehe: Nicht die Autorität von Aussagen eines Menschen oder eines Textes kann

<sup>9</sup> Siehe Dabrock im vorliegenden Band.

<sup>10</sup> So Dabrock im vorliegenden Band, 43.

<sup>11</sup> Vgl. das Ende des ersten Kapitels des Aufsatzes im vorliegenden Band, 35–36.

<sup>12</sup> Dabei ist die Methode, so Dabrock mit Verweis auf Ricœur und Nussbaum, identisch zu dem entsprechenden Vorgehen philosophischer Ethik, der Inhalt aber spezifisch theologisch. Zur Erweiterung der narrativen um metaphorische, mimetische und doxologische Ethik verweist Dabrock auf Ruben Zimmermann, *Die Logik der Liebe. Die ›implizite Ethik‹ der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs* (Biblich-Theologische Studien 162), Neukirchen-Vluyn 2016.

in Anspruch genommen werden und ist in der konkreten ethischen Erörterung zu beachten, sondern die eigene Verstrickung in die biblischen Geschichten (und ich ergänze: Textwelten) ist zu reflektieren.

Überzeugend an diesem Gedanken erscheint mir insbesondere, dass er verhindert, dass nur einzelne Gebots- oder Paräneseverse kontextentho-ben im ethischen Diskurs ausgespielt und absolut gesetzt werden können. Die Bibel wird nicht auf das reduziert, was darin an Anweisungen und Geboten zu finden ist, sondern das Beziehungsgeflecht zwischen Gott und Menschen in der Gesamtheit rückt stärker in den Blick. Aus der Bibel wird kein »Moralbuch«<sup>13</sup> herausgeschält, das dann zur Beurteilung von Handlungen verwendet werden könnte, sondern die biblischen Narrationen, Doxologien, Psalmen etc. leuchten die eigene Situation in unterschiedlichen Facetten aus. Dabrock sieht eine ethische Bedeutung darin, sich mit menschlichem Handeln, auch und gerade menschlichem Versagen und Umkehren, zu identifizieren oder sich davon zu distanzieren und das eine wie das andere im Licht der Gemeinschaftstreue<sup>14</sup> Gottes zu betrachten. Damit sind bestimmte Formen der unmittelbaren Machtausübung wirksam zu vermeiden, in erster Linie die Autoritätsbemächtigung qua *dicta-probantia*-Methode. Zugleich versinken die biblischen Texte nicht in Bedeutungslosigkeit, sondern kommen gerade in der ihnen inhärenten Dis-

<sup>13</sup> Dabrock, Bibel (s. Anm. 3), 54: »Die Bibel ist primär *kein* Moralbuch, sondern eine – bisweilen Polyfonie, bisweilen Kakofonie verbreitende – Bibliothek der Bezeugung der geglaubten Wirklichkeit Gottes in dieser Welt und der Konsequenzen, die Menschen aus diesem Glauben für ihre kommunikativen Identitätskonstruktionen ziehen.«

<sup>14</sup> Vgl. Dabrock, Bibel (s. Anm. 3), 63–64 sowie ders., Gesel (s. Anm. 1), 155–161.

kursivität und Reflexivität in den Blick.<sup>15</sup> Das sind m. E. große Stärken der Konzeption der responsiven und kommunikativen Identitätsethik.<sup>16</sup>

Direkte Autoritätsbemächtigungen im Sinne der oben genannten Vorwürfe sind damit vermieden. Wie aber sind die impliziten Autoritätsfiguren der Konzeption zu beschreiben? Die responsiv-kommunikative Identitätsethik ist, so Dabrock, hermeneutisch ausgerichtet, will aber Orientierung geben.<sup>17</sup> Zweifellos – und auch das sieht schon Judith Butler im Blick auf die allgemeine Ethik<sup>18</sup> – wird man in der Ethik weder darum herum kommen, selbst in bestimmtem Maße Macht auszuüben, noch die Gewissheit erreichen können, nicht in Täuschung über die Problematik oder sich selbst befangen zu sein. Das »dass« der impliziten Machtstruktur eines Ethikansatzes lässt sich nicht umgehen und ist in der einen und

<sup>15</sup> Denn so wenig die Bibel selbst ein »dogmatikfreie[r]« (Christoph Schwöbel [Hrsg.], Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, XII) Bereich ist, so wenig ist sie auch ein ethikfreier Bereich: Normen werden in Frage gestellt – beispielsweise in der narrative Relativierung der Mischehenpolemik durch das Ruthbuch oder auch bei Paulus, der den Stellenwert und die Notwendigkeit der Speisegebote einer äußerst kritischen Revision unterzieht (siehe 1 Kor 8–10; Röm 14–15). Es findet sich aber auch Kritik an einer egoistischen Auslegung von Normen, die eher eine Verschärfung dieser Normen anmahnt, so beispielsweise in den jesuanischen Aussagen zur Ehescheidung in der Bergpredigt (siehe Mt 5,31–32) oder zum pharisäischen Umgang mit dem Gebot der Elternehre (siehe Mt 15,3–6). Zu recht verweist Dabrock auf die ganz unterschiedlichen Prägungen und Hintergrundüberzeugungen, die auch diesen Diskursen und Positionen zu Grunde liegen. Ganz ähnlich auch Ruben Zimmermann, Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer »impliziten Ethik« des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes, in: ThLZ 132 (2007), 260–284, 283: »Eine »implizite Ethik« versucht deshalb nicht nur Handlungsanweisungen, sondern das hinter und in den konkreten lebensweltlichen Debatten sichtbar werdende Wertesystem einschließlich der Begründungsformen systematisch zu erfassen.«

<sup>16</sup> In Weiterführung dieses Gedankens ließe sich erwägen, ob gerade die Vielfalt der Positionen in der Bibel ein hilfreicher Spiegel der Vielfalt der Positionen der Bibelrezeption sein könnte. Könnte also die Wahrnehmung der Pluralität innerhalb der Einheit des Glaubens an den selben Gott möglicherweise im Binnendiskurs der theologischen Ethik für alle Diskursteilnehmer erschließend wirksam – möglicherweise sogar korrigierend wirksam – werden? Könnte auch hier mit Ernspteter Maurer, Biblisches *Reden* von Gott – ein Sprachspiel? Anmerkungen zu einem Vergleich von Karl Barth und Ludwig Wittgenstein, in: EvTh 50 (1990), 71–82, 75 »das Wesentliche [...] im Reichtum der Bezüge« liegen?

<sup>17</sup> Vgl. neben dem Aufsatz in diesem Band auch Dabrock, Gesel (s. Anm. 1), 130.

<sup>18</sup> Vgl. Butler, Kritik der ethischen Gewalt (s. Anm. 6), 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 vertelle sie, ich werde zum Schauplatz ihrer Verschaltung und Verdopplung.«

anderen Form jedem Ansatz inhärent. Auch theologische Ethik wird daher die eigene – fehlbare – Machtausübung grundlegend wohl akzeptieren müssen: Es gibt einen Raum menschlicher Verantwortung und Entscheidung, der auszufüllen ist, und das beinhaltet, sich im gegebenen Geflecht von Machtstrukturen aktiv zu verhalten.<sup>19</sup> Der Begriff der Identitätsbildung im Verstricktsein in Geschichten bringt zum Ausdruck, dass die Einflüsse hier nicht einlinig zu verstehen sind: Lesende oder Hörende sind in ihrem Rezipieren, Einordnen, Auswählen und der eigenen Identitätsbestimmung aktiv und selbstbestimmt. Zugleich haben Geschichten, Bilder und Metaphern eine Wirkung, der sich die Lesenden bzw. Hörenden aussetzen, ohne schon im Vorfeld genau zu wissen, welche Bedeutung sie für sie gewinnen werden, mit anderen Worten: in welchen Machtbereich sie sie möglicherweise ziehen werden. (Daher erscheint mir der Ausdruck Identitätsbildung auch noch treffender als Identitätskonstruktion, da letzterer als ein planvolles, intentionales menschliches Handeln ohne passive Momente gedeutet werden könnte.) Aus der Innenperspektive des Glaubens formuliert: Es ist möglich, dass der Mensch durch die Erfahrungen, die in den biblischen Texten Niederschlag gefunden haben, sein eigenes Leben deuten kann, und es ist möglich, dass Gott selbst im Lesen oder Hören zum Menschen spricht. Die Begegnungen mit biblischen Texten können nach Dabrock dabei als bestätigend wahrgenommen werden, aber auch »(selbst-)kritische[...] Kontrasterfahrungen«<sup>20</sup> herbeiführen. In diesem Verständnis der Identitätsbildung herrscht eine dialektische Spannung der impliziten Machtstrukturen, die einseitige Verabsolutierungen ausschließt. Diese Spannung halten zu können, ist m. E. eine große Stärke des Ansatzes.

Auch für die *theologische Ethik* plädiert Dabrock nun dafür, die Bibel nicht nur in kleinen Ausschnitten (wie z. B. dem Dekalog oder dem Liebesgebot) wahrzunehmen, sondern die Fülle der – mit Lauster als »Ausdrucksuniversum religiöser Erfahrung« bezeichneten – Texte zur Kenntnis zu nehmen. Dabrock zieht dabei eine dreifache Sicherung gegenüber Machtansprüchen durch die Inanspruchnahme der biblischen Autorität ein: Zum

<sup>19</sup> Daraus lässt sich ganz allgemein eine hohe Bedeutung der Selbstkritik für die theologische Ethikerin und den theologischen Ethiker ableiten, ohne dass es ausreichen würde, dabei stehen zu bleiben. Vgl. zur Bedeutung der Selbstkritik für die Theologie Marco Hofheinz, Einleitung. Für Kirche und Gesellschaft... Religionskritik als unverzichtbare Aufgabe der Theologie, in: Marco Hofheinz/Raphaella J. Meyer zu Hörste-Bührer (Hrsg.), Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Forschungen zur reformierten Theologie 1, Neukirchen-Vluyn 2014, 1–15, 7–9.

<sup>20</sup> So Dabrock, Gesel (s. Anm. 1), 123 *et passim* und im vorliegenden Band.

einen muss der Bezug nicht hinter den Erkenntnissen der historisch-kritischen Methode zurückbleiben, sondern die Texte in ihrer Diversität und Kontextgebundenheit verstehen. Weiterhin sind die hermeneutischen Erschließungsfiguren aus der i. B. reformatorischen Tradition zu beachten, solange dies nicht die Fremdheit der biblischen Texte gänzlich zum Verschwinden bringt. Schließlich sind auch die etablierten Minimalstandards der allgemeinen Ethik wie von Recht und Demokratie verbindlicher Maßstab für jegliche Weltansicht und Weltanschauung.

Damit ist dem Machtanspruch auf der Basis der Autorität der Bibel oder auch des göttlichen Wortes in Form der Heiligen Schrift auf differenzierte Weise gewehrt, ohne dass dies einen wissenschaftlich qualifizierten Bezug auf biblische Texte unmöglich machen würde. Wie aber steht es mit der umgekehrten Anfrage nach dem verabsolutierten Machtanspruch für das eigene Urteil auf Basis der eigenen Identität? Ist auch auf der Ebene der theologischen Ethik in Anschlag zu bringen, dass gerade im Blick auf die eigene Geschichte und Identität die Sicht deutlich getrübt sein könnte? In theologischen Termini ließe sich sagen, dass auch der wissenschaftliche Blick auf ethische Fragen die Unterscheidung zwischen Heiligung und als Heiligung getarnter Sünde nicht leisten kann. Kann also auch für die theologische Ethik die Bibel (und – nicht voraussetzend aber möglicherweise zu hoffen – durch sie die heiligende Macht Gottes) ein Potential als kritisches Korrektiv gewinnen? Sollte dies der Fall sein, darf dies jedenfalls nicht dazu führen – darin ist Dabrock zweifellos recht zu geben –, dass theologische Ethiker nun biblische oder göttliche Autorität für sich vereinnahmend im allgemeinethischen Diskurs in die Waagschale werfen und damit nun wiederum religiös untermauerte Machtansprüche erheben. Das schließt m. E. aber nicht aus, sich selbst der kritischen Anfrage zu stellen, in welchem Verhältnis die (auch im Gegenüber zu Gesellschaft und Wissenschaft) als Theologin oder Theologe vertretenen Positionen sich zu der Vielfalt der Stimmen im biblischen Text stehen. Dass auch diese selbstkritische Frage nach Machtansprüchen nicht auf die theologische Ethik beschränkt ist, zeigt sich beispielsweise daran, dass Judith Butler darauf hingewiesen hat, dass es im kommunikativen Prozess der Ethik notwendig ist, sich »selbst aufs Spiel setzen« zu müssen, um »menschlich zu werden«<sup>21</sup>. Bei Dabrock findet sich in diese Richtung gehend der bereits erwähnte

<sup>21</sup> Butler, Kritik der ethischen Gewalt (s. Anm. 6), 180: »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.«



Gedanke, dass die hermeneutischen Erschließungsfiguren nicht die Fremdheit der biblischen Texte unkenntlich machen sollen. M. E. wäre es möglich, die responsive und kommunikative Dimension der von Dabrock vorgeschlagenen Identitätsethik auch im Blick auf diese Frage weitergehend zu explizieren.

Vielleicht lautet der bleibende Impuls der Gretchenfrage nach der Bedeutung der biblischen Texte, dem sich die theologische Ethik immer wieder stellen muss, in Anlehnung an Dabrocks Titel formuliert: Wie kann das ethische Arbeiten im Konkreten so gestaltet werden, dass es dafür offen bleibt, von der Bibel – möglicherweise immer wieder ganz neu – *irritiert* zu werden?<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Sich irritieren zu lassen, bedeutet dabei, um den schönen Ausdruck von Ebach aufzunehmen, in der eigenen Erkenntnis gerade nicht »verblüffungsfest« zu sein (Jürgen Ebach, Fundamentalismus ist nicht »schriftgemäß«, in: Junge Kirche 76 [2015], 1–3).