

Auf Erzählungen hören

Zur Ethik der Aufmerksamkeit

Matthias Zeindler

I. ERZÄHLUNG, INDIVIDUALITÄT UND ETHIK

Erzählt wird uns viel, oft mehr, als uns lieb ist. Bald jeder Zeitungsartikel beginnt mit einer Anekdote und versucht unsere Aufmerksamkeit mit einer amüsanten oder anrührenden Begebenheit auf sich zu ziehen. Als erfahrener Leser fühlt man sich unwillkürlich manipuliert, man durchschaut die Absicht und erkennt das bewährte journalistische Schema. Das Anekdotische erscheint als Masche, das Erzählen als Appetizer, der an die schwerer konsumierbare mediale Kost heranlocken soll. Das Erzählen rückt so in den Status des leicht Unterhaltenden, während als wirklich ernst die nüchtern präsentierten Fakten und Reflexionen gelten. Dem entspricht, dass die einem konsumorientierten Publikum angepasste Form der Informationsvermittlung, das *infotainment*, meist die Gestalt von narrativ gehaltenen Berichten über Einzelpersonen hat.

Narrative Ethik muss selbstverständlich von einem anspruchsvolleren Verständnis von Erzählung ausgehen. Ein solches Verständnis wird freilich trotzdem auf jene Züge des Erzählens achten, die es journalistisch so interessant machen. Was ist damit gemeint? Der anekdotische Einstieg eines Presseartikels bezieht seine Anziehungskraft daraus, dass in der Erzählung einzelne, zeitbezogene, spezifisch geprägte menschliche Schicksale erscheinen. Ein solcher Text begegnet Lesenden, die nicht nur selbst einzelne, zeitbezogene, spezifisch geprägte Menschen sind, sondern die auch ihre alltägliche Welt so erleben. Damit tritt er zunächst einmal auf jener Ebene an die Medienkonsumenten heran, auf der diese sich befinden, und indem er dies tut, ist er geeignet, bei diesen Konsumenten Anteilnahme und Interesse zu wecken. Im Bild: Der narrative Text steht wie die abgesenkte Treppe eines stillstehenden Zuges vor den Lesenden, die mit deren Hilfe ohne Mühe einsteigen können. Die Treppe dient dem Zweck, dem Fahrgast den Aufstieg auf die höherliegende Ebene des Zuges zu ermöglichen. Um diesen Punkt geht es: Die Narration vermag in adäquater Weise konkrete Lebensrealität in ihrer Individualität und Vielfalt zu erfassen. Diese ihre Lebensnähe macht ihre Zugänglichkeit, ihre Unterhaltsamkeit, aber auch ihre emotionale Kraft aus.

Die Erzählung, so zeigt das Beispiel, hat ein besonders enges Verhältnis zur Individualität. Hans Weder nennt sie gar «eine notwendige Bedingung

dafür, dass ein Mensch als Einzelner und als er selbst gewürdigt werden kann»¹. Warum dies? Ein Mensch ist zum einen nie hinreichend beschreibbar als Ensemble seiner gesellschaftlichen Funktionen. Zwar kann ein einzelner Mensch unter vielerlei Gesichtspunkten als Funktionsträger erfasst werden, beispielsweise als Berufstätiger, als Angehöriger einer Altersgruppe, als Frau oder Mann, als Vater oder Mutter. Trotzdem möchte man nicht behaupten, ein Mensch sei mit Hilfe dieser funktionalen Beschreibung umfassend verstanden. So fehlt in einer derartigen Beschreibung unter anderem die Dimension der Vergangenheit. Gerade diese Dimension aber wird erzählend angemessen repräsentiert. Wer eine Person «in Wahrheit ist, stellt sich heraus, wenn ihre Geschichte wahrheitsgetreu erzählt worden ist. Eben durch die Erzählung ihrer Geschichte wird die Person in ihrem *Werdegang* gewürdigt. Sie wird zu einer geschichtlichen Individualität.»² Die Erzählung dient der Vergegenwärtigung des menschlichen Gewordenseins. So dass auch gilt: «Die der Geschichte entsprechende Sprache ist die Erzählung.»³

Um die Erzählung als adäquate Sprachform gewordener Individualität verständlich zu machen, muss noch ein Zweites erwähnt werden. Was als Gewordenes narrativ vergegenwärtigt wird, ist nicht ein Fall geschichtlicher Notwendigkeit. Das Erzählen einer individuellen Geschichte trägt vielmehr der Tatsache Rechnung, dass diese und jede Geschichte stets ein Potential von Möglichkeiten bei sich hatte, von der lediglich ein Teil realisiert wurde. Daneben macht das Erzählen aber *auch* deutlich, dass bei der Realisierung der jeweiligen Möglichkeiten nicht schlechthinnige Willkür geherrscht hat, sondern eine spezifische, von Gesetzmässigkeit freilich zu unterscheidende Folgerichtigkeit. So «bewegt sich das Erzählen zwischen der beliebigen Möglichkeit des <so und auch anders> einerseits und der ehernen Notwendigkeit des <so und nicht anders> andererseits mitten hindurch»⁴. Die Erzählung korrespondiert sprachlich jener Gemengelage von Freiheit und Unfreiheit, Bestimmen und Bestimmtheit, Handeln und Erleiden, die menschliches Leben ausmacht. Gegen den Anschein einer Selbstverständlichkeit des Faktischen bringt sie das nicht Realisierte, nicht Eingelöste am Gewesenen zur Geltung. Die Erzählung zeigt menschliches Leben sowohl in seiner Zwangsläufigkeit als auch mit seinen Spielräumen und schildert es damit als einen

¹ Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 369. Weders Hermeneutik ist in der systematischen Theologie bisher – zu deren eigenem Schaden – zu wenig gewürdigt worden.

² Weder, Neutestamentliche Hermeneutik (Anm. 1), 370.

³ Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 4., durchges. Aufl., Tübingen 1982, 416.

⁴ Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Anm. 3), 416f.

Raum zum – geschichtlich begrenzten – Freiheitsvollzug. Der Mensch erscheint sowohl als Produkt wie auch als Produzent seiner jeweiligen Geschichte.⁵

Von diesem Punkt aus wird die Relevanz der Erzählung für die Ethik leicht einsichtig. Ethik bezieht sich in ihrer Reflexion stets auf den einzelnen Menschen – auf den einzelnen leidenden, der Gerechtigkeit und des Friedens bedürftigen Menschen. Aber auch auf den individuell tätigen, verantwortlichen Menschen. Diese Aussage bedarf sofort der Qualifikation, ohne damit falsch zu werden: Ethik bezieht sich selbstverständlich auch auf überindividuelle Zusammenhänge, sie ist nicht auf einen abstrakten Einzelnen unter Absehung von dessen sozialer Verflochtenheit bezogen, und sie lässt sich auch nicht auf den Menschen, ohne Mitreflexion der nichtmenschlichen Natur, begrenzen. Dies eingeräumt bleibt es dabei, dass der einzelne Mensch Kriterium ethischer Reflexion und sittlichen Handelns bleiben muss – ein funktionierendes System unter Vernachlässigung des einzelnen Schicksals und des individuellen Handelns kann nicht als sittlich gelten.

Ist dies aber der Fall, dann rückt die Erzählung für die Ethik zu einer privilegierten Sprachform auf. Denn eine am Einzelnen orientierte Ethik hat ein dringliches Interesse daran, wie das einzelne Schicksal sprachlich zugänglich wird. Sprachlich zugänglich wird dieses in jener Sprachform, in welcher die Einzelheit des Einzelnen am angemessensten aufbewahrt ist, und dies ist nach dem soeben Gesagten die Erzählung. Damit wird nicht bestritten, dass die Statistik, die Analyse oder die Theorie im Rahmen ethischer Urteilsbildung eine unverzichtbare Rolle spielen.⁶ Wie aber der Einzelne letzter Bezugspunkt solcher Reflexion ist, so müssen auch Statistik, Analyse und Theo-

⁵ Martin Seel arbeitet in seinem Buch «Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie» (Frankfurt a. M. 2002) das enge Verflochtensein von Handeln und Erleiden heraus. Er kritisiert an der neuzeitlichen Philosophie, dass sie «viel über das Tun, aber wenig über das Lassen» spricht und damit die «Einheit von Tun und Lassen» häufig übersieht (279). Dies gilt, so Seel, besonders für den Begriff der Selbstbestimmung, den er als das Vermögen versteht, «sich bestimmen zu lassen» (285). Denn: «Wer überhaupt etwas bestimmen will, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, muss sich in mehrfacher Hinsicht bestimmen lassen: durch die Materie, durch das Medium und durch das Motiv seiner Bestimmung» (287). In welchem Masse die Einsicht in die aller Aktivität vorausgehende und innewohnende Passivität *theologisch* bedeutsam ist, bedarf kaum der Begründung. Vgl. dazu Wolfgang Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, bes. 139–145.

⁶ Paul Ricœur unterstreicht, «dass die Narrativität keine Alternativlösung zum Erklären / Verstehen darstellt». Wenn «die Beschreibung die Schichtung der Ebenen [von Struktur und Ereignis, MZ] festhält, ist es Sache der Erzählung, sie miteinander zu verflechten» (Ders., Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004, 366, 377).

rie immer wieder zurückgebunden sein an die Erzählung individueller Lebenswege. Erst in diesem Rückbezug an das narrativ repräsentierte Einzelgeschick ist gewährleistet, dass auch die statistischen und reflexiven Elemente ihrem moralischen Zweck dienen.⁷

II. THEOLOGIE UND ERZÄHLUNG

Neben dieser allgemeinen Struktur der Narration gibt es für Theologie und theologische Ethik spezifische Gründe, sich auf Erzählungen zu beziehen.⁸ Der primäre Grund ergibt sich aus dem Wesen desjenigen Gottes, dessen Verkündigung dem christlichen Glauben aufgegeben ist. «Der Gottesgedanke kann nur als – begrifflich kontrollierte – Erzählung von Geschichte gedacht werden. Will das Denken Gott denken, muss es sich im Erzählen versuchen.»⁹ Dieser Gott hat sich, so die übereinstimmende Botschaft des Alten und des Neuen Testaments, mit der menschlichen Geschichte verbunden. Gemäss dem Deuteronomium (Dtn 26,5–9) soll der israelitische Vater auf die Frage nach dem Grund seiner religiösen Praxis – hier konkret: die Darbringung der Erstlingsfrüchte – mit einer kurzgefassten Geschichte des Volkes Israel mit seinem Gott antworten: die Volkwerdung in Ägypten, das Schreien des unterdrückten Volkes, die wunderbare Herausführung aus der Sklaverei, der Empfang eines mit natürlichem Reichtum gesegneten Landes. Gott wird mit diesem «Credo»¹⁰ gezeichnet als einer, der die Geschichte seines Volkes hörend und handelnd begleitet, der sich von ihr berühren lässt und ihren Lauf

⁷ Die Ursache dafür liegt, so Ingolf U. Dalferth, auch im unterschiedlichen Zugang zur Wahrheit des Leidens: «Betroffene direkt und unmittelbar, Nichtbetroffene auf dem indirekten Weg der Prüfung und Deutung von Symptomen und Anzeichen.» Daraus folgt, es ist «im Umgang mit Leiden nicht nur *über* Leidende, sondern *mit* diesen zu sprechen: Nur so ist ein einigermaßen ausgewogenes Verständnis dessen zu gewinnen, was man zu verstehen sucht» (Ders., *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006, 97).

⁸ Zum Folgenden vgl. auch Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, 119–125.

⁹ Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Anm. 3), 414. «Wer von Gott *reden* will – vom Gott der biblischen Überlieferung und des christlichen Glaubens –, muss von ihm *erzählen* (Körtner, *Theologie des Wortes Gottes* [Anm. 8], 120). Vgl. auch Stanley Hauerwas, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, hg. v. Reinhard Hütter, übers. v. Guy M. Clicqué, *Evangelium und Ethik* 4, Neukirchen-Vluyn 1995, 75f.

¹⁰ So die wirksam gewordene Formbezeichnung von Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München⁸ 1982, 135 u. ö.

im Sinne seiner Verheissung lenkt. Als ein ebenso deutlicher Ausdruck des Geschichtsbezugs des alttestamentlichen Gottes kann die Prophetie gewertet werden. Entgegen der volkstümlichen Auffassung ist der Prophet nicht in erster Linie mit der Zukunft, sondern mit seiner jeweiligen Gegenwart befasst. Das prophetische Amt besteht darin, im Namen Gottes dieser Gegenwart ihre – oft unangenehme – Wahrheit bekannt zu machen. Wieder erscheint hier Gott als derjenige, der auf die Geschichte bezogen ist und sie durch Gericht und Verheissung vorantreibt. Schon diese beiden Beispiele machen einsichtig, warum die Erzählung die privilegierte Sprachform des Alten Testaments ist. Dies bestätigen im Übrigen auch viele nichtnarrative Sprachformen wie Rechtstexte, Psalmen oder prophetische Reden, die voll sind von Hinweisen auf die israelitische Erzähltradition. Das Alte Testament, so wird man deshalb sagen können, ist grundsätzlich narrativ strukturiert, und es ist dies in Entsprechung zu dem Gott, von dem es spricht.¹¹

Im Neuen Testament verhält es sich nicht anders. Das Weihnachtsevan-gelium in Lk 2 ist präzise datiert, die Geburt Jesu geschieht in der Regierungszeit des Kaisers Augustus und zur Zeit des Statthalters Quirinius in Syrien. Damit wird das Kommen des Messias Jesus, mit dem Empfangenwerden durch den heiligen Geist eindeutig als Wirken Gottes gekennzeichnet, ebenso eindeutig als Geschehen in der Geschichte verortet. Artikuliert die Weihnachtsgeschichte den Geschichtsbezug Gottes durch dessen Situierung in der historisch gemessenen Zeit, tun dies die Passionsberichte dadurch, dass sie Jesu Gang zum Kreuz und sein Sterben am Kreuz als Unterworfenwerden unter die geschichtlichen Mächte schildern: Jesus wird «den Hohepriestern und den Schriftgelehrten ausgeliefert», die ihn «zum Tode verurteilen und den Heiden übergeben», die ihrerseits «ihn verspotten, anspucken, geisseln und töten» (Mk 10,33f.). Vom Leiden Jesu im Gang ans Kreuz ist auch Gott betroffen, «der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle dahingegeben hat» (Röm 8,32). Nicht bloss der Mensch Jesus, sondern Gott selbst erleidet hier also die zerstörende Gewalt der Geschichtsmächte. In diesem Geschehen wirkt Gott nicht Geschichte, er *erleidet* sie. Das Kreuz, der Tiefpunkt des Weges Jesu, bildet damit den «Höhepunkt» des Involviertseins Gottes in die menschliche Geschichte.¹²

¹¹ «Wenn Israel sagen will, was es selbst ist und wer Gott ist, so erzählt es seine Geschichte» (Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München²1988, 46).

¹² Trinitätstheologie hat deshalb stets unterstrichen, dass im Tod Jesu nicht weniger als die Passion Gottes stattfindet. Und dies bedeutet: die Passion des Gottessohnes *und* die ihr entsprechende Passion des Vaters. «Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Der Schmerz des Vaters ist dabei von gleichem Gewicht wie der Tod des Sohnes. Der Vaterlosigkeit des Sohnes entspricht die

Genau wie im Alten Testament hat es deshalb seine tiefe sachliche Richtigkeit, dass von Gottes Gegenwart in Jesus im Neuen Testament vornehmlich *erzählt* wird. In der literarischen Gestalt des Evangeliums gewinnt der Geschichtsbezug Gottes die ihm angemessene Form. «Das intime Verhältnis zwischen Glaube und Geschichte ist gegeben mit der grundlegenden Bezogenheit des Glaubens auf Jesus Christus»¹³, und dieser Bezogenheit korrespondiert die narrative Form, in welcher Jesus zur Sprache kommt. Dass dabei das Kreuz der Höhepunkt von Gottes Geschichtlichkeit ist, wird literarisch dadurch bestätigt, dass in den Evangelien die Passion Jesu nicht allein im Umfang, sondern erst recht in ihrem sachlichen Gewicht die beherrschende Stellung einnimmt. Wenn, wie das Neue Testament sagt, in Jesus Gott selbst in der menschlichen Geschichte gegenwärtig gewesen ist, dann ist das Kreuz dasjenige, was wie kein anderes Ereignis *nur* erzählt werden kann. Denn das Kreuz als Ort der Gegenwart Gottes ist in keiner philosophischen Theorie vorhergesehen, es ist schlechthin widervernünftiges Ereignis. Es bleibt «für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit» (1Kor 1,23), theologisch ganz und gar unverrechenbar und darum allein in der Erzählung sprachlich zu repräsentieren.¹⁴

Das isolierte Kreuz wäre freilich ein theologisch bedeutungsloses Ereignis. Theologische Bedeutung erlangt der Tod Jesu historisch und sachlich erst dadurch, dass Gott diesen Gekreuzigten zu einem neuen Leben erweckt. Die Auferweckung Jesu hat dabei präzise die Bedeutung, dass der Gekreuzigte nicht (in der Vergangenheit) begraben bleibt, sondern dass er für jede Gegenwart lebendig wird. Mit der Auferweckung Jesu verbürgt Gott seinen bleibenden Geschichtsbezug, seine immer neue Gegenwart in der menschlichen Geschichte. Robert Jenson hat in erhellender Weise herausgearbeitet, worin die entscheidende Differenz zwischen einem toten und einem lebenden Menschen und insbesondere zwischen dem toten Jesus und dem auferweckten Christus besteht: «Die entscheidende Differenz zwischen einer lebenden Person und einer toten ist, dass die erstere uns *überraschen* kann, während dies die letztere nicht kann.»¹⁵ Die Auferstehung Jesu als der Einbruch des eschatologischen Lebens in die Welt hat für diese Welt den Sinn, dass sie immer wieder mit Aufbrüchen dieses Lebens, und das heisst: mit fundamen-

Sohneslosigkeit des Vaters.» (Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh⁶1993, 230).

¹³ Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (Anm. 1), 337.

¹⁴ Dieser Feststellung widerspricht nicht, dass die neutestamentliche Briefliteratur keine narrative Form hat. Auch in ihr bleibt die Unableitbarkeit des Kreuzes vorausgesetzt und damit die narrative Tiefenstruktur theologischer Rede gewahrt.

¹⁵ Robert Jenson, *Systematic Theology Vol. 1: The Triune God*, New York u. a. 1997, 198.

taler Neuheit überrascht wird. Wenn «Jesus lebt, dann ist er ein Handelnder in meinem Leben und einer, von dem ich erwarten muss, dass er frei handelt, einer, den ich vollkommen kenne und der doch nicht immer antizipierbar ist.»¹⁶ Dieser Sachverhalt muss sich wiederum in der Gestalt ausdrücken, in der es artikuliert wird. Und mehr noch als das Gewordene ist nun das Neue auf das Erzählen angewiesen. Bereits Johann Baptist Metz hat festgehalten, dass «das Neue und noch nie Dagewesene [...] nur erzählend eingeführt und identifiziert werden» kann.¹⁷ Das eschatologisch Neue widersteht in seiner Analogielosigkeit der Einfügung ins Hergebrachte, in das, was theoretisch einzuordnen und als Fall einer Regel zu subsumieren ist. In der Erzählung bleibt das Einzelne als Einzelnes aufbewahrt, weswegen die Rede von Präsenz des Auferweckten in der Geschichte zuerst einmal narrative Rede sein muss. Und in dem Masse, da jedes Handeln Gottes eschatologisch ist, bleibt jedes theologische Reden an die Erzählung verwiesen.

III. THEOLOGISCHE ETHIK UND ERZÄHLUNG

Die Gottesrede Israels, vor allem aber Kreuz und Auferweckung Jesu Christi – so das Fazit dieser Überlegungen – bestimmen theologische Rede als primär narrative. In welcher Weise hat aber von hier aus das Erzählen für die theologische Ethik Bedeutung und Verbindlichkeit? Dazu lässt sich ein Dreifaches sagen. Zunächst: Das Alte Testament schildert Gott als einen mitgehenden, die Geschichte seines Volkes begleitenden, ihm immer wieder neue Wege eröffnenden Gott. Und damit als einen Gott, der in einer Vielfalt von Geschichten mit Menschen zugänglich wird. Besonders die Psalmen machen dabei deutlich, dass diese Geschichten nicht nur vom Volk oder von Repräsentanten des Volkes zu erzählen sind, sondern ebenso von einzelnen Angehörigen dieses Volkes. Der geschichtliche Gott zeitigt eine unübersehbare Vielzahl von menschlichen Geschichten mit ihm. Den biblischen Gott erkennen, heisst von da her, ihn in der Pluralität menschlicher Geschichten mit ihm erkennen.

Zweitens: Lässt Gott sich in gesteigerter Weise im gekreuzigten Jesus erkennen, dann bedeutet dies eine entscheidende Qualifikation abstrakter Allgegenwartsvorstellungen. Wenn auch nicht zu bestreiten ist, dass alles Geschaffene Gott gegenwärtig ist, so gilt ebenso wenig, dass er in einer unterschiedslosen Weise «überall» ist. Solch allgemeine Omnipräsenztheologie

¹⁶ Jenson, *Systematic Theology* (Anm. 15), 198.

¹⁷ Johann Baptist Metz, *Kleine Apologie des Erzählens: Conc (D) 9* (1973) 334–342, 335. Zum Zusammenhang von eschatologischer Wende und Erzählung vgl. auch Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt* (Anm. 3), 412f.

zerbricht vor der Selbstbindung Gottes an den Gekreuzigten.¹⁸ Der gekreuzigte Gottessohn bestimmt das Leiden als den privilegierten Ort der Gegenwart Gottes,¹⁹ was jetzt auch die im Alten Testament bezeugte Präsenz Gottes gerade in Notsituationen als Ausdruck seines Wesens durchsichtig macht. Die Barmherzigkeit Gottes wird von Christus her verstehbar als Ausdruck seines kenotischen, sich für das Geschöpf hingebenden Wesens. In Bezug auf das Erzählen ergibt sich daraus, dass die menschlichen Geschichten mit Gott in bevorzugter Weise Geschichten der Präsenz Gottes bei Leidenden sein werden.²⁰ Den biblischen Gott erkennen heisst deshalb noch genauer, ihn in der Pluralität menschlicher Leidensgeschichten erkennen.

Drittens: Der gekreuzigte Jesus, in welchem Gott sich zu erkennen gibt, ist der auferstandene Gekreuzigte. Am Auferstandenen wird offenbar, dass Gott im Kreuz Gewalt und Leid der Welt sich an ihm hat ausagieren lassen, dass seine Lebensmacht Gewalt und Leid der Welt aber überwindet.²¹ Das

¹⁸ Einen beredten Kritiker hat die abstrakte Omnipräsenzvorstellung in Michael Welker. Welker formuliert seine kritischen Einwände vorrangig von einer differenzierten Pneumatologie her, welche göttliche Gegenwart als «schöpferische, gestaltende Kraft Gottes und des Geistes» zu denken aufgibt (Ders., *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995, 46; vgl. ders., *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992, 156). Eine pneumatologische und eine christologische Qualifizierung der Gegenwart Gottes bilden keinen Gegensatz, ist doch die Lebenskraft des Geistes keine andere als die Kraft des auferstandenen Gekreuzigten.

¹⁹ Der Präsenz Gottes beim Gekreuzigten steht Jesu Schrei in Mk 15,34 nicht entgegen: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Dieser Vers ist ernst zu nehmen, Jesus ist in seinem Tod der von Gott Verlassene. Gott wird genau in diesem Moment aber der Vater, der seinen Sohn verliert, und dadurch mit ihm im Leiden vereint. Das Kreuz ist trinitarisch zu verstehen als je spezifisches Leiden des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

²⁰ Dabei wird gerade christliche Theologie sich der vorschnellen Aufteilung der Menschen in Täter und Opfer verweigern, gilt doch, dass «unter entsprechend gewählten Gesichtspunkten fast jeder Täter auch als Opfer und nicht wenige Opfer auch als Täter beschrieben werden können». Deshalb: «Die Grenze zwischen Täter und Opfer verläuft keineswegs immer nur zwischen verschiedenen Personen, sondern oft auch innerhalb ein und derselben Person.» Mit solchen Vorbehalten sollen nicht Verantwortungen vergleichgültigt, sondern es soll die Wirklichkeit von Gottes Heilswirken als eine verstanden werden, die das Täter- und Opfersein letztlich überwindet. «Weil der christliche Glauben [...] nicht nur bekennt, dass die geschlagenen Wunden geheilt werden, sondern dass das Schlagen von Wunden beendet werden soll, kann er die Liebe, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit Gottes nur so denken, dass sie für Täter und Opfer, und zwar für Täter und Opfer *auf je verschiedene Weise* zur Wirkung kommt» (Dalferth, *Leiden und Böses* [Anm. 7], 94f.).

²¹ «Die Theologie des Kreuzes schärft [...] ein, dass Gottes Wille mächtiger ist als das, was ihm widersteht – auch durch den Tod hindurch. [...] Und darum ist im

Leiden in der Welt verliert damit sein letztes Wort. Wo menschliches Leiden als Ort wahrgenommen wird, wo Gott präsent ist, da wandelt es deshalb seinen Charakter: es wird tragbar, neue Perspektiven eröffnen sich, aus Hoffnungslosigkeit wird Hoffnung. Wahrnehmung des biblischen Gottes in menschlichen Geschichten bedeutet unter dem Gesichtspunkt der Auferstehung, seine lebendigmachende Präsenz in Leidensgeschichten und damit deren hoffnungsvolle Möglichkeiten zur Sprache zu bringen.

Der Gott der Bibel ist, so lässt sich zusammenfassen, mit Menschen in der Vielfalt ihrer Lebenssituationen unterwegs, er ist insbesondere mit leidenden Menschen unterwegs, und er ist mit ihnen in der Weise unterwegs, dass er Leiden tragen hilft und Wege aus dem Leiden eröffnet. Christliche Ethik gewinnt von dieser Weise Gottes, sich auf seine Schöpfung zu beziehen, ihre eigene spezifische Weise, sich auf die Welt zu beziehen. Der vielfältigen, die individuellen Eigenheiten menschlichen Lebens wahr- und ernstnehmenden Präsenz Gottes muss eine genaue, aufmerksame, dem detaillierten Reichtum humaner Existenz in der Welt Rechnung tragende Zugangsweise zu Situationen entsprechen. Der Präsenz Gottes vorrangig bei leidenden Menschen muss auch auf Seiten theologischer Ethik eine spezielle Sensibilität für Leidende korrespondieren. Und dem Verheissungsgehalt der christlichen Botschaft muss eine Aufmerksamkeit für Potentiale selbst in reduziertem Leben korrespondieren, aber auch das Wissen darum, dass zu den Kernaufgaben christlicher Verkündigung der Verweis auf das jede menschliche Kompetenz transzendierende göttliche Handeln gehört.

Damit haben wir uns der Bedeutung des Erzählens für die theologische Ethik genähert. Wenn diese Ethik durch den sie bestimmenden Gott auf die Schicksale der einzelnen leidenden Menschen verpflichtet wird, dann legt sich ihr auch jene Sprachform nahe, in welcher die Schicksale einzelner leidender Menschen in adäquater Weise zugänglich werden. Es wurde skizziert, in welchem Masse die Erzählung die Individualität und das Gewordensein menschlichen Lebens zu artikulieren erlaubt. Gleichzeitig wurde deutlich, im Erzählen zeigt sich menschliches Leben auch als Beieinander von Handeln und Erleiden, von Aktivität und Passivität. Und schliesslich, so hat sich erwiesen, ist es die Erzählung, welche die Zukunftsoffenheit der Gegenwart und das Anfangen von Neuem angemessen zum Ausdruck zu bringen vermag. Wenn nun theologischer Ethik christologisch ihr Ort bei den Marginalisierten zugewiesen wird, dann wird ihr gleichzeitig die Erzählung als die ih-

Kreuz Gottes Wille zu erkennen – nicht weil Gott den Tod will, sondern weil er ihn hier überwindet», Wolfgang Schoberth, Schlachtopfer gefallen dir nicht (Ps 40,7). Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?, in: Werner H. Ritter (Hg.), Erlösung ohne Opfer?, Göttingen 2003, 83–112. 111.

rem Gegenstand adäquateste Sprachform zugewiesen. Theologische Ethik muss sich in einem fundamentalen Sinne als narrative Ethik verstehen.

IV. ETHIK UND AUFMERKSAMKEIT

Erzählt wird uns viel. Dabei liegen permanent unzählige Erzählungen im Wettstreit darum, von uns gehört zu werden. Erzählungen buhlen um unsere Aufmerksamkeit. Der Grund dafür ist einfach. Mit dem Begriff der Aufmerksamkeit wird die Ausrichtung des Bewusstseins eines Subjekts auf einen bestimmten Gegenstand bezeichnet. Das Interesse an Aufmerksamkeit ist höchst sinnvoll, denn erst wo ein Gegenstand jemandes Bewusstsein auf sich zu richten vermag, kann man damit rechnen, dass der Betreffende an dem Gegenstand handeln wird. An einem Gegenstand zu handeln, ist die allgemeinstmögliche Umschreibung einer Vielzahl von Relationen: Aufmerksamkeit erregen müssen Waren, wenn sie gekauft werden sollen. Aufmerksamkeit erregen muss ein junger Sportler, will er in den Genuss von Förderung kommen. Aufmerksamkeit erregen will eine Frau oder ein Mann auf Partnersuche, wollen sie auserwählt werden. Aufmerksamkeit erregen müssen Politiker, wollen sie gewählt werden. Sehr viele Beziehungen zwischen Menschen, aber auch zwischen Menschen und Sachen bedingen die Weckung von Aufmerksamkeit, um zustande zu kommen. Wenn Georg Franck in seinem Buch «Ökonomie der Aufmerksamkeit»²² in Bezug auf die Wissenschaft schreibt, es sei «letztlich immer Aufmerksamkeit, die Wissen produziert»²³, dann lässt sich diese Beobachtung problemlos verallgemeinern: Es ist letztlich die Aufmerksamkeit, die in der menschlichen Welt über individuelles und kollektives Handeln entscheidet.²⁴ Wo Geld investiert wird, welche Probleme als vordringlich anerkannt sind, was man kauft, all das und vieles mehr hängt zu einem guten Teil davon ab, was Aufmerksamkeit bekommt bzw. auf sich zieht. In der Informationsgesellschaft muss deshalb ein grosser Teil der Aktivität auf die Gewinnung von Aufmerksamkeit verwendet werden. Ganze Wirtschaftszweige leben davon.

Aufmerksamkeit spielt auch für jede Ethik eine zentrale Rolle. Denn ethische Probleme liegen uns nicht in schlichter Klarheit vor, ethische Probleme müssen erkannt werden, sie müssen als relevante Probleme Geltung erlangen,

²² Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München u. a. 1998.

²³ Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit* (Anm. 22), 12.

²⁴ So auch Günter Thomas, *Die Multimedialität religiöser Kommunikation. Theoretische Unterscheidungen, historische Präferenzen und theologische Fragen*, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), *Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2007, 189–213, bes. 208.

und schliesslich müssen in vielen Fällen Handlungen und Mittel priorisiert werden, da nie alles getan werden kann, was getan werden müsste. In jedem dieser Fälle wirkt die Aufmerksamkeit, die einer bestimmten Situation zukommt, entscheidend daran mit, wie verfahren wird. Etwas detaillierter: Aufmerksamkeit wirkt auf einer ersten Stufe dort mit, wo ethische Fragen *als* ethische Fragen bestimmt werden. Solange eine Situation nicht als ethisch strittig beurteilt wird, gelangt sie nicht ins Gesichtsfeld der Ethik. Aufmerksamkeit wirkt auf einer zweiten Stufe mit, wenn es darum geht, über die Bedeutsamkeit einer bestimmten Entscheidung zu befinden. Bedeutend wird eine ethische Frage erst, wenn massgebende Segmente einer Gesellschaft (oder Teilgesellschaft) ein Interesse an ihrer Klärung haben. So ist in den Industrieländern die Natur zerstört worden lange bevor sich ein ökologisches Bewusstsein verbreitet hat, aber erst offensichtliche allgemeine Verluste – an unverdorbener Umgebung, gesunder Luft, lärmfreien Zonen – haben eine Aufmerksamkeit erzeugt, die handlungswirksam geworden ist. Auf einer dritten Stufe wirkt Aufmerksamkeit dort, wo zwischen Optionen gewählt werden muss, sei es, weil sich unterschiedliche Optionen konkurrenzieren, sei es, weil das Übermass an dargebotenen Optionen eine Selektion unumgänglich macht. Immerhin gilt in der Informationsgesellschaft, so Franck: «Nicht der überwältigende Nutzen der Information, sondern ihre nicht mehr zu bewältigende Flut charakterisiert die Epoche.»²⁵ Informationen und die mit ihnen gebotenen Optionen haben dann und nur dann eine Chance, wirksam zu werden, wenn sie Beachtung, wenn sie Aufmerksamkeit finden.

Ethik ist insbesondere deshalb mit dem Problem der Aufmerksamkeit konfrontiert, weil im Kampf um Aufmerksamkeit in der Gesellschaft nicht mit gleich langen Spiessen gefochten wird. Die Möglichkeit, Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, ist eine ungleich verteilte Ressource. Und sie ist deshalb ungleich verteilt, weil sie direkt funktional ist zur Verfügbarkeit von Macht und Geld: Wer über Macht und Geld disponieren kann, hat auch Zugang zu den Mitteln, sich Aufmerksamkeit zu verschaffen, was im Gegenzug wieder zur Vermehrung von Macht und Geld beiträgt. So gesehen gehört die Ökonomie der Aufmerksamkeit zu den gestaltenden Faktoren von gesellschaftlicher Ungerechtigkeit bzw. Gerechtigkeit, und eine an Gerechtigkeit orientierte Ethik kommt deshalb nicht darum herum, sich mit dem Funktionieren dieser Ökonomie etwa in den Medien oder in der Werbung auseinander zu setzen.

In dem Masse, da ethisches Erkennen und moralisches Handeln an Aufmerksamkeit gebunden sind, muss Ethik sich auch im eigenen Interesse mit der Problematik befassen. Auch ihre eigene Reflexion setzt Aufmerksamkeit

²⁵ Franck, Ökonomie der Aufmerksamkeit (Anm. 22), 49.

voraus, und im Wissen um die Ökonomie der Aufmerksamkeit wird sie deshalb immer auch vor der Frage stehen, wodurch ihre Wahrnehmung und ihre Selektion von Problemen gesteuert sind. Zur Ökonomie der Aufmerksamkeit gehört wesentlich, dass die bereits Marginalisierten im öffentlichen Streit um Aufmerksamkeit ein weiteres Mal marginalisiert werden.²⁶ Die Ethik nötigt dieser Sachverhalt dazu, Strategien zu entwickeln, um hinter der öffentlichen Distribution von Aufmerksamkeit durch Medien und Werbung zu den verschütteten, vernachlässigten oder vergessenen Bereichen vorzustossen. Und es wird zu ihrem Geschäft im Dienst der Gerechtigkeit gehören, für Gerechtigkeit gerade auch in der Ökonomie der Aufmerksamkeit zu plädieren.

Zur ethischen Dimension der Aufmerksamkeit gehört noch ein weiterer Aspekt. Aufmerksamkeit ist nicht allein ein passives Phänomen in dem Sinne, dass wir lediglich einem Wettbewerb der Aufmerksamkeitserregung ausgesetzt sind. Dazu noch einmal Georg Franck: «Wir erleben nicht einfach, was uns die Umwelt oder die Hintergrundtätigkeit der Assoziation präsentieren; wir erleben, worauf wir achten beziehungsweise zu achten gelernt haben.»²⁷ Aufmerksamkeit ist also auch ein eminent aktives Phänomen, sie wird gesteuert durch unsere Dispositionen, die ihrerseits das Ergebnis kultureller Formung und gesellschaftlicher Prägung sind. Damit ist auch gesagt, dass Dispositionen, welche unser Aufmerksamwerden steuern, formbar bleiben und damit Gegenstand menschlicher Verantwortung sind, anders gesagt: dass sie ethisches Gewicht haben. Hier stellt sich der Ethik die Aufgabe, die Dispositionen der ethischen Subjekte bewusst zu machen und an ihnen zu arbeiten mit dem Ziel, jene Aufmerksamkeit zu sensibilisieren, welche für ethisches Urteilen und moralisches Handeln Voraussetzung ist.

Schliesslich hat die Thematik der Aufmerksamkeit für eine narrative Ethik noch eine besondere Bedeutung. Es wurde gezeigt, in welchem Masse im Erzählen der Einzelne in seiner Besonderheit, seiner Unableitbarkeit und Unverrechenbarkeit zur Geltung kommt. Man kann deshalb die Erzählung auch als das eigentliche Medium bezeichnen, in dem der Einzelne *als* Einzelner seinen angemessenen sprachlichen Ausdruck findet. Als solches Medium vermag das Erzählen freilich nur dort zu fungieren, wo es seinerseits auf Aufmerksamkeit stösst, wo also seine vielfältigen Elemente und unterschiedlichen Perspektiven wahrgenommen und gewürdigt werden. Erst im auf-

²⁶ Oder im bekannten Vers von Bertolt Brecht:

«Denn die einen sind im Dunkeln

Und die andern sind im Licht.

Und man siehet die im Lichte

Die im Dunkeln sieht man nicht.»

(Ders., Gesammelte Gedichte, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1976, 1126).

²⁷ Franck, Ökonomie der Aufmerksamkeit (Anm. 22), 58.

merksamen Hören kommen Erzählungen zu ihrem Ziel, individuelle Existenz mitzuteilen. Indem im aufmerksamen Hören individuelle Existenz gewürdigt wird, ist es nicht allein Ausgangspunkt ethischer Reflexion, sondern bereits in sich ein moralischer Akt.

V. PHÄNOMENOLOGIE DER AUFMERKSAMKEIT

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Klärung des Funktionierens von Aufmerksamkeit unverzichtbar zum Geschäft ethischer Reflexion gehört. Und da Erzählung und Aufmerksamkeit einander besonders eng zugeordnet sind, gehört eine derartige Klärung in besonderem Masse zum Geschäft einer narrativen Ethik.

Zu dieser Klärung hat in der jüngeren Vergangenheit insbesondere Bernhard Waldenfels beigetragen mit seiner «Phänomenologie der Aufmerksamkeit».²⁸ Die Phänomenologie der Aufmerksamkeit gehört bei Waldenfels in den Kontext eines umfassenderen, von ihm seit längerer Zeit verfolgten Projekts, das man als Phänomenologie der Erfahrung bezeichnen könnte. Dabei versucht er Erfahrung dergestalt zu denken, dass sie nicht vorschnell transzendental- oder sprachphilosophisch abgeschlossen wird, und er zielt dabei auf das Konzept einer «responsorischen Rationalität»²⁹, in welcher Erfahrung und Erkenntnis nicht einseitig als konstituierend gedacht sind. Waldenfels strebt dagegen eine Revision des Ich-Denkens an, bei welcher er voraussetzt, «dass das Selbst in seinem innersten Kern als antwortend und mitwirkend gefasst wird».³⁰ Mit dieser Intention steht er in klassisch phänomenologischer Tradition.

1. Wider die Verfestigung von Ordnungen

Zur Durchführung von Waldenfels' Projekt gehört insbesondere die Erkundung der Durchlässigkeit, Veränderbarkeit und Innovationsfähigkeit von konzeptionellen Ordnungen und das Achten auf jenes von aussen kommende «Fremde», das konzeptionelle Veränderungen anstösst. Dabei geht es nicht darum, «einem deutungsfreien Etwas nachzujagen, sondern die Deutungsraster, ohne die wir gar nicht sprechen können, so zu verschieben, dass etwas

²⁸ Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M. 2004.

²⁹ Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M. 1987, 47 u. ö.; Ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990, 27.

³⁰ Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht* (Anm. 29), 133.

von dem Ungeordneten durch das Geordnete durchschimmert».³¹ Waldenfels ist sich bewusst, dass man sich mit dem Abschied von einer einseitig als konstituierend gedachten Rationalität und der damit einhergehenden Achtsamkeit auf Grenz- und Schwellenerfahrungen eine erhebliche Ambivalenz einhandelt. «Möglichkeiten, die unsere Erfahrungsfelder durchsetzen und sich unserem sicheren Zugriff entziehen, bergen Chance und Risiko, Günstiges und Widriges, Förderliches und Hinderliches in sich.»³² Waldenfels zieht hier die erkenntnistheoretische Folgerung aus der Tatsache, dass Leben nicht nur Tun, sondern auch Leiden umfasst – was undiskutabel eine ambivalente Situation ist.³³

Es kann hier nicht darum gehen, Waldenfels' Entwurf umfassend darzustellen, sondern nur um den bescheideneren Versuch, jene seiner Einsichten in den Blick zu bekommen, die für unsere Thematik von Belang sein könnten. Dazu gehört seine Beobachtung, dass jeder konzeptionellen Ordnung Akte der Selektion und Exklusion zugrunde liegen. Durch diese wird die wahrgenommene Wirklichkeit als Relief mit unterschiedlichen Graden von Bedeutsamkeit und Relevanz gegliedert. Was im Feld der Wahrnehmung in den Vordergrund rückt, steht allerdings nicht von vornherein fest, sonst «müsste man vorweg schon über das verfügen, woraus man auswählt; man würde so nur fertige Erfahrungen sortieren, keine neuen machen»³⁴. Vielmehr geht den jeweiligen Selektionen und Exklusionen auf Seiten des wahrnehmenden Subjekts ein spezifisches Interesse voraus, das gemäss individuellen und gesellschaftlichen «Relevanzkriterien» (57) funktioniert. Für unseren Zusammenhang wichtig ist ausserdem Waldenfels' Beobachtung, dass «die Habitualisierung auf einschneidende Weise an den Selektionen und Exklusionen aller Ordnungsbildung teilnimmt» (80), dass diese sich also zu fi-

³¹ Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht* (Anm. 29), 47f.

³² Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (Anm. 29), 35.

³³ In diesen Zusammenhang gehört auch, dass die Lebendigkeit des Lebens das Zulassen von Leiden mitumfasst. «Wenn das Leiden in all seinen Formen mit unserem Leben verquickt ist, wenn Leiden und Tun sich ergänzen wie Ein- und Ausatmen und wenn die eminente Verletzlichkeit unseres Daseins die Kehrseite unserer Empfänglichkeit ist – dann hat die schlichte Verneinung oder Herabsetzung des Leidens eine ebenso schlichte *Verneinung und Herabsetzung des Lebens* zur Folge. [...] Eine Illusion wäre es jedenfalls zu glauben, man könne in flauem Hedonismus oder in buchhalterischem Utilitarismus den Lebensrahm abschöpfen und sich alles Restliche vom Leibe halten. Es ist unvermeidlich, dass die systematische Bändigung der Lebensfülle ebenfalls neue Leiden schafft, verbunden mit einer Käfigangst, die jederzeit explosiv werden kann» (Ders., *Der Stachel des Fremden*, 129f.; Hvhb. dort). Vgl. auch ders.: *Das überwältigte Leiden*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Leiden. Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie*, Bd. 3, Paderborn u. a. 1986, 129–140, bes. 136f.

³⁴ Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht* (Anm. 29), 58. Seitenangaben im Text.

nen Mechanismen verfestigen und Alternativen von vornherein ausschliessen können. Mit der Selektion und der Festlegung von Relevanzen werden im Prozess des Ordnen schliesslich auch «Gleichheit und Ungleichheit» definiert (92).

Waldenfels ist an diesem Prozess insbesondere wichtig, dass die dabei sich einstellende Marginalisierung «nicht in friedlichem Einvernehmen vonstatten» geht. Ränder «entstehen dadurch, dass etwas an den Rand *gedrängt* wird, wo das Licht nicht mehr hinreicht» (62). Damit macht er das Problem der Macht namhaft, das in keinem gesellschaftlichen Ordnen vernachlässigt werden darf. «Auf allen Ordnungsstufen setzt sich eines gegen anderes durch als bedeutsam, typisch, normal, schicklich oder richtig, ohne dass es erschöpfende Gründe auf seiner Seite hätte» (111). Wo die Begründung aufhört, tritt Macht in die Lücke. Aus dieser Einsicht in die Machtförmigkeit jeglicher Ordnung erwächst Waldenfels' Interesse an der Aufweichung und Relativierung einer jeweiligen Ordnung durch das aus ihr Ausgeschlossene. Hier wird nicht nur ein erkenntnistheoretisches, sondern damit verbunden ein ausgesprochen ethisches Anliegen sichtbar: Durch die Analyse der Unrechtspotentiale gesellschaftlicher Ordnung soll die Möglichkeit eröffnet werden, innerhalb dieser Ordnung für das sensibel zu bleiben, was im Prozess des Ordnen marginalisiert wurde. Das erfordert immer eine Distanzierung von bisherigen Selbstverständlichkeiten. «Soll die jeweilige Ordnung ihre Grenzen zeigen, so muss sich unsere vertraute Erfahrung verfremden; wir müssen, was wir kennen, mit anderen Augen sehen und in Situationen geraten, wo wir uns nicht mehr auskennen» (179).

2. Aufmerksamkeit für Fremdes

Genau um die Distanzierung von bisherig Selbstverständlichem geht es Waldenfels in seiner Phänomenologie der Aufmerksamkeit. Wiederum ist eine solche Untersuchung identisch mit dem Bemühen um eine offengehaltene Erfahrung. Dies deshalb, weil Aufmerksamkeit sich zusammensetzt aus den beiden Aspekten des Auffallens und des Aufmerkens, wobei Ersteres das passive Betroffenwerden, Letzteres das aktive Rezipieren bezeichnet – was beides stets auseinander zu halten ist. Nur so «erklärt sich, dass der Spalt zwischen Auffallen und Aufmerken, allen Vermittlungsinstanzen zum Trotz, sich niemals schliessen wird, solange Erfahrung Erfahrung bleibt».³⁵ Aufmerksamkeit meint mit andern Worten das Angemetetwerden eines wahrnehmenden Subjekts durch Gehalte, bei denen man immer damit rech-

³⁵ Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Anm. 28), 12. Seitenangaben im Text.

nen muss, dass sie nicht mit Hilfe bisheriger Erfahrungskategorien in eine zuhandene Erkenntnisordnung eingefügt werden können. Sie ist darum der Ort, wo Neues in die Erfahrung einströmt. «Die Aufmerksamkeit gleicht dem Salz in der Suppe, das unentbehrlich ist, von dem man aber kaum Notiz nimmt» (15).³⁶

Zur Aufmerksamkeit gehört bei Waldenfels deshalb immer auch deren Inkommensurabilität. «Die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen der Aufmerksamkeit ist nicht anders zu handhaben als die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen von Schmerz – nicht als gäbe es keine Bedingungen, nur ist es so, dass das Ereignishafte des Ereignisses über vorhandene Bedingungen hinauschießt» (86). Oder kurz: «Was auf uns zukommt, kommt unseren Erwartungen zuvor» (90). Offene Erfahrung ist nur denkbar als eine, die sich regelmässig konfrontiert sieht mit einer Asymmetrie zwischen Widerfahrendem und verfügbaren Konzepten. Aufmerksamkeit enthält stets auch ein Moment der Irritation.

Bereits an diesem Punkt wird deutlich, dass Waldenfels sich, wenn er über die Aufmerksamkeit nachdenkt, noch stärker für die passive Seite des Erkennens interessiert, als dies in seinen früheren Werken der Fall war. Das zeigt sich daran, in welcher Weise er in der «Phänomenologie der Aufmerksamkeit» das schon erwähnte Problem der Relief- und Relevanzbildung im Bewusstsein behandelt. Richtete sich sein Augenmerk in «Ordnung im Zwie-licht» primär auf die unvermeidliche Selektion und Exklusion im Prozess der Ordnungsbildung, so möchte er das erkennende Subjekt jetzt mehr noch unter dem Gesichtspunkt seines Betroffenwerdens vom zu Erfahrenden sichtbar machen. Dazu unterscheidet er verschiedene Aufmerksamkeitsfunktionen, unter denen die erste die Weckung oder Erregung ist. «Fragen wir uns, unter welchen Umständen etwas unsere Aufmerksamkeit erregt und die Aufmerksamkeitsschwelle überwindet, so stossen wir auf minimale Voraussetzungen wie die Abhebung der Gestalt von einem neutralen Hintergrund und eine hinreichende Prägnanz der Gestaltbildung, die verhindert, dass die Gestalt mit dem Hintergrund verschwimmt» (96). Waldenfels spricht hier von Weckung, weil der konturlosen Fläche des Wahrnehmbaren auf Seiten des Subjekts eine mit der Kraftlosigkeit des Schlafes vergleichbare Unaufmerksamkeit oder Gleichgültigkeit entspricht. Ein erfahrendes Subjekt wird nur von dem erreicht, was seine Aufmerksamkeit erregt und es damit aus seiner Unaufmerksamkeit aufweckt. Freilich kann das, was Aufmerksamkeit erregen möchte, starke, ja überwältigende Formen von der Aufdringlichkeit bis zum Schock

³⁶ Diese Bemerkung bezieht sich auch auf die Tatsache, dass die Aufmerksamkeit nach Waldenfels' Dafürhalten in der bisherigen Erkenntnistheorie stark vernachlässigt worden ist. Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Anm. 28), 15–31.

annehmen und im extremen Falle den Prozess des Erfahrens paralisieren. Diese Beobachtung Waldenfels' ist auch für eine Ethik der Aufmerksamkeit aufschlussreich. Zum einen verdeutlicht sie noch einmal die elementare Bedeutung der Aufmerksamkeit für die Konstitution von Situationen und Ereignissen – Situationen und Ereignisse sind für das Bewusstsein nie einfach «da», sondern müssen ihren Weg ins Bewusstsein allererst finden. Zum andern weist Waldenfels auf die Grenzen des gesellschaftlichen Streits um Aufmerksamkeit hin, wenn er zeigt, dass durch stete Steigerung von Erregungswerten das Aufmerken «an einen toten Punkt gelangt und die Erfahrung stockt» (97). Er bestätigt damit die Erkenntnis, dass in der modernen Informationsgesellschaft nicht nur durch die Menge von Daten, sondern auch durch ihre aufdringliche Präsentation die Absorptionskapazitäten der zu informierenden Subjekte überbelastet werden und die Informationsvermittlung mit einem Mal kippt. Wer unablässig von Information belagert wird, kann oftmals nur noch so reagieren, dass er die weitere Aufnahme verweigert und sich gleichsam mental verbarrikadiert.

3. Kampf um Aufmerksamkeit

Dem Auffälligen, auf welches ein Subjekt aufmerksam wird, korrespondiert nicht blosse Kenntnisnahme, sondern Zustimmung oder Ablehnung. Das heisst auch, dass dem Wahrnehmenden das Auffällige seinerseits nicht als ein Neutrales entgegentritt, sondern als ein Anziehendes oder Abstossendes. Mit dieser Dynamik sind für Waldenfels zwei weitere Aufmerksamkeitsfunktionen gegeben, die aber als Polarität nur im Zusammenhang behandelt werden können. «Auf Seiten des Auffälligen begegnen wir dem Gegensatz von Anziehung und Abstossung, auf Seiten des Aufmerkenden dem von Zuwendung und Abwendung» (99). Die Formulierung unterstreicht einmal mehr den doppelten Fokus des Autors auf das Bewirken des Wahrgenommenen *und* das Wirken des Wahrnehmenden. Abwendung und Zuwendung sind mehr als bewusste Akte, sie sind basale Vorgänge, in denen sich «ein unhintergebares, naturgeschichtlich vorbereitetes Wohl- und Missbefinden» ausdrückt (ebd.). Die Aufmerksamkeit setzt sich auch in dieser Perspektive zusammen aus Objekt- und Subjektkräften, aus Komponenten, die dem Erfahrungs-subjekt entzogen sind, und solchen, über die es selbsttätig verfügt. Erst beides zusammen ergibt das, was wir als Erfahrung bezeichnen: «Wir *machen* Erfahrungen im doppelten Sinne des Herstellens und Durchmachens» (177). Es liegt dabei auf der Linie von Waldenfels' allgemeinem Erkenntnisinteresse, wenn er diese beiden Komponenten nicht auf den normativen Gegensatz von Ichstärke und Ichschwäche verteilt, sondern gegenläufig interpretiert. Die Ichstärke liegt darin, «dass das Ich Fremdes aushält, es an sich herankommen

lässt und nicht nur in allem, was es erhält, sich selbst erhält» (100). Stärke bedeutet das Vermögen, sich von Fremdem betreffen und bestimmen zu lassen.

Aus dem Ensemble der Aufmerksamkeitsfunktionen bildet sich am Ende das Relief von Wahrnehmung und Erfahrung, das, was vorgezogen oder zurückgestellt wird, kurz: das Thema bzw. die Themen eines Bewusstseins. Beendete Waldenfels seine Erkundungen zur Reliefbildung in «Ordnung im Zwielficht» mit Bemerkungen zur Machtförmigkeit und Gewaltsamkeit der Ordnungsbildung durch das Subjekt, so schliesst er diesmal mit einer analogen Beobachtung auf Seiten dessen, worauf wir aufmerksam werden. «Was unsere Aufmerksamkeit gewinnt, drängt sich nicht nur auf, es drängt sich auch vor» (103). Wenn wir auf etwas aufmerksam gemacht werden, kann auch dies durch einen gewaltsamen Akt geschehen.

Waldenfels' Untersuchungen zeitigen an diesem Punkt das Ergebnis, dass die Aufmerksamkeit des Subjekts sich in einem dynamischen Feld vorfindet, dass sie umstritten und umkämpft ist. Zum einen bringt das Subjekt immer schon eine kognitive Ordnung mit, durch welche seine Aufmerksamkeit vorstrukturiert ist. Zum andern wird es angegangen von vielerlei Eindrücken, die allesamt um seine Aufmerksamkeit buhlen. Waldenfels thematisiert von hier aus auch die gesellschaftliche Dimension seines Untersuchungsgegenstands. «Die Aufmerksamkeit gewinnt eine praktische Dimension, wenn es zur Ausbildung von Aufmerksamkeitspraktiken kommt und sich eine Aufmerksamkeitspolitik wie auch eine Aufmerksamkeitsökonomie herausbildet» (228).

Als Beispiel für die umworbene Aufmerksamkeit dient unserem Autor die Werbung. «Die Werbung, die ein ganzes Arsenal medialer Praktiken und Techniken einsetzt, vereinigt in sich wie in einem Brennpunkt den hypermodernen Kampf um die Aufmerksamkeit» (255). Die Werbung tritt dann auf, wenn ein wirtschaftlicher oder politischer Akteur sich gegen zwei Arten von Gegenmächten behaupten will: gegen die Unaufmerksamkeit auf der einen und konkurrierende Aufmerksamkeitserreger auf der andern Seite. Sie hat sich demnach stets in einem Feld sich konkurrierender Mächte zu behaupten und bedeutet damit «eine besondere Art der Machtausübung» (256). In der Werbung tritt so deutlich wie nirgends zu Tage, dass Aufmerksamkeit ein knappes Gut bildet, das zu gewinnen Bedingung ökonomischer und politischer Macht ist. Aufmerksamkeit zu bekommen, Aufmerksamkeit auf sich ziehen zu können, wird damit selbst zu einem Faktor der Macht. Mit dieser Feststellung ist auch endgültig klargestellt, dass die Aufmerksamkeit – genauer: die Distribution der Aufmerksamkeit – der Ethik nicht gleichgültig sein kann.

4. Ethik der Aufmerksamkeit

Waldenfels selbst schliesst seine Phänomenologie der Aufmerksamkeit mit einer Reflexion auf Ethik, wobei die Aufmerksamkeit für ihn nicht mehr – aber auch nicht weniger – als «einen ethischen Unterton» hat (261). Diese Feststellung erfolgt mit guten Gründen. Auf alle Fälle muss, so Waldenfels, gefragt werden, ob nicht in jeder Erregung von Aufmerksamkeit uns mehr als blosser Faktizität begegnet, nämlich ein Anspruch auf Beachtung, der wiederum mehr enthält als einen Anspruch. «Die Beachtung, die etwas oder jemand findet, ginge damit über in eine Achtung, die geschuldet ist und die wir schenken oder verweigern» (261f.). Dieser Zusammenhang findet sich schon in der Sprache vor, gehen doch die Bedeutungen der Wörter «Aufmerksamkeit», «Beachtung» und «Achtung» fließend ineinander über. Wenn aber in der von uns geforderten Aufmerksamkeit eine Dimension der geschuldeten Achtung mitschwingt, dann stossen wir hier auf ein Sollen jenseits des Befohlenen. Die Erfahrung selbst kann also eine Zumutung des Müssens enthalten, die jedem Gebot und jedem Verbot zuvorkommt und die ihrerseits dann als der Erfahrungskern von Gebot und Verbot interpretiert werden müsste. Dieses in der Aufmerksamkeit aufbewahrte ethische Sollen verweist dabei nochmals auf die responsorische Struktur menschlicher Existenz. «Ein Denken und Wollen, das einem solchen Müssen unterliegt, bezeichnen wir als Antworten. In diesem Sinne ist jedes Aufmerken eine Weise des Antwortens» (271).

Das Wirken des Anspruchs auf Achtung, der vom Gegenstand der Aufmerksamkeit ausgeht, erfolgt freilich nicht in einem kausalen Sinne – ansonsten wäre Aufmerksamkeit ethisch belanglos. So sehr das Subjekt von einem Anspruch getroffen und so sehr es von diesem zu einer Antwort herausgefordert wird, so sehr kann diese Antwort als Ja oder als Nein, als Eingehen oder Nichteingehen auf den Anspruch erfolgen. Wobei Waldenfels die Macht des Anspruchs so stark gewichtet, dass er das Nein nur in einem Paradox fassen möchte «als Ausweichen vor dem Unausweichlichen» (274f.). Die Freiheit des Subjekts ist dann aber nur so interpretierbar, dass man die Macht des betreffenden Anspruchs wiederum paradox formuliert als «Zwang ohne Zwangsläufigkeit» (275).

Aufmerksamkeit erhält auf diese Weise den Charakter der *geschuldeten* Aufmerksamkeit – dies ist der «ethische Unterton», der in ihrer Beschreibung unausweichlich mitschwingt. Ist Aufmerksamkeit aber geschuldete Aufmerksamkeit, dann verändert sich damit die moralische Situation, die übliche Asymmetrie zwischen Leidendem und Handelndem, Bedürftigem und Helfendem verschiebt sich. «Wenn ein aufmerkendes Hinsehen und Hinhören bereits Anderem und Anderen geschuldet ist, so schenke ich in der Aufmerksamkeit, was mir nicht völlig zu eigen ist. Jede Gabe nimmt damit die Züge

einer *Rückgabe* an» (277). Das aber bedeutet, dass die Aufmerksamkeit eine ursprüngliche Bezogenheit und Sozialität menschlicher Existenz erschliesst, in die ich unhintergebar und vor allem Handeln eingelassen bin. Wie die positive Antwort auf den Anspruch auf Aufmerksamkeit ethisch beschrieben werden muss, so muss man analog dazu Schuld bereits im Bereich der verweigerten Aufmerksamkeit ansetzen. «Unter den Auspizien der Aufmerksamkeit beginnt die Schuld nicht mit einer gesetzeswidrigen Tat, sondern mit der Nichtannahme einer Gabe, mit der Nichtaufnahme eines Fremden» (280). Erschliesst Aufmerksamkeit einen mir vorgängigen sozialen Zusammenhang, dann umfasst Schuld mehr als die Unterlassung der guten Tat. Sie muss tiefer angesetzt werden, besteht sie doch in nicht weniger als darin, dass ich die mir zugespielte Gabe des sozialen Zusammenhangs ausschlage.

In den zuletzt berührten Überlegungen gelingt es Waldenfels, die ethische Situation anspruchsvoller zu verstehen denn als blosses Sollen. Dass ethisches Erkennen und moralisches Handeln auf die soziale Einbettung jeder menschlichen Existenz verweisen und deshalb nicht vordergründig als Ausdruck einer asymmetrischen Situation, sondern einer Asymmetrie auf dem Hintergrund einer noch stärkeren Symmetrie zu verstehen sind, all dies ist problemlos an theologische Einsichten anschliessbar.³⁷

VI. ZU ETHIK UND THEOLOGIE DER AUFMERKSAMKEIT

1. Zur theologischen Ethik der Aufmerksamkeit

Auf den grundlegenden Stellenwert der Aufmerksamkeit für jedes ethische Erkennen wurde bereits mehrmals hingewiesen. Waldenfels' Untersuchungen zur Konstitution von kognitiven Ordnungen haben diese Feststellungen in eindrücklicher Weise erkenntnistheoretisch unterbaut: Kognitive Ordnung setzt Selektion voraus, und Selektion enthält in jedem Fall auch ein Element des Ausschlusses und damit der Macht. In der Gesellschaft übersetzt sich dieser grundsätzliche Sachverhalt in eine Vielzahl von Kämpfen um Aufmerksamkeit, sei dies in der Wirtschaft, der Kultur oder der Politik. Für das einzelne gesellschaftliche Subjekt hat das zur Folge, dass es in seiner Eigenschaft als wirtschaftlicher, kultureller und politischer Akteur fortgesetzt Reizen ausgesetzt ist, die darauf zielen, seine oder ihre Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung zu dirigieren. Waldenfels spricht es nicht explizit aus, impliziert mit seinen Beobachtungen aber jene Logik, die zu einer stetigen Eskalation der werbenden Reize führt. Erst den möglichen Endpunkt dieser

³⁷ Für eine theologische Interpretation der hier skizzierten «ethischen Symmetrie» vgl. Matthias Zeindler, «Wer ist mein Nächster?» – Überlegungen zu einer ethischen Grundfrage: ZThK 93 (1996), 561–585.

Logik formuliert er wieder, wenn er von der möglichen Lähmung der von der Werbung um Aufmerksamkeit Betroffenen durch aufdringliche Reize bis hin zum Schock spricht. Deutlich hingegen tritt als Konsequenz seiner Reflexionen zutage, dass der Kampf um Aufmerksamkeit stets auch Verlierer kennt, die unmittelbar auch zu politischen und ökonomischen Verlierern werden – die damit einhergehende Spirale immer zunehmenden Verlierens wurde oben bereits genannt.

Christliche Ethik, das bedarf keiner ausführlichen Begründung, ist charakterisiert durch einen durchgehenden «Zug nach unten».³⁸ Bereits erwähnt wurde, dass zu dieser Orientierung an den Marginalisierten gehört, ihnen als denen, die im Kampf um Aufmerksamkeit zu kurz kommen, öffentliches Gehör zu verschaffen. Im Anschluss an Waldenfels' Reflexion über die Konstitution kognitiver Ordnungen und darin der Aufmerksamkeit muss dies mit einem doppelten Fokus geschehen. Einerseits: In dem Masse, da die Distribution der Aufmerksamkeit sich im Zug der entsprechenden Selektionen und Exklusionen ergibt, muss es theologischer Ethik darum zu tun sein, Benachteiligungen durch Exklusion aus der allgemeinen kognitiven Ordnung entgegenzuwirken. Es soll also vermieden werden, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppen aus dem Feld öffentlicher Wahrnehmung verschwinden und damit für politische und ökonomische Akteure uninteressant werden. Andererseits: In dem Masse, da Aufmerksamkeit aktiv erregt werden muss, ist es Aufgabe theologischer Ethik, öffentlich vernachlässigten Ansprüchen Geltung zu verschaffen, also als «Stimme der Stummen» zu fungieren. Es obliegt ihr, für das zu sensibilisieren, was aus eigener Kraft keine Aufmerksamkeit zu erregen vermag.

Die Kirche ist von hier aus zu bestimmen nicht nur als ein Ort, an dem man am Schwachen orientiert handelt. Der für christliche Ethik charakteristische «Zug nach unten» wird in der Kirche vor allem Handeln zunächst einmal die Gestalt einer am Schwachen orientierten Aufmerksamkeit und Wahrnehmung annehmen. Und in dem Masse, da sich die kirchliche Aufmerksamkeit von den gängigen gesellschaftlichen Aufmerksamkeiten unterscheidet, entsteht in der Kirche und von der Kirche aus eine alternative Öffentlichkeit, eine Öffentlichkeit dessen, was in der allgemeinen Ökonomie der Aufmerksamkeit vernachlässigt bleibt.

Aufmerksamkeit für das Schwache bedarf aber, soll sie ihren Gegenstand wirklich erreichen, auch eines bestimmten Vollzugs. Jürgen Werbick benennt die theologische Herausforderung jeden Erkennens so: «Menschliche Erkenntnis ist gefordert, das ihr Gegebene nicht nur nach Massgabe der jeweiligen Erkenntnis- und Bemächtigungsinteressen zu durchschauen, sondern es

³⁸ Karl Barth, KD IV/1, 207.

als es selbst zu würdigen.»³⁹ Werbick formuliert hier ein Ethos der Erkenntnis, durch welches ein zu Erkennendes erst als das sichtbar wird, was es ist – was es in sich ist und nicht nur funktional zu den Interessen des erkennenden Subjekts. Was für den gesamten Erkenntnisvorgang gilt, gilt genauso für den Teilaspekt der Aufmerksamkeit, und es gilt in noch höherem Masse für das Schwache. Soll das Schwache, das, was sich selbst nicht zur Geltung zu bringen vermag, nicht wehrlos den Aneignungsinteressen des Erkennenden ausgeliefert sein, dann bedarf es auf der Seite des Erkennenden besonderer Aufmerksamkeit, man kann auch sagen: eines ausgeprägten Ethos der Aufmerksamkeit, das um die Gefährdung des (schwachen) Gegenübers durch seine, des Erkennenden, Interessen weiss. Zu einer Ethik der Aufmerksamkeit gehört mit andern Worten eine Ethik der nicht-verfügenden Achtsamkeit, des Sein-Lassens dessen, was unserer Aufmerksamkeit bedarf.

2. Zur Theologie der Aufmerksamkeit

Indem die Kirche denen ihre Aufmerksamkeit zuwendet, die der allgemeinen Aufmerksamkeit zu entgehen drohen, praktiziert sie nicht bloss Barmherzigkeit. In ihrem «Zug nach unten» vollzieht sie vielmehr nach, was sie als Gottes Zug nach unten und damit als ihren eigenen Ursprung glaubt. In 1Kor 1,26–29 schreibt Paulus: «Schaut doch auf eure Berufung, liebe Brüder und Schwestern: Da sind in den Augen der Welt nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme. Im Gegenteil: Das Törichte dieser Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache dieser Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen, und das Geringe dieser Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts gilt, um zunichte zu machen, was etwas gilt, damit kein Mensch sich rühme vor Gott.»

Man kann ohne weiteres sagen, dass Paulus hier eine eigentliche Theologie der Aufmerksamkeit entwirft. An ihrer eigenen unspektakulären Existenz können die Glieder der Gemeinde in Korinth die Ausrichtung göttlicher Aufmerksamkeit ablesen. Während irdische Aufmerksamkeit sich auf das Starke richtet, auf das, was durch seine eindruckliche Erscheinung auf sich aufmerksam zu machen versteht, geht Gottes Aufmerksamkeit auf das Schwache, das selbst keine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag. Die Logik göttlicher Aufmerksamkeit ist eine Logik des Gebens: Was keine Mittel hat, Aufmerksamkeit zu bekommen, erhält die Aufmerksamkeit Gottes geschenkt, was dagegen eigene Mittel der Aufmerksamkeit hat, wird von der

³⁹ Jürgen Werbick, *Biblische Aufklärung? Fundamentaltheologisch-wissenschaftstheoretische Klärungsversuche*, in: Martin Frühauf / Werner Löser SJ (Hg.): *Biblische Aufklärung – die Entdeckung einer Tradition*, Frankfurt a. M. 2005, 109–125. 117.

göttlichen Aufmerksamkeit übergeben. Gottes Aufmerksamkeit ist geschenkte Aufmerksamkeit, nicht erworbene. Und sie kommt denen zugute, die aus eigener Kraft keine zu erwerben vermögen. Denn, so die Voraussetzung, der Mensch als Geschöpf Gottes lebt aus dessen freier Zuwendung. Und indem wir uns Gottes Aufmerksamkeit gefallen lassen, stimmen wir ein in unsere Bestimmung, als Geschöpfe Gottes zu leben. Als Geschöpfe Gottes leben wir da, wo wir die Schöpfungsgaben entgegennehmen, statt sie selbsttätig produzieren müssen zu meinen. Zu den ersten Schöpfungsgaben gehört aber Gottes Aufmerksamkeit für seine Kreatur.

Es war besonders Martin Luther, der diesen «Zug nach unten» göttlichen Sehens herausgearbeitet hat. In seiner Auslegung des Magnificat beobachtet er, dass Gott ein Gott ist, dessen Augen «nur in die Tiefe, nicht in die Höhe» sehen.⁴⁰ Gottes Erwählung der Maria zur Mutter Jesu zeigt dies exemplarisch, sieht doch Gott in ihr eine Frau an, die bei den Menschen ohne Ansehen ist und deshalb ausserhalb des irdischen Blickfelds steht. Gerade sie schaut Gott an und bringt sie zu hohen Ehren. Dies im strengen Unterschied zum Blick des Menschen: «Die Welt und die Menschaugen tun das Gegenteil, sie sehen nur über sich, wollen unbedingt hoch fahren.»⁴¹ In der Hoffnung, selbst Macht, Reichtum und Ehre zu gewinnen, geht der menschliche Blick grundsätzlich in die Höhe. Durch diese Orientierung der Wahrnehmung werden die Niedrigen aus dem Blickfeld ausgeblendet, wodurch ihre Niedrigkeit sich noch einmal verschärft. Gottes Blick nach unten hat nach Luther seinen Grund im Weg Christi ans Kreuz. «So hat er auch seinen einzigen liebsten Sohn Christus selbst in die Tiefe alles Jammers geworfen, und an ihm vortrefflich sein Sehen, Werk, Hilfe, Art, Rat und Willen erzeigt, wo das alles hin gerichtet sei.»⁴² Von dieser christologischen Fundierung aus entwirft Luther seine Interpretation des Lobgesangs der Maria. Wie Gott die Mächtigen vom Thron stürzt, damit sich offenbare, dass keinen Bestand hat, wer sich auf seine eigene Kraft verlässt, so wendet er sich den Schwachen zu, damit sich offenbare, dass der Mensch allein aus der göttlichen Liebe lebt. Gottes Blick erweist sich damit als in höchstem Masse schöpferisch: Er wird nicht vom Ansehnlichen angezogen, sondern wählt sich das Unansehnliche zum Gegenstand und macht es damit ansehnlich.

Eine analoge Reflexion führt Luther bereits früher in der Heidelberger Disputation vor, wo er in der 28. These schreibt: «Die Liebe Gottes findet ih-

⁴⁰ WA 7, 547, 8f. Zit. nach Luther Deutsch. Die Werke Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. von Kurt Aland, Bd. 5: Die Schriftauslegung, Göttingen 1990, 274–340.

⁴¹ WA 7, 547, 17f.

⁴² WA 7, 548, 20–22.

ren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich erst.»⁴³ Gott sieht in seiner Liebe das an, was nicht liebenswert ist, und macht es damit der Liebe wert. Oder schöpfungstheologisch ausgedrückt: Aus dem, was nichts ist, lässt er Seiendes werden. Ganz anders beim Menschen: «Menschliche Liebe entsteht an ihrem Gegenstand.»⁴⁴ Also wieder: Der menschliche liebende Blick wird von dem angezogen, was Wert und Ansehen hat. Das Befreiungsgeschehen des Evangeliums besteht dann darin, sich Gottes liebendem, schöpferischem Blick auszusetzen und so frei zu werden vom Zwang, auf das Starke und Mächtige zu schauen – in der irrigen Hoffnung auf eigene Stärke und Macht. Solche Befreiung hat Folgen für die Blickrichtung des Menschen, die nun ihrerseits umgekehrt und auf das Niedrige ausgerichtet wird. «Das aber ist die am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes, die sich nicht dorthin wendet, wo sie Gutes findet, um es für ihre eigenen Zwecke zu gebrauchen, sondern dorthin, wo sie den Bösen und Armen Gutes bringen kann.»⁴⁵

Folgen wir Luther, der leicht erkennbar 1Kor 1 verarbeitet, dann ergeben sich für eine Theologie der Aufmerksamkeit zwei Gesichtspunkte, ein kritischer und ein konstruktiver. Nach der kritischen Seite zeigt Luther, wie sehr menschliche Wahrnehmung und damit auch Aufmerksamkeit von Interessen geleitet sind, und zwar genauer von Interessen der Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung. Eine «unschuldige» Aufmerksamkeit gibt es nicht, stets fungiert sie offen oder verborgen als Dienstmagd des Willens eines Subjekts, sich abzugrenzen, zu bereichern, zu erhöhen, und dies wo nötig auf Kosten anderer. Auch die Aufmerksamkeit ist affiziert vom sündigen Drang des Menschen, sich an die Stelle des lebensspendenden und -erhaltenden Gottes zu setzen. Nach der konstruktiven Seite zeigt Luther eine Perspektive der Befreiung aus an die Interessen des Ichs gebundener Aufmerksamkeit, wenn er vom Weg Jesu Christi als Begründung einer neuen Aufmerksamkeit für das Verachtete und Niedrige spricht. Der menschliche Drang zur Selbstbehauptung erweist sich hier als irregeleiteter Versuch, sich selbsttätig Aufmerksamkeit zu verschaffen, ein Versuch, der obsolet wird durch Gottes freie Gabe der Aufmerksamkeit. Wo der Mensch sich als beschenkt durch Gottes Aufmerksamkeit entdeckt, da erübrigen sich seine Versuche, selbst und auf Kosten anderer Aufmerksamkeit zu erarbeiten. Und wo dies geschieht, wird auch der menschliche Blick frei, jene aufmerksam wahrzunehmen, denen keine Aufmerksamkeit zukommt. Gottes Aufmerksamkeit überwindet so den

⁴³ WA 1, 365, 2. Zit. nach Luther Deutsch, Bd. 1: Die Anfänge, Göttingen 1983, 379–394.

⁴⁴ WA 1, 365, 2f.

⁴⁵ WA 1, 365, 13–15.

Kampf um Aufmerksamkeit, um stattdessen Raum zu schaffen zum gegenseitigen Verschenken von Aufmerksamkeit.⁴⁶

VII. ZUR NARRATIVEN ETHIK DER AUFMERKSAMKEIT

Zur Aufmerksamkeit, so hat die theologische Reflexion ergeben, muss der Mensch zuerst freigesetzt werden. Freigesetzt wird er von seinem sündigen Selbstbezug zum Bezug auf den Mitmenschen – und dabei insbesondere auf den aus seiner Aufmerksamkeit ausgeschlossenen marginalisierten Mitmenschen. Im Befreiungsgeschehen durch Jesus Christus wird der in seinem eigenen Streben nach Aufmerksamkeit gefangene Mensch mit andern Worten befreit dazu, Gottes Blickrichtung auf diejenigen, die menschlicher Aufmerksamkeit zu entgehen drohen, nachzuvollziehen. In die erneuerte Gemeinschaft mit Gott einbezogen zu werden, bedeutet, durch den Heiligen Geist die Augen geöffnet zu bekommen für jene, denen in besonderer Weise schon der Blick Gottes gilt. Ist biblische Ethik gekennzeichnet durch eine «Option für die Armen»⁴⁷, dann beginnt diese Option mit einer Sensibilisierung des Blickes für die am Rande.

Es wurde erwähnt, dass zur Aufmerksamkeit das Sein-Lassen des Wahrgenommenen gehört und dass dieses Sein-Lassen besonders bei der Wahrnehmung der Schwachen, Verletzlichen von entscheidender Bedeutung ist. Werbick schreibt dazu im schon zitierten Zusammenhang: «Die Innenperspektive des im Gegebenen sich Gebenden ist [...] nur zugänglich, wenn sie sich bezeugt: in der Selbst-Mitteilung, in der sich Mitteilende anderen Menschen zu verstehen geben.»⁴⁸ Selbstmitteilung findet in vielerlei Formen statt, vom spontanen Lachen oder Schmerzensschrei bis hin zu reflektierten Selbstanalysen und theoretischen Deutungen des eigenen Lebens. Die qualifizierteste Form der Selbstmitteilung dürfte aber die Erzählung sein. Während Lachen und Schreien lediglich unartikulierter Ausdruck momentaner Befindlichkeit sind, ist die Selbstanalyse distanzierte Verarbeitung von Erlebtem.

⁴⁶ Zum Vorstehenden vgl. auch Edgar Thaidigsmann: Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat, in: NZStH 29 (1987), 19–38; Albrecht Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987, 238–243.

⁴⁷ Es war die Befreiungstheologie, welche auf die Benachteiligten als primäre Adressaten der biblischen Verheissung und damit auch der kirchlichen Praxis aufmerksam gemacht hat. Dass die Kirche sich zu einer «vorrangigen Option für die Armen» bekehren müsse, hat die lateinamerikanische Bischofskonferenz anlässlich ihrer Versammlung in Puebla 1979 festgehalten.

⁴⁸ Werbick, Biblische Aufklärung (Anm. 39), 119.

Im ersten Falle wird über das Faktum des Betroffenseins hinaus sehr wenig mitgeteilt, im zweiten erfolgt dagegen eine weitgehende Abstraktion vom Betroffensein, so dass Ersteres aus der distanzlosen Innenperspektive erfolgt, Letzteres sich dafür weitgehend an die objektivierende Aussenperspektive annähert. Das Erzählen setzt jene Distanzierung vom unmittelbaren Erleben voraus, ohne die eine sprachliche Artikulation nicht möglich wird. Gleichzeitig lebt das Erzählen als Form der Selbstmitteilung davon, dass das Erlebte nicht nur in seinem Detailreichtum, sondern auch *als* Erlebtes, das Subjekt Betreffendes in das Artikulierte eingeht. In der eigenen Erzählung kommt deshalb die Perspektive der Betroffenen selbst am angemessensten zu Wort. Aufmerksamkeit als Sein-Lassen des Wahrgenommenen, als Versuch, ein Gegenüber als es selbst in den Blick zu bekommen, wird sich deshalb zuerst als Hören auf dessen Erzählungen vollziehen. Und eine theologische Ethik der Aufmerksamkeit wird eine Ethik sein, die sich mit besonderer Wachsamkeit an Erzählungen derer orientiert, die ansonsten kein Gehör bekommen.

Hier wäre freilich noch weiter zu klären, welche Erzählungen theologischer Ethik zu beachten aufgegeben ist. Sind es ausschliesslich Erzählungen der betroffenen Subjekte oder auch – gleichsam stellvertretend – Erzählungen aus einer Aussenperspektive, sind es bloss berichtende oder auch künstlerisch gestaltete Erzählungen? Dazu bloss der Hinweis, dass zwischen diesen unterschiedlichen Typen von Erzählungen nicht grundsätzlich unterschieden werden kann und muss. Innen- und Aussenperspektiven können gleichermaßen zu der gesuchten genauen Annäherung an die Wirklichkeit beitragen. In der Literatur lassen sich dokumentarische und fiktionale Anteile an Erzählungen oft kaum unterscheiden, und entsprechende Versuche würden auch das Wesen eines literarischen Zugangs zur Wirklichkeit verkennen. Kriterium für die ethische Dienlichkeit und Verbindlichkeit bestimmter Erzählungen wird deshalb ihr Beitrag zur Erhellung eines jeweiligen individuellen Leidens sein.⁴⁹

Die Szene ist allseits bekannt: Im Weltgericht spricht der matthäische Christus zu denen zur Rechten: «Amen, ich sage euch: Was immer ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). Was nicht nur den ethischen Sinn hat, dass den an ihn Glaubenden die Geringsten aufgegeben sind, sondern den weit tieferen theologischen Sinn, dass die Geringsten der Ort sind, wo sie mit der Gegenwart des Auferstandenen zu rechnen haben. Nach dem, was hier über eine narrative Ethik der Aufmerk-

⁴⁹ Zum wirklichkeitserschliessenden Charakter der Literatur, insbesondere des Romans vgl. Milan Kundera, *Der Vorhang*, München u. a. 2005. Zur Wirklichkeit als gemeinsamem Horizont von Theologie und Literatur Jan Bauke-Ruegg, *Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge*, Zürich 2004, 558–570.

samkeit gesagt wurde, bedeutet dies: Im Hören auf die Erzählungen der Geringsten haben die Glaubenden die Verheissung, ihrem Herrn zu begegnen.