

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 22 (1975)

Heft: 3

Artikel: Narrative Ethik

Autor: Mieth, Dietmar

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760416>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIETMAR MIETH

Narrative Ethik *

Eins der schönsten Märchen von Hans-Christian Andersen, Das häßliche Entlein, erzählt von einem kleinen unterdrückten Geschöpf, das in seiner Familie und Umgebung nicht die rechte Liebe, Anerkennung und Aufnahme findet, weil es irgendwie «anders» ist als die anderen, weil es den Kriterien des Geschmacks nicht entspricht. Dieses Entlein wird zum Flüchtling, der zunächst nirgends Heimat findet, bis er auf Seinesgleichen trifft und in der Mitte der stolzesten Vögel, der Schwäne, aufgenommen wird, so daß er schließlich zum schönen Schwan erblüht.

Eine liebenswürdige Geschichte, deren Sinn unmittelbar einzugehen scheint und die jedes Kind erbaut. Was aber ist der erbauliche Sinn? Das Wunder, daß ein musikalisches Kind, das unter lauter Unmusikalischen aufwächst, plötzlich an eine Musikgruppe Anschluß findet? Der Traum, den der Unglückliche träumt, daß er in einer anderen Welt vielleicht ein stolzer Schwan sein könnte, daß alles hier Geschmähte dort gerechtfertigt ist? Die Hoffnung, die der Schwache und Unterdrückte hat, daß es eine Befreiung geben könnte, in der er gleich unter Gleichen lebt?

Offensichtlich heißt, den Sinn einer Erzählung empfinden, nicht, diesem Sinn Eindeutigkeit geben zu können. Vermutlich würde ein biographisch orientierter Interpret eine Widerspiegelung der Seelenlage des bekanntlich sehr empfindsamen Andersen herauslesen. Ein Mythologe würde einen mythischen Typ wiedererkennen, ein Psychologe die Theorie vom Liebesdefizit, ein Revolutionär die Notwendigkeit der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse – die Vorstellung, was ein Theologe alles daraus machen könnte, sei der Phantasie überlassen.

* Der Text dieses Artikels lag der Antrittsvorlesung zugrunde, die der Verfasser am 4. Juni 1975 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz gehalten hat.

Die Geschichte ist uneindeutig, weil sie nicht logisch ist. Vielleicht würde ein Logiker oder ein Anhänger der historisch-kritischen Methode von der Frage geplagt, wie das Schwanenei ins Entennest gelangte – für die Erzählung ist das ohne Belang. Die Geschichte ist uneindeutig, weil sie nicht ideologisch ist. Es fehlt ihr der vorentscheidende Beziehungsrahmen, von dem aus sie ihre Ideologik entwickeln könnte. Die Geschichte ist nicht gedacht, sie ist erdacht, erfunden. Sie widerstrebt dem Begriff, nicht jedoch der Anschauung: sie denkt nicht, sie gibt zu denken¹.

Damit wird klar, worauf wir uns einlassen, wenn wir von «narrativer Ethik» reden, oder vielmehr: es wird erst recht unklar. Denn die erste Möglichkeit einer narrativen Ethik, die Frage nach der «Moral von der Geschicht'», scheint keineswegs so unmittelbar auszubeuten zu sein, wie es uns das Gefühl eingibt. Jeder hört gern einer Geschichte zu, aber vielleicht hört jeder etwas anderes und man gibt damit jedem einzelnen, was seines Kaisers ist.

Die Exegeten, von Hause aus unentrinnbar zur Literatursoziologie verurteilt, haben mit der schönen Formel vom «Sitz im Leben» eine Möglichkeit entdeckt, dem Erzählten Unbeliebigkeit zu geben: durch Rekonstruktion des soziohistorischen Kontextes oder, etwas erhabener ausgedrückt, der spezifischen Fragestellung der Gemeinde, die sich die biblischen Geschichten erzählt, können Fehlinterpretationen ausgeschlossen werden. Vielleicht macht es die Ferne ihres Stoffes, daß sie sich dabei etwas sicherer fühlen als etwa der Literarhistoriker der Moderne, dem die Kontexte oft durch die Fülle der Aspekte die Konturen zu verlieren scheinen. Aber auch in den Gleichnissen ist oft umstritten, worauf es eigentlich ankomme. Das ist ein Paradox: Geschichten können erlösen und befreien, ohne daß man ihr Rätsel lösen kann².

¹ Vgl. I. KANT, Kritik der Urteilskraft § 49 (Werke, Bd. 5, hrsg. von E. CASSIRER, 1922): «Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. – Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.» Vgl. auch E. CASSIRER, Idee und Gestalt (Reprint der 2. Auflage von Berlin 1924), Darmstadt 1971; K. S. GUTHKE, Die Mythologie der entgötterten Welt. Göttingen 1971, 22–28.

² Vgl. H. LEROY, Rätsel und Mißverständnis, Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums. (Bonner Biblische Beiträge 30.) Bonn 1968, 13–47.

Deshalb sind Geschichten für die Moral oder für die Glaubensinterpretation nicht so ohne weiteres «gebrauchsfertig». In unserer Zeit, in der alles, selbst das Erzählen, nach seiner Funktion bestimmt wird, gibt es jenen Erzähler um des Erzählens willen nicht mehr, der vielleicht noch in den Gassen nicht allzu entwickelter orientalischer Städte zu finden ist. Es wird immer gleich gesagt, wozu die Sache gut ist; sollte sich ein Schriftsteller heute nicht sofort dazu bequemen, werden ihm die Medien schon zur rechten Zeit die Ideologie abgewinnen. Wo treffen wir daher das Erzählen heute an? Die Antwort wird lauten: in der Kindererziehung und in der Predigt, d. h. mit einem bestimmten Zweck. Auch die Kinderfrau oder Mutter, die wahllos erzählen, haben ihren Zweck: die Beruhigung oder Beunruhigung des Kindes. Was die Predigtmärlein betrifft, die sich heute nach Stadt und Land meist nur durch das Niveau der belletristischen Auswahl unterscheiden, so kommt es ihnen weniger auf das an, was erzählt wird, als auf das, was man damit zum Nutzen und Frommen machen kann. Beliebt ist insbesondere Literatur ohne gläubiges Firmenzeichen, weil man damit ohne Ideologieverdacht den Intellektuellen zeigen kann, daß der Igel Theologie immer schon da sitzt, wo der Hase Literatur hinläuft. Der gute Mensch von Sezuan, Camus' Pestarzt, Becketts Godot – vor Mißbrauch wird gewarnt. Die marxistischen Ausbeuter der großen Literatur unterscheiden sich übrigens von den Theologen wenigstens durch ihre bessere Literaturkenntnis.

D. Sölle, der dieses Heimholen des Heidnischen suspekt sein muß, hat ganz nach ihrer Art die Ausbeuter expropriert, indem sie ihrerseits nachzuweisen versucht, daß der Igel Literatur immer schon dort ist, wo der Hase der Theologie wenn überhaupt, dann sehr, sehr spät ankommt³. Die Erzähler, so lautet ihre These, «realisieren» den Glauben, indem sie ihn mit vollen Händen an die Zeit ausgeben, ihn «verflüssigen», statt ihn auf der Kirchlichen Bank in festen Wertpapieren, an die kein Armer herankommt, zu verzinsen. Der Vorschlag, Theologie zu Füßen der Erzähler zu hören, hat nun gewiß einen sehr großen Wert für das Thema «Glaube und Erfahrung»⁴, aber er verweist uns in einen Zirkel: wer schließt uns das Erzählen auf? Um im moralischen Bereich zu bleiben: können wir uns über das «Ungenügen der Moral» mit Erzählungen hin-

³ Vgl. D. SÖLLE, Realisation, Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. (Sammlung Luchterhand 124.) Darmstadt-Neuwied 1973.

⁴ Vgl. P. K. KURZ, Anmerkungen zu «Christliche Dichtung» oder Realisation, in: Orientierung 39 (1975) 58–60.

wegtrösten? Gibt es nicht auch ein Ungenügen des Erzählens? Mit dem Narrativen haben es die Theologen ebenso schwer wie mit anderen Formeln, mit Hilfe derer sie die Erlösung von allen Übeln suchen: Erfahrung, Befreiung (um nur zwei zu nennen).

I. RÜCKKEHR ZUR NARRATIVITÄT – HOFFNUNGEN UND ILLUSIONEN DER THEOLOGIE

1.1 *Narrative Theologie als «naive» Theologie oder H. Weinrichs These von der «narrativen Unschuld»*⁵

«Narrative Theologie» als Programmwort einer neuen Gemeinschaft von erzählen, glauben und handeln steht daher von Anfang an in der Gefahr, zu einer neuen theologischen Mode zu werden. Nicht von ungefähr hat das von H. Weinrich aufgebrachte und von J. B. Metz apologetisch geläuterte Programmwort «narrative Theologie» besonders bei Homiletikern und Religionspädagogen ein geneigtes Ohr gefunden. H. Halbfas hatte schon vorher in seiner Fundamentalkatechetik⁶ und in einem Schülerlesebuch⁷ die Realisation religiöser Erfahrung in profaner Erzählung gesucht. Ein neues Religionsbuch enthält zu einem Drittel sehr sorgfältig ausgesuchte Geschichten für die Schüler⁸. Das horazsche «prodesse et delectare» ist in der Erziehung wieder zur Geltung gekommen.

In der Form, die H. Weinrich der narrativen Theologie gegeben hat, ist jedoch ihre Adaption nicht unproblematisch. Weinrich weist darauf hin, daß Jesus Geschichten erzählt und nacherzählt hat⁹, daß die christliche Gemeinde ursprünglich eine Erzählgemeinschaft war¹⁰, die dann erst in der Berührung mit dem Hellenismus ihre «narrative Unschuld»¹¹ verlor und heute dem Zeitgeist entsprechend zusammen

⁵ H. WEINRICH, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973) 329–334, hier 331. 333.

⁶ Stuttgart 1970, 212–219.

⁷ Das Menschenhaus, Ein Lesebuch für den Religionsunterricht. Zürich-Stuttgart-Düsseldorf 1972.

⁸ ZIELFELDER, Religionsunterricht im 5./6. Schuljahr, hrsg. v. Deutschen Katechetenverein. München 1975, Materialteil.

⁹ Vgl. a. a. O. 329.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 330.

¹¹ Vgl. a. a. O. 331. Diese These ist im doppelten Sinn angreifbar. Der erzählte

mit Wissenschaft, Literatur und Geschichte an einer Art «post-narrativer» Kommunikation teilnimmt¹². Am Ende dieses Prozesses diagnostiziert Weinrich, daß das Christentum als «Interpretations- bzw. Argumentationsgemeinschaft»¹³ keine «Betroffenheit» mehr erziele, eine Betroffenheit, die für Nachfolge und Handeln – «Täter des Wortes» in Abänderung von K. Rahners «Hörer des Wortes» – konstitutiv sei¹⁴. Die Theologie müßte demnach ihren alten Bund mit der historisch-kritischen Wissenschaft aufgeben und einen neuen Bund mit einer strukturalen Theorie der Erzählwissenschaft eingehen. Dabei proklamiert Weinrich, daß die erzählte Geschichte als Praxis der Theorie immer voraus sein wird. Die Intuition des Erzählens hat die Priorität vor dem theologischen Diskurs¹⁵. Weinrich vertraut darauf, daß sich die Fülle von erzählten Geschichten und ihren Nacherzählungen in einem neuen Kontext – als Beispiel wird eine Linie Kindermord in Bethlehem – Judenverfolgung – Vietnamkrieg genannt – ohne Systematik gleichsam von selbst zu einem Teppich «von erzählter Lebens- und Heilserfahrung» verwebt. Der Ertrag kann dann «nicht unmittelbar in der Konfrontation von Richtig und Falsch»¹⁶ errechnet werden. Gegen diese These Weinrichs wird man einwenden müssen, daß die narrative – oder gar mythische – Unschuld des Christentums doch wohl eher eine Legende ist. Die Spannung zwischen christlich-Orientalischem und Hellenisch-Abendländischem, zwischen Mythos und Logos kann heute kaum mehr als völlige Polarität aufgefaßt werden¹⁷. Man wird ferner einwenden müs-

Mythos ist auch ein Kennzeichen des Hellenismus, vgl. H. WEINRICH (!), *Literatur für Leser*, Stuttgart 1972, 137–149, und H. CANCEK, *Mythische und historische Wahrheit* (Stuttgarter Bibelstudien 48), Stuttgart 1970. Zweifelhaft ist auch, ob die Unschuld des Erzählens größer wird, wenn es weniger auf sich selbst reflektiert.

¹² Vgl. a. a. O. 333.

¹³ J. B. METZ, *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9 (1973) 334–341, hier 336.

¹⁴ Vgl. H. WEINRICH, a. a. O. 333.

¹⁵ Vgl. H. WEINRICH, a. a. O.: «Wenn die pastorale Theologie solche Geschichten weiß, hat sie allemal den besseren Teil erwählt. Giuseppe RONCALLI hat das instinktiv gewußt, als er einmal in den Kreis jüdischer Besucher trat und sie mit den Worten grüßte: 'Ich bin Joseph, euer Bruder'.» Das mag ein charismatischer Einfall gewesen sein, wenn man an die Tatsache denkt, daß Juden und Christen die Josephgeschichte teilen. Aber sollte man sich zugleich etwa auch erinnern, daß Joseph von seinen Brüdern verraten und verkauft worden war?

¹⁶ H. WEINRICH, a. a. O. 330. 331.

¹⁷ J. B. METZ, *Kleine Apologie*, a. a. O. 335, scheint von dieser Polarität auszugehen. Vgl. dagegen H. CANCEK a. a. O. 129: «Dieser Überblick über den Wahrheitsbegriff in den Traditionswissenschaften der Griechen, Hethiter und Israeliten lehrt, daß diese antiken Kulturen sowohl in ihrem dogmatischen und mythischen

sen, daß die elegische Beschwörung einer narrativen Unschuld in einem «postnarrativen» Zeitalter ebenso wie die Rede von «posthistoire» nur einen begrenzten Wert hat. Man müßte sich viel positiver zu den «destruierenden» Tendenzen in der modernen Literatur stellen¹⁸. Schließlich müßte deutlich werden, daß das Erzählen wie überhaupt der ganze Bereich der Kunst, je naiver er aufgefaßt wird, um so mehr als «Surrogat» Verwendung finden kann.

1.2 *Narrative Theologie als kritische Theologie oder J. B. Metz' These von der narrativen «Selbstaufklärung»*¹⁹

Metz hat sich in seiner «kleinen Apologie des Erzählens» sofort gegen «Erzählsurrogate» zur Wehr gesetzt²⁰. Auch die narrativen Konstruktionen müssen auf ihre Vorentscheidungen reflektieren. Das praktische Interesse wird dabei im Sinne von J. Habermas emanzipativ gedeutet. Erzählen wird nur im «sozialkritischen» Sinn als «richtig»

als auch in ihrem historisch-kritischen Wahrheitsbegriff durchaus kommensurabel sind.» Cancik widerlegt extreme Thesen, insbesondere C. TRESMONTANT, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, Düsseldorf 1956.

¹⁸ T. W. ADORNO, *Noten zur Literatur*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1958, 62. 63, spricht differenzierter vom unbekümmerten biographischen Erzählen als «Zeretzungsprodukt der Romanform selber». Positiv wird das Ende des unreflektierten Erzählens auch von W. BENJAMIN, *Illumination*, Frankfurt a. M. 1961, 415, aufgefaßt. R. BAUMGART, *Literatur für Zeitgenossen*, Frankfurt a. M. 1970, 89, spricht vom Ende des Erzählers, aber nicht vom Ende des Erzählens, das als «Kunstarbeit» erhalten bleibt, vgl. auch 104: «... was heute in den konsequentesten Büchern am greifbarsten bleibt, ist das Erzählen selbst, als Beschreibung einer Beschreibung, Erfindung von Erfindungen, Reflexion einer Reflexion, Methode der Methode, als Erzählen des Erzählens». P. HANDKE, *Auswahl*, Frankfurt a. M. 1969, 263–272, 288–291, hält es für naiv, die Methode der Dichtung für Natur zu halten und sich von einer Literatur täuschen zu lassen, die scheinbar so etwas wie wirkliche Ursprünglichkeit repräsentiert. H. WEINRICH selbst hat, *Literatur für Leser* a. a. O. 12–22, dargelegt, daß die Literatur notwendigerweise gegen ihre «heitere» Rezeption durch das Publikum destruiierend vorgeht. Vgl. auch dazu S. SCHMIDT, *Die «Destruktion» der Sprache in der modernen Literatur*, in: *Concilium* 9 (1973) 372–377, hier 376: «Die Rede vom Ende der Kunst ist basso continuo der poetischen Kommunikation seit gut 100 Jahren, und nur die erstaunliche Fixiertheit auf das Wunschbild der 'kommunikativen Wohnlichkeit' kann diesen gründlichen Experimentalprozeß als Brutstätte der 'Unbehaustheit' mißdeuten. In diesem Prozeß gibt es keine angestammten Rechte mehr, weder für den Primat des Erzählens, der Abbildung oder Mimesis, noch für die Vorstellung vom Primat des Subjektiven, der Metapher, des symbolischen Sprechens, des Tiefsinns oder des allgemein menschlichen Themas.»

¹⁹ *Kleine Apologie* a. a. O. 336.

²⁰ A. a. O. 337.

akzeptiert; Geschichten müssen eine «gefährlich-befreiende» Intention haben²¹. Dabei setzt der an der kritischen Theorie orientierte Theologe eine «erzählende Tiefenstruktur der kritischen Vernunft»²² voraus; die Vernunft als «Vernehmende» übermittelt die Erinnerung an die Leidensgeschichte als weitererzählte «gefährliche Überlieferung». Nicht also Erzählen überhaupt, sondern die Erzähltradition der Unterdrückung und des Leides soll die Betroffenheit erzeugen, aus der Veränderung entsteht. Narrative Theologie ist also «memorative Theologie», in der die Hoffnung auf Befreiung durch die Negation des Leidens wachgehalten wird; die Retrospektive dient der Zukunft.

Metz verteidigt daher nicht das Erzählen überhaupt, sondern bestimmte Erzählvorgänge mit provozierender Bedeutung. Diese Erzählvorgänge soll die Theologie «schützen», sie eventuell «unterbrechen» und zu einem «kompetenten» Erzählen anleiten²³. Wenn er auch vom «Lehramt» der Geschichten «nach der Entthronung des 'Lehramts' der Geschichte»²⁴ spricht, so warnt er doch vor Mißbrauch. Es geht ihm um die Verbindung von «narrativer Didaktik» und «erzählender Selbstaufklärung». Man kann sagen, daß er damit der Erzählweise Jesu näher kommt als H. Weinrich mit der These von der «narrativen Unschuld». Theologisch kompetentes Unterbrechen von Erzählsurrogaten kann man ebenfalls bei Jesus beobachten, z. B. angesichts der Sadduzäergeschichte von den sieben Brüdern, die den Auferstehungsgedanken ad absurdum führen soll (vgl. Mt 22, 23–33).

Die Kompetenz des Erzählens liegt also nach Metz im richtigen Interesse des Erzählens. Aber hat er damit den Surrogatcharakter des Erzählens wirklich aufgehoben? Auch kritischem Erzählen kommt es auf Effekte an, auf eine, wie Metz selbst sagt, «gewissermaßen gesellschaftskritische Reizwirkung»²⁵. Aber ist die Reizwirkung nicht sehr ambivalent? Man denke an die politischen Kampflieder, die in den dreißiger Jahren von Faschisten und Kommunisten zugleich gesungen wurden; man denke an die Ambivalenz des Brechtschen «epischen Theaters»; man denke an den Ausspruch Hanns Eislers, die Musik sei eine «Hure». Trägt nicht gerade die erzählte Reflexion zur Überwindung dieser Schwierigkeit bei? Befinden wir uns daher nicht in einem Zirkel: einer-

²¹ Vgl. a. a. O. 336. 337.

²² A. a. O. 340. 341.

²³ A. a. O. 334.

²⁴ A. a. O. 337.

²⁵ A. a. O.

seits soll die diskursive Theologie wieder narrativ werden; andererseits bedarf man gerade dazu einer diskursiven Theorie des Narrativen!

In den Worten des Dichters R. Musil heißt das: «Sollte man mir vorwerfen, daß ich mich zu sehr auf Überlegungen einlasse (Tagebücher) so – ohne daß ich auf das Verhältnis Denken / Erzählen eingehen möchte – heute wird zu wenig überlegt»²⁶. Oder an anderer Stelle: «Es handelt sich darum, einer größeren Ungenügsamkeit in menschlichen Angelegenheiten den Weg zu bahnen und das Erzählen vom Kinderfrauenberuf zu emanzipieren»²⁷. In der Forderung nach der innenkritischen Selbstaufklärung des Erzählens wären also Theologe und Dichter einig. Damit ist jedoch erst einmal ein Problem aufgeworfen. Die Hoffnungen der «narrativen Theologie» sind an die Lösung dieses Problems gebunden.

1.3 *Über die Quellen der theologischen Reflexion des Erzählens*

Wie zu erwarten, ist die Thematisierung des Erzählens keine originäre theologische Leistung, sondern J. B. Metz pflückt die Frucht vom Baume geschichtsphilosophischer Erkenntnis. Zunächst ist hier an J. Habermas zu denken, für den Geschichte eine erzählerische Konstruktion des Vergangenen in bestimmter praktischer, d. h. in emanzipativer Absicht ist²⁸. Erkenntnis und Interesse verbinden sich in der Idee der «Selbstreflexion»: «In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solcher ... In der Kraft der Selbstreflexion sind Erkenntnis und Interesse eins»²⁹. Erzählung soll daher Aufklärung und Emanzipation zugleich sein. Nach Habermas' Interpreten H. M. Baumgartner be-

²⁶ Der Mann ohne Eigenschaften (MoE), hrsg. v. A. FRISÉ, Sonderausgabe 1970, 1601.

²⁷ Tagebücher, hrsg. v. A. FRISÉ, Hamburg 1955, 778; vgl. auch M. FISCHER, Robert Musils «Lebendiges Ethos», in: J. BLANK (Hrsg.), Der Mensch am Ende der Moral, Düsseldorf 1971, 93–115.

²⁸ Vgl. Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 1967, Tübingen 1967, 166 ff.; vgl. zu den verstreuten Äußerungen von J. HABERMAS besonders H. M. BAUMGARTNER, Kontinuität und Geschichte, Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1972, 217–248; zum Verhältnis von Geschichte, Ereignis und Erzählung vgl. den Sammelband mit diesem Titel, hrsg. von R. KOSELLEK und W. D. STEMPEL (Poetik und Hermeneutik 5), München 1973.

²⁹ J. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M. 163 f.

deutet dies: «Vermittelt durch die Idee der Selbstreflexion sind im Begriff der Erzählung Theorie und Praxis, allgemeines Erzählungsschema und Selbstverständnis aus dem Vollzug des Erzählens bruchlos aufeinander bezogen»³⁰.

Neben dem Paradigma der Geschichte benutzt Habermas auch das «Paradigma der Psychoanalyse», in dem «Erzählung als Anamnese und Therapie»³¹ erscheint: der Patient rekonstruiert mit Hilfe des ihm vom Arzt angebotenen Konstruktionsmaterials seine eigene Geschichte und befreit sich damit. Nach Habermas ist das Ziel «erreicht, wenn sich das Subjekt seiner Identifikationen und Entfremdungen seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen als der Wege erinnert, auf denen es sich konstituiert hat»³². Es ist müßig, hier an die theologische Übersetzung zu erinnern, die Metz dieser These in seiner Analyse der «memoria» gegeben hat³³.

Zentral diskutiert wird jedoch die Struktur des Narrativen in der Geschichtswissenschaft³⁴. Angeregt durch die Frage, ob man das Ereignis in der Geschichte per se erfassen könne, und durch das Problem, wie sich geschichtliche Kontinuität herstelle, bestimmt H. M. Baumgartner die Erkenntnis des Ereignisses als relational und die geschichtliche Kontinuität als narrative Konstruktion³⁵. Für Baumgartner und Habermas ist jedoch die entscheidende Quelle für diese zentrale Thematisierung des Narrativen nicht der Emanzipationsgedanke, sondern A. C. Dantos «Analytische Philosophie der Geschichte»³⁶. Danto war beim 5. Kolloquium der Forschungsgruppe «Poetik und Hermeneutik» 1970 über das Thema «Geschichte – Ereignis und Erzählung» der meistzitierte moderne Autor. Auch J. Habermas verheimlicht nicht, daß er seine

³⁰ Kontinuität und Geschichte a. a. O. 231.

³¹ Vgl. a. a. O. 232–236.

³² Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968, 317.

³³ Vgl. Art. Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von H. KRINGS u. a., München 1973, Bd. 1, 386–396; Erlösung und Emanzipation, in: StdZ 98 (1973) 171–184; Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, in: Concilium 8 (1972) 399–407.

³⁴ Vgl. A. C. DANTO, Analytical Philosophy of History, Cambridge 1965; R. KOSELLEK, Historia magistra vitae, in: Festschrift K. LÖWITH, Stuttgart 1967, 196–219; H. M. BAUMGARTNER a. a. O. 249 ff.; Geschichte – Ereignis und Erzählung a. a. O. 519 ff.

³⁵ Vgl. Kontinuität und Geschichte 330–342; U. ANACKER - H. M. BAUMGARTNER, Art. Geschichte, in: Handbuch phil. Grundbegriffe a. a. O. 547–557.

³⁶ Vgl. a. a. O. Dantos Interessenbegriff ist subjektiv offen und muß daher an eine Ontologie der Geschichte gebunden werden. Zur Kritik vgl. H. M. BAUMGARTNER, Kontinuität und Geschichte 293. 294.

Analysen mit Ausschluß mancher Bewertungsfragen übernimmt. Baumgartners These über die Aufhebung des Kontinuitätsbegriffes in die Struktur der Erzählung ist ohne Danto nicht denkbar. Dantos genaue Analysen von «narrative sentences» haben, das kann man ohne Übertreibung sagen, eine kaum zu überschätzende Bedeutung für das logische Selbstverständnis von historischen Wissenschaften gegenüber der Logik der Naturwissenschaften, der «sciences».

Wir können hier nur auf das Ergebnis eingehen ³⁷: Geschichte wird durch Erzählen konstruiert. «History tells stories». Erzählen beschreibt und erklärt zugleich. Geschichte ist «narrative Organisation vergangener Ereignisse aus grundlegenden Interessen» ³⁸.

Genau an diesem Punkt können wir nun mit dem Erkenntnisinteresse der Theologischen Ethik am Erzählen anknüpfen. Denn das Erkenntnisinteresse der Theologischen Ethik richtete sich bisher bei der Verbindung von Glaube und Vernunft ganz und ausschließlich auf die Frage der Übersetzung von *positiver* Vernunft im Sinne von «science» in normative Vernunft. Beispiele dafür sind auch die letzten großen Versuche von B. Schüller und W. Korff ³⁹. Dagegen wurde bisher noch kaum die Vermittlung von *historischer* Vernunft und normativer Vernunft versucht. Für diesen Versuch gibt es jedoch heute angesichts der «narrativen Theologie» und insbesondere ihrer Quellen einige bedenkenswerte Möglichkeiten.

1.4 *Narrative Theologie – Möglichkeit und Unmöglichkeit*

Bevor wir von der narrativen Theologie zur narrativen Ethik übergehen, sei mit einem Beispiel die Grundproblematik der narrativen Theologie verdeutlicht. Dieses Beispiel narrativer Theologie findet sich in den Josephromanen Thomas Manns. Dort wird ausführlich Abrahams Gottesentdeckung geschildert ⁴⁰. Dabei wird festgestellt, daß Abraham seinen Gott nur «lehren», nicht aber erzählen konnte, während der Poly- und Henotheismus gerade in der Unendlichkeit des mythologischen Erzählens bei sich selbst ist:

«Vieles ... wußte Urvater von Gott zu lehren, aber er wußte nichts von Gott zu *erzählen*, – nicht in dem Sinn, wie andere zu erzählen wußten

³⁷ Vgl. zur Darstellung H. M. BAUMGARTNER a. a. O. 249–294.

³⁸ A. a. O. 282.

³⁹ Vgl. B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973; W. KORFF, Norm und Sittlichkeit (Tübinger Theol. Studien 1), Mainz 1973.

⁴⁰ Vgl. Joseph und seine Brüder, Bd. 1, Stockholm 1966.

von ihren Göttern. Es gab von Gott keine Geschichten. Das war vielleicht sogar das Bemerkenswerteste: Der Mut, mit dem Abraham Gottes Dasein von vorneherein, ohne Umstände und Geschichten, hinstellte und aussprach, indem er «Gott» sagte ... Er war allein, und das war ein Merkmal seiner Größe. Aber wie das Alleinsein des weib- und kinderlosen Gottes beitragen mochte zur Erklärung seiner großen Eifersucht auf seinen Bund mit den Menschen, so hing damit jedenfalls seine Geschichtenlosigkeit zusammen und daß es nichts von ihm zu erzählen gab.

Und doch war ebendies auch wieder nur bedingt zu verstehen und richtig nur in betreff der Vergangenheit, nicht aber auch der Zukunft, – vorausgesetzt, daß das Wort 'erzählen' auf das Zukünftige anwendbar ist und man die Zukunft erzählen kann, sei es selbst in der Form der Vergangenheit. Gott hatte dennoch und allerdings eine Geschichte, aber sie betraf die Zukunft, eine Zukunft, so herrlich für Gott, daß seine Gegenwart, so herrlich sie immer war, ihr nicht gleichkam; und *daß* sie ihr nicht gleichkam, das verlieh der Größe und heiligen Macht Gottes, trotz ihrer selbst, einen Zug von Erwartung und unerfüllter Verheißung, einen Leidenszug ..., der nicht verkannt sein durfte ...»⁴¹.

Gott erscheint als geschichtenlos, weil er der einzige in seiner Art ist. Geschichten von Gott gibt es nur unter zwei Voraussetzungen: zum einen, daß sie zugleich Geschichten vom Menschen, vom glaubenden Menschen sind, zum andern, «daß das Wort 'erzählen' auf das Zukünftige anwendbar ist». Das Erzählen kann auch für den Erzähler Thomas Mann nur in der Selbstaufklärung seinen Surrogatcharakter begrenzen. Ein theologisches Erzählen muß darüber hinaus den «Leidenszug» Gottes, d. h. die Unerfülltheit der Verheißung, ihre Erwartung und Vor-erinnerung offenhalten. Theologisches Erzählen kann nicht in sich geborgen sein. Vermutlich kann es Erzählen überhaupt nicht, weil das Imperfektum sein Modus ist, nicht das Perfektum. Der Erzähler ist der «Beschwörer des Imperfekts» (Th. Mann). Darum hat das Erzählen eine Nähe zum Prophetischen und Hypothetischen, wie H. Weinrich mit Recht herausstellt⁴². Die Besonderheiten des theologischen Erzählens setzen eine Erweiterung der Erzählanalyse voraus, wie sie A. C. Danto entworfen hat. Denn für Danto gibt es kein Erzählen, das die Zukunft einbezieht. Über die Zukunft wissen wir nichts. Die beiden Ereignispunkte, die Erzählen konstituieren, müssen in der Vergangenheit liegen.

⁴¹ A. a. O. 433. 434.

⁴² Vgl. Narrative Theologie a. a. O. 332.

Narrative Sätze im Hinblick auf zukünftige Ereignisse sind unmöglich. Zukunftsbezogenes Erzählen ist daher weder wahr noch falsch. Daraus schließt H. M. Baumgartner:

«Da Antizipation der Zukunft im strikten Sinne nicht sinnvoll zu denken ist, besitzt das, was so genannt wird, allein den Stellenwert einer Wertung, eines Interesses, das sich in konkreter Kommunikation bildet ... der Begriff der Antizipation selbst ist lediglich sinnvoll als narratives Prädikat»⁴³.

Gerade die Unabgeschlossenheit, das Imperfektum, bindet nun aber das Erzählen an Optionen. Eine solche Option ist Habermas' Vorstellung von Aufklärung und Emanzipation. Die gläubige Option scheint demgegenüber nicht weniger, eher stärker begründet zu sein. Denn sie enthält mehr Kommunikation als die Vieldeutigkeit eines emanzipativen Erkenntnisinteresses.

Die Bindung des Erzählens an die Vergangenheit bei Danto gilt nur soweit, als «narrative sentences» als werturteilsenthaltende Sätze aufgefaßt werden können; gerade das aber widerspricht Dantos Prämisse, daß Beschreiben und Erklären im Erzählen eins seien. Daraus ergibt sich: Danto hat insofern recht, als Erzählen in der Tat nicht zukünftige Ereignisse beschreiben und erklären kann; daraus folgt jedoch nicht, daß es keinen antizipatorischen Charakter hat.

Narrative Theologie ist demnach weder wahr noch falsch – als Apokalyptik. Sie ist jedoch wahr als Eschatologie, d. h. als Antizipation einer noch nicht ereignishaft verschlossenen, sondern gerade noch offenen Zukunft, in die das Imperfektum des Erzählens über sich selbst hinausweist: «*analogia historiae*». Gerade so können viele Schriften der Bibel als narrative Theologie aufgefaßt werden, und dies ist eine Erkenntnis, die der Erzähler Thomas Mann im Umgang mit der Bibel gewinnt, auch wenn er sie nur als «Menschheitsbuch» auffaßt.

Narrative Theologie ist nun *eo ipso* auch narrative Ethik, denn das gläubige Erkenntnisinteresse kann nie vom Handeln getrennt werden. Damit ist jedoch noch keine narrative Ethik als solche entworfen. Dieser Entwurf ist jedoch ohne weiteres möglich, wenn sich der Analytiker Danto, die Hermeneutik des Erzählens und die Kritische Theorie darin einig sind, daß Erzählen immer in handlungsbezogener Absicht geschieht⁴⁴. Dies läßt sich verdeutlichen, wenn man von der narrativen Geschichtstheorie zur narrativen Ästhetik übergeht.

⁴³ Kontinuität und Geschichte 281.

⁴⁴ Vgl. a. a. O. 220. 221. 249 ff. 281.

II. NARRATIVE ETHIK
ALS ÄSTHETISCHES UND THEOLOGISCHES PROBLEM

2.1 *Einige Hinweise R. Musils*

Wer die Kapitelüberschriften in Musils fragmentarischem Hauptwerk «Der Mann ohne Eigenschaften» nachschlägt, stellt schon auf Anhieb fest, daß es Musil vorrangig um die Moral geht. Damit soll nicht gesagt sein, hier werde ein bestimmtes moralisches System entworfen. Moral ist zunächst einmal für Musil ein sehr viel weiterer Bereich, als wir ihn gemeinhin abgrenzen. Moral korrespondiert mit dem ganzen Bereich der «Seele» und des «Gefühls», einen Bereich, den Musil dem anderen Bereich der Technik und Wissenschaft als «science» gegenüberstellt. Musil hält diesen Bereich entschieden für unterentwickelt. Diese Unterentwicklung hat etwas mit dem Mangel an «sozialem Erlebnis» zu tun. Im «Studienblatt Soziale Fragestellung» heißt es:

«Das soziale Erlebnis ist erst in den Wiederanfängen und ist unendlich viel unentwickelter als das individuelle. Daraus folgt letzten Endes die Unmoral, die Verbrechergesinnung der besseren einzelnen ... Moral – im ganzen mehr ein Problem Ulrich-Agathe – ist sozial nur in der Bedeutung zusammenzufassen: wir brauchen eine. Und es kann nur eine induktive sein. Ulrich verlangt induktives Verfahren mit Gefühl ... Wobei 'Alles ist moralisch, nur die Moral nicht' ungefähr heißt: es ist an der Zeit eine moralische Moral zu bilden, das heißt eine, die selbst den Kriterien genügt, die sie auferlegt»⁴⁵. Das Ungenügen der Moral ergibt sich daraus, daß sie in der Wirklichkeit als Regelkreis besteht, der keinen festen Bezugspunkt hat⁴⁶. Die Geschwister Ulrich und Agathe suchen diesen Bezugspunkt in der Mystik des anderen Zustands, der seine Grenze darin hat, daß ihm die soziale Fruchtbarkeit fehlt. Sie suchen einen Halt für die moralischen Gefühle und die ihnen entsprechende «Genauigkeit». Ulrich denkt an ein «Erdensekretariat der Genauigkeit und Seele»⁴⁷. Gedacht ist dabei an eine Art empirischer Sozialpsychologie, der es gelingt, den Sinn für die besseren Handlungsmöglichkeiten in der Wirklichkeit zu entdecken. Die neue Ethik wäre eine Möglich-

⁴⁵ MoE 1341.

⁴⁶ Vgl. MoE 1024.

⁴⁷ MoE 597.

keitsethik⁴⁸, eine Ethik, die den nächsten Schritt zur Meliorisierung der Verhältnisse sucht, eine sozialpädagogische oder sozialtherapeutische Ethik. Musil nennt sie «die Moral des nächsten Schritts»⁴⁹. Gesucht wird eine induktive Utopie, d. h. eine Utopie, die sich aus der Empirie, und zwar aus der besonderen Empirie des Herzens rechtfertigt. Diese Empirie erforderte jedoch, daß man unablässig auf der Höhe der «Seele», des «Gefühls» und damit der induktiven moralischen Gesinnung bleibt. Es ist eine kontemplative Empirie, die der Verarmung der Seele in der Technik begegnet. Zwar scheint die moderne Welt ganz eine Welt des Handelns zu sein, aber eines Handelns, dem die Tiefe der Rechenschaft fehlt. Zwischen Technik und Moral «liegt ein Unterschied der Entwicklung, der fast so groß ist wie der zwischen dem Blinddarm und der Großhirnrinde»⁵⁰. Ulrich macht die Erkenntnis, «daß der Mensch in allem, was ihm für das Höhere gilt, sich weit altmodischer benimmt, als es seine Maschinen sind»⁵¹. Die Welt des «Rechenschiebers» verwandelt Gut und Böse in reine «Funktionswerte». An der Figur des bürgerlichen Arnheim wird die Unzulänglichkeit einer funktionalen Pflichtmoral vorgeführt:

«Er fühlte, wie in der Moral ursprünglich ein unsägliches Feuer geglüht hatte, bei dessen Anblick selbst ein Geist wie er nicht viel mehr tun konnte, als in die ausgebrannten Kohlen zu starren. Diese dunkle Erscheinung von dem, was alle Religionen und Mythen durch die Erzählung ausdrücken, daß die Gesetze uranfänglich dem Menschen von den Göttern geschenkt worden seien, die Ahnung also eines Frühzustands der Seele, der nicht ganz geheuerlich und doch den Göttern liebenswert gewesen sein mußte, bildete dann einen seltsamen Rand von Unruhe um sein sonst so selbstgefällig ausgebreitetes Denken»⁵².

Die bestehende Moral ist ein bürgerliches Normensystem, und wenn dieses noch seinen Halt in Gott findet, so erscheint Gott eher als «Chef der Weltfirma»⁵³, der die Betriebsordnung garantiert. Gesucht wird eine Moral, die ihren eigenen Kriterien genügt. Das kann nur eine dynamische Moral sein, d. h. eine solche, für die das Gute nicht in einem Regelkreis fixiert ist, sondern für die das Gute im Unterwegsein besteht. Diese Moral fängt mit der Reue an:

⁴⁸ Vgl. MoE 1342 und 16. 17.

⁴⁹ Vgl. MoE 733 ff.

⁵⁰ MoE 37.

⁵¹ A. a. O.

⁵² MoE 187, vgl. dazu unten: Theorie und Praxis einer narrativen Ethik.

⁵³ MoE 505 ff.

«Gewöhnlich steckt in einer menschlichen Minusvariante eine nicht erkannte Plusvariante ... Und wenn du etwas bereust, so kannst du doch gerade darin die Kraft finden, etwas so Gutes zu tun, wie du es sonst nie zustandebrächtest. Nie ist das, was man tut, entscheidend, sondern immer erst das, was man danach tut ... Aber worauf kommt es nach dem nächsten Schritt an? Doch offenbar auf den folgenden? Und nach dem nten auf den n plus ersten Schritt?! ... Die Wahrheit ist, daß wir keine Methode besitzen, mit dieser ruhelosen Reihe richtig umzugehen»⁵⁴.

Die moralische Moral müßte sich demnach nicht am Perfekten, sondern am Defekten orientieren und den nächsten Schritt der Verbesserung suchen. Es ist eine Moral des Imperfektums, eine Moral, die besser erzählt, als im Sinne eines Systems gelehrt werden kann.

Eine der größten Schwierigkeiten, die Ulrich mit der geltenden Moral hat, bezieht sich auf ihre Leidenschaftslosigkeit: «So machte er ... die Wahrnehmung, daß er sich bisher noch allemal, wenn er sich 'moralisch' verhielt, in einer schlechteren geistigen Lage befunden habe, als bei Handlungen oder Gedanken, die man üblicherweise 'unmoralisch' nennen durfte. Es ist eine allgemeine Erscheinung: denn in Geschehnissen, die sie in Gegensatz zu ihrer Umgebung bringen, entfalten alle ihre Kräfte, während sie sich dort, wo sie nur ihre Schuldigkeit tun, begreiflicherweise nicht anders verhalten als beim Steuerzahlen; woraus sich ergibt, daß alles Böse mit mehr oder weniger Phantasie und Leidenschaft vollbracht wird, wogegen sich das Gute durch eine unverkennbare Affektarmut und Kläglichkeit auszeichnet. Ulrich erinnerte sich, daß seine Schwester diese moralische Notlage sehr unbefangen durch die Frage ausgedrückt hatte, ob Gutsein denn nicht mehr gut sei. Daß es schwierig und atemberaubend sein müßte, hatte sie behauptet und sich darüber gewundert, daß trotzdem moralische Menschen fast immer langweilig wären»⁵⁵. Aus dieser Erfahrung folgert Ulrich: «daß der Unterschied zwischen Gut und Böse als Bedeutung verliert gegenüber dem Wohlgefallen an einer reinen, tiefen und ursprünglichen Handlungsweise, das wie ein Funke ebensowohl aus erlaubten wie aus unerlaubten Geschehnissen hervorschlagen kann. Ja, wer sich unbefangen danach fragt, wird wahrscheinlich erkennen, daß der verbietende Teil der Moral stärker mit dieser Spannung geladen ist als der fordernde: Während es verhältnismäßig natürlich erscheint, daß bestimmte, als 'böse' bezeichnete

⁵⁴ MoE 735. 736.

⁵⁵ MoE 821. 822.

Handlungen nicht begangen werden dürfen oder, wenn man sie trotzdem begeht, wenigstens nicht begangen werden sollten, wie etwa die Aneignung fremden Eigentums oder die Schrankenlosigkeit im Genuß, sind die entsprechenden bejahenden Überlieferungen der Moral – in diesem Fall wäre das also die volle Hingabe des Schenkens oder die Lust, das Irdische abzutöten – fast schon verlorengegangen, und wo sie noch ausgeübt werden, sind sie das Geschäft von Narren und Grillenfängern oder bleichhäutigen Tugendbolden. Und in einem solchen Zustand, wo die Tugend bresthaft ist und das moralische Verhalten hauptsächlich in der Einschränkung des unmoralischen besteht, kann es wohl leicht so kommen, daß dieses nicht nur ursprünglicher und kraftvoller erscheint als jenes, sondern geradezu als moralischer, sofern es erlaubt ist, dieses Wort nicht im Sinne von Recht und Gesetz, sondern als Maß aller Leidenschaft zu gebrauchen, die überhaupt noch durch Gewissensfragen erregt wird. Aber kann es überhaupt etwas Widerspruchvolleres geben, als das Böse innerlich zu begünstigen, weil man mit dem Rest an Seele, den man noch hat, das Gute sucht?!»⁵⁶

Die Krise der Moral ist also eine Krise der moralischen Leidenschaft, die Glaubenskrise der positiven Verantwortung, die sich nicht daran genug tut, Normen schlecht und recht zu erfüllen, sondern die mit «Seele», mit Leidenschaft angefüllt ist. Musil diagnostiziert: «... das moralische Erschlaffen liegt nicht am Bereich der Gebote und ihrer Befolgung, es ist unabhängig von ihren Unterschieden, es ist unzugänglich für äußere Strenge, es ist ein ganz innerer Vorgang, gleichbedeutend mit einem Nachlassen des Sinns aller Handlungen und des Glaubens an die Einheit ihrer Verantwortung»⁵⁷.

Im Gespräch über die Nächstenliebe wird dann gezeigt, wie diese zu der «nützlichen Ermahnung: Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu!» erschlaffen kann, während es sich doch eigentlich um einen «hochherzig leidenschaftlichen und heiter freigebigen Auftrag» handle, um die «Liebe, ohne auch nur zu fragen!»⁵⁸

Übersetzt man diese Hinweise Musils in die Logik des Diskurses, so ergeben sich folgende Postulate:

1. Eine Moral, die nicht nur Kriterien aufstellt, sondern auch diesen genügt;

⁵⁶ MoE 823. 824.

⁵⁷ MoE 825.

⁵⁸ MoE 1124.

2. Eine Moral, die induktiv-empirisch gefunden wird;
3. Eine Moral, die ihren Halt nicht in der Genauigkeit rationaler Technik, sondern in der Genauigkeit des «Gefühls» findet;
4. Eine Moral, die am Defekten, nicht am Perfekten ansetzt;
5. Eine Moral, in deren Zentrum nicht das Verbieten, sondern die produktive Leidenschaft am Guten steht, d. h. eine Haltungsethik an Stelle einer Verhaltensethik;
6. Eine Moral, die ihre Einheit in einem Sinnverstehen aus Glauben findet.

Zu letzterer Forderung äußert sich Musil im Studienblatt «Soziale Fragestellung»: «Die 'merkwürdige Erscheinung des Nichtfrischbleibens des Gefühls' wird durch den Hinweis zu erklären versucht, daß alle Vorstellungen verdorren, deren Erlebnis nicht reaktualisiert wird (zum Beispiel Worte). Die Folge wäre: Gott als Empirismus. Außerdem wird beschuldigt die Umwandlung des Ahnens, das man erlebt, in einen Glauben, den man nicht erlebt. Daraus schlosse: alle Streitigkeiten kommen vom Glauben!»⁵⁹ Musil hat sehr genau das heute so aktuelle Thema von Glaube und Erfahrung gesehen, und er hat darüber hinaus die Bedeutung dieses Themas für die Einheit der moralischen Verantwortung erfaßt.

Musil gibt freilich nur Hinweise von der Art einer «bestimmten Negation», d. h. Hinweise, die am bestehenden Negativen orientiert sind und in denen dieses bestehende Negative noch mit durchschlägt. Gerade der kontemplative «andere Zustand», in den die Geschwister Ulrich und Agathe flüchten, enthält in sich noch den Individualismus des bestehenden bürgerlichen Zustands⁶⁰; seine soziale Fruchtbarkeit kann nicht mehr aufgezeigt werden; Musils Roman ist darin Fragment. Aber diese Not ist auch eine Tugend: es entsteht keine «neue Moral» als abgeschlossenes neues System; die «moralische Moral» ist vielmehr eine anti-systematische Moral. Gerade insofern sie antisystematische Moral ist, kann sie eigentlich nur als «imperfekte», als narrative Ethik betrieben werden. Dies ist eine Erkenntnis, die z. B. auch T. W. Adorno in seinem moralischen Hauptwerk, den «Minima Moralia»⁶¹, verifiziert. Auch er betreibt eine narrative Ethik. Die Forderungen Musils lassen sich nur

⁵⁹ MoE 1342.

⁶⁰ Vgl. a. a. O.

⁶¹ Frankfurt a. M. 1971; vgl. auch Eingriffe, Neun kritische Modelle, Frankfurt 1963.

in einer narrativen Ethik erfüllen. Nur diese genügt dem Kriterium des dynamischen Imperfektum, das sie selbst aufstellt. Nur diese entwickelt die Art empirischer Induktion, die der Moral angemessen ist; die Empirie der «sciences», gefaßt bei Musil in der Metapher vom «Rechenschieber», kommt an die von einer produktiven Moral geforderte Großzügigkeit nicht heran: «der Rechenschieber, das ist ein kleines Symbol, das man in der Brusttasche trägt und als einen harten weißen Strich über dem Herzen fühlt: wenn man einen Rechenschieber besitzt, und jemand kommt mit großen Behauptungen oder großen Gefühlen, so sagt man: Bitte einen Augenblick, wir wollen vorerst die Fehlergrenzen und den wahrscheinlichsten Wert von alldem berechnen!»⁶² Die Genauigkeit des Gefühls ist jedoch keine Angelegenheit etwa der analytischen Logik des Wertvorzugsurteils, sondern sie liegt in der Genauigkeit der Analyse der in der Wirklichkeit vorfindlichen Möglichkeiten, oder, mit anderen Worten: in der Genauigkeit der Hypothese, die das Erzählen auf Zukunft hin erreicht.

Daraus ergibt sich: die narrative Ethik kann keine normative Ethik im Sinne eines Systems voneinander abgeleiteter Normen sein. Daher ist die «Norm» innerhalb der narrativen Ethik auf einen anderen Begriff zu bringen. Der Begriff, der hier bereits von einigen angeboten wird, ist der Begriff des ethischen Modells.

2.2 *Das ethische Modell als Konvergenzbegriff von Ethik und Ästhetik oder das Ungenügen der normativen Ethik*

2.2.1 *Modellethik als Allerweltspostulat*

Was die Tugendethik früher geleistet hat, nämlich die Einheit von ethischer Abstraktion und Konkretion, von sittlicher Theorie und Praxis, von präventiver Ethik und Anwendungsethik, eben das wird heute unter der Gesamtvorstellung des ethischen Modells postuliert. Damit ist von vorneherein gesagt, daß es hier nicht um einen Subjektivismus der Moral geht. Die Terminologie «Seele» und «Gefühl» bei Musil sollte nicht mißverstanden werden, da es Musil ja um eine Objektivierung eben dieses Bereiches geht, nicht um seine Privatisierung.

Betrachten wir zunächst die Forderung nach einer Modellethik mit den Augen eines Biologen, der sie inhaltlich anstrebt, ohne den Begriff zu nennen. E. v. Weizsäcker geht davon aus, daß angesichts der wachsen-

⁶² MoE 37.

den Verfügungsgewalt der Naturwissenschaften «ein Problembewußtsein» dafür entstehen muß, «daß eine 'Anwendungs-Ethik' für die meisten modernen Wissenschaften nicht mehr ausreicht»⁶³. Er fordert daher statt einer Anwendungsethik, die im Grund dem Wissenschaftsprozess immer nachhinkt, eine «Haltungsethik», eine Art hippokratischer Gesinnung im Vorhinein. Die «Ethik der Biologie» dürfe «nicht immer erst einsetzen ..., wenn es schon zu spät sei». Die «intellektuelle Redlichkeit» als Kriterium der Wissenschaftsethik scheitere oft an der mangelnden Kritik der Vorverständnisse. Was man brauche, sei eine Kritik wissenschaftlicher Objektivierung aus der Haltung heraus, damit die Wissenschaft als moderner Krisenlöser nicht die Ethik ersetze⁶⁴.

Die Haltungsethik ist nun nach Vorstellung sowohl der Kritischen Theorie T. W. Adornos als auch der Strukturanthropologie H. Rombachs am besten als Modellethik zu fassen. Adorno will seine ethischen Aphorismen als «Modelle» verstehen⁶⁵. Den Begriff des Modells definiert er folgendermaßen:

«Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen ... Das Modell trifft das Spezifische und das mehr als Spezifische, ohne es in seinem allgemeinen Oberbegriff zu verflüchtigen.» Negative Dialektik erscheint ihm daher «als ein Ensemble von Modellanalysen»⁶⁶. H. Rombach formuliert den gleichen Sachverhalt, wenn er sagt:

«Auch diese (neue) Sittlichkeit hat Leitvorstellungen, aber ... solche der Konkretion. Ein 'Vorbild' kommt der neuen Sittlichkeit schon näher, hat freilich immer noch einen Grad an Allgemeinheit, der in der Entwicklung der eigenen Sache prohibitiv wirken kann. Was darum gebraucht wird, sind nicht Vorbilder, sondern Modelle, die durch ihre Konkretheit ebensowohl der direkten Nachahmung entzogen wie der Nacheiferung empfohlen sind. Dabei kommt der Literatur und Kunst, den Explikationsmöglichkeiten des Menschen in allen Materialien, große Bedeutung zu. Normativität läßt sich in Lehrbüchern fassen, Konkretion jedoch nur in Einzeldarstellung. Diese punktiert Möglichkeiten der Erfahrung je eigener Sittlichkeit»⁶⁷.

⁶³ Ethische Probleme aus der Biologie, in: ZEE 16 (1972) 150–157, hier 152.

⁶⁴ Vgl. a. a. O. 154. 155 und D. MIETH, Blindenführer mit Sehschwächen, Von Wissenschaftgläubigkeit und Biologismus, in Evangelische Kommentare 7 (1973) 400–404.

⁶⁵ Vgl. Minima Moralia a. a. O. 11.

⁶⁶ Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, 37.

⁶⁷ Strukturontologie, Freiburg i. Br. 1971, 257.

Adornos literatursoziologische Untersuchungen zeigen ebenso wie Rombachs phänomenologische Modellanalysen eine Konvergenz zwischen Ästhetik und Ethik im Hinblick auf das Modell. Rombachs Definition von «Moralität» könnte ebenso als Definition des poetischen Schaffens gedeutet werden. Praxis und Poiesis sind identisch; das Modell als «Förderungsgestalt aller Handlungsdispositionen» kann formal ebenso auf die Kunst wie auf die Ethik angewandt werden:

«Moralität bedeutet eine bestimmte Strukturierung von Handlungsdispositionen ... durch die die Dispositionen unter den gegebenen konkreten Bedingungen in ein wechselseitiges Förderungsverhältnis gelangen. Es geht um die Erreichung der Förderungsgestalt aller Möglichkeiten, wobei das, was eine Möglichkeit genannt werden kann, nicht durch äußere Koordination bestimmbar ist, sondern aus der Erfahrung ihrer Entfaltungsbedingungen personal und sozial evident wird»⁶⁸.

Diese Definition kommt Habermas' und Metz' Vorstellung von der Selbstaufklärung im Vollzug sehr nahe. Im Medium der Narrativität sind Ethik und Ästhetik identisch.

Das Postulat einer Modellethik kann auch aus der amerikanischen religiösen Situationsethik erarbeitet werden. Ph. Schmitz hat dies im Anschluß an Fletcher, Cox und Robinson versucht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis: «Die Wesenswirklichkeit des Menschen erscheint niemals isoliert als Idee oder allgemeiner Begriff, sondern immer als konkrete Gestalt, Image, Bild, Modell»⁶⁹. Dabei leugnet Schmitz nicht, daß die Situationsethik im Begriff der Situation und daher auch in der Vorstellung vom Modell zu kurz greift, soweit sie die Situation nur als «hic et nunc» und nicht in ihrem geschichtlichen Kontext versteht. Er meint daher, das Modell sei ein «plastisches Gebilde, das sich im Laufe einer Handlungsgeschichte als Folge unendlich vieler schöpferischer Entwürfe im Raum der Freiheit und nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung immer mehr ausgestaltet hat»⁷⁰.

Fassen wir zusammen: das Postulat des ethischen Modells stammt heute aus sehr verschiedenen Richtungen, aber in allen diesen Richtungen erscheint es – das gilt auch für Schmitz' Hauptgewährsmann Harvey Cox⁷¹ – als Konvergenz von Ästhetik und Ethik. Die besondere

⁶⁸ A. a. O.

⁶⁹ Die Wirklichkeit fassen, Zur 'induktiven' Normenfassung einer 'Neuen Moral' (Frankfurter Theol. Studien 8), Frankfurt a. M. 1972, 113.

⁷⁰ A. a. O. 116.

⁷¹ H. Cox benutzt den Begriff des «Symbols» für die antisystemische Fassung der Verbindlichkeit, vgl. a. a. O. 45–78.

Art der ethischen Empirie hat daher mehr mit Poiesis als mit Techne zu tun. Übereinstimmend kann das ethische Modell als «Förderungsgestalt» des menschlichen Handelns betrachtet werden. Konkretion und Abstraktion, Theorie und Praxis sind in dieser Förderungsgestalt eins.

2.2.2 Modellethik als theologisches Postulat

Neben Ph. Schmitz haben J. Blank, G. Schiwy und der Verfasser die Modellethik auch als theologisches Postulat zu begründen versucht ⁷². J. Blank geht dabei als Exeget von der Frage aus, ob es ethische «Normen» im Neuen Testament gebe. Er leugnet dies, konkret etwa am Beispiel der Bergpredigt, da diese sich nicht «vergesetzlichen» lasse. Die Weisungen des Evangeliums stellten vielmehr ihrer literarischen Gattung nach «Bildworte» dar, die «es dem Menschen selbst anheimstellen, Weise und Ausmaß der Verwirklichung in eigene, gesetzlich nicht präformierbare Regie zu übernehmen» ⁷³. Die Bildworte, «Typoi» in der Sprache des Paulus und der Kirchenväter, seien konkrete Modelle produktiven Handelns. Blank, der den Modellbegriff von Adorno übernimmt, könnte auch der Formulierung Rombachs zustimmen, wonach dann gerade die biblischen Modelle – etwa das Modell der Nachfolge Jesu – «ebenso sehr der direkten Nachahmung entzogen wie der Nacheiferung empfohlen sind». Die Ausführungen Blanks wurden zwar in der katholischen Moraltheologie viel beachtet, aber kaum verifiziert, da man meist den spezifischen Unterschied zwischen Norm und Modell zugunsten eines offener gefaßten Normbegriffs verflachte. Blank selbst hat sich jedoch viel um die Wirkung seiner Vorschläge gebracht, indem er in Übereinstimmung mit D. Sölle die Konkretion der biblischen Sittlichkeit in den Bereich einer etwas numinosen «ethischen Phantasie» verwies ⁷⁴.

⁷² Vgl. J. BLANK, Zum Problem «Ethischer Normen» im NT, in: *Concilium* 5 (1967) 356–362; G. SCHIWY, Moraltheologische Aspekte zur Erotik in der Kunst, in: A. GRABNER-HAIDER und K. LÜTHI (Hrsg.), *Der befreite Eros*, Mainz 1972, 126–133; DERS., Sittliche Normierungen im Strukturalismus, in: *Moral*, hrsg. von A. HERTZ, Mainz 1972, 152–167; D. MIETH, Dichtung, Glaube und Moral, *Der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle*, Mit paradigmatischen Textinterpretationen zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg und zu den Josephromanen Thomas Manns, erscheint Frühjahr 1976.

⁷³ J. BLANK a. a. O. 361.

⁷⁴ Vgl. Was Jesus heute will, in: *ThQ* 151 (1971) 300–320; D. SÖLLE, *Phantasie und Gehorsam, Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart 1968.

Wie J. Blank die Kritische Theorie, Ph. Schmitz die Situationsethik, so zieht G. Schiwy die strukturelle Anthropologie zu einem theologisch-ethischen Modellbegriff aus: «Die Aufgabe der Moralthologie wäre es, das, was im Kunstwerk geschieht, in analoger Weise gegenüber dem Tun von jedermann zu leisten: an einem bestimmten menschlichen Verhalten, vor allem, wenn es Modellcharakter besitzt (Jesus), das ihm eigene moralische Bezugssystem aufzuzeigen, ohne daraus wieder ein inhaltlich verbindliches Gesetz zu machen. Es sollte sich vielmehr um eine Modellinterpretation handeln, die aufruft, das eigene Verhalten als schöpferische Aktivität zu verstehen, die sich ihr eigenes 'stimmiges' System entwirft in möglicher Ausnutzung der gegebenen Möglichkeiten»⁷⁵. Die Herkunft dieser Auffassung von H. Rombach liegt auf der Hand.

Hier ist nun zu fragen, wo denn nun das spezifisch Theologische einer Modellethik als narrativer Ethik liegt. Gewiß ist einmal eine Affinität zwischen narrativer Modellethik und biblischer Ethik zu konstatieren. Man müßte sich jedoch darüber hinaus fragen, worin die theologisch-anthropologische Korrespondenz zur Idee des selbstaufklärenden, emanzipativen Erzählens und seinem konkreten Förderungscharakter besteht. Wir haben gesehen, daß aufklärendes Erzählen in praktischer Absicht voraussetzt, daß man die Zukunft erzählen kann. Wir haben ferner gesehen, daß die narrative Ethik die Einheit ihrer Verantwortung nur aus Glauben beziehen kann (R. Musil). Wir haben schließlich gesehen, daß die Theologie in Jesus das konkreteste und allgemeinste Modell der menschlichen Förderungsgestalt proklamiert. Daher läßt sich als theologisches Argument nun formulieren: nur Gott ist der Garant der Möglichkeit einer Erzählung der ansonsten hypothetischen *Zukunft*; nur Gott ist der Garant eines geoffenbarten *Möglichkeitssinnes* in der Wirklichkeit; nur Gott ist der Garant des konkretesten Modells, Jesu. Indem die Kritische Theorie diese Garantie Gottes durch die Idee der Selbstreflexion ersetzt, muß sie sich, solange sie redlich bleibt, in jenen Pessimismus zurückziehen, der das Alterswerk Adornos und Horkheimers auszeichnet⁷⁶.

⁷⁵ Moralthologische Aspekte a. a. O. 130.

⁷⁶ Vgl. W. Post, Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus, München 1971.

2.2.3 *Der Dualismus von Norm und Modell*

Für alle genannten Autoren, die sich für eine Modellethik einsetzen, kann das Problem des Verhältnisses von Modell und Norm als ungelöst gelten. Für Adorno und Rombach fällt der Normgedanke der Systemkritik zum Opfer; für J. Blank und G. Schiwy entweder dem Antilegalismus der Schrift oder der Unverrechenbarkeit der menschlichen Existenz. Ph. Schmitz hingegen betrachtet das Modell als neue Formulierung der sittlichen Norm. Andere Moraltheologen sprechen von der Norm nur noch in der Form der «sittlichen Weisung»⁷⁷ und versuchen damit das Dilemma der Differenz zwischen Modell und Norm zu umgehen.

Demgegenüber sei hier die These aufgestellt, daß man weder die normative Ethik zugunsten der Modellethik aufgeben noch das eine im anderen aufgehen lassen dürfe. Gerade der Nachweis der Herkunft der Modellethik von der narrativen Ethik dürfte aufzeigen, daß der Modellethik *eine andere Art von Empirie* zugrundeliegt als der Normethik. Die Normethik leitet sich primär aus der Empirie der «sciences», insbesondere der Humanwissenschaften ab. Der Normethik liegt Erfahrung als gemessene Erfahrung, gemessen im Sinne wissenschaftlicher Methodologien, zugrunde. Die Modellethik basiert vorrangig auf der narrativen Erfahrung, d. h. auf der konstruktiv gestalteten Erfahrung der Historie, der Kunst und des alltäglichen Lebens. Modellethik und Normethik unterscheiden sich nach der Art ihres empirischen Zugangs und nach der Art ihrer Konstruktion. Hier ist zu betonen, was A. C. Danto über die von der Logik der «sciences» verschiedene Logik der narrativen Sätze herausgearbeitet hat. Zur Konstruktion gehört jedoch nicht nur die Logik, sondern auch das primäre Erkenntnisinteresse. Auch hier gibt es einen spezifischen Unterschied. Während die Normethik primär an der Findung von Normen, d. h. von gültigen Sollenssätzen innerhalb gegebener ethischer Entscheidungsfragen, interessiert ist, also im wesentlichen Anwendungsethik bleiben muß, ist die Modellethik primär daran interessiert, menschliche Haltungen zu ermöglichen. Die Normfrage in der Sexualethik ist vorwiegend technisch und instrumental: was darf man wann mit wem? Die Frage nach dem ethischen Modell zielt dagegen auf die konkrete Förderungsgestalt der sozialen Liebe. Man kann auch

⁷⁷ Vgl. z. B. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; J. GRÜNDEL - H. VAN OYEN, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums* (Kleine ökumenische Schriften 4), Freiburg-Basel-Wien 1970.

in Zukunft nicht auf die Analyse von Normen im Sinne von Wertvorgesurteilen in vorgegebenen Situationen, unter vorgegebenen Bedingungen verzichten. Das Modell hat demgegenüber einen präventiven Sinn. Als die Urkirche sich mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruchs auseinandersetzen mußte, hatte sie noch keine Norm, wohl aber ein Modell: das Modell der unbedingten Annahme jedes menschlichen Lebens durch Gott.

Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß das spezifisch Christliche einer theologischen Ebene eher in der Dimension des ethischen Modells als in der Dimension der ethischen Norm gefunden werden kann. Damit ist jedoch die Normfindung nicht desavouiert, wenn anders auch immer gefragt werden wird, wie denn Modelle konkret normativ wirksam werden. In der Tat spielen ethische Modelle als Überprüfung der Normfindung eine große Rolle. Sowie jedoch sich das Modell ganz im System von Normen verliert, tritt jener merkwürdige Vorgang ein, den R. Musil als «Nicht-frischbleiben des Gefühls» bezeichnet hat, erscheint die Moral als schlaff und veraltet.

Modell und Norm sollten daher als voneinander different, aber zugleich als einander zugeordnet begriffen werden. Ethik darf sich nicht in eine Mäeutik sittlicher Modelle auflösen; sie darf auch den Menschen nicht zur sittlichen Kreativität «ab ovo» zwingen. Die Entlastungsfunktion der sittlichen Norm darf nicht zerstört werden. Die normative Ethik soll also durch die narrative Konstituierung sittlicher Modelle nicht aufgehoben, sondern relativiert und ergänzt werden. Daraus ergibt sich: der Dualismus zwischen Norm und Modell bedeutet keine Polarität, sondern den Versuch, Identität und Differenz zugleich zu sehen. Die beste Norm und das beste Modell sind dort gegeben, wo sie sich wechselseitig etwas zu sagen haben. Versuchen wir dies abschließend durch Theorie und Praxis einer narrativen Ethik zu verdeutlichen.

III. THEORIE UND PRAXIS EINER NARRATIVEN ETHIK

3.1 *Moral des Erzählten – Moral des Erzählens – Moral zum Erzählen*

Die bisherigen Überlegungen mögen dazu beigetragen haben, die Plausibilität einer narrativen Ethik zu verdeutlichen. Sie haben noch keineswegs gezeigt, wie denn nun eine narrative Ethik ins Werk zu setzen sei. Hier gibt es einige Alternativen. Man könnte narrative Ethik als Literaturinterpretation verstehen, bei der ein ethisches Erkenntnis-

interesse im Vordergrund steht. Dabei geht es nicht um die Bewertung der Moral oder Unmoral einer Geschichte; eine solche Bewertung ist entweder banal oder aber sie kann nicht unmittelbar vorgenommen werden, sondern erst aufgrund einer Interpretation des Erzählten. Die Moral des Erzählten – das wäre eine Art Moral *von* der Geschichte oder besser: eine Analyse des erzählten ethischen Modells.

Die zweite Analyse, die von einer Theorie der narrativen Ethik her zu fordern ist, ist die Analyse der Moral des Erzählens selbst, d. h. der Koinzidenz von Ethik und Ästhetik des Erzählens. Dabei wäre auf die ethische Relevanz erzählerischer Konstruktionsmittel ebenso zu achten wie auf die ästhetische Relevanz sittlicher Ideen. Goethe entwirft z. B. in der Iphigenie die ästhetische Relevanz einer sittlichen Idee; im Wilhelm Meister wird dagegen die ethische Relevanz ästhetischer Ideen, eine Ethik der *vita aetetica* als *vita activa* deutlich.

Die dritte Analyse ist eine Analyse der Praxis des Erzählens. Welche Moral ist zum Erzählen da, kann und soll erzählt werden? Das ist z. B. ein Problem der didaktischen Auswahl des kirchengeschichtlichen Stoffes für eine Vorlesung; das ist – ebenfalls ganz praktisch – das Problem der Auswahl von Erzählungen für den Religionsunterricht und andere Arten der Katechese und Homiletik. In vielen Fällen wird diese Praxis des Erzählens eine Praxis des Nacherzählens sein.

3.2 *Drei Beispiele*

Statt die Schritte der drei Analysen begrifflich zu explizieren, sei hier für jede Analyse ein Beispiel vorgestellt. Das erste Beispiel gilt der Analyse der Moral des Erzählten. Wir nehmen eine Kurzgeschichte von Siegfried Lenz: «Der Gleichgültige»⁷⁸. Es handelt sich um die Geschichte von einem Mann, der einem überraschenden Besucher seine Küche vermietet, um dann mit dem Mietgeld und seiner Frau sich einen angenehmen Eisdielen- und Kinoabend zu machen. Seine Frau, trotz aller Ablenkungen von der Frage beschäftigt, was wohl der Mieter, ein Finne übrigens, mit ihrer Küche wolle, macht sich auf den Heimweg, bevor die Vorstellung zu Ende ist. Der ihr langsam folgende Mann wird noch Zeuge, wie der Finne, der sich im Gasherd vergiftet hatte, abtransportiert wird.

Das ethische Modell springt ohne große Schwierigkeiten aus dieser mit den Mitteln einer unaufdringlichen, aber immer beklemmender wer-

⁷⁸ Vgl. Meistererzählungen, Gütersloh o. J. 406–412.

denden Spannung konstruierten Geschichte hervor: in einer ganz von dem Gedanken an Geld beherrschten Welt, reduziert das Geld die Kommunikation zwischen zwei sich in einer nicht gerade normalen Situation begegnenden Menschen ganz auf das Geld. Der Mann fragt sich nicht, warum der Finne seinen Gasherd so genau begutachtet, woher er kommt, was ihn veranlasse, was er vorhabe usw. Geld ersetzt alle Erklärungen. Geld schafft jene Atmosphäre der Gleichgültigkeit, aus der die Schuld der Gleichgültigkeit erst entsteht. Wir haben also die Analyse eines Negativmodells, der Gleichgültigkeit vor uns. Sie findet sich in der Gegenwartsliteratur häufig. Am bekanntesten ist Camus' Erzählung, der Fall mit der Schilderung der Selbstmörderin auf der Brücke, an der die Hauptperson gleichgültig vorbeigeht⁷⁹. Obwohl es sich um ein Negativmodell handelt, ist die konkrete Negation das eigentliche Thema: Rekonstitution des natürlichen Interesses der Menschen füreinander, Wiederherstellung der Kommunikation, Veränderung der verderblichen Verhältnisse.

Das zweite Beispiel gilt der Moral des Erzählens. Wir greifen hier eine kleine Geschichte R. Musils auf, die in seiner Analyse der seelen- und leidenschaftslosen Pflichtmoral enthalten ist, auf die wir bereits zu sprechen kamen. Wegen ihrer Kürze braucht hier vom Wortlaut der Geschichte nichts verschenkt zu werden: «Er (der berühmte Diplomat Arnheim – als Konterfei des Außenministers Rathenau gemeint) besaß in seinem Berliner Wohnhaus einen Saal, der ganz voll mit barocken und gotischen Skulpturen war. Nun bildet aber die katholische Kirche (und Arnheim hatte große Liebe zu ihr) ihre Heiligen und Bannerträger des Guten meistens in sehr beglückten, ja verzückten Stellungen ab. Da starben Heilige in allen Lagen, und die Seele rang die Körper wie ein Stück Wäsche, aus dem man das Wasser preßt. Die wie Säbel gekreuzten Gebärden der Arme und der verwundenen Hälse, losgelöst aus ihrer ursprünglichen Umgebung und in einem fremden Zimmer vereinigt, machten den Eindruck einer Katatonikerversammlung im Irrenhaus. Diese Sammlung wurde sehr geschätzt und führte viele Kunstgelehrte zu Arnheim, mit denen er sich gebildet unterhielt, aber er setzte sich auch oft allein und einsam in seinen Saal, und dann war ihm ganz anders zumute; ein schreckartiges Staunen war in ihm wie vor einer halb irr-sinnigen Welt. Er fühlte wie in der Moral ursprünglich ein unsägliches Feuer geglüht hat, bei dessen Anblick selbst ein Geist wie er nicht viel

⁷⁹ Vgl. dazu J. BLANK (Hrsg.), *Der Mensch am Ende der Moral* 24 f.

mehr tun konnte, als in die ausgebrannten Kohlen starren. Diese dunkle Erscheinung von dem, was alle Religionen und Mythen durch die Erzählung ausdrücken, daß die Gesetze uranfänglich dem Menschen von den Göttern geschenkt worden seien, die Ahnung also eines Frühzustands der Seele, der nicht ganz geheuerlich und doch den Göttern liebenswert gewesen sein mußte, bildete dann einen seltsamen Rand von Unruhe um sein sonst so selbstgefällig ausgebreitetes Denken. Und Arnheim besaß einen Gärtnergehilfen, einen tiefschlichten Menschen, wie er es nannte, mit dem er sich oft über das Leben der Blumen unterhielt, weil man von so einem Mann mehr lernen kann als von Gelehrten. Bis Arnheim eines Tages entdeckte, daß dieser Gehilfe ihn bestahl. Man kann sagen, er trug geradezu verzweifelt alles weg, was er erreichen konnte, und sparte den Erlös auf, um sich selbständig zu machen, das war der einzige Gedanke, der ihn Tag und Nacht besaß; aber einmal verschwand auch eine kleine Skulptur, und die zu Hilfe genommene Polizei deckte den Zusammenhang auf. An dem Abend, wo Arnheim von dieser Entdeckung benachrichtigt wurde, ließ er den Mann rufen und machte ihm die ganze Nacht lang Vorwürfe wegen der Irrwege seines leidenschaftlichen Erwerbstrieb. Man erzählte, daß er selbst dabei sehr aufgereggt gewesen sei und zeitweise nahe daran, in einem dunklen Nebenzimmer zu weinen. Denn er beneidete diesen Mann, aus Ursachen, die er sich nicht erklären konnte, und am nächsten Morgen ließ er ihn von der Polizei abführen»⁸⁰.

Diese sowohl ästhetisch als auch ethisch sehr sublimen Geschichte macht deutlich, was narrative Ethik im kritischen Sinne heißt: selbstaufklärendes Erzählen, wobei das praktische Interesse, nämlich die Aufklärung des Lesers zugleich zum Kriterium des Erzählens selbst wird. Es wird *nach* den Kriterien erzählt, die *durch* das Erzählen propagiert werden sollen. Es wird auch nach den Kriterien gewertet, die zum moralischen Maßstab werden sollen. Reflektierte Ästhetik erweist sich als reflektierte, als «moralische» Moral.

Diplomat und Gärtnergehilfe unterscheiden sich zunächst nicht, was ihren Erwerbsbetrieb betrifft. Nur: der eine besitzt, der andere stiehlt. Der eine besitzt, um zu genießen, der andere erwirbt, um zu besitzen, um dann – vielleicht – einmal genießen zu können. Sie befinden sich in unterschiedlichen Stadien, und der Besitzende neidet dem Erwer-

⁸⁰ MoE 187. 188.

benden die Leidenschaft, mit der er begehrt, auch wenn er unrecht begehrt. Die Unmoral des Gärtnergehilfen enthält die Glut, die dem Moralisten Arnheim, der nur in ausgebrannte Kohlen, nur in die verwässerte bürgerliche Pflichtmoral, starrt, fehlt. Zwischen den leidenschaftlichen barocken Heiligen und dem Gärtnergehilfen besteht mehr Ähnlichkeit als zwischen Arnheim und seiner Sammlung. Ein Phänomen übrigens, das uns biblisch in der Figur des «ungetreuen» Verwalters bekannt ist: eine unmoralische Geschichte, die Jesus um der Moral des Eifers für die Zukunft willen erzählt. In der scheinbar moralischen Ordnung ist Arnheim der «Gerechte». In der Ordnung einer Moral der Leidenschaft, in der die Seele den Körper wie Wäsche auswringt, hat der Gärtnergehilfe die rechte Einstellung, wenn auch nicht die rechten Mittel. Wir sehen: in dieser Geschichte ist paradigmatisch alles zusammengefaßt, was Musil an Hinweisen für eine narrative Ethik gibt und was wir hier nicht zu wiederholen brauchen. Arnheims Moral ist ein Klischee. Der barocke Irrsinn seiner Sammlung läßt ihn vor der Kleinheit seines Geistes erschrecken. Diese Hypertrophie an «Seele» macht ihm seine Unterentwicklung deutlich. Diese Unterentwicklung wird durch die geschickte Formulierung seiner Kommunikation mit dem Gärtnergehilfen über «das Leben der Blumen» entlarvt: mit einem «tiefschlichten Menschen, wie er das nannte». Klischee ist auch die Überzeugung, jeder könne von einfachen Menschen etwas lernen. Arnheim bleibt unbelehrbar, obwohl er sich «gebildet» unterhalten kann. Es reicht nur zu ein bißchen Selbstmitleid angesichts seiner fehlenden moralischen Leidenschaft, zu Tränen im Nebenzimmer. Der lebenswürdige Bürger erweist sich daran: der Dieb bricht ihm das Herz, aber er läßt ihn abführen.

Deutlich kommt es Musil in diesem Kabinettstück selbstaufklärenden Erzählens auf Transparenz zwischen Erzählpraxis und Interesse an. Die Ästhetik dieser Geschichte benutzt als Konstruktionsmaterial ihre Moral und umgekehrt. Die Moral des Erzählens legitimiert die Moral des Erzählten.

Als drittes Beispiel für eine Moral zum Erzählen nehmen wir Stefan Zweigs «Die Augen des ewigen Bruders», eine Legende. Zweig stellt hier die Moral voraus, indem er zwei Zitate aus der indischen Weisheit als Motto angibt:

«Nicht durch Vermeidung jeder Tat / wird wahrhaft man vom Tun befreit, / nie kann man frei von allem Tun / auch einen Augenblick nur sein. // Was ist denn Tat? Was ist Nichttun? – / Das ist's, was Weise oft verwirrt. / Denn achten muß man auf die Tat, / achten auf uner-

laubtes Tun. / Muß achten auf das Nichttun auch – / der Tat Wesen ist abgrundtief»⁸¹.

Danach wird erzählt von dem indischen Edlen Virata, der als Krieger und Feldherr beginnt, dann seine Schuld erkennt, als er in einer Schlacht unerkannt seinen Bruder tötet. Er setzt seine Tätigkeit für den König als Richter fort, bis er erkennt, wie unzulänglich das menschliche Maß des Richtens ist. Virata wird zum Sühnenden, der mit einem Verurteilten die Rolle tauscht, und schließlich zum kontemplativen Einsiedler. Aber auch das Nichttun hat Folgen: er zerstört eine Familie, deren Vater seinem Beispiel folgt. So kehrt er zurück an den Hof und übernimmt freiwillig den geringsten Dienst, den Dienst des Hundeaufsehers: «nur wer dient, ist frei, wer seinen Willen gibt an einen andern, seine Kraft an ein Werk tut, ohne zu fragen»⁸². Worauf es dem Erzähler ankommt, ist jedoch nicht der Dienstgedanke, sondern die Unauslotbarkeit und Unverrechenbarkeit des menschlichen Tuns. «Exempla trahunt» und über das narrative Exempel wird der Mensch erreicht dem die Weisheit in Formeln nichts sagt.

3.3 Überlegungen zur Praxis der narrativen Ethik bei Jesus

Bekanntlich hat auch Jesus in vielen Fällen nicht moralisch argumentiert, sondern statt dessen eine Geschichte erzählt. Ein ebenso bekanntes und daher auch etwas verschlissenes Beispiel ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Für B. Schüller enthält dieses Gleichnis eine Argumentation: «In der Form eines Gleichnisses erklärt und begründet Jesus, wen man unter seinem Nächsten zu verstehen hat»⁸³. Könnte man also die Perikope (Lk 10,25–37) als Motto plus narratives Exempel verstehen? Aber Jesus erzählt nicht wie Stefan Zweig, denn es handelt sich in diesem Gleichnis nicht um Erklärung und Begründung. Jede Übersetzung des Gleichnisses in eine begriffliche Argumentationskette verlöre seine authentische poetische Prägnanz. Eine solche Argumentationskette könnte etwa lauten: Man definiert den Nächsten oft als Volksgenossen. Nun gibt es aber Beispiele dafür, daß sich nicht der gläubige Volksgenosse, sondern der häretische Mischling als Nächster bewährt. Also muß eine umfassendere Definition des Nächsten gesucht

⁸¹ Die Augen des ewigen Bruders (Insel Bücherei 349), Frankfurt a. M. 1961, Vorspruch aus Bhagavadgita, dritter und vierter Gesang.

⁸² A. a. O. 58.

⁸³ B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, a. a. O. 15.

werden: jeder ist mein Nächster. Seid umschlungen Millionen! Aber eben dieses Fazit vermißt man in der lukanischen Erzählung. Der Gesetzeslehrer gibt zunächst zu, daß sich als Nächster derjenige erwies, der barmherzig war (Lk 10,37). Überraschend ist dabei die aktive Formulierung, aber sie ist von Jesus provoziert, denn er fragt nicht, wer (passiv) der Nächste ist, sondern wer sich (aktiv) als Nächster erweist. Der entscheidende Punkt des Gleichnisses ist also nicht eine Definition des Nächsten als Objekt der Nächstenliebe, sondern die Wendung der Frage zum Subjekt der Nächstenliebe. Damit wird die Ideologie der Nächsten-Kasuistik zerstört. Die Erzählung ist keine Antwort, sondern eine Destruktion der Frage nach dem Nächsten im passiven Sinne. Setzt man wie B. Schüller das Gleichnis aus seiner «prägnanten» in seine «kasuistische» Form um, dann entsteht ein neuer Exklusivbegriff des Nächsten. Indem das Gleichnis jedoch nicht vom Nächsten als Objekt, sondern vom Nächsten als Subjekt der Nächstenliebe her erzählt wird, unterbricht es eine kasuistische Argumentation und sagt: Handle als Nächster, statt zu fragen, wer der Nächste ist – dann brauchst du nicht zu fragen, wer dein Nächster ist. Die Frage nach einem «Begriff» des Nächsten ist rein akademisch und im Grunde überflüssig. Der Samariter fragt nicht nach Definitionen; sondern er läßt sich ansprechen von der augenscheinlichen Not und folgt der unverfälschten Regung seines Herzens (vgl. Lk 10,33).

Die Evokation eines solchen Gleichnisses ist durch die konkrete Zeugenschaft des in ihr enthaltenen Handlungsmodells überzeugend; sie ist «schlagend». Indem sie den Menschen nicht auf dem Umweg über eine Argumentationskette, sondern über seine Vorstellung unmittelbar berührt, bezwingt und ändert sie ihn. Daher haben wir heute ein aktives Modell des Nächsten: noch nach Jahrhunderten kann das Wort «Samariter» für das Modell der Nächstenliebe stehen.

Daraus ist zu lernen, daß «Moral zu erzählen» nicht einfach bedeutet, eine ethische Reflexion zu exemplifizieren. Das narrative Exempel, für das die Geschichte Zweigs ein Beispiel ist, ist nicht das entscheidende. Es illustriert nur, was sich auch in ein paar Weisheitssätzen sagen läßt. Es hat didaktischen Wert im Sinne der Bestätigung. Jesus aber hat so erzählt, daß sich dadurch etwas verändert hat. Was er gemeint hat, läßt sich ohne die Nacherzählung des Gleichnisses gar nicht sagen. Darin liegt die Unauswechselbarkeit des Narrativen in der Ethik und der kritische Maßstab alles Nacherzählens.