

Sonderdruck aus:

# Mitleid

Konkretionen eines strittigen Konzepts

herausgegeben von

Ingolf U. Dalferth und Andreas Hunziker

unter Mitarbeit von

Andrea Anker



Mohr Siebeck 2007

*Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.*

## Inhalt

INGOLF U. DALFERTH/ANDREAS HUNZIKER

Einleitung: Aspekte des Problemkomplexes Mitleid ..... IX

### I. Zur sozialwissenschaftlichen Debatte: Emotion, Mitgefühl und Empathie

EBERHARD HERRMANN

Emotions as Part of Making Reality ..... 1

REBEKKA A. KLEIN

Die Phänomenalität von Mitgefühl im Rahmen der  
Emotionstechnologie der Sozialen Neurowissenschaften ..... 19

JOHANNES FISCHER

Menschenwürde, Rationalität und Gefühl ..... 49

JOHANNES CORRODI KATZENSTEIN

Compassion Democratized. A Study in Secular Faith ..... 67

### II. Zur philosophischen Debatte: Passion, Pity, and Compassion

STEPHEN LEIGHTON

On Pity and Its Appropriateness ..... 99

ROBERT C. ROBERTS

Compassion as an Emotion and Virtue ..... 119

CHRISTOPH AMMANN

Wer sagt, was ›christliches Mitgefühl‹ ist?  
Einige Bemerkungen im Gespräch mit  
Robert C. Roberts' *Compassion as an Emotion and Virtue* ..... 139

HARTMUT VON SASS

Spontane Reaktionen und menschliches Mitleid  
Über die Allgemeinheit und Verschiedenheit unseres Handelns  
im Gespräch mit Peter Winch ..... 161

»Und als er ihn sah, jammerte es ihn«

### Zur Performanz von Pathoszenen am Beispiel des Mitleids

PHILIPP STOELLGER

»Wissen Sie ..., für das Entdecken des Ant-  
litzes bevorzuge ich noch ein anderes Wort:  
*miséricorde*, Barmherzigkeit, wenn man für das  
Leiden des Anderen ein-steht ...; wenn der  
Anderer leidet, habe ich Sympathie, Ursprung  
der Liebe ...

In diesem Sinne sage ich, es ist ein Gotteswort,  
etwas, das in dem ungestörten Sein des Seien-  
den eine Umwälzung bedeutet.«<sup>1</sup>

#### 1. Eine Frage der Ethik

Fragt man nach Mitleid, wird manch einer mitleidig zurückfragen, was denn damit gemeint sein solle. Wessen Mitleid, womit, mit wem und zu welchem Ende? Ganz abgesehen von den unendlichen Unklarheiten, die sich mit dem ›Mitleid‹ einstellen. *Compassio* ist etwas anderes als *Sympathie*, und beide bewegen sich in anderen semantischen Feldern als das gängige Mitleid.

*Dass* allerdings Mitleid dazugehört, wenn man auf menschliche Weise lebendig zu sein sucht, wird nur selten bestritten. Denn menschlich zu sein, heisst stets auch, *mit*menschlich zu sein. Und dieses *Mit-* gibt ebenso Rätsel auf wie das *-leid* im Mitleid. Psychologisch erinnert beides an die *Empathie*, ohne die ein Miteinander sowenig möglich wäre wie die Verständigung.

Zu den Schwierigkeiten, von Mitleid zu handeln, gehört – wie in der mitleidigen Rückfrage merklich – dass es seltsam abgenutzt klingt, allzu vertraut und gängig. Wenn Lessings moralisierende Interpretation der Aristotelischen Katharsis in gut christlicher Tradition ›Furcht und Mitleid‹ ins Zentrum seiner Theatertheorie rückte, war das noch eine nennenswerte Übertragung: eine Metapher christlicher Provenienz im Feld der Ästhetik.

Ähnlich aufschlussreich ist es, wenn Tugendhat in seiner Ethik<sup>2</sup> ange-  
sichts der semantischen Leere von Selbsterhaltung und -behauptung zur

<sup>1</sup> Levinas 1989, 137.

<sup>2</sup> Tugendhat 1993.

Grundlegung einer Ethik nicht anders kann und will, als auf das Gefühl des Mitleids zu rekurrieren, und das ausgerechnet im Anschluss an Schopenhauer. Auch das ist eine Übertragung, eine Metapher der christlichen über die Schopenhauersche in die späthanalytische Tradition der Ethik. Zwar wird dieser Rekurs nicht dienen können als *fundamentum inconcussum* angesichts eines pathologischen *lack of moral sense*. Technisch gesagt, wer keine »Spiegelneuronen« hätte, dem würde sich auch nicht die Gefühlswelt des Anderen erschliessen und er könnte sich nicht (wie immer das gehen mag) »in den Anderen hineinversetzen«.

Aufschlussreich ist weniger eine vermeintliche »Begründungsfunktion« des Mitleids, als vielmehr dessen *symptomatische* Aufschlusskraft. Eine reine Formalität ist in der Ethik wohl nicht mehr durch- oder auszuhalten, wenn man weder Selbstbestimmung noch Selbsterhaltung als zureichenden Grund für einen »ethischen Sinn« erweisen kann. Denn dieser Sinn setzt einen »Sinn für den Anderen« voraus, der unvermeidlich in »materiale« und kulturelle Bestimmungen führt. Dieser *cultural turn* in Fragen der Ethik hatte und hat Folgen. Sind doch zeitgenössische Ethiken kaum noch ohne derart »materiale« und kulturspezifische Bestimmungen konzipiert, wenn sie nicht formal blind genannt werden wollen angesichts der kulturellen Einbettung jeder Ethik.

Wenn man aber dem *cultural turn* hermeneutisch nachgehen will (und ihm darin nolens volens folgt, wieweit auch immer), ist von der christlichen – genauer: der christologischen – Grundierung des Mitleids nicht abzusehen. Denn dieses *Woher* des Mitleids ist unvergesslich und prägend für alle übertragenen Gebrauchsformen.

Das zeigt Tugendhats Rekurs deutlich. Schopenhauer legte am Ende seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* ein *experimentum crucis* vor (§19): Einer, der einen anderen hatte töten wollen, lässt das im letzten Moment mit der Begründung, weil »mich Mitleid ergriff ... es jammerte mich seiner«<sup>3</sup>. Nicht nur, dass hier das Mitleid als Fundament der Moral nobilitiert wird, es wird auch in unüberhörbarer Weise biblisch konnotiert, wie zu zeigen sein wird. Bemerkenswert ist, wie in dem »weil«, dem Argument also, die Ethik *material* »kontaminiert« wird, also ihre Formalität des »Nichtschädigens eines anderen« überschreitet und begründungsfähig macht durch eine »positive« inhaltliche Bestimmung. Nicht nur kein Leid zuzufügen, sondern Mitleid ist die materiale Bestimmung, wenn nicht sogar eine »Stimmung«, aus der erst ein kulturell qualifiziertes Verständnis von Ethik erwächst. Dann wird es abwegig zu fragen, ob ein stets graduelles Gefühl Grundlage für eine »Verpflichtung« sein könne<sup>4</sup>. Nicht die Pflicht, sondern die Selbstver-

<sup>3</sup> Ebd., 178.

<sup>4</sup> So Tugendhats Frage, ebd., 183.

ständigheit oder Unwillkürlichkeit dürfte vor Augen stehen, wenn es um die spontane Affektion durch den Anderen geht, die Mitleid genannt wird. Das Schema der Ethik folgt dann nicht dem Register von »Pflicht und Erfüllung«, sondern von Affiziertwerden und der *Faktizität* des Mitleids, aus dem erst sekundär betrachtet vermeintliche »Pflichten« entstehen. Im Vollzug folgt etwa Unterlassung des Tötens oder eher die helfende Zuwendung unwillkürlich aus der Affektion. Erst wenn das ausbliebe, kann man fragen, ob hier nicht ein Mangel oder *lack of moral sense* vorliegt.

Für die unwillkürliche Selbstverständlichkeit des Affiziertwerdens ist dann die Wendung Tugendhats vom »Sichbestimmenlassen durch das Gutsein«<sup>5</sup> zu *schwach*, auch noch in Martin Seels Weiterführung dessen.<sup>6</sup> Es liegt vielmehr ein Bestimmtwerden vor, jedem intentionalen Lassen gegenüber *vorgängig*. Sonst wäre die Affektion durch den Anderen primär eine Autoaffektion. Und das wäre wohl im Blick auf das Mitleid eine phänomenale Fehlbestimmung (wenn nicht Fehlleistung). Wenn der selbstverständliche Affekt des Mitleids allerdings auf seine »Möglichkeitsbedingungen« befragt wird, muss – der Frage entsprechend – eine Affizierbarkeit unterstellt werden. Und diese Sensibilität (für den Anderen) ist nicht »nur natürlich«, sondern selber eine kulturelle Verfassung. Der moralische Sinn für den Anderen ist so bildungsfähig wie -bedürftig. Eben das gehört zum Prozess der Kultur, den man Bildung nennen mag, auch Bildung des moralischen Sinns.<sup>7</sup> Die materiale Verfassung impliziert einerseits eine kulturelle *Geschichtlichkeit* des moralischen Sinns – er hat eine Vorgeschichte, in der er geworden ist, wie er ist – und eine kulturelle Spezifität der Bildungsgeschichte. Es wird dann seltsam abstrakt, daraus eine universelle Maxime zu bilden, etwa: »die Moral der universellen Achtung verlangt, daß wir uns universell mitleidig verhalten.«<sup>8</sup> Wenn das Mitleid so basal sei, wie Tugendhat meinte, müsste es sich umgekehrt verhalten – und bliebe auch dann noch falsch. Denn »sich universell mitleidig verhalten« ist keine allseitige Pflicht oder Forderung, sondern eine stets konkrete, situative Affektion, deren Möglichkeit man strukturanalytisch universalisieren kann, nicht aber deren Vollzug (oder faktizitäre »Aktualisierung«). »Sich mitleidig verhalten« ist daher eine sprachliche Abwegigkeit. Wir können sensibel sein und werden, und uns gegen das Affiziertwerden möglicherweise »nicht verweigern«, also affektive Sicherungsmechanismen abbauen; aber sich allseits mitleidig verhalten, ist allenfalls eine abstrakte und sekundäre Generalisierung eines Beobachters – und verfehlt die Phänomene.

<sup>5</sup> Ebd., 184.

<sup>6</sup> Seel 2002.

<sup>7</sup> Tugendhat 1993, 185: »Es ist diese Disposition, von der man sagen kann, daß sie auszubilden mit zur moralischen Erziehung gehört«.

<sup>8</sup> Ebd., 188.

Wenn Mitleid eine kulturell gewordene Grundfigur der Ethik ist – dann wird der Affekt gegen jede ›Tradition‹ doppelt abstrakt, wie sie Tugend hat vertritt.<sup>9</sup> Wenn ›traditionalistische Begründungen‹ darin bestünden, aus einer nicht intelligiblen Quelle irgendwelche (natürlichen oder ›übernatürlichen‹) Bestimmungen hervorzuzaubern, also zu erschleichen, ist diese Kritik plausibel. Tugendhats eigene Formulierung aber zeigt signifikante Konnotationen seiner Tradition: »Wir gehören in eine umfassendere Gemeinschaft der leidensfähigen Kreatur, aber auch der Natur überhaupt«<sup>10</sup>. Woher er diese Intuition<sup>11</sup> gewonnen hat und warum sie plausibel, wenn nicht evident und unwidersprechlich sein sollte, das bleibt seltsam unklar bei ihm. Mitleid mag ähnlich ›begründungsoffen‹ sein, wie die Menschenwürde<sup>12</sup>. Aber beide sind immer irgendwie ›begründet‹ in ihrer und durch ihre Geschichte, in der sie kulturell verfasst sind. Ohne solche ›passive Genesis‹ der materialen Verfassung der Ethik und somit ohne ihre kulturelle ›Plausibilitätsstruktur‹ im Hintergrund bleiben sie abstrakt.

Umso dringlicher ist es, der Herkunft des in den westlichen spätmodernen Gesellschaften irreduzibel christlich imprägnierten ›Mitleids‹ nachzugehen, und zwar im Rückgang auf die theologischen ›Urimpressionen‹ desselben – und das nicht ohne kritischen Blick auf die Gebrauchs- und Verbrauchsformen derselben. Wie und warum die christlichen Urszenen des Mitleids so ›effizient‹ und ›evident‹ sind, ist eine Frage ihrer Performanz, genauer der ›Pathosperformanz‹ (als Kurzformel für die Performanz von Pathoszenen). Aus dieser Effizienz, einer gewissen *Unmöglichkeit*, ihnen zu widerstehen, wird auch verständlich werden, warum sie derart pervasiv gebraucht werden, nicht zuletzt in der Bildpolitik von Werbung und Medien.

## 2. Eine Frage der Christologie

Was hat die Christologie der Ethik zu sagen? So zu fragen, wird einem ›universalistischen‹ Ethiker ›traditionalistisch‹ erscheinen, also abwegig und illegitim. Aber hier wird nicht aus einer ›natürlichen‹ (Naturrecht) oder ›übernatürlichen‹ (transzendenten) Quelle etwas erschlichen, sondern aus einer kulturell prägenden Geschichte die passive Genesis eines Ethos zu verstehen gesucht. So zu fragen, fragt also nicht nach einer Bedingung universaler Notwendigkeit, sondern nach der Plausibilität des Werdens einer kulturellen Prägung der Ethik. Mehr sei hier nicht beansprucht, aber ohne diese geht es nicht, wenn man ein Ethos verstehen will.

<sup>9</sup> Ebd., 191f.

<sup>10</sup> Ebd., 191.

<sup>11</sup> Vgl. aber ebd., 192.

<sup>12</sup> Vgl. Stoellger 2006, 367–410.

Zu *sagen* hat die Christologie zunächst einmal wenig, im Sinne von Pflichten oder Vorschriften. Neue, besonders christliche *Normen*? Eine besonders christliche *Begründung*? Also: ein neues Gesetz und eine neue Lehre? Damit würde aus Christus ein neuer Gesetzgeber und –lehrer. Das wäre wenig mehr, als aus ihm einen ›neuen Mose‹ machen. Und eben dies galt der Theologie spätestens seit Luther als schlicht unzureichend und irrig. Denn damit wäre nichts Neues ausser eine Aktualisierung des Anspruchs des Gesetzes präsent.

Die gängige Alternative dazu ist Jesus als *Vorbild* zu verstehen, dem man gehorsam nachfolgen soll. Nur, warum er und nicht auch andere? Vorbilder gibt es viele, die sich je nach Geschmack kombinieren lassen. Letztlich führt das zu einer ›Pippi-Longstrumpf-Religion‹: ›ich mach mir die Welt, wie sie mir gefällt‹.

In beiden Auffassungen, dem neuen Gesetzgeber oder dem Vorbild, regiert entweder *Gesetzlichkeit* oder *Willkür*. Vorbilder sind so beliebig, wie Gesetzgeber *normativ*. Und beide sind Herren, die einen knechten. Sie erlauben nur ein Ethos des Gesetzes – im Grunde *ohne Evangelium*. Und das wäre auf Dauer etwas trostlos.

Wenn die Christologie der Ethik nicht nur ein neues *Gesetz* oder ein weiteres *Vorbild* gibt, wenn sie auch nicht nur eine neue *Lehre* formuliert, was dann? Die Werbung, also die Ökonomie, hat darauf längst eine Antwort, eine höchst effektive: Nicht ein Gesetz und nicht neue Belehrung – sondern *Affekte* sollen unsere Handlungen leiten, unsere Kaufentscheidungen also.



Oliviero Toscani<sup>13</sup>: Sterbender Aids-Kranker, Therese Frare, November 1990, LIFE

<sup>13</sup> Oliviero Toscani geb. 1942 in Mailand; 1961–65 Studium der Fotografie und Grafik an der Kunstgewerbeschule in Zürich; 1984 bis 2000 Werbekampagnen für Benetton. Vgl. [http://www.g26.ch/italien\\_kunst\\_toscani.html#text\\_07](http://www.g26.ch/italien_kunst_toscani.html#text_07).

So geschmacklos und brutal das auch wirken mag – es *wirkt* jedenfalls, ob man will oder nicht. Noch im ›egoistischen‹ Gebrauch der Szene im Dienste des ›brandings‹ und der zwielfichtigen Nobilitierung eines ›labels‹, im Zeichen des Mitleids der Beweinung Jesu, *zeigt* sich etwas: Dass die Christologie der Ethik nicht primär etwas zu *sagen*, sondern auch etwas zu *zeigen* hat. Nicht ein neues Gesetz oder eine neue Begründung, nicht einen ethischen Logos oder einen Logos der Ethik, sondern *prägnante Szenen, in denen sich das christliche Ethos zeigt*. Szenen, die nicht primär vorschreiben oder begründen oder belehren, sondern die einen angehen, affizieren und bewegen – wie das Samaritergleichnis. Was sich hier zeigt und wie solch eine Szene wirkt, dem soll hier hermeneutisch-phänomenologisch nachgegangen werden. Denn solch wirkungsvolle ›Pathoszenen‹ sollte man nicht der Werbung allein überlassen.

Auf klärungs- und kritikbedürftige Weise wird hier Gebrauch gemacht von einer Evidenz und Effizienz einer Szene des Mitleids, einer christlichen Urszene. Einerseits ist sie exemplarisch für die christliche Auffassung des Mitleids, andererseits auch vorbildlich, weil und sofern sie als Orientierungsfigur dient, wie mit Leidenden und Sterbenden umzugehen sei. Sie ist aber nicht ›nur‹ exemplarisch im Sinne eines löblichen Vorbilds oder einer verpflichtenden Vorstellung. Sie ist auch ›irgendwie‹ wirksam, ohne das eigene wollen zu ›müssen‹. Daher könnte man sie auch sakramental wirksam nennen.

Von den *Eigenschaften Gottes* gilt, sie sind *kommunikative* Eigenschaften: Gott *ist* gerecht, indem er den Menschen gerecht *macht*, wie in der Rechtfertigung. Oder Gott ist Liebe, indem er den Menschen liebt und liebenswürdig macht. Gleiches gilt auch für die *Eigenschaften Jesu*: es sind kommunikative und wirksame Eigenschaften. Das unterscheidet ihn von jedem Vorbild, dem man nur gehorsam nachfolgt.

Systematisch gefasst wird das in der Unterscheidung von *sacramentum* und *exemplum*. Er ist nicht nur ein *exemplum*, sondern vor allem ein *sacramentum*: ein Zeichen, das »bewirkt, was es bezeichnet«<sup>14</sup> (*signum efficax gratiae*). Nur, wie kann ein Zeichen *wirksam* sein – nicht als Gesetz oder Lehre, sondern als Zueignung und Mit-Teilen dessen, wovon es spricht?

Eberhard Jüngel verstand diese Wirksamkeit des *Lebens Jesu Christi* so, dass es »nicht bei ihm bleibt«, sondern sich *mitteilt*. *Das* sei das »eigentliche Geheimnis des christlichen Glaubens«<sup>15</sup>. Was in seiner Person zur Darstellung komme, teile sich uns mit.<sup>16</sup> Unter dieser Voraussetzung des sakramentalen Verständnisses Jesu Christi sei es dann auch zulässig und geboten, ihn

<sup>14</sup> Jüngel 1990, 265.

<sup>15</sup> Ebd., 267.

<sup>16</sup> Ebd., 268.

als Exempel zu verstehen, als Vorbild christlichen Lebens.<sup>17</sup> – Das Urbild solch wirksamer Zeichen wie im Sakrament dürfte wohl der Mensch selber sein, die Präsenz einer Person: sie bedeutet und bewirkt zugleich. Denn *das* prästendieren die sakramentalen Zeichen ja: nicht nur Repräsentation Christi zu sein, sondern die symbolische Präsenz seiner Person.

Dann ist zu klären, wie ein *signum efficax* sein kann, *wirksam* im Sinne der *Mitteilung* – nicht als Information, sondern als Zueignung und Miteinander-Teilen dessen, wovon die Rede ist. Etwas zeitgenössischer formuliert geht es damit um die *Performanz* des Lebens Jesu – genauer: um die Performanz der *Darstellung* seiner Worte und Taten.

Zeichen, die *bewirken*, was sie bezeichnen, sind einigermaßen *seltsame* Zeichen: etwa Beschwörungsformeln *magischer* Art, die die Geister herbeirufen, von denen sie sprechen. Das ist den Einsetzungsworten des Abendmahls abgeschaut *Hoc est corpus meum* (daher *Hokuspokus*). Solche Magie gab es schon in den antiken Zauberpapyri, wenn mit den wirksamsten aller Zeichen gezaubert wurde: mit den Namen Gottes, vor allem mit ›Jahwe‹. Denn der *bezeichnet* Gott nicht nur, sondern *ist* und *bewirkt* seine Gegenwart. Die Anrufung des Namens ist die Herbeirufung des Benannten.

Das ›funktioniert‹ nicht nur in den erhabenen Regionen von Gott und Geistern, Beschwörungen und Verfluchungen. Ähnlich, wenn auch unpektakulärer, funktionieren *Beschimpfungen*: Wenn man die Zuhörer eines Vortrags oder deren Leser beschimpfen würde – wie auch immer – würde man nicht nur etwas bezeichnen, sondern vermutlich einiges bewirken, beinahe magisch. Von solch effektiven Worten leben Dichtung und Theater, am deutlichsten in einer Publikumsbeschimpfung. Das sind Worte mit Wirkung – und das nicht zuletzt, weil sie Affekte wecken. Von solcher Macht sind wirksame Worte, weil sie ihre Hörer *bewegen*. Das kann verletzend sein und provozierend, aber auch herzlich und versöhnend.

Von solcher Wirkung sind auch die *Worte Jesu*, nicht zuletzt die Gleichnisse: sie stellen nicht nur etwas dar oder bezeichnen etwas, sondern vergegenwärtigen, wovon sie sprechen. Sie haben Effekte, nicht zuletzt, indem sie Affekte wecken. Daher – so die These – sind seine Worte nicht nur *exemplarisch*, sondern *sakramental*. Sie *kommunizieren* seine Eigenschaften. Sie sprechen nicht nur von Gefühlen wie dem Mitgefühl, sie *evozieren* es auch bei den Hörern. Deswegen sind sie Worte des *wirksamen Übergangs* von der Christologie in die Ethik.

Hier zeigt sich die *Bedeutung der Affekte* für das christliche Ethos. Sie bilden eine Figur des Dritten zwischen Gehorsam und Lehre, einen Raum des Übergangs von Christologie und Ethik.

<sup>17</sup> Ebd., 274ff.

## 3. Aristotelisches Vorspiel

Die Frage nach der Bedeutung der Affekte für die Ethik ist allerdings nicht neu und auch nicht besonders christlich. Aber sie ist in der Aufklärungsstradition Kants unselbstverständlich, wenn alle ›Neigungen‹ ausgeklammert werden sollten in Fragen der Ethik ›innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‹. Dieses Reinheitsgebot ist aber weder nötig noch wünschenswert zu befolgen, geschweige denn notwendig.

Aristoteles meinte in seiner Ethik: »die sittliche Tugend hat es mit der Lust und Unlust zu tun.«<sup>18</sup> Denn: »Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute.«<sup>19</sup> Daher gehe es in der Erziehung um die *Bildung der Affekte*: letztlich um *mit Lust das Gute zu tun*. Denn ein *Ethos ohne Lust wäre lustlos* – und daher auch nicht wirklich gut und erfreulich. Gleiches gilt *ceteris paribus* auch für die *Bildung*: Studium als ›Dienst nach Vorschrift‹ wäre lustlos. Dass man *mit* (und aus) Leidenschaft studiert und lehrt, ist offensichtlich ›lustvoller‹, als nur aus Pflicht. Dass es mit ›Lust und Laune‹ *alleine* nicht getan wäre, ist ohnehin klar. Dass aber Lust und Leidenschaft dazugehören – das ist entscheidend, wird aber leicht vergessen oder vertrieben. Aber die Leidenschaft – griechisch: das Pathos – belebt erst und bringt in Bewegung.

Dann fragt sich, wie Lust und Unlust zu bilden wären, ohne in der Bildung auf der Strecke zu bleiben? Dazu diene bei den Griechen nicht zuletzt die Dichtung. Die Tragödie ist bei Aristoteles (gegen Platon) eine staatstragende Bildungsinstitution: *sie transformiert Pathos (Affekte) in Ethos, und zwar durch den Logos der Dichtung*.<sup>20</sup> Es werden Furcht und Mitleid erzeugt (besser: Schrecken und Jammer, als genauere Übersetzung von φόβος oder von ἔλεος), und das nicht nur zur Unterhaltung, sondern um diese Affekte zu kultivieren. Die Dichtung ist Arbeit an den Affekten, ›Bildungsarbeit‹. Daher sind weder die Dichter noch die Affekte aus dem Staat zu vertreiben, sondern politisch und ethisch bedeutsam.<sup>21</sup>

Das ist längst nicht alles, was von der Tragödientheorie zu sagen wäre. Aber es ist nennenswert: ein Logos weckt Affekte, die ethisch und politisch gebildet werden: einerseits *Schrecken* angesichts von Gefahr und Unheil; andererseits *Jammer oder Mitleid* angesichts von ungerechtem Leiden des ›tragischen Helden‹.

<sup>18</sup> Nikomachische Ethik II,2, 1104b, 8f. (Aristoteles 1985).

<sup>19</sup> Weiter heisst es: »Darum muß man, wie Plato sagt, von der ersten Kindheit an einigermassen dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll. Denn das ist die rechte Erziehung« (ebd., 9-13).

<sup>20</sup> Wie die Musik, vgl. Politik VIII,7 (Aristoteles 1990).

<sup>21</sup> Vgl. Poetik VI (Aristoteles 1994); Politik VIII, c. 5, 1341b (Aristoteles 1990). Vgl. Bernays 1880, 7ff.; zur Ekstase als Hintergrund vgl. ebd., 64ff.; vgl. zur Abgrenzung: Augustin, Confessiones III, 2 (Augustin 1980).

## 4. Biblisches Beispiel: Jesu Jammer

Nun ist der synoptische Jesus wohl kein ›tragischer Held‹ und die Evangelien sind keine ›Tragödien‹. Aber auch hier spielen die Affekte eine bemerkenswerte Rolle. Nicht nur in der Passionsgeschichte, sondern in der Darstellung des Lebens Jesu wie in seiner Verkündigung. Die Evangelien ›inszenieren‹ und führen vor Augen, *was sie bewegt* – und zwar um ihre Leser ebenso zu bewegen, sei es um Glauben zu wecken, sei es um das Ethos zu bilden. So erzählen sie auch von Jesu *eigenen* Leidenschaften.

Bei den Synoptikern wird ihm *ein* besonders *anstössiger* Affekt zugeschrieben – wenn von Jesu *Eingeweiden* die Rede ist. Das klingt eines Gottes nicht würdig. Bei der Speisung der 5000 sieht Jesus die grosse Menge und es schmerzt ihn in den Eingeweiden, im Gedärm. Luther übersetzte: »[S]ie jammerten ihn« (Mk 6,34).<sup>22</sup> – Hier kann man den Ursprung desjenigen Jammers gewärtigen, den Tugendhat mit Schopenhauer für ethisch entscheidend erklärt. – Dieser Jammer Jesu (ἐσπλάγγισθη) kommt von den σπλάγγνα, den *Eingeweiden*, in denen man den *Sitz der Gefühle* sah. Etwas ›salonfähig‹ heisst das: *Mitleid und Erbarmen*.<sup>23</sup>

Ähnlich spricht Jesus bei der Speisung der 4000: »Mich jammert das Volk ...«<sup>24</sup>. Bei der Heilung von zwei Blinden in Mt 20 jammern sie ihn.<sup>25</sup> Und diese Metapher der Leidenschaft findet sich auch bei Lukas. Als der Jüngling zu Nain zu Grabe getragen wird, sieht Jesus dessen Mutter und ›sie jammerte ihn‹: »Und als sie der Herr sah, jammerte sie ihn, und er sprach zu ihr: Weine nicht!«.<sup>26</sup>

›Jammer‹ klingt etwas befremdlich, ja – jämmerlich. Wie unanständig es damals wirkte, von den Eingeweiden Jesu zu sprechen, zeigte sich sehr bald. In der Alten Kirche war zwar unstrittig, dass der menschgewordene Logos gelitten habe.<sup>27</sup> Aber in neuplatonischer wie in stoischer Tradition setzte sich schnell das *sittliche* Ideal des *leidenschaftslosen Weisen* durch: Mag man auch affiziert werden, soll man das doch souverän beherrschen. Clemens von Alexandrien behauptete sogar, dass Jesus der niedrigen Bedürfnisse

<sup>22</sup> Vulgata: »Et exiens vidit multam turbam Iesus et misertus est super eos quia erant sicut oves non habentes pastorem et coepit docere illos multa.« Vgl. Mt 9,36.

<sup>23</sup> So steht im Katalog vorzüglicher Eigenschaften in Kol 3,12ff. das herzliche Erbarmen an erster Stelle (σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ).

<sup>24</sup> Mk 8,2. Vulgata: »Misereor super turba quia ecce iam triduo sustinent me nec habent quod manducant ...«

<sup>25</sup> Mt 20,34. Vulgata: »Misertus autem eorum Iesus tetigit oculos eorum et confestim viderunt et secuti sunt eum.«

<sup>26</sup> Lk 7,13. Vulgata: »Quam cum vidisset Dominus misericordia motus super ea dixit illi: »Noli flere!«

<sup>27</sup> Irenäus, Adversus haereses III, 16,6; III, 12,2 (Irenäus 1993-2001): »Impassibilis passibilis factus est.« Vgl. Polenz 1909, 58; Harnack 1909, 516f. 553.

von Hunger und Durst nicht fähig gewesen sei<sup>28</sup>. Wollte man soweit nicht gehen, wurden seine Affekte wenigstens *exklusiv* seiner *menschlichen* Natur zugeschrieben<sup>29</sup>. Dass aber die »niedrigen« Affekte in den Eingeweiden *der ganzen Person* Jesu zuzuschreiben sind, das blieb eine anstössige Aufgabe.<sup>30</sup>

Die Metapher *ist* auch arg befremdlich: die Eingeweide, das Gedärm Jesu, ein Ziehen und Reissen im Bauch, das sich regt *vor* allem Wissen und Wollen. Man sollte diese Metapher nicht zu schnell glätten. Denn in ihr zeigt sich fleischlich-drastisch die *Leibhaftigkeit* Jesu: sein Affekt, der ihn zum Eingreifen bewegt. Die Leidenschaft als kommunikative Eigenschaft, ein *Affekt mit Effekt*. Die Eingeweide führen phänomenal prägnant vor Augen, was mit *Mitleid* gemeint ist. Sein »Bauchgefühl« meldet sich spontan und unwillkürlich angesichts des Nächsten. Es motiviert und bewegt zur Zuwendung, sei es in der Speisung, der Heilung oder in der Auferweckung des Jünglings zu Nain.

An zwei Stellen wird der »Jammer Jesu« auch vom Vater ausgesagt: Im Gleichnis vom *verlorenen Sohn* regen sich die Eingeweide des Vaters, als der Sohn zurückkehrt: »Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater, und es jammerte ihn; er lief und fiel ihm um den Hals und küßte ihn.«<sup>31</sup> Der Antagonist dieses Mitleids ist der Zorn des älteren Sohnes darüber. Im Gleichnis vom *Schalksknecht* fühlt der Herr in seinen Eingeweiden Mitleid<sup>32</sup> und erlässt dem bittenden Knecht seine Schuld (wieder gegenüber dem Zorn).<sup>33</sup> So vom *Vater* zu sprechen, hat einen Hintergrund im Alten Testament – der hier nur angemerkt sei.<sup>34</sup>

Wie die Eingeweide *Jesu* so regen sich auch die des *Samariters*. Im Zusammenhang des lukanischen Streitgesprächs um die Auslegung des Doppelgebots der Liebe geht es um die Frage, wer denn »mein Nächster« sei. In aller Kürze ist die Antwort: der Fremdling und Feind, der Samariter, ist der Nächste – gegenüber dem anderen Nächsten, dem Zerschlagenen am Strassenrand, der unter die Räuber gefallen ist.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Clemens von Alexandria, Stromateis VI, 71 (Clemens 1936–1938); vgl. Pohlenz 1909, 60.

<sup>29</sup> Pohlenz 1909, 63.73.

<sup>30</sup> Ebd., 87. Noch bei den Kappadokiern wurden solch drastische Affekte bestritten im Zeichen des *ethischen Ideals der mönchischen Askese*.

<sup>31</sup> Lk 15,11ff.; vgl. 15,20.

<sup>32</sup> Mt 18,27.

<sup>33</sup> Mt 18,23ff.

<sup>34</sup> Vgl. v.a. Jer 31,20: »Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn und mein liebes Kind? Denn sooft ich ihm auch drohe, muß ich doch seiner gedenken; darum bricht mir mein Herz, daß ich mich seiner erbarmen muß, spricht der Herr.« Fischer 2005, 142, wörtlicher: »Deswegen haben rumort meine Eingeweide für ihn, ich muß mich seiner erbarmen, Spruch Jahwes.«

<sup>35</sup> Wer ist der Nächste? Im Gebot (Lk 10,27) ist es der Empfänger, im Gleichnis (Lk 10,36) ist es der Sender. Vgl. Bovon 1996, 99.

Vom Priester wie vom Levit heisst es: »*Er sah und ging vorüber*« (ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν, Lk 10,31f.).

Der Samariter hingegen »*sah und es jammerte ihn*« (ἰδὼν ἐσπλαγγίσθη, Lk 10,33).

Alle drei *sehen* den Zerschlagenen. Das zeigt die *Macht* des Sichtbaren: man kann nicht *nicht* sehen, was einem ins Auge fällt. Diese Unwillkürlichkeit zeigt sich bei jedem Unfall und seinen »Gaffern«. Auf dieser Macht beruht auch der Bildgebrauch der Medien, wie in Politik und Werbung. Aber – auch wenn wir nicht *nicht* sehen können, was uns ins Auge fällt, ist offen, wie man davon affiziert wird und wie man darauf antwortet. Abstossung und Anziehung, Lust und Unlust geraten in einen Widerstreit, wie »Furcht und Mitleid« in der Tragödie. Priester und Levit scheinen sich mit Schrecken abzuwenden (wenn nicht in Gleichgültigkeit).

Der Samariter hingegen überlegt nicht lang, sondern greift fraglos ein, indem er sich von seinem Affekt leiten lässt. Kein Zögern, kein Abwägen, sondern der spontane Affekt führt zum spontanen Eingreifen. Indem er den Zerschlagenen sieht, »zieht es in seinen Eingeweiden«, fühlt er *mit* ihm: »und er ging zu ihm, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn« (Lk 10,34). *Ethos aus Pathos*, kann man das nennen.<sup>36</sup>

Die himmelweite Differenz liegt in dem feinen Unterschied der leiblichen Wahrnehmung. *Wie* er sieht und *wie* er darin getroffen wird vom Anblick des Nächsten – darin ereignet sich das Entscheidende. Die *leibhaftig bewegte Wahrnehmung* ist vom Zerschlagenen unbedingt in Anspruch genommen, nicht-indifferent, von unwillkürlicher Distanzlosigkeit und Zuwendung.

Vermutlich sind zwei Bemerkungen angebracht zur phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive dieser Interpretation: Wahrnehmung ist hier *nicht* als neutrale Rezeption zu verstehen, auch nicht als »blosse Konstruktion«. Und Affekt meint *nicht* ein beliebiges »bloss subjektives« Beiwerk dazu. Wahrnehmung ist vielmehr die sinnliche, leibhaftige Offenheit für Anderes, für Ansprüche und Ereignisse. Als leibhaftige ist sie der Sinn für Raum, für den sozialen Raum, der sich in der betroffenen Wahrnehmung eröffnet. Dieser Raum ist stets getönt, geprägt und klingt so oder so. Räume sind Atmosphären. Und der Affekt ist der leibliche Sinn für die Tönung, für den Klang dieser Atmosphären. Ein von Musik erfüllter Raum wäre ein Beispiel dafür.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Ebd., 90: »Der verletzte Leib des einen weckt das aufmerksame Herz des andern. Die sichtbaren Zeichen der Not bewegen buchstäblich die Eingeweide, erfüllen den Samariter mit Fürsorglichkeit.«

<sup>37</sup> Picht 1986, 435ff.; vgl. Politik VIII, 5, 1341b (Aristoteles 1990); vgl. Bernays 1880, 7ff.

»Und siehe« waren die ersten Worte der Samariterperikope (Καὶ ἶδὸν Lk 10,25). Ich sehe hier – in metaphorischer Verdichtung – den Ursprung des christlichen Ethos vor Augen geführt – eines Ethos aus dem Pathos, aus dem Affiziertwerden durch den Nächsten. Der Jammer Jesu wie der des Samariters ist – *so gesehen* – merklich mehr als ein exegetisches Detail: er ist exemplarisch für den Übergang der Christologie in die Ethik.<sup>38</sup> Dieser Affekt in den Eingeweiden ist eine *kommunikative* Eigenschaft Jesu – nicht ein gesetzliches Vorbild, sondern ein kommunikatives Ansinnen an den Leser, selber »mitzufühlen«.

Dogmatisch verdichtet formuliert: was kommunikative Eigenschaften sind, *zeigt sich* phänomenal prägnant an diesem Affekt. Denn er *bewegt* einen zur Zuwendung zum anderen. Er stiftet eine Gemeinschaft und teilt sich dem anderen mit. Er bildet den *Ursprung des Begehrens*, das Leid des Anderen zu teilen und zu überwinden – *vor* allem Wissen und Wollen.

Schon Wolfhart Pannenberg meinte: Die Affekte *sind* die *Selbstranszendenz* menschlichen Lebens. Darin sind wir beim anderen *als* anderem.<sup>39</sup> In der theologischen Ethik der Gegenwart macht Johannes Fischer ähnlichen Gebrauch vom Samaritergleichnis. Die Ethik gründet nach Fischer im Wahrnehmungscharakter des Glaubens. Die affizierte Wahrnehmung entfaltet er als *praktische Erkenntnis*, in der man *in der Wirklichkeit des Erkannten* lokalisiert wird.<sup>40</sup> Diese Lokalisierung in der Wirklichkeit des Anderen sei geistgewirkt – geschehe im Geist der Liebe.<sup>41</sup> Wenn man in diesem Affekt den heiligen Geist am Werk sieht, kann man den Übergang von der Christologie zur Ethik auch *pneumatologisch* qualifizieren – wobei der Geist als eine räumliche und soziale Atmosphäre zu verstehen wäre. Geteiltes Leid wie geteilte Freude sind kommunikative »Gemeinschaftsräume«.

### 5. Das Gleichnis als sacramentum und exemplum

Oben wurde nach dem Sinn von *sacramentum* gefragt: wie ein Zeichen *wirksam* sein kann als Zueignung und miteinander Teilen dessen, wovon die Rede ist. Ist nun das Samaritergleichnis nur ein *exemplum*, eine Beispielgeschichte? Vorbild für die Nachfolge?

Es ist ein *Logos mit Pathos* – mit *Effekt aufs Ethos*. Ein Wort, das *mit* Leidenschaft *von* Leidenschaft spricht – und das in diesem Sinne mitteilt und

<sup>38</sup> Paulus konnte seine Sehnsucht nach den Philippnern »ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ« verorten, also in den Eingeweiden Jesu (geglättet übersetzt heisst das: »von Herzensgrund in Christus Jesus« Phil 1,8). So steht im Katalog vorzüglicher Eigenschaften in Kol 3,12ff. das herzliche Erbarmen an erster Stelle (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ).

<sup>39</sup> Pannenberg 1983, 253f., vgl. 257f.

<sup>40</sup> Fischer 2002, 18ff.

<sup>41</sup> Ebd., 22.

vergegenwärtigt, wovon es spricht. So gesehen ist es ein wirksames Wort – *signum efficax gratiae* – ein *sakramentales Zeichen*. Verdichtet gesagt: *Dieses exemplum ist ein sacramentum*. In der Gestalt des Samariters wird das sacramentum wirksam: Der Samariter ist in Person die Übertragung des Affekts Jesu in den Horizont christlicher Lebensführung. Daher konnte in der Auslegungsgeschichte zu recht *Christus* als der Samariter verstanden werden.

Wenn man dieses Ergebnis mit Autorität stützen wollte, wäre an *Jüngel* zu erinnern: »Das Reich Gottes kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache«, ist der Leitsatz seiner Gleichnistheorie.<sup>42</sup> Konkret heisst das: Das Mitleid wird *im Gleichnis als Gleichnis* geweckt und wirksam. Es wird nicht nur davon gesprochen, sondern es wird beim Hörer evoziert und ihm zugespielt und zugemutet – in unwiderstehlicher Evidenz. *Unwiderstehlich?* Nicht im engen Sinne. Im Unterschied zur Magie lässt der *narrative Logos* des Gleichnisses Raum zum Widerstand: man kann hören und *getroffen* werden, oder man kann hören und *vorübergehen*.

Aber es ist *unausweichlich*, sich zum Gehörten oder Gesehenen zu verhalten. Denn dieser Logos wirkt, *so oder so*. Wie ja auch vom Sakrament gilt: es werde *so oder so* zum Heil oder zum Gericht konsumiert. Wie man es gebraucht, in welchem Geist man es wahrnimmt, macht den Unterschied. Es gibt also keine *Neutralität und Indifferenz* dem wirksamen Wort gegenüber. Darin zeigt sich seine *kritische* Wirkung. Es macht einen gravierenden Unterschied. Seine Wirksamkeit lässt keinen gleichgültig bleiben – auch wenn es einen kalt lässt. Dann geht man vorüber und verpasst die Pointe. Man wäre nur *sich selbst* der Nächste – und wiche dem Anspruch des Fremden aus.

Insofern liegt hier der Ursprung des Ethos, und zwar in unausweichlicher Weise. In der Antwort wird sich zeigen, in welchem Geiste man von dieser Freiheit Gebrauch macht. Die Antwort ist nicht eine Frage distanzierter Überlegung allein, sondern *vordem* eine Frage der Affekte, der Leidenschaft. Pannenberg meinte: »die Leidenschaft« könne »Antwort auf einen Anruf ... Gottes in den konkreten Situationen der menschlichen Lebenswelt sein«<sup>43</sup>. *Wie* man antwortet, steht frei. Aber in der Antwort wird sich zeigen, von welcher Leidenschaft man geleitet ist: von φόβος oder von ἔλεος).

So wirksam das Gleichniswort auch ist – es entlastet nicht, sondern provoziert gerade die Antwort, in der sich zeigt, ob man es sich etwas angehen lässt. Nur ist es leider selten so klar wie im Gleichnis selber.

Aus der prägnanten Urszene des Samariters ist längst eine Grundfigur unserer Kultur geworden. Auch wenn Tugendhat den Resonanzraum seines

<sup>42</sup> Jüngel 1986, 135.173.

<sup>43</sup> Pannenberg 1983, 258.

Rekursus auf das Mitleid ›antitraditionalistisch‹ verschweigt, zeigt das doch nur die Evidenz und Effizienz dieser Urszene. Sie wird täglich ›wiederholt und variiert in den Bildern von Opfern und Zerschlagenen, in Nachrichten ebenso wie in der Werbung caritativer Unternehmen.

Bei solchen Szenen, vor allem bei entsprechenden Bildern, können wir nicht nicht sehen. Sie fallen ins Auge und brennen sich ein in die Netzhaut und unser Bildgedächtnis. Wenn schon das *Gleichnis* ein so wirksames Wort ist, dann ist es nicht verwunderlich, dass diese Urszene auch in *Bildern* gezielt eingesetzt und benutzt wird. Zwar können wir das Angegangensein und den Affekt gar nicht vermeiden, sollten das m.E. auch gar nicht (sonst würden wir die Sensibilität der Wahrnehmung verlieren). Aber offensichtlich ist der unmittelbare Übergang vom Pathos ins Ethos – wie beim Samariter – ein so vorbildliches wie nicht ungefährliches Modell.

So unausweichlich der Anspruch der Zerschlagenen ist – so *unmöglich* ist es, dem immer und immer wieder gerecht zu werden. Das ist ein Indiz für die Unmöglichkeit, auf diese Weise ›gerecht‹ zu werden. Daher war es theologisch ganz treffend, *Christus* als den wahren Samariter zu verstehen, und damit die Herkunft und den Grund dieses Ethos in Erinnerung zu halten. Aber so unausweichlich der Anspruch der *Zerschlagenen* ist, ist es der Anspruch der *Bilder nicht*, schon gar nicht der Anspruch derer, die mit ihnen unsere Aufmerksamkeit fangen wollen.

›Er sah, und es jammerte ihn‹ betrifft die Affizierbarkeit des Menschen, aber damit auch seine Verletzlichkeit und Verführbarkeit. Jedenfalls kann man der ethischen Urimpression – dem Angegangensein durch den Zerschlagenen und der Unvermeidlichkeit einer Antwort – nicht einfach unbesehen folgen. Das wäre leicht naiv und mancher Manipulation ausgeliefert. Der Mensch ist antastbar, nicht unberührbar. Manche Bilder *produzieren* Betroffenheit und Mitleid im *Kampf* um Aufmerksamkeit und Geld. Die Gestalt des Zerschlagenen kann nur zu leicht *benutzt* werden, um Affekte zu *steuern*. Das kann dem, der diese Bilder sieht, durch Mark und Bein gehen. Er kann *selber geschlagen werden* – wenn die Bilder brutal werden.

Schon die (nur scheinbar) unschuldige Urszene vom Zerschlagenen und dem Samariter hatte (im Kontext des Streitgesprächs) eine *kritische* Funktion: Vorurteile vorzuführen und das Mitleid zu entgrenzen. Entsprechende Kritik sollte man auch dem *Bildgebrauch* zukommen lassen (der *Bildpolitik*). Der Bildgebrauch kann *Missbrauch* sein – der Szene, der Dargestellten wie der Betrachter. Daher ist *kritisch* zurückzufragen: *Wem dient* der Bildgebrauch, dem eigenen Interesse oder den Zerschlagenen? Hier zeigt sich der Ursprung der Kritik, also der *kritischen* Ethik: die Notwendigkeit der kritischen Rückfrage, um sich (bei aller Offenheit der Wahrnehmung und ethischen Sensibilität) nicht unkritisch allen Ansprüchen auszuliefern.

Der narrative Logos des Gleichnisses eröffnet einen Raum der *Nachdenklichkeit*. Aber die Bildpolitik von Werbung und Medien setzt auf drastische Effekte. Sie machen höchst effektiven Gebrauch von unseren Affekten, von unserem nicht nicht Sehenkönnen. Diese Aufmerksamkeitstechniken sind nicht selten ähnlich gewaltsam wie das, was sie vor Augen führen. Solch einer Macht des Bildes gegenüber ist kritische Distanz nötig, um einen Raum der Nachdenklichkeit offen zu halten.

So unausweichlich der Anspruch der *Zerschlagenen* ist, der Anspruch der *Bilder* ist es *nicht*, schon gar nicht der Anspruch derer, die mit ihnen unsere Aufmerksamkeit erzwingen wollen. Die *Vermutung* der ethischen Urszene provoziert daher den *Logos*, die unterscheidende Rückfrage: *wer einen in Anspruch nimmt und zu welchem Zweck?* Dienen die Bilder der Zerschlagenen *anderen* Interessen, oder geht es um sie *selber?*

## 6. Probe aufs Exempel: Bildkritik

Wenn die Wahrnehmung im Anblick des Leidens ›unmittelbar‹ affiziert wird, und wenn wir die Affektion gar nicht vermeiden können (sie unwillkürlich ist), dann ist diese Unwillkürlichkeit ein gefundenes Fressen für alle Instrumentalisierung und Manipulation. Der französische Sozialphilosoph Jean Baudrillard meinte:

»Heute werden Elend und Gewalt durch die Bilder zum Leitmotiv der Werbung.«<sup>44</sup> Und er verwies exemplarisch auf Oliviero Toscani, den Werbefotographen des Labels Benetton. Toscani übernahm für seine Werbekampagne ein Foto der Reporterin Therese Frare, eines sterbenden Aidskranken in der ikonographischen Tradition der Beweinung Jesu. Die Veröffentlichung als Plakat von Benetton provozierte heftige Proteste und mancherorts auch Verbote. Die deutsche Aids-Hilfe meinte allerdings, es sei eine Möglichkeit, Sterben und Tod in das öffentliche Bewusstsein zu rücken. Darüber mag man streiten. Aber Baudrillard schrieb: »Dieses ... Bild erfaßt nicht das, was ist, sondern das, *was nicht sein dürfte* – nämlich Tod und Elend ...«. Und »der ästhetische und kommerzielle Gebrauch, den es dabei von diesem Elend macht, ist absolut unmoralisch.«<sup>45</sup>

Die biblischen *Pathosszenen*, Urszenen des Ethos, sind offensichtlich bestens geeignet für Manipulationen – gerade wegen ihrer Evidenz und Effizienz, ihrer Wirksamkeit und kulturellen Resonanz. Der Gebrauch dieser Szenen kippt nur zu leicht ins *Vermutzen* ihrer affektiven Kraft<sup>46</sup> – unter

<sup>44</sup> <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-die-gewalt-am-bild.html>.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Und das nicht nur in der Instrumentalisierung durch die Ökonomie. Die prekärste Funktion wäre letztlich – die bloße Unterhaltung des Zuschauers, der mit interesselosem Wohlgefallen Bilder der Zerschlagenen konsumiert.

welchem Label auch immer. Das Bild Toscanis mag mehrdeutbar sein, wie seine Effekte zeigen, aber es ist eindeutig bedrängend.

Man kann sich der zudringlichen Prägnanz solcher Bilder nicht verschliessen. Wenn sie ins Auge fallen, bleiben sie, auch wenn wir die Augen schliessen. Aber – man kann die Macht des Bildes kritisch *unterbrechen*. Dann steht man *selber* vor der nur *scheinbar* klaren Alternative: »er sah und es jammerte ihn«, oder »er sah und ging vorüber«. Wenn das Bild des Zer-schlagenen *benutzt* wird im Zeichen eines Labels, *kann* es angebracht sein, vorüberzugehen – auch wenn das schwer fallen sollte.

#### Literatur

- Aristoteles 1985: Aristoteles, Nikomachische Ethik. Hrsg. von G. Bien, Hamburg 1985.
- Aristoteles 1994: Aristoteles, Poetik. Übers. und hrsg. von M. Fuhrmann, Stuttgart 1994.
- Aristoteles 1990: Aristoteles, Politik. Übers. und mit erkl. Anmerkungen vers. v. E. Rolfes, mit einer Einl. von G. Bien, Hamburg 1990 (= 1981).
- Augustin 1980: Augustin, Confessiones/Bekenntnisse. Übers. v. J. Bernhart, München 1980.
- Bernays 1880: J. Bernays, Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama, Berlin 1880.
- Bovon 1996: F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas, Bd. II, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1996.
- Clemens 1936–1938: Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (= Stromateis). Aus dem Griech. übers. v. O. Stählin, München 1936–1938.
- Fischer 2002: J. Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart/Berlin/Köln 2002.
- Fischer 2005: G. Fischer, Jeremia 26–52 (HThK), Freiburg 2005.
- Harnack 1909: A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Tübingen 1909.
- Irenäus 1993–2001: Irenaeus, Adversus haereses = Gegen die Häresien. Übers. und eingel. von N. Brox, Freiburg i.Br. 1993–2001.
- Jüngel 1986: E. Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1986.
- Jüngel 1990: E. Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 261–282.
- Levinas 1989: E. Levinas, Humanismus des anderen Menschen. Übers. u. m. e. Einl. versehen v. L. Wenzler. Mit einem Gespräch zwischen E. Levinas und Ch. von Wolzogen als Anhang: »Intention, Ereignis und der Andere«, Hamburg 1989.

- Pannenberg 1983: W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.
- Picht 1986: G. Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart 1986.
- Polenz 1909: M. Polenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909.
- Seel 2002: M. Seel, Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2002.
- Stoellger 2006: Ph. Stoellger, Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde, in: P. Bahr/M. Heinig (Hg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, Tübingen 2006, 367–410.
- Tugendhat 1993: E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993.

Blumenberg 1987: W. Blumenberg, 'Schlichtheit', in: 'Die Dialektik der Arbeit', Frankfurt 1987, S. 107-127.  
Göttingen 1989: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1989, S. 107-127.  
Fischer 1995: M. Fischer, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1995, S. 107-127.  
Fischer 2005: G. Fischer, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 2005, S. 107-127.  
Harnack 1909: A. v. Harnack, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1909, S. 107-127.  
Jüngel 1984: E. Jüngel, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1984, S. 107-127.  
Jüngel 1990: E. Jüngel, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1990, S. 107-127.  
Levinas 1989: E. Levinas, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1989, S. 107-127.

Ingenieur 1993: E. Ingenieur, 'Lied der Liebe, jammere es ihm', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1993, S. 107-127.

Aristoteles 1985: Aristoteles, 'Nikomachische Ethik', in: 'Nikomachische Ethik', Göttingen 1985, S. 107-127.

Aristoteles 1994: Aristoteles, 'Nikomachische Ethik', in: 'Nikomachische Ethik', Göttingen 1994, S. 107-127.

Aristoteles 1996: Aristoteles, 'Nikomachische Ethik', in: 'Nikomachische Ethik', Göttingen 1996, S. 107-127.

Augustin 1980: Augustin, 'Confessiones', in: 'Confessiones', Göttingen 1980, S. 107-127.

Bergson 1880: J. Bergson, 'Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie der Drama', Berlin 1880.

Bovon 1996: E. Bovon, 'Das Evangelium nach Lukas', Bd. II, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1996.

Clemens 1936-1938: Des Clemens von Alexandrien 'Protreptik' - 'paedagogischer' 'Katechismus' entsprechend der wahren Philosophie (= 'Stromata'). Aus dem Griech. übers. v. O. Schell, München 1936-1938.

Fischer 2002: J. Fischer, 'Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung', Stuttgart/Berlin/Köln 2002.

Fischer 2005: G. Fischer, 'Jeremia 26-32 (HATK)', Freiburg 2005.

Harnack 1909: A. v. Harnack, 'Lehrbuch der Dogmengeschichte', Bd. I, Tübingen 1909.

Ingenieur 1993-2001: Ingenieur, 'Adverta harnack', in: 'Gegen den heiligen Geist und engel', von N. Ingenieur, Freiburg, Nr. 1993-2001.

Jüngel 1984: E. Jüngel, 'Psalm und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie', Tübingen 1984.

Jüngel 1990: E. Jüngel, 'Das Opfer Jesu Christi als exemplarisches Opfer. Was bedeutet das Opfer Christi für den Pfarrer der Kirche und Lebensgestaltung und Lebensgestaltung im Dienst. Wort und Wahrheit. Zur Bedeutung und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Überlegungen', München 1990, 261-282.

Levinas 1989: E. Levinas, 'Humanismus des anderen Menschen', in: 'Lied der Liebe, jammere es ihm', Göttingen 1989, S. 107-127.

MARIËTTE WILLEMSSEN  
Impersonal Love  
Iris Murdoch and the Concept of Compassion..... 181

III. Zur theologischen Debatte:  
Mitleid, Erbarmen und Nächstenliebe

DIRK EVERS  
The Other as Neighbor: Theological Considerations ..... 197

KARIN SCHEIBER  
Vergebung und Erbarmen ..... 219

ANDREA ANKER  
Am Leiden Gottes teilnehmen?  
Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Mitleiden  
in Bonhoeffers Briefen aus der Haft ..... 239

CHRISTOPH STREBEL  
»Mitleid« aus gestalttheoretischer Perspektive ..... 259

PHILIPP STOELLGER  
»Und als er ihn sah, jammerte es ihn«  
Zur Performanz von Pathoszenen am Beispiel des Mitleids ..... 289

SIMON PENG-KELLER  
Christliche Passionsmeditation als Schule der »Compassion«? ..... 307

REBEKKA A. KLEIN  
Mitleiden und Predigt: Emotion und Rhetorik ..... 343

Hinweise zu den Autoren und Autorinnen ..... 367

Namensregister ..... 369

Sachregister ..... 373