

## „Compassion“ als Weltprogramm des Christentums?

Hille Haker

### Einleitung: Gefährliche Erinnerung

„Compassion als Weltprogramm des Christentums“<sup>1</sup> Das ist eine Provokation. Eine Provokation nicht nur für das Programm „Weltethos“, das auf einen kulturübergreifenden Minimalkonsens der „Werte, Maßstäbe und Grundhaltungen“ setzt.<sup>2</sup> Mehr noch ist es eine Provokation der politischen Gegenwartstendenz zu Beginn des 21. Jahrhunderts - einer Tendenz, die Johann Baptist Metz beißend mit dem Begriff der „kulturellen Amnesie“ belegt hat.

Compassion als Weltprogramm des Christentums im Sinne Metz' beansprucht, universales Programm zumindest für die Religionen, in Wahrheit aber für die Menschheit schlechthin zu sein. Kein Rückzug in die partikulare Nische des religiösen Bekenntnisses also, die die liberalistisch-willfährige, amnetische Kultur den Religionen zu gerne zuwies. Kein kommunitaristisch-relativistisches Programm, das niemandem weh tut und das deshalb nichts verändern kann. Soweit weiß Metz sich mit seinem innertheologischen Counterpart, dem Programm „Weltethos“, verbunden. Aber Compassion kann, anders als Künigs Werte- und Pflichtenkatalog, auch nicht auf einem ethischen Minimalkonsens aufbauen, der einzelne Tugenden zur Pflicht erhebt, dabei möglicherweise den Freiheitsgedanken untergräbt und das Eingedenken der Leidenden in kleine, in allzu kleine Münzen prägt.<sup>3</sup>

Angesichts der Globalisierung, die mit einem „konstitutionellen Pluralismus“ einhergeht, stellt sich, wie Metz sagt, „die Frage, wie eine Theologie ‚mit dem Gesicht zur Welt‘ ... mit diesem Pluralismus offensiv umgeht, ohne dabei der Wahrheitsfrage und der Autoritätsfrage auszuweichen und ohne die Überzeugung preiszugeben, dass das Christentum auch und gerade angesichts dieses konstitutionellen Pluralismus allen Menschen etwas zu sagen habe.“<sup>4</sup> Universalistisch verstandene Theologie muss danach in der Tradition eines „reflexiven Monotheismus“ stehen, eines Monotheismus, der die „Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft“ versteht, das heißt als „die der Gottesleidenschaft entspringende Mitleidenschaftlichkeit, als teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids des andern.“<sup>5</sup> Dieser Monotheismus mit seinem Konzept der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe steht in gewisser Konkurrenz zu einer



Leidensmystik, die a-politisch in dem Sinn ist, dass sie das Verhältnis von Mystik und Moral zugunsten der Mystik auflöst.

Als politisches Programm gedacht, ist Compassion erstens Bestandteil einer *Friedenspolitik*, die neben dem eigenen Leiden das Leiden des anderen, des Konfliktpartners, gelten lässt, es wahrnimmt und in die geschichtliche Erinnerung integriert. Zum zweiten kann der Compassion-Gedanke zu einer neuen *Politik der Anerkennung* inspirieren, insofern er der symmetrischen Anerkennung von Vertragspartnern die asymmetrische Anerkennung zur Seite stellt. Kein emphatischer Politikbegriff ist damit impliziert, so Metz, wohl aber die notwendige Verbindung von Moral und Politik. Drittens aber vermag Compassion, der kulturellen Amnesie das kulturelle und politische *Gedächtnis* gegenüberzustellen, ein Gedächtnis, das „nach Gerechtigkeit schreit“ und sich der politischen und kulturellen Vergesslichkeit entgegenstellt.

Der Universalismus der Compassion fußt auf der Universalität des Leidens. Recht verstandene Vernunft unterstellt sich der „Autorität der Leidenden“, um deren Wahrnehmung und Anerkennung es im universalistischen „Geltungsanspruch“ geht. Vernunft, Ethik und Theologie bzw. Kirche sowie Religionen und Kulturen können *diesen* Anspruch auf Wahrnehmung des Leidens der Leidenden und die emotionale wie politische Anerkennung ihrer Rechte nicht ignorieren - sie können sich ihm nur unterstellen. Ist damit aber nicht doch das Gleiche angestrebt wie im „Konsensprogramm“ des Weltethos? Nein, sagt Metz, denn: „Ein globales Ethos ist kein Konsensprodukt. Wer dieses globale Ethos auf die Zustimmung aller zurückführen möchte, vergisst, dass der Konsens, dass die Zustimmung aller zwar die Folge, nicht aber der Grund und das Kriterium eines universalen Anspruchs sein kann.“<sup>6</sup>

Compassion, das ist Mitleid und mitfühlende Empathie, aber auch barmherzige Zuwendung Gottes zum Menschen wie des Menschen zum Menschen. Compassion ist nicht ein wohlfeiler Begriff der christlichen Tradition, sondern birgt selbst eine „gefährliche Erinnerung“, geht man seiner semantischen Geschichte genauer auf den Grund. Denn Compassion, das ist auch das Eingedenken an die Zuwendung Gottes in der Exoduserfahrung, der Glaube an die Auferstehung Christi und die Hoffnung auf Erlösung. Ausschließlich individualisiert gedacht, würde sich die politische Sprengkraft des christlichen Glaubens in bürgerliche Behaglichkeit verwandeln oder aber sich auf eine postmoderne Zukunfts-Performance reduzieren lassen. Der Compassion-Gedanke pro-voziert mit dem Eingedenken der Barmherzigkeit Gottes zugleich die einzig angemessene Antwort des Menschen auf das Leiden von Menschen.<sup>7</sup> Compassion ist Mitgefühl gegenüber dem Leidenden und Anteilnahme an seinem Leiden und als solches zentrales Element der Nächstenliebe. Um diese ethische Dimension des Compassion-Begriffs geht es Metz und soll es mir hier gehen.



## I. Zur Theologie von Johann Baptist Metz

### 1. Anamnetische Vernunft

Metz' Hauptaugenmerk gilt der Angemessenheit der Rede von Gott, die zu denken freilich nur in Verbindung mit dem Reden und Handeln von und mit Menschen erlaubt ist. Ich will nur vier Stichworte der Theologie nennen, die dem Compassion-Programm zugrunde liegen:

Ich nenne erstens das Stichwort der *anamnetischen Vernunft*. Sie ist mehr als das Komplement einer „reinen“, im Kern ahistorischen Vernunft. Anamnetische Vernunft ist auch nicht nur, wie Habermas meint, der „Einbruch des historischen Denkens in die Philosophie“ bzw. Theologie.<sup>8</sup> Sie ist vielmehr diejenige „gefährliche Erinnerung“, die im hebräischen *zkr* Eingedenken mit dem ethischen Impuls verbindet: „Du Israel, gedenke deines Gottes, der dich aus Ägypten herausgeführt hat – gedenke deines Gottes, der in Ägypten deiner gedachte.“ Metz' Begriff der anamnetischen Vernunft, Walter Benjamin zuallererst geschuldet, ist ebenso ein ethischer Begriff, und zugleich damit auch ein prophetisch-politischer Begriff: Mit ihm zieht Metz zu Felde gegen die „kulturelle Amnesie“, gegen das Vergessen der bestimmten Erinnerung, die heute, immer noch, in Deutschland, vor allem das Eingedenken an die Opfer und Täter von Auschwitz ist, und er zieht zu Felde gegen das Vergessen des Eingedenkens selbst, das sich tief in unserer Kultur eingemischt hat.

Nicht nur das Judentum, sondern genauso auch das Christentum ist auf diesen Begriff des Eingedenkens festgelegt – die Abschiedsreden im Johannes-Evangelium und das Gedächtnismahl selbst weisen hier einen eindeutigen Weg. Die anamnetische Vernunft konkretisiert sich im Gottesgedächtnis, soweit es sich als Leidensgedächtnis der Menschen zur Sprache bringt. „Von diesem Gott reden heißt fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerter Solidarität beklagen.“<sup>9</sup> Sie konkretisiert sich zudem im Christusgedächtnis als der *memoria passionis* [der Erinnerung an Jesu Leiden]. Compassion, so können wir sagen, ist eine ethische Implikation der theologisch verstandenen anamnetischen Vernunftkonzeption – Compassion, das Sich-Betreffen-Lassen vom Leiden anderer, macht die Erinnerung „gefährlich“, weil sie und indem sie den Leidenden selbst in die Augen sieht, wie auch Psalm 22 von Gott sagt: „Er verbirgt sein Gesicht nicht vor ihm, er hat auf sein Schreien gehört“.<sup>10</sup> Ein weiterer Aspekt scheint mir wichtig an der Betonung einer Theologie des Eingedenkens, jetzt aber im engeren Sinne der Erinnerung gefasst: Erinnerung ist der Modus des Erzählens, wie seit der Poetik des Aristoteles alle Theorien der Erzählung betonen. Nun ist aber die Erzählung das Medium der religiösen Erfahrung, die ja weit entfernt ist von jeder romantischen Unmittelbarkeit des Erlebens Gottes, der zudem dabei seine Identität als prinzipiell Anderer einbüßte. Vielmehr schließt die religiöse Erfahrung die reflexive Erinnerung der Exodus-erzählung, des Gerichts, der Umkehr, der Erlösungshoffnung nach der Auferstehungserzählung, kurz die Erinnerung der im Doppelsinn des Wortes gemeinten Geschichte des Bundes Gottes mit seinem Volk und schließlich mit allen Völkern



ein. Auch in Bezug auf die religiöse Erfahrung gilt also: Sie ist, im Sinne der jüdisch-christlichen Religion, gefährliche Erinnerung.<sup>11</sup>

## 2. Negativer Universalismus

Das zweite Stichwort, das ich nennen will, ist der *negative Universalismus* als Gegenbegriff zu einem Herrschaftsuniversalismus. Herrschaftsuniversalismus oktroyiert zumindest implizit allen möglichen Kulturen die eigenen Werte auf, im Unterschied zum Imperialismus jedoch nicht mit Rekurs auf Macht oder Stärke, sondern mit Rekurs auf die „Natur“ des Menschen oder anthropologische Annahmen. Wie Küng ist auch Metz ist hier skeptisch: Er nimmt die Kritik verschiedener Kulturtheoretiker ernst, formuliert jedoch als Ausgangspunkt der ethischen und kulturellen Verständigung, auf dem Boden der anamnetischen Vernunft, die Allgemeinheit des Leidens als *malum commune* [allgemeines Übel]. Aus diesem geteilten Negativen als allgemeiner Grundlage der Verständigung zwischen Kulturen, nicht aus einem Minimalkonsens positiver Werte, ergibt sich eine starke Motivation für die universale Verantwortung und, wie Metz meint, ein Gehorsam vor jeder moralischen Begründung:

„Nächster‘ und damit Partner unserer Zuständigkeit ist nie nur der, den wir von uns aus als solchen ansehen und zulassen. Der Bereich der Zuständigkeit, der Umfang der Verantwortung ist prinzipiell unbegrenzt. Kriterium für Maß und Umfang ist und bleibt – das fremde Leid, so wie der unter die Räuber Gefallene in der Geschichte Jesu, an dem der Priester und der Levit ‚im höheren Interesse‘ vorübergehen.“<sup>12</sup>

Für Jon Sobrino ist die massivste Form des Leidens heute ein Leiden an Armut, Gewalt und struktureller Ungerechtigkeit, die langsam und gewalttätig zum Tod führt. Diese Armut, aber auch die Besinnung auf Auschwitz, sie sind eine „Landschaft aus Schreien“, so Metz in von Nelly Sachs geliehener Sprache, und *diese* Erfahrung ist die der Compassion zugrunde liegende Erfahrung.<sup>13</sup>

Theologie aber geht über die Frage nach dem angemessenen Handeln angesichts der Universalität des Leidens, also über die ethische Frage des Umgangs mit dem Leiden hinaus: In der Theodizee stellt sie die Frage nach Gott – erfleht sie Rettung, wie auch Israel Rettung erfleht, wie Jesus seinen Gott anruft, und wie wohl alle Leidenden irgendwann, buchstäblich, Rettung erleben. Theodizee, das ist die Wahrnehmung des Leidens Anderer, ist der Schrei der Theologie nach Rettung, ist Klage, die gerade nicht weiß, ob sie erhört wird, wie

„Compassion“  
als Welt-  
program des  
Christen-  
tums?

### Die Autorin

Dr. theol. habil. Hille Haker, geb. 1962, ist Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Sie ist Mitglied des Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wissenschaften, wo sie unter anderem von 1998–1999 für das „European Network for Biomedical Ethics“ Wissenschaftliche Koordinatorin war. Ihre wichtigsten aktuellen Veröffentlichungen umfassen die Schwerpunkte ihrer Arbeit: *Literatur und Ethik* (Dissertation: *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*, Tübingen 1999) und *biomedizinische Ethik: The Ethics of Genetics in Human Procreation*, Aldershot 2000 (hg. zusammen mit Deryck Beylveled). Die Habilitationsschrift zur „Ethik der Humangenetik“ erscheint in Kürze. Anschrift: Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: [Hille.Haker@uni-tuebingen.de](mailto:Hille.Haker@uni-tuebingen.de)



sie - je - wird erhört werden können. Und so wird sie, wie Ottmar Fuchs zu Recht sagt, auch zur Klage gegen Gott, zur Anklage. Zuwendung, das ist die eine Seite der Compassion als Antwort auf die Verzweiflung der Leidenden. Der mit-leidende Schrei nach Gerechtigkeit aber ist die andere.

### 3. Befristete Zeit und Orthopraxie

Angesichts dieser Radikalisierung der Frage nach Gott als Frage *an* Gott ist, so mein drittes Stichwort, Theologie nach Metz immer auch Eschatologie, mit einer starken apokalyptischen Einfärbung. Sie ist, mit Walter Benjamin, die Erwartung der messianischen Zeit. Die eschatologische Theologie, als *Theologie der „befristeten Zeit“*, wie Metz sagt, erwartet, eher ungeduldig als geduldig angesichts des Leidens konkreter Menschen, den Bruch in der Geschichte, den Bruch der Gegenwart mit der Geschichte, die eine Geschichte der Ungerechtigkeit und des Leidens ist.<sup>14</sup>

Das vierte Stichwort führt mich zurück zum Ausgangspunkt, der anamnetischen Vernunft. Rechtfertigung des Glaubens, so Metz, erfolgt nicht auf dem Weg eines theoretischen Gottesbeweises, sondern es ist die *Orthopraxie* [rechtes Handeln], die den Glauben begründet. Hier weiß Metz sich wiederum einig mit der Theologie der Befreiung:

„Angesichts einer leidenden Welt ist die erste Antwort die des Mitgefühls (*compassion*), das darauf drängt, dies Leiden abzustellen. Wie jedes andere menschliche und christliche Handeln hat auch die Theologie Teil an dieser ersten Antwort, jedoch in der ihr eigenen Weise. Darum wird die Theologie zum *intellectus amoris*, zum Erkennen aus Liebe, das die geschichtlichen Gestalten einschließt, die die Liebe annimmt, wenn sie mit einem leidenden Volk konfrontiert ist (Liebe als Gerechtigkeit). ... In zeitgenössischer Begrifflichkeit gesagt, wird Mitgefühl zu Befreiung. Ich bekräftige deshalb, dass es etwas Ultimatives, Vortheologisches und sogar Vorreligiöses in einem solchem Mitgefühl gibt, genauso, wie es dies im Leiden der Welt von heute gibt.“<sup>15</sup>

Orthopraxie im Sinne einer Theologie des Eingedenkens an das Leiden Anderer bedeutet - in der gleichen Linie wie auch die Befreiungstheologie es bestimmt - die Suche nach Gerechtigkeit, einer Gerechtigkeit, die im Mitleiden gründet. Dieses spezifische Mitgefühl ist kein Mitleiden von oben herab, sondern beinhaltet die buchstäbliche An-erkennung des Anderen, der nicht nur der *allgemein* verletzbar Mensch ist, sondern der *konkrete*, mir beegnende verletzte, gedemütigte, um sein Glück gebrachte Mensch.

Hinter diesen wenigen Stichworten verbirgt sich die gesamte Theologie von Metz. Sie enthält aber auch eine Anfrage an gegenwärtig vorherrschende Ethikansätze, sofern diese von einem ausschließlich egalitären Universalismus ausgehen, und sie impliziert die Kritik an Ethiken, welche die Lösung von Interessenkonflikten über moralisch legitimierte Verfahren suchen (prozedurale Ansätze).

Aber ist der Compassion-Gedanke auch für die Ethik so programmatisch, so grundlegend, wie Metz doch immerhin nahelegt? Oder löst sich der ethische Impuls, der von ihm ausgeht, bei genauerem Hinsehen als bloßer Appell an den



guten Willen auf? Gibt es eine Korrelation zwischen theologisch orientierter Compassion und der Mitleidsethik, wie sie die ethische Tradition kennt? Und kann die *theologische* Ethik einen eigenständigen Beitrag zur Vermittlung von theologischem Verständnis und ethischem Verständnis leisten? Das Thema meines zweiten Teils ist daher die Frage, in welcher Weise das Mitgefühl oder, gebräuchlicher, das Mitleid, in der *ethischen* Reflexion zur Sprache kommt.

„Compassion“  
als Welt-  
programm des  
Christen-  
tums?

## II. Mitleid und Mitgefühl in der Ethik

### 1. Ursprung und Wert des Mitgefühls

Zwei Themenfelder kennzeichnen die historische Auseinandersetzung um den Begriff des Mitgefühls: Zum einen ist dies der Streit um den *Ursprung* des Mitleids: Ist dies Gefühl angeboren und somit zur menschlichen Ausstattung gehörend, ist Mitleid ein passiver Affekt und weitgehend unabhängig von Rationalität zu bestimmen, oder wird es erst durch die Erziehung hervorgerufen und ist damit eine erworbene Tugend? Kein abschließendes Urteil ist gefällt, wohl aber sind sich die Ethiker heute darin einig, dass Mitgefühl, Empathie oder eben Mitleid in jedem Fall durch Bildung und Erziehung vertieft werden kann. Dies war und ist bei aller Kritik am Aufklärungstheater Lessings oder Schillers auch der Ansatz der Vermittlung von Ästhetik und Ethik heute, etwa bei Martha Nussbaum.

Zum zweiten stellt die Geschichte der ethischen Auseinandersetzung mit dem Mitleid aber einen Streit um den *Wert und Status* von Mitleid dar: die *Moral Sense*-Schule Englands, Rousseau, Lessing, insbesondere die Romantik bis zu Schopenhauer sehen unabhängig von ihren Auffassungen, worin der Mitleidssinn gründet, in ihm diejenige Tugend, die es dem Menschen ermöglicht, seine Vereinzelung und seinen Egoismus zu überwinden. Mitleid, so sagen die Verteidiger einer Ethik des Mitgefühls, ist eine altruistische Haltung, auf der die Moral schließlich gründet.<sup>16</sup>

Weit gefehlt, höhnt Nietzsche, unter Rekurs vor allem auf die große Tradition der Mitleidsgegner in der Stoa, Mitleid ist gerade Ausdruck allergrößter *Schwäche* des Menschen, letztlich gründend auf Eigennutz - in der Freude über die Dankbarkeit des Opfers oder den Beifall der Umstehenden, gründend auch auf der Lust am Leiden, gründend schließlich auf Furcht - Furcht vor dem eigenen Leiden und, evolutionsgeschichtlich, Furcht vor der Bedrohung durch den Anderen, dessen Bewegungen, auch Gemütsbewegungen, studiert sein wollen, um sich selbst schützen zu können.<sup>17</sup>

Mitleid, so hatten auch schon die Stoiker betont, ist blind, partikular, unterliegt dem Zufall, es ist der „Mangel eines kleinen Geistes, der beim Anblick fremder Leiden zusammenbricht“, wie Seneca sagt. Mitleid, so eine tiefe Überzeugung westlicher Moralphilosophie, ist einer vernünftigen Person (gemeint ist natürlich eines Mannes!) unwürdig, und noch Hobbes verbeugt sich vor dieser Tradition: Mitleid, das ist eine *perturbatio animi*, eine Verwirrung des Geistes.



Diese Einwände gegen das Mitleid sind zu entkräften, beruhen sie doch auf einer viel zu engen Auffassung der Vernunft wie der Gefühle, wie wir noch sehen werden, und bleiben sie, wie Scheler gezeigt hat, doch zu sehr einer Konzeption verhaftet, die - wie der Moralimpuls in der Goldenen Regel - das Mitleid im Rückbezug auf sich selbst begründet sieht.<sup>18</sup> Dennoch können die Einwände helfen, eine Konzeption der Ethik zu entwerfen, die das Mitgefühl angemessen zu integrieren vermag. So weist die mittelalterliche Theologie etwa dem Mitgefühl eine spezifische Funktion innerhalb der Ethik zu. Für Thomas zum Beispiel wird Mitleid zur Tugend insofern, als es mit der Gerechtigkeit konvergiert, das heißt: Gerechtigkeit ist das Kriterium für die *Angemessenheit* des Mitleids. Hier ist allerdings die Leistung des Mitleids unterbestimmt, denn das Mitleid ist, wie ich zeigen werde, selbst *Ausdruck* eines umfassenden Gerechtigkeitssinns.<sup>19</sup>

Aber ein anderer Vorwurf Nietzsches an die Mitleidsethik trifft diese in ihrem Kern: Das Mitleid, sagt Nietzsche, ist nicht nur eigennützig und Produkt des schwachen Geistes, es kennt darüber hinaus auch keine Achtung vor dem Anderen. Das heißt: Verlängert das Mitleid unter Umständen nicht noch das Leiden des Anderen, indem es einen Zustand von außen bewertet? Woher wissen wir zum Beispiel, ob ein blinder, ein gehörloser Mensch leidet und entsprechend unseres Mitleids bedarf? Wie können wir Mitleid und Respekt zusammen denken? Wie können wir die Verachtung aus dem Mitgefühl fernhalten?

Die negative Konnotation der Missachtung des Leidenden im Mitleidsbegriff bewog Metz, zum spanischen Begriff *compassion* überzugehen. Trotzdem ist zu konzedieren, dass die Mitleidsethik auf diesen Vorwurf lange keine adäquate Antwort gefunden hat. Unter anderem liegt dies daran, dass sie es versäumte, den *Status* des Mitgefühls und der Gefühle im Verhältnis zum Respekt vor anderen angemessen zu bestimmen. Zu sehr war sie mit der Abwehr einer - häufig genug missverstandenen - rationalistischen Moraltheorie beschäftigt, als dass sie die Grenzen der Gefühlsethik sehen wollte. Bestimmt man nämlich den Status des Mitleids in der Weise eines *Moralprinzips*, so verfehlt man gerade seine spezifische Funktion für die Moral. Drängt man aber, wie etwa Kant, die Gefühle sehr weit an den Rand der moralischen Reflexion, so verfehlt man ebenfalls ihre Funktion. Die Diskussion am Beginn der modernen Ethik führt, so wird man sagen können, zu keinem adäquaten Verständnis des Verhältnisses von Mitleid und Achtung. Soweit die historische Konstellation.

Seitdem nun in der aktuellen Theoriebildung die Tugendethik eine Renaissance erfährt, die noch vor zwanzig Jahren undenkbar war, erhält auch die Mitleidsethik wieder neuen Aufschwung. Im Fahrwasser der Tugendethik segelt die Mitleidsethik sozusagen mit. Wenn dies aber so ist, und wenn die Fehler der Auseinandersetzung aus dem 18./19. Jahrhundert vermieden werden sollen, dann ist es von zentraler Bedeutung, den Gehalt und Status des Mitleids oder Mitgefühls innerhalb der Ethik erneut zu klären. Mir geht es jetzt also darum, einen Begriff zu entwickeln, der den Anforderungen an ein altruistisch verstandenes Mitgefühl gerecht zu werden vermag.



## 2. Geteilte Menschlichkeit

Ich greife zu diesem Zweck die in einem Aufsatz von Lawrence Blum genannten Kennzeichen auf und versuche, sie - mit Blick auf die anvisierte Vermittlung von theologisch-ethischer und moralphilosophischer Reflexion - zu vertiefen.<sup>20</sup> Blum bestimmt „compassion“ zunächst von seinem Gegenstand her. Es bezieht sich auf den Menschen, weiterhin aber auch auf Tiere und andere Entitäten, um die es uns hier aber nicht gehen soll. Die Aufmerksamkeit, der Fokus des Mitgefühls gilt nicht der Person als solcher, sondern dem Zustand, in dem diese sich befindet. Dieser Zustand muss, um Mitgefühl zu bewirken, in enger Relation zum Leben selbst oder aber zumindest zum elementaren Wohlergehen der Person stehen, er muss beschreibbar sein als Elend, Not, Leiden oder ähnliches. Mitgefühl bezieht sich also auf einen negativen Zustand, der auf eine unabhängig vom subjektiven Empfinden beschreibbare gravierende Defizienz im Hinblick auf das Leben eines Menschen verweist.

Die Haltung des Mitgefühls bestimmt Blum mit Hilfe von vier konstitutiven Elementen. Das erste konstitutive Element des Mitgefühls ist die *Identifikation mit dem Leidenden*. Unter Wahrung der Distanz, aber doch in Anerkennung einer elementaren Ähnlichkeit zwischen ihr und dem Leidenden nimmt die mitfühlende Person dessen Situation wahr, versetzt sie sich imaginativ in seine Lage und nimmt so den Perspektivenwechsel vor, der allem moralischen Handeln inhäriert. Das zweite konstitutive Element ist die *Sorge um das Wohl des Anderen*. Mit diesem Element ist sichergestellt, dass das Mitgefühl den Anderen auch wirklich trifft, und nicht *meine Vorstellung* von seiner Lage. Durch die Sorge um das Wohl des Anderen, und nicht *für* den Anderen mit all seinen paternalistischen Konnotationen, wird die Imagination in gewisser Weise kontrolliert und gesteuert. Das Mitleid wird dadurch *reflexiv* und erfüllt erst so die Bedingung eines *moralischen* Gefühls als einem Gefühl zweiter Ordnung, das sich auf das Wohlergehen eines Anderen bezieht. Es ist somit als ein Teilgehalt des allgemeineren Begriffs der Fürsorge markiert. Auch das dritte Element, das Blum nennt, können wir aufgreifen und weiterdenken: Blum spricht von einer „*geteilten Menschlichkeit*“, die das Mitgefühl herstellt. Etwas allgemeiner gesagt, benötigt das Mitgefühl die Überzeugung, dass es zwischen mir und dem Leidenden etwas Verbindendes gibt, so dass das Leiden des Anderen mich in meiner Person trifft und betrifft. Häufig wird das Verbindende erst durch den imaginierten Perspektivenwechsel oder durch die Aufmerksamkeit, die den Leidenden in die Nähe rückt, sichtbar. Statt der geteilten Menschlichkeit wird in der Ethik häufig auf die geteilte Leidensfähigkeit als Gemeinsames rekurriert. Ich kann dies hier nicht klären, wohl aber gilt, dass wir im Mitgefühl, wie ich schon mit Bezug auf Metz gesagt habe, von einem gemeinsamen Begriff des *malum commune* ausgehen, das eine grundlegende Gemeinschaftlichkeit und Gleichheit im Hinblick auf den geschuldeten Respekt herstellt und so die faktische Ungleichheit zwischen Leidendem und Nicht-Leidendem transzendiert.

Sprechen wir vom Mitgefühl, so sprechen wir auch von *Überzeugungen*, die mit dem *Gefühlsempfinden* einhergehen. Wir sprechen weiter davon, dass diese

„Compassion“  
als Welt-  
programm des  
Christen-  
tums?



Überzeugungen, die von Gefühlen nicht abzulösen sind, sondern die mit ihnen verwoben sind, für die persönliche Identität von zentraler Bedeutung sind. Sie sind, in Charles Taylors Terminologie, starke Wertungen. Von daher ergibt sich das vierte von Blum genannte konstitutive Element des Mitgefühls, die *Dauer und Intensität*, quasi von selbst. Ein Gefühl, das auf Überzeugungen von zentraler Relevanz beruht, kann nicht ganz sprunghaft und schnelllebig sein. Somit ist die Dauer und Intensität ein gutes Kriterium für die Ernsthaftigkeit eines Gefühls. Dass die Dauer und Intensität durch die modernen Medien leiden können, sei nur am Rande erwähnt. Nicht die Haltung selbst, wohl aber die „Gegenstände“, die Personen, deren Leiden wir mitzuempfinden versuchen, wechseln so schnell, dass die *Erfahrungsqualität* des Mitleids darunter schal zu werden droht. So kann die größere Nähe der Leidenden, die im Zuge der „Globalisierung“ hergestellt wird, zu einer Abstumpfung der Sinne führen, die Reflex der Überforderung ist.

Die spontane und reflexive Haltung des Mitgefühls können wir nun also genauer fassen als *Haltung der Wahrnehmung, der zuwendenden Aufmerksamkeit und imaginativ vermittelten Identifikation mit jemandem, dessen physische oder psychische Integrität bedroht ist, der Sorge um das Wohl des Anderen und der Herstellung einer grundsätzlichen Gemeinsamkeit, die Gemeinschaft stiftet*. – Wer würde aber hierin nicht die Güte wiedererkennen, die das Alte und das Neue Testament als den ethischen Gehalt des Mitgefühls, darüber hinaus aber, im Begriff der Barmherzigkeit, als Eigenschaft Gottes bestimmen und die als solche in der Theologie des Eingedenkens reflektiert wird?<sup>21</sup> Kann dann aber nicht auch die biblische Tradition ein *Medium* der spezifischen religiösen und ethischen Erfahrung von Verantwortung und Zuwendung sein, einer reflexiven Erfahrung, die die zentrale Bedeutung des Mitgefühls für das Handeln wie auch den Glauben herausstellt? Beruht das Mitgefühl nämlich zumindest teilweise auf einer „starken Wertung“, einer Überzeugung im Hinblick auf das Gute, das ein Anderer entbehrt, dann führt es, wo immer möglich, zu einem Handeln, das Zuwendung und Widerstand gegen diese Entbehrung beinhaltet. Die Gläubige weiß sich in dieser ethischen Haltung bestärkt durch die religiöse Erfahrung, die eine geschichtlich vermittelte Erfahrung des Heilshandelns Gottes, zumindest aber seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist. Die religiöse Erfahrung fügt der ethischen Erfahrung als solcher nichts hinzu, wohl aber ist sie für die Identität der Person, die sich auf diese Erfahrung einlässt, eine Überzeugung, die dann jedoch *unablösbar* wird von der ethischen Erfahrung.

Neben dem *Gehalt* des Mitleidbegriffs muss aber auch sein normativer Status geklärt werden. Im Kern geht es hier um die Frage, ob das Mitgefühl selbst normativ ist oder ob es ein Additum, ein Supererogativum [ein Hinzugefügtes] im Hinblick auf das normativ Geforderte ist. Das Mitleid und Mitgefühl ist, so hat unsere Begriffsanalyse ergeben, ein *altruistisches* Gefühl, ein Gefühl, das auf das Leiden einer anderen Person mit dem Wunsch nach ihrem Wohl reagiert. Dies Gefühl ist von der Überzeugung getragen, der Zustand einer leidenden Person oder eines leidenden Kollektivs müsse, wenn eben möglich, behoben werden. Weil und insofern das Mitgefühl eine Brücke schlägt zwischen mir und dem Anderen,



wie auch zwischen meiner Identität und dem Gesollten, vermag das Mitleid zwischen dem *Eigenwollen* und dem *Sollen* zu vermitteln.<sup>22</sup> Das Mitgefühl ist daher ein zentraler Bestandteil der moralischen Identität einer Person, ja, ich würde sogar sagen, dass es in dieser Vermittlungsfunktion für die Moral unverzichtbar ist. Denn die Moralprinzipien des Respekts und der Achtung von Personen zielen auf das gleiche wie das Mitleid. Das heißt: Der kognitive Gehalt des Mitleids konvergiert mit der normativen Forderung und ist *aus Perspektive des Mitleidenden* selbst als eine solche zu betrachten. Das Mitgefühl, so spontan es auch auftreten mag, ist deshalb *eine*, vielleicht die wichtigste Quelle der *Einsicht*, warum es die normativen Verpflichtungen *für mich* gibt, warum ich überhaupt moralisch handeln soll. Insofern der schlechte Zustand eines leidenden Menschen handelnd verbessert werden kann, *motiviert* das Mitgefühl darüber hinaus zum Handeln zugunsten des anderen<sup>23</sup>, im engen Schulterschluss mit der normativ begründeten und begründbaren Einsicht, der Leidende habe ein *Recht* auf dieses Handeln. In der Tat ist es also so, dass das Vernunfturteil und das Gefühlsurteil sich hier treffen.<sup>24</sup> Weil das Mitgefühl aber nicht nur eine reflexive, sondern ebenso eine „spontane“ Seite hat, die mit der emotionalen Affizierung durch das Leiden anderer bezeichnet ist, haben beide Urteilsweisen eine wechselseitige Kontrollfunktion: die Vernunft in Bezug auf die allgemeine Gerechtigkeit, das Gefühl in Bezug auf ihre konkrete Gestalt.

Das Mitgefühl beschränkt sich aber nicht, wie die normative Moral, auf die Handlungsebene, sondern bleibt auch dort wach, wo Verletzungen und Versehrtheiten weder auf menschlichem Handeln beruhen noch durch Handeln behoben werden können. Mitgefühl kann es geben und gibt es sogar häufig gerade dann, wenn das Handeln an seine Grenzen kommt. Es mag ein schmaler Grat sein, auf dem das Mitgefühl sich halten muss, um den Anderen in seinem Leiden die Achtung zu zollen, die ihm zukommt. Umso mehr aber spricht diese Gratwanderung für eine reflexive Auseinandersetzung mit dem Mitleid.

### 3. Missachtung des Anderen?

Aber prüfen wir kurz: Hält diese Konzeption dem Vorwurf der Missachtung des Anderen wirklich stand? Ich meine ja. Denn erstens ist die Imagination des Perspektivenwechsels nicht naiv als Einfühlung oder paternalistische Identifikation gedacht, sondern muss die Distanz wahren. Zweitens muss der Andere bei der Bestimmung seines Wohls, auf welches das Mitleid ja zielt, selbst die Orientierung geben. Drittens ist der Bezug auf die gemeinsam „geteilte Menschlichkeit“ ein Sicherungskriterium für die Wahrung des Respekts, der auf normativer Gleichheit aller beruht. Allerdings lässt die nähere Bestimmung dieses Geteilten viel Spielraum, der deshalb auch anfällig für paternalistische und ideologische Definitionen ist. Umso wichtiger ist daher aber die Bindung des Mitgefühls an eine Theorie der Rechte, die die normativen Ansprüche anderer eigens begründet und die zum Beispiel auch die Frage der Adressaten, des Umfangs der Pflichten, der Güterabwägungen und des gerechten Ausgleichs zwischen verschiedenen Gütern zu klären versucht.



Mit der normativen Theorie der Rechte übersteigen wir die personalen Beziehungen, in denen das Mitgefühl seine Wurzeln hat, und ohne die es nicht wirksam werden kann. Die Frage ist nun, ob und wenn ja, inwiefern das Mitgefühl für eine Gerechtigkeitstheorie fruchtbar gemacht werden kann. Zwei Punkte will ich zumindest erwähnen, die uns die Richtung weisen können: Die Grundlage der Gerechtigkeit ist die universale Gleichheit der Moralsubjekte, die sich in der Konvergenz von Rechten und Pflichten niederschlägt. Gerechtigkeit nimmt den Anderen in der Weise der so verstandenen normativen Gleichheit, und somit als „verallgemeinerten Anderen“ wahr.<sup>25</sup> Um aber der faktisch vorauszusetzenden individuellen und sozialen Ungleichheit Rechnung tragen zu können, um hinter den Ungerechtigkeitsstrukturen Personen *wahrnehmen* zu können, ist der Andere als *konkreter Anderer* anzusehen.<sup>26</sup> Mitgefühl reagiert auf diese Ungleichheit in der Weise einer spontanen Zuwendung, die aber reflexiv abgesichert ist. Das strukturell gewendete Mitgefühl anerkennt die Asymmetrie zwischen Leidenden und Nicht-Leidenden, aus der eine *Ungleichheit* im Hinblick auf die Verteilung von Pflichten und Rechten erfolgt. Auch hier trifft also der kognitive Gehalt des Gefühlsurteils sich mit dem normativen Urteil der Gerechtigkeit. Mitgefühl übersteigt nicht die Gerechtigkeit, Mitgefühl ist nicht Gnade, die vor Recht ergeht. *Mitgefühl ist vielmehr eine Funktion, eine spezifische Dimension der Gerechtigkeit selbst, es ist, so kann man vielleicht sagen, das „Andere der Gerechtigkeit“, das in der Gerechtigkeit selbst aufscheint.*

Diese Form der Gerechtigkeit sieht die Besonderheit des Anderen und reflektiert sie in ihrer normativen Relevanz. Sie macht, so paradox es auch scheint, die *Asymmetrie* zum Ausgangspunkt der konkreten Anerkennung und Achtung, die aufzuheben die gerechte Praxis, einschließlich ihrer theoretischen Reflexion in einer Gerechtigkeitstheorie, aufgerufen ist. Darüber hinaus verweist das Mitgefühl aber auf einen Sinn für Solidarität, der im Wohl-Wollen des Anderen begründet ist. Verantwortung gegenüber den Leidenden zu übernehmen kann deshalb nicht bei der Festlegung von Verfahrensregeln stehen bleiben. Sie kann auch nicht bei der Bestimmung der Abwehrrechte aufhören, und sie kann auch nicht ihre Richtigkeit von einem Konsens abhängig machen. Verantwortung, die Metz' „Autorität der Leidenden“ als normativen Bezugspunkt anerkennt, kann nur in einer Gerechtigkeitstheorie formuliert werden, die der strukturellen Ungerechtigkeit individuell *und* politisch entgegentritt. Um es mit einem wohlbekanntem Bild zu sagen: Für den, der am Boden liegt, ist jeder, der ihm begegnet, unendlich weit über ihm. Mitgefühl, das den Anderen achtet und seine grundsätzliche normative Gleichheit anerkennt, also dem Anderen angemessenes Mitgefühl, strebt danach, die Bewegung der Zuwendung und des Aufrichtens zu synchronisieren. Die Zuwendung ist die persönliche, emotionale Seite des Mitgefühls: Das „Aufrichten“ aber ist die praktische Seite, ist Gerechtigkeit, die Gleichheit erst herstellt, wo sie nicht ist. Dies ist die Pointe des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, dem neutestamentlichen Urbild für das angemessene emotionale und handlungsleitende Mitgefühl mit dem Leidenden. Und noch einmal können wir - und müssen wir - sagen, dass diese Auffassung der ethischen



Verantwortung innerhalb einer theologischen Bestimmung von Gerechtigkeit in ihrer ethischen Dimension gut vermittelbar ist. Dass der theologische Begriff der Gerechtigkeit über die ethische Dimension hinaus auf die eschatologische Situation verweist – dies übersetzt die Ethik als Stachel, der bleibt, solange nicht alle Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit verwandelt ist. Nicht die Ethik, wohl aber die (christliche) Religion gibt Grund zur Hoffnung, dass dieser Stachel nicht das Letzte ist, was Gott zum Leiden zu sagen hat. Nur: Theologie darf sich in dieser Hoffnung nicht einrichten, sie muss Gott zum Gespräch herausfordern, muss die Frage nach dem Leiden stellen, ihn mit der „Landschaft aus Schreien“ ebenso konfrontieren, wie Gott den Menschen in seinem Unrecht herausfordert.

## Schluss

Wenn „Compassion“ also ein Programm für das Christentum sein soll, so ist diesem Programm erstens eine „systematische Decke“ einzuziehen, die den Gehalt und Status im Dialog mit der moralphilosophischen und moraltheologischen Tradition klärt. Dabei erweist sich die „aufmerksame und wahrnehmend anerkennende Anteilnahme am Leiden des Anderen“ als *Teilbestand der allgemeineren Sorgestruktur*, einer Haltung der Fürsorge, die selbst der Bildung und Einübung bedarf.<sup>27</sup> Sie hat den Status eines *Vermittlungsprinzips zwischen Eigenwollen und Sollen*. Dieses Sollen aber ist in einem eigenen Schritt zu begründen und zu rechtfertigen, weil die Anteilnahme die Begründung für das moralische Sollen weder selbst leistet noch zu garantieren vermag, dass sie universalistisch verstanden wird. Margalit formuliert scharf: „Moral brauchen wir genau dort, wo wir *keinen* Anteil nehmen.“<sup>28</sup> Soll also „Compassion“ als Weltprogramm des Christentums verstanden werden, dann komplementär zu einer Ethik der Menschenwürde, die sich ausbuchstabiert als Ethik der Menschenrechte. Auch diese kann nicht auf dem Konsens gründen, und auch diese kann nicht in einer Verfahrensethik aufgehen. Dennoch: Metz legt den Finger auf die Wunde, die Margalit identifiziert: Zwar ist Moral gefordert angesichts emotionaler Gleichgültigkeit. Wie aber wäre Gleichgültigkeit zu *überwinden*, wenn nicht durch die Anteilnahme, durch Compassion? Und wie wäre moralisches Handeln anders zu motivieren als durch Anteilnahme, die auch die Empörung über die Ungerechtigkeit und den Schmerz über das Leiden des Leidenden einschließt?

<sup>1</sup> Vgl. J.B. Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: J.B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod, *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i.Br. 2000, 9-20; J.B. Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: Luzerner Universitätsreden 14 (2001) 3-14.

<sup>2</sup> H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997. Zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaften vgl. H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Ethos*, München 1998.

<sup>3</sup> Das sachliche Problem besteht vor allem darin, dass Menschenrechte *automatisch* Men-



schenpflichten nach sich ziehen. Indem die *Erklärung* aber nicht kongruent zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ist, ergeben sich Probleme hinsichtlich der Inhalte wie auch der Zuordnung zu den Allgemeinen Menschenrechten. Zur Kritik an der Erklärung vgl. T. Hoppe, *Weltinnenpolitik durch Weltethos? Rückfragen an das Projekt von Hans Küng*, in: Herder Korrespondenz 51 (1997) Heft 8, 410-414; T. Hoppe, *Priorität der Menschenrechte*, in: Herder Korrespondenz 52 (1998) Heft 6, 293-298.

<sup>4</sup> J.B. Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen*, aaO., 3.

<sup>5</sup> Ebd. 7f.

<sup>6</sup> Ebd. 9.

<sup>7</sup> Vgl. aus der neueren Literatur vor allem S. Dybowski, *Barmherzigkeit im Neuen Testament - Ein Grundmotiv caritativen Handelns*, Freiburg i. Br. 1992; sowie M. Zehetbauer, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 35), Regensburg 1999.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt*, in J.B. Metz u.a., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 51-64, 56.

<sup>9</sup> J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz 1997, 200f.

<sup>10</sup> Es ist interessant, dass auch Avishai Margalit in seiner „Ethik der Erinnerung“ von einem Beziehungsdreieck ausgeht: „Die eine Seite dieses Dreiecks verbindet Erinnerung mit Anteilnahme, die zweite Seite Anteilnahme mit Ethik; danach erst kann man auch die Beziehung von Erinnerung und Ethik lokalisieren“ - A. Margalit, *Ethik der Erinnerung* (Max Horkheimer Vorlesungen), Frankfurt am Main 2000, 17. Und ähnlich wie Metz setzt auch Margalit die Anteilnahme als der Moral vorgängige Aufmerksamkeit gegenüber dem Anderen an.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; D. Mieth, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik* (4. überarb. u. ergänzte Aufl.). Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1999; D. Mieth, *Moral und Erfahrung II* (Studien zur Theologischen Ethik 76). Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1998

<sup>12</sup> J.B. Metz, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: J.B. Metz/J. Reikerstorfer/J. Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996, 3-20, 12. Nicht Metz, wohl aber Jon Sobrino gibt diesem allgemeinen Leiden genauere Konturen, Konturen, die für das ethische Handeln zum Fokus werden: Es ist das Leiden an sich selbst, das Leiden anderer, das Leiden einzelner oder das Leiden von Gruppen; es mag das spirituell-psychische Leiden sein oder das körperliche, ein geschichtliches Leiden oder ein metaphysisches Leiden an der Existenz. Vgl. aber auch S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953 (Attente de Dieu, 1950).

<sup>13</sup> J. Sobrino, *Theology in a Suffering World: Theology as intellectus amoris*, in: P. Knitter/R. Panikkar (Hg.), *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective* (The Annual Publ. of the College Theology Society, Bd. 34), Lanham 1991, 153-177, 155f.

<sup>14</sup> Hier zeigt sich Metz stark von Walter Benjamins Geschichtsphilosophie beeindruckt, die selbst zu einem Teil in der jüdischen Messias Hoffnung und der Apokalypse wurzelt.

<sup>15</sup> „In the presence of a suffering world, one's primary reaction is that of a compassion intent on eliminating such suffering. Like any other human and Christian activity, theology participates in this primary reaction, though in its own specific way. Thus theology will become an intellectus amoris, which will include the historical specifications that love assumes when confronted with a suffering people (love as justice). ... In contemporary terminology, compassion becomes liberation. I am thus affirming that there is something ultimate, pre-theological, and even pre-religious in such compassion, just as there is in the suffering of today's world.“ - J. Sobrino, *Theology in a Suffering World*, aaO., 165.



<sup>16</sup> Vgl. insbesondere A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral* (1841), Zürcher Ausgabe Bd. 6, Zürich 1977; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912), Bonn 1985. Eine eingehendere Untersuchung verdiente u.a. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt: Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg 1986.

<sup>17</sup> Vgl. die Polemiken gegen die Mitleidsmoral vor allem in Nietzsches „Morgenröte“; „Zarathustra“ und der „Genealogie der Moral“.

<sup>18</sup> Vgl. dazu M. Nussbaum, *Gefühle und Fähigkeiten von Frauen*, in: dies., *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main 1999, 131-175; A. Leist, *Mitleid und universelle Ethik*, in: H. Fink-Eitel/B. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 1993, 157-187.

<sup>19</sup> Vgl. *Summa Theologiae*. II/II, Qu. 30.

<sup>20</sup> L. Blum, *Compassion*, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), *Explaining Emotions*, Berkeley u.a. 1980, 507-517.

<sup>21</sup> Vgl. dazu S. Dybowski, *Barmherzigkeit im Neuen Testament*, aaO.; M. Zehetbauer, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, aaO.; R. Scoralick, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, Stuttgart 2000; B. Janowski, *Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments*, in: R. Scoralick, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*, aaO., 33-91.

<sup>22</sup> In diesem Punkt kann ich U. Wolf zustimmen, die in die gleiche Richtung argumentiert. Vgl. U. Wolf, *Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?* in: A. Krebs (Hg.), *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 47-75; dies., *Gefühle im Leben und in der Philosophie*, in: H. Fink-Eitel/B. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, aaO., 112-135.

<sup>23</sup> Vgl. P. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin/ New York 2000.

<sup>24</sup> „Es gibt kein Erkennen ohne Gefühl, keine Handlung ohne Gefühl, keine Wahrnehmung ohne Gefühl, keine Erinnerung ohne Gefühl - doch jedes menschliche Gefühl beinhaltet entweder schon als Gefühl das Moment der Kognition oder es ist zumindest mit der Kognition, mit den Zielen und Situationen verbunden.“ ... „Nicht die Kognition steht der Emotion gegenüber, sondern die höheren Formen der Emotion und der Kognition bedingen einander gegenseitig“ - A. Heller, *Theorie der Gefühle*, Hamburg 1980.

<sup>25</sup> „Die Gerechtigkeit - auf der kognitiven Ebene angesiedelt - ist das symmetrische Prinzip der Verantwortung, das Rechte und Pflichten benennt, die ich gegenüber allen anderen Personen habe. Der Andere begegnet hier in der Rolle des verallgemeinerten Anderen und teilt dieselbe Verpflichtung, der man sich immer wieder prozedural vergewissert. Kennzeichen dieser Verantwortung sind Ausgleichbarkeit, Satzungsgemäßheit, Berechenbarkeit - alles in allem also ein ‚System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften.‘ (J. Derrida) Die andere Ebene der Verantwortung, die aus dem Mitleiden erwächst, die affektive Ebene, wird durch das asymmetrische Verantwortungsprinzip konstituiert und fundiert erst das Prinzip des Gleichheitsgrundsatzes. Es bezieht sich auf eine unvertretbare Einzelperson, der gegenüber nur das angeredete Ich die Verpflichtung hat. Die Kennzeichen dieser Verantwortung sind Unberechenbarkeit, Unendlichkeit, Widerspenstigkeit, Fremdheit und Heteronomie. Sie lässt überhaupt erst ein moralisches Sensorium entstehen.“ - J. Manemann, *Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie*, in: K. Müller, *Fundamentaltheologie*, Regensburg 1998, 217-241, 237.

<sup>26</sup> S. Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main 1995 (orig.: *Situating the Self*). Vgl. dazu auch M. Nussbaum, *Gefühle und Fähigkeiten von Frauen*, aaO. Vor diesem Hintergrund ist

„Compassion“  
als Welt-  
programm des  
Christen-  
tums?



auch D. Sölles Bemühen um ein angemessenes Verständnis des Leidens zu sehen, das im Satz „Es gibt kein fremdes Leid, es gibt keine fremde Auferstehung“ zum Ausdruck kommt. Vgl. D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 212.

<sup>27</sup> Vgl. dazu P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

<sup>28</sup> A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, aaO., 22.

## Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion

Francis Schüssler Fiorenza

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts haben die Fortschritte in der Kommunikationstechnologie und die schier unbegrenzten Reisemöglichkeiten die raumzeitlichen Distanzen rund um den Erdball in einem Ausmaß mit weitreichenden Folgen zusammenschmelzen lassen. Die entferntesten Teile unserer Erde scheinen so nahegerückt wie der Empfänger eines Telefonanrufs, einer E-Mail oder wie eine simultane Nachrichtensendung im Fernsehen. Obwohl der Welthandel am Ende des 20. Jahrhunderts kaum höher war als an seinem Anfang<sup>1</sup>, wird unserer Situation heute, aufgrund der Informations-, Transfer- und Kommunikationstechnologien eine neue Qualität, die der Globalisierung, zugeschrieben.<sup>2</sup> Dennoch zeigen gerade die Formen der Kooperation, die die Welt der Wirtschaft zwangsläufig mit sich bringt, die Interdependenz wirtschaftlicher und kommunikativer Strukturen. Globalisierung sollte daher nicht ausschließlich als eine Kategorie der Kommunikation verstanden werden. Mit ihr verknüpft sind im Rahmen des modernen internationalen Kapitalismus auch der Güter- und Warenaustausch und das Ineinandergreifen von Produktions- und Verteilungsstrukturen. Noch wichtiger freilich ist *ein* Punkt: Der Prozess der Globalisierung ist in gewisser Weise mehrdeutig: Die ökonomische und die kulturelle Ebene gehen so ineinander über, dass eine Kommerzialisierung kultureller wie materieller Güter die oftmals unausweichliche Folge ist.

### Globalisierung als vieldeutiger Prozess

Die Frage ist, ob Globalisierung eine weltweite Vereinheitlichung bzw. einen Integrationsprozess bedeutet, der etwas anderes ist als eine bloß dichtere Vernetzung der Weltmärkte und ein wachsender Wirkungsradius der Kommunika-