

Michael Fuchs

Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie

- ◆ Die antike griechische Philosophie beurteilte Barmherzigkeit und Mitleid eher kritisch als Leidenschaft bzw. Affekt. Philosophische Ansätze nachfolgender Epochen arbeiteten sich an dieser „Vorgabe“ ab: Der Affekt „Mitleid“ könnte zur Tugend werden, wenn er durch Vernunft reguliert werde und in tätige Abhilfe übergehe. Er begründet eine Ethik, die Egoismus überwindet. Er soll – so eine häufige Forderung – authentisch sein. Bei allem Gefühlhaften des Mitleids müssen das Bewusstsein der Geschiedenheit der Personen als Voraussetzung für individuelle Verantwortung und die praktische Vernunft als Ausgangspunkt ethisch reflektierter moralischer Urteilsbildung im Blick bleiben. (Redaktion)

Auf dem Marktplatz des alten Athen stand ein Altar für den Gott Eleos. Eleos verkörpert das Erbarmen, die Barmherzigkeit und das Mitleid. Berichte besagen, dass dieser Altar Anlaufpunkt für Flüchtlinge war: ein Asyl. Strittig scheint zu sein, ob nur Athen über einen solchen Altar und einen Kult der Gottheit Eleos verfügte oder ob auch andere Orte in Griechenland einen entsprechenden Kult kannten. Sofern es andere Orte gab, stellt sich die Frage, ob die Athener als erste diese Verehrung kannten und ob sie zu Recht für eine besondere Menschlichkeit in dieser Hinsicht gelobt werden.¹ Schaut man in die philosophische Literatur der griechischen Antike,

dann vermisst man mindestens im Bereich der Ethik und der Politik eine entsprechende Wertschätzung des Erbarmens und des Mitleids. Mitleid erscheint als eine Kategorie der Leidenschaften und diese sind in verschiedenen philosophischen Strömungen entschiedener Kritik ausgesetzt.

1 Affekt und Vernunft

Besonders heftig scheint diese Kritik der Leidenschaften bzw. der Affekte bei den Stoikern ausgefallen zu sein. Schon Zenon, der Gründer dieser höchst einflussreichen Philosophenschule in der Zeit nach Aristote-

¹ Vgl. dazu Victor Schultze, Eleos, in: *Wilhelm H. Roscher* (Hg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (Bd. I.1), Hildesheim 1993, 1240 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1884–86); Wilhelm Schwer, Barmherzigkeit, in: *Theodor Kläuser* (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum 1, Stuttgart 1950, 1200–1208; Otto Waser, Eleos, in: *Georg Wissowa* (Hg.), Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft V, Stuttgart 1905, 2320 f.

Franz Marx deutet die Gesamthaltung der Griechen als Absage an Grausamkeit und kommentiert auch den Kontrast zu den umliegenden Völkern als Eintreten für Barmherzigkeit. Der Kontext der Bonner Rektoratsrede während des 1. Weltkrieges gibt der Marx'schen Abhandlung eher den Charakter eines Plädoyers für Menschlichkeit als einer objektiven Würdigung der Quellen (vgl. Friedrich Marx, Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande, Bonn 1917, 7–20).

teles, ordnet das Mitleid in den Bereich der Affekte ein. Diese werden durch die Stoiker einerseits mit den körperlichen Krankheiten in eine Parallelle gebracht, andererseits werden sie, so durch Chrysipp, den dritten Schulleiter der Stoa, als Urteile angesehen, als Urteile nämlich, die unvernünftig sind. Unter den vier Gattungen der Affekte, die Zenon unterschieden habe, dem Schmerz, der Furcht, der Begierde und der Lust, wird das Mitleid zum Schmerz gezählt: „Der Schmerz“, so heißt es in den Beschreibungen der Meinungen des Zenon durch Diogenes Laertius, „sei ein unvernünftiges Verzagen; als Arten sind ihm untergeordnet: Mitleid, Neid, Mißgunst, Eifersucht, Beschwerde, Bedrägnis, Betrübnis, Wehleid, Bestürzung. Mitleid sei Schmerz über unverdientes Leiden eines andern, Neid der Schmerz über fremdes Glück [...]“² Genauso in der Parallelität mit der Krankheit scheint nur die therapeutische Option der Beseitigung in Frage zu kommen. Auch wenn die knappen Angaben keineswegs ein ganz einfaches und konsistentes Konzept aller Stoiker nachzeichnen, so bleibt doch die pejorative Haltung gegenüber dem Mitleid deutlich.³

Komplizierter scheint die Situation bei Aristoteles. Auch für ihn stellt das Mitleid keine der Tugenden dar. Vielmehr nennt auch er es in einer Liste der Affekte⁴ und diese werden von den Tugenden

abgegrenzt; nicht wegen der Affekte sind wir gut oder böse, nicht wegen der Affekte werden wir gelobt oder getadelt, vielmehr sollen die Affekte von Fähigkeiten und Eigenschaften unterschieden werden. Tugenden sind dann zu den Eigenschaften zu zählen und Eigenschaften sind es, „durch die wir uns zu den Leidenschaften richtig oder falsch verhalten“. Obschon Aristoteles allgemein davon ausgeht, dass Affekte Strebeimpulse auslösen können, die eine vernünftige Entscheidungsfindung unterstützen,⁵ bietet die Nikomachische Ethik keine Anleitung zur Kultivierung des Mitleids.

Die Orte, an denen sich der Philosoph intensiv mit den Leidenschaften, den Affekten und damit aber auch mit dem Mitleid beschäftigt, sind zum einen die Rhetorik, zum anderen die Poetik. Hier wie dort kommt es sogar darauf an, Mitleid gezielt zu erzeugen.⁶ Die Rhetorik hat ihren traditionellen griechischen Hintergrund in der Vorbereitung auf die Gerichtsrede. Sie ist es, durch die Richter in ihrem Urteil beeinflusst werden können, und dies kann, so setzt Aristoteles voraus, sehr wohl durch das Erzeugen von Affekten geschehen. Aristoteles sieht dies und erkennt darin eine Gefahr, der am besten durch präzise Gesetze zu entgehen ist. Zudem merkt er an, dass man den Richter nicht verwirren solle durch Zorn, Neid und Mitleid.

² Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen VII, Hamburg 1998, 111.

³ Die Kenntnis der stoischen Philosophie ist generell unvollkommen. Wir stehen vielen Fragmenten gegenüber und die Berichte, etwa die durch Diogenes Laertius, sind zeitlich versetzt. Christoph Horn erörtert, ob die Kritik der Emotionen in der griechischen Philosophie sich nur auf das Urteilelement bezogen haben könnte (Christoph Horn, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998).

⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 4, 1105b 21–24.

⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik III, 11, 1116b 30f.

⁶ Zur Rhetorik vgl. besonders Christof Rapp, Kunstgemäß erzeugte Affekte in Aristoteles' Rhetorik, in: Joachim Poeschke / Thomas Weigel / Britta Kusch (Hg.), Tugenden und Affekte in der Philosophie, Literatur und Kunst der Renaissance, Münster 2002, 9–20.

Den Richter dergestalt zu verwirren wäre so, wie wenn man die Richtlatte verbiegt, bevor man sie benutzt.⁷ Gleichwohl bemüht sich Aristoteles über ein ganzes Kapitel hinweg, möglichst exakt zu erklären, in welcher Situation man aus welchem Grunde gegenüber wem Mitleid empfindet.⁸ Mitleid sei, so fasst er den Ertrag seiner Überlegungen in einer Definition zusammen, ein gewisses Schmerzgefühl über ein ins Auge fallendes, vernichtendes und schmerzbringendes Übel, das einen trifft, der das Leid nicht verdient, ein Leid, das auch einen selbst oder einen Angehörigen treffen könnte. Wenn indes einen engen Verwandten tatsächlich ein solches Leid trifft, empfinden wir nicht Mitleid, sondern Entsetzen.⁹ Obschon der Affekt des Mitleides kein Automatismus ist, er verlangt ja ein gewisses Urteil darüber, ob das Leid verdient oder unverdient ist, stellt Aristoteles keine Überlegungen über einen Zusammenhang mit dem Gerechtigkeits-sinn an. Mitleid empfinden kann nur der, der nicht so im Elend steckt, dass er nicht tiefer fallen kann, und der sich in seinem eigenen Glück nicht absolut sicher fühlt.

Während nun die Rhetorik zwar benutzt werden kann, um eine Rede so einzurichten, dass ein anderer Mitleid empfindet, aber nicht als entsprechende Handreichung ausgegeben wird,¹⁰ ist die Poetik sehr wohl eine Handreichung für den Tragödiendichter, Mitleid zu erzeugen. Anders als für Platon ist dies also nicht von vorne herein fehlgeleitet, sondern legitimes Element eines rezeptionsästhetischen Kalküls: Durch die Tragödie sollen Furcht und Mitleid beim Zuschauer erzeugt werden.¹¹ Allerdings sieht Aristoteles den legitimerweise angezielten Affektzustand nur als transienten Zustand an. Ziel der Tragödie ist nicht der Affekt, nicht das Mitleid, nicht die Furcht, nicht Tränen und Jammer, sondern die Reinigung.¹² Die Poetik zeigt deutlicher noch als die Rhetorik, dass Aristoteles sehr wohl an einem kultivierten und kultivierenden Umgang mit den Emotionen interessiert ist.¹³ Allerdings bleibt strittig, was dies näherhin besagt. Ist die Katharsis eine Reinigung der Affekte oder eher eine Reinigung von den Affekten? Dient sie bloß der psychischen Entspannung oder hat sie einen darüber hinaus-

⁷ Aristoteles, Rhetorik, I, 1, 1354a.

⁸ Ebd. II, 8.

⁹ Eine ausführliche Analyse der Elemente dieser Definition bietet *David Konstan*, *La pitié comme émotion chez Aristote*, in: *Revue des Études Grecques* 113 (2000), 616–630.

¹⁰ Christof Rapp sieht in der Rhetorik nur dann eine Kritik an der rhetorischen Nutzung des Mitleids, wenn dies im Sinn eines Tricks der früheren Rhetoriklehrer benutzt wird, um von einer sachgemäßen Beurteilung wegzuführen (*Christof Rapp*, Kunstgemäß erzeugte Affekte [s. Anm. 6], 11).

¹¹ Die entsprechenden Formulierungen aus der Poetik sind für die gesamte Folgezeit zum Referenztext der Poetologie geworden. In der Philologie des 19. und 20. Jahrhunderts geraten die dort vorausgesetzten Übersetzungen in die Kritik.

¹² Zur Debatte über die angemessene Übersetzung der einschlägigen Termini vgl. *Wolfgang Schadewaldt*, Furcht und Mitleid, in: *Hermes* 83 (1955), 129–171, sowie *Ursula Rombach / Peter Seiler*, Eleos – misericordia – compassio. Transformationen des Mitleids in Text und Bild, in: *Harbsmeier Martin / Sebastian Möckel* (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt am Main 2009, 250–276.

¹³ Das Verhältnis des Aristoteles zu den Emotionen ist Teilgegenstand einer anhaltenden systematischen Debatte um die handlungstheoretische, moralpsychologische, moralpädagogische und ethische Rolle der Emotionen, die vor allem durch Arbeiten von Martha Nussbaum zur

weisenden Wert für die Person als moralisches Subjekt? Kann das Mitleid zum Motiv des moralischen Handelns werden? Gibt es Kriterien einer objektiven Beurteilung des Leidens anderer oder sind wir an die äußerer Zeichen für das subjektive Empfinden der Anderen verwiesen?

Aristoteles thematisiert dies nicht in einer Weise, wie wir dies vor dem Hintergrund der weiteren Begriffsgeschichte erwarten würden.

2 Passivität oder Aktivität

Insgesamt gilt für die antike Befassung mit dem eleos, dass es sich als Affekt und Leidenschaft zunächst um ein passives Geschehen handelt. Die Wahrnehmung von fremdem Leid führt dazu, dass sich ein Gefühl des Einschneidens ins eigene Herz einstellt. Etymologisch ist eleos mit eleós verwandt, dem Ausdruck also für das Küchenbrett, auf dem das Fleisch geschnitten wird. Auch die Definition aus der aristotelischen Rhetorik lässt keine Verbindung zum Bedürfnis des Almosengebens oder gar zu karitativen Taten aufscheinen. Zum antiken Begriff des Mitleids gehören daher keine Werke der Barmherzigkeit.¹⁴ Dennoch scheint es zu kurz gegriffen, wenn die Unmittelbarkeit des Affektes überbetont wird. Wolfgang Schadewaldt etwa richtet sich vor allem gegen die durch Gotthold Ephraim Lessing verkörperte Bemühung, die Schau-

bühne zu einer moralischen Anstalt zu erklären und zeichnet daher die durch die Tragödie erzeugten Affekte rein unter einem psychohygienischen Vorzeichen nach. Für Schadewaldt geht es um Entspannung im Theater bzw. besser durch das Theater. Der Jammer, den das Leid auf der Bühne beim Besucher erregt, sei unmittelbar und elementar. Ruft man sich allerdings die auch von Schadewaldt dargestellte Definition des eleos in der aristotelischen Rhetorik in Erinnerung, dann muss gerade das Definitionselement des vorausgesetzten unverdienten Leides uns daran hindern, beim Mitleid im aristotelischen Sinn von einem elementaren natürlichen Zustand zu sprechen; nur wenn das Leid als verdient beurteilt wird, erzeugt es Mitleid, ein unmittelbares Mitleiden, das nicht durch eine Urteilstinstanz vermittelt wäre, stellt sich nicht ein, oder erhält jedenfalls von Aristoteles nicht die entsprechende Qualifikation als Mitleid.

Dennoch halten die nachchristlichen Autoren, die das Mitleid positiv bewerten wollen, eine Unterscheidung für nötig. Auffällig ist, dass die klassischen Texte, durch die Barmherzigkeit zum zentralen Moment christlicher Nächstenliebe und christlicher Nachfolge wird, vor allem die Gleichnisse aus dem Lukasevangelium, nur eine nüchterne Beschreibung von Hilfeleistungen bieten und auf die Beschreibung der emotionalen Gestimmtheit der Handelnden weitgehend verzichten. Das Gefühl wird nur sehr knapp

griechischen Tragödie und Philosophie ausgelöst wurde. Kritisch zur bei Nussbaum festgestellten Differenz zwischen Platon und Aristoteles verhält sich Christoph Horn (*Christoph Horn, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, 148–164).

¹⁴ Vgl. dagegen zum ägyptischen und altorientalischen Hintergrund *Wilhelm Schwer*, Barmherzigkeit (s. Anm. 1), 1200–1202, sowie zur christlichen Konzeption und Klassifikation *Manfred Scheuer*, Selig die Barmherzigen, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 141 (1993), 180–185.

und ohne jede Sentimentalität benannt.¹⁵ Will die Tugendethik die Barmherzigkeit in den Kanon der vortrefflichen Haltungen aufnehmen, so muss deutlich werden, dass es nicht beim Leiden bleibt, sondern dass der Affekt in tätige Abhilfe übergeht. Auch hierzu ist nochmals notwendig, dass dieselben von den melancholischen Stimmungen getrennt und auf die praktische Vernunft hingeordnet gedacht werden. Die tugendethischen Entwürfe der Hochscholastik unterscheiden entsprechend zwischen dem Mitleid als bloßem Affekt und als rationalem Gefühl. Thomas von Aquin etwa spricht von einer Bewegung des Strebens des Intellekts und fordert zudem eine Regulierung durch die Ratio, damit bei der misericordia von Tugend gesprochen werden könne. Als bloße Bewegung des sinnlichen Vermögens bzw. des Gefühls bleibt das Mitleid Leidenschaft, es kann nicht zur Tugend werden.¹⁶

Erst die neuzeitliche Diskussion scheint ernsthafte Zweifel an der handlungstheoretischen Verhältnisbestimmung von Aktivität und Passivität, Affektivität und Vernünftigkeit formuliert zu haben. In einer umfassenderen Diskussion, die an Thomas Hobbes anknüpft, thematisieren Shaftesbury, Joseph Butler und Francis Hutcheson das Verhältnis von Vernunft und Gefühl im moralischen Urteil. Besonders wirkmächtig wird der Beitrag von David Hume zu dieser Diskussion. Hume zeigt zunächst, dass die Vernunft keinen Einfluss auf unsere Handlungen und Neigungen haben könne. Da aber unsere Handlungen dennoch unter dem Einfluss sittlicher Haltungen stünden, müssen diese auf das Gefühl zurückgeführt werden.¹⁷

An ein solches denkt Hume, wenn er von einem „moral sense“ spricht. Mit dieser Zuordnung allerdings gibt Hume zugleich die rationale und intersubjektive Überprüfbarkeit moralischer Einstellungen auf. Bis in die heutige metaethische Diskussion vor allem in der analytischen Philosophie bleibt Humes Konzept das Paradigma der nonkognitivistischen Theorien der Moral.

Arthur Schopenhauer hat, ohne direkt bei den Hume'schen Begriffen anzuknüpfen, diese Überlegungen zur Handlungstheorie radikaliert. Während bei Hume das Gefühl die Vernunft oder den Verstand als handlungsleitende Instanz beiseiteschiebt, sind es auch für Schopenhauer die traditionellen Affekte, welche die Leitung des Menschen übernehmen. Doch ist es beim Menschen so, dass diese Affekte den Verstand zu ihrem Instrument machen. Schopenhauer spricht von Trieben und er spricht vom Willen, der nicht rationales Seelenvermögen, sondern grundsätzlich agierende Triebinstanz ist. Vom Willen bestimmt zu sein, ist gerade angesichts der Einsicht des Menschen in diese Abhängigkeit nicht Lust, sondern Leid. Schopenhauer entwickelt daraus nicht nur eine Ethik des Mitleids, sondern zunächst eine Kosmologie oder Metaphysik des Leidens. Zunächst erfahren wir den Willen am eigenen Leib, aber wir erkennen, dass die materiellen Strebungen, die in ihm wirken, alles Leben beherrschen. Nicht wir erhalten uns, sondern die Natur benutzt uns, sich zu erhalten, und sie bedient sich dabei auch unserer Grausamkeit und unseres Überlebenskampfes. Die Imperative der Vernunftmoral bedürfen des Egoismus' der Handelnden, denn ihre Befolgung setzt das

¹⁵ Wichtige Hinweise zur Exegese von Lukas 10 danke ich Herrn Dr. Johann Hintermaier (Linz).

¹⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, II-II, q. 30, art. 3c.

¹⁷ *David Hume*, Ein Traktat über die menschliche Natur, 2. Buch, 3. Teil, 3. Abs.; S. 153 (Meiner-Ausgabe, 2. Bd.), Hamburg 1978.

Schließen auf Lohn oder Strafe voraus. Das Phänomen des Mitleids dagegen ist es für Schopenhauer, in dem der Egoismus tatsächlich überwunden wird. Er wird überwunden, weil das Ich überwunden wird. Mitleiden hebt die Schranken zwischen Ich und Du auf, beide Individualitäten verschwinden.

3 Natürlichkeit und Künstlichkeit

In der neuzeitlichen Diskussion zeigt sich noch ein drittes Gegensatzpaar, das zur Beurteilung herangezogen wird und das ich beim zeitlichen Sprung von Hume zu Schopenhauer übergegangen habe. Dieses Gegensatzpaar spielt, wenn ich recht sehe, in der antiken Diskussion keine Rolle, weil hier die Analyse des Mitleids nicht in ein ethisches Programm überleitet. Tatsächlich hatten wir aber bei Aristoteles beobachtet, dass es die Sorge um ein mögliches eigenes Leiden ist, welche für das Mitleid konstitutiv ist. Wer sich seiner Sache zu sicher ist, kann kein Mitleid fühlen, ebensowenig wie der, der am Boden liegt und nicht tiefer fallen kann. Dieser Selbstbezug hat eine ganze Reihe von Autoren der Neuzeit veranlasst, im Mitleid eine Art von Betrug aufzuweisen: Der Mitleidende tue so, als ginge es ihm um den Anderen, dabei geht es doch nur um ihn selbst. François de la Rochefoucauld und Bernard Mandeville sehen in der Mitempfindung, aber auch in den Werken der Barmherzigkeit nur Mittel zur Verwirklichung eigenen Strebens und eigener Interessen. Es sei, so la Rochefoucauld, die kluge Voraussicht auf unser eigenes mögliches Leid und verfolge das

Kalkül, dass auch uns in den befürchteten Situationen geholfen würde. Der Moralist entlarvt also den Selbstoptimierer, dem es im Leid des anderen nur um das eigene Leid geht. Dagegen sehen die englischen Gefühlsethiker und auch Jean Jacques Rousseau¹⁸ das Mitleid als authentisch an, es sei ursprünglich, naturhaft und unmittelbar. Das Mitleid wird begrüßt, weil es authentisch ist.

Folgt man diesem Gebot der Authentizität, dann kommt es nicht darauf an, dass ein Gefühl auch in entsprechende positive Akte mündet, sondern die Akte der Barmherzigkeit werden umgekehrt daraufhin analysiert und kritisch befragt, ob sie Ausdruck des ursprünglichen Gefühls sind. Freilich fordert die Philosophie der Neuzeit hierfür keine konkrete empirische Prüfung. Kritiker wie Befürworter des Mitleids und der Barmherzigkeit, von den Moralisten und Gefühlsethikern bis hin zu Nietzsche geben sich vielmehr mit ihren eigenen Einschätzungen über das Menschengeschlecht zufrieden.

4 Lebensleid und personale Verantwortung

Schopenhauers Mitleidsethik hat Ansätze dafür gezeigt, wie die leidende Kreatur insgesamt zum Objekt der moralischen Berücksichtigung werden kann. Sie bietet somit einen Rahmen für pathozentrische Ansätze, in denen die Intention des Tierschutzes ebenso wie vielfältige Akte der Menschlichkeit eine ontologische Erklärung erfahren. Das Leben ist ein Zusammenhang, in den sich unser Gefühl

¹⁸ So jedenfalls im Ersten Diskurs. Hier wird es für Rousseau zum Inbegriff des nicht durch die Zivilisation korrumptierten ursprünglichen menschlichen Ethos. Im Emile dagegen finden sich ähnliche Zweifel an der Authentizität des Mitleids wie in der französischen Moralistik.

der Ähnlichkeit, Verbundenheit und Verwandtschaft einfügt. Schopenhauers Metaphysik befreit die Mitleidsethik vor dem Verdacht, nur eine Moral der Nähe und der Nachbarschaft zu sein, sie macht zudem die Bemühungen um eine Rekonstruktion von Mitleid und Mitgefühl als komplexe heuristische Leistungen des Sich-in-andere-Versetzens überflüssig. Dennoch darf man nicht übersehen, dass Schopenhauer dafür in der Perspektive der Ethik einen hohen Preis zahlt.

Dies hat Max Scheler in der Schrift über „Wesen und Formen der Sympathie“ klar herausgearbeitet. Arthur Schopenhauer gilt ihm als Exponent einer „monistischen Metaphysik“, der er außer der altindischen und alt-buddhistischen Metaphysik und der indischen und christlichen Mystik auch Schelling, Hegel, Eduard von Hartmann sowie Henri Bergson, Hans Adolf Eduard Driesch und Hugo Münsterberg zuordnet. Scheler unterscheidet bei diesen monistischen Metaphysikern solche, in denen sich im Akt des Mitgefühls die sachliche Erkenntnis einer einheitlichen Realität erschließt, von jenen Theorien, denen die einheitliche Realität als Erklärung für das Phänomen des Mitgefühls dient. Beiden Ansätzen hält Scheler aber entgegen, dass gerade im Phänomen des Mitgefühls die Wahrung der Geschiedenheit zu Tage trete und damit auch eine Aufhebung der Individualität in einer kollektiven Realität nicht zu begründen sei. Die Geschiedenheit entspreche einer Verschiedenheit der Personen,¹⁹ die selbst dann noch gewahrt

wäre, wenn die körperliche Verschiedenheit in qualitativer wie in raumzeitlicher Hinsicht zur Disposition stünde. Scheler betont, dass sein metaphysisches Konzept durch die Phänomene gestützt ist, dass sich jede alternative Metaphysik wegen des Phänomens des Verschiedenheitsbewusstseins verbiete. Im Zentrum der Schrift über die Sympathie steht somit die These, dass emotionale Relationen nur dann korrekt beschrieben sind, wenn deutlich wird, dass durch sie die Grenzen der Individualität des Individuums nicht aufgehoben werden. „Echtes Mitgefühl bekundet sich gerade darin, daß es Natur und Existenz des anderen und seine Individualität miteinbezieht in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude.“²⁰ Scheler betont sogar, dass auch die echte Mystik des Geistes stets ein Minimum an Daseinsdistanz zu Gott bewahre.²¹ „Das Aufgehen des Ich in einen allgemeinen Leidensbrei schließt echtes Mitleid vollständig aus.“²² Auch dort, wo zwei Individuen über denselben Gefühlsinhalt verfügen, betont Scheler phänomenal das Verschiedenheitsbewusstsein hinsichtlich des Ausgangspunktes dieses Fühlens: Das Mitgefühl entsteht nicht durch irgendeine Form der Ansteckung oder durch Aufhebung der Distanz.²³

Hier soll weder der absolute Personbegriff Schelers favorisiert werden, noch scheint es angebracht, ihm in seiner Differenzierung von Echtem und Unechtem einfach zu folgen. Wichtig ist aber, dass das Verschiedenheitsbewusstsein, welches Scheler anführt, auch Voraussetzung für

¹⁹ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *ders.*, Gesammelte Werke VII, Bern 1973, 45.

²⁰ Ebd., 50.

²¹ Vgl. ebd., 45.

²² Ebd., 66.

²³ Ebd., 75.

individuelle Verantwortung ist. Dass eine Person erscheint, der eine Handlung zuzuordnen ist, die als Täter erscheint, ist eine grundlegende Voraussetzung für den Begriff der Handlung und damit auch für Moral und Moralphilosophie. Wenn sich Personalität auflöst, ist eine moralische Zuschreibung von Handlungen nicht möglich.

5 Fühlen und Begründen

Nach diesem durch Begriffspaare geordneten Durchgang durch die komplizierte Ideengeschichte von Mitleid und Barmherzigkeit sollte kein Zweifel bleiben, dass unsere Lebenswelt und unsere moralischen Einstellungen in vielfältiger Weise von Gefühlen durchdrungen und begleitet sind und dass unser Wunsch, uns in unserem Handeln moralisch zu verhalten, oft mit dem Gefühl des Mitleids verbunden ist. Barmherzigkeit, auch das wird durch die Verwendung dieses Ausdrucks klar, kann nicht wie das Mitleid in der bloßen Gefühlsregung stehen bleiben, sondern zeigt sich erst in der Tat. Diese Tat aber, sofern man sie

nicht abstrakt als Ausdruck allgemeinen Wohlwollens für die Menschheit oder das Lebendige versteht, bleibt an das subjektive Gefühl zurückgebunden. Beide Elemente, die Tat und das zugrundeliegende Gefühl müssen aber einer Prüfung unterzogen werden. Der Ertrag der philosophischen Auseinandersetzung muss daher in der Forderung gesehen werden, emotionale Haltungen nicht als unmittelbar handlungsleitend zu betrachten; sie sind nicht Ziel-, sondern eher Ausgangspunkt der ethisch reflektierten moralischen Urteilsbildung. Mitunter mag es reichen, wenn wir ein Gefühl dafür entwickeln, ob ein Gefühl in einer bestimmten Situation angemessen ist. Doch ein solches Gefühl für angemessene Gefühle reicht nicht immer aus, es bedarf dann einer anderen Form von Prüfung der Angemessenheit. Diese Prüfung aber geschieht, so der Konsens der kognitivistischen Ansätze in der philosophischen Ethik, durch die praktische Vernunft. In dieser Sichtweise ist moralische Urteilsbildung, anders als einige der Gefühlsethiker es wollten, nicht ein elementares oder ursprüngliches, sondern ein vermitteltes Geschehen. Was es braucht, sind Gründe. Gründe sind intersubjektiv ausweisbar. Nicht immer gelingt es, in einem Gespräch über moralische Fragen den anderen durch die eigenen Gründe von der Übernahme der eigenen Position zu überzeugen. Dennoch sind wir überzeugt, dass es falsch ist, den Austausch von Gründen einfach durch den Hinweis auf subjektive Gefühle abzubrechen.

Mitunter aber handeln wir ohne einen solchen Austausch von Gründen, weil uns bestimmte Situationen drängen, sofort und ohne Verzug zu handeln. Dies gilt etwa für Notsituationen, in denen spontane Hilfsleistungen erforderlich werden. Dies ist der Ort für Werke der Barmherzigkeit, die uns sogar zur Pflicht werden können. Die

Weiterführende Literatur:

Sabine A. Döring (Hg.), Philosophie der Gefühle (stw 1907), Frankfurt a. M. 2009.
Martha Nussbaum, Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin 2014.

Der Sammelband von Sabine Döring wie auch einige neuere Arbeiten von Martha Nussbaum zeigen ein neues philosophisches Interesse an Gefühlen oder Emotionen, welches vor allem in der angelsächsischen und analytischen Diskussion zum Tragen kommt.

praktische Überlegung fordert aber auch, dass wir über die Situation und ihre unmittelbare Verpflichtungswirkung hinausblicken, dass wir Fragen nach der Verteilung von Gütern stellen und nach gerechten Kriterien.

Der Autor: Dr. Michael Fuchs ist seit 2015 Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Fakultät für Philosophie und für Kunswissenschaften der Katholischen Pri-

vat-Universität Linz. Zuvor war er Geschäftsführer des Instituts für Wissenschaft und Ethik der Universität Bonn und Lehrbeauftragter des Instituts für Philosophie der Universität Bonn; Publikationen: *Prinzipien der Individuation*, Münster 2015; *Widerstreit und Kompromiß. Wege des Umgangs mit moralischem Dissens in bioethischen Beratungsgremien und Foren der Urteilsbildung*, Bonn 2006; *Zeichen und Wissen*, Münster 1999.

Nahe bei den Menschen

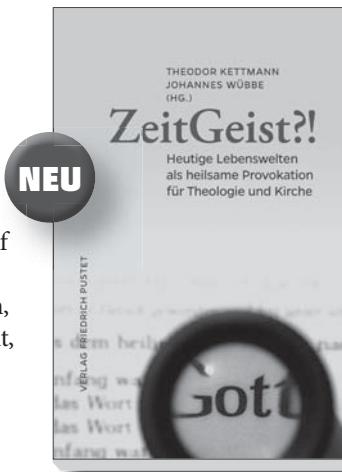
THEODOR KETTMANN / JOHANNES WÜBBE (HG.)

ZeitGeist?!

Heutige Lebenswelten als heilsame Provokation für Theologie und Kirche
Festgabe für Bischof Dr. Franz-Josef Bode
zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe

Theologische und pastorale Impulse von Bischof Franz-Josef Bode werden in diesem Band weitergedacht; mit Beiträgen von Karl Lehmann, Reinhard Marx, Erwin Dirscherl, Margit Eckholt, Marianne Heimbach-Steins, Georg Austen, Andreas Knapp u. a.

192 S., kart., ISBN 978-3-7917-2830-8
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de