



2018

## Compassion und eine prophetische Ethik des Friedens

Hille Haker

Loyola University Chicago, hhaker@luc.edu

Follow this and additional works at: [https://ecommons.luc.edu/theology\\_facpubs](https://ecommons.luc.edu/theology_facpubs)



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

Haker, Hille. Compassion und eine prophetische Ethik des Friedens. *Friendens-Räume: Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-theologischer Perspektive*, , : 261-272, 2018. Retrieved from Loyola eCommons, Theology: Faculty Publications and Other Works,

This Book Chapter is brought to you for free and open access by the Faculty Publications and Other Works by Department at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Theology: Faculty Publications and Other Works by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact [ecommons@luc.edu](mailto:ecommons@luc.edu).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 License](#).  
© Grünewald, 2018.

# Compassion und eine prophetische Ethik des Friedens<sup>1</sup>

Hille Haker

Die erste Reise, die Papst Franziskus antrat, im Juli 2013, hatte ein Ziel, das schon häufiger für Schlagzeilen gesorgt hatte, das aber trotzdem auf keiner politischen Prioritätenliste stand: Lampedusa, eine kleine italienische Insel, die Sizilien vorgelagert ist. Lampedusa war bereits seit Jahren das Nadelöhr für Flüchtlinge und Migranten aus Afrika oder dem Nahen und Mittleren Osten, das sie passieren mussten, um Europa über das Mittelmeer zu erreichen. Ohne Zweifel war die Flüchtlingskrise, die sich in den vergangenen Jahren nur noch weiter zugespitzt hat, eine dramatische Erfahrung, die Papst Franziskus zur Betonung der Barmherzigkeit als Zentrum seiner Kirchenpastoral motivierte.

Ich möchte in diesem Beitrag die Spannung zwischen der systematisch-theologischen Theologie der Barmherzigkeit und der prophetisch-ethischen Theologie der Compassion herausarbeiten. Beginnen möchte ich mit Walter Kaspers Theologie der Barmherzigkeit, die zweifellos Papst Franziskus inspirierte. Wie wir sehen werden, ist sie jedoch nicht die einzig mögliche – und womöglich nicht einmal die naheliegendste – Referenz für eine Theologie der Barmherzigkeit, die sich der „Zeichen der Zeit“ bewusst ist.

## 1. Walter Kaspers Theologie der Barmherzigkeit

Ich möchte nur kurz an die wichtigsten Einsichten aus Walter Kaspers Buch „Barmherzigkeit: Grundbegriffe des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens“ aus dem Jahr 2012 erinnern.<sup>2</sup>

Barmherzigkeit ist, so Kasper, ein grundlegender Begriff für das 21. Jahrhundert, weil die globale und strukturelle Ungerechtigkeit ein Leiden bewirkt, das in den vorherrschenden Gerechtigkeitstheorien nicht angemessen in den Blick kommt. Barmherzigkeit, so können wir sagen, ist die Antwort auf die globale Gleichgültigkeit.

Der Begriff der Barmherzigkeit, so zeigt Kasper, ist in der Theologie lange und zu Unrecht vernachlässigt worden. Dass er von Papst Franziskus

---

<sup>1</sup> Vgl. den etwas anders akzentuierten Essay: Haker, Hille, Compassion für Gerechtigkeit, in: Concilium 53 (2017) 414–423.

<sup>2</sup> Kasper, Walter, Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums. Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i.Br. 2012.

ins Zentrum gerückt wurde, steht allerdings in Kontinuität zu den Schriften insbesondere von Johannes Paul II. und Benedikt VI., und in der Theologiegeschichte gibt es viele wichtige Anknüpfungspunkte, die allerdings in den gängigen systematisch-theologischen Schriften nicht aufgenommen wurden.

Barmherzigkeit, so Kasper, kommt aber auch in den vorherrschenden Gerechtigkeitstheorien nicht angemessen in den Blick. Barmherzigkeit ist aber eine notwendige Ergänzung der Gerechtigkeit.

Stärker als der Begriff der „Liebe“, der häufig als Gegenbegriff zur Gerechtigkeit betrachtet wird, bewahrt „Barmherzigkeit“ den engen Bezug zur „Gerechtigkeit“. Ausbuchstabiert als Mitgefühl, Mitleid oder Empathie sind Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Korrelativbegriffe, was in der theologischen Tradition besonders von Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin herausgearbeitet wurde.

Die biblische Tradition markiert Barmherzigkeit als zentrale Eigenschaft Gottes: sie ist Gottes ureigene Weise der Gerechtigkeit und Heiligkeit und aufs engste mit der Wahrnehmung von Leiden verknüpft.

Barmherzigkeit markiert zugleich die Art und Weise, wie Caritas, die tätige Liebe, konkret gestaltet werden muss: nämlich als *Überbietung und Vollendung der Gerechtigkeit*; letztere basiert auf der Symmetrie und Gegenseitigkeit von „Gubern“ und „Nehmern“ – der Reziprozität –, während Barmherzigkeit auch die nichtreziproke Zuwendung kennt: nicht nur als *Hilfe für die Armen*, sondern auch als *Feindesliebe* sowie als *Vergebung* von Schuld.

Die Gottesmutter Maria ist das biblische und das theologische Ur-Bild, der Typus der Barmherzigkeit; angeregt durch die mystische Tradition und die volksreligiöse Marienverehrung kann Maria daher auch heute eine Quelle der Inspiration für eine Theologie der Barmherzigkeit sein.

Ich möchte mit diesen knappen Worten nur die Richtung deutlich machen, die Kasper einschlägt: ihm geht es um die Integration der Barmherzigkeit, als *misericordia* – deutsch Barmherzigkeit, englisch *mercy* –, in die systematische Theologie. Aus meiner eigenen – ethischen – Sicht ist dies nur zu begrüßen; allerdings stellen sich viele Fragen neu, die insbesondere das Verhältnis von theologischer Ethik und systematischer Theologie betreffen. Diese Diskussion möchte ich hier aber nicht führen; stattdessen möchte ich mich mit einer alternativen theologischen Rezeption der Barmherzigkeit – diesmal dezidiert als Compassion übersetzt – beschäftigen, die die theologische Perspektive sehr viel stärker in eine gesellschaftliche und politische Richtung treibt. Kaspers Perspektive bricht einer politisch-theologischen *Ethik des Erbarmens* die Spitze: auch wenn Kasper Barmherzigkeit kirchenpolitisch als Korrektiv zu einem legalen Begriff des Rechts zu konkre-

tisieren versucht (was als „Gnade vor Recht“ interpretiert wurde), tastet dies ja das Recht als solches nicht an: So rechtfertigt Kasper die kirchenrechtlich abgesicherte normativ-politische Rechtsordnung der Kirche und plädiert eigentlich nur für „Nachsicht“ (Epikie), die einen festen Ort in jeder Rechtsordnung, so auch im Kirchenrecht hat. Zugleich schreckt er jedoch – im Gegensatz zu dem, was seine Gegner im Vatikan behaupteten – letztlich davor zurück, die „Strenge des kirchlichen Gesetzes“, d. h. die „rechtlich vermittelte Wahrheit“ mit dem grundsätzlich anderen, nämlich ethischen Blick auf das „Gesollte“ in der Theologie der Barmherzigkeit zu konfrontieren. Nicht der Begriff der Barmherzigkeit ist das Problem dieses Ansatzes, sondern Kaspers Verständnis von Gerechtigkeit, das er nicht ausreichend als moralische Gerechtigkeit reflektiert und daher implizit als *legale* Gerechtigkeit konzipiert.

## 2. Metz' Theologie der Compassion<sup>3</sup>

Fünfzehn Jahre vor Walter Kasper publizierte Metz einen Beitrag, den er „Compassion als globales Programm des Christentums“ nannte. Seine Theologie versteht Metz als eine „der Gottesleidenschaft entspringende *Mitleidenschaftlichkeit*, als *teilnehmende* Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges *Eingedenken* des Leids des andern“<sup>4</sup>. Compassion, schrieb Metz, ist ein universales Programm für die Religionen – und mehr noch, für alle Menschen: Anteilnahme und, wie wir nun ergänzen können, die Fähigkeit, angesichts des Leidens anderer mit ihnen und um sie zu weinen. Die Bibel nennt die Menschen, denen unsere Anteilnahme, Compassion, zuallererst gelten muss, die *'anāwim*: die Ausgeschlossenen, Übersehenen, Marginalisierten. Werden sie in den Mittelpunkt des Nachdenkens gestellt, dann verändert sich die Perspektive der Barmherzigkeit – von der Verhältnisbestimmung von Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als einer ordnungstheoretischen Reflexion hin zu einer politisch-theologischen Ethik des Mit-Leidens, die eine Mit-Leidenschaft als Solidarität und Kampf für Gerechtigkeit nach sich zieht.

Für Metz ist theologische Vernunft *anamnetische Vernunft*. Sie ist diejenige „gefährliche Erinnerung“, die im hebräischen *zākar* das Eingedenken

<sup>3</sup> Der folgende Teil stellt eine Überarbeitung eines längeren Textes zur Theologie der Compassion bei Johann Baptist Metz' dar, den ich 2001 in der Zeitschrift „Concilium“ veröffentlicht habe: „Compassion als Weltprogramm des Christentums“ – Eine ethische Auseinandersetzung mit Johann Baptist Metz, in: Concilium 37 (2001) 436–450.

<sup>4</sup> Metz, Johann Baptist, Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen, Luzern 2001, 3–14; 7 (Hervorhebungen H.H.).

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 ist ein theologisch-*ethischer* Begriff und zugleich damit auch ein prophetisch-politischer Begriff: Mit ihm kritisiert Metz die „kulturelle Amnesie“, das Vergessen, das Papst Franziskus die „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ nennt. 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. „Von diesem Gott reden heißt fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerter Solidarität beklagen.“<sup>5</sup> Anamnetische Vernunft konkretisiert sich zudem im Christusgedächtnis als der „*memoria passionis*“. 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.<sup>6</sup>

Ein weiterer Aspekt scheint mir an der Betonung einer Theologie des Eingedenkens wichtig: Sie schließt als religiöse Erfahrung die reflexive Erinnerung der Exoduserzählung, des Gerichts, der Umkehr, der Erlösungshoffnung nach der Auferstehungserzählung, kurz die Erinnerung der im Doppelsinn des Wortes gemeinten Geschichte (der historischen Erfahrungen und der Erzählungen in der Tradition) des Bundes Gottes mit seinem Volk und schließlich mit allen Völkern ein. Sie ist, im Sinne der jüdisch-christlichen Religion, eine spezifische Erinnerungsgeschichte und Erinnerungstradition.<sup>7</sup>

Auch wenn Metz von einem „universalen Programm“ spricht, wendet er sich doch zugleich gegen einen Universalismus, der auf Herrschaft basiert und alles „Andere“ und „Fremde“ einer Identitätspolitik, vor allem europäischer Provenienz, unterwirft. Herrschaftsuniversalismus oktroyiert zumindest implizit allen möglichen Kulturen die eigenen Werte auf, nicht zuletzt mit Rekurs auf die „Natur“ des Menschen. Wenn es einen universalen Ausgangspunkt der ethischen und kulturellen Verständigung gibt, so Metz,

<sup>5</sup> Metz, Johann Baptist, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz 1998, 200 f.

<sup>6</sup> Es ist interessant, dass auch Avishai Margalit in seiner „Ethik der Erinnerung“ (Frankfurt a.M. 2000) 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“. (Margalit, *Ethik der Erinnerung*, 17) – Und ähnlich wie Metz setzt auch Margalit die Anteilnahme als der Moral vorgängige Aufmerksamkeit gegenüber dem anderen an.

<sup>7</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977.

dann nur negativ, im Ausgang der Geschichte von Unterdrückungs- und Ungerechtigkeits Erfahrungen. Die Verständigung über universale Gemeinsamkeiten zielt in diesem Ansatz auf die Allgemeinheit der historischen *Erfahrungen des Leidens* als *malum commune*. Aus den übersetzbaren, verstehbaren Erfahrungen des Negativen, des Leidens, ergibt sich die Motivation und Begründung für das universale Programm, das Programm der Compassion.

Jon Sobrino gibt diesem allgemeinen Leidensbegriff genauere 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. Aber eindeutig, so Sobrino, ist die massivste Form des Leidens heute ein Leiden an Armut, Gewalt und struktureller Ungerechtigkeit, die langsam und gewalttätig zum Tod führen.<sup>8</sup> Diese Analyse, und nicht ein allgemeiner Begriff der Barmherzigkeit, markiert den Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

Metz' historischer Ausgangspunkt ist sicherlich diejenige „Landschaft aus Schreien“, die er im Ausgang von seinen eigenen Erfahrungen als junger Soldat im II. Weltkrieg und dann im Gedenken an den symbolischen Ort für alle Konzentrationslager der Nationalsozialisten, nämlich Auschwitz, beschwört. Aber zwischen dem einen historischen Leiden und dem anderen ist nicht zu messen; Leiden muss nicht in eine Wertungsskala eingeordnet werden. Vielmehr geht es darum, den je eigenen historischen Erfahrungsraum überhaupt erst zu betreten und dem Gedenken bzw. Eingedenken zuzuführen. So sind die Verbrechen an der Menschheit zu verstehen, auf die Metz sich bezieht. Heute finden wir die „Landschaft aus Schreien“ als Erinnerung an die Folterkammern in Argentinien; sie *ist* das Mittelmeer, sie ist die Insel Lampedusa oder Idomeno und das Grenzgebiet zwischen Mexiko und den USA. Dort, wo wir leben, dort, wo wir in Kenntnis gesetzt werden über Orte und Räume des Leidens, dort, wohin wir unseren Blick lenken, finden wir sie – die Landschaften aus Schreien. Ihnen hat unser Schmerz und unsere Anteilnahme, kurz: unser Erbarmen zu gelten.

Erbarmen schreit nach Zu-Wendung, und das ist sicher die eine Seite der Compassion als Antwort auf die Verzweiflung der Leidenden. Theologie geht jedoch, so Metz, über die Frage nach dem ethischen Handeln angesichts der Universalität des Leidens hinaus. Theologie ist wegen des Leidens not-

<sup>8</sup> Sobrino, Jon, *Theology in a suffering world. Theology as intellectus amoris*, in: Knitter, Paul / Pannikar, Raimondo (Hg.), *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective*, Lanham 1991, 153–177.

wendig immer auch Frage an Gott. Sie ist Klage, die gerade nicht weiß, ob sie erhört wird, und *wie* sie – je – wird erhört werden können. Und so wird sie, wie Ottmar Fuchs zu Recht sagt, auch zur Klage gegen Gott, zur Anklage.<sup>9</sup> Theologie als Theodizee ist aber zugleich *auch* der Schrei der Theologie nach Rettung. Der mit-leidende Schrei nach Gerechtigkeit, an den Gott des Erbarmens gerichtet, ist die *andere, die theologische Seite* der Theologie der Compassion. Compassion überbietet nicht und vervollkommnet nicht die Gerechtigkeit, und sie ist auch nicht „Gnade, die vor Recht ergeht“: im Gegenteil, Compassion *drängt* angesichts der schreienden *Ungerechtigkeit* auf eine Gerechtigkeit, die das Leiden und die Leidenden und jene bittere Wahrheit der Unerlöstheit, die doch in jedem Leiden liegt, in den Mittelpunkt stellt. Die Anrufung der Wahrheit Gottes drückt den Schmerz und die Anteilnahme angesichts des Leidens des Menschen wie auch der gesamten Schöpfung aus, dem sich der Mensch nicht gewachsen sieht.

Nicht die Ethik sondern die Theologie hält die schmerzliche Erwartung der messianischen Zeit wach. 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 und den Bruch der Gegenwart mit der Geschichte, die eine Geschichte der Ungerechtigkeit und des Leidens ist.<sup>10</sup> Eine solche Theologie kann trotzdem nicht für die Eschatologie bzw. Apokalyptik argumentieren, sie kann sich nur auf die Praxis besinnen und sie als ethische Praxis bestimmen. Und deshalb ist Theologie zuerst und zuletzt Orthopraxie. Orthopraxie im Sinne einer Theologie des Eingedenkens des Leidens anderer bedeutet den Einsatz für Gerechtigkeit, einer Gerechtigkeit, die im Mitleiden gründet. Anteilnahme heißt aber zugleich Anerkennung des anderen, der nicht nur der *allgemein* verletzbar Mensch ist, sondern der *konkrete*, mir begegnende verletzte, gedemütigte, um sein Glück gebrachte Mensch ist.

Barmherzigkeit, darin stimmen Metz und Kasper überein, ist Mit-Leid und mitfühlende Empathie; theologisch ist sie zugleich auch die barmherzige, das heißt also: mit-leidende und mitfühlende Zuwendung Gottes zum Menschen, und sie bestimmt die Identität des Menschen im Sinne der *imago Dei* als verantwortlichen, sorgenden und um das Leid anderer weinenden Menschen. Barmherzigkeit ist nicht nur ein Begriff unter anderen in der christlichen Tradition, sondern – und hier stimmen Kasper und Metz

<sup>9</sup> Vgl. Fuchs, Ottmar, *Die Klage als Gebet*, München 1982.

<sup>10</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. Vgl. dazu mit Rekurs auf Metz Haker, Hille, Walter Benjamin and Christian Critical Ethics b– A Comment, in: Dickinson, Colby (Hg.), *Walter Benjamin and Theology*, New York 2016, 286–316.

wiederum überein – ein zentraler Begriff christlicher Theologie. Der Barmherzigkeits-Gedanke provoziert mit dem Eingedenken der Barmherzigkeit Gottes zugleich die einzig angemessene Antwort des Menschen auf das Leiden von Menschen. Und doch: Der semantische Unterschied von Barmherzigkeit (*mercy, misericordia*) und Anteilnahme als Compassion (Erbarmen, *compassion*) ist größer als zumindest Kasper meint, der beide Begriffe für austauschbar hält. In diesem Unterschied verbirgt sich die orthodoxe Interpretation Kaspers, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Sinne der rechten und barmherzigen Ordnung versteht, und die *orthopraktische* Interpretation von Metz, der Barmherzigkeit als Kritik an einer ungerechten Ordnung versteht, die nicht nur in Einzelfällen ausgesetzt, sondern – viel radikaler – *unterbrochen* werden muss, um gerecht zu werden.<sup>11</sup>

Im nächsten Schritt möchte ich über Metz und Kasper hinausgehen und *das Erbarmen angesichts des Leidens anderer* als Grundbegriff einer prophetischen politischen Ethik verteidigen.<sup>12</sup>

### 3. Erbarmen als Grundbegriff einer prophetischen politischen Ethik

Kasper beklagt das Schweigen der Systematischen Theologie zum Begriff der Barmherzigkeit, und sein Buch ist in weiten Teilen eine Aufarbeitung der Theologie- und Philosophiegeschichte. Was sein Buch für die Systematische Theologie leistet, kann in ähnlicher Weise für die Theologische und Philosophische Ethik rekonstruiert werden – mit dem Unterschied, dass in keinem Handbuch zur Ethik der Begriff des Mitleids oder der mitfühlenden Anteilnahme fehlt. Aus dieser Perspektive möchte ich Barmherzigkeit zunächst als emotionale und aktive Anteilnahme am Leid anderer verstehen:

Die spontane und reflexive Haltung der Anteilnahme ist eine Haltung der Wahrnehmung, der zuwendenden Aufmerksamkeit auf Anteilnahme an jemandem, dessen physische oder psychische Integrität bedroht ist; die Anteilnahme äußert sich in der Sorge um das Wohl des Anderen, und sie

<sup>11</sup> In diesem Sinn versteht auch Lieven Boeve Metz' Theologie: Boeve, Lieven, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York 2007.

<sup>12</sup> Metz' Begriff der „anteilnehmenden Wahrnehmung fremden Leids“ scheint mir eine präzise Bestimmung zu sein, für die er den Begriff der Compassion verwendet. Aber das hebräische *rahamim* bezieht sich auf die „Eingeweide“, näherhin auf die Gebärmutter, auf das Erbarmen aus dem Mutterschoß. Zur weiblichen Körpererfahrung gehört das Gefühl des „Zerreißens“, das nicht nur die Ovulation anzeigt, sondern auch zur Erfahrung des Gebärens gehört. Die deutsche Sprache kommt dem Erbarmen am nächsten in der Metapher des herzerreißenden Mitgefühls; der Bezug zum weiblichen Körper in der hebräischen Sprache ist damit jedoch eingeebnet.



stellt zugleich dadurch eine Gemeinsamkeit mit dem anderen her, die dazu zwingt, Ungerechtigkeit zu bezeugen, den Widerstand gegen das Leiden zum Ausdruck zu bringen und Gerechtigkeit zu stiften.

Beruhet „anteilnehmende Wahrnehmung des Leidens anderer“ zumindest teilweise auf einer „starken Wertung“, das heißt, auf einer Überzeugung im Hinblick auf das Gute, das ein anderer entbehrt, dann führt es, wo immer möglich, zu einem Handeln, das erstens einen Widerstand gegen diese Entbehrung zum Ausdruck bringt und zweitens die aktive Zuwendung erfordert.

Das Erbarmen angesichts des Leidens anderer ist in der Tat ein herzzerreißendes und als solches ein altruistisches moralisches Gefühl, das auf das Leiden einer anderen Person mit dem Wunsch nach ihrem Wohl gerichtet ist. Es ist ein moralisches Gefühl, das mit Erkenntnis einhergeht.

Weil und insofern die Anteilnahme eine Brücke schlägt zwischen mir und dem anderen, *wie auch* zwischen meinem eigenen Wohl und dem Wohl des anderen, vermag sie zwischen dem *selbstbezogenen Wollen* und dem *Sollen* zu vermitteln. Die anteilnehmende Wahrnehmung fremden Leids ist daher ein zentraler Bestandteil der moralischen Identität einer Person, ja, ich würde sogar sagen, dass sie in dieser Vermittlungsfunktion für die Moral unverzichtbar ist. Eine so verstandene Anteilnahme am Leiden anderer, so spontan bzw. emotional und *körperlich* sie auch auftreten mag – als mitempfundener Schmerz, als Träne, als körperliche Erschütterung, die uns zuweilen tatsächlich zu „zerreißen“ scheint –, ist deshalb *eine*, vielleicht sogar die wichtigste Quelle der *Einsicht*, warum es die normativen Verpflichtungen *für mich* gibt, warum ich überhaupt moralisch handeln soll.

Die anteilnehmende Wahrnehmung fremden Leids 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. Erbarmen gibt es häufig gerade dann, wenn das Handeln an seine Grenzen kommt. Es mag ein schmaler Grat sein, auf dem das Erbarmen sich halten muss, um dem anderen in seinem Leiden die Achtung zu zollen, die ihm zukommt. Umso mehr aber spricht diese Gratwanderung für eine reflexive Auseinandersetzung mit dem, was ich nun eine Ethik des Erbarmens nennen will.

Als *politische Ethik*, die mehr ist als Rechts-Ethik, ist die Ethik des Erbarmens von der Kritik an der je faktischen Ungerechtigkeit nicht zu trennen. Zwei Aspekte will ich zumindest erwähnen, die uns die Richtung weisen können:

Erstens: Die Grundlage der ethischen Gerechtigkeitstheorie ist die universale Gleichheit aller Menschen. Gleichheit ist als normatives Prinzip in jeder politischen Ethik vorauszusetzen. Doch der Gleichheitsgedanke reicht nicht aus, um die Kluft zwischen normativer Gleichheit bzw. Symmetrie und faktischer Ungleichheit bzw. Asymmetrie zu beschreiben. Letzteres ist aber unerlässlich, weil nicht alle gleichermaßen unter der faktischen Ungerechtigkeit leiden. Um dieser faktisch bestehenden individuellen und sozialen Ungleichheit Rechnung tragen zu können, und um hinter den Ungerechtigkeitsstrukturen eine – heute global wirksame – Unrechtsordnung zu sehen, ist es nicht nur notwendig, die Ordnungsstrukturen zu analysieren, sondern auch, die jeweils von der strukturellen Ungerechtigkeit Betroffenen sowie die Akteure als *konkrete andere* wahrzunehmen.<sup>13</sup> Eine Ethik des Erbarmens geht jedoch über die Wahrnehmung des konkreten anderen hinaus: sie gibt nämlich den jeweiligen Begegnungen eine bestimmte, eine ethische Richtung, indem sie darauf drängt, „fremdes *Leid*“ wahrzunehmen, das heißt: Leiden als Wirkung von Ungerechtigkeit zu identifizieren und die Orte bzw. Räume überhaupt erst aufzusuchen, „in“ denen Menschen leiden: wer Gerechtigkeit und Frieden will, muss sich der gefährlichen Erinnerung der „Landschaft aus Schreien“ stellen. Gleichgültigkeit und Amnesie passen nicht zu einer solchen Ethik des Erbarmens, weil eben nicht alles gleichgültig ist unter Bedingungen der Ungerechtigkeit, und weil jemand, dem das „Herz zerreißt“ angesichts des Leidens anderer, eben dies nur dann vergessen *kann*, wenn sein ethisches Sensorium außer Kraft gesetzt ist.<sup>14</sup> Erst in der Konkretion und in der „Materialität“ der Beziehungen und Strukturen zeigt sich die Asymmetrie zwischen verschiedenen Akteuren, aus der eine Ungleichheit im Hinblick auf die Verteilung von Pflichten und Rechten erfolgt. Die Anteilnehmende Wahrnehmung des fremden Leids mündet in eine normative Ethik der Gerechtigkeit, die auf der Anerkennung der faktischen *Ungleichheit* und Asymmetrie basiert. Eine Ethik des Erbarmens in

<sup>13</sup> Vgl. Benhabib, Seyla, *Situating the self. Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*, New York 1992; vgl. auch Nussbaum, Martha C., *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt a.M. 1999. – Vor diesem Hintergrund ist auch Dorothee Sölles Bemühen um ein angemessenes Verständnis des Leidens zu sehen, der im Satz „Es gibt kein fremdes Leid, es gibt keine fremde Auferstehung“ zum Ausdruck kommt. Sölle, Dorothee, *Leiden*, Stuttgart 1973, 212.

<sup>14</sup> Dass genau dies auf einer strukturellen Ebene der Fall ist, macht die Dramatik der „kulturellen Amnesie“ aus. Metz beschreibt sie in medizinischen Begriffen, Franziskus dagegen als einen moralischen Sinn, der uns abhandengekommen ist. Aus ethischer Perspektive kann eine solche Verzerrung der emotionalen und moralischen Wertungsstruktur nur im Begriff der moralischen Entfremdung gefasst werden. Dem kann womöglich nur durch eine moralische Rekulturation begegnet werden. In diesem Sinne wurde auch Metz' Programm in die Religionspädagogik überführt.

diesem Sinn übersteigt daher nicht die Gerechtigkeit, sie ist nicht Gnade, die vor Recht ergeht. *Sie ist vielmehr eine spezifische Dimension der Gerechtigkeit selbst.* Diese Weise, Gerechtigkeit zu sehen, macht, so paradox es auch scheint, die *Asymmetrie* zum Ausgangspunkt der konkreten Anerkennung und Achtung. Die Ethik der Gerechtigkeit bedarf der Ethik des Erbarmens, wie umgekehrt die Ethik des Erbarmens weniger auf das Recht denn auf Gerechtigkeit bezogen werden muss: sie sind die zwei Seiten der einen Münze. Was bedeutet diese Reorientierung der Ethik aber genauer?

Eine politisch gewendete Ethik des Erbarmens ist etwa als Bestandteil einer auf Gerechtigkeit ausgerichteten *Friedenspolitik* zu entwerfen: in Konflikten ist es nämlich häufig so, dass das Leiden der einen Partei gegen das Leiden der anderen aufgerechnet wird. Als Friedensethik drängt eine Ethik des Erbarmens aber darauf, neben dem eigenen Leiden das Leiden des anderen überhaupt einmal gelten zu lassen, es wahr-zu-nehmen und des je anderen ein-zu-gedenken.

Zweitens aber drängt eine Ethik des Erbarmens auf eine politische *Ethik der Anerkennung*. Dabei geht es weniger um die Zuwendung „von oben herab“, als vielmehr um die Anerkennung unterschiedlicher Positionen in einer Verantwortungsbeziehung, genauer, um die unterschiedliche Position im Handlungsspielraum der Handelnden.<sup>15</sup> Um es mit einem wohlbekannten Bild zu sagen: Für den, der am Boden liegt, ist jeder, der ihm begegnet, unendlich weit über ihm. Anteilnahme, die den anderen achtet und zugleich seine „Position“ im Handlungsfeld wahrnimmt, strebt danach, die Bewegung der *Zuwendung* und des *Aufrichtens* zu synchronisieren; letztere zielt auf die Gleich-Stellung des anderen. Für diejenige, die diese Verantwortung – als Antwort auf das Leiden und die mögliche Ungerechtigkeit der Asymmetrie – übernimmt, kehrt sich das Machtverhältnis jedoch um: das Maß und der Inhalt des Handelns muss vom anderen als das, was der oder die andere als not-wendend begreift, bestimmt werden.

Drittens verweist eine politisch gewendete Ethik des Erbarmens auf die Praxis der geteilten Anteilnahme, im Sinne der *Solidarität*. Nur so vermag die Ethik des Erbarmens der kulturellen Amnesie, die Franziskus als globale Gleichgültigkeit gebrandmarkt hatte, ein kulturelles und politisches *Gedächtnis* entgegenhalten, das „nach Gerechtigkeit schreit“: Erbarmen, das an Gerechtigkeit gebunden ist, kann nicht „privat“ bleiben; es muss, weil es Ungerechtigkeit aufdeckt und an die Öffentlichkeit bringt, notwendig auch sozial und politisch gedacht werden. Die Akteure einer solchen politischen

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu genauer: Haker, Hille, Verletzlichkeit als Kategorie der Ethik, in: Bobbert, Monika (Hg.), *Zwischen Parteilichkeit und Ethik. Schnittstellen von Klinikseelsorge und Medizinethik*, Berlin – Münster 2015, 195–225.

Erinnerung sind zivile, soziale Bewegungen – nicht, weil sie nicht die Verwalter einer Rechtsordnung sind (oder nicht länger sein wollen), sondern weil sie die jeweils geltenden Rechtsordnungen als Unrechtsordnungen kenntlich machen. Eine Ethik des Erbarmens ist eine politische Ethik der Erinnerung im Sinne der „gefährlichen Erinnerung“: Erinnerung an die Kluft zwischen Recht und Gerechtigkeit, Erinnerung an den moralischen Anspruch, und nicht zuletzt Erinnerung an den Anspruch eines jeden Menschen darauf, dass seine moralischen Rechte als rechtliche Rechte ausbuchstabiert werden. Die Rechte des anderen sind die Pflichten derer, die dem anderen nahe sind. Es sind die Pflichten derer, die dem anderen Nachbar sind. Nachbarschaft aber ist nicht immer, und nicht notwendig, nur ein geografischer Begriff. Solidarität ist ein *Vermittlungsprinzip zwischen Eigenwollen und Sollen*. Die Ethik des Erbarmens ist in erster Linie dies: moralischer Anspruch. Margalit formuliert scharf: „Moral brauchen wir genau dort, wo wir *keinen* Anteil nehmen.“<sup>16</sup> Als politische Ethik des Erbarmens ist sie eine Ethik sozialer Bewegungen, die auf der Praxis der Solidarität basiert. Die Ethik des Erbarmens ist in der Tat zugleich eine prophetische Ethik.

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 bzw. insofern nicht alle Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit verwandelt ist. Nicht die Ethik, wohl aber die (christliche) Religion gibt Grund zur Hoffnung, dass die Anteilnahme und das Erbarmen nicht nur von Gott allen Menschen vor-gelebt wird, so dass alle Menschen, als *Gestalten Gottes*, es nach-leben können, sondern christliche Hoffnung meint: Erbarmen ist nicht das letzte Wort, das Gott nach der Gerechtigkeit zu sagen hat, sondern der erste Schmerz, der die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit zuführt. Nur: Theologie darf sich in dieser Hoffnung nicht einrichten, sie darf Gott zum Gespräch herausfordern, darf die Frage nach dem Leiden stellen und darf die Theologie, deren Eigenschaft die Barmherzigkeit ist, mit der „Landschaft aus Schreien“ konfrontieren.

Die Frage „Wo bist du, Adam?“ gilt gewiss der gesamten Menschheit, aber das „Wo ist dein Bruder?“ gilt Abels Nächstem, seinem Bruder Kain. Das Erbarmen, das durch den Körper fährt, das sich vielleicht den Weg bahnt in den Tränen der Anteilnahme angesichts des Mordes an Abel und das selbst noch auf Kains Körper seine Spur hinterlässt, als Schutzmal über seinem Leben, das Gott ihm garantiert – es verweist darauf, dass wir alle des Erbarmens bedürfen. Eine prophetische politische Ethik der Compassion *kann* nur als Ethik der Zivilgesellschaft und als Ethik der politischen In-

<sup>16</sup> Margalit, Ethik der Erinnerung, 22.

stitutionen entworfen werden – als *Theologische* Ethik aber ist sie eine Ethik des Gottes-Erbarmens, das Gottes Wahrheit ist. Diese Theologische Ethik insistiert darauf, dass die Gleichgültigkeit nicht das letzte Wort hat, sondern umgewendet werden kann in Anteilnahme, die Gerechtigkeit und Solidarität umfasst. Sie insistiert darauf, dass aus einer Insel des Todes eine Insel des Friedens werden kann.

Zeugenschaft kann nur an den Orten erfolgen, an denen man sich befindet: *hier* und *jetzt* sind die Indexworte für die Ethik des Erbarmens. An den Orten der Gewalt, die womöglich nur durch die teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids zu Friedensorten werden können, müssen wir kenntlich machen, was gestern geschehen ist, was heute geschieht – und was morgen möglicherweise wieder geschehen wird.