

Ursula Rombach und Peter Seiler

Eleos – misericordia – compassio

Transformationen des Mitleids
in Text und Bild

Der nachantike Diskurs über die Möglichkeit einer positiven Wirkungsästhetik der Kunst auf und durch Affekte beginnt erst im 13. Jahrhundert mit der Reflexion über Darstellungen der Passion Christi und der *compassio*, des Mitleidens, ihrer Betrachter. Die durch die Betrachtung der Kunstwerke ausgelöste *compassio* dient der Vertiefung der Frömmigkeit und des Glaubens und wird daher dem *affectus devotionis*, der hingebungsvollen Andacht, zugeordnet.¹ Mit dem verstärkten Bemühen der Künstler um die bildliche Wiedergabe der emotionalen Dimension biblischer Historie gehen auch die ersten theoretischen Erwägungen zur emotionalen Wirkmacht von Bildern einher, nachdem diese jahrhundertlang von den Theologen vernachlässigt worden war. Da der Affekt des Mitleids und des Mitleidens am Beginn und im Mittelpunkt dieses Diskurses steht, ist zunächst nach dessen begrifflicher wie inhaltlicher Transformation vom antik-heidnischen *eleos*, Mitleid, des Aristoteles zur christlichen *misericordia* und *compassio* des 13. und 14. Jahrhunderts zu fragen, um vor diesem Hintergrund an text- und bildkünstlerischen Beispielen das Potential der Kunst als Funktionsträger und Steuerungselement des Affekts in den Blick zu nehmen.²

Als Bildbeispiel dient Giotto di Bondones *Beweinung Christi* in

1 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 82: *De devotione*, art. 4 arg. 1: »Videtur quod laetitia non sit devotionis effectus, quia, ut dictum est, passio Christi praecipue ad devotionem excitat«; ebd., q. 82, art. 3 arg. 2: »frequenter enim major devotio ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius quam ex consideratione divinae magnitudinis«. Die deutschen Übersetzungen werden zitiert nach Thomas von Aquin, *Summa theologica* 1-3, 36 Bde. und Erg.-Bde., übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. vom Katholischen Akademieverband der Albertus-Magnus-Akademie, Walberberg b. Köln (Deutsche Thomas-Ausgabe 1-36), Heidelberg u. a. 1933 ff. Alle anderen Übersetzungen von U. R. und P. S., sofern nicht anders angegeben.

2 Zur Einführung in den Themenkomplex siehe David Konstan, *Pity Transformed*, London 2001; Ingolf U. Dalferth, Andreas Hunziker (Hg.), *Mitleid: Konkretionen eines strittigen Konzepts* (Religion in Philosophy and Theology 28), hg. unter Mitarbeit von Andrea Anker, Tübingen 2007.

der Arenakapelle zu Padua, in der an der Ausdifferenzierung von Leid und Mitleid angesichts des toten Christus die emotionale Wirkmacht der Bilder auf den Betrachter sichtbar wird. Die hierzu zeitnächste systematische Erörterung des christlichen Mitleids, der *misericordia*, bietet Thomas von Aquin.

Bei Thomas ist die *misericordia* die dritte Wirkung der heiligen Liebe Gottes, die sich vor allem im Erbarmen Gottes mit den Menschen manifestiert, das in der Menschwerdung Christi als Erlösungsakt kulminiert. In Gott gibt es *misericordia* im Sinne von Barmherzigkeit und nicht von Mitleid, da Mitleid nur der empfinden kann, der auch selbst leiden kann, was für Gott ausgeschlossen ist.³ Trotz dieser in der göttlichen Vollkommenheit und den menschlichen *defectus*⁴ (Fehlern) begründeten Differenz ist das Erbarmen Gottes Beispiel für das menschliche Mitleid,⁵ und beide Formen werden mit demselben griechischen bzw. lateinischen Begriff bezeichnet: »Estote ergo misericordes sicut et Pater vester misericors est.« »Seid also barmherzig wie euer Vater barmherzig ist.«⁶

Als Ausgangspunkt seiner Erörterung, in der er sich sowohl mit der Mitleidsdefinition des Aristoteles als auch mit der Haltung der Stoiker auseinandersetzt, wählt Thomas die Definition des Augustinus, wonach wir Mitleid haben, wenn wir fremde Not in unserem Herzen mit erleiden und dadurch, wenn wir helfen können, zur Hilfe angetrieben werden: »Quid est autem misericordia [Mitleid] nisi alienae miseriae in nostro corde compassio [Mitleiden], qua utique, si possumus, subvenire compellimur.«⁷

3 Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri* 10, 164: »Misericors a conpatiendo alienae miseriae vocabulum est sortitus: et hinc appellata misericordia, quod miserum cor faciat dolentis aliena miseria. Non autem occurrit ubique haec etymologia; nam est in Deo misericordia sine ulla cordis miseria.« Dieser Differenzierung folgend Anselm von Canterbury, *Proslogion: Untersuchungen*, lat.-dt. hg. von F. S. Schmitt, Stuttgart 1962, hier *Proslogion* 8: »Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis, et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris.«

4 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* 2-2, q. 82, art. 3 r.

5 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Anm. 1) 3a, q. 84, art. 10: »Homo inducitur ad misericordiam exemplo divinae misericordiae.« »Der Mensch wird zum Mitleid angeleitet durch die Barmherzigkeit Gottes.« Bedeutsam ist hier, daß das Griechische *oiktirmos* (= *oiktos*, Barmherzigkeit) ebenso mit *misericordia* übersetzt wird wie *eleos*.

6 Lukas 6, 36.

7 Augustinus, *Gottesstaat* 9, 5. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* 2-2, q. 30, art. 1 r.

Diese Definition des christlich verstandenen Mitleids differenziert nicht nur die häufig synonym verwendeten Begriffe der *miseri-cordia* und *compassio*,⁸ sondern akzentuiert auch die entscheidenden semantischen Veränderungen, die diese gegenüber dem heidnischen Verständnis erfahren haben. Augustinus markiert die zentralen Problemfelder, auf denen sich der Mitleids-Diskurs über Jahrhunderte bewegen wird: einerseits die Grundlegung der als vorbildhaft postulierten *miseri-cordia* im Affekt und andererseits ihre Handlungsorientierung.

Im Rekurs auf Augustinus folgt Thomas der seit der *Vulgata* begründeten Sprachtradition, den gegenüber der antik-heidnischen Bedeutung bereits transformierten griechischen Begriff *eleos* mit dem lateinischen *miseri-cordia* zu übersetzen.⁹ Hatte Platon das Mitleid vor allem in seiner Kritik an Dichtung und Rhetorik als einen die niederen Seelenteile ansprechenden und damit die Harmonie der Seele störenden Affekt behandelt,¹⁰ auf dessen Erregung Sokrates in seinem Prozeß bewußt verzichtet habe,¹¹ definiert Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* und der *Rhetorik* das Mitleid, *eleos*, als ein *pathos tês psychês*, ein Widerfahrnis der Seele, das als Affekt indifferent gegenüber Tugend und Laster sei.¹² Folgt man der Definition des Aristoteles in der *Rhetorik*, wird *eleos* als eine Art von Schmerz über die vermeintliche, unverdiente Not eines anderen verstanden, wobei der Affekt dann eintritt, wenn das Übel nahe scheint und erwartungsgemäß auch einen selbst oder die Nächsten treffen kann.¹³

Der Aristotelische Mitleidsbegriff ist an Konditionen geknüpft, die sowohl die Sach- als auch die Personenebene des Bemitleideten wie des Mitleidigen betreffen und differenzieren, wem gegenüber, warum und in welchem Zustand man die Emotion, das Mitleid,

8 Bisweilen verwendet aber auch Augustinus die beiden Begriffe kombinatorisch, vgl. Augustinus, *De opere monachorum* I, 12: »per misericordem compassionem«.

9 Als Beispiele seien hier genannt: *Matthäus* 9, 13; 12, 7; 23, 23; *Lukas* I, 50; I, 54; I, 58; I, 72; I, 78; 10, 37; *Römer* 9, 23; 11, 3; 15, 9; *Galater* 6, 16; *Epheser* 2, 4; I. *Timotheus* I, 2; 2. *Timotheus* I, 2; I, 16; I, 18; *Titus* 3, 5; *Hebräer* 4, 16; *Jakobus* 2, 13; 3, 17; I. *Petrus* I, 3; 2. *Johannes* I, 3; *Judas* I, 2; I, 21.

10 Platon, *Phaidros* 271d-272a.

11 Platon, *Apologie* 34c.

12 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1105b28-1106a6.

13 Aristoteles, *Rhetorik* 1385b-1386b; vgl. David Konstan, »La pitié comme emotion chez Aristote«, in: *Revue des Études Grecques* 113 (2000), S. 616-630.

empfindet. Für die rhetorische Erregung von Emotionen und deren Instrumentalisierung vor allem im juristischen Kontext bietet der Bedingungskatalog des Aristoteles die Selektionskriterien für die Anwendung im Einzelfall. Ein aus dem Mitleid resultierender Impuls zur Hilfe wird nicht postuliert: Ziel ist nicht die Behebung des Leids, sondern die sachgemäße Modifizierung des Urteils über den Bemitleideten. Das Mitleid ist als Affekt ethisch indifferent, eine moralische Wertung findet nicht statt. Ebenso findet die geistig-somatische Interaktion bei der Entstehung der Emotion in diesem Kontext keine Erwähnung.¹⁴ Entscheidend sind die Voraussetzungen für die Erzeugung von Mitleid und ihre Beurteilung durch das bemitleidende Subjekt.

Das Mitleid erregende Übel muß verderblich oder schmerzlich sein; als solche gelten Tod, Mißhandlung, körperliche Leiden, Alter, Krankheiten oder Nahrungsmangel, aber auch der Mangel an Freunden und Vertrauten oder die Trennung von ihnen, Häßlichkeit, Schwäche oder Verstümmelung oder wenn einem Menschen Gutes widerfährt, dies jedoch für ihn zu spät geschieht.¹⁵ Zu bemitleiden ist jedoch nur derjenige, den diese Nöte unverdient treffen. Zudem empfinden wir Mitleid eher mit Personen, so Aristoteles, die uns in bezug auf Alter, Herkunft, Ansehen, Charakter oder seelische Verfassung ähnlich sind. Stehen sie uns jedoch sehr nahe, wie im Fall von nahen Verwandten, empfinden wir kein Mitleid mehr, sondern empfinden deren Leid als unser eigenes. Der Bemitleidende hingegen muß glauben, daß ihm das Übel des anderen ebenso widerfahren könnte. Mitleid empfindet daher weder die Gruppe derer, die alles verloren haben, noch die der Überheblichen, die nicht glauben, etwas verlieren zu können, da die in ihnen dominierenden Gefühle wie Zorn, Zuversicht, Übermut oder Angst das Mitleid ausschließen. Altersbedingte Erfahrung und Einsicht, vor allem in das Überwinden von Leid, sowie die Sorge um die Familie sind weitere Parameter, die den Tugendhaften zum Mitleid disponieren. Die zeitliche Distanz zu dem Mitleid erregenden Übel bestimmt zudem die Intensität der Emotion:

Da die Widerfahrnisse, die nahe erscheinen, Mitleid erregend sind, man aber über das, was im Abstand von zehntausend Jahren geschehen ist oder

14 Vgl. hierzu Aristoteles, *Über die Seele* I, 1.

15 Aristoteles, *Rhetorik* 1386a.

geschehen wird und was man weder erwartet noch in Erinnerung hat, kein Mitleid empfindet, sind notwendigerweise diejenigen, die ihren Auftritt durch Gesten, durch die Stimme, durch die Kleidung und überhaupt durch den Vortrag verstärken, in höherem Maße Mitleid erregend – denn sie bewirken, daß das Übel nahe zu sein scheint, indem sie es vor Augen führen entweder als bevorstehend oder als vergangen. Und so erregt auch das eben erst Geschehene oder das in Kürze Bevorstehende in größerem Ausmaß Mitleid.¹⁶

Aristoteles verweist mit der temporalen Koordinate zugleich auf das Potential der Rhetorik als *technê*, als Kunstfertigkeit, im engeren und der Kunst im weiteren Sinne, durch die performative Vergegenwärtigung von Leid zur Generierung, Steuerung und Differenzierung von Emotionen beitragen zu können. Im juristischen Kontext gehört die durch Rhetorik erzielte Erregung von Emotionen oder Affekten so wie der Beweis und die Charakterdarstellung zur kunstgemäßen Überzeugung des Gerichts, da sie einerseits von rationalen Urteilen abhängt und diese andererseits – beim Zuhörer – beeinflussen soll.¹⁷ Die Frage, ob es in der Antike auch Bildwerke gab, die durch die Vergegenwärtigung von Leiden dazu bestimmt waren, Mitleid zu erzeugen, wurde erst in jüngster Zeit von Luca Giuliani explizit gestellt und im Rückgriff auf die Aristotelische *Eleos*-Definition negativ beantwortet.¹⁸

Die Tragödie, die nach Aristoteles durch die Darstellung einer fiktiven, tragischen Handlung beim Zuschauer *eleos* und *phobos*, Mitleid und Furcht, erzeugen und so zur emotionalen Katharsis beitragen kann,¹⁹ stellt eines der berühmtesten Exempla der Wirkungs-

16 Ebd., 1386a-1386b, übers. von Christof Rapp, Berlin 2002.

17 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, S. 9-20, hier S. 12.

18 Geht noch Tonio Hölscher, »Die Geschlagenen und Ausgelieferten in der Kunst des Hellenismus«, in: *Antike Kunst* 28 (1985), S. 120-136, hier S. 130-132, von einer »Anteilnahme« des antiken Betrachters aus, können für Giuliani antike Leidensdarstellungen vor dem Hintergrund der Aristotelischen Definition nicht als Movers für Mitleid fungiert haben. Siehe Luca Giuliani, »Die Not des Sterbens als ästhetisches Phänomen. Zur Mitleidlosigkeit des antiken Betrachters«, in: *Pegasus* 6 (2004), S. 9-22.

19 Aristoteles, *Poetik* 1449a-1449b27. Vgl. Wolfgang Schadewaldt, »Furcht und Mitleid?«, in: *Hermes* 83 (1955), S. 129-171; Max Pohlenz, »Furcht und Mitleid? Ein Nachwort«, in: *Hermes* 84 (1956), S. 49-74; Wolfgang Schadewaldt, »Humanitas Romana«, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1, 4, hg. von H. Tempo-

zusammenhänge zwischen Kunst und Emotion dar, die im Zentrum des zweiten Teils unserer Überlegungen stehen werden.

Die erste semantische Neubesetzung erfährt der *eleos*-Begriff durch seine Verwendung in der *Septuaginta*. In der griechischen Übersetzung des Alten Testaments wird der *eleos*-Begriff im 3. Jahrhundert vor Christus in den religiösen Kontext des hellenistischen Judentums transferiert und beschreibt die Barmherzigkeit Jahwes gegenüber dem auserwählten Volk,²⁰ in der die aus grenzenloser Liebe zu den Menschen entspringende Barmherzigkeit der neutestamentarischen Gottesvorstellung gründet. Wie schon Isidor differenziert, setzen die mit *misericordia* ins Lateinische übersetzten griechischen Begriffe *eleos* und *oiktirmos* (= *oiktos*) bei Gott anders als beim Menschen kein eigenes Gefühl von Leid voraus. Das heißt, derselbe Begriff bedeutet sowohl Mitleid, das eigenes Leiden inkludiert, als auch Barmherzigkeit, bei der dies nicht der Fall ist.²¹ Der Begriff der *sympatheia*, der *compassio*, des Mitleidens dagegen wird nicht auf Gott, sondern auf den Mensch gewordenen Christus bezogen, der nicht nur Mitleid empfindet,²² sondern auch selbst leidet. Schon die

rini, Berlin 1973, S. 43–62; ders., »Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes«, in: ders., *Antike und Gegenwart. Über die Tragödie*, München 1966, S. 16–60; Elisabeth S. Belfiore, *Tragic pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton 1992; Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1986.

- 20 *Exodus* 34, 6; vgl. *Psalm* 5, 8; 6, 5; 12, 6; 16, 7; 17, 51; 20, 8; 22, 6; 23, 5; 24, 6f., 10; 25, 3; 30, 8, 17, 22; 31, 10; 32, 5, 18, 22; 35, 6, 8, 11; 39, 11f.; 41, 9; 47, 10; 50, 3; 51, 10; 56, 4, 11; 58, 17f.; 60, 8; 61, 13; 62, 4; 65, 20; 68, 14, 17; 76, 9f.; 78, 8; 83, 12; 84, 8, 11; 85, 5, 13, 15; 87, 12; 88, 2f., 15, 25, 29, 34, 50; 89, 14; 91, 3, 11; 93, 18; 97, 3; 99, 5; 100, 1; 102, 4, 6, 11, 17; 105, 1, 7, 45f.; 106, 1, 8, 15, 21, 31, 43; 107, 5; 108, 16, 21, 26; 113, 10; 116, 2; 117, 1–4, 29; 118, 41, 64, 76, 88, 124, 149, 156, 159; 129, 7; 135, 1–26; 137, 2, 8; 140, 5, 8, 12; 143, 2; 146, 11. Zur Übersetzung von *hesed* und *rahamim* wie zur Verwurzelung der neutestamentarischen Barmherzigkeit in der jüdischen Tradition siehe Hélène Pétré, »Misericordia: histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme«, in: *Revue des Etudes Latines* 12 (1934), S. 376–389; Konstan, *Pity Transformed* (Anm. 2), S. 119f.
- 21 Siehe Isidor von Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri* 10, 164. In. 1. *Petrus* 3, 8 wird der Begriffskanon weiter differenziert: Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες συμπαιθεῖς φιλάδελφοι εὐσιπλαγχοί, ταπεινόφρονες, »In fine autem omnes unianimes conpatientes fraternitatis amatores misericordes humiles.« »Endlich aber seid alle gleichgesinnt, mitfühlend, brüderlich, barmherzig, demütig.«
- 22 Exempla für das Mitleid Jesu: *Matthäus* 9, 36; 14, 4; 15, 32; 20, 34; *Markus* 6, 34; 8, 2; 9, 22; 9, 36; *Lukas* 7, 13; *Hebräer* 4, 15; 5, 2. Als Zeichen der Affektbetroffenheit sei auf die Tränen Jesu verwiesen: *Lukas* 19, 4f.; *Johannes* 11, 35; vgl. auch *Matthäus* 9, 36; 14, 14; 20, 34; *Markus* 1, 41; 8, 2; *Lukas* 7, 13.

Verwendung des *compassio*-Begriffs im Brief des Paulus an die Römer steht im Kontext der Leidensgeschichte Christi, der *passio*, und stiftet die Kausalverknüpfung zwischen Leidensnachfolge und Heilserwartung, die in der von der Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts gelebten *imitatio Christi*, der Nachahmung Christi, als meditativer Vergegenwärtigung der Passion im Akt der *compassio*²³ ihre augenfälligste Manifestation erfahren sollte:

Sind wir aber Kinder, dann auch Erben, wir sind Erben Gottes und Miterben Christi, da wir mit ihm leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden.²⁴

Das Verb *compati* (mitleiden) wie sein Nomen *compassio* sind Prägungen des biblisch-christlichen Sprachgebrauchs, die sich in der klassischen Latinität nicht finden.²⁵ Als erster der Kirchenväter verwendet Tertullian den Begriff der *compassio* als menschliche Emotion.²⁶ Cyprian benutzt ihn in Anlehnung an Römer 8, 17,²⁷ und Ambrosius bezieht ihn auf Christus, dessen Fähigkeit zur *compassio* als

23 Zur mystischen Tradition vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 648-650; O. Langer, »Leibhafte Erfahrung Gottes. Zu *compassio* und geistlicher Sinnlichkeit in der Frauenmystik des Mittelalters«, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, S. 439-461; Norbert Gramer, »Compassion – *compassio* – Mitleiden. Geschichte einer ethischen Konzeption«, in: *Engagement* 1 (2005), S. 4-15. Unberücksichtigt bleiben muß in diesem Zusammenhang der Reflex in der weltlich-höfischen Dichtung, siehe hierzu z. B. Katharina Mertens Fleury, *Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mitleidens im »Parzival« des Wolfram von Eschenbach*, Berlin 2006; Andreas Kraß, »Die Mitleidsfähigkeit des Helden. Zum Motiv der *compassio* im höfischen Roman des 12. Jahrhunderts«, in: *Wolfram Studien* 10: *Aspekte des 12. Jahrhunderts*, Berlin 2000, S. 282-304.

24 Römer 8, 17: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι' κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. »si autem filii et heredes heredes quidem Dei coheredes autem Christi si tamen conpatimur ut et conglorificemur.« Vgl. auch 1. Korinther 12, 26; Hebräer 4, 15 und 1. Petrus 3, 8 (siehe Anm. 21).

25 Andrea Anker, »Am Leiden Gottes teilnehmen? Eine kritischen Auseinandersetzung mit dem Thema Mitleiden in Bonhoeffers Briefen aus der Haft«, in: Dalferth, Hunziker (Hg.), *Mitleid* (Anm. 2), S. 239-258, hier S. 242.

26 Tertullianus, *De pudicitia* 3, 5. Im sprachlich-grammatischen Kontext findet sich der Terminus bei Priscianus, *Institutiones grammaticae* 11, 3, oder auch bei Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 40p 84, 18; 3p 29, 24. Zum Versuch einer Integration der christlichen *misericordia* in den dem heidnischen Publikum aus Cicero oder Seneca vertrauten ethischen Rahmen siehe Pétré, »*Misericordia*« (Anm. 20), S. 385f.

27 Cyprianus, *Epistulae* 58, 1.

Qualität seiner Menschwerdung verstanden wird.²⁸ In der Folge bezeichnet der Begriff häufig – wie schon bei Augustinus gesehen – den inneren Affekt des Mitleidens angesichts fremder Not, welcher bei der *compassio Christi* zur Vertiefung des Glaubens führen soll²⁹ und im zwischenmenschlichen Umgang, wenn möglich, das helfende Handeln der positiv konnotierten *misericordia* initiiert.

Schon Laktanz hatte sich in seinen *Divinae Institutiones* von der negativen Wertung distanziert, die der *misericordia* in der stoischen Tradition anhaftete. Für die Stoa ist das Mitleid als Affekt Zeichen der menschlichen Schwäche, ein unvernünftiges Verzagen oder eine Krankheit der Seele,³⁰ die die Ausprägung und Wirkung des Logos behindert und daher eliminiert oder beherrscht werden muß. Noch in Senecas *De clementia* findet sich kontrastiert mit der als Herrschertugend sanktionierten *clementia* die Ablehnung der *misericordia* als »Laster eines kleinen Geistes«, da die dem Mitleid inhärente Traurigkeit keine rationale Beurteilung der Situation und damit auch keine adäquate Hilfe ermögliche.³¹ Die von Seneca ausdrücklich gebilligten Hilfeleistungen, wie die Gabe von Almosen, die Gewährung von Obdach oder auch die Beisetzung eines schuldig Ge-

28 Ambrosius, *Explanatio XII Psalmorum* 61, 6, 1: »Itaque quasi homo infirmatus est, quasi homo doluit et nos quasi hominem aestimavimus eum esse in doloribus; sed quasi victor infirmitatum, non infirmitatibus victus pro nobis non pro se dolebat et infirmatus est non propter, sed propter nostra peccata, ut nos suo livore sanaret. Quid utique est homo in plaga et sciens ferre infirmitatem, nisi quia plagae habebat compassionem.«

29 Augustinus, *Sermones* 280, 6: »sequamur martyres, si non passione, compassione [...]«; vgl. auch Augustinus, *Sermones* 264, 3: »imitari filium dei per compassionem cum parvulis [...]«.

30 Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen* 7, 111 und 123; Zenon, *Fragment* 1, 213 Arnim.

31 Seneca, *De clementia* 2, 4, 4f.: »Ad rem pertinet quaerere hoc loco, quid sit misericordia; plerique enim ut virtutem eam laudant et bonum hominem vocant misericordem. Et haec vitium animi est. Utraque circa severitatem circaque clementiam posita sunt, quae vitare debemus [...] clementiam mansuetudinemque omnes boni viri praestabunt, misericordiam autem vitabunt; est enim vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis. Itaque pessimo cuique familiarissima est; [...] Misericordia non causam, sed fortunam spectat; clementia rationi accedit.« Ebd., 2, 5, 4: »Misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere inmerentibus credit [...]« Ebd., 2, 6, 1f.: »Tristitia inhabilis est ad dispiciendas res, utilia excogitanda, periculosa vitanda, aequa aestimanda; ergo non miseretur, quia id sine miseria animi non fit. Cetera omnia, quae, qui miserentur, volo facere, libens et altus animo faciet [...]«

wordenen, müssen ruhigen Sinns, *tranquilla mente*, in Wahrung der Ataraxie vollzogen werden.³²

Also wird der Weise sich nicht erbarmen, sondern zu Hilfe eilen, wird nützen, geboren zu gemeinsamer Hilfe und zum öffentlichen Wohl, von dem er jedem einen Teil geben wird.³³

In seiner *Epitome* wendet sich Laktanz bei der Widerlegung der Stoa direkt gegen Zenon³⁴ und kehrt die stoischen Vorwürfe ins Gegenteil, indem er die *misericordia* zum Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier, zum Synonym der *humanitas*, der Menschlichkeit, erhebt.³⁵ Gott selbst habe den Menschen als höchstes Band untereinander den Affekt des Mitleids gegeben, damit sie sich gegenseitig über ihre Schwäche und Fragilität hinweghelfen könnten. Und wie es die erste Aufgabe des Gerechten ist, in der *religio* die Verbindung zu Gott zu ehren, so muß die Verbindung zu den Mitmenschen durch das Mitleid gepflegt werden,³⁶ das Laktanz mit den Begriffen der *misericordia*, *humanitas* und *pietas* gleichermaßen bezeichnet.³⁷ Wer diesen *affectus misericordiae* auszulöschen trachte, führe den Menschen zu tierischer Verrohung.³⁸ Auch Augustinus wendet sich gegen den Rigorismus der Stoiker und ruft als Zeugen

32 Ebd., 2, 6, 2. Vgl. hierzu die Reihe der vorbildlichen Werke in *Matthäus* 25, 31-46.

33 Ebd., 2, 6, 3: »Ergo non miserabitur sapiens, sed succurret, sed proderit, in commune auxilium natus ac bonum publicum, ex quo dabit cuique partem.«

34 Schon Cicero verweist auf die Ablehnung der *misericordia* durch den Begründer der stoischen Philosophenschule; vgl. Cicero, *Pro Murena* 61: »Fuit quidam summo ingenio vir Zeno, cuius inventorum aemuli Stoici nominantur; huius sententiae sunt, atque praecepta huiusmodi: Sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cuiusquam delicto ignoscere, neminem misericordem esse, nisi stultum, et levem; viri non esse neque exorari neque placari [...]«

35 Lactantius, *Epitome divinarum institutionum* 33, 6: »Zeno Stoicorum magister, qui virtutem laudat, misericordiam, quae summa est virtus, tamquam morbum animi amputandum iudicavit: quae et deo cara est et hominibus necessaria [...]«

36 Lactantius, *Divinae institutiones* 6, 10: »Dixi, quid debeatur Deo: dicam nunc, quid homini tribuendum sit; quamquam id ipsum quod homini tribueris, Deo tribuitur, quia homo Dei simulacrum est. Sed tamen primum officium iustitiae est, conjungi cum Deo; secundum, cum homine. Sed illud primum, Religio dicitur; hoc secundum, misericordia vel humanitas nominatur [...]«

37 Lactantius, *Epitome divinarum institutionum* 33, 7f.: »Qui ad opem ferendam non nisi misericordiae adfectu excitantur. Hanc ille licet humanitatem, licet pietatem vocet, non rem, sed nomen inmutat.«

38 Ebd., 33, 8: »Hic est adfectus qui soli homini datus est, ut imbecillitatem nostram mutuis adiumentis levaremus: quem qui tollit, ad vitam nos redigit beluarum.«

für die positive pagane Wertung der *misericordia* Cicero auf, der an Caesar keine Tugend höher geschätzt habe als dessen Mitleid.³⁹

Aus den Darlegungen des Laktanz und des Augustinus lassen sich weitere Stufen im Transformationsprozeß des *eleos-* bzw. *misericordia*-Begriffs extrapolieren:

Im Namen des christlichen Gottes, an dessen Barmherzigkeit die Gläubigen mit dem »*Kyrie eleison*«, »Herr erbarme dich«, appellieren,⁴⁰ werden sie zugleich selbst aufgefordert, aktiv Mitleid zu üben: »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer«,⁴¹ und die Barmherzigen werden in die Reihe der Seligpreisungen aufgenommen: »Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.«⁴²

Äußerungen wie die des Laktanz oder des Augustinus tragen diesen Anforderungen Rechnung und legitimieren ein neues, nicht unumstrittenes ethisches Postulat, das für göttliche Barmherzigkeit und menschliches Mitleid nicht nur dieselben Begriffe verwendet, sondern zu diesem Zweck die heidnische Bedeutung durch die christliche substituiert. Der dem Mitleid zugrunde liegende Affekt

39 Augustinus, *Gottesstaat* 9, 5: »nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae; sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi quam timore naufragii. Longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatus Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.« Vgl. Cicero, *Pro Ligario* 12, 37, und Cicero, *Ad Atticum* 9, 7c: »Haec nova sit ratio vincendi, ut misericordia et liberalitate nos muniamus.« Siehe dazu auch Sabine Rochlitz, *Das Bild Caesars in Ciceros Orationes Caesarianae. Untersuchungen zur clementia und sapientia*, Frankfurt/M. 1993. Neben der *misericordia* als Instrument der Politik thematisiert Cicero ihre rhetorische Evozierbarkeit im juristischen Kontext. In *De inventione* 1, 107-109, nennt er allein 16 Arten und Gelegenheiten der Erzeugung von Mitleid.

40 Die Transformation des paganen *Kyrie-Rufes* auf den siegreichen Kaiser vollzog sich nach der Konstantinischen Wende, indem dieser nun allein Gott vorbehalten blieb. Mit Gelasius I. wurde das *κύριε ἑλέησον*, *miserere Domine* in die christliche Liturgie aufgenommen. Vgl. hierzu Anker, »Am Leiden Gottes teilnehmen?« (Anm. 25), S. 240.

41 *Matthäus* 9, 13: »Misericordiam volo et non sacrificium.«

42 *Matthäus* 5, 7: »beati misericordes quia ipsi misericordiam consequentur.« Zur ersten Auslegung von *Matthäus* 5, 7 bei Gregor von Nyssa mit einer Einführung in die Begriffsgeschichte des Mitleids siehe Thomas Böhm, »Gregor von Nyssa, De beatitudinibus oratio 5 ›Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen‹ (Matthäus 5, 7)«, in: Hubertus R. Drobner, Alberto Viciano (Hg.), *Gregory of Nyssa Homilies on the Beatitudes: an English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Paderborn 1998, Boston 2000, S. 165-184.

wird als von Gott gegeben nobilitiert, an dessen Barmherzigkeit sich die menschliche *misericordia* auszurichten hat.⁴³ Die *misericordia* wird metaphysisch und religiös in der Gottes- und Nächstenliebe fundiert und von der Bedingtheit durch Parameter, wie Aristoteles sie konstatierte, befreit: Wie Gottes Barmherzigkeit alle Menschen, auch die Sünder, umfaßt, soll auch das menschliche Mitleid, als unabdingbarer Bestandteil menschlichen Zusammenlebens ausgewiesen, allumfassend sein. Die Aristotelische Einschränkung, daß man nur den Schmerz der nächsten Verwandten als den eigenen empfinde, wird aufgehoben, ja umgekehrt. Jeder kann der Nächste sein, selbst der Feind. Paradigmatisch wird das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, in dem sich der Fremde, der Feind, als der Nächste erweist, da er *misericordia* übt.⁴⁴

Entscheidend ist bei Augustinus der *motus*, der Impuls, der, vom Affekt der *compassio* ausgehend, zu tätiger Nächstenliebe und Hilfe führt. Die Darstellung von Affekten auf der Bühne lehnt Augustinus daher nicht wie Platon wegen ihrer negativen Wirkung auf die Seele ab, sondern weil sie nur zum Empfinden von Schmerz, nicht aber zur Hilfeleistung aufriefen.⁴⁵ Für Augustinus ist die Emotion kein passives Widerfahrnis, sondern aktives *movens* einer Handlung, ein Affekt mit Effekt, und sie wird so lange positiv gewertet, wie das Urteilsvermögen die resultierende Handlung im Einklang mit der Gerechtigkeit zu halten imstande ist.⁴⁶

Indem die *misericordia* an das Verstandesurteil gebunden bleibt, wird sie dem stoischen Vorwurf der Irrationalität und der Ungechtigkeit entzogen.⁴⁷ Wie die *religio* das erste Gebot erfüllt, so er-

43 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* 3, 84, 10: »Homo inducitur ad misericordiam exemplo divinae misericordiae.«

44 Lukas 10, 25-37, hier 10, 36f.: »quis horum trium videtur tibi proximus fuisse illi qui incidit in latrones at ille dixit qui fecit misericordiam in illum et ait illi Iesus vade et tu fac similiter.« Vgl. hierzu Philipp Stoellger, »Und als er ihn sah, jammerte es ihn.« Zur Performanz von Pathoszenen am Beispiel des Mitleids«, in: Dalferth, Hunziker (Hg.), *Mitleid* (Anm. 2), S. 289-305, hier S. 298f.

45 Augustinus, *Confessiones* 3, 2: »Sed qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? Non enim ad subveniendum provocatur auditor, sed tantum ad dolendum invitatur et actori earum imaginum amplius favet, cum amplius dolet.«

46 Augustinus, *Gottesstaat* 9, 5: »servit autem motus iste rationi, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur paenitenti.«

47 Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 32: »misericordia, sed non sine iudicio.«

füllt die *misericordia* das zweite. Dennoch bleibt der Diskurs über die emotionale Komponente der *misericordia* gerade vor dem Hintergrund der intendierten Affektkontrolle in der christlichen Ethik des Mittelalters virulent.

Um die *compassio* als inneres Movens zu legitimieren, bedient sich Hugo von St. Viktor der Transformation durch Ausdifferenzierung dreier durch ihre Ursachen unterschiedener Mitleidstypen, die unterschiedliche ethische Bewertungen erfahren. Hugo fokussiert die *compassio* als inneres Gefühl und unterscheidet *compassio ex vitio*, *compassio ex natura* und *compassio ex virtute*,⁴⁸ wobei das Mitleid aus dem Laster (*ex vitio*) als schuldhaft, das aus der Natur (*ex natura*) als untadelig und das aus der Tugend (*ex virtute*) als lobenswert kategorisiert wird.⁴⁹ Leid und Mitleid werden als komplementäre, an die *vita mortalis*, die Sterblichkeit des Menschen, gebundene Krankheiten, *aegritudines*, aufgefaßt, die zu heilen Gott durch das Leiden Christi unternommen hat.⁵⁰ Vollzieht sich Mitleid jedoch im Namen Gottes dort, wo Gerechtigkeit unterdrückt wird, wurzelt es in der Tugend selbst. Hinter den Fragen nach der anthropologischen Verankerung und ethischen Wertung der *compassio* treten die der praktischen Umsetzung in Hilfe aus tätiger Nächstenliebe zurück.

Die Umkehr dieser Perspektivierung unternimmt Robert von Grosseteste, der in seiner Abhandlung *De misericordia et elemosina* die Handlungsorientierung der *misericordia* in den Mittelpunkt rückt. Folglich definiert er das Mitleid als die Liebe oder den Willen, den Elenden von seinem Übel zu befreien: »*misericordia est amor sive voluntas relevandi miserum a sua miseria.*«⁵¹ Er differenziert zwischen göttlicher Barmherzigkeit und menschlichem Mitleid, hinterfragt deren Begriffsidentität⁵² und ergänzt den schon bei Aristote-

48 Hugo von St. Viktor, *De triplici compassione* (zitiert nach *Patrologia Latina* 177, S. 577, hier 577A): »*Triples compassionis modus est. Siquidem compassionum alia est ex vitio, alia ex natura, alia ex virtute.*«

49 Ebd., S. 577B: »*Compassio ex vitio est culpabilis; compassio ex natura est irreprehensibilis, compassio ex virtute laudabilis. Prima reprehenditur, tertia laudatur, secunda autem nec culpam habet, quia ex natura est, nec praemium, quia ex virtute non est.*«

50 Ebd., S. 577D: »*Sicut enim aegritudo carnis est pati, ita aegritudo mentis est compati. Propterea Deus homo qui utrumque tollere venit, utrumque toleravit.*«

51 Robert von Grosseteste, *De misericordia et elemosina*, zitiert nach MS Bodley 798 (SC2656), fols. 1va-3rb, Oxford, Bodleian Library.

52 Ebd., fol. 1va-1vb: »*Prior ergo diffinicio misericordiae magis est substantialis, et*

les entwickelten Katalog der mitleiderregenden Übel um die menschliche Dummheit, *stultitia*, die durch die Weisheit, *sapientia*, zu wahren Glauben, Wissen und Gerechtigkeit geführt werden soll.⁵³ Diese nicht nur ethische, sondern auch didaktisch positive Wertung des Mitleids bedarf keiner Rechtfertigung gegen den Vorwurf des Ursprungs im Affekt des Leides und damit der Schwäche, da sie in *amor* (Liebe) und *voluntas* (Willen) wurzelt und auf materielle wie intellektuelle Hilfe abzielt.

Petrus Lombardus dagegen charakterisiert unter Berufung auf den Lukas-Kommentar Gregors des Großen das menschliche Mitleid als ein Zeichen der Schwäche der *conditio humana*, des menschlichen Seins, und ihrer *natura imperfecta et passibilis*, ihrer unvollkommenen und leidensfähigen Natur, woraus resultiert, daß die Heiligen – also vollkommene Naturen, *naturae perfectae* –, auch wenn ihr Geist, ihre *mens*, zur Hilfe für die Verdammten rät, aufgrund ihrer Nähe zur göttlichen Gerechtigkeit kein Mitleiden, keine *compassio* empfinden und daher auch keine durch die *misericordia* vermittelte Hilfe für diese leisten.⁵⁴

Ausgehend von der Augustinischen Definition »*misericordia est compassio miseriae alterius*«,⁵⁵ »Mitleid ist das Mitleiden fremden Unglücks«, fokussiert Thomas von Aquin die zentralen Aspekte des christlichen Mitleids-Verständnisses im 13. Jahrhundert, wobei es ihm gerade durch eine die Ausführungen des Aristoteles transformierende Ausdifferenzierung von Emotionalität und Rationalität gelingt, die *misericordia* als zweite christliche Tugend nach der Gottesliebe zu erweisen.

Dabei variiert Thomas Augustinus, indem er die aristotelische *lypê*,

convenit Deo et celestibus spiritibus. Secunda vero diffinico homini viatori convenit. Deo autem et supernis spiritibus non convenit dolor et compassio, quia non est in eis passio nisi metaphorice sumantur hec nomina et equivoce dicuntur de illis et de nobis.«

53 Ebd., fols. 1vb-2ra: »Prima ergo et precipua misericordia est amor relevandi stultum a stultitiae miseria, ut per sapientiam illuminetur eius aspectus mentis ad veram fidem et scienciam, et rectificetur eius affectus ad iustitiam.«

54 Petrus Lombardus, *Sententiarum libri 4*, d. 50, a. 6, hg. von P.P. collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1916, Bd. 2, 1037. Siehe hierzu und zu weiteren Exempla Ute Störmer-Caysa, »Mitleid als ästhetisches Prinzip: Überlegungen zu Romanen Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach«, in: *Encomia-Deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS*, Tübingen 2002, S. 64-93, hier S. 70-75.

55 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 30, art. 1 r.; q. 30, art. 1 ad 2.

den Schmerz, in der Definition des Aristoteles nicht zuletzt begründet in der Furcht, dasselbe Leid könne einen selbst treffen,⁵⁶ bisweilen mit *dolor* (Schmerz), aber auch wie bei Seneca mit *tristitia* (Traurigkeit) wiedergibt.⁵⁷ Die *misericordia* entsteht, weil wir das Leid anderer wie unser eigenes empfinden.⁵⁸

Wie bei Augustinus bestimmt die Handlungsorientierung das Wesen der *misericordia*, die auf eine Aufhebung des jeweiligen Übels zielt und um so effektiver geschieht, da wir dieses wie unser eigenes Übel behandeln. Ist das Ziel der *misericordia* damit gesteckt, verfolgt Thomas die Problematisierung ihres Ursprungs im Kontext der Frage, ob es sich beim Mitleid um eine Tugend handle. Den Ausgangspunkt bildet der stoische Vorwurf, daß jeglicher Affekt dem rationalen Auffinden des Wahren im Wege stehe, wofür als Zeugnis die Rede Caesars in Sallusts *Coniuratio Catilinae* aufgerufen wird, der die Affektfreiheit aller Entscheidungsträger postuliert.⁵⁹ Dem wird, von Augustinus übernommen, zunächst das Caesar-Lob des Cicero entgegengestellt, um schon aus der antiken Perspektive das Urteil über das Mitleid zu relativieren, da Cicero es zu den Tugenden zählt.⁶⁰ Entscheidend für die Bewertung der *misericordia* bei Thomas ist ihre *causa*, ihre Ursache. Das *principale* einer Tugend sei, so

56 Aristoteles, *Rhetorik* 1385b; Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 30, art. 2 r; vgl. dazu David Konstan, »La pitié comme émotion chez Aristote« (Anm. 13).

57 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 1-2, q. 35, art. 8, co: »Est tristitia de alieno malo in quantum tamen aestimatur ut proprium.« Ebd., 1, q. 95, art. 3 c: »Misericordia, quae est dolor de miseria aliena.« Dabei verwendet Thomas diese Begriffe reziprok, denn sie sind es auch, die beim Leidenden durch das Mitleid gemildert werden: Ebd., 1-2, q. 38, art. 3. Zum Unterschied von *tristitia* und *dolor* siehe Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis* 3, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2 c, oder Thomas von Aquin, *Summa theologica* 1-2, q. 25, art. 2 c: »sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.«

58 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 1, q. 21, art. 3 c: »Misericos dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet efficitur ex miseria alterius per tristiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur, quod operetur ad depellendam miseriam alterius sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus.«

59 Sallustius, *De coniuratione Catilinae* 51, 1-2: »Omnis homines, patres conscripti, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, amicitia, ira atque misericordia vacuos esse decet. Haud facile animus verum providet, ubi illa officiant, neque quisquam omnium lubidini simul et usui paruit.«

60 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 30, art. 3 c: »Longe melius et humanius et priorum sensibus accomodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.« Vgl. Anm. 39.

Aristoteles, die durch die Vernunft gesteuerte Wahl, *electio*.⁶¹ In bezug auf die *electio* ist das Mitleid eine Tugend, in bezug auf die *compassio* ist die *misericordia* eine *passio*: »*misericordia secundum quod importat compassionem tantum ad miseriam alterius, non est virtus, sed passio; secundum quod importat electionem compatentis, secundum hoc virtus est.*«⁶² Ist der *dolor*, der Schmerz, den wir im Mitleid mit dem anderen empfinden, ein *motus appetitus sensitivi*, eine Bewegung des sinnlichen Strebevermögens, und daher nicht auf eine verstandesmäßige Wahl gegründet, ist das Mitleid eine Leidenschaft, eine *passio*, und keine Tugend. Ist die *misericordia* dagegen eine Bewegung des *appetitus intellectivus*, ist sie von der *ratio* gesteuert und demnach eine Tugend.⁶³ Als moralische Tugend, *virtus moralis*,⁶⁴ kann das rational gesteuerte Mitleid zudem das durch den *appetitus sensitivus*, das sinnliche Strebevermögen, bestimmte regeln.⁶⁵ Der Mensch selbst verfügt über die rationalen Kontrollmechanismen zum tugendgerechten Gebrauch des Mitleids:

Wenn man das Mitleid eine Haltung nennt, durch die der Mensch zum vernunftgemäßen Bemitleiden befähigt wird, spricht nichts dagegen, das Mitleid eine Tugend zu nennen.⁶⁶

Die christliche Ethik löst das Mitleid von den bei Aristoteles definierten äußeren Konditionen, von der situativen Dependenz emo-

61 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1106a3; ebd., 1112a14; Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 30, art. 3.

62 Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis* 4, d. 15, q. 2, art. 1, qc. 3 ad 2.

63 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 30, art. 3 r: »[...] *misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus. [...] Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus [...] et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur [...] consequens est misericordiam esse virtutem.*«

64 Ebd., 2-2, q. 30, art. 3 ad 4.

65 Ebd., 2-2, q. 30, art. 3 r: »et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus.«

66 Ebd., 1-2, q. 59, art. 1 ad 3: »[quod *misericordia* dicitur esse virtus, id est virtutis actus, secundum quod motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita praebetur *misericordia*, ut *iustitia* conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti, ut Augustinus dicit ibidem.] Si tamen *misericordia* dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet *misericordiam* sic dictam esse virtutem.«

tionaler Betroffenheit und erhebt es zur prinzipiellen Lebenshaltung: Das heidnische Pathos wird zum christlichen Ethos, zur zweiten Tugend nach der Gottesliebe transformiert.⁶⁷

Zur Ausprägung und Vertiefung eines Ethos des durch den Verstand gesteuerten Mitleids gegenüber den Menschen (*rationabiliter miserere*) und der hingebungsvollen Andacht (*devotio*) gegenüber Gott kann angesichts der Schwäche des menschlichen Geistes auch die Unterstützung durch sinnliche Eindrücke, wie sie die bildende Kunst vermittelt, im Sinne des Dreischritts: Belehren, Erinnern, Bewegen, angeraten sein.⁶⁸ Hierzu besonders geeignet seien, so Thomas von Aquin, Darstellungen der Passion Christi.⁶⁹

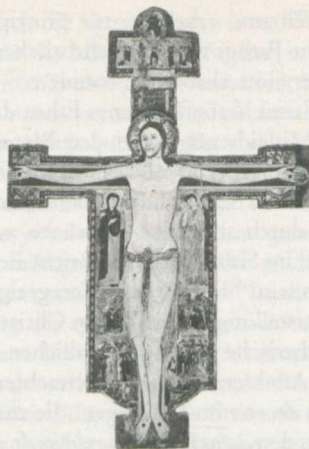
Die wirkungsästhetische Kraft der bildlichen Darstellung geht dabei weit über die Affekterzeugung im Betrachter hinaus. Sie dient der Erzeugung von *devotio* im Gläubigen, die zusammen mit dem Gebet, der *oratio*, zu den *actus interiores religionis*, den inneren Glaubensakten, zählt.⁷⁰ Hierzu prädestiniert ist die Betrachtung der *humanitas Christi*, seiner Menschwerdung und Passion, deren Darstellung seit dem Hochmittelalter einen tiefgreifenden ikonographischen Wandel erfuhr, der sich nicht nur in der zunehmenden Konjunktur von Passionsszenen manifestierte, sondern auch in einer grundlegenden Veränderung ihres emotionalen Gehalts. An der Darstellung des Gekreuzigten, dem wichtigsten Bildthema der christlichen Ikonographie, zeigt sich dieser Wandel in der Ablösung des Bildtypus des *Christus triumphans*, des triumphierenden Christus, durch den des leidenden, *Christus patiens* (Abb. 1 und Abb. 2). Christologische Bilderzählungen lassen analoge emotionale Akzentverschiebungen erkennen. Dies läßt sich auch am Vergleich der Grablegung im *Codex Egberti* (Abb. 3) mit der Beweinung Christi in der Arenakapelle (Abb. 4) exemplifizieren.

67 Ebd., 2-2, q. 30, art. 4 ad 2: »summa christianae religionis in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos.«

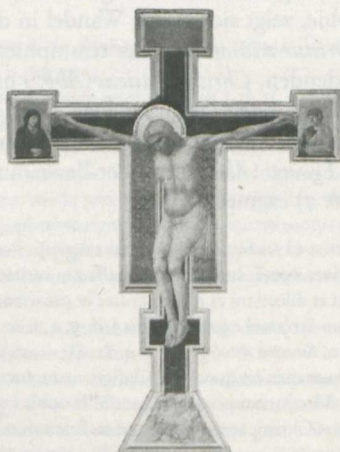
68 Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis* 3, d. 9, q. 1, art. 2, qc. 2 ad 3.

69 Thomas von Aquin, *Summa theologica* 2-2, q. 82: *De devotione*, art. 3 ad 2: »sed ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in Praefatione dicitur ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem [...] maxime devotionem excitant.«

70 Ebd., 2-2, q. 82: *De devotione*, art. 2 r.



*Abb. 1: Guglielmo, Croce dipinta, Sarzana Kathedrale,
Pinacoteca Nazionale, Pisa
(aus: AK Cimabue a Pisa. La pittura pisana del Duecento
da Giunta a Giotto, hg. von Mariagiulia Burresi
und Antonio Celeca, Pisa 2005, Abb. 65).*



*Abb. 2: Giotto, Croce dipinta, S. Maria Novella, Florenz
(aus: Francesca Flores D'Arcais, Giotto, München 1995, S. 91).*

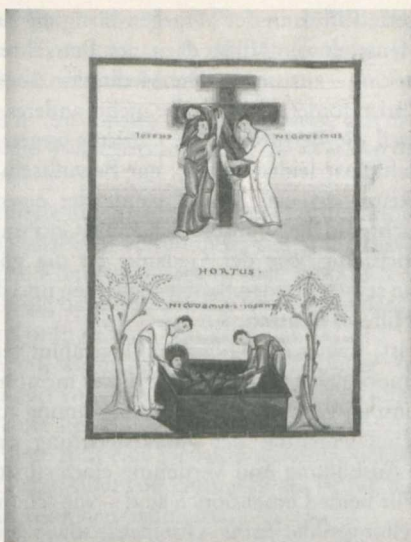


Abb. 3: Codex Egberti, Ms 24: Kreuzabnahme und Grablegung, Stadtbibliothek Trier (aus: *Der Egbert Codex. Das Leben Jesu*, hg. von Gunther Franz, Darmstadt 2005, S. 169).



Abb. 4: Giotto, *Beweinung Christi*, Arenakapelle, Padua (aus: Francesca Flores D'Arcais, *Giotto*, München 1995, S. 189).

Das gesteigerte Pathos in der Vergegenwärtigung der Leidensgeschichte des Menschensohns dient dazu, den Betrachter zum Mitleiden – zur *compassio* – anzuregen. Die Meditation über die menschliche Natur Christi fördere deshalb wie nichts anderes die Andacht, so Thomas, weil die Betrübnis, daß Christus wegen der menschlichen Sündhaftigkeit leiden mußte, ein Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeiten erzeuge. Damit werde der eigene Hochmut zunichte gemacht und der Wunsch, sich völlig Gott unterzuordnen, erzeugt.⁷¹ Gleichzeitig löse der Gedanke an die göttliche Güte Freude aus, von seinen Sünden befreit zu werden und die Hoffnung auf göttliche Hilfe zu besitzen.⁷²

Zu fragen ist, inwieweit biblische Bilderzählungen mit ihrem gesteigerten emotionalen Gehalt neben dieser metaphysischen, auf den Gottesdienst ausgerichteten Zweckbestimmung auch ein innerweltlich-ethisches Potential der Affektsteuerung entfalten und damit auf die Ausbildung und Vertiefung eines christlichen Ethos einwirken.⁷³ Für beide Dimensionen sind – wie schon Thomas betonte – Darstellungen der *passio* – *compassio* sowie der *misericordia* von zentraler Bedeutung.

Eine solche positive religiöse Funktionalisierung emotionaler Bildgehalte setzte im 13. Jahrhundert ein und führte zu einer Erweiterung der Gründe, mit denen christliche Bilder gegenüber traditionellen, im jüdischen Bilderverbot des Dekalog und anderer Bücher des Alten Testaments verwurzelten idolatriekritischen Vorbehalten legitimiert wurden, ohne daß dabei auf die Autorität des Neuen Testaments zurückgegriffen werden konnte.⁷⁴ Das im Mittelalter immer wieder zitierte Standardargument lieferte an der Wende zum

71 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* 2-2, q. 82: *De devotione*, q. 82, art. 3 ad 2; ebd., q. 82, art. 4 ad 1; ebd., q. 82, art. 3r.

72 Ebd., 2-2, q. 82, art. 4 ad 1 und 2. Vgl. Iris Marzik, »Von Gesten und ihrer Bedeutung«, in: Wolfram Prinz, Iris Marzik (Hg.), *Die Storia oder die Kunst des Erzählens in der italienischen Malerei und Plastik des späten Mittelalters und der Frührenaissance 1260-1460*, Mainz 2000, S. 501-550, hier S. 527.

73 Zu der von Aristoteles ausgehenden Bedeutung der Relation von Pathos und Ethos siehe Rapp, »Kunstgemäß erzeugte Affekte in Aristoteles' Rhetorik« (Anm. 17), S. 17f.

74 Das Neue Testament muß aufgrund der Vermittlungspraxis Christi andere Schwerpunkte setzen. Vgl. Römer 10, 17: »ergo fides ex auditu auditus autem per verbum Christi.« »Glaube kommt vom Hören, über das Hören ist das Wort des Messias zu uns gelangt.«

7. Jahrhundert Gregor der Große,⁷⁵ der anlässlich ikonoklastischer Übergriffe im Bistum Marseille die Verwendung von Bildern im christlichen Kontext rechtfertigte:

Denn das Bild in den Kirchen dient dem Zweck, daß die Analphabeten wenigstens auf die Wände schauend lesen, was sie in den Büchern nicht zu lesen vermögen.⁷⁶

Über Jahrhunderte hinweg blieb Gregors Legitimation der Bilder als Bibel der Analphabeten verbindlich, zumal die bisweilen notwendige literarische Kontextualisierung auch mündlich erfolgen konnte.⁷⁷ Die Wirkung der Bilder auf die Emotionen der Betrachter thematisierte Gregor in diesem Kontext nicht.⁷⁸

Wie es scheint, wurde die emotionale Wirkung von Bildern erst im 11. Jahrhundert von Theologen bei der Erörterung der Funktion von Bildern einer Erwähnung für wert befunden: Auf der Synode von Arras erfolgte 1025 eine Neuakzentuierung der Bilderlehre, die vor allem die Legitimität von Gottesbildern betraf, aber auch deren affektive Bedeutung neu definierte:

75 Helmut Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden 1990, S. 11-14; Gerhard Wolf, *Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990, S. 148-156; Norbert Wibiral, »Zur Überlieferung altchristlicher Urteile über die Bilder: Zwei antithetische Texte des Burchard von Worms«, in: *Jahrbuch des Musealvereins Wels* 23 (1981), S. 145-170; Lawrence G. Duggan, »Was Art Really the ›Book of the Illiterate?«, in: *Word & Image* 5 (1989), S. 227-251; Celia M. Chazelle, »Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory's Letter to Serenus of Marseilles«, in: *Word & Image* 6 (1990), S. 138-152; Jean Wirth, *L'Image médiévale. Naissance et développement*, Paris 1989; Ulrich Pfisterer, *Donatello und die Entdeckung der Stile 1430-1445*, München 2002, S. 454f.

76 *S. Gregorii Magni Epistulae ad episcopum Serenum Massiliensem*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Gregorii I Papae Registrum Epistularum* 2, 1, lib. 9, 208, S. 195: »Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent.« Vgl. auch ebd., 2, 2, lib. 11, 10, S. 270f.: »Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.«

77 Pfisterer, *Donatello* (Anm. 75), S. 454f.

78 Eine Äußerung in seiner *Regula Pastoralis* 2, 10, belegt, wie er den Rezeptionsvorgang imaginiert: »Dum exteriorum rerum intrinsecus species attrahuntur, quasi in corde depingitur, quicquid fictis ymaginibus deliberando cogitatur.« »Während man, was von den äußeren Dingen erscheint, in sich hineinzieht, malt man gleichsam im Herzen, was auch immer in erfundenen Bildern erwägend erdacht wird.« Vgl. Hans Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin 1981, S. 91, Anm. 35.

Tatsächlich schauen die Einfältigsten der Kirche und die Ungebildeten durch die Gestaltung der Malerei, was sie nicht durch die Schriften wahrnehmen können. Wenn sie diese *species* verehren, beten sie Christus in seiner Erniedrigung an, durch die er für uns zu leiden und zu sterben bereit war: den ans Kreuz geschlagenen, am Kreuz leidenden, am Kreuz sterbenden Christus, ihn allein, und nicht das Werk aus Menschenhand. Man betet nicht den Holzstamm an, sondern durch das sichtbare Bild wird der unsichtbare (innere) Geist des Menschen bewegt. Auf ihm schreiben sich das Leiden und der Tod, den Christus für uns litt, wie auf das Pergament des Herzens ein.⁷⁹

Aufgerufen werden tradierte Argumentationsstrukturen wie die Funktion der Bilder für die *illiterati*, die Ungebildeten, und die Abwehr möglicher Idolatrievorwürfe, als richtungweisend tritt hinzu die Beschreibung der Funktion der *imago visibilis*, des sichtbaren Bildes, auf die *mens interior*, den inneren Geist des Betrachters am Beispiel der *passio Christi*.

Diese Ansätze systematisiert und erweitert Thomas von Aquin, der in seinem Sentenzen-Kommentar die Verwendung von Bildern in der Kirche dreifach legitimiert.⁸⁰

Dem traditionellen Argument der Unterweisung der Ungebildeten (*ad instructionem rudium*) fügt er zwei entscheidende hinzu: Das

79 Jean Wirth, »Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient«, in: Ausstellungskatalog *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?*, Bernisches Historisches Museum, Musée de l'Œuvre Notre-Dame (Straßburg), hg. von Cécile Dupeux u. a., Zürich 2000, S. 28-37, hier S. 31 (zitiert nach *Acta Synodi Atrabatenensis, Patrologia Latina*, Bd. 142, Spalte 1306 B-D): »simpliciores quippe in ecclesia et illiterati, quod per Scripturas non possunt intueri, hoc per quaedam picturae liniamenta contemplantur, id est, Christum in ea humilitate, qua pro nobis pati et mori voluit. Dum hanc speciem venerantur, Christum in cruce ascendentem, Christum in cruce passum, in cruce morientem, Christum solum, non opus manuum hominum adorant. Non enim truncus ligneus adoratur, sed per illam visibilem imaginem mens interior hominis excitatur, in qua Christi passio et mors pro nobis suscepta tanquam in membrana cordis inscribitur [...]«.

80 Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis* 3, d. 9, q. 1, a. 2, qc. 2 ad 3: »Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quodie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.« Siehe Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens* (Anm. 75), S. 65. Vgl. Gerhart Ladner, »Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50 (1931), S. 1-23.

Geheimnis der Inkarnation und die Vorbilder der Heiligen blieben besser im Gedächtnis haften, wenn sie täglich vor Augen gestellt würden. Den Bildern wird demnach eine verstärkte Erinnerungsfunktion zugewiesen, die über das seit der Antike apostrophierte Potential der Kunst zur Vergegenwärtigung des Abwesenden hinaus⁸¹ auf das ethische Exemplum abzielt. Schließlich könnten Bilder, und dies ist entscheidend, besser als der gehörte Text den *affectus devotionis*, das Gefühl der Andacht, anregen und damit den Glauben vertiefen.⁸²

In der an Strukturen antiker Rhetorik angelehnten Funktionstrias: Belehren, Erinnern und Bewegen⁸³ kommt der Verstärkung der Devotion, »der bewußten und gewollten Hinwendung des Geistes zu Gott«, ⁸⁴ zentrale Bedeutung zu, da sie nicht nur für die Ungebildeten, sondern durch die wiederholte Versenkung in der Meditation für alle Gläubigen wirksam werden kann. Die Andacht ist ein Akt des Willens, durch den der Mensch sich entschließt, sich Gott völlig unterzuordnen. Wie jeder Akt des Willens beruht auch die Andacht auf Überlegungen des Intellekts; die Mobilisierung von Gefühlen der *compassio* und *devotio* im Angesicht des leidenden Christus ist wie der christliche Begriff der *misericordia* an Verstandesleistung und Willensentscheid gebunden.⁸⁵

Die drei bei Thomas von Aquin genannten Rechtfertigungsgründe von Bildern finden sich – wenn auch in anderer Reihenfolge – ebenso bei Bonaventura:

81 Vgl. hierzu Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990, v. a. S. 221-242; Pfisterer, *Donatello* (Anm. 75), S. 455.

82 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Anm. 1) 1-2, q. 99, art. 4 ad 3: »Diese Bilder machen aber auf die Seele mehr Eindruck, wenn sie nicht nur in Worte gefaßt, sondern auch den Sinnen anschaulich geboten werden. Daher wird in der Heiligen Schrift das Göttliche mitgeteilt nicht nur durch sprachliche Bilder, wie es das Sprechen in Metaphern zeigt, sondern auch durch dingliche Bilder, die dem Auge sichtbar vorgeführt werden; und das gehört zu den Kultvorschriften.«

83 Norbert Michels, *Bewegung zwischen Ethos und Pathos. Zur Wirkungsästhetik italienischer Kunsttheorie des 15. und 16. Jahrhunderts*, Münster 1988, S. 143; Frank Zöllner, »Leon Battista Albertis ›De pictura‹. Die kunsttheoretische und literarische Legitimierung von Affektübertragung und Kunstgenuß«, in: *Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Zürich* 4 (1997), S. 23-39, hier S. 26; Pfisterer, *Donatello* (Anm. 75), S. 454; »Seit Bonaventura und Thomas von Aquin um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Bedeutung christlicher Kunstwerke definiert hatten, stand deren dreifache Funktion unumstößlich fest.«

84 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Anm. 1) 2-2, q. 83, art. 3 r.

85 Vgl. Michels, *Bewegung zwischen Ethos und Pathos* (Anm. 83), S. 143-145.

Als erster Grund wird angeführt, daß Plastiken und Gemälde den Ungebildeten die Schriften ersetzen, die sie nicht lesen könnten: »So können sie in den Bildern die Geheimnisse des Glaubens gleichsam ablesen.« An zweiter Stelle – und nicht erst an dritter wie bei Thomas von Aquin – nennt Bonaventura die Wirkung auf den *affectus devotionis*:

Der Affekt der Frömmigkeit wird bei manchen Menschen nicht geweckt, wenn sie nur mit dem Ohr vernehmen, was Christus für uns getan hat [...]. Dies geschieht aber, wenn ihnen die Ereignisse des Lebens Christi mit Figuren und Bildern gewissermaßen als gegenwärtig vor Augen gestellt werden. Denn unser Gefühl wird mehr angeregt durch das, was man sieht, als durch das, was man hört.⁸⁶

Und auch die *memoria* wird durch das Sehen besser angesprochen als durch das Hören:

Es ist, wie man zu sagen pflegt: Das gehörte Wort geht zu dem einen Ohr hinein und zu dem anderen wieder hinaus. Das Geschehene dagegen prägt sich besser dem Gedächtnis ein. Sodann ist auch nicht immer jemand zur Hand, der uns die Heilstaten Gottes durch Worte ins Gedächtnis ruft. Deshalb ist es durch Gottes Vorsehung geschehen, daß Bilder vor allem in den Kirchen hergestellt werden, damit wir uns bei ihrem Anblick an die für uns geschehenen Wohltaten und an die tugendhaften Werke der Heiligen erinnern.⁸⁷

Kurz: Bilder in Kirchen haben ihre Berechtigung wegen der Unwissenheit der einfachen Menschen, der Trägheit der Affekte und der Schwäche des menschlichen Gedächtnisses.

Über Thomas hinausgehend, erläutert Bonaventura auch die Funktionsweise der Bilder, die im künstlerischen Vermögen bestehe, durch Figuren und Gemälde abwesende Personen und vergangene

⁸⁶ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum* 3, d. 9, a. 1, q. 2: »Dicendum, quod imaginum introductio in Ecclesia non fuit absque rationabili causa. Introductae enim fuerunt propter triplicem causam, videlicet propter simplicium ruditatem, propter affectum tarditatem et propter memoriae labilitatem. Propter simplicium ruditatem inventae sunt, ut simplices, qui non possunt scripturas legere, in huiusmodi sculpturis et picturis tanquam in scripturis apertius possint sacramenta nostrae fidei legere. Propter affectus tarditatem similiter introductae sunt, videlicet ut homines, qui non excitantur ad devotionem in his quae pro nobis Christus gessit, dum illa aure percipient, saltem excitentur, dum eadem in figuris et picturis tanquam praesentia oculis corporeis cernunt.« Diese Funktionsbeschreibung bleibt gültig und wird vom Tridentinum bestätigt.

⁸⁷ Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens* (Anm. 75), S. 66 f.

Ereignisse als gegenwärtig vor Augen zu stellen. Dieses positiv gewertete illusionistische Potential der Bilder löst den *affectus devotionis* aus und verstärkt ihn. Das imaginäre Miterleben der *passio Christi* mündet in einer den Glauben vertiefenden *compassio* des Betrachters, die in der Leidensreflexion die Andacht vertieft. Für die Überlegenheit des Gesichtssinns gegenüber dem Gehör, den Primat des Bildes gegenüber dem gehörten Text, nimmt Bonaventura die *Ars poetica* des Horaz in Dienst und vollzieht damit einen ersten Schritt zur theoretischen Fundierung einer positiven Wirkungsästhetik christlicher Bilder.⁸⁸

Nimmt man unter diesen theoretischen Prämissen ein Bild mit facettenreicher Emotionsdarstellung wie Giottos *Beweinung Christi* (Abb. 4) im Vergleich zu der affektarmen Inszenierung der Grablegung im *Codex Egberti* in den Blick (Abb. 3), eröffnen sich je nach Perspektivierung sowohl die metaphysische als auch die ethische Ebene der Bildwirkung auf die Emotionen des Betrachters.

Gilt die meditative Betrachtung der Person des verstorbenen Christus, kann das Bild der Vertiefung der *devotio* durch die *compassio* des Gläubigen mit dem Heiland dienen. Gilt die Konzentration auf dem Bild um Christus trauernden Personen, eröffnet sich für den Betrachter die ethische Ebene des Mitleids, der *misericordia*, wobei ihm zugleich ein differenziertes Spektrum an Trauergesten als Exemplum vorgeführt wird.

In den Evangelien kommt die Beweinung Christi nicht vor. Die Beweinung ist ein Produkt apokrypher bzw. meditativer Imagination. Man ergänzte die Totenklage, die man nicht zuletzt aufgrund des Erfahrungshorizonts zeitgenössischer Bestattungsrituale erwartete.

Die frühesten Belege für das Auftreten des Bildtypus des Threnos (Beweinung) entstammen der byzantinischen Kunst des 10. Jahrhunderts.⁸⁹ Zu seiner Genese gibt es zwei Thesen, die beide von ei-

⁸⁸ Horaz, *Ars poetica* 180-182: »segnius inritant animos demissa per aurem, quam quae sunt oculis subiecta fidelibus, et quae ipse sibi tradit spectator.« Auf weitere theoretische Überlegungen zur Wirkungsästhetik von Bildern mußte man zumindest im Westen bis zu Leon Battista Alberti warten, der sich auf Horaz, *Ars poetica* 99-109, bezieht. Zur Entwicklung in Byzanz siehe Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, S. 292-330. Bei Dante, Boccaccio, Petrarca und anderen Dichtern und Literaten finden sich keine systematischen Äußerungen zur emotionalen Wirkung von Bildern.

⁸⁹ Zur Genese des Bildtypus der Beweinung durch Transformation der Grabtragung

ner Transformation antiker Konfigurationen und Bildmotive ausgehen. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang vor allem die verschiedenen Trauergebärden der Kerngruppe des Bildes, deren antikes Motivrepertoire weitgehend konstant bleibt. Die byzantinische Beweinung wurde im Westen übernommen und war als Bildthema im 13. Jahrhundert bereits weit verbreitet. Zum konnotativen Umfeld gehörten vermutlich Texte, die das Thema der Beweinung Christi in ähnlicher Weise schildern. Direkte Bild-Text-Korrelationen konnten jedoch bisher nicht nachgewiesen werden.

Giottos Beweinung zeichnet sich, wie auch andere seiner biblischen Historien, dadurch aus, daß er verschiedene Anregungen der ikonographischen Überlieferung durch Rekombination und Addition von Motiven transformiert. Wichtig ist hierbei vor allem die vielbeachtete Figur des Johannes,⁹⁰ für die Giotto eine auf antiken Meleager-Sarkophagen geläufige Trauergebärde adaptierte, wie auch die des Joseph von Arimathäa,⁹¹ dem ebenfalls eine antike Figurenprägung zugrunde liegt. Beide geben gemäß ihrem jeweiligen Ethos ihrem Pathos der Trauer über den Tod Jesu Ausdruck. Die nahezu besinnungslose Verzweiflung des jungen Lieblingsjüngers Jesu kontrastiert dabei mit der kontemplativen, duldsamen Trauer des reifen Joseph von Arimathäa. Daß beide Figuren neu in das Figurenrepertoire der Beweinung aufgenommen werden, zeigt, daß es dem Maler nicht nur um eine Steigerung des Pathos, sondern um eine Ausdifferenzierung des sich im Trauergebaren manifestierenden Ethos geht, wobei die Schmerzgrade nach emotionaler Nähe zum Betrauten abgestuft den nach Alter und Temperament differenzierten Charak-

siehe Kurt Weitzmann, »The Origin of the Threnos«, in: Millard Meiss (Hg.), *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York 1961, S. 476-490. Zur Beweinung als szenischer Analogiebildung zu einem älteren christlichen Bildtypus, der bereits in der Spätantike als Adaption der Darstellung einer heidnischen Totenklage entstand, siehe Hans Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie. Alpha und Omega – Christus und die vierundzwanzig Ältesten*, Wien 1959, S. 357-374.

90 Erwin Panofsky, *Die Renaissance in der europäischen Kunst*, Frankfurt/M. 1990 (engl. Originalausgabe 1960), S. 156 f. Vgl. auch Salvatore Settis, »Ars moriendi: Cristo e Meleagro«, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie IV, Quaderni 1-2* (2000), S. 145-170, hier S. 149 f.

91 Salvatore Settis, »Immagini della meditazione, dell'incertezza e del pentimento nell'arte antica«, in: *Prospettiva: rivista di storia dell'arte antica e moderna 2* (1975), S. 4-18, hier S. 7.

teren zugeordnet werden. Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang weiterhin, daß die gerade in der antiken Literatur belegten Extremformen von Trauerbezeugungen, die mit Selbstverletzungen wie dem Raufen der Haare, dem Zerkratzen des Gesichts oder Schlägen auf die nackte Brust einhergehen und die Warburg als pagane Ausdruckssuperlative aufgefaßt hätte, in den christlichen Himmel versetzt werden und nur bei den über der Szenerie schwebenden Engeln auftreten.⁹²

Für das menschliche Bildpersonal ist mit der Figur des Johannes eine normative Obergrenze des Schmerzausdrucks gezogen. Zu fragen ist hier natürlich auch nach dem sozialen Hintergrund der Beschränkung der Skala menschlicher *compassio*, nach zeitgenössischen Trauerpraktiken und den mit ihnen verknüpften normativen Wertvorstellungen. Das Ethos der Mäßigung, das Giotto's Beweinung erkennen läßt, erinnert an die Kritik zeitgenössischer Trauerri-tuale, die an exzessivem Trauergebaren Anstoß nahm. Für die Differenzierung emotionaler Zustände gemäß individuellen Charakteren liefern die *Meditaciones vite Christi*, wohl verfaßt vom Franziskaner Johannes de Caulibus, zahlreiche Beispiele.⁹³ Denn während die Evangelien das Leben Jesu als historischen Tatsachenbericht vermitteln und man über Gedanken und Gefühle der Akteure sehr wenig erfährt, ist es das besondere Anliegen der religiösen Meditationsliteratur, vor allem der sogenannten Passionsmystik der Zisterzienser, an die ab dem 13. Jahrhundert Franziskaner und Dominikaner anknüpften, durch Plastizität der Erzählung und Differenzierung emotionaler Zustände zur Identifikation mit dem Leidensgeschehen, zur *compassio*, und zur meditativen Versenkung hinzuführen. So versteht auch der Verfasser der *Meditaciones* seine imaginativen Schilderungen vom Tod Christi, von Kreuzabnahme und Beweinung als Vorgaben für die Meditation des Lesers. Er möchte diese anregen, aber nicht ersetzen oder festlegen. Er leistet somit genau das, was Theologen wie Thomas von Aquin und Bonaventura von Malern erwarteten, nämlich daß sie in ihren Bildern die wichtigsten Ereignisse im Leben Jesu und Marias in einer Weise visuell vergegen-

92 Diese Kategorie von Trauergebärden ist in anderen zeitgenössischen Beweinungen, z. B. in der des Simone Martini (Berlin, Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin), durchaus vertreten.

93 Johannes de Caulibus, *Meditaciones vite Christi*, hg. von M. Stallings-Taney, Turnhout 1997.

wärtigten, die dem frommen Betrachter Anreize und Angebote zur weiteren Meditation boten.

Giottos Beweinung setzt derartige Reflexionen über christliche *compassio* voraus. Woher er seine Regeln und Maßstäbe bezog, läßt sich nicht sicher ermitteln. Allzu enge Beziehungen zu zeitgenössischen Versuchen einer Normierung des Trauerverhaltens darf man kaum erwarten, da dieses nicht so sehr als Ausdruck individueller Gefühle, als vielmehr als Ausdruck einer sozialen Rolle verstanden wurde,⁹⁴ für die eine maßvolle Vermeidung exzessiver Gebärden als normativ angenommen werden kann. Das Prinzip der charakterbezogenen Differenzierung dagegen läßt sich kaum auf Normen zeitgenössischer Rituale zurückführen, deren auf Affektregulierung zielende Regeln sich an familiärer und ständischer Hierarchie orientierten und auf die biblische Trauergruppe der Beweinung Christi nicht direkt übertragbar waren. Für das Pathos der christlichen Trauer um den Gottessohn gab es keine Normen, die auf sozialen Unterschieden basierten. Überindividuelle Normen hat das geforderte Mitleidsethos nur durch die jeweils gültigen Grenzen der sogenannten guten Sitten, die auch für die religiöse Meditation als verbindlich galten.

Bilder wie Giottos Beweinung präsentieren dem Betrachter analog zu Texten der Meditationsliteratur exemplarische Figuren christlicher *compassio*. Diese ist nicht Widerfahrnis, sondern Akt willentlicher Hinwendung des Gläubigen zu Gott, wie die rational verankerte *misericordia* einen Akt der Hinwendung zum Nächsten bedeutet. Bilder können und sollen diese Emotionen auslösen und vertiefen, weil sie, wie Augustinus sagt, die christlichen Herzen nicht zum Laster führen, sondern die Tugend üben: »quod passiones, quae Christianos animos adficiunt, non in vitium trahant, sed virtutem exercent.«⁹⁵

Wie die christliche Literatur die paganen Begriffe *eleos*, *misericordia* und *compassio* mit neuer Bedeutung auflädt, so funktionalisiert Giotto pagane Pathosmotive für seine Darstellung vorbildlicher Mitleidsbezeugungen. Dabei transformieren Text und Bild mittel- oder unmittelbar Sprach- und Motivmaterial eines antiken Referenzbereichs, dem sie zugleich Dauer und neue Geltung verleihen.

94 Vgl. Bernhard Jussen, »Dolor und Memoria. Trauerriten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter«, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria und Kultur*, Göttingen 1995, S. 207-252, hier S. 211.

95 Augustinus, *De civitate Dei* 9, 5.