

„Genau das will ich: kein Mitleid!“

Interdisziplinäre Überlegungen zu einem
angemessenen Verständnis von Mitleid heute

von Michael Clement

Im Beitrag wird nach einem christlich verantworteten Umgang mit Schmerz und Leid anderer Menschen gesucht. Den Ausgangspunkt bietet der erfolgreiche Film *Ziemlich beste Freunde*, in dem trotz der Lähmung des schwerreichen Philippe gerade Mitleid keinen Platz findet. Dennoch scheint Mitleid manchmal von Leidenden absichtlich erweckt zu werden. Was macht diese Ambivalenz aus? Und welche Haltung braucht es, um Notleidenden so helfen zu können, dass keine ungleichgewichtige Helferbeziehung entsteht? Neben der Perspektive von Caritaswissenschaft und Sonderpädagogik soll die physiologische Grundlage des Mitleids in den neu entdeckten Spiegelneuronen ebenso erhoben werden wie wichtige Meilensteine in der philosophisch-ethischen Diskussion. Am Ende steht auf exegetisch-theologischer Grundlage eine Konzeption von Mitleid, innerhalb derer sich der Helfer so vom Leid des anderen betreffen lassen kann, dass er dem anderen hilfreich ist, ohne dabei den Stand in sich selbst zu verlieren.

„Genau das will ich: kein Mitleid!“ sagt der märchenhaft reiche Tetraplegiker Philippe in dem erfolgreichen Kinofilm *Ziemlich beste Freunde* seinem Freund Antoine. Dieser eigentlich so wohlmeinende Freund will Philippe warnen, der seit Kurzem Driss als persönlichen Pfleger engagiert hat. Driss scheint dem Freund nämlich völlig ungeeignet, den komplett auf fremde Hilfe angewiesenen Philippe zu pflegen: Er stammt aus dem Senegal, hat wegen Raubüberfalls gerade für ein halbes Jahr im Gefängnis eingesessen und wohnt noch dazu in dem verrufenen Pariser Vorort Berlioz. Verständlicherweise macht sich Antoine um seinen behinderten Freund Sorgen: „Pass auf! Diese Leute kennen kein Mitleid.“ Aber genau das will Philippe: kein Mitleid!

Der überraschende Erfolg dieses französischen Kinofilms bildet den Ausgangspunkt für die hier anzustellenden Überlegungen. Denn der Film und insbesondere der kurze Dialog dieser Schlüsselszene werfen eine Reihe von Fragen auf: Weshalb ist eigentlich – auch scheinbar wohlmeinendes – Mitleid Behinderten gegenüber so problematisch, dass diese es oft nicht wollen oder sogar als verletzend erfahren? Sollte man also für einen mitleidlosen Umgang mit Behinderten plädieren? Andererseits: Wünschen sich nicht alle Menschen Verständnis, Einfühlungsvermögen und Mitgefühl von anderen? Und wünscht sich nicht mancher doch hin und wieder Mitleid in Anbetracht der eigenen Situation? Mitleid scheint also ein hochgradig ambivalentes Phänomen des menschlichen Miteinanders zu sein. Der vorliegende Beitrag möchte dieser Ambivalenz nachgehen, um aus christlicher Perspektive ein Verständnis von Mitleid zu erarbeiten, das sich in Bezug auf andere Wissenschaften als diskursfähig erweist und das zugleich den Anforderungen an Caritas und Diakonie heute gerecht wird.

1. Die Bedeutung des Mitleids in *Ziemlich beste Freunde*

In der eingangs geschilderten Szene kennzeichnet Philippe die Haltung, die sein neuer Pfleger Driss ihm gegenüber zeigt, als Haltung ohne jedes Mitleid.¹ Driss wolle ihm – so sagt Philippe seinem besorgten Bekannten Antoine weiter – sogar manchmal das Telefon in die Hand geben: „parce qu’il l’oublie.“ Und außerdem habe Driss für ihn „pas spécialement de compassion“. Dass für jemanden Anderen die doch so offensichtliche Behinderung eine derart geringe Rolle spielen könnte, dass er sie komplett vergisst, und dass er folglich nicht mit speziellem Mitgefühl bedacht wird, scheint für Philippe etwas Außergewöhnliches zu sein, das er so nur bei Driss erlebt – und zwar als etwas ausgesprochen Positives.² Denn Antoine verkörpert in dieser Szene Philippes befreundete Umwelt, die sich zwar wohlmeinend um ihn sorgt, für die aber Philippes äußerer „Zustand“ – wie sich Antoine nur andeutend ausdrückt – im Vordergrund steht. Driss hingegen geht in fast kindlicher Unbefangenheit mit Philippes Tetraplegie um, indem er offen nachfragt und sich dabei sogar vor Tabuthemen wie dem Erleben von Sexualität bei Behinderten nicht scheut. Und selbstverständlich leistet Driss jede Menge Hilfe, womit er ebenfalls zeigt, dass er Philippes Behinderung nicht ignoriert.

Aber wie geht Driss bei den pflegerischen Tätigkeiten – vom Anlegen der Thrombosesocken bis hin zur Darmentleerung – mit sich selbst um? Er zeigt dabei sehr direkt, offen und ohne Umschweife seine Haltung, seine Grenzen und die eigenen Prinzipien. Und die will er zunächst auch für einen so stark eingeschränkten Menschen wie Philippe nicht verändern: Einem anderen Mann Socken anzulegen – das ist für einen Mann aus dem Senegal unvorstellbar, weil Frauenarbeit. Und Philippe den Darm zu entleeren, verweigert Driss so lange, bis er es aus Überzeugung tun kann. Driss nimmt also Philippes Situation genauso ernst wie die eigenen Reaktionen auf diese Situation und begegnet ihm gerade dadurch auf Augenhöhe. Sein etwa bei einem nächtlichen Anfall bewiesenes Einfühlungsvermögen führt aber gerade nicht dazu, der Behinderung des Anderen zuliebe alles Eigene (wie etwa die persönlichen Grenzen) hintanzustellen. Damit ist für Driss Philippes Behinderung eine, aber weder die einzige noch die dominierende Perspektive, unter der er seinen neuen Arbeitgeber wahrnimmt.

Dass er zwar auch, aber *nicht nur* als Behinderter wahrgenommen wird, ermöglicht es Philippe seinem neuen Angestellten zu erzählen, dass seine eigentliche Behinderung gar nicht die Tetraplegie ist: „Mon vrai handicap, c’est pas d’être en fauteuil, c’est d’être sans elle“, nämlich ohne seine verstorbene Frau Beatrice. Philippe leidet also gar nicht so sehr aus dem Grund, weshalb ihm seine Umwelt geneigt ist, Mitleid zu schenken, sondern unter etwas viel Persönlicherem: dem Verlust der Ehefrau. Das erfährt aber auch der Zuschauer nur, weil Driss Philippe nicht nur als Behinderten wahrnimmt.

¹ Die französische Fassung betont das Fehlen jedes Mitleids sogar noch deutlicher als die eingangs zitierte deutsche Übersetzung: Antoine: „Les gars des cités n’ont aucune pitié.“ – Philippe: „C’est exactement ça! C’est ce que je veux: aucune pitié.“ vgl. die frz. Version der DVD: *Intouchables. Un film écrit et réalisé par Eric Toledano et Olivier Nakache, Edition Collector 2 DVD 2012.*

² Auch für die Rezensentin der TAZ ist es genau diese Haltung bei Driss, die Philippe überhaupt erst dazu bewegt, ihn einzustellen: „So wenig Mitgefühl, sozialen Schliff und Interesse an seinem pflegebedürftigen Gegenüber zeigt Driss, dass Philippe ihn auf der Stelle einstellt.“ (B. Schweizerhof, in: TAZ vom 4.1.2012, 16).

Obwohl sich dieser Film mit einem Thema auseinandersetzt, dem man im Alltag oft lieber ausweicht, war er nach zehn Wochen in Frankreich der dritterfolgreichste Film aller Zeiten.³ Das liegt nicht nur daran, dass er ohne jeden belehrenden Unterton auskommt, oder an den vielen witzigen Dialogen voller Esprit, sondern auch daran, dass Driss von vornherein nicht in der Position ist, den Zuschauer zu belehren. Als gerade entlassener Häftling lebt er ohne Ausbildung und ohne feste Anstellung wie viele andere afrikanische Einwanderer in Frankreich von Sozialhilfe, bis Philippe ihn überraschend einstellt. Als Philippe ihn beim Bewerbungsgespräch provozierend fragt, wie es denn sei, nur von der Hilfe Anderer zu leben, hält Driss ihm offen diese überraschende Parallele entgegen. Beide gehören – wenn auch aus völlig unterschiedlichen Gründen – zu einer der großen Randgruppen der französischen Gesellschaft: Behinderte und Einwanderer. Somit hat die französische Tageszeitung *Le monde* völlig Recht, wenn sie den Film als eine „métaphore sociale générale“⁴ bezeichnet. Aber anstatt den Anderen auf die Eigenschaft zu reduzieren, die ihn der jeweiligen Randgruppe zuordnet und sich jetzt auch noch gegenseitig dafür zu bemitleiden, nimmt jeder von beiden am Anderen noch weitere Eigenschaften wahr: Genau deshalb kann Philippe seinem besorgten Freund Antoine als Eigenschaften von Driss die starken Arme, ein funktionierendes Gehirn und seine Aufmerksamkeit nennen.

Dass beide in der französischen Gesellschaft ausgegrenzt werden und als *intouchables* (so der französische Originaltitel des Films) gelten, ist es, was Philippe Pozzo di Borgo – das reale Vorbild der gleichnamigen Filmfigur – als verbindende Gemeinsamkeit mit Abdel Sellou bezeichnet. Diesen hat er, seit einem Fallschirmunfall 1993 tetraplegisch gelähmt, als persönliche Pflegekraft eingestellt. In einem Interview bestätigt er: „Vous avez deux intouchables, paria chacun dans son genre, qui, pris séparément, sont infréquentables et, une fois ensemble, sont indestructibles.“⁵ In demselben Interview bestätigt Pozzo di Borgo, dass auch für die reale Beziehung der beiden heute in Nordafrika lebenden Männer charakteristisch ist, wovon diese Überlegungen ihren Ausgangspunkt nehmen: „Abdel n’a aucune compassion.“⁶

Damit lässt sich zur Konzeption des Mitleids in *Ziemlich beste Freunde* zusammenfassend festhalten: Im Film zeigt ein Teil seiner Umwelt Philippe gegenüber eine Haltung voller Mitleid, die sich darin ausdrückt, dass auf Philippes Behinderung nur andeutend angespielt wird und ihm „in seinem Zustand“ der Ratschlag zu besonderer Vorsicht gegeben wird. Die Beziehung von Driss und Philippe dagegen ist von Reziprozität und Offenheit gekennzeichnet: Beide sind – wenn auch aus völlig unterschiedlichen Gründen – Teil einer Randgruppe der Gesellschaft. Statt sich aber nun gegenseitig zu bemitleiden, sprechen sie den jeweiligen Zustand des Anderen direkt, manchmal erschreckend offen und vor allem ohne jedes Mitleid an. Dies führt dazu, dass sie sich auf Augenhöhe begegnen und – obwohl eigentlich auf Grund des hohen gesellschaftlichen Gefälles auch füreinander unberührbar – sogar zu *Ziemlich besten Freunden* werden.

³ Vgl. die Rezension von *L. Bopp* in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.1.2012, 29.

⁴ So *J. Mandelbaum* in seiner Rezension in: *Le monde* vom 2.11.2011, 20.

⁵ So im gemeinsamen Interview für *Le Parisien* in der Ausgabe vom 2.11.2011, o. S.

⁶ Ebd.

2. Mitleid aus Sicht der Sonderpädagogik und der Diakonie- und Caritaswissenschaft

Dass in *Ziemlich beste Freunde* Mitleid gegenüber Behinderten ausdrücklich abgelehnt wird, ist hinlänglich klar geworden. Nun soll nach der Bedeutung des Mitleids in den Wissenschaften gefragt werden, die sich hauptsächlich mit Behinderung und der Not Anderer beschäftigen, nämlich in der Diakonie- bzw. Caritaswissenschaft und der Sonderpädagogik.

a) An die Sonderpädagogik soll hier die Frage gestellt werden, ob die im Film angedeutete Erfahrung, dass Behinderten von Nicht-Behinderten oft Mitleid entgegengebracht wird, sich auch empirisch belegen lässt. Das ist in der Tat so: „Mitleid der Gesunden gehört zu den häufigsten Erfahrungen körperbehinderter Personen und wird gleichzeitig am vehementesten abgelehnt.“⁷ Die Einstellungsforschung hat vor allem in den 1970er- und 1980er-Jahren zu genau dieser Frage zahlreiche empirische Untersuchungen angestellt. Exemplarisch sei hier auf die Studie von Gerd W. Jansen (1972) hingewiesen, der 1567 nichtbehinderte Personen nach ihrer Einstellung zu Körperbehinderten befragt hat. 83 % der Befragten stimmten mindestens teilweise der Aussage zu, dass „ein körperbehinderter Mensch immer auch ein leidender Mensch“⁸ sei. Das durch diese Annahme ausgelöste Mitleid „scheint eine der Möglichkeiten zu sein, mit der Verunsicherung [durch den Behinderten] fertigzuwerden. [...] Indem sie den Behinderten mit Hilfe überschütten – egal ob er das will oder nicht – sind sie im Grunde nicht mehr genötigt, auf den Behinderten einzugehen. Sie agieren zwar [...], sie reagieren aber eigentlich nicht.“⁹

Diese Aussagen stellen zunächst lediglich die Wertung des Mitleids durch die sonderpädagogischen Forscher dar. Der Untersuchung von Alfred Fries (2005) kommt dagegen das Verdienst zu, die Fragestellung umgekehrt zu haben und 75 Körperbehinderte befragt zu haben, welche Einstellung Nichtbehinderte ihrer Meinung nach zu Behinderten hätten. Fries fasst sein diesbezügliches Ergebnis zusammen: „Das Bild des behinderten Menschen gestaltet sich in der Meinung Nichtbehinderter als Eindruck von einem Menschen, dem man Mitleid entgegenbringt, wobei hier ersichtlich wird, dass ‚Mitleid‘ in der Bewertung behinderter Menschen als ‚negativ‘ angesehen wird.“¹⁰ Dieses empirische Ergebnis fundiert die Erfahrung von Fredi Saal, der selbst spastisch gelähmt war und zahlreiche Veröffentlichungen zur Stellung Behinderter in der Gesellschaft verfasst hat: „Dem Behinderten mit Bedauern und Mitleid zu begegnen, stellt einen massiven Angriff auf seine Identität dar, weil ich ihn damit als einmalige, unverwechselbare Persönlichkeit

⁷ G. Cloerkes, *Einstellung und Verhalten gegenüber Körperbehinderten*. Eine Bestandsaufnahme der internationalen Forschung, Berlin 1979, 458. Er stellt summarisch fest: „Mitleid trägt zweifellos zur Diskriminierung von Behinderten bei.“ (ebd., 459).

⁸ G. Jansen, *Die Einstellung der Gesellschaft zu Körperbehinderten*. Eine psychologische Analyse zwischenmenschlicher Beziehungen aufgrund empirischer Untersuchungen (Rehabilitationsforschung 2), Neuburgweier 1981, 177.

⁹ Ebd., 121.

¹⁰ A. Fries, *Einstellungen und Verhalten gegenüber körperbehinderten Menschen – aus der Sicht und im Erleben der Betroffenen (Lehren und Lernen mit behinderten Menschen 10)*, Oberhausen 2005, 286.

von Grund auf in Frage stelle.“¹¹ Dies liege daran, dass man den Behinderten dann als defizitäre Person betrachte, für die man die Behinderung am besten rückgängig machen wolle. Damit lasse man aber das eigentliche Leid gar nicht erst an sich heran: „Man will gar nicht erst wissen, ob es das vermutete Leid auch wirklich gibt.“¹²

b) Sonderpädagogik und Behinderte selbst scheinen dem Mitleid keine positive Qualität zuzuschreiben. Dagegen stellt sich die Situation in der Diakoniewissenschaft anders dar: Dort nimmt man zwar spätestens seit Wolfgang Schmidtbauers „Die hilflosen Helfer“ von 1977 die Problematik einer asymmetrischen Helfer-Beziehung wahr, die der evangelische Praktische Theologe Henning Luther treffend als „Defizitmodell des Helfens“¹³ beschrieben hat. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es den Leidenden als defizitär, den Helfenden dagegen als defizitfrei betrachtet. Herbert Haslinger beobachtet dieses Defizitmodell des Helfens auch in der katholischen Pastoraltheologie und kritisiert insbesondere das diesem Modell zu Grunde liegende „Ideal der Identität im Sinne der Gleichförmigkeit mit der helfenden Instanz.“¹⁴

Auf der anderen Seite lässt sich in der Diakoniewissenschaft (anders als in der Sonderpädagogik) jedoch auch eine Wertschätzung des Mitleids beobachten. So ist etwa für Reinhard Turre „das Mitleid aus Betroffenheit der Motor für diakonisches Handeln. Es lässt sich auch nicht beirren durch Losungen wie: ‚Wir brauchen euer Mitleid nicht.‘ In ihnen meldet sich der Protest gegen ein falsches Mitleid oder die Weigerung, die eigene Hilfsbedürftigkeit vor sich selbst und vor anderen zuzugeben“¹⁵. Nach Turre ist es ein Merkmal der richtigen Form des Mitleids, aktiv den Kampf gegen das Leid aufzunehmen.¹⁶

Auf katholischer Seite erfreut sich das Mitleid ebenfalls einer Renaissance – wenn auch sprachlich in der Form des lateinischen Ursprungsworts für die deutsche Lehnübersetzung *Mitleid*: *compassio*. Der Grund dafür dürfte in der sogenannten Politischen Theologie liegen, in der vor allem Johann Baptist Metz die *Compassion* zu einer Grundkategorie theologischen Denkens erhoben hat. Diese Wertschätzung¹⁷ des Mitleids zeigt sich schon

¹¹ F. Saal, Mitleid – Angriff auf die Identität des Behinderten: Phänomenologie eines psychischen Abspaltungsmechanismus, in: *Behinderte in Familie, Schule und Gesellschaft* 10/6 (1987) 25–36, hier: 25.

¹² F. Saal, Brief an Klaus Dörner, in: K. Dörner: *Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens oder: die Soziale Frage: Entstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung, heute, morgen*, Gütersloh 1989, 96–113, hier: 103.

¹³ H. Luther, *Alltagsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens*, in: *WzM* 38 (1986) 2–17.

¹⁴ H. Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 18), Würzburg 1996, 467.

¹⁵ R. Turre, *Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 50.

¹⁶ Vgl. ebd., 49.

¹⁷ U. Kuhnke schreibt der *Compassion* sogar „einen erkenntnisleitenden Charakter“ zu vgl. U. Kuhnke, *Compassion – Mitleid als Motivation sozialer Arbeit. Zur Unvertretbarkeit theologischer Redeweise*, in: *Diakonia* 37/6 (2006) 443–449, hier: 449.

an Buchtiteln wie „Compassion – raus aus der Ego-Falle“¹⁸ und an der Tatsache, dass viele Sozialprojekte an Schulen mit genau diesem Titel bezeichnet werden.¹⁹

Damit ist die leitende Fragestellung dieses Beitrags weiter geschärft: Mitleid ist ein hochgradig ambivalentes Phänomen, das je nach Kontext höchst unterschiedlich verwendet und von unterschiedlichen Disziplinen konträr beurteilt wird. Umso dringender ist es, im weiteren Verlauf Merkmale eines angemessenen Verständnisses von Mitleid zu erarbeiten, das zu Recht christlich genannt werden kann und den Dialog mit anderen Wissenschaften nicht zu scheuen braucht.

3. Mitleid aus Sicht der Neurowissenschaften

Dazu ist an die Neurowissenschaften die Frage zu stellen, was eigentlich im Körper geschieht, wenn wir Mitleid empfinden. Mit der Entdeckung der sogenannten Spiegelneuronen liegt hierzu ein wesentlicher Erkenntnisfortschritt vor, der Konsequenzen für die ethische Bewertung von Mitleid hat.

Der Neurophysiologe Giacomo Rizzolatti erforschte in Experimenten mit Makaken Affen die Funktion von Handlungsneuronen: Handlungsneuronen oder auch prämotorische Neuronen sind Nervenzellen, die das komplette Programm einer einzelnen Handlung gespeichert haben. In diesem Fall lautete die Handlung: Affe greift mit Hand nach Nuss. Diese *Handlungsneuronen* geben den für die unmittelbare Muskelbewegung zuständigen *Bewegungsneuronen* den Auftrag, die entsprechenden Muskeln zu bewegen.²⁰

Die erstaunliche Entdeckung Rizzolattis war folgende: Die für das Programm „Nuss mit der Hand ergreifen“ zuständigen *Handlungsneuronen* waren nicht nur dann aktiv, wenn der Affe diese Handlung selbst vollführte, sondern auch dann, wenn der Affe einen Artgenossen diese Handlung lediglich ausführen sah. Auch wenn ein Mensch nach der Nuss griff, waren die gleichen Handlungsneuronen aktiv, die ja eigentlich nur für die Ausführung der eigenen Handlung zuständig sind – nicht jedoch, wenn eine Zange oder eine virtuelle Hand die Nuss ergriff.

Das bedeutet: Auch eine nur beobachtete Handlung regt im Hirn des Affen und – wie später mittels bildgebender Verfahren gezeigt wurde – des Menschen genau die gleichen Handlungsneuronen an, welche bei der Ausführung dieser Handlung aktiv sind. Das Gehirn simuliert also die beobachtete Bewegung fast zeitgleich und legt eine Kopie der fremden Handlung an. Deshalb nannte Rizzolatti diese Neuronen *mirror neurons*, Spiegelneuronen.

¹⁸ Vgl. L. Kuld, *Compassion – raus aus der Ego-Falle* (Münsterschwarzacher Kleinschriften 138), Münsterschwarzach 2003.

¹⁹ Berichte dazu in: J. B. Metz (Hg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums – soziale Verantwortung lernen*, Freiburg 2000. Vgl. dazu auch die Verwendung von *compassion* in englischsprachiger Literatur in ganz anderem Zusammenhang: M. B. Rosenberg, *Teaching children compassionately*, Encinitas 2004.

²⁰ Aufgrund der übergeordneten und zeitlich früheren Funktion der prämotorischen Neuronen vergleicht Joachim Bauer die Handlungsneuronen mit dem für den Plan zuständigen Asterix, die Bewegungsneuronen mit dem für die konkrete Ausführungen zuständigen Obelix, der auch zeitlich immer etwas hinter Asterix herhinkt (vgl. J. Bauer, *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hamburg ⁵2005, 20–22).

Das Gehirn erzeugt jedoch nicht nur eine Simulation von beobachteten *Handlungen*, sondern erlebt auch die damit zusammenhängenden *Gefühle* mit. Letzteres bewies eindrucksvoll ein weiteres Experiment, bei dem man Probanden Fotos der Gesichtsausdrücke von Menschen zeigte, die an einer ekelerregenden Substanz riechen mussten.²¹ Obwohl die Probanden selbst keinem Geruchsreiz unterlagen, war alleine auf Grund des optischen Eindrucks der Mimik das Ekelzentrum der Probanden ähnlich stark aktiviert wie das der tatsächlich an der Substanz riechenden Personen. Diese Simulation geschieht vorgedanklich, vorsprachlich und intuitiv und lässt uns blitzschnell wissen, was im Anderen vor sich geht und was er aller Wahrscheinlichkeit nach gleich tun wird.²² Evolutionsbiologisch war diese Fähigkeit zur Spiegelung des Verhaltens Anderer von unschätzbarem Wert, da eine rationale Analyse der Situation – unter Umständen lebensentscheidende Sekunden – zu lange gedauert hätte.²³

Die Entdeckung der Spiegelneuronen hat für unterschiedlichste Wissensbereiche immense Folgen: Durch sie wird überhaupt erst verständlich, wieso es uns möglich ist, im Alltag das Handeln unserer Mitmenschen einigermaßen zuverlässig vorauszusagen (etwa sich durch eine gut besuchte Fußgängerzone zu bewegen) oder andere Alltagsphänomene zu erklären.²⁴ Auch in der Psychotherapie hat das schon lange bekannte Phänomen der Übertragung hier seine hirnpfysiologische Grundlage.²⁵

Diese Fähigkeit, sich in den anderen hineinzuversetzen und insbesondere seine Gefühle nachvollziehen zu können, wird gemeinhin als Empathie bezeichnet²⁶ und scheint eine wesentliche Voraussetzung dafür, von anderen Menschen als sympathisch erlebt zu werden.²⁷ Damit sind wir an dem für unsere Fragestellung zentralen Punkt angelangt: Wenn ein Mensch einen anderen leiden sieht oder von seinem als leidvoll bewerteten Schicksal auch nur hört, werden im Gehirn die gleichen Neuronen aktiviert, die aktiv wären, wenn der Zuhörende selbst die schmerzhaft Situation erleben würde. Damit ist Mitleid tatsächlich zunächst einmal Mit-Leid, also der aktive Mitvollzug des Leids des Anderen. Nun ist zweifellos die Fähigkeit sowohl zur Empathie im Allgemeinen wie auch zum Mit-Leid im engeren Sinn unterschiedlich verbreitet. Studien haben dabei ergeben, dass das Leid von Menschen, die einem emotional nahe stehen (also etwa der eigene Partner), eine

²¹ Vgl. *B. Wicker; C. Keysers u. a.*, Both of us are disgusted in my insula: the common neural basis of seeing and feeling disgust, in: *Neuron* 40 (2003) 655–664.

²² Schon der optische Reiz des Anfangs einer Handlung führt dazu, dass die Spiegelneuronen der gesamten Handlung aktiv werden und so den Rest der Handlung antizipieren. Dies zeigen Versuche unter der sogenannten „hidden condition“.

²³ Wie sehr uns dieses intuitive Vorverständnis den Alltag erleichtert, wird am Beispiel des Autismus und der Alexithymie deutlich, bei denen die Betroffenen eben gerade nicht über die Fähigkeit verfügen, die Gefühle des anderen intuitiv zu verstehen. Sie müssen sich dann mit einer zeitaufwändigen Situationsanalyse mühsam behelfen.

²⁴ Etwa dass Erwachsene tatsächlich zu Recht auch den eigenen Mund beim Füttern eines Kindes aufmachen, da sie durch die bei Kindern noch viel stärker durchschlagende Spiegelung die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass auch das Kind brav den Mund öffnet. Dass Zuschauer eines Boxkampfes plötzlich aufspringen und den gerade ausstehenden Schlag selbst ausführen, gehört ebenfalls hierher.

²⁵ Vgl. dazu und zu möglichen Folgen für die Psychotherapie *Bauer*, Warum ich fühle (wie Anm. 20), 129–146.

²⁶ Em-pathie leitet sich vom griechischen pathos ab, was sowohl Leiden als auch Leidenschaft oder Gefühl bezeichnen kann.

²⁷ Vgl. *Bauer*, Warum ich fühle (wie Anm. 20), 48 f.

noch stärkere Aktivität der Spiegelneuronen hervorruft als das von unbekanntem Personen.²⁸

Damit lassen sich aus den hier skizzierten Erkenntnissen der Neurowissenschaften zum Mitleid drei Folgerungen für unsere Fragestellung ableiten.

Erstens: Da sich besonders bei langjährigen Mitarbeitern in caritativen Einrichtungen im Laufe der Zeit eine engere persönliche Bindung aufbaut, können gerade sie vom Leid der ihnen Anvertrauten stark betroffen sein. Es ist also damit zu rechnen, dass die aufsummierten Leiderfahrungen anderer irgendwann auch zu einem eigenen Leiden führen. Statistiken über Burn-out und Depressionen in Pflegeberufen sprechen hier eine alarmierende Sprache. Der physiologische Hintergrund für diese Erfahrung und sogar Entstehung eigenen Leids durch fremdes Leid ist in den Spiegelneuronen gefunden.

Zweitens: Nicht nur um die eben genannten Krankheiten auf lange Sicht zu vermeiden, sondern auch schon um dem Notleidenden in der konkreten Situation beistehen zu können, ist es unerlässlich, sich in einem rationalen Prozess klar zu machen, dass man es nicht selbst ist, der da leidet. Da die Spiegelneuronen vorsprachlich und vorrational aktiv werden, ist genau hier der Platz, an dem der Mensch von seiner Vernunft Gebrauch machen muss. Es ist nötig, sich rational klar zu machen, dass es bei aller Betroffenheit eben nicht das eigene Leid ist, das man erfährt, sondern dass es immer noch der Andere ist, der in der leidvollen Situation steckt. Fehlt diese rationale Distanzierung ganz oder hält man sie für ethisch bedenklich, schadet man nicht nur auf lange Sicht sich selbst, sondern kann auch dem anderen in der konkreten Situation nicht mehr hilfreich begegnen. So würden etwa empathische Feuerwehrleute, die sich innerlich ganz auf die in einem brennenden Haus Eingeschlossenen einlassen würden, den Betroffenen gerade dadurch nicht mehr helfen können, da sie die notwendige und für die Gefährdeten einzig hilfreiche Handlungsfähigkeit verloren hätten. Und selbst für den Fall, dass – wenigstens im Moment – an der konkreten Situation nichts geändert werden kann, ist ein Akt der rationalen Distanzierung für alle Beteiligten unerlässlich: Denn auf manche Gedanken und manche Perspektiven kommt der Leidende eben nicht selbst, da er zu sehr in der eigenen schmerzlichen Situation gefangen ist. Wenn es dann bei der Aktivität der Spiegelneuronen und einem empathischen Mit-Leiden bliebe, würden gerade die neuen, möglicherweise weiterführenden und hilfreichen Perspektiven oder Ideen verunmöglicht.

Drittens: Die Lösung für den Umgang mit fremdem Leid kann aber nun auch gerade nicht darin bestehen, sich vom Leid der Betroffenen völlig abzuschotten und so zu tun, als habe die fremde Erfahrung nichts mit der eigenen zu tun oder ginge einen nichts an. Ein solches Verhalten müsste sich – wie gezeigt – der Hirnphysiologie widersetzen, da die fremde Situation eben sehr wohl im Hirn des Beobachters abgebildet und mitvollzogen wird. Darüber hinaus würde ein völlig empathieloser Mensch als unsympathisch wahrgenommen und vermutlich schnell von den Betroffenen abgelehnt.

²⁸ T. Singer u. a., Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain, in: Science 303 (2004) 1157–1162. Dies deckt sich mit der Alltagserfahrung: Hört man von einem Leid, das einer nahestehenden Person widerfahren ist, ist man stärker betroffen als wenn diese Leiderfahrung ohne persönlichen Bezug etwa in den Nachrichten mitgeteilt wird.

Die bisher deutlich gewordenen problematischen Aspekte des Mitleids sollen nun durch einen Blick auf exemplarisch ausgewählte, wirkmächtige Positionen der Geistesgeschichte fundiert werden. Aus ihnen sollen zugleich erste positive Charakteristika des gesuchten Verständnisses von Mitleid heute gewonnen werden.

4. Ethisch-philosophische Fundierung

Aristoteles gibt in seiner *Rhetorik* als erster Philosoph überhaupt eine Definition des Mitleids: „Mitleid (ἔλεος) soll sein ein Kummer über ein offensichtliches Übel, das mit Vernichtung oder Leid jemanden bedroht, der es nicht verdient, und das zu erfahren man auch für sich oder für einen der Seinen gefaßt sein muß, und dies alles, wenn es nah (πλησίον) erscheint.“²⁹ Zwei Wesenselemente dieser Definition sollen hervorgehoben werden, die in den bisherigen Überlegungen noch keine Rolle gespielt haben: die Unverdienlichkeit des Leidens und die noch genauer zu bestimmende Nähe der betroffenen Person. Aristoteles weist an dieser und anderen Stellen³⁰ seines Werkes darauf hin, dass Mitleid nur dann geweckt wird, wenn das Leid einen *anaxios* trifft: jemanden, der es nicht verdient hat. Denn einem Mörder, den die Rache trifft, werde man – so Aristoteles – kein Mitleid entgegen bringen, da er seinen Teil zur leidvollen Situation beigetragen habe.³¹ Für die systematischen Überlegungen steckt hier eine tiefgehende Erkenntnis: Im Umkehrschluss wäre nämlich zu fragen, ob hinter dem manchmal auftauchenden und dann nur schwer verständlichen Wunsch, bemitleidet zu werden, nicht das Verlangen steckt, von jeder Verantwortung und jedem eigenen, vielleicht eben doch schuldhaften Anteil an der leidvollen Situation freigesprochen zu werden. Das gesuchte Verständnis von Mitleid muss also dadurch gekennzeichnet sein, dass es dem Leidenden für genau das die Verantwortung überlässt, was in seiner Hand steht: nicht darüber hinaus, aber auch nicht aus falschem Mitleid darunter.

Das zweite von Aristoteles betonte Wesenselement des Mitleids besteht darin, dass es nur dann ausgelöst wird, wenn das Leid nahe (πλησίον) ist. Diese Nähe kann zeitlich und örtlich gegeben³² oder in bestimmten Eigenschaften begründet sein, in denen man dem Notleidenden ähnlich ist.³³ Dann steckt im Mitleid nicht das uneigennützig Mitfühlen mit dem Anderen, sondern aufgrund einer falschen Identifizierung die Angst vor dessen Leiden für sich selbst. Das bedeutet für das gesuchte Verständnis von Mitleid, dass sorgsam zwischen dem tatsächlichen Leid des Anderen und den dadurch ausgelösten eigenen Reaktionen zu unterscheiden ist.

Doch wie bewertet Aristoteles nun das Mitleid ethisch? Zu Beginn seiner *Rhetorik* warnt er zwar einerseits davor, den Richter durch Gefühle wie Mitleid beeinflussen zu

²⁹ Aristoteles, *Rhetorik* 1385b, vgl. P. Gohlke (Hg.), Aristoteles, *Rhetorik*, Paderborn 1959, 129.

³⁰ Vgl. z. B. Aristoteles, *Rhetorik* 1386b (Gohlke, Aristoteles [wie Anm. 29], 131) sowie Aristoteles, *Poetik* 1453a, vgl. M. Fuhrmann (Hg.), Aristoteles: *Poetik*, Stuttgart 2008, 38.

³¹ Aristoteles, *Rhetorik* 1386b (Gohlke, Aristoteles [wie Anm. 29], 132).

³² „Da nur das Leid, das vor Augen liegt, bemitleidet wird“, vgl. Aristoteles, *Rhetorik* 1386a (Gohlke, Aristoteles [wie Anm. 29], 131).

³³ Die Beispiele von Aristoteles sind Haltung, Alter, Gesinnung oder Abstammung, vgl. ebd.

wollen.³⁴ Andererseits beschreibt er im zweiten Buch die Gefühle sehr ausführlich und stellt sogar fest, dass „man verpflichtet ist, mit den unschuldig Leidenden mitzuempfinden und zu -leiden [sic!]“³⁵. Und auch in der *Poetik* beschreibt er es an prominenter Stelle als positive Leistung der Tragödie, Mitleid und Furcht im Zuschauer zu erregen und ihn durch diese Erfahrung zugleich davon zu reinigen.³⁶ Damit erscheint das Urteil des Aristoteles über das Mitleid typisch für seine sonstige Haltung zu Affekten: Wenn sie durch die Tugenden in Zaum gehalten werden und zum sittlich Guten führen, sind sie wertvoll und wichtig. Tun sie das nicht und hindern sie – etwa durch ihr Übermaß – am Tun des sittlich Guten, sind sie abzulehnen. Treffend lässt sich diese ausgewogene Haltung als *Metriopathie* bezeichnen.³⁷

Hierzu steht die ablehnende Haltung der Stoiker in scharfem Kontrast: Höchstes Ziel stoischer Ethik ist das tugendhafte Handeln. Dies sei jedoch nur dann möglich, wenn sich der Handelnde im Zustand der *Apatheia* befindet, da sonst die Leidenschaften (*pathos*!) seine Vernunft verdunkeln und ihn somit nur zu unvernünftigem und unsittlichem Handeln hinreißen würden. Konsequenterweise soll sich der stoische Weise innerlich überhaupt nicht vom Leid eines anderen berühren oder bewegen lassen³⁸ und entsprechend auch äußerlich keine Zeichen des Mitgefühls zu erkennen geben.³⁹ Obwohl er auf der Gefühlsebene unbewegt (*tranquilla mente*⁴⁰) bleibt, wird der Weise aber dennoch die notwendige Hilfe leisten: Wenn er fremde Not erblickt, wird er dem „Schiffbrüchigen die Hand reichen und dem Heimatlosen einen Platz anbieten.“⁴¹ Seine Gemütsruhe hat dabei sogar noch den Vorteil, dass er nicht fürchtet, von der fremden Not angesteckt zu werden und gerade deshalb ohne ein asymmetrisches Hilfeverhältnis „wie ein Mensch einem Menschen“⁴² helfen kann. Diese Hilfe auf Augenhöhe ist dem Stoiker möglich, da aus seiner rationalen Grundhaltung heraus eine falsche Identifizierung mit dem Notleidenden vermieden wird.

Aufgrund ihrer radikalen Ablehnung der Affekte müssen die Stoiker aber ganz auf die Motivation zur Hilfeleistung durch Gefühle verzichten. Damit verwickeln sie sich in das gleiche Motivationsproblem wie 1.700 Jahre später Immanuel Kant. Denn der lehnt das Mitleid natürlich genauso scharf ab wie die Stoiker und zwar ebenfalls aus einer einseitig rationalen Überlegung heraus: „In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch

³⁴ Vgl.: „Denn man soll den Richter nicht zu Zorn hinreißen oder Neid oder Mitleid.“ (*Aristoteles*, *Rhetorik* 1354a; *Gohlke*, *Aristoteles* [wie Anm. 29], 28).

³⁵ *Aristoteles*, *Rhetorik* 1386b (*Gohlke*, *Aristoteles* [wie Anm. 29], 132).

³⁶ Vgl. *Aristoteles*, *Poet.* 1449b (*Fuhrmann*, *Poetik* [wie Anm. 30], 19). Die von Fuhrmann anlässlich dieser Stelle vorgebrachte Kritik an der Übersetzung von *eleos* mit Mitleid (162 f.) überzeugt nicht. Denn die in der *Rhetorik* beschriebenen und hier erörterten Phänomene von *eleos* lassen sich im Deutschen nur als Phänomene eben gerade des Mitleids verstehen. Das von Fuhrmann stattdessen als angeblich bessere Übersetzung vorgeschlagene Jammern würde nicht alle in der *Poetik* genannte Merkmale umfassen.

³⁷ Vgl. *M. Pohlenz*, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, Göttingen 1970, 173 und 358.

³⁸ Diesen Zusammenhang drückt Seneca in einem Wortspiel aus: „ergo non miseretur, quia id sine miseria animi non fit.“ (*Seneca*, *De clementia* 2, 6, 1; vgl. *S. Braund* (Hg.), *Seneca, De clementia*, Oxford 2009, 146).

³⁹ Vgl.: „Voltum quidem non deiciet nec animum...“ (*Seneca*, *De clementia* 2, 6, 3; vgl. *Braund*, *De clementia* [wie Anm. 39] 148).

⁴⁰ *Seneca*, *De clementia* Sen., *Clem.* 2, 6, 2 vgl. *Braund*, *De clementia* [wie Anm. 39], 146).

⁴¹ Ebd. in eigener Übersetzung.

⁴² Vgl. ebd.: „ut homo homini ex communi dabit“.

seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermitteltst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; ob zwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, aus Mitleid wohl zu tun.⁴³

Aber genau dies fordert – in scharfer Abgrenzung gegen Kant – Arthur Schopenhauer. In seinem Anliegen, ein Kriterium zur ethischen Beurteilung von Handlungen zu finden, Kant gar nicht unähnlich, kommt er aber zu einem völlig konträren Ergebnis: Die ursprünglich egoistische, auf Selbsterhaltung bedachte Motivation des Menschen⁴⁴ könne sich nur durch ein weiteres Motiv auf das Wohl des anderen richten, nämlich durch das „alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen *Teilnahme* zunächst am *Leiden* eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens.“⁴⁵ Sittlich gut wird nach Schopenhauer – und hier wird die Abgrenzung zur einseitig vernunftbetonten Ethik Kants besonders greifbar – das Handeln des Menschen also *nur*⁴⁶ dann, wenn es eben aus Mitleid geschieht:

„also dadurch, daß ich ganz unmittelbar *sein* Wohl will und *sein* Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur das *meinige*. Dies aber setzt notwendig voraus, daß ich bei *seinem* Wehe als solchem geradezu mit leide, *sein* Wehe fühle wie sonst nur meines und deshalb sein Wohl unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise *mit ihm identifiziert* sei, d. h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem anderen, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei.“⁴⁷

So nachvollziehbar es in der Abgrenzung zu Kant erscheint, dass Schopenhauer ein alltäglich erfahrbare Phänomen wie das Mitleid als Kriterium zur ethischen Beurteilung einer Handlung heranzieht, und so einleuchtend der Gedanke zunächst sein mag, dass ich gerade im Mitleid von meiner eigenen Person absehe, indem ich das Wohl und Wehe des Anderen zu meinem eigenen mache, so schnell wird auch die Problematik der schopenhauerschen Hochschätzung des Mitleids deutlich: Erstens begreift Schopenhauer das Unterschiedensein vom Anderen als etwas, was es im genannten Akt der Identifizierung mit dem Anderen zu überwinden gilt, und übersieht dabei, dass es gerade für eine dem anderen *wirklich* hilfreiche Handlung eine gewisse Distanz braucht: dass man eben nicht *so tun* muss, *als ob* es das eigene Leid sei – was es ja nicht ist. Zweitens idealisiert Schopenhauer (obwohl er ja eigentlich auf der Suche nach einer empirischen Grundlage ist) das Mitleid, wenn er annimmt, dass es „eine von allen anderweitigen Rücksichten unab-

⁴³ I. Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 34 (W. Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werke in 10 Bänden, Bd. 7, Darmstadt 1975, 594).

⁴⁴ Vgl. J. Koffler, Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 34), Würzburg 2001, 95.

⁴⁵ A. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral § 16 (W. Frhr. von Löhneysen (Hg.), Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke, Bd. 3, Frankfurt ⁵1998, 740), künftig: GM.

⁴⁶ Vgl. Koffler, Mit-Leid (wie Anm. 44), 105.

⁴⁷ Schopenhauer, GM § 16 (Bd. 3, 740).

hängige *Teilnahme* (...) am Leiden eines anderen⁴⁸ sei. Dass Mitleid keineswegs immer nur selbstlos den Anderen im Blick hat, sondern gerade dem nur scheinbar so wenig auf sich bedachten Helfer großen Nutzen bringt, hat Friedrich Nietzsche mit beißender Schärfe an Schopenhauers Position aufgedeckt.

Nach Nietzsche ist das Mitleid weder für den Leidenden hilfreich noch für den Mitleidenden ein Beweis seiner guten sittlichen Motivation. Ganz im Gegenteil: In beiden Fällen sei Mitleid ein Zeichen von Schwäche. Dem scheinbar so selbstlos am Leid des Anderen Teilnehmenden wirft Nietzsche vor, dass er sich lieber mit den Problemen anderer Leute als mit den eigenen beschäftigt und dabei sogar noch auf soziale Anerkennung hoffen kann.⁴⁹ Aus mangelnder Selbstachtung kümmert sich der Mitleidende lieber um andere Menschen, die für ihn keine Gefahr darstellen können: „Mitleid ist das angenehmste Gefühl bei Solchen, welche wenig stolz sind und keine Aussicht auf grosse [sic!] Eroberungen haben: für sie ist die leichte Beute – und das ist jeder Leidende – etwas Entzückendes.“⁵⁰ Diese Beobachtung Nietzsches ist schonungslos kritisch, legt aber gerade dadurch heute noch gültige Zusammenhänge frei. In einem Hilfeverhältnis, wie es auch in der Caritas gegeben ist, steht der Helfer zweifellos in der viel mächtigeren Position. Deshalb kann Nietzsches beißende Kritik am Mitleid eine wertvolle Warnung sein, auch bei Schwächeren nicht „das Zartgefühl vor Distanzen“⁵¹ zu verlieren.

Aber Nietzsche hält auch für die Leidenden selbst das ihnen entgegengebrachte Mitleid für falsch: Sie wollten ebenfalls aus Schwäche Mitleid erregen, um im ohnmächtigen Leiden noch einen Rest von Macht und Einfluss auszuüben:

„Man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das bedröht Klagen und Wimmern, das Zur-Schau-tragen des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden *w e h z u t h u n*: das Mitleiden, welches Jene dann äußern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine *M a c h t z u h a b e n*, trotz aller ihrer Schwäche: die *M a c h t, w e h e z u t h u n*.“⁵²

Somit kann das Mitleid für den Leidenden wie den Mitleidenden genauso profitabel wie letztlich schädlich sein. „Das Mitleiden mit dem Menschen, Liebe genannt, führt in schauerlicher Paradoxie nicht zur Hilfe und Aufrichtung des Darniederliegenden, vielmehr zur immer tieferen Erniedrigung, Abwertung und Schwächung der Menschen, denen Mitleid widerfährt, wie derer, die mitleidig sind und sich von ihrer (immer relativen) Höhe herabwerfen.“⁵³ Beide tragen einen Gewinn davon, aber die eigentlich leidvolle Situation bleibt unverändert.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. *F. Nietzsche*, Die Fröhliche Wissenschaft 4, 338 (*G. Colli; M. Montinari (Hg.)*, Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 3, München ²1999, 567, künftig: KSA).

⁵⁰ *Nietzsche*, Die Fröhliche Wissenschaft I, 13 (KSA Bd. 3, 386).

⁵¹ *F. Nietzsche*, Ecce Homo, Warum ich so weise bin 4 (KSA Bd. 6, 270).

⁵² *F. Nietzsche*, Menschliches, Allzumenschliches I, 2, Nr. 50 (KSA Bd. 2, 70 f.).

⁵³ *U. Willers*, Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion, Innsbruck 1988, 171.

Die bisherigen Beobachtungen Nietzsches können gerade im christlichen Kontext für manches Ungleichgewicht und manche gar nicht so selbstlose Motivation die Augen öffnen und dadurch auf der Suche nach einem angemessenen Verständnis von Mitleid hilfreich sein. Der eigentliche Grund für seine gänzliche Ablehnung des Mitleids ist jedoch nicht weiterführend: Mitleid stehe dem „Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selection ist“ entgegen und erhalte nur unnötig das am Leben, „was zum Untergange reif ist.“ Es „giebt durch die Fülle des Misrathen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt“⁵⁴. Eine solche Konzeption von Leben, in dem kein Platz für Schwäche ist,⁵⁵ lässt sich mit einem christlichen Verständnis von Mitleid nicht vereinbaren.

Der Durchgang durch die Geistesgeschichte hat systematisch auf ein Kernproblem aufmerksam gemacht, das hinter einem falschen Mitleid steht: die Identifizierung mit dem Leidenden. In der Nähe (pläsion) und Ähnlichkeit des Mitleidenden mit dem Leidenden hat schon Aristoteles eine Voraussetzung des Mitleids angedeutet. Nach Schopenhauer ist die Identifizierung mit dem Leidenden gar eine *conditio sine qua non* für die sittliche Güte einer Handlung. Er übersieht dabei aber, wie wenig selbstlos Mitleid sein kann. Auf die zu Grunde liegende Schwäche und Unfähigkeit des Mitleidenden, seine *eigenen* Probleme zu bewältigen, und den für ihn mit dem Mitleid verbundenen Nutzen macht Nietzsche zu Recht schonungslos aufmerksam. Nietzsches Ablehnung jeder Hilfeleistung an Schwachen, weil dem „Gesetz der Selection“ zuwider, braucht für die Suche nach einem christlichen Mitleidsbegriff selbstverständlich nicht weiter beachtet zu werden.

Die Stoa vermeidet zwar die mit der falschen Identifizierung gegebenen Gefahren, da sie ohnehin jedes Mitleidsgefühl zugunsten der Apatheia ablehnt. Allerdings entgeht der Stoa, wie wichtig die emotionale Anteilnahme sein kann: Durch das Mitleid kann ein Leidender erfahren, dass er einem Anderen wichtig genug ist, dass dieser sich von seinem fremden Schicksal bewegen und anrühren lässt. Gerade wenn das Selbstwertgefühl beeinträchtigt ist, was in einer schmerzhaften Situation oft der Fall sein wird, kann die Erfahrung eines mitfühlenden Menschen ein erster wichtiger Schritt zu einer Veränderung der Situation sein. Einen aktiven Beitrag zur Behebung der leidvollen Situation zu leisten, fordern bis auf Nietzsche alle untersuchten Positionen der Geistesgeschichte. Dies stellt eine wichtige Anforderung an die gesuchte Mitleidskonzeption dar.

Damit ergibt sich aus den philosophisch-ethischen Überlegungen aber eine bislang ungelöste Herausforderung: Wie ist das Verhältnis zum Leidenden zu bestimmen, wenn man auf der einen Seite eine falsche Identifizierung vermeiden will, auf der anderen Seite aber einfühlsames Mitfühlen unerlässlich erscheint? Wie sehr und in welchem Sinne soll man sich vom Leid des anderen anrühren lassen? Im letzten Teil ist deshalb zu zeigen, wie eine spezifisch christliche Perspektive und der Glaube es ermöglichen können, diesen Anforderungen gerecht zu werden.

⁵⁴ F. Nietzsche, Antichrist 7 (KSA Bd. 6, 173).

⁵⁵ Vgl. dazu ebd. (KSA Bd. 6, 174): „Schopenhauer war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das Mitleid zur Tugend“.

5. Exegetische und systematische Überlegungen zum Mitleid aus christlicher Sicht

Die Antwort hierzu ist im Umgang Jesu selbst mit dem Mitleid zu suchen. Nach der Luther- wie auch nach der Elberfelder Übersetzung scheint Jesus ein mitleidloser Mensch gewesen zu sein, da sie es ihm an keiner Stelle zuschreiben.⁵⁶ Anders die Einheitsübersetzung: Dort hat Jesus an acht Stellen selbst Mitleid und an drei Stellen taucht das Wort in seinen Gleichnissen auf.

Das entscheidende griechische Wort, das die Einheitsübersetzung konsequent mit *Mitleid haben* wiedergibt, lautet *σπλαγγνίζομαι*. Etymologie und Semantik des Wortes im Griechischen sind für unsere Fragestellung höchst bedeutsam: Es leitet sich ab von *σπλάγγνον*, was in der profanen Gräzität (meist im Plural) ursprünglich die Eingeweide eines Opfertieres, später auch die menschlichen inneren Organe, den Unterleib als ganzen und insbesondere den Mutterschoß bezeichnet.⁵⁷ Über die Zwischenstufe als Sitz der triebhaften Leidenschaften wurde *σπλάγγνον* der umfassende Ausdruck für die Gefühle des Menschen, und zwar – im Unterschied zu *κορδία* – eher für die kräftigeren und handfesten Gefühle. In der vorchristlichen Gräzität jedenfalls „scheint dieser manchmal etwas derbe Ausdruck wenig geeignet zu sein, zum Inbegriff christlicher Tugend oder göttlichen Tuns zu werden“⁵⁸.

Genau dies geschieht aber im Neuen Testament: Dort deckt nämlich das Verb *σπλαγγνίζομαι* jenes Bedeutungsspektrum ab, das im Alten Testament *rachamim* zukommt: Wie das griechische Substantiv meist im Plural verwendet, bezeichnet es ursprünglich ebenfalls das Innerste, den Unterleib und den Mutterschoß, charakterisiert dann im übertragenen Sinn vor allem das göttliche Mitleid und Jahwes Barmherzigkeit.⁵⁹ Göttliches Mitleid lässt sich so verstehen, dass sich Gott schon im Alten Testament vom Geschick des Menschen und insbesondere von seiner Not anrühren und bewegen lässt.⁶⁰

Das Neue Testament greift diesen Gedanken eines Gottes, der sich vom Leid seines Volkes betreffen lässt, auf, wenn es *σπλαγγνίζομαι*⁶¹ in höchst qualifizierter Weise verwendet. Für die Verwendung des Verbs außerhalb der Gleichnistradition sind drei Merkmale charakteristisch:

Erstens: Dem Verb geht immer eine Notlage, eine leidvolle Situation voraus.⁶² *σπλαγγνίζομαι* bezeichnet also nicht jede innere Bewegung oder Rührung im Allgemei-

⁵⁶ Die einzigen neutestamentarischen Stellen, an denen in der Elberfelder Übersetzung überhaupt Mitleid erscheint, sind ein alttestamentarisches Zitat einer Jahwe-Rede in Röm 9,15, Mitleid als Kennzeichnung des gemeindlichen Handelns in Phil 2,1 sowie zur Beschreibung des christlichen Hohenpriesters Jesus, der Mitleid mit unseren Schwachheiten gehabt habe (Hebr 4, 15 zur Übersetzung von *sympathesai*).

⁵⁷ Vgl. H. Köster, *σπλαγγνίζομαι*, in: ThWNT VII (1964) 548–554, hier: 548.

⁵⁸ Ebd., 549.

⁵⁹ Ebd., 552.

⁶⁰ Vgl. ebd. 551: Diese Verwendung von *σπλαγγνίζομαι* für das Wortfeld von *rachamim* findet sich auch schon in spätjüdischen Schriften wie etwa den Testamenten der 12 Patriarchen.

⁶¹ Das Substantiv kommt außer in Lk 1, 78 bei den Synoptikern nicht vor.

⁶² Diese Notlage kann (wie in Mk 1, 41–43) die gattungsgemäße Schilderung der Krankheit sein oder auch der Hunger der Menschen in der Erzählung vom Brotwunder (vgl. Mk 8, 2).

nen, wie sie auch auf Grund eines freudigen Anlasses denkbar wäre, sondern das im Innersten Betroffen- und Bewegtsein durch das Leid eines Anderen.⁶³

Zweitens wird das Verbum bei den Synoptikern außerhalb der Gleichnistradition sowie in allen urchristlichen Schriften ausschließlich für Jesus verwendet.⁶⁴ *σπλαγχνίζομαι* ist also eine für Jesus charakteristische Handlung, die niemand Anderem als ihm zugeschrieben wird. Hieran wird ersichtlich, dass es „nicht um die Ausmalung einer Gefühlsregung, sondern um eine messianische Charakterisierung Jesu“ geht.⁶⁵ Damit aktualisiert Jesus das göttliche Erbarmen und Mitleid aus dem Alten Testament in seiner Person. Er lässt die Not der Menschen nah an sich heran, ja sogar in sich hinein und sich von ihr bewegen. Die mediopassive Diathese des Verbs spiegelt das äußere Geschehen: Jesus *wird* in diesem Moment bewegt und *lässt* sich in Bewegung bringen. Dies im Deutschen nachzuahmen, gelingt der Lutherübersetzung mit „Es jammerte ihn“ sehr gut.

Drittens bewahrt sich Jesus trotz der tiefen Betroffenheit stets seine Handlungsfähigkeit. Immer folgt aus seinem Betroffensein eine konkrete Handlung, die auf die Beendigung der Notlage zielt: sei es die Heilung eines Kranken oder die Brotvermehrung. Jesus begnügt sich also nicht damit, die schwierige Lage festzustellen oder sein Mitgefühl mit dem Notleidenden auszudrücken. Vielmehr tut er selbst etwas dagegen oder fordert seine Jünger auf, aktiv auf die Beendigung der Notlage hinzuwirken.⁶⁶

Soweit lässt sich der Umgang Jesu mit dem Mitleid anhand des Verbs *σπλαγχνίζομαι* *außerhalb* der Gleichnistradition beschreiben. Diese „messianische Charakterisierung“⁶⁷ wird aber schon im Neuen Testament mit einer ethischen Konsequenz verbunden, was sich anhand der Verwendung von *σπλαγχνίζομαι* in der ursprünglicheren Gleichnistradition zeigen lässt: Es wird sowohl im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger für den barmherzigen König verwendet als auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn für den Vater.⁶⁸ In beiden Fällen ist also der Akt des Mitleidens als ethisch gut ausgesagt und einer menschlichen Person zugeschrieben.⁶⁹

Am deutlichsten wird die Verknüpfung von theologischer Aussage und ethischem Imperativ jedoch im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37), der nach Gerd Theißen handelt, „weil er den Halbtoten sieht, weil er Mitleid fühlt.“⁷⁰ In der Deutung

⁶³ Diese Nuance muss bei der Elberfelder Übersetzung mit „Er war innerlich bewegt...“ jeweils noch dazugedacht werden.

⁶⁴ Vgl. Köster, *σπλαγχνίζομαι* (wie Anm. 57), 553. Außerhalb des Neuen Testaments wird das Verbum im Urchristentum nur noch im Hirt des Hermas verwendet und bleibt dort ebenfalls auf die Charakterisierung göttlichen Handelns beschränkt.

⁶⁵ Ebd., 554.

⁶⁶ Vgl. Mt 9, 37 f.

⁶⁷ Köster, *σπλαγχνίζομαι* (wie Anm. 57), 554.

⁶⁸ Der unbarmherzige Gläubiger (Mt 18, 27) ist die einzige Stelle, an der die Elberfelder Übersetzung *σπλαγχνίζομαι* (hier im Partizip Aorist Passiv) mit *Mitleid haben* wiedergibt. Vom barmherzigen Vater wird Lk 15, 20 *ἐσπλαγχνίσθη* (Indikativ 3. Pers. Sg. Aorist Passiv) ausgesagt.

⁶⁹ Dies gilt es zu beachten, wenngleich sowohl der König als auch der Vater natürlich viele Züge haben, die auf Gott zu übertragen sind. Dass beides nicht gegeneinander ausgespielt werden darf, gilt es im Folgenden zu zeigen.

⁷⁰ G. Theißen, *Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter*, in: G. Schäfer; Th. Storm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen

dieses Gleichnisses gab es – insbesondere in der katholischen Auslegungstradition – eine starke Tendenz, im Handeln des Samariters vor allem das Erlösungswerk Christi und im Beraubten die ganze verwundete Menschheit symbolisiert zu sehen – und nicht eine für alle Christen ethisch verbindliche Haltung.⁷¹ Eine Beschränkung auf diese christologische Interpretation übersieht aber, dass das Gleichnis in seiner heutigen Form bei Lukas Jesu Antwort auf die ethische Frage eines Gesetzeslehrers „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10, 29) darstellt, die sich aus dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ergibt. Glücklicherweise muss die enge Verknüpfung von ethischer und theologischer Interpretation auch auf katholischer Seite heute nicht gelehrt werden: „Denn der gewaltige Imperativ, der in dem Gleichnis liegt, wird dadurch [durch die christologische Auslegung] nicht abgeschwächt, sondern erst zu seiner ganzen Größe gebracht.“⁷²

Eine besondere Pointe des Gleichnisses liegt darin, dass diese theologisch-ethische Aussage gerade nicht an angesehenen Kultdienern, sondern an einem gesellschaftlichen Außenseiter getroffen wird: Die Samariter lebten „am Rande der Gesellschaft, [...] in einer verachteten Gemeinschaft“⁷³. Somit ist dieses theologisch ausgezeichnete Wort sogar auf einen Außenseiter übertragen!⁷⁴ In diesem Gleichnis Jesu ist Hilfe „ein Geschehen zwischen zwei Menschen, die beide marginalisiert wurden“⁷⁵ – eine überraschende Parallele zu *Ziemlich beste Freunde*. Daraus wird deutlich, dass christlich verstanden eben nicht „Hilfe Ausdruck eines überlegenen Status“⁷⁶ sein muss. Vielmehr wird *σπλαγγίζομαι* „die entscheidende Grundhaltung menschlichen und somit christlichen Tuns“⁷⁷.

6. Fazit

Für ein angemessenes Verständnis von Mitleid heute lässt sich zusammenfassend festhalten: In Abgrenzung von einer stoisch-kantischen, einseitigen Rationalisierung des Leids gilt es, dem Beispiel Jesu folgend die Not des Anderen zu sehen und sich so von ihr im Innersten betreffen zu lassen, dass die eigene Handlungsfähigkeit erhalten bleibt, um auf die schmerzvolle Situation reagieren zu können. Es erwies sich gerade nicht als christlich, sich die Not des Anderen vom Leibe zu halten. Damit dies jedoch nicht zur Hoffnungslo-

Institut an der Universität Heidelberg 2) Heidelberg 1990, 376–402, hier: 382 (*ἐσπλαγγίσθη* Lk 10, 33; Indikativ 3. Pers. Sg. im Aorist Passiv).

⁷¹ „Die Kirchenväter haben das Gleichnis christologisch gelesen.“ (*Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg, 2007, 239).

⁷² Ebd., 241. Auch auf evangelischer Seite erhebt man heute gegen die christologische Interpretation keine grundsätzlichen Einwände, „so lange eine solche Interpretation nicht auf Kosten der Ethik geht“ vgl. *F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas, Lk 9,51–14,35 (EKK 3, 2), Zürich 1996, 82.

⁷³ Ebd., 81.

⁷⁴ Diesem Umstand scheint Bovon keine besondere Bedeutung beizumessen, da er die sparsame Verwendung des Verbes bei Lk insgesamt für „philologisch, nicht jedoch theologisch begründet“ hält (*F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas, Lk 1,1–9,50 (EKK 3, 1), Zürich 1989, 362) – und das, obwohl er bemerkt, dass das Wort an den drei Stellen bei Lk „jeweils an einer wichtigen Stelle der Geschichte“ (ebd., Fußnote 43) erscheint.

⁷⁵ *Theißen*, Bibel (wie Anm. 70), 388.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ *Köster*, *σπλαγγίζομαι* (wie Anm. 57), 554.

sen Selbstüberforderung gerät, sind für eine solche Grundhaltung folgende Aspekte unerlässlich:

Erst die christologische Interpretation des Barmherzigen Samariters ermöglicht eine derartige Offenheit für den Anderen und seine Situation: Schon Gott hat sich vom Leid der Menschen in seinem Innersten betreffen lassen und durch das mitleidvolle Leben und Sterben Jesu die verwundete Menschheit als ganze erlöst. Erst im Wissen um diese mitleidenschaftliche Liebe Gottes kann der caritativ tätige Christ wagen, es Gott gleich zu tun und sich vom Anderen und seiner Not ebenfalls im Innersten bewegen zu lassen (σπλαγγίζομαι). Denn er darf sich selbst wie auch den Anderen schon vorgängig zu allem eigenen Tun von Gott erlöst wissen. Das ermöglicht ihm nicht nur eine befreite Perspektive auf sich und die Situation des Anderen, sondern dadurch ist in der Gottesliebe die Nächstenliebe grundgelegt. Während die Gottesliebe maß- und grenzenlos sein soll, gilt für die Nächstenliebe und damit für das Mitleid eine entscheidende Begrenzung: „wie dich selbst“ – nicht mehr und nicht weniger.⁷⁸ Auf dieser Grundlage erst wird es möglich und ist es manchmal sogar geboten, sich gerade nicht vom Leid anderer im Innersten betreffen zu lassen, sondern sich dann entschieden davon abzugrenzen, wenn es einen selbst über die eigenen Grenzen hinaus ins Wanken bringen würde: Die eigene Handlungsfähigkeit ginge verloren, man wäre dem Anderen in einer so ungefestigten Position ohnehin keine Hilfe und noch viel mehr als sonst in der Gefahr, aus der schwierigen Lage eines anderen auf dessen Kosten Gewinn zu schlagen, wie Nietzsche mit seiner hohen Sensibilität für versteckte Machtstrukturen aufgedeckt hat.

Von daher bedeutet Mitleid aus christlicher Perspektive gerade nicht, wie Schopenhauer es wollte, in einem Akt der Identifizierung die Distanz zum Nächsten *aufzuheben*. Diese falsche Identifizierung hätte – wie im gesamten Beitrag deutlich wurde – viele problematische Folgen. So würde das Leid des Anderen „vermitteltst der Einbildungskraft“ (Kant) verdoppelt. Der Andere leidet nicht unbedingt unter dem, was man selbst für leidvoll hält (vgl. die Kritik von Fredi Saal, für die das Leiden Philippes am Tod seiner Frau in *Ziemlich beste Freunde* ein Beispiel ist). Im von der Diakoniewissenschaft kritisierten „Defizitmodell des Helfens“ (H. Luther) vereinnahmt man den anderen, weil man das „Ideal der Identität im Sinne der Gleichförmigkeit mit der helfenden Instanz“ (Haslinger) anstrebt. Durch diese falsche Identifizierung geraten nicht nur die Ressourcen des Anderen aus dem Blick, sondern auch die eigenen Anteile, die der Leidende zur Entstehung der schmerzhaften Situation möglicherweise beigetragen hat. Gelingt es dem Leidenden nämlich, sein Leid als Mittel der Machtausübung zu instrumentalisieren (Nietzsche), verschafft ihm das zwar vielleicht kurzfristige Erleichterung, aber keine wirkliche Abhilfe; genauso wenig wenn beim Helfenden Mitleid lediglich eine zwar unbewusste, aber sozial honorierte Flucht vor eigenen unbewältigten Problemen ist.

Will man sich dagegen seiner Motive bewusst bleiben und den anderen Gefahren eines falschen Verständnisses von Mitleid entgehen, muss man die Identifizierung mit dem

⁷⁸ Vgl. Bernhard von Clairvaux, Über die Gottesliebe 1, 1: „Der Grund, Gott zu lieben, ist Gott. Das Maß ist, ohne Maß zu lieben.“ (G. Winkler (Hg.), Bernhard von Clairvaux – Sämtliche Werke, Innsbruck 1990, Bd. 1, 75) sowie seine Predigten zum Hohenlied 18, 2, 4: „Es genügt, dass du deinen Nächsten wie dich selbst liebst: das erst ist Gleichheit (aequitas)“, vgl. ebd., Bd. 5, 259.

Leidenden vermeiden: Das Leid ist und bleibt das Leid des Anderen. Es geht nicht darum, wie die Spiegelneuronen nur empathisch fremdes Leid zu spiegeln, sondern im Bewusstsein der bleibenden Differenz und bestehenden Unterschiede die eigene Reflexionsfähigkeit zu erhalten: Was könnte in dieser speziellen Situation hilfreich und weiterführend sein? Nur so ist hilfreiches Handeln möglich und gehen auch caritative Hilfsmaßnahmen nicht auf Grund eines blinden und verletzenden Mitleids am Kern des eigentlichen Problems vorbei.

Damit lässt sich christlich verstandenes Mitleid sehenden Auges vom Leid des Anderen betreffen, vermeidet aber die problematische Identifizierung mit ihm und weiß gerade dadurch um die eigenen Grenzen. So wird Hilfe zur Beendigung der leidvollen Situation möglich, ohne dass dadurch ein asymmetrisches Helfer-Empfänger-Verhältnis entsteht. Vielmehr handelt es sich um eine für *beide* weiterführende Begegnung auf Augenhöhe.

Als ein solches Korrektiv eines asymmetrischen Mitleidsverständnisses lässt sich *Ziemlich beste Freunde* verstehen: Driss nimmt seine traditionellen Wertvorstellungen und Grenzen etwa beim Anlegen der Socken genauso ernst wie Philippe und seine Bedürfnisse („wie dich selbst“). Nicht anders Philippe, wenn er das Leben des bisherigen Sozialhilfeempfängers Driss auf Kosten Anderer ohne Scheu offen anspricht. Beide zeigen sich wie sie sind, statt sich etwa hinter Andeutungen auf einen „Zustand“ des Anderen zu verstecken. Ihre Beziehung ist insgesamt von einer Reziprozität gekennzeichnet, die Behinderte und Nichtbehinderte in ihrer Unterschiedlichkeit gleich ernst nimmt und gerade dadurch real existierende Unterschiede unbefangen benennen kann. Eine Abwertung des Anderen durch unerwünschtes Mitleid findet dort keinen Platz.

Taking the successful movie *The Intouchables* (GB: *Intouchable*) as a starting point, this article explores the possibilities of a responsible Christian approach in dealing with other people's pain and suffering. Despite the fact that the ultra-rich protagonist Philippe is a quadriplegic, there is no room for pity in the movie. In some cases however, sufferers seem to arouse pity on purpose. How can this ambivalence be explained? And which attitude is required on the part of helpers in order to support the needy in such a manner that an unequal relationship can be avoided? In this context, the physiological basis of compassion resp. pity to be found in the recently discovered mirror neurons is discussed alongside with important milestones in the philosophical-ethical discussion. The viewpoints of caritas science and special needs education are taken into account as well. And finally, on an exegetic and theological basis, an overall concept of compassion is presented which allows helpers to be touched by the suffering of others in a way that they can lend a helping hand without losing their own centre.