

Globaler Realismus – globales Mitgefühl

Tania Singer im Gespräch mit Milo Rau und Florian Borchmeyer

Die Neurowissenschaftlerin und Psychologin Tania Singer ist Expertin auf dem noch jungen Gebiet der Empathieforschung. Als geschäftsführende Direktorin der Abteilung Soziale Neurowissenschaften am Max-Planck-Institut für Kognitions- und Neurowissenschaften in Leipzig untersucht sie interdisziplinär die verschiedenen Grundlagen menschlichen Sozialverhaltens und moralische Emotionen wie Empathie, Mitgefühl, Neid, Rache und Fairness. Tania Singer hat zahlreiche Schriften publiziert und ist Koautorin der Bücher »Mitgefühl in Alltag und Forschung« (mit Matthias Bolz, 2013) und »Mitgefühl in der Wirtschaft: Ein bahnbrechender Forschungsbericht« (mit Matthieu Ricard, 2015). In der einseitigen Betonung von Rationalität sieht sie den Hauptgrund für den Verlust der Balance, den wir als Einzelne und Gesellschaft erleben. Sie plädiert für einen Wandel zu einer größeren Ausgeglichenheit der menschlichen Potenziale – zu mehr Miteinander, Fürsorge und Mitfühlen. Mit dem Theatermacher Milo Rau und dem Dramaturgen Florian Borchmeyer sprach sie über die Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung durch Mitgefühl.

Florian Borchmeyer Im vergangenen Sommer hat sich eine historisch sehr eindrucksvolle Situation ereignet. Durch ein kollektiv erlebtes Gefühl – das Mitgefühl – ist eine politische Konstellation zum Kippen gebracht worden. Ausgelöst durch die Nachrichten und Bilder vom Elend der Flüchtlinge hat sich plötzlich, zumindest in der deutschen Politik, innerhalb von wenigen Wochen eine Stimmung grundlegend verändert: Es kam zu einer spontanen Solidarisierung mit den Geflüchteten in breiten Teilen der Bevölkerung, und zeitgleich einer Wende in der Flüchtlingspolitik der Regierung. Kurz darauf potenzierte insbesondere das Bild eines angeschwemmten toten Jungen am Strand von Bodrum die Welle des Mitgefühls und der Hilfsaktionen. Auch im Mikrokosmos des Theaters erleben wir die Relevanz des Themas. An der Schaubühne setzen sich derzeit drei Regisseure auf ganz unterschiedliche Weise mit Mitleid und Mitgefühl auseinander. So untersuchst du, Milo, in »Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs« vor dem Hintergrund der Flüchtlingsströme und der Genozide in Zentralafrika die Frage nach den Folgen und Grenzen unseres Mitleids. Simon McBurney nähert sich dem Mitleid aus der Perspektive von Stefan Zweigs Roman »Ungeduld des Herzens« – also aus der Perspektive einer untergegangenen Welt, der des alten Europas vor dem Ersten Weltkrieg. Und Falk Richter beschäftigt sich in »FEAR« mit einer neuen Rechten, die plötzlich in ungehemmter Weise wieder zu hassen beginnt und einem ganzen Teil der Bevölkerung kein Mitgefühl mehr zuteilwerden lassen will. Auch in den Wissenschaften erhält dieses Gefühl – das doch immer eher ein Gebiet der Religion und der Philosophie war – eine bisher ungekannte Aufmerksamkeit. Mit Ihnen, Tania Singer, begegnen wir einer Neurowissenschaftlerin, deren

Hauptforschungsgebiet das Mitgefühl ist. Meine Frage an Sie beide wäre: Worin gründet dieses neue Interesse am Mitleid – einem Feld, das ja in den vergangenen Jahrzehnten eher wenig beachtet oder sogar negativ konnotiert war?

Tania Singer Bevor wir uns in das weite Gebiet des Mitgefühls und des Mitleids oder der Einfühlung begeben, scheint es mir wichtig, diese Begriffe kurz zu definieren. Unter all diesen Begriffen verstecken sich nämlich grundverschiedene Dinge, die oft als dasselbe missverstanden werden, als ein Gefühl, das irgendwie mit dem Leiden des Anderen zu tun hat. Deshalb würde ich zur besseren Unterscheidung gern den englischen Begriff der Compassion benutzen, um ihn von dem der Empathie abzugrenzen. Empathie ist definiert als ein »Fühlen mit« jemandem, als eine emotionale Resonanz. Wenn jemand glücklich ist, bin ich auch glücklich, wenn jemand leidet, leide auch ich, wenn jemand gähnt, gähne auch ich. Letzteres nennt man emotionale Ansteckung. Im Gegensatz zur Empathie, bei der ich weiß, dass ich mit einem Anderen mitleide, aber dass dieses Gefühl nicht in mir entsprang, sondern in dem Anderen, ist die emotionale Ansteckung ein unbewusster Ansteckungsprozess. Emotionale Ansteckung haben bereits Babys, bevor sie eine klare Unterscheidung zwischen sich und anderen vornehmen können: Ein Baby im Krankenhaus beginnt zu schreien, die ganze Babystation schreit. Um zu Ihrer Frage vom Anfang zurückzukommen: Wenn man also dieses Bild des Kindes, das angespült wurde, oder Bilder der vielen Flüchtlingsströme sieht, mit all dem damit verbundenen Leiden, dann ist die erste Reaktion mit einer hohen Wahrscheinlichkeit nicht gleich Compassion, sondern bei vielen einfach Empathie. Du

siehst Leid und leidest mit. Compassion, oder im Deutschen Mitgefühl, ist eher ein Gefühl der Fürsorge. Es kommt aus einem Kümmern heraus, aus der Sorge um den Anderen, es ist vor allem eine Motivation, die das Wohlergehen des Anderen will. Fürsorge hört sich so christlich an, im Englischen sprechen wir von *concern* oder dem *Care System*, es beruht also auf dem System, das zum Beispiel die Eltern-Kind-Bindung und unconditionelle Liebe ermöglicht, aus der altruistischen Motivation »Ich Sorge für dich«. Und diese Art von Motivation ist nicht unbedingt die, die direkt aktiviert wird, wenn man im Fernsehen Bilder des Leidens anderer sieht: Ich leide erstmal mit. Empathie muss dann erst in Mitgefühl transformiert werden. Und das geschieht nicht notgedrungen. Empathie kann auch zu empathischem Stress führen. Das erleiden sehr viele Flüchtlingshelfer, die sich in ihre Tätigkeit stürzen, auf Dauer jedoch mit dem damit verbundenen emotionalen Stress vollständig überfordert sind. Weil sie nicht wissen, wie sie Empathie in Mitgefühl überführen. Denn dies ist eine ganz andere Art, dem Leid eines Anderen zu begegnen. Empathie an sich bringt nicht gleich Hilfe und Kooperation.

Milo Rau Sondern kann auch zum Burn-Out treiben ...

FB Oder zum Abwenden. Das geht mir zu nahe. Das will ich nicht sehen. Bevor ich mir das antun muss, schalte ich lieber den Fernseher aus. Die bekannte Reaktion Martin Walsers: Wegschauen, wenn die schlimmsten Filmsequenzen des Holocausts gezeigt werden.

TS Empathie ist sehr fragil. Sie kann in einer Sekunde kippen in Schadenfreude, Hass. So ist das bei den Gruppen, die

zum Beispiel gegen die Flüchtlinge auf die Straße gehen, da überwiegen Angst und manchmal sogar Hass. Sobald man denkt, der Andere gehört nicht zu meiner In-Gruppe, sondern zur Out-Gruppe, schwingt die Empathie um in genau das Gegenteil. Bei wahren Mitgefühl kann das nicht so leicht passieren.

MR Da würde ich gern anschließen. Denn in meinem neuen Stück frage ich ja nach den Grenzen des Mitgefühls: Warum endet das Mitgefühl, das für Pegida an den Grenzen des deutschen Sprachraums endet, warum liegt diese Grenze für die liberalen Mainstream-Medien und damit auch für den aufgeklärten Kunstdiskurs nur ein paar Kilometer weiter, nämlich an den Grenzen Europas? Warum wiegt ein Toter in Bodrum mehr als tausend Tote in Zentralafrika? Warum sind wir über Europa hinaus nicht mitleidsfähig, oder banaler: Warum fehlt dieses automatische Empathie-Gefühl, wenn wir Bilder von Syrien oder aus dem Kongo sehen? Da setzt in meinem Stück die Kritik an der europäischen Mitleidspolitik an. Wie kann es sein, dass es zwar ein globales Wirtschaftssystem gibt, aber keine globale Empfindsamkeit?

TS In dieser Frage sehe ich die Riesenherausforderung für die Menschheit. Wie werden wir zu mitfühlenden und verantwortlichen Weltbürgern? Es geht letztlich darum, den *circle of compassion* auszudehnen. Das heißt, das, was wir zur In-Gruppe zählen, zum Beispiel durch die Nationalitäts- oder Religionszugehörigkeit, immer mehr zu erweitern. Wie kann ich mich nicht nur zu Deutschland, sondern zu Europa und nun auch zum Irak, zu Syrien und zum Rest der Welt zugehörig und dafür verantwortlich fühlen? Und nationale In-Gruppen-Grenzen sind ja schon recht große In-Gruppen. Andere haben noch viel kleinere In-Gruppen, zum Beispiel nur die eigene Familie: Mama, Papa, Kind, Tante, Onkel.

MR Und die Weite dieser Kreise ist ja in ständiger Veränderung begriffen, die gehen immer auf und zu.

TS Genau. Wenn gerade ein Kind geboren wurde, wird zum Beispiel Oxytocin ausgeschüttet und plötzlich gibt's in der Wahrnehmung der Mutter für eine Weile nur noch das eigene Kind. Dann ist das Care-System extrem aktiviert und der Organismus von Hormonen überflutet. Diese Art der Fürsorge für das Kind und die engere Familie ist das, was wir *Kinship Compassion* nennen. Aber die Form der *Global Compassion*, also die Compassion,

die es braucht, um mit dieser globalen Welt umzugehen, haben wir noch lange nicht erreicht. Wir haben zwar gelernt, Empathie und Mitgefühl auszudehnen auf immer größere Kreise, aber wie Sie auch sagen, die Kreise gehen immer auf und zu. Plötzlich erweiterten wir unsere nationale Identität auf Europa, und es ging alles so halbwegs gut, und wir konnten uns gerne Europäer nennen. Dann kam die Finanzkrise und vielen Ländern in Europa ging es schlechter, Griechenland ging bankrott, und es wurde eng für die Deutschen: »Wollen wir wirklich teilen?« Plötzlich wurden der Identitätskreis und Europa wieder kleiner. Jetzt plötzlich ist der Flüchtling vor der Haustür. Dann gibt's plötzlich diese Bilder. Dann gibt's die ersten Wellen von Empathie. Die kippen dann aber auch wieder um. Wenn man nun die Medien rezipiert, hört man ganz andere Töne und viele möchten dann doch lieber wieder die Grenzen schließen und Asylgesetzverschärfungen werden zugelassen. Man definiert den Anderen wieder als »den Fremden«. Und in dem Moment, wo das Narrativ den Anderen als »den Fremden«, die Out-Gruppe definiert, gibt es keine Empathie und kein Mitgefühl mehr. Dazu haben wir ganz spannende Experimente gemacht und konnten sehen, wie empathische Gehirnreaktionen, die bei unseren Probanden normalerweise sichtbar werden, wenn sie jemanden leiden sehen, den sie mögen, in Sekunden umgewandelt werden können in Schadenfreude – Signale, wenn sie glauben, derjenige der leidet sei ein »Fremder«, jemand von der Out-Gruppe.

FB Die Begrenzung und Instabilität hängt allerdings vermutlich auch mit der Tradition des europäischen Mitleidsbegriffs zusammen, der ja meist in der Empathie gründet, dabei aber oft nicht vom Anderen her gedacht ist, sondern diesen nur als Spiegel des Selbst wahrnimmt. Von der antiken aristotelischen über die patristische und die scholastische Philosophie bis hin zu Schopenhauer: Immer entsteht das Mitleid durch die empathische Identifikation des Ich mit dem Anderen. Das »Mitfühlen des fremden Leids in unserem Herzen«, wie Augustinus es nennt. So hat auch Lessing die Poetik des Aristoteles gelesen. Die Katharsis entsteht durch Mitleid und Furcht: Das Mit-Leiden mit dem tragischen Helden und die Furcht, dass einen selbst dasselbe Schicksal ereilen könnte. Sie ist »das auf uns selbst bezogene Mitleid«, in dem wir uns selbst erkennen. Aus dieser Selbsterkenntnis im Anderen entsteht die Bereitschaft zu handeln: Das Mitgefühl, dem Anderen in seinem Elend zu helfen. Man könnte daraus aber auch

folgern: Die Freude, die das Ich über das Wohlergehen des Anderen empfindet, ist ebenso eine Spiegelung. Man empfindet empathisch die Freude des Anderen mit, gleich als ob man sich selbst etwas Gutes getan hätte. Wie ich in dem von Ihnen herausgegebenen Buch »Mitgefühl in der Wirtschaft« gelesen habe, lässt sich das sogar neurologisch nachverfolgen: Wenn man etwa durch Spenden anderen Menschen hilft, ihr Leiden zu überwinden, wird dabei im Gehirn genau dasselbe Belohnungssystem aktiv, das auch aktiviert wird, wenn man sich zum Beispiel auf den Genuss eines Stücks Schokolade freut. Ein Mitleid, das eine derart spontane Basis in der eigenen Subjektivität hat, ist natürlich nicht so einfach in ein konstantes System umzuwandeln.

TS Dazu gibt es zweierlei zu sagen. Die von Ihnen erwähnte Spiegelung vom Selbst in dem Anderen als Mechanismus des Mitleids, der Empathie, haben wir in der Tat neurologisch nachweisen können. So kann man in vielen Experimenten zeigen, dass ich neuronale Netzwerke in meinem Gehirn aktiviere, wenn ich jemanden Schmerzen erleiden sehe, die auch dann aktiv sind, wenn ich selbst Schmerzen erleide. Wenn ich sehe, wie jemand an der Hand gestreichelt wird, werden somatosensorische Areale aktiviert in mir, die auch das Gefühl kodieren, wenn mir jemand meine Hand streichelt. Diese geteilten neuronalen Netzwerke der Empathie funktionieren also wirklich wie eine Art neurologisches Spiegelsystem. Ihr zweiter Punkt, dass Neurowissenschaftler gefunden haben, dass Belohnungszentren im Gehirn aktiviert werden, wenn man altruistische Handlungen vollbringt, wie das Spenden, hat damit aber nichts zu tun. Das waren Arbeiten von William Harbaugh, die Sie gelesen haben. Er ist Ökonom. Er stützt sich hierbei auf die sogenannte *Warm-glow-Hypothese* der Ökonomen. Dies ist eine Theorie aus den Wirtschaftswissenschaften, die er neurologisch verfolgt hat. Er hat einfach gezeigt, dass es als belohnend empfunden wird zu helfen. Das hat mit Mitgefühl nichts zu tun. Mitgefühl ist in einem anderen System als diese Art der Belohnung verankert. Es ist fast antagonistisch dazu. Mitgefühl ist, wie gesagt, eher im affiliativen Care-System verankert. Wenn es aktiv ist, denke ich nicht darüber nach, was ich davon habe, wenn ich etwas tue und ob ich davon einen Kick bekomme. Ich mache es einfach. Es geht um den Anderen, nicht um mich. Es stimmt schon, dass man sich gesünder und besser fühlt, wenn man nicht immer nur selbstzentriert ist, sondern

das große Ganze sieht. Auch die Forschung bestätigt das. Aber das ist nicht deswegen so, weil das Mitgefühl einen egoistischen Trieb befriedigt, sondern weil das Ich nicht ständig um sich selber kreist, und damit auch nicht ständig Angst hat, nicht ernst genommen oder angegriffen zu werden. Wenn man sich um das Größere kümmert, in das man interdependent eingebettet ist, ist das eine völlig andere, fast demütige Sichtweise, die den systemischen Zusammenhang sucht und aus der *Egobubble* herausbricht.

MR Daher meine Frage: Wie kommt man aus dem westeuropäischen Betroffenheitsdiskurs hinaus in etwas Analytischeres? Wie wird aus Charity echte Solidarität? Wie sieht ein Realismus und eine Gefühlspolitik aus, eine globale Gerechtigkeit und Abbildungspraxis, die nicht nur bis Kos oder Athen reicht, sondern so universal ausgerichtet ist, wie der Finanzkapitalismus? Denn die globale Wirtschaft zieht sich ja nicht zusammen und dehnt sich dann wieder aus – es sind nur die medialen Gezeiten, die uns das glauben machen. Im Frühjahr und Sommer waren wir irgendwie plötzlich nach Griechenland ausgedehnt. Kurz war Russland ganz weit weg, der ewige Antipode, und jetzt, da unsere Beziehungen zu Russland wegen des Kampfes gegen den IS plötzlich wichtig werden, reicht Europa wieder bis hinunter zum Kaukasus. Und dann rückt ganz kurz der Kongo in den Fokus, dann Indonesien, Haiti, was auch immer. Aber in der Wirtschaft ist das nicht so, der Kapitalismus ist immer überall. Während wir hier sprechen, stirbt im Durchschnitt alle fünf Minuten ein Mensch in der Region Ostkongo. Das ist keine abstrakte Zahl, sondern schlicht der Preis des europäischen Bedarfs nach billigen Rohstoffen und der dafür nötigen Zerschlagung staatlicher Strukturen – des ewigen Bürgerkriegs, in den ganze Weltregionen geworfen sind. Was für einen Gefühlshaushalt, was für eine Wahrnehmung muss der Zeitgenosse entwickeln, um diese jenseits ihrer medialen Erreichbarkeit ablaufende Katastrophe in ihrer Permanenz wahrzunehmen? Wie kann man den saisonalen empathischen Masturbationswellen entgehen? Für mich persönlich ist die Antwort: Reisen, hingehen, mit Leuten vor Ort arbeiten. Also die reale Arbeit, die tägliche Erfahrung, das Abgleichen des Medialen mit der Praxis. Bevor ich im Kongo war, die Umsiedlungen, die Massaker, die Politik der Weltbank und der europäischen Konzerne in den Dörfern und Bergwerken gesehen habe, war das für mich nicht real. Bevor ich in Moskau

gearbeitet, mit den Dissidenten dort ein Tribunal veranstaltet habe und am Ende ausgewiesen wurde, war die Putinsche Machtpolitik für mich nicht wirklich fassbar. Und das gleiche gilt für die Dschihadistenquartiere in Brüssel und eben alle Orte, an denen ich für meine Stücke recherchiert, an denen ich inszeniert oder gedreht habe. In emotionaler Hinsicht hat mich das natürlich auch unempfindlicher gemacht gegenüber Medien-Hysterien. In »Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs« fragt die von Ursina Lardi gespielte Figur, eine NGO-Mitarbeiterin, die den Genozid in Ruanda und den Bürgerkrieg im Kongo erlebt hat: »Was ist mein Problem, dass mich der Junge am Strand von Bodrum nicht erschüttert? Warum erzählt mir dieses Bild auf tragische Weise nichts Neues? Bin ich ein schlechter Europäer?« Denn man muss es ja ganz deutlich sagen: Die Streitereien zwischen liberalem Mainstream und den Pegida-Trotteln, welche Deutschland in dieser Saison umtreiben, ist aus realpolitischer Perspektive ein Zickenkrieg zwischen Bürgern der Wohlstandszone, die alle gleichermaßen profitieren von der Zerstörung staatlicher Strukturen in Afrika oder dem Nahen Osten. Natürlich, man muss Pegida die zivilen Selbstverständlichkeiten einprügeln, man muss einen Mitgefühls-Standard einfordern. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass innereuropäische Geistesveredelung nichts an der blutigen Realität unseres Wirtschaftsimperiums verändert. Die Wahrheit unseres Kontinents liegt jenseits von Bodrum oder Lampedusa, liegt jenseits jener Mitleids-Politik, mit der wir uns aktuell gleichsam vom Elend der Welt freikaufen. Oder wie Marx gesagt hat: Um die Realität der bürgerlichen Produktionsweisen zu verstehen, muss man in die Kolonien gehen. Ja, man müsste eine Compassion-Erziehung einführen, eine Erziehung zum globalen Mitgefühl. Und ich würde sagen, man müsste zum Reisen erziehen.

TS Ich glaube: Beides. Reisen ist wunderbar. Aber nicht jeder kann sich das leisten. Compassion kann man jedoch auch auf jeden Fall lernen und kultivieren. Und außerdem ist Compassion eben nicht wie die Empathie nur ein Gefühl, ein Fühlen mit, sondern vor allem eine ganz starke Motivation mit dem Wohl des Anderen im Auge, es ist auch sehr kognitiv. Empathie ist der Anfang, man fühlt mit und ist betroffen. Compassion dagegen kann es auch komplett ohne jegliche Betroffenheit geben, aber mit einer unglaublichen mutigen Intentionalität, sich einzusetzen und zu agieren.

MR Letztlich mit Analyse. Ich habe Ihre Compassion-Theorie ja kennengelernt, als ich mit einem Jesuitenpater im Ostkongo sprach, der ein interessantes Buch geschrieben hat: »La compassion, j'y crois«. Ein unglaublich intelligenter und beeindruckender Mann, früher Anthropologieprofessor in Liège. Er koordiniert die Jesuiten-Missionen in ganz Ostafrika und sieht seine Mitbrüder und andere NGO-Leute ausbrennen, manchmal in wenigen Monaten. Etwas flammt auf, nach kurzer Zeit aber ist das Gefühlsreservoir erschöpft, und der Grund des Mitgefühls hört gleichsam auf zu existieren: gestern Griechenland, heute Flüchtlingskrise, morgen wieder was anderes. Père Bernard versucht nun in seiner Arbeit da eine Linie reinzubringen: Wie kann man fünfzig Jahre lang an einer Sache arbeiten? Wie sieht echte Solidarität mit dem Leid der Anderen aus? Und, aus religionsphilosophischer Perspektive: Wozu eigentlich das ganze Leiden, das ganze Elend? Das sind Aspekte, die uns in »Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs« interessieren. Und andererseits interessiert uns natürlich der Bezug zwischen der Praxis des Mitleids und dem, was man in der klassischen Dramentheorie oder dann im bürgerlichen Theater Katharsis nennt. Das kommt ja aus der Idee heraus, dass man sagt, es gibt nicht nur ein adeliges Theater, nicht nur die Fürsten. Nein, auch die Kleinbürger, die einfachen Marktweiber dürfen weinen, haben ein Anrecht auf Seelenverwirrung und Heroismus. Alle dürfen mitmachen im Theater, das ist ein großer Pathos-Raum der Demokratie, in dem alle sich mit dem Helden identifizieren dürfen. Das Interessante ist nun, dass sich diese vertikale gefühlspolitische Klassenschichtung ins Horizontale verlagert hat: Die heutigen Aristokraten sind die Europäer insgesamt. Die europäischen Außengrenzen sind nun das, was zu der Zeit von Schiller die Ständeschranken waren. Die Flüchtlinge, die Afrikaner sind in dieser Konzeption gewissermaßen der Dritte Stand, der am Theater nicht als Subjekt, sondern bloß in seinem So-Sein erscheint. Es ist symptomatisch, dass meistens, wenn jemand im westeuropäischen Theater sagt, »ich arbeite mit Schwarzen, ich arbeite mit Flüchtlingen«, diesen selbstverständlich die Rolle des Dritten Stands vor der Einführung des bürgerlichen Theaters zugeteilt wird. Sie bilden dann zum Beispiel einen Chor, sie reden über sich selbst, sie präsentieren ihr kollektives oder individuelles Schicksal, nicht aber ihre irreduzible Humanität und damit das Versprechen auf den utopischen Gegenentwurf ihrer selbst oder ihrer Beziehungen untereinander. Ein

tatsächlich integratives Theater würde aber heißen, dass die bürgerliche Forderung nach einem universellen Humanismus tatsächlich global umgesetzt wird. Es würde bedeuten, dass in einer zweiten, globalen Revolution die europäischen Außengrenzen genauso abgeschafft würden wie die Schranken zwischen den Ständen in der Französischen Revolution.

TS Wie können wir also diesen Quantensprung machen und zu *compassioned* Weltbürgern werden? Und zwar nicht nur gedacht, sondern wirklich gefühlt, also motivational. Dass unsere Grenzen nicht bei der Nationalität oder Religionszugehörigkeit aufhören, sondern an der Welt. Wir könnten ja immer noch die Marsmännchen tabuisieren und zur Out-Gruppe erklären. Das ist ja nicht so gefährlich und alle anderen auf der Welt gehörten dann plötzlich zur In-Gruppe.

MR Nicht die Juden oder die Muslime – sondern die Marsianer. Das wäre eine ganz neue emotionale Herausforderung für die europäischen Rechtsradikalen. Fantastische Idee!

TS Das, was Sie vorschlagen, Reisen, einfach dorthin gehen, um sich mit den Realitäten auseinanderzusetzen, indem man wirklich miteinander spricht, wäre ein Ansatz. Das nennen wir: Informationen und Wissen sammeln. Perspektivübernahme lernen. Verstehen, dass Menschen in anderen Kulturen andere Glaubenssätze haben als wir. Die andere Möglichkeit ist, soziale Fähigkeiten wie Compassion mehr zu kultivieren und zu üben. Wir haben daher in den letzten Jahren eine groß angelegte Studie zum mentalen Training realisiert, eine Art meditationsbasiertes Compassion-training in säkularisierter, westlich nutzbarer Form: Das ReSource Projekt. Im Rahmen dieses Forschungsprojektes haben wir mit mehr als 300 Personen in täglichen mentalen Übungen trainiert, die helfen, den Geist, die Aufmerksamkeit, Perspektivübernahme auf Selbst und Andere sowie Empathie und Compassion zu schulen. Dort lernt man auch, eigene Handlungsimpulse und Motivationen besser kennenzulernen, und wie man diese verändern kann. Dahinter steht die Idee, uns zu bewussteren und global verantwortlichen Menschen zu erziehen. Man übt einfach, morgens aufzustehen, erst einmal stillzusitzen und nach innen zu blicken, statt gleich nach außen zu gehen und in Angst und Feindseligkeit zu verfallen, und zu verstehen, wer ist denn der Andere, wer ist denn eigentlich mein Ich und sein Verhältnis zum Anderen?

Und wir sehen, dass wir tatsächlich nicht nur im Gehirn neuronale Netze der sozialen Kognition verändern können mit dieser Art von mentalem Training, sondern auch das Verhalten, das subjektive Erleben und die Gesundheit. Probanden erleben weniger sozialen Stress, werden aufmerksamer, bekommen ein besseres Verständnis von sich selbst und den Bedürfnissen und Glaubenssätzen der anderen, auch wenn diese ihnen erst einmal fremd sind, und werden tatsächlich mitfühlender und mehr verbunden mit anderen.

MR Ich stehe solchen Experimenten kritisch gegenüber. In »Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs« wird in einer Szene von einem Workshop erzählt: Die von Ursina Lardi dargestellte Figur bringt kongolesische Militärpfarrer dazu, ihren Gefühlen mit farbigen Steinen Ausdruck zu geben, das Ganze inmitten eines Bürgerkriegs mit mehreren Millionen Toten. Meines Erachtens ist das die Gefahr der emotionalen Perspektive, die zwar individuell wunderbar ist, aber eben auch politische Lösungsperspektiven verstellt: Reformiert werden muss in diesem Fall ja das kongolesische Militär, nicht das Bewusstsein der Militärpfarrer. Ich habe im »Kongo Tribunal« ein Massaker an Frauen und Kindern untersucht, dessen Zeuge ich ein Jahr zuvor zufällig geworden war. Da waren im Vorfeld die zwei verfeindeten Rebellengruppen zusammengerufen worden, die haben sich getroffen, es gab einen Workshop von der UNO, wundervoll war das. Und zwei Wochen später hat die eine Gruppe das Dorf der anderen komplett massakriert. Das Wissen, das im Rahmen des Workshops generiert wurde, hat nichts gebracht, weil es nicht wahre, gelebte Solidarität hervorrief, die es zur politischen Struktur schafft. Das blieb völlig insular.

TS Richtig, ein Workshop reicht einfach nicht. Interne Transformation ist nicht in einem Zwei-Tages-Workshop erreichbar.

MR Ja, aber genau das ist ja das Problem.

TS Genau wie politisch institutionelle Transformation auch nicht mit einem Zwei-Tages-Workshop erledigt werden kann.

MR Absolut richtig, aber woher soll man die Ressourcen nehmen – im Zeitlichen wie im Räumlichen? Kommen wir noch einmal auf Père Bernard, den Jesuitenpater zurück, der seit dreißig Jahren in den Kongo reist und Dutzende von Charity-Moden hat vorbeiziehen sehen. Zuerst war es Cholera, dann waren es die

Kriegsweisen, dann die Kindersoldaten, dann war es AIDS, dann Frauenarbeit, dann kam kurz Ebola. Aktuell ist es gerade mal wieder Vergewaltigung, und in zwei Jahren vielleicht wieder die Kindersoldaten oder die Wasserversorgung. Man weiß es einfach nicht. Die Themen lösen sich ab, und in der Spendenlogik verschwinden dann die einen Probleme hinter den anderen.

TS Aber was ist die Konsequenz davon? Ist das nicht die alte Falle, in der Sie jetzt argumentieren, die eine Dichotomie aufmacht zwischen Emotion und Motivation als schwach, sentimental und kurzfristig und Rationalität als langfristig? Diese Dichotomie ist falsch.

MR Das stimmt. In der Praxis hilft meines Erachtens nur die dialektische Verbindung von Emotionalität und Rationalität. Reines Wissen allein bringt genauso wenig wie reines Gefühl.

TS Für verantwortliches Handeln braucht es beides: Denken und Fühlen, Weisheit und Mitgefühl. Im Buddhismus und den alten Weisheitslehren wird Weisheit immer mit Motivation und Compassion gepaart. Es wird nie getrennt. Es ist eine westliche Eigenschaft, dass man glaubt, man müsse sich entscheiden, ob man Wissen und Rationalität auf der einen Seite wählt oder Motivation und Emotion auf der anderen Seite; wobei dann Letzteres als schwach und irrational angesehen wird. Auch aus neurowissenschaftlicher Sicht ist diese Dichotomie einfach falsch.

MR Ich denke, man sollte den Compassion-Begriff zu einem Solidaritäts-Begriff erweitern. So habe ich immerhin Père Bernard verstanden. Denn Empathie und tätiges Mitgefühl unterscheiden sich ja vor allem darin, dass das Letztere versucht, eine Praxis zu entwickeln. Compassion respektiert den Anderen in seinem Leid, solidarisiert sich mit ihm, übernimmt aber sein Leiden nicht.

TS Ja genau, dies ist ja der wichtige Unterschied zwischen der Empathie und Compassion. Und Compassion kann alles integrieren. Das bedeutet nicht: Man zeigt Bilder des Elends und ist einfach nur betroffen für einen kurzen Moment. Da würde ich Ihnen komplett Recht geben, mit so etwas kommt man einfach nur von einer empathischen Reaktion zur nächsten mit einem immer wechselnden Objekt. Das hat überhaupt keine langfristige oder systemische Wirkung und nichts mit Compassion

zu tun. Compassion ist vielmehr eine Haltung, die verantwortliches Handeln motiviert, die das Wohl der anderen im Fokus hat und die In-Gruppe/Out-Gruppe-Trennungen zwischen Menschen und Gruppen zu überwinden versucht. Das ist natürlich ein hoher Anspruch, ein Anspruch, der mit den meisten Religionen bereits geteilt wurde. Ob das religionspolitisch am Ende dann immer so realisiert wurde, ist noch mal eine andere Sache. Wenn man die Texte liest von den großen Erleuchteten, ob Jesus oder Buddha, ging es vor allem um Mitgefühl und Compassion.

MR Nun ja, ich bin ja jetzt nicht Buddhist, sondern Soziologe – ein Marxist, der gern mit Theologen spricht. Und da muss ich leider feststellen, dass der Buddhismus die Welt nicht verändert hat. Jedenfalls nicht, soweit mir bekannt ist.

TS Da würde ich Ihnen nun auch nicht ganz zustimmen wollen.

MR Da wir gerade von Langfristigkeit sprachen: Ich werde ja immer wieder gefragt: »Du machst politisches Theater, was bringt das eigentlich?« Wenn der Abend vorbei ist, was kommt dann? Und ich antworte jeweils: Kunst hat nichts mit Nützlichkeit, sondern mit Notwendigkeit zu tun. Es gibt sowas wie die symbolische Handlung, es gibt ein symbolisches Beisammensein, es gibt eine symbolische Solidarität. Diese schillersche Idee der ästhetischen Erziehung des Menschen hat für mich einen realen Effekt. Daneben aber brauchen wir natürlich auch Pädagogik, also Bildung, praktisches und lokales Wissen. Im Falle von NGOs etwa würde das bedeuten, dass nicht 90 Prozent des Geldes, wie es leider bei fast allen internationalen NGOs der Fall ist, für Organisation und PR-Effekte verbraucht wird. Wir erleben ja aktuell eine Ästhetisierung von NGO-Arbeit. Oder anders ausgedrückt: Viele Künstler machen heute in Wirklichkeit die gleiche Arbeit wie NGOs, indem sie etwa das Interesse der Medien auf Randgruppen lenken, sie in ihre Projekte einbinden und so fort. Das ist von der Absicht her gut, aber leider weder langfristig noch in irgendeiner Weise pragmatisch. Denn über Afrika oder Syrien zu sprechen, ohne längere Zeit vor Ort gewesen zu sein, ergibt jenseits des Feuilletons keinen Sinn. Das meine ich durchaus als Selbstkritik, und die völlig Ich-bezogene Hauptfigur von »Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs«, die in eine Art narzisstischen Rausch des Helfens gerät, ist ein kritisches Porträt des politischen Künstlers unserer Zeit: eine zugleich tragische und lächerliche

Figur. Die Frage aber lautet: Wie können wir Künstler in einer Weise tätig werden, dass Pragmatismus und symbolisches Handeln zur Deckung kommen? Was muss der Künstler wissen von dieser Welt, damit sein Handeln Sinn ergibt?

TS Sie sprechen von Information?

MR Mehr noch als Information: Ich spreche von einer praxisgeleiteten ästhetischen Strategie. Und das ist in erster Linie ein langes Arbeiten am Gleichen, glaube ich. Das habe ich am eigenen Leib erfahren müssen: Man kann nicht mal schnell nach Zentralafrika fahren und ein Tribunal veranstalten – das dauert Jahre, das verschlingt unfassbare Energien. Und vor allem muss man hinnehmen, dass das europäische Bedürfnis nach moralischer Instant-Belohnung dann nicht mehr aufgeht. Langfristigkeit heißt, sich für eine Strategie zu entscheiden, die mir und vielleicht auch meinem Gegenüber im Augenblick nichts bringt, aber in einem weiteren Kontext Sinn macht. Der bis dahin einzige real messbare Effekt meines »Kongo Tribunals« ist es, dass mehrere meiner Mitarbeiter entführt wurden. Zugleich ist es – so hoffe ich – der Entwurf, das symbolische Ausagieren zukünftiger Wirtschaftstribunale. Globale Kunst ist also gewissermaßen eine durchaus rationale Wette auf die Zukunft.

TS Und schon wieder dieser Glaube an die reine Rationalität. Wie gesagt, wenn ich in ein Gehirn sehe, gibt es diese rein rationalen Entscheidungen, das »Ratiozentrum« nicht. Entscheidungen haben immer auch etwas mit Evaluation zu tun: »Macht Sinn oder fühlt sich gut an, und daher mache ich es« oder »Macht keinen Sinn, fühlt sich nicht gut an, daher lasse ich es«. Es wird immer abgewogen, ob eine Handlung eher Belohnung oder eher Bestrafung mit sich bringt. Handlungen sind immer motiviert. Und sie können durch verschiedenste Motive wie Angst, Liebe, Leistung, Macht, Aggression oder Care und Zugehörigkeit motiviert werden. Diesen nur rational denkenden *homo oeconomicus*, wie wir ihn in neo-klassizistischen Wirtschaftstheorien vorfinden, gibt es aus biologischer und psychologischer Sicht nicht. Mit diesem Narrativ kommen wir nicht weiter.

FB Aber wie soll gerade in unserer neoliberalen Ökonomie, in der dieses Narrativ dominant ist und funktionell das Mitgefühl ausschließt, weil Gewinnmaximierung und Mitgefühl nun einmal miteinander unvereinbar sind, überhaupt aktiviert werden? Durch eine Auslagerung der Produktion

– etwa nach Bangladesch, wo dann die Arbeiter gerne in ihrer Fabrik bei lebendigem Leibe verbrennen können, denn wir müssen es ja selbst nicht miterleben und lesen davon allenfalls in der Zeitung – werden die wahren Opfer dieses Systems in so weite Ferne gerückt, dass sie für ihre Ausbeuter nicht mehr wahrnehmbar sind. So wird zugleich auch das Mitgefühl mit ihnen ausgeschaltet.

TS Das ist ja das Problem. Jeder sorgt nur für sich selbst und wir glauben, der Markt wird sich von selbst regulieren – *the invisible hand*. Die Möglichkeit von Altruismus, Mitgefühl, Interdependenz, systemischem Zusammengehören gibt es in diesem Modell nicht. Oder etwa die Möglichkeit, dass ich fühle, wenn Sie gestresst sind und dann selbst gestresst bin. Aber natürlich werden Märkte die ganze Zeit von diesen Phänomenen beeinflusst. Wirtschaft und Politik werden von Menschen gemacht. Menschen haben eine bestimmte Architektur und diese Architektur kennt die Trennung von Rationalität auf der einen und Emotionalität auf der anderen Seite nicht so strikt, wie sie in dem Narrativ unserer sogenannten aufgeklärten Gesellschaft immer noch stattfindet.

FB Na ja, sie fließen zusammen im Mitleid. In jenem Mitleid, wo seit der Scholastik beide Elemente, der eher körperliche und der eher kognitive Bestandteil, zusammenkommen und doch nicht so ganz problemlos zusammenpassen. Vielleicht resultiert gerade aus der Gleichzeitigkeit von affektiven und rationalen Elementen ja auch die Schwierigkeit, dies in irgendeine Form von Konstanz zu überführen. Denn wie Sie vorhin gesagt haben: Empathie ist etwas, das sich sofort einstellt, aber im nächsten Moment in Schadenfreude umkippen kann. In Deutschland stehen wir aktuell vor dem Problem, dass es eine empathische Massenströmung gegeben hat, die schon wieder dabei ist, ins Gegenteil zu kippen, weil man vermeintlich rational überlegt, was das Land mit all den Flüchtlingen machen soll, die es gerade aufnimmt. Deshalb ist die Frage bei einem so volatilen Wesen wie einer empathischen Regung: Wie kann man daraus Politik machen und wie kann eine Politik des Mitgefühls aussehen?

TS Deshalb geht es ja eben nicht um Empathie sondern vielmehr um Compassion. Denn Compassion steht nicht im Widerspruch zu institutionellen Veränderungen. Oft wird in Gegensätzen gedacht: Es gibt das Individuum, das sich verändern muss, das ist eine individuelle

psychologische Angelegenheit. Oder es gibt politische, institutionelle Veränderungen, und das ist sozusagen die Domäne der Politik oder der Ökonomie. Und auch diese künstliche Dichotomie muss aufhören. Jeder Akteur in Politik und Ökonomie ist auch ein Individuum und damit verantwortlich für seine Gedanken, seine Intentionen, seine Handlungsmotive, d. h. auch verantwortlich für seine Form der Compassion, also dafür, wie weit seine Weisheit und Haltung zu anderen geht. Umgekehrt ist es natürlich nicht damit getan, dass man ein paar kleine mentale Trainingskurse gibt und dann hofft, das löse ein Flüchtlingsproblem. Es braucht beides, eine neue Bewusstseinskultur und institutionelle Anpassungen, man kann das nicht trennen. Wenn du plötzlich eine innerliche Transformation erlebt hast und sich damit deine persönliche Narrative und Sichtweisen auf die Welt verändern, kann dies auch die gesellschaftlichen Narrative mitverändern. Denn wer schreibt am Ende für Presse und Blogs oder spricht im Fernsehen? Warum sonst verändern sich die Generationen zum Beispiel von kapitalistisch-konsumorientierten Egoisten zu Menschen, die fragen: »Mich interessiert aber woher dieses Produkt kommt, was es der Umwelt antut und wofür es überhaupt gut ist?« Es hat bereits eine Veränderung in der Gesellschaft gegeben. Es hat schon eine Ausdehnung von Bewusstsein stattgefunden.

FB Allein die Entwicklung des, zumindest in deutscher Sprache, ja relativ jungen – erst seit dem 17. Jahrhundert überhaupt nachgewiesenen – Begriffs Mitleid und sein Aufschwung zu einer zentralen Kategorie des neuzeitlichen Denkens weist ja auf einen solchen zivilisatorischen Prozess der Bewusstwerdung hin. Bemerkenswerterweise hat das Mitleid seinen Status als bürgerliche Tugend, zumindest im deutschen Sprachraum, besonders im Kontext des Theaters, des Mitleidens mit den Figuren auf der Bühne erhalten. Gemeinsam ein Leid empfinden, um sich davon zu befreien und ein zivilisiertes Zusammenleben zu ermöglichen, ist etwas, das sehr stark mit dem Drama zusammenhängt.

MR Und auch mit der aktuellen Realismus-Debatte im Theater, in der gefragt wird, ob man sogenannte Experten, also Laien auf die Bühne setzen soll, die ihre Geschichten erzählen und in ihrem Leiden, ihrer Wahrheit, in der Unausweichlichkeit und Fatalität ihrer Biographie authentisch sind. Oder ob man Schauspieler sehen will, Künstler, die sich das Wesen einer Figur aneignen und sie vor uns reproduzieren, sie darstellend

miterleben, aber nicht sind. Das erste trägt natürlich immer etwas Reduzierendes an sich, das zweite den Makel der bürgerlichen Gefühlsübung. Was uns nun in »Mitleid. Die Geschichte des Machinengewehrs« vor allem interessiert hat, ist die Spannung zwischen dem einen und dem anderen theatralen Konzept: Die gegenseitige Spiegelung des Authentischen und des Vermittelten, des Experten und des Schauspielers.

FB Aber gibt es eigentlich noch so etwas wie ein kathartisches Moment, das auf dem Weg des Mitleids stattfinden kann? Oder das im ursprünglichen Sinn sogar so gedacht ist, dass es uns vom Mitleid befreien kann?

MR Das ist der Moment, in dem durch eine kollektive Phasenverschiebung des Mitleids so etwas wie ein Ruck geschieht, eben das, was man früher mal als Revolution bezeichnet hat. Kann man den Lauf der Dinge durch eine Aktion, durch die man sich als Einheit der Leidens-, aber auch Utopiefähigen erlebt, gemeinsam verändern? Das ist ja die Frage, die man sich stellt, wenn man sich als Mensch zum Kollektiv zusammenschließt. Eine Diktatur trennt die Menschen voneinander: Sieh her, dieser dort leidet, und wenn du nichts falsch machst, dann kannst du glücklich sein. Identifiziere dich also nicht mit ihm. Aber woher kommt Kollektivität? Ich habe einmal ein Stück über die gescheiterte Revolution in Rumänien gemacht. 1989 war, von einigen Verschleifspuren abgesehen, in Rumänien kein realer gesellschaftlicher Umbruch: Aus den Parteibonzen wurden die neuen Wirtschaftseliten, unterdessen bereits in der zweiten Generation. Ceaușescu und seine Frau wurden bekanntlich erschossen, aber das System morphete gewissermaßen vom Politischen ins Wirtschaftliche, wurde einfach weitererzählt. Ich habe Jakob Tanner, einen für mich sehr wichtigen Schweizer Historiker, damals in einer Podiumsdiskussion gefragt: Gibt es überhaupt Revolutionen und kollektive Aktionen? Gibt es etwas, das auf der Bühne der Geschichte geschieht und unser Leben tatsächlich nachhaltig verändert? Oder ist das alles nur Pipifax und die Wahrheit liegt hinter den Kulissen, in den Institutionen, den Kapitalströmen und so weiter? Darauf hat er geantwortet: Weißt du, was damals im Dezember 1989 auf der Bühne der Geschichte geschah in Rumänien, die Blumen in den Gewehrläufen, all diese Menschen, die empfunden haben, dass sie gleich sind und etwas gemeinsam tun können – das ist als Funken in ihre Seelen gelegt. Wer diese Wochen erlebt hat – die Erstürmung des ZK, der

Securitate-Zentrale, des Staatsfernsehens – der trägt das fortan mit in seiner Biographie. Und dieser Bruch, dieses Erlebnis, dieser kollektive Rausch sind nun in diese Menschen eingepflanzt. So etwas kann als symbolische Aktion, als Revolution stattfinden, auch auf einer Bühne. Bei der Brüsseler Revolution 1830 hat sich dieses Gefühl von der Opernbühne – anlässlich einer Aufführung der »Stimmen von Portici« – aus ins Publikum übertragen und sie sind gemeinsam nach draußen gegangen und haben die Revolution ausgelöst. Das können die Kunst und das Theater tatsächlich leisten: Du siehst den Schrecken, du erkennst dich als kollektive Masse und spürst, dass es vom Gefühl zur Praxis kein Schritt ist, sondern dass Gefühl organisch zu Handlung wird. Ich glaube, das ist das, was Theater symbolisch zeigen, verdichten kann, in einem Akt, in einer Geschichte oder einer Allegorie, die auch eine des Scheiterns sein kann. Tragödie heißt ja, dass der Befreiungsschlag am Schluss scheitert, dass der Antagonismus zu groß ist. Antigone kann Kreon nicht überzeugen, sie stirbt. Und das ist für mich die Aufgabe in dieser ganz klassischen Kunstform – dass der Mensch nicht nur stammelnd, in seinem So-Sein auf der Bühne steht. Denn das ist, denke ich, die Dialektik des Tragischen: Gemeinsam zu scheitern, immer besser zu scheitern, bis sich dieses Scheitern in die Institutionen einschreibt als gesellschaftlicher Wandel.

TS Vorhin haben Sie die komplette Machtlosigkeit des Individuums portraitiert ...

MR Ich bin leider Fatalist, ja.

TS Und jetzt dieses Plädoyer für die Kraft des Theaters. Das sind zwei Extreme. Aber ich denke, alle Momente können ein Narrativ verändern; die Multiplizität und am besten Synchronizität von vielen kleinen Momenten kann zu nicht-linearen Veränderungen führen. Ob das in einer Kirche ist, wie damals in Leipzig zur Maueröffnung, oder auf Theaterbühnen, Filmbühnen, Talk-Shows – das alles sind Bühnen, Äußerungen von Menschen, die in einem Raum zusammenkommen. Oder auf Facebook; das Netz ist auch eine Bühne geworden. Die multimedialen Kanäle können kathartische, virale, globale Momente produzieren, provozieren. In die eine oder die andere Richtung. Und all diese Bühnen können letztlich dazu beitragen, dass eine Art Bewusstseinswandel geschieht, der vielleicht gar nicht mehr von der Politik ausgehen muss. Sondern dann muss sich Politik verändern.