



Fakultät für Kulturwissenschaften
Institut für Evangelische Theologie

Empathie

*Hilfe oder Hindernis
bei aktuellen Integrationsaufgaben
und dem Umgang mit Radikalisierung?*

Masterarbeit

Vorgelegt von:

Rebecca Meier

Paderborn, 2018

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
2 Definitionen von Empathie	4
2.1 Die Etymologie des Empathiebegriffs.....	4
2.2 Empathiedefinitionen in Lexika	5
2.3 Empathiekonzepte in Monografien	8
2.3.1 Edith Stein – Zum Problem der Einfühlung	9
2.3.2 Mark H. Davis – An Organizational Model	11
2.3.3 Fritz Breithaupt – Narrative Empathie	12
2.4 Spiegelneuronen	15
2.5 Theory of Mind.....	17
2.6 Eine eigene Definition	19
3 Chancen und Gefahren von Empathie	21
3.1 Die Notwendigkeit der Empathie	22
3.2 „Die dunklen Seiten der Empathie“.....	28
3.3 Eine kontrastive Bewertung.....	42
4 Der Einsatz von Empathie.....	44
4.1 ... bei Integrationsaufgaben.....	45
4.1.1 Integration in Deutschland	45
4.1.2 Empathie und interreligiöser Dialog	50
4.2 ... beim Umgang mit Radikalisierung.....	54
4.2.1 Die Entstehung von Radikalisierung	56
4.2.2 Deradikalisierung und Präventionsmaßnahmen	59
5 Abschließende Überlegungen	63
5.1 Fazit	63
5.2 Ausblick	66
6 Literatur	68

1 Einleitung

The biggest deficit that we have in our society and in the world right now is an empathy deficit. We are in great need of people being able to stand in somebody else's shoes and see the world through their eyes.¹

– Barack Obama

„I am against empathy, and one of the goals of this book is to persuade you to be against empathy too.“² Mit diesem Satz beginnt Paul Blooms Monographie „Against Empathy“. Diese konträren Positionen zu Empathie vom ehemaligen US-Präsidenten Barack Obama und dem kanadisch-US-amerikanischen Psychologen Paul Bloom spiegeln die Ambivalenz des Konzepts im deutschen Raum wider. „Deutschland ist im Jahre 2015 zur Empathie-Nation Nummer 1 geworden – dank Angela Merkel.“³ Dass Deutschlands Grenzen nicht geschlossen wurden, sondern Menschen, die in akuter Not waren und sind, in Deutschland eine Zuflucht finden können, wurde zunächst von allen Seiten gelobt und vielfach als Akt der Empathie klassifiziert. Das von Obama angeprangerte Empathiedefizit dürfte in Deutschland also kein Problem sein. Oder?

Bankkunden ignorieren sterbenden Rentner – „Kollektiver Empathieverlust in der Gesellschaft“ (Handelsblatt, 31.10.2016)⁴

Gaffer – Ausdruck einer empathielosen Gesellschaft (Frankfurter Rundschau, 18.09.2017)⁵

Auffallend viele Schlagzeilen und Zeitungsartikel der letzten Jahre machen jedoch einen Mangel an Empathie für das moralische Fehlverhalten von Menschen verantwortlich. „In einem Zeitalter der Gewalt, der verhärteten Fronten, eines neuen Nationalismus, des Terrorismus, aber auch der zunehmenden Medialisierung und Isolierung der Menschen kann einem Empathie als zentrales Gegenmittel erscheinen.“⁶ Vor allem Studien, wie die von Konrath, O’Brien und Hsing aus dem Jahr 2011,

¹ CONROY, As a society. Das Zitat ist Teil einer Ansprache Obamas vor der Kirchengemeinde der *Ebenezer Baptist Church* in der US-amerikanischen Stadt Atlanta und in einem Zeitungsartikel der *Irish Times* erschienen.

² BLOOM, Against Empathy, 3.

³ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 140.

⁴ HANDELSBLATT, Bankkunden ignorierten sterbenden Rentner.

⁵ SCHWAB, Gaffer.

⁶ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 12.

deren Ergebnis war, „dass amerikanische Studenten in den letzten drei Jahrzehnten die Fähigkeit zur Empathie in großem Maße verloren haben“⁷, geben Anlass, mehr Empathie für unsere Gesellschaft zu fordern. Dahingegen scheint es erstaunlich, dass es Wissenschaftler*innen gibt, die sich deutlich gegen Empathie aussprechen und sie beispielsweise wie Bloom für „a poor moral guide“ halten, der uns zu irrationalen und unfairen politischen Entscheidungen führen kann.⁸

Es stellt sich also die Frage nach der Bewertung von Empathie: Ist sie eine Hilfe oder ein Hindernis? Und kann man das überhaupt generalisierend formulieren? Diese Leitfragen bilden den Rahmen der vorliegenden Arbeit und werden insbesondere im Hinblick auf aktuelle Integrationsaufgaben und das Problem der Radikalisierung beantwortet. Da die Integration der nach Deutschland geflüchteten Menschen auch massiv von kirchlicher Seite unterstützt wird und ein fruchtbare interreligiöser Dialog, insbesondere der christlich-muslimische, aufgrund der zunehmenden Pluralisierung immer relevanter wird, ist die Diskussion des Empathiekonzepts vor allem auch für die christliche Theologie von Bedeutung.

Zu Beginn dieser Arbeit (Kapitel 2) wird zunächst die Basis für eine wissenschaftliche Diskussion bereitet, indem die Entstehung sowie die Bedeutung von Empathie erläutert werden. Dabei werden vor allem die Unterschiede zwischen verschiedenen Definitionen herausgearbeitet, um der Komplexität und Vielschichtigkeit des Konzepts gerecht zu werden. Exemplarisch werden dazu drei Konzepte von Empathie ausführlicher dargelegt und auf die ausgewählten lexikalischen Definitionen in Kapitel 2.2. bezogen. Es wurden bewusst Konzepte gewählt, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind, um auch die Entwicklung des Empathiekonzepts von einem Begriff aus der philosophischen Ästhetik zu einem interdisziplinären Bezugspunkt punktuell abzubilden. Die Entdeckung der Spiegelneuronen und das Modell der *Theory of Mind* werden ebenfalls in den Diskurs mit einbezogen, da sie wichtige Bezugspunkte der Argumentationen darstellen. Das Ziel des zweiten Kapitels ist eine eigene Definition von Empathie, die die Grundlage der weiteren Diskussion bildet.

Eines deduktiven Vorgehens entsprechend beinhaltet Kapitel 3 die etwas konkretere Diskussion über die Vor- und Nachteile, die Chancen und Gefahren von

⁷ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 67.

⁸ BLOOM, Against Empathy, 2.

Empathie. Die Argumentation orientiert sich dabei der Überschaubarkeit halber hauptsächlich an zwei Vertretern pro Standpunkt. Für die befürwortende Position zu Empathie dienen Arno Gruens und Heinrich Bedford-Strohms Monographien „Dem Leben entfremdet“ (2013) und „Mitgefühl“ (2016) als Grundlage. Für die Empathie-in-Frage-stellende Perspektive werden Fritz Breithaupts Veröffentlichung „Die dunklen Seiten der Empathie“ (2017) sowie das eingangs zitierte Buch „Against Empathy“ (2016) von Paul Bloom betrachtet. Schließlich (Kapitel 3.3) wird ein Fazit aus dem Vergleich der beiden Positionen gezogen, das wiederum die Grundlage für die Diskussion um die Praktikabilität von Empathie im darauffolgenden Kapitel bietet.

Im vierten Kapitel dieser Arbeit finden die bisherigen Erträge der Diskussionen eine konkrete Anwendung. Die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Seiten von Empathie in den Kapiteln 2 und 3 ermöglicht es, auszuloten, inwiefern Empathie eine Hilfe oder ein Hindernis bei den aktuellen Integrationsaufgaben in Deutschland und dem Umgang mit Radikalisierung darstellt. In beiden Kapiteln (4.1 und 4.2) wird zunächst definiert, was mit dem jeweiligen Begriff – Integration bzw. Radikalisierung – gemeint ist und in einem zweiten Schritt dann argumentiert, in welchem Verhältnis Empathie zu ihnen steht.

Unter Bezugnahme auf den Problemaufriss zu Beginn der Einleitung endet die Masterarbeit mit einem Resümee der dreischrittigen Diskussion des Konzepts *Empathie* und hält einige weiterführende Gedanken im Horizont von Theologie und Bildung fest.

2 Definitionen von Empathie

Obwohl der Begriff der *Empathie* bzw. *Einfühlung* eine verhältnismäßig junge Geschichte hat, existiert eine Vielzahl von Definitionen in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen. Es gibt Lexikonartikel u.a. in philosophischen, theologischen, pädagogischen und psychologischen Nachschlagewerken, die sich zum Teil deutlich voneinander unterscheiden und gleichzeitig Gemeinsamkeiten aufweisen. Auch im Bereich Marketing und Personalmanagement hat das Konzept der Empathie an Bedeutung gewonnen.⁹ In diesem Kapitel wird zunächst die Entstehungsgeschichte des Empathiebegriffs skizziert. Anschließend werden verschiedene Definitionen von Empathie präsentiert und gegenübergestellt, die schließlich zu einer eigenen Definition des Konzepts führen und damit die Basis für die in dieser Arbeit diskutierte Relation von Empathie, Integration und Radikalisierung bildet.

2.1 Die Etymologie des Empathiebegriffs

Die etymologische Entwicklung des Begriffs *Empathie* ist komplex. Weit verbreitet ist die Annahme, dass der deutsche Philosoph und Psychologe Theodor Lipps mit seiner Schrift „Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst“ im Jahr 1903 für die Etablierung des Begriffs *Einfühlung* sorgte.¹⁰ Die Verbform des Wortes wurde allerdings bereits im 19. Jahrhundert unter deutschen Romantikern wie Herder und Novalis verwendet. Der deutsche Kunsthistoriker Robert Vischer erwähnte 1873 erstmals das Substantiv *Einfühlung* in seiner Abhandlung „Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik“¹¹. Er bezeichnetet damit „ein unbewusstes Versetzen der eigenen Leibform und hiermit auch der Seele in die Objektsform.“¹² Während sich das Konzept der Einfühlung bei Vischer auf das Verhältnis von Mensch und Objekt in der philosophischen Ästhetik bezieht, unterscheidet Theodor Lipps in seinem Werk „Zur Einfühlung“ (1913) zwischen „subjektiven und objektiven [...] [bzw., R.M.] psychischen und physischen Gegenständen.“¹³ Damit expandiert

⁹ Vgl. ALTHAUSER, Mit Empathie wirksam führen, 6 f.

¹⁰ Vgl. MAKKREEL, Art. Einfühlung, 296 und Scharfenberg, Art. Einfühlung, 1001.

¹¹ Vgl. STUEBER, Empathy, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/empathy/>>.

¹² VISCHER, Über das optische Formgefühl, VII.

¹³ LIPPS, Zur Einfühlung, 115.

er als Erster die Tragweite des Konzepts der Einfühlung in die Gebiete der Anthropologie und Sozialwissenschaften¹⁴, da er Einfühlung nun auch als einen zwischenmenschlichen Prozess beschreibt. 1909 übersetzte der britische Psychologe Edward Titchener Lipps Konzept der *Einfühlung* ins Englische mit dem Wort *empathy*,¹⁵ das sich von *έμπάθεια*, dem griechischen Wort für „Leidenschaft, intensives Gefühl“, ableiten lässt.¹⁶ Vermutlich ist der heute meist als Synonym für Einfühlung verwendete Begriff *Empathie* eine Übertragung der englischen Übersetzung ins Deutsche.¹⁷

2.2 Empathiedefinitionen in Lexika

Da sich in der Vergangenheit viele Wissenschaftler*innen aus teilweise unterschiedlichen Disziplinen mit Einfühlung bzw. Empathie beschäftigt haben, existieren heute zahlreiche Definitionen, die in ihren jeweiligen Fachbereichen verschiedenen nuanciert sind. Im Folgenden stelle ich repräsentativ einige Definitionen gegenüber, die auf die für diese Arbeit geltende Definition von Empathie abzielen. Zunächst handelt es sich dabei um verschiedene Lexionartikel, anschließend stelle ich noch drei ausführlichere Konzepte von Empathie aus unterschiedlichen Zeiten vor: Edith Steins (Kapitel 2.3.1), Mark H. Davis' (Kapitel 2.3.2) und Fritz Breithaupts narrative Empathie (Kapitel 2.3.3).

Alle Definitionen der Lexika haben gemeinsam, dass sie Empathie als etwas verstehen, das immer das Selbst, das Andere und eine Relation der beiden einschließt. Unterschiede gibt es in der Auffassung, ob Empathie ein kognitiver oder affektiver Vorgang ist oder möglicherweise sogar beides vereint und ob oder inwiefern aus Empathie auch Handeln resultiert. Des Weiteren bestehen Differenzen darin, von welchen anderen Termini Empathie in den jeweiligen Definitionen abgegrenzt wird. Im Lexikon der Psychologie wird Empathie als „die Fähigkeit zu kognitivem Verstehen (Kognition) und affektivem Nachempfinden der vermuteten Emotionen

¹⁴ Vgl. STUEBER, Art. Empathy.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ ALTMANN, Art. Empathie, 473.

¹⁷ SCHLOSSBERGER, Den Anderen verstehen, 139.

eines anderen Lebewesens“¹⁸ definiert. Ihre Beschaffenheit sei dabei einerseits abhängig von der „individuellen Disposition“¹⁹ und andererseits von „situativen Faktoren, wie der eigenen emotionalen Stabilität oder der Zuneigung zum Gegenüber“²⁰. Des Weiteren wird unterschieden zwischen *authentischer* Empathie, die eine höhere Affektivität aufweist, und *funktionaler* Empathie, bei der die Kognition im Vordergrund steht.²¹ Abgegrenzt wird Empathie in diesem Fall von *Gefühlsansteckung*, bei der das Selbst im Gegensatz zu Empathie „die auslösende Emotion des Gegenübers [nicht, R.M.] als dem Anderen zugehörig erlebt“²². In einer separat gelisteten anwendungsorientierten Definition von Empathie wird dieselbe im Verhältnis zu Sympathie und Antipathie betrachtet und sinnbildlich als Pendel beschrieben:

Sympathie ist eher ein Teilen von Gedanken, Gefühlen und Erfahrungen aufgrund von Zuneigungsgefühlen zum anderen und Antipathie ist eher die Ablehnung einer Person aufgrund von Abneigungsgefühlen. E[mpathie, R.M.] [...] [ist, R.M.] ein Pendel, welches im täglichen Leben zw. den beiden Polen Sympathie und Antipathie hin- und herschwingt, je nach Qualität der Beziehung zur anderen Person. [...] E[mpathie, R.M.] ist eher wahrnehmend [...] als bewertend; weniger vorurteilend [...]; eher ein verstehendes Hinterfragen einer Beobachtung.²³

Die Dimension der „Wahrnehmung und Differenzierung“²⁴ als Eigenschaft von Empathie zeigt sich auch in der pädagogischen Definition. Darüber hinaus wird sie als „Fähigkeit zur [...] Perspektiv- und Rollenübernahme“²⁵ erklärt, die eine „entsprechende emotionale Antwortbereitschaft“²⁶ einschließe. Abgegrenzt wird Empathie in dieser Definition von dem Vorgang des *Mitfühlgens*, da Empathie zusätzlich kognitive Aktivität verlange.²⁷

Auch in der Pädagogik wird Empathie zusammen mit Folgehandlungen gedacht, nämlich als „Voraussetzung für prosoziales Verhalten [...] und moralische Urteilsfähigkeit.“²⁸ Die Definition in Wahrigs Fremdwörterlexikon spinnt den Gedanken der Rollenübernahmen noch etwas weiter. Dort wird betont, dass Empathie die Fähigkeit sei, „neue soziale Rollen zu übernehmen und fremde (Wert-)Vorstellungen

¹⁸ ALTMANN, Art. Empathie, 473.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd.

²³ NEUMANN, Art. Empathie, 474.

²⁴ TENORTH; TIPPELT, Art. Empathie, 181.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Ebd.

in die eigenen zu integrieren“²⁹. Obwohl es in den anderen Definitionen auch um das Hineinversetzen in andere Rollen und Vorstellungen als die eigene geht, so haben die hier gewählten Adjektive *neu* und *fremd* doch einen leicht anderen Charakter, der besonders im Hinblick auf die in Kapitel 3 diskutierten Integrationsfragen interessant ist und dort ausführlicher diskutiert wird.

In der Philosophie wird vor allem der Unterschied zwischen Empathie bzw. Einfühlung und Verstehen betont.³⁰ Makkreel bezeichnet Verstehen als *reflective* und Einfühlung als *prereflective*, weil Verstehen in Anlehnung an Dilthey mehr als „a mere mode of feeling“³¹ ist.³² Im Lexikon philosophischer Grundbegriffe wird Empathie als „Medium des Verstehens“ betitelt und im Cambridge Dictionary of Philosophy als „precondition for ethical thinking“³³. Auch philosophisch betrachtet ist der Kern von Empathie bzw. Einfühlung das Sich-Hinein-Versetzen in die Situation einer anderen Person, das u.a. auch als „to lose oneself in the other“³⁴ beschrieben wird.

Erwähnenswert sind die unterschiedlichen Richtungen, die das katholische Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) und das protestantische Lexikon zu Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) einschlagen. Im LThK wird zunächst die psychologische Bedeutung erklärt. Demnach sei Empathie „eine auf der Grdl. eines Beziehungsangebotes mögliche Bewegung, in der ein Therapeut bzw. eine Therapeutin sich auf das Erleben u. dessen Bedeutung für den Klienten einläßt, ihn in seiner Welt zu verstehen [...] sucht u. dennoch sich selbst treu bleibt.“³⁵ Theologisch betrachtet Kiessling Empathie als etwas, das sich „strukturanalog z[ur, R.M.] [...] inkarnatorische[n] und erlösende[n] Bewegung Gottes, der ganz Mensch wird u. als solcher doch wahrhaft Gott bleibt“³⁶, verhält. Chris Schlauch beschreibt Empathie im RGG als „die Kraft, die Fähigkeit, die Methode, die Art oder den Vorgang, durch den es einem Subjekt gelingt, eine Ahnung oder ein Wissen über die

²⁹ WAHRIG-BURFEIND, Art. Empathie, 264.

³⁰ Vgl. MAKKREEL, Art. Einfühlung, 296.

³¹ Ebd.

³² Vgl. ebd.

³³ GORDON, Art. Empathy, 302.

³⁴ MAKKREEL, Art. Einfühlung, 296.

³⁵ KIESSLING, Art. Empathie, 629.

³⁶ Ebd.

innere Erfahrung eines ‚Anderen‘ zu gewinnen und mit ihm in Einheit zu erfahren.“³⁷ Erwähnenswert ist hierbei, dass Schlauch Empathie nicht wie die meisten der zuvor zitierten Autoren als etwas per se Zwischenmenschliches definiert, sondern ‚das Andere‘ „ein lebloses Objekt, ein Bild, ein Autor, eine Person oder das Göttliche“³⁸ sein kann. Dieses Verständnis von Empathie schließt sowohl aktuelle wissenschaftliche Diskurse als auch die dem Konzept von Empathie ursprünglich zugrunde liegende Definition aus der Romantik und der philosophischen Ästhetik ein. Mit den beiden für diese Arbeit wohl wichtigsten Aspekten von Empathie schließt Schlauch seine Definition: „Nur mittels Empathie kann man den ‚Anderen‘ wirklich verstehen und lieben (agape, caritas) und von ihm geliebt werden. Ebenso setzt sinnvolle Forschung auf dem Gebiet der Theol. oder Religionswiss. ein empathisches Verständnis des ‚Anderen‘ voraus.“³⁹ Diese Erkenntnis ist vor allem für die in Kapitel 4.1 diskutierten Fragen zur aktuellen Integrationsaufgabe in Deutschland und Europa und die sich daraus ergebenden Folgen für die Religionswissenschaften von großer Bedeutung.

2.3 Empathiekonzepte in Monografien

Keineswegs ist Empathie ein Konzept, dessen Bedeutung sich in Lexikonartikeln erschöpft. Es ist ein Thema, dem innerhalb der letzten zwei Jahrhunderte zahlreiche Bücher gewidmet wurden, wie beispielweise, die Abhandlung „Zum Problem der Einfühlung“ (1918) von Edith Stein, Mark H. Davis’ Monographie „Empathy“ im Jahr 1995 oder das Buch „Kulturen der Empathie“ (³2012) von Fritz Breithaupt. Das besondere Konzept von Empathie, das Breithaupt in seiner Veröffentlichung beschreibt, wird in dem Kapitel zu narrativer Empathie erläutert. Im Folgenden soll es zunächst um Steins und Davis’ Verständnis von Empathie gehen, um eine gedankliche Brücke vom 20. Zum 21. Jahrhundert zu schlagen.

³⁷ SCHLAUCH, Art. Empathie, 1159.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 1159 f.

2.3.1 Edith Stein – Zum Problem der Einfühlung

Edith Stein hat sich als Schülerin Husserls besonders mit Lipps Verständnis von Einfühlung auseinandergesetzt, aber auch mit Anfang des 20. Jahrhunderts viel diskutierten Theorien zur genetischen Herkunft von Empathie. Die Annahme, die Stein allen Überlegungen zum Thema Einfühlung zugrunde legt, lautet: „es sind uns fremde Subjekte und ihr Erleben gegeben.“⁴⁰ Diese Tatsache nimmt sie zum Anlass, darüber nachzudenken, wie man mit diesen fremden Subjekten und ihrem Erleben umgeht. Sie grenzt Einfühlung von äußerer Wahrnehmung ab, doch sieht sie es als eine Gemeinsamkeit an, „daß ihr Objekt jetzt und hier selbst da ist.“⁴¹

Einen wichtigen Unterschied, den Stein herausarbeitet, ist der zwischen sogenannter *Originarität* und *Nichtoriginarität*. „Originär sind alle eigenen gegenwärtigen Erlebnisse als solche.“⁴² Wenn eine Person beispielsweise Freude als Reaktion auf eine Situation erlebt, dann seien Gefühl und Freude als Reaktion originär. Erinnert sich dieselbe Person zu einem späteren Zeitpunkt an genau diese vergangene Situation und die zu der Zeit empfundene Freude und wird durch diese Erinnerung auch jetzt mit Freude erfüllt, so sei zwar der jetzige „Akt des Vergegenwärtigens“⁴³ originär, nicht aber der Gehalt der Freude.⁴⁴ Erlebt nun eine andere Person Freude in originärer Form und ich beobachte diese Person dabei bzw. bin Teil der für die andere Person Freude generierenden Situation, so ist meine Mit-Freude weder originär, noch hat sie den Charakter einer einst originär gewesenen Freude, an die ich mich nun zurück erinnere. Ich fühle mich „geleitet von einem originären [Erleben, R.M.], das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären [Erleben, R.M.] bekundet.“⁴⁵ Das ist, was Stein als Einfühlung bezeichnet oder auch als „eine Art erfahrender Akt sui generis.“⁴⁶ Sie stimmt mit Lipps darin überein, dass Einfühlung ein „inneres Mitmachen‘ der fremden Erlebnisse“⁴⁷ ist. Jedoch widerspricht sie der Annahme Lipps‘, dass „das erinnerte und erwartete wie das eingefühlte [Erlebnis, R.M.] – , dazu ,tendiert‘, ein volles zu werden“⁴⁸.

⁴⁰ STEIN, Zum Problem der Einfühlung, 1.

⁴¹ Ebd., 5.

⁴² Ebd., 6.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd., 6 f.

⁴⁵ Ebd., 10.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., 11.

⁴⁸ Ebd., 12.

Für Stein bleibt jedes nicht-originäre Erlebnis nicht-originär, was es nicht zwingend zu einem weniger wertvollen Erlebnis macht, aber doch zu einem qualitativ anderen.⁴⁹ Denn idealerweise sei die „Einfühlungsfreude [...] tatsächlich in jeder Beziehung der erfaßten Freude gleich, hat denselben Gehalt und nur einen anderen Gegebenheitsmodus.“⁵⁰

Auch die genetischen Theorien, die versuchen das Phänomen Einfühlung zu erklären, weist Stein entschieden zurück. Die Nachahmungstheorie, nach welcher „eine gesehene Gebärde [...] in mir den Trieb [weckt, R.M.] sie nachzuahmen“⁵¹, sei lediglich eine Erklärung für das Phänomen der „Gefühlsansteckung oder Gefühlsübertragung“⁵². Das heißt allerdings nur, dass eine „fremde Gebärde“ ein Erlebnis in mir wachruft, nicht aber, dass ich dadurch an dem fremden originären Erlebnis teilhabe und mich in es einfühle.⁵³ Die Assoziationstheorie besagt, dass „das optische Bild der fremden Gebärde[,...] das optische Bild der eigenen Gebärde [reproduziert, R.M.], dieses das kinästhetische und dies wiederum das Gefühl, mit dem es vorher verknüpft war.“⁵⁴ Stein versteht Einfühlung jedoch als einen Prozess, der keine Umwege über eine Projektionsfläche geht, sondern das Objekt direkt erreicht.⁵⁵ Zuletzt verneint Stein die Analogieschlusstheorie, die ebenfalls als genetische Theorie gehandelt wird, aber auch von Lipps abgelehnt wurde.⁵⁶ Vertreter dieser Theorie plädierten dafür, dass es möglich sei, nur durch „Schlüsse“ über den „Tatsachenbereich“ der inneren und äußeren Wahrnehmung hinaus zu gelangen, also eines anderen Menschen Bewusstsein zu erschließen und verstehen basierend auf dem eigenen Wissen über diesen anderen Menschen und den eigenen Erfahrungen.⁵⁷ Stein räumt ein, dass es durchaus vorstellbar sei, „daß ein Ausdruck eines andern mich an einen eigenen erinnert und daß ich ihm bei dem andern dieselbe Bedeutung zuschreibe, die er bei mir zu haben pflegt.“⁵⁸ Jedoch ist dieser Analogieschluss dann nicht Einfühlung, sondern „tritt an Stelle der vielleicht versagenden

⁴⁹ Vgl. STEIN, Zum Problem der Einfühlung, 12.

⁵⁰ Ebd., 15.

⁵¹ Ebd., 23.

⁵² Ebd., 24.

⁵³ Vgl. ebd., 23.

⁵⁴ Ebd., 25 f.

⁵⁵ Vgl. ebd., 26.

⁵⁶ Vgl. ebd., 28.

⁵⁷ Vgl. ebd., 28 f.

⁵⁸ Ebd., 29.

Einfühlung und ergibt nicht Erfahrung, sondern eine mehr oder minder wahrscheinliche Erkenntnis des fremden Erlebnisses.“⁵⁹ Obwohl sich diese genetischen Theorien nicht auf Dauer durchsetzen konnten, ist es nach wie vor ein Ziel der Wissenschaft, Empathie genetisch erklären zu können. Inwiefern die Entdeckung der Spiegelneuronen einen Meilenstein in der Empathieforschung darstellt, wird genauer in Kapitel 2.4 betrachtet.

2.3.2 Mark H. Davis – An Organizational Model

Das Empathie-Modell von Mark H. Davis aus den 1990er Jahren entstand als Reaktion auf die in vielen Definitionen von Empathie vorhandene problematische Relation von *affective response* und *cognitive role taking*.⁶⁰ Davis schlägt eine sehr weitgefasste Definition von Empathie vor, damit sie sowohl den kognitiven als auch den affektiven Teil einschließt, im besten Fall zu gleichen Anteilen: „Empathy is broadly defined as a set of constructs having to do with the responses of one individual to the experiences of another.“⁶¹ Sein *organizational model* besteht aus vier Bereichen: *antecedents*, *processes*, *intrapersonal outcomes* und *interpersonal outcomes*.⁶² Der Bereich der *antecedents* umfasst alle Dispositionen, die zur Ausgangslage des Individuums führen, das Empathie erlebt: seine Empathiefähigkeit, sein Bildungshintergrund in Bezug auf Empathie und persönliche Eigenarten, sowie die Gegebenheiten der Situation, i.e. Intensität der Situation, Ähnlichkeit der Situation zu eigenen Erfahrungen usw.⁶³ Mit *processes* sind die Vorgänge gemeint, die zum Empathieempfinden führen, die jedoch auch ohne Empathie als Resultat vorkommen können. Dazu gehören, so Davis, Nachahmungshandlungen, direkte oder durch Sprache getriggerte Assoziationen (Stein würde diese beiden ausschließen) oder den am meisten fortgeschrittenen Prozess: die Perspektivübernahme. Die möglichen Folgen aus den vorherigen Prozessen unterteilt Davis in intra- und interpersonelle Resultate. Erstere betreffen die emotionalen Reaktionen des Individuums, das eine Situation beobachtet. Sie können gefühlsartig artig, z.B. in Form von Zorn oder Mitgefühl, sie können aber auch nicht-affektiv sein, z.B. in Form von Beurteil-

⁵⁹ STEIN, Zum Problem der Einfühlung, 29.

⁶⁰ Vgl. DAVIS, Empathy, 12.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., 12 ff.

lungen. Interpersonelle Resultate beziehen sich auf mögliche Interaktionen zwischen dem beobachtenden und dem beobachteten Individuum. Dabei kann es sich um Hilfe, Aggression oder anderes soziales Verhalten handeln.⁶⁴ Davis versteht Empathie also nicht als Prozess, sondern als das Ergebnis eines Prozesses, das von einer bestimmten Ausgangssituation abhängt.

2.3.3 Fritz Breithaupt – Narrative Empathie

Ein neues Konzept stellt Fritz Breithaupt vor, wenn er in seiner Monographie „Kulturen der Empathie“ von *narrativer Empathie* spricht: „Narration, so die These dieses Buches, ist die Ausnahmeform, in der Empathie zugelassen wird.“⁶⁵ Unter Narration versteht er dabei „eine Gruppierung von Handlungselementen [...], die noch vor der Unterscheidung von literarischen oder nicht-literarischen Gattungen operiert.“⁶⁶ Hervorzuheben ist, dass Breithaupt narrative Empathie zwar grundsätzlich von nicht-narrativen Formen der Empathie unterscheidet, beide jedoch nebeneinander existieren können.⁶⁷

Breithaupt schlägt für seine Zwecke eine sehr weite Definition von Empathie vor und bezeichnet sie „als die *Vorstellung* eines Beobachters, einen anderen emotional oder kognitiv zu verstehen.“⁶⁸ Bereits in dieser allgemeinen Form von Empathie wird deutlich, dass Breithaupt – wie Lipps und Stein auch – nicht davon ausgeht, dass ein Mensch jemals einen anderen Menschen gänzlich emotional oder kognitiv verstehen kann. Er differenziert deshalb zwischen *subjektiver* und *akkurater* Empathie, wobei akkurate Empathie nie erreicht werden könne und der Begriff an sich dadurch zu einem Oxymoron werde.⁶⁹

Da Empathie also immer subjektiv ist, entsteht sie auf der Basis subjektiver Beobachtungen, die eine Ähnlichkeit zwischen dem Beobachter/der Beobachterin und dem/der Beobachteten suggerieren. Diese vermeintliche Ähnlichkeit ist allerdings, um bei Breithaupts Formulierung zu bleiben, keine *akkurate* Ähnlichkeit, sondern nur eine *subjektiv* empfundene Ähnlichkeit, da der Beobachter/die Beobachterin ja

⁶⁴ Vgl. für den gesamten Absatz: DAVIS, Empathy, 12–19.

⁶⁵ BREITHAUPt, Kulturen der Empathie, 12.

⁶⁶ Ebd., 130.

⁶⁷ Vgl. ebd., 114.

⁶⁸ Ebd., 20.

⁶⁹ Vgl. ebd., 22.

nie faktisch wissen kann, was in dem anderen Menschen vorgeht. Das Fundament von Empathie ist für Breithaupt deshalb nicht Ähnlichkeit, sondern die „Zuversicht in unsere Empathie“⁷⁰, die wiederum auf der subjektiv empfundenen Ähnlichkeit zwischen dem Selbst und dem Anderen beruht. Das schließt nicht aus, dass nicht auch faktisch eine „Teil-Gleichartigkeit“⁷¹ zwischen zwei Menschen bestehen kann, jedoch wird sie nach wie vor subjektiv wahrgenommen. Deshalb kann es auch schnell zu einem sogenannten *false consensus effect* kommen, also, dass wir „anderen die eigene Meinung und Denkweise [...] unterstellen.“⁷² Das kann zwar trotzdem zu Empathie seitens des Beobachters/der Beobachterin im Ergebnis führen, jedoch ist es dann eine fehlgeleitete Empathie, da sie nicht das eigentliche Befinden des Gegenübers widerspiegelt und zwar nicht nur nicht akkurat, denn das ist ja laut Breithaupt ohnehin nicht möglich, sondern auch nicht in ähnlicher Form.⁷³

Das Besondere an dem Modell der narrativen Empathie ist, dass man zunächst immer von Dreierszenen ausgeht, in denen es einen Beobachter/eine Beobachterin gibt, der/die sich zwischen zwei Parteien entscheiden muss. „Dieses Verständnis von Empathie durch Urteil und Parteinahme wird kritisch abgesetzt von der Idee der Empathie als Einfühlung in intimen Zweierszenen.“⁷⁴ Diese Ausgangssituation von Empathie erinnert an das Verhältnis von Leser*in und Charakteren in einem Buch bzw. Zuschauer*in und Charakteren im Film, wobei – wie eingangs angemerkt – Breithaupts Verständnis von Narration vor der Unterscheidung von literarisch und nicht-literarisch ansetzt.⁷⁵ Die meisten Szenen in Narrationen kann man auf die Entscheidung des Beobachters/der Beobachterin für eine Partei herunterbrechen. Es muss nicht zwangsläufig Empathie entstehen, wie auch in den bisher erläuterten Modellen nicht, aber, folgt man Breithaupt, kann Empathie erst zustande kommen, wenn jemand Partei ergreift.⁷⁶ Das heißt, „[a]uch wenn nur einer dort ist, so muss man sich dennoch für ihn entscheiden, um ihn verstehen zu können.“⁷⁷

⁷⁰ BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 19.

⁷¹ Ebd., 22.

⁷² Ebd., 27.

⁷³ Vgl. ebd., 27 f.

⁷⁴ Ebd., 116.

⁷⁵ Vgl. ebd., 130.

⁷⁶ Vgl. ebd., 171.

⁷⁷ Ebd., 188.

Breithaupt kommt deshalb auf das Konzept der narrativen Empathie, weil er der Meinung ist, „dass menschliche Empathie wesentlich durch narratives Denken geprägt ist und aufgrund von narrativen Mustern und Zwängen zustande kommt. [...] Wir lassen Empathie zu, wenn wir in Geschichten denken, und wir fühlen uns in Narrationen dadurch ein, dass wir Empathie mit anderen und fiktiven Charakteren entwickeln.“⁷⁸ Es gilt daher folgende Korrelation: „Narration verlangt Parteinahme – und Parteinahme begünstigt Narration.“⁷⁹ Im Sinne der narrativen Empathie definiert Breithaupt Empathie deshalb als „die Zugehörigkeit, die man empfindet, wenn man die Partei für den einen (und nicht den anderen) ergriffen hat. Hervorgerufen wird diese Zugehörigkeitsempfindung durch die (emotionalen und rationalen) Strategien, durch die man seine Entscheidung zur Parteinahme narrativ legitimiert.“⁸⁰ Problematisch ist an der Empathie durch Parteinahme, dass so automatisch auch Feindbilder entstehen und der Beobachter/die Beobachterin in seiner/ihrer Entscheidung beeinflusst werden kann. Das kann er/sie entweder selbst tun, in dem er/sie sich die ein oder andere Partei schönredet und mit seiner Parteinahme aber eigentlich etwas Bestimmtes bezwecken will, wie zum Beispiel das Vertrauen oder die Gunst dieser Person, für die Partei ergriffen wird.

Anders herum können die beiden Personen, die sich symbolisch gegenüberstehen aber auch den Beobachter/die Beobachterin beeinflussen, um seine/ihre Unterstützung zu erhalten. „Er beschönigt, was er erzählt, und sorgt dafür, dass es seinen Interessen dienlich sein könnte“⁸¹. Dieses Phänomen beschreibt Breithaupt als *self-serving bias*. Noch einen Schritt weiter geht eine Annahme aus der Biologie, die es als einen evolutionären Vorteil von Empathie sieht, dass man durch sie seine Konkurrent*innen besser verstehen kann und somit auch weiß, wie man sie ausschaltet.⁸² Diese beiden mit Vorsicht zu genießenden Aspekte von (narrativer) Empathie sind u.a. in der Politik, bei Verhandlungen aller Art und auch bei Radikalisierungsprozessen zu beobachten, weshalb sie in Kapitel 4.1 und 4.2 ausführlicher in die Diskussion mit einbezogen werden. Insgesamt ergibt sich aus den Überlegungen zum Modell der narrativen Empathie, „dass Ähnlichkeit nicht die Voraussetzung

⁷⁸ BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 114.

⁷⁹ Ebd., 172.

⁸⁰ Ebd., 116.

⁸¹ Ebd., 118.

⁸² Vgl. ebd., 175.

zur Empathie, sondern ihr Ergebnis ist [...] [und, R.M.] dass nicht echte Ähnlichkeit, sondern die Überschätzung von Ähnlichkeit die Grundlage von Empathie sein könnte.“⁸³

2.4 Spiegelneuronen

Eine andere mögliche Grundlage von Empathie ergab sich durch eine bahnbrechende Entdeckung in der Emotionsforschung von Giacomo Rizzolatti und seinem Team Ende der 1980er bzw. Anfang der 1990er Jahre.⁸⁴ Bei einem Versuch mit Makaken-Affen entdeckten sie, dass in einem Affen, der einen Artgenossen dabei beobachtet, wie er nach etwas greift, dieselben Hirnregionen aktiviert werden, wie bei dem Affen, der die Handlung selbst ausführt.⁸⁵ 1996 veröffentlichte das Forscherteam einen Artikel, in dem die bei den Affen gemessenen Neuronen den Namen *Spiegelneuronen* erhielten.⁸⁶ „Gleichzeitig unterstrich der Artikel die Bedeutung der Spiegelneuronen für das menschliche Verhalten.“⁸⁷ Eine Einschränkung bei der Funktion von Spiegelneuronen sei jedoch, dass die beobachtete Handlung in einer Art neuronalem Wörterbuch bei dem Beobachter verzeichnet sein müsse, damit sein Gehirn die beobachtete Handlung spiegeln könne.⁸⁸ Darüber hinaus spielt die Vorhersagbarkeit der Situation eine bedeutende Rolle: „Bereits zu Beginn der Handlung muss der Beobachter erraten können, worum es geht und dass es um etwas geht, das in seinem Wörterbuch enthalten ist.“⁸⁹ Des Weiteren wurde beobachtet, dass „die Spiegelneuronen der Makaken selten [irren, R.M.] und auch [...] über Mittel des Angleichens der Reaktion (durch Feedback-Schleifen) [verfügen, R.M.], während die Bewegung stattfindet.“⁹⁰

Da sich derartige Versuche wie bei den Makaken-Affen mit Menschen schwierig gestalten, ist über die menschlichen Spiegelneuronen und ihre Aktivität bisher relativ wenig bewiesen. Man vermutet jedoch auf der Basis von Untersuchungen mit

⁸³ BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 175.

⁸⁴ Vgl. HICKOCK, Warum wir verstehen, 19.

⁸⁵ BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 36.

⁸⁶ Vgl. HICKOCK, Warum wir verstehen, 26.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 37.

⁸⁹ Ebd., 37 f.

⁹⁰ Ebd., 40.

Magneto-Enzephalographie (MEG), Elektro-Enzephalographie (EEG) und transkranialer Magnetstimulation (TMS),⁹¹ „dass Menschen wohl über ein noch ausgeprägteres System von Spiegelneuronen verfügen“⁹². Dies sei vor allem „bei Ekel und Schmerz, also deutlich negativen Emotionen“⁹³ der Fall. „Beobachter einer starken Emotion tendieren dazu, in den gleichen Gehirnregionen (wie etwa der Insula) Aktivität aufzuweisen, wie diejenigen, die die Emotion selbst empfinden.“⁹⁴ Vieles deutet daher auf einen „Automatismus der Spiegelneuronen hin – und damit vielleicht auch von Empathie.“⁹⁵ Es stellt sich also die Frage, ob Empathie dann gar nicht steuerbar ist und wir unserer Fähigkeit, uns in die Gefühlslage anderer Menschen hineinzuversetzen hilflos ausgeliefert sind. Zumindest würde das so manche Situation erklären, in der wir zum Beispiel Empathie für eine Person empfinden, die uns eigentlich nicht sympathisch ist. Trotzdem kann ihr Schmerz durch Empathie auch zu unserem Schmerz werden. Breithaupt erklärt in Anlehnung an die neuronale Forschung, dass Spiegelneuronen nicht automatisch Empathie erzeugen, da „die neuronalen Mechanismen im Gehirn [...] erst kodiert, aktiviert und interpretiert werden [müssen, R.M.]“⁹⁶ In diesem Prozess könnte die von Breithaupts stark gemachte narrative Empathie als Filter fungieren, der es überhaupt erst ermöglicht, dass „aus dem Mitlaufen der Spiegelneuronen Informationen werden.“⁹⁷

Diese Erkenntnis suggeriert, dass Prozesse, die zu Empathie führen, möglicherweise doch steuerbar sind. Dazu schlägt Breithaupt drei Möglichkeiten vor, wie Empathie gesteuert werden kann:

- 1) durch das Existieren oder Nicht-Existieren von Spiegelneuronen, die auf einen bestimmten Akt kodiert sind;
- 2) durch Mechanismen der Unterdrückung oder Kontrolle während der Aktivität der Spiegelneuronen;
- 3) durch nachgeordnete Prozesse der Verarbeitung der durch Spiegelneuronen gewonnenen Information.⁹⁸

Argumentiert man mit Breithaupts Theorie, so ist es also möglich, dass ein Mensch in manchen Situationen gar nicht dazu in der Lage ist, Empathie zu empfinden, weil ihm schlicht die dazu nötigen Spiegelneuronen, der erforderliche „Wörterbucheintrag“, fehlt. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob und auf welche

⁹¹ Vgl. BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 40.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 42.

⁹⁷ Ebd., 187.

⁹⁸ Ebd., 43.

Weise ein Mensch die fehlenden Spiegelneuronen erlangen kann. Bleibt man bei der Vokabularmetaphorik, so müsste es zum Beispiel durch Wiederholung der gleichen Vokabel bzw. der gleichen Situation möglich sein. Forscher der Neurobiologie haben diesbezüglich u.a. die These aufgestellt, „Autismus lasse sich durch eine Funktionsstörung der Spiegelneuronen erklären“⁹⁹, weil diesen Menschen möglicherweise schlicht die nötigen Spiegelneuronen fehlen oder sie auf irgendeine Art und Weise blockiert werden.

Möglicherweise kann man die Aktivität der Spiegelneuronen aber auch schon selbst während des Spiegelungsprozesses so beeinflussen oder blockieren, dass das Resultat nicht Empathie lautet.¹⁰⁰ Dann stellt sich mir jedoch die Frage, ob das wirklich jederzeit für alle Situationen möglich ist oder vielleicht von den jeweiligen Dispositionen der Person und der Situation abhängt, da die meisten Menschen sich sicher an eine Situation erinnern oder sich zumindest eine solche vorstellen können, in der man überraschend ergriffen und unkontrolliert von etwas war und daraus das Empfinden von Empathie für die beobachtete Person resultierte, ohne dass man es wollte.

Die dritte Möglichkeit, die Breithaupt in den Raum stellt ist u.a. für Kapitel 4.2.2 von Bedeutung, in der es um die Prävention von Radikalisierung geht. Ist es also möglich den Prozess der Spiegelung zunächst zuzulassen, aber dann im Anschluss – beispielsweise durch Reflexion – bewusst Empathie zu empfinden oder zu blockieren? Diesen Fragen und Annahmen muss die Forschung in Zukunft nachgehen, während sie in der Praxis bereits, zum Beispiel durch speziell konzipierte Empathietrainings, getestet werden.

2.5 Theory of Mind

Eine weitere Theorie auf sozial-kognitivem Gebiet, die eng mit dem Empathiekonzept verknüpft ist, wurde u.a. von Gallese und Goldman untersucht und *Theory of Mind* (ToM) genannt.¹⁰¹ Dazu hat man Kindern sogenannte *False-Belief-Aufgaben* gestellt. Ihnen wird zum Beispiel ein Buch gezeigt, das von vorne blau und von hinten grün ist. Nun kommt eine zweite Person hinzu, der nur die Vorderseite des

⁹⁹ HICKOCK, Warum wir verstehen, 37.

¹⁰⁰ Vgl. Möglichkeit 2) in: BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 43.

¹⁰¹ HICKOCK, Warum wir verstehen, 34.

Buches gezeigt wird. Das Kind soll nun sagen, was die Person auf die Frage „Welche Farbe hat die Rückseite des Buches?“ antworten wird. Lautet die Antwort des Kindes „blau“, so hat es verstanden, dass die neue Person nicht wissen kann, dass das Buch auf der Rückseite eine andere Farbe hat als auf der Vorderseite. Antwortet das Kind jedoch „grün“, so nimmt es an, dass diese neue Person sein Wissen bereits teilt.¹⁰² Untersuchungen haben ergeben, dass Kinder, die diese Aufgabe erfolgreich lösen, in der Regel 4 Jahre und älter sind.¹⁰³ Jedoch gibt es auch ähnliche Aufgaben, die keine Sprachkompetenz erfordern und die Kinder bereits in jüngeren Jahren lösen können.¹⁰⁴ Die Fähigkeit, sich in das Denken anderer hineinzuversetzen, entwickelt sich also schon sehr früh im Leben, weshalb es wichtig ist, sie entsprechend früh zu fördern. Unter der ToM wird also verstanden, „dass jemand eine Vorstellung (Theorie) des Wissens, Wollens oder Fühlens (also zusammengenommen: Mind) eines anderen gewinnt.“¹⁰⁵ Die Verbindung dieser ToM zu Empathie liegt auf der Hand: in beiden Fällen geht es darum, sich in das Denken und Fühlen des anderen/der anderen hineinzuversetzen und zu versuchen, zu wissen oder zu fühlen was er/sie weiß. Man könnte die ToM im Rahmen des *organization model* von Davis den *antecedents* zuordnen, da das, was wir über das Wissen, Denken und Fühlen einer anderen Person zu wissen glauben, durchaus den Prozess und das Resultat einer Beobachtung beeinflussen können. „Um eine ‚bloße Theorie‘ handelt es sich dabei insofern, da der andere ja nicht wirklich ‚mit einem Fenster in der Brust‘, wie Goethe sagt, eingesehen werden kann.“¹⁰⁶

Vorausblickend auf Kapitel 4.1 zu den aktuellen Herausforderungen von Integration in Deutschland und Europa müssen wir uns daher fragen: Wissen „die Neuen“ bereits was wir wissen? Und welche Antworten können wir dann von ihnen zum Beispiel auf Fragen des Zusammenlebens erwarten? Ein klarer Unterschied zwischen der ToM und Empathie besteht jedoch, so Breithaupt, darin, dass erstere das Ergebnis eines ausschließlich intellektuellen Prozesses sei¹⁰⁷, also kognitiv angetrieben und nicht emotional imprägniert ist. Es wird sich also auch die Frage stellen, inwiefern das Kreieren einer ToM in manchen Situationen vielleicht reicht und

¹⁰² Vgl. BREITHAUPT, Kulturen der Empathie, 66.

¹⁰³ Vgl. BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 29.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Ebd., 67 f.

¹⁰⁶ Ebd., 67.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 31.

möglicherweise sogar hilfreicher ist, um den anderen Mensch zu verstehen, als das Empfinden von affektiver und kognitiver Empathie, wobei sich beide Konzepte nicht gegenseitig ausschließen, da eine ToM wie bereits erwähnt, gewissermaßen die Prädisposition auf dem Weg zu Empathie ist.

2.6 Eine eigene Definition

Es wurden zahlreiche Definitionen von Empathie und ihr zugehörige Modelle vorgestellt und verglichen. Da sich die Definition eines solch vielseitigen Konzepts aber immer auch nach ihrer Funktion bzw. der Fragestellung richten sollte, schließt Kapitel 2 mit *der* Definition von Empathie, die dieser Arbeit zugrunde liegt. Ich verstehe Empathie als das Ergebnis, das Resultat eines Prozesses, nicht als den Prozess selbst (vgl. Davis), da es durchaus möglich ist, dass zwei Menschen dieselbe Situation beobachten, beide den schematisch gesehen gleichen Prozess durchlaufen, aber nicht zwangsläufig beide am Ende dieses Prozesses Empathie empfinden, was auch immer der Grund dafür sein mag (vgl. Breithaupt). Des Weiteren bin ich der Auffassung, dass es mindestens einen Vergleichspunkt zwischen der beobachtenden und der beobachteten Person geben muss, der in der beobachtenden Person zumindest subjektiv Ähnlichkeit hervorruft (entgegen der Annahme Breithaupts, dass Ähnlichkeit das Ergebnis ist). Auf minimalster Ebene kann der Vergleichspunkt zum Beispiel auch einfach die Situation sein, in der sich Beobachter*in und Beobachtete*r gleichzeitig befinden. Deshalb meine ich, dass Empathie eine subjektiv empfundene Ähnlichkeit seitens des Beobachters/der Beobachterin erfordert, damit sie zu einer ebenfalls subjektiv empfundenen Ähnlichkeit auf beiden Seiten führen kann.

Akkurate Empathie, wie Breithaupt sie nennt, halte auch ich für ein Oxymoron, da man in keinem Fall exakt dasselbe wie der Gegenüber empfinden kann (vgl. Stein *originär/nicht-originär*), weil bereits die Dispositionen, die dem Prozess zur Empathie vorgeschaltet sind (vgl. Davis), verschieden sind. Für meine Auffassung von Empathie ist das allerdings auch irrelevant. Empathie ist nicht nur selbst eine Reaktion auf einen Vorgang, sondern initiiert auch immer eine Reaktion. Diese Reaktionen können nahezu alles sein – Hilfe, innerer Schmerz, äußere Freude, Wut, Aggression, eine Meinungsänderung bezüglich der beobachteten Person etc. Empathie kann nicht stattfinden, ohne dass sie Auswirkungen auf entweder die eigene

innere Gefühlslage, die Situation an sich oder die Gefühlslage der anderen Person hat. Ob sich die beobachtende Person dabei „korrekt“ in die beobachtete Person eingefühlt hat spielt zunächst keine Rolle, da es um die Anstrengung geht, es versucht zu haben und darum selbst zu glauben, dass man es geschafft hat (vgl. Breithaupt). Der Prozess hin zur Empathie ist daher immer auch auf das Selbst gerichtet. Es ist möglich, dass die beobachtete Person Feedback gibt und man feststellt, man wusste nicht, wie diese Person sich gefühlt hat. Das kann im negativen Sinne zu Zweifeln an der eigenen Empathiefähigkeit führen oder im positiven Sinne dazu, dass man bei einer nächsten Situation die Dispositionen sorgfältiger analysiert und kritischer mit der eigenen Überzeugung, zu wissen wie ein anderer Mensch sich fühlt, umgeht. Empathiefähigkeit mag also einerseits von neuronalen Voraussetzungen (Stichwort: Spiegelneuronen) abhängen. Andererseits erfordert Empathiefähigkeit aber auch die Bereitschaft einer Person, Partei zu ergreifen und Empathie zuzulassen. Die Steuerungsfähigkeit von Empathie hängt m.E. von dem komplexen Zusammenspiel mehrerer Faktoren ab. Jedoch meine ich, dass wenn beispielsweise Antipathie zu stark ins Gewicht fällt, Empathie blockierbar ist und andersherum Sympathie Empathie als Resultat eines Prozesses begünstigt.

Empathie erscheint vor diesem Hintergrund als das Resultat eines kognitiven oder emotionalen Prozesses des Sich-In-Jemand-Anderen-Einfühlens, dem die bewusste oder unbewusste Bereitschaft dazu vorausgeht und auf welches eine Reaktion in Form einer (temporären) Emotion, einer (permanenten) Meinung oder einer Handlung folgt.

3 Chancen und Gefahren von Empathie

Im Anschluss an die Diskussion und Erläuterung verschiedener Konzepte von Empathie sowie ihrer Bedeutung im Rahmen dieser Arbeit, stellt sich nun zunächst die Frage, welche Chancen und Gefahren Empathie für menschliches Zusammenleben birgt. Wie bereits in der Einleitung präsentiert wurde, stellen Journalist*innen, Politiker*innen, Wissenschaftler*innen und vermutlich auch andere Menschen in ihrem privaten Umfeld fest, dass heutige Gesellschaften immer mehr unter Empathieverlust und Demoralisierung leiden. Vielfach wird dafür plädiert, dass „den Kindern“ zuhause und in der Schule wieder mehr Empathie beigebracht werden muss, damit sich die Welt zum Positiven verändert. Ist es jedoch tatsächlich der Fall, dass ein Schwund von Empathie auch zwangsläufig die Verschlechterung einer Gesellschaft bedeutet und ist umgekehrt eine Steigerung und Verbreitung von Empathie gleichzeitig die Lösung dafür, wie eine sogenannte Demoralisierung gestoppt werden kann?

In diesem Kapitel werden Meinungen, die Empathie stark machen und solche, die eine absolute Positivität bezüglich Empathie kritisieren, gegenübergestellt, um schließlich zu einem Fazit zu kommen, das Aufschluss darüber gibt, inwiefern Empathie für eine Gesellschaft als positiv oder negativ zu bewerten ist. Exemplarisch werden dazu die Argumente des deutsch-schweizerischen Psychoanalytikers Arno Gruen sowie die des Ratsvorsitzenden der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, denen des deutschen Literatur- und Kognitionswissenschaftlers Fritz Breithaupt sowie des US-amerikanischen Psychologen Paul Bloom gegenübergestellt und durch verschiedene Perspektiven weiterer Wissenschaftler*innen an geeigneter Stelle ergänzt. Dieser Schritt dient gleichzeitig als Überleitung zu den in Kapitel 4 diskutierten Fragen zu Integration und der Prävention von Radikalisierung. Leitfragen in diesem Prozess sind: *Welches Verständnis von Empathie wird unterstützt?, In welchem Verhältnis stehen das Selbst und das Andere zu einander? und Welche Erwartungen werden an Empathie für die Gesellschaft gestellt?*

3.1 Die Notwendigkeit der Empathie

„Die Geschichte der großen Zivilisation ist die Geschichte der Unterdrückung unserer empathischen Natur. Dadurch verlieren wir die ursprüngliche, jedem Menschen gegebene Fähigkeit, in der Wirklichkeit zu leben. *Wir haben uns dem Leben entfremdet.“¹⁰⁸* Arno Gruen erläutert in seiner Monographie „Dem Leben entfremdet“, warum Empathie – zumindest in der westlichen Welt – aus dem Fokus geraten ist, an Bedeutung verloren hat und aus welchem Grund diese Entwicklung einem selbstzerstörerischen Prozess gleichkommt, dem es entgegenzuwirken gilt. Der Ursprung des Empathieverlusts liege im elterlichen Verhalten gegenüber ihrem Kind und zwar bereits im frühen Kindesalter.¹⁰⁹ Gehen die Eltern nicht auf die Bedürfnisse des Kleinkindes, wie Hunger, Wärme, Zuneigung etc. ein, so entwickle sich rasch eine Unsicherheit im Innern des Kindes, das zur Folge hat, dass sich dieser Mensch unter Umständen ein Leben lang auf die „Jagd nach absoluter Sicherheit“¹¹⁰ begibt, die dazu führt, dass er sich „gegen die nächste Unsicherheit wappnen muss“¹¹¹.¹¹²

Macht, so Gruen, wird zur *ultima ratio*, um zumindest ein Gefühl von Sicherheit zu erlangen. Es sei der Entwicklung von einer „Dominanz der empathischen Wahrnehmungen zu einer Dominanz des abstrakten Denkens durch die Unterdrückung des mitfühlenden Empathischen“¹¹³ geschuldet, dass heute das scheinbar Rationale und Abstrakte dem Emotionalen und Konkreten vorgezogen wird. „Indem wir ‚Gefühle‘ als subjektiv und irrational einstufen, entfernen wir uns immer mehr von unserer Empathie, also davon, unserem Einfühlungsvermögen zu trauen. Wir schalten immer mehr auf gedankliche Wahrnehmungen des Kognitiven um.“¹¹⁴ Das Streben nach Macht als Kompensation von Unsicherheit werde zusätzlich dadurch verstärkt, dass „Schmerz und Mitgefühl [...] unterdrückt [werden, R.M.], weil sie kulturell als Schwäche stigmatisiert sind“¹¹⁵.

¹⁰⁸ GRUEN, Dem Leben entfremdet, 13 f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 41, 55, 85, 105.

¹¹⁰ Ebd., 22.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Ebd., 25.

¹¹⁴ Ebd., 23.

¹¹⁵ Ebd., 36.

Diese Verkettung sozialer und emotionaler Prozesse führe nicht nur zu einem Mangel an Empathie, sondern auch zu „Feinddenken und Gewalttätigkeit“¹¹⁶, was bereits durch einen autoritären Erziehungsstil und elterliche Distanz anstelle von Liebe und Zuneigung in frühster Kindesentwicklung Wurzeln schlagen kann.¹¹⁷ „Werden [...] seine Schreie oder seine Angst als störend erlebt oder als den Selbstwert der Eltern herabsetzend empfunden, werden diese dem Kinde eigenen Gefühle zu etwas Verbotenem“¹¹⁸ und die daraus resultierende „Wut wird zum Hass gegen sich selbst und gegen andere, die das eigene Selbst, das als schwach wahrgenommen wird, verkörpern“¹¹⁹, weil das Kind die Liebe der Eltern braucht und sich dementsprechend der Verneinung seines Selbst annehmen muss. So erklärt Gruen beispielsweise Handlungsmotive von Selbstmordattentätern, die ihre Wut und ihren Hass gegen sich selbst in Ideologien oder religiösen Fanatismus hüllen und sich dadurch berechtigt fühlen, Gewalt gegen andere auszuüben.¹²⁰

Hinzu kommt, dass solche Menschen eine gestörte Identitätsentwicklung durchlebt haben, da sie „ihren persönlichen Zusammenhalt auf der Basis von Anpassungen an Autoritäten formen [...] [und somit, R.M.] auf der dauerhaften Suche nach Sinn und Bedeutung [sind, R.M.]“¹²¹ Um ihrem Leben also eine Bestimmung zu geben, folgen sie einer politischen oder religiösen Ideologie und „zelebrieren ihren nahenden Tod als Sieg.“¹²² Ist man dabei auch noch Teil einer Gruppe, die dieselbe Ideologie vertritt, schwindet die bisher als Last empfundene „Identitätslosigkeit“¹²³ und wird durch eine „Zugehörigkeitsidentität“¹²⁴ ersetzt, die zwar faktisch keine eigene Identität darstellt, aber als solche erlebt wird.¹²⁵ Problematisch daran sei allerdings, dass diese Menschen „von ihren empathischen Vorgängen getrennt“ sind und so den „Gewalttätern eine Führerrolle“¹²⁶ zugestehen, die ihnen dafür bieten, sich „durch die Teilnahme an inszeniertem Größenwahn und hasserfülltem Selbstmitleid [...] identifizieren zu können.“¹²⁷

¹¹⁶ GRUEN, Dem Leben entfremdet., 41.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 41.

¹¹⁸ Ebd., 52.

¹¹⁹ Ebd., 53.

¹²⁰ Ebd., 85.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd., 86.

¹²³ Ebd., 87.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Vgl. ebd.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd.

Folgt man Gruens Theorie, so röhrt der gesellschaftliche Empathieverlust von der bewussten und unbewussten Stigmatisierung, Gefühle, insbesondere Einfühlung, seien etwas Schlechtes und der Inbegriff von Schwäche sowie gleichzeitig der Verherrlichung von Erfolg, Macht und Stärke und Konkurrenz.¹²⁸ „Menschen glauben, soziale Unterschiede spiegelten Unterschiede in den Fähigkeiten.“¹²⁹ Diese Entwicklung ist heikel, da sie „die Stabilität einer Gesellschaft von innen auf[frisst, R.M.]“¹³⁰. Der Teufelskreis dreht sich weiter, wenn zuerst Eltern, dann das soziale Umfeld und Bildungsinstitutionen diese Umkehrung von einer einst emotional geprägten zu einer rational bestimmten Gesellschaft bestätigen und vor allem Eltern im frühen Kindesalter die Emotionen des Kindes nicht zulassen und unangemessen darauf reagieren. Das Ergebnis ist ein „Prozess der Selbstzerstörung“¹³¹: „Der Verstand, der schon vom Empathischen getrennt ist, wird durch ein Feuer des Hasses ersetzt, weil Menschen den Rationalismus der politischen und demokratischen Werte als platt und trivial erleben.“¹³² Hinzu kommt, dass Befürworter*innen der Demokratie keine Chance haben, dieses „Feuer des Hasses“ zu löschen, da auch sie von rationalem und abstrakten Denken geprägt sind und deshalb die „Not der Gedemütigten und Verarmten nicht emotional erkennen und aufgreifen können.“¹³³ Stattdessen „produziert“ das System weiter Menschen, die aufgrund von in der Kindheit und durch die Gesellschaft erfahrenen psychischen Gewalt Wege suchen, diese Aggressionen loszuwerden. „Das heißtt, solange wir unser Mitgefühl unterdrücken, können wir nicht frei werden, um zu unserem Menschsein zu stehen.“¹³⁴

Die logische Schlussfolgerung besteht für Gruen also darin, Empathie wieder stark zu machen, denn Empathie fördere innere Stärke¹³⁵ und „Kooperation und Empathie sind die bestimmenden Faktoren in unserer Evolution.“¹³⁶ Deshalb richtet Gruen einen Appell an alle: „Wir müssen alles tun, um das Bindungsverhalten in seiner grundlegenden Rolle in der Entwicklung der Empathie und des erweiterten

¹²⁸ Vgl. GRUEN, Dem Leben entfremdet, 106.

¹²⁹ Ebd., 107.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd., 115.

¹³⁵ Vgl. ebd., 98.

¹³⁶ Ebd., 27.

Bewusstseins zu unterstützen.“¹³⁷ Versteht man, wie Gruen, den Mangel an Empathie als Ursache für eine Gesellschaft, die sich einer zunehmenden Gewaltbereitschaft und Terrorismus ausgeliefert sieht, so ist ein Plädoyer für die Verstärkung von Empathie vollkommen plausibel. Die Frage ist jedoch, ob tatsächlich ein Mangel an Empathie vorliegt und dieser dann auch Hass und Gewalt hervorbringt.

Heinrich Bedford-Strohm plädiert ebenfalls für die Empathie, jedoch bemängelt er nicht fehlende Empathie, sondern sieht Empathie sogar als ein – zumindest in Deutschland – ausgeprägtes Merkmal – an.¹³⁸ Anlass für sein Buch „Mitgefühl“ waren seine Erfahrungen mit den nach Europa und Deutschland fliehenden bzw. geflohenen Menschen, insbesondere im Jahr 2015. Er meint, „die Bilder vom September 2015 als besonders ausdrucksstarkes Zeugnis von etwas wahrzunehmen, das nach wie vor im Engagement von Millionen Deutschen andauert.“¹³⁹ Angela Merkels Entscheidung im September 2015, die Grenzen Deutschlands nicht zu schließen, sondern Flüchtlinge von Ungarn aus nach Deutschland passieren zu lassen, beschreibt Bedford-Strohm als „richtig und ein[en, R.M.] Akt der Humanität in einer Notsituation“¹⁴⁰. Die in den Medien präsentierten Bilder von Szenen im Münchener Hauptbahnhof und die sich schnell in ganz Deutschland verbreitende „Willkommenskultur“ ließen die Situation von Flüchtlingen in Deutschland zunächst in einem positiven Licht erscheinen. Bedford-Strohm fragt zu Beginn seiner Monographie, was „die Menschen [...] mobilisiert hat, um andere Menschen willkommen zu heißen, die sie noch nie gesehen hatten? Und aus welcher Quelle kommt es? Was ist es, was die Menschen motiviert hat?“¹⁴¹

Die Antwort auf diese Fragen, gibt er einige Seiten später selbst: „Es war schlicht und einfach Empathie. Ein Mitgefühl, das das Leid, das vor Terror und Gewalt fliehende Menschen erleben, zum eigenen Leid werden lässt.“¹⁴² Bedford-Strohm setzt in seiner Definition Empathie mit Mitgefühl gleich. An seinem Beispiel kann man erkennen, wie – basierend auf Davis’ Modell – aus einem kognitiven oder nicht-

¹³⁷ GRUEN, Dem Leben entfremdet, 173.

¹³⁸ Vgl. BEDFORD-STROHM, Mitgefühl, 80.

¹³⁹ Ebd., 15.

¹⁴⁰ Ebd., 14.

¹⁴¹ Ebd., 24.

¹⁴² Ebd., 26.

kognitiven Prozess Empathie als interpersonelles Resultat entstand, das wiederum intrapersonelle Folgen, nämlich das Willkommen-heißen und Helfen, auslöste.¹⁴³

Den Ursprung dieses Ausdrucks von Respekt gegenüber der Menschenwürde sieht Bedford-Strohm in Traditionen des Judentums und Christentums verankert¹⁴⁴: „Wir Christen glauben gemeinsam mit den Juden an einen Gott, dessen Wesen von seiner mitleidenden und mitfühlenden Zuwendung zu den Menschen geprägt ist. Das Wort, das in unserer Überlieferung dafür steht, ist Barmherzigkeit.“¹⁴⁵ Ein im christlichen und jüdischen Rahmen der Flüchtlingsdebatte oft zitiert Vers lautet: „Einen Fremdling sollst du nicht bedrängen; denn ihr wisst um der Fremdlinge Herz, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid.“¹⁴⁶ Jahwe spricht zu seinem Volk Israel und will genau den Prozess in Gang setzen, der Empathie zur Folge haben kann: Menschen erinnern sich an selbst Erfahreneres – in diesem Fall – Leid und sollen sich auf diese Weise kognitiv und affektiv in die Lage eines Fremden hineinversetzen und dementsprechend handeln. Das ebenfalls häufig zitierte Paradebeispiel für Barmherzigkeit bzw. Empathie in den biblischen Schriften ist Jesu Erzählung vom barmherzigen Samariter, der sich vom Leid eines Fremden berühren lässt und als Reaktion auf sein Empfinden von Empathie Taten walten lässt, indem er für den ausgeraubten und verletzten Juden sorgt.¹⁴⁷ In diesem Gleichnis ist nichts über den Auslöser der empathisch motivierten Handlung bekannt. Diese Tatsache rückt dafür das Einfühlungsmoment und das Resultat dessen – nämlich das Helfen –, das am Ende der Reaktionskette steht, in den Vordergrund. Diese biblische Geschichte ist die Illustration der mit ihr eng verknüpften Goldenen Regel, die Jesus im Rahmen seiner Bergpredigt aufstellt und die besagt, dass man andere Menschen so behandeln soll, wie man selbst gerne von ihnen behandelt werden würde – unabhängig davon, welchem Volk oder welcher anderen Gruppe sie angehören.¹⁴⁸

„Mit dem konstitutiven Charakter der Einfühlung stoßen wir auf ein Charakteristikum jüdisch-christlicher Ethik, das bei der Frage nach dem Umgang mit dem

¹⁴³ Vgl. DAVIS, Empathy, 13.

¹⁴⁴ Vgl. BEDFORD-STROHM, Mitgefühl, 26.

¹⁴⁵ Ebd., 30.

¹⁴⁶ LUTHERBIBEL 2017, Ex 23,9.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., Lk 10,25–37.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., Mt 7,12.

Fremdling besonders deutlich wird, das aber für die Ethik als ganze gilt.“¹⁴⁹ Davon ausgehend, stellt Einfühlung bzw. Empathie also eine grundsätzliche Notwendigkeit in unserer Gesellschaft dar, mithilfe welcher wir Unbekanntes annehmen, Differenzen überbrücken und Zusammenleben friedlich gestalten können sollten. Doch der Verlauf der letzten zwei Jahre in Deutschland hat gezeigt, dass politische Entscheidungen nicht immer aus Humanität oder Mitgefühl, wie Bedford-Strohm es von Angela Merkel behauptet, getroffen werden können. Mit einer wachsenden Anzahl neuer Gesellschaftsmitglieder, stellten sich in der Vergangenheit zunehmend neue Fragen, wie etwa nach Kriterien für eine Aufenthaltserlaubnis und Asyl oder einer sogenannten „Obergrenze“. Die Kirchen, so auch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), brachten Kirchenasyl auf den Radar der Möglichkeiten, um Flüchtlinge vor einer Abschiebung zu bewahren, immer den Gedanken der Goldenen Regel im Hinterkopf. Bedford-Strohm betont jedoch, dass „[w]enn die Kirchen sich von ihrem spezifischen Liebesethos her in die politischen Diskussionen einmischen, dann tun sie das nicht mit klerikalisch-bevormundender moralischer Beserwisserei, sondern weil sie ihre Aufgabe als vitale Akteure einer demokratischen Zivilgesellschaft ernst nehmen.“¹⁵⁰ Obwohl sich politisches Recht und (christliche) Barmherzigkeit dadurch in manchen Punkten zu widersprechen scheinen, so seien sie dennoch „kein Gegensatz, sondern müssen aufeinander bezogen werden.“¹⁵¹ Des Weiteren fordert Bedford-Strohm, „Humanität und Realismus [nicht mehr, R.M.] gegeneinander auszuspielen“¹⁵², sondern sie stattdessen in ein „gesundes Verhältnis“ zu setzen.

Arno Gruen sieht das vermutlich anders, da er die Entwicklung unserer Gesellschaft – und dazu gehört auch das Wertesystem, das u.a. auf politischem Recht fußt – dafür verantwortlich macht, dass „Liebe und damit Empathie nachhaltig, oft zerstörerisch [beeinträchtigt werden, R.M.].“¹⁵³ Daher lehnt er ein eher vages *aufeinander beziehen* wie bei Bedford-Strohm ab und macht Empathie als Grundlage aller gesellschaftlichen Entwicklungen und Entscheidungen stark, denn „[e]ine

¹⁴⁹ BEDFORD-STROHM, Mitgefühl, 32.

¹⁵⁰ Ebd., 45.

¹⁵¹ Ebd., 44.

¹⁵² Ebd., 50.

¹⁵³ GRUEN, Dem Leben entfremdet, 173.

wirkliche Erneuerung einer Gesellschaft wird nur möglich, wenn Empathie die Basis bildet.“¹⁵⁴ Darin, dass Empathie positive Effekte auf das Zusammenleben hat bzw. sogar notwendig ist, um ein Zusammenleben auf Dauer möglich zu machen, sind sich Gruen und Bedford-Strohm einig. Ähnliche Ansätze sind auch bei einigen weiteren Autor*innen zu finden. Elisabeth Naurath, beispielsweise, macht – im Rahmen religionspädagogischer Bildungsarbeit – Empathie bzw. Mitgefühl als Mittel gegen Gewalt stark¹⁵⁵, worauf in Kapitel 4.2 noch ausführlicher Bezug genommen wird. Der Unternehmensberater Dr. Ulrich Althauser bezeichnet Empathie als „eine[n] der Erfolgsfaktoren in der Evolution des Menschen, da davon wesentliche Grundvoraussetzungen des Zusammenlebens abhängen.“¹⁵⁶ Ergänzend zu Gruens Thesen über den Verlust der Empathie in der Gesellschaft, bezieht Althauser ihn auf das Bildungssystem. Althauser macht den Leistungsdruck, der sich zuletzt institutionell vor allem in der Umstrukturierung von G9 zu G8 gezeigt hat, in Schulen dafür verantwortlich, dass Lehrer*innen nicht die Zeit bleibt, besonders individuell und empathisch mit ihren Schüler*innen umzugehen. Die bittere Konsequenz lautet: „Auch die Schüler[*innen, R.M.] lernen so, dass empathisches Verhalten eher nicht wichtig ist.“¹⁵⁷ Aber nicht nur auf die Schule oder Geschäfts Gespräche bezogen, sondern auch im Allgemeinen ist Althauser sich sicher: „ohne Empathie geht gar nichts.“¹⁵⁸ Dass dieser etwas plakativ erscheinende Slogan nicht nur auf Zustimmung unter Wissenschaftler*innen stößt, wird im Folgenden deutlich.

3.2 „Die dunklen Seiten der Empathie“¹⁵⁹

Häufig drehen sich Diskussionen über Moralität und Ethik auch um Empathie. Die Beispiele und Zitate in der Einleitung und auch die Vorstellung der Ansichten zu diesem Thema von Arno Gruen und Heinrich Bedford-Strohm zeigen, dass Empathie geradezu ‚gehypt‘ wird. Dabei repräsentiert das Konzept der Empathie Problem und Lösung zugleich¹⁶⁰: Bei Verbrechen, Terrorismus oder unterlassener Hilfeleistung wird ein Mangel an Empathie ‚diagnostiziert‘ und zur Ursache moralisch

¹⁵⁴ GRUEN, Dem Leben entfremdet, 105.

¹⁵⁵ Vgl. NAURATH, Mit Gefühl gegen Gewalt, 2008.

¹⁵⁶ ALTHAUSER, Die unterschätzte Begabung, 22.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., 23.

¹⁵⁹ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, Titelseite.

¹⁶⁰ Vgl. BLOOM, Against Empathy, 20.

verwerflichen Handelns erklärt. Gleichzeitig lautet die Lösung für das Vermeiden solcher Straftaten ebenfalls Empathie. Man könnte also schlussfolgern: Würde unsere Gesellschaft (wieder) zu mehr Empathie ‚erzogen‘ werden, sänke die Kriminalitätswahrscheinlichkeit, da ja offenbar gilt, dass Empathie Gutes im Menschen hervorbringt und somit schlechte Taten ausbleiben müssten, da ein empathischer Mensch ja wüsste, wie sehr er seinen Mitmenschen mit solchen Taten schaden würde.

Auch wenn diese Schlussfolgerung mit einem weiten Verständnis von Empathie als ‚wohlwollende Sympathie‘ und ‚einfühlende Hilfsbereitschaft‘ durchaus nachvollziehbar ist, so lässt sie offen, warum dann in der fast 200 Jahre alten Geschichte von Empathie noch niemand ein gesellschaftsfähiges Konzept entwickeln konnte, das Menschen zu ‚Empathie-Profis‘ macht und Gewalttaten und Verbrechen eliminiert. Es ergeben sich daraus vor allem folgende drei Möglichkeiten: Erstens: Mit mehr Empathie wäre die Welt tatsächlich ein besserer Ort, es wurde nur noch nicht der richtige Weg gefunden, um allen oder zumindest den meisten Menschen genug Empathie beizubringen. Oder zweitens: Empathie allein reicht nicht aus. Sie ist zwar nötig, aber es fehlt noch eine oder mehrere unbekannte Variable/n, die den Effekt von Empathie steigert. Oder drittens: Empathie ist nicht das, für was es gehalten wird. Empathie ist nicht durchweg positiv zu bewerten, sondern kann sogar auch die Ursache für schlechte Handlungen sein.

Während Gruen und Bedford-Strohm vermutlich der ersten Möglichkeit nachgingen, ordnet sich Fritz Breithaupt eindeutig Möglichkeit drei zu, denn er meint, „Empathie führt [...] nicht notwendig zu einem Einsetzen für den anderen.“¹⁶¹ Der US-amerikanische Psychologe Paul Bloom geht sogar so weit, dass er behauptet: „[I]f we want to be good and caring people, if we want to make the world a better place, then we are better off without empathy.“¹⁶² Diese absolut gegenteiligen Bewertungen von Empathie machen es zu einem kontroversen Konzept, dessen Facetten näher ausgeleuchtet werden müssen. Oder anders formuliert: Zwischen „Ohne Empathie geht nichts!“ und „Ohne Empathie wäre alles besser!“ liegen Welten, die es zu erforschen gilt. Im Folgenden werden deshalb die Positionen Breithaupts und

¹⁶¹ BREITHAUP, Die dunklen Seiten, 22.

¹⁶² BLOOM, Against Empathy, 3.

Blooms zu Empathie ausgeführt, um sie dann im folgenden Kapitel 3.3 denen von Gruen und Bedford-Strohm gegenüberzustellen.

Was sowohl Breithaupt als auch Bloom betonen ist, dass Empathie auch gute Seiten hat, wobei Breithaupt das deutlich stärker und öfter hervorhebt als Bloom. „Die guten Seiten von Empathie sollen nicht bestritten werden“, so Breithaupt, „doch wir müssen uns von einem zu einfachen Bild von Empathie befreien.“¹⁶³ Ein Problem von Empathie, das Breithaupt identifiziert und erläutert, ist, dass „Empathie zunächst und vor allem demjenigen [dient, R.M.], der Empathie empfindet, und nicht dem, in den man sich einfühlt.“¹⁶⁴ Empathie, ein Konzept, das augenscheinlich den Fokus darauf legt, wie andere denken und fühlen, ist eigentlich, wenn man es demaskiert, ein selbstsüchtiges Konzept. Breithaupt argumentiert, an das Modell der narrativen Empathie anlehnd, mit der Rolle des Helpers/der Helperin in Notsituationen. Er vermutet, „dass es ohne vorgestellten Helper oder imaginäre positive Umstände, die eine Veränderung bewirken, deutlich weniger Empathie gibt.“¹⁶⁵ Das heißt, beobachten wir eine Situation und schätzen sie als ausweglos für die betreffende Person ein, sinkt oder verschwindet die Möglichkeit der Empathie. Als Beobachter*in muss man also, stimmt man Breithaupt zu, zu dem Schluss kommen, dass dem Opfer in der beobachteten Situation geholfen werden kann, im besten Fall vom Beobachter/von der Beobachterin selbst, oder dass zumindest eine Aussicht auf eine positive Veränderung der Situation besteht, die beeinflusst werden kann, auch hier wieder im besten Fall von dem Beobachter/der Beobachterin selbst.¹⁶⁶ Breithaupts Schlussfolgerung lautet deshalb: „Helper-Identifikation ist das Medium von Empathie.“¹⁶⁷

Um sich selbst als Helper*in oder sich mit einer anderen helfenden Person identifizieren zu können sind vier Schritte nötig: Erstens, der Beobachter/die Beobachterin muss eine Person in der beobachteten Situation als „leidend, bedroht, hilfsbedürftig, benachteiligt oder Ähnliches“¹⁶⁸ wahrnehmen. Zweitens, der Beobachter/die Beobachterin muss zu dem Schluss kommen, dass die hilfsbedürftige Person unverdient in diese Situation geraten ist und somit in die ‚Opferrolle‘ steigt. „Es ist

¹⁶³ BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 7.

¹⁶⁴ Ebd., 14.

¹⁶⁵ Ebd., 128.

¹⁶⁶ Vgl. ebd.

¹⁶⁷ Ebd., 129.

¹⁶⁸ Ebd.

dabei nicht entscheidend, dass die Vorgeschichte bekannt ist. Es genügt, dass sie erahnt oder schlicht vorausgesetzt wird.“¹⁶⁹ Im dritten Schritt ist es „nur entscheidend, dass dem Beobachter die Möglichkeit eines Auswegs vor Augen steht“¹⁷⁰, die Situation also nicht hoffnungslos ist. Schließlich muss der Beobachter/die Beobachterin im vierten Schritt „das Gefühl haben, dass die Verbesserung der Situation nicht von selbst geschehen kann und ein Helfer gebraucht wird, der er selbst sein kann“¹⁷¹, aber nicht muss. Empathie ist also, wie in der dieser Arbeit zugrunde liegenden Definition, nicht nur ein kognitiv und/oder emotional nachvollzogenes Mitgefühl, sondern ihr gehen auch immer die Bedingungen der Situation voraus und gleichzeitig wird sie mit einer antizipierten post-situationalen Zukunft gedacht. Als Beobachter*in nehmen wir also, zusätzlich zu der eigenen Perspektive, noch zwei weitere Positionen ein, „nämlich die des ‚Opfers‘ und die des ‚Helfers‘.“¹⁷²

Folgt aus der beschriebenen Empathie des Beobachters/der Beobachterin heraus nun ein Akt der Hilfe, so ist das keineswegs selbstsüchtig, zumindest nicht zwingend. Existiert Empathie jedoch nicht in Kombination mit einer moralisch guten Handlung, ist sie laut Breithaupt „ein eigennütziges Verhalten.“¹⁷³ Er spricht in diesem Zusammenhang von „gefilterter oder indirekter Empathie“¹⁷⁴. Um diesen Gedanken zu veranschaulichen, greife ich auf ein Video zurück, das in den sozialen Medien für zahlreiche emotionale Reaktionen gesorgt hat.¹⁷⁵ Zu sehen sind ein Vater und sein im Rollstuhl sitzender Sohn, die gemeinsam den Extrem-Hindernislauf *Tough Mudder* absolvieren und vor der letzten Hürde, einer steil nach oben verlaufenden, rutschigen Rampe, stehen. Der Vater hilft seinem Sohn aus dem Rollstuhl, damit dieser sich an dem dafür vorgesehenen Tau die Rampe hochziehen kann, um das Ziel zu erreichen. Das Tau hängt jedoch so weit oben, dass der Sohn es nicht aus eigener Kraft greifen kann und auf Hilfe angewiesen ist. Der Vater versucht deshalb, den Sohn zum Tau zu schieben, der aber immer wieder herunterrutscht. Die anderen Teilnehmer*innen beobachten die Situation und durchlaufen somit die eben beschriebenen Schritte 1 und 2. Sie erkennen die Hilfsbedürftigkeit des Mannes und seines Vaters und durch den am Rande der Situation stehenden Rollstuhl

¹⁶⁹ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 129.

¹⁷⁰ Ebd., 130.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd., 131.

¹⁷³ Ebd., 205.

¹⁷⁴ Ebd., 134.

¹⁷⁵ TOUGH MUDDER, Inspiring Father-Son Team Tackle.

nehmen sie an, dass der Mann unverschuldet in die Lage des Nicht-Hoch-Kommens geraten ist. Es folgen die Schritte 3 und 4: Die Beobachter*innen haben die Menschen vor Augen, die es bereits die Rampe hoch zum Ziel geschafft haben und sehen, dass dem Mann nicht viel fehlt, um das Seil zu fassen, die Situation verspricht also eine positive Wendung. Darüber hinaus können die Beobachter*innen in dieser konkreten Situation selbst agieren, was dann auch die ersten dazu bringt, den beiden Männern zu helfen. Nach einem gescheiterten Versuch stoßen weitere Beobachter*innen dazu und helfen, nachdem sie die vier genannten Schritte noch einmal unbewusst durchlaufen sind. Als der Mann schließlich von denen, die es bereits geschafft haben, hochgezogen wird und das Ziel erreicht, jubeln und freuen sich alle Beobachter*innen, auch die, die nicht geholfen haben.

Nun ist es unmöglich, objektiv zu beurteilen, was die Nicht-Helper*innen bei dieser Reaktion empfunden haben, vielleicht war es „einfach nur“ (Mit-)Freude. In diesem Fall soll das Beispiel aber die *gefilterte Empathie* repräsentieren. Die nicht-helfenden Beobachter*innen und auch wir, als Zuschauer*innen des Videos empfinden gefilterte Empathie, da sie bzw. wir nicht selbst die Helferrolle einnehmen, sondern uns nur mit den tatsächlichen Helper*innen identifizieren. „Man kann als Beobachter miterleben, wie eine schwierige Situation verändert wird und wie der Helfer-Held dafür die verdiente Anerkennung erhält.“¹⁷⁶ Der selbstsüchtige Teil dieser Art von Empathie ist, dass „indem wir uns mit dem Helfer identifizieren, [...] wir uns selbst für unsere Empathie [loben, R.M.] oder [...] nach Anerkennung durch Dritte [suchen, R.M.]“¹⁷⁷ Das bedeutet, es geht in so einem Fall nicht um das „Erleben des anderen, sondern um das eigene Empfinden in dieser Situation.“¹⁷⁸ In dem Beispiel des Videos führt das noch zu keinem Besorgnis erregenden Problem, da die Situation mit den agierenden Helper*innen gelöst werden konnte. Betrachten wir aber beispielsweise die seit spätestens Herbst 2015 andauernde Flüchtlingskrise, so wird das Gefahrenpotential von Empathie in zweierlei Hinsicht deutlich: Zu Beginn war die Hilfsbereitschaft groß, Deutschland galt als das „Land der Willkommenskultur“. Dadurch, dass aber vor allem in den (sozialen) Medien viel über humanitäre Hilfe berichtet wurde, genügte es immer mehr Menschen, sich nur noch

¹⁷⁶ BREITHAUP, Die dunklen Seiten, 134.

¹⁷⁷ Ebd., 136.

¹⁷⁸ Ebd., 134.

mit tatsächlichen Helfer*innen zu identifizieren anstatt selbst zu helfen. Deutschland wurde also zunächst weiterhin für seine Willkommenskultur gefeiert, aber die Zahl der tatsächlichen freiwilligen Helfer*innen nahm und nimmt ab. Die gefilterte Empathie hat, so könnte man mit Breithaupt argumentieren, den Menschen ausgereicht, um emotional den gleichen Effekt zu erzielen wie durch eigene Hilfe. Diese Unterstellung trifft sicherlich nicht auf alle zu und nach wie vor engagieren sich bemerkenswert viele Freiwillige in der Flüchtlingsarbeit. Breithaupt bietet mit seinem Konzept der gefilterten Empathie aber eine mögliche und plausible Erklärung dafür, dass die anfängliche Hilfseuphorie bei vielen verblasst ist.

Der andere Aspekt bezieht sich darauf, dass Empathie fokussiert. Bloom nennt es *spotlight*.¹⁷⁹ Bei dem Empfinden von Empathie wird eine bestimmte Situation in den Fokus gerückt. Bleiben wir bei dem Beispiel der Flüchtlingskrise, so spielen die Medien hier m.E. eine tragende Rolle. Werden hauptsächlich Berichte über Menschen in Flüchtlingslagern und an Grenzübergängen gezeigt, so nehmen wir diese Situationen wahr und wollen, zum Beispiel aus Empathie heraus, helfen. Was dabei aber in Vergessenheit gerät, sind beispielsweise die in den Kriegsgebieten zurück gebliebenen Menschen oder Menschen, die abseits von Krieg und Unterdrückung Leid erfahren. Selbstverständlich kann man sich nicht des Leides aller Menschen auf dieser Welt annehmen, jedoch geht es darum, Blooms Kritik an Empathie zu verdeutlichen, nämlich, dass sie dadurch, dass sie sich auf einzelne Personen oder Personengruppen fokussiert, andere dabei ausblendet und auf diese Weise Schaden anrichten kann:

This makes us care more about them, but it leaves us insensitive to the long-term consequences of our acts and blind as well to the suffering of those we do not or cannot empathize with. Empathy is biased, pushing us in the direction of parochialism and racism. It is shortsighted, motivating actions that might make things better in the short term but lead to tragic results in the future. It is innumerate, favoring the one over the many. It can spark violence.¹⁸⁰

Dieser Rassismus und diese Gewalt, von denen Bloom spricht, konnten in Deutschland zum Beispiel beobachtet werden, als das erste Flüchtlingsheim in Brand gesetzt wurde und sind heute noch zu spüren, wenn rechte Parteien samt Anhängern gegen die Integration von Flüchtlingen hetzen, weil sie sich und ihre Bedürfnisse von der Politik vernachlässigt fühlen.

¹⁷⁹ Vgl. BLOOM, Against Empathy, 9.

¹⁸⁰ Ebd.

Eine weitere (dunkle) Seite von Empathie, die Breithaupt nennt, ist die *falsche Empathie*. Darunter fasst er „eine inakkurate empathische Darstellung, deren Fehlerhaftigkeit von außen aufgewiesen wird und dem empathisierenden Menschen dergestalt kommuniziert wird, dass diese markierte Fehlerhaftigkeit zu einem Feedback für die empathische Leistung wird.“¹⁸¹ Als Veranschaulichungsbeispiel wählt Breithaupt die Situation, in der Bundeskanzlerin Angela Merkel während eines öffentlich initiierten Schülertreffens in Rostock mit einem weinenden Mädchen, das aus dem Libanon geflohen ist, konfrontiert wird. Diese Szene wurde in den Medien intensiv diskutiert, weil Merkel Reems Weinen falsch interpretiert hatte. Statt zu verstehen, dass das Mädchen anfing zu weinen, weil es nach vier Jahren in Deutschland nun mit ihrer Familie vor der Abschiebung stand, zeigte Merkel durch ihre Antwort „Du hast das doch prima gemacht!“, dass sie das Weinen als Zeichen ihrer Nervosität fehlinterpretiert hatte, worauf Merkel umgehend von einem anwesenden Journalisten hingewiesen wurde.¹⁸² Merkel bekommt also das Feedback, dass ihre empathische Leistung ungenügend und fehlerhaft war. Sie hatte zwar Ambitionen zu einer empathischen Reaktion – sie ist auf das Mädchen zugegangen und wollte ihr Mitgefühl aussprechen, hat aber die Vorgeschichte Reems und die Empathie auslösende Situation nicht korrekt zusammengebracht.¹⁸³

Die Empathie der Zuschauer*innen und auch aller der, die es im Nachhinein in den Medien verfolgt haben, dürfte in Bezug auf Reem groß gewesen sein, denn Breithaupt behauptet, „[e]s gibt kaum stärkere Empathie-Auslöser als markierte empathische Fehler.“¹⁸⁴ Auf Seiten der empathisierenden Person kann solch ein Fehler entweder „zum Anstoß und Ansporn akkurater Empathie werden und insofern als Korrektiv wirken [oder] auch frustrieren und zum Aufgeben führen oder zur Aggression gegen denjenigen, mit dem man Empathie zu haben glaubte.“¹⁸⁵ Die wenige Wochen nach diesem Vorfall getroffene Entscheidung Merkels, Deutschlands Grenzen für die kommenden Flüchtlinge zu öffnen, kann, folgt man Breithaupts Theorie, eine „empathische Überreaktion“¹⁸⁶ gewesen sein, um die falsche Empathie gegenüber Reem auszugleichen. Ob das tatsächlich der Fall war, wird

¹⁸¹ BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 145.

¹⁸² Vgl. WALDEGG, Angela Merkel konfrontiert mit weinendem Flüchtlingsmädchen.

¹⁸³ Vgl. BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 145.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 146.

¹⁸⁶ Ebd.

niemand prüfen können. Jedoch veranschaulicht das Beispiel, welch massive Auswirkungen affektive Empathie auf die Gesellschaft haben könnte.

Zugespitzt negativ gesprochen, könnte man also dem Lob Bedford-Strohms an Merkels „Akt der Humanität“¹⁸⁷ entgegnen, dass es sich dabei lediglich um die Übercompensation eines zuvor begangenen Empathie-Fehlers handle. „Humanitäre Empathie in dem hier beschriebenen Sinne erweist sich als erstaunlich selbtsüchtig, also auf das Ich des Beobachters [in diesem Fall Merkel, R.M.] bezogen.“¹⁸⁸ Meines Erachtens war Merkels Entscheidung im September 2015 richtig und wichtig, möglicher Selbstzweck hin oder her. Auch ob es eine kognitiv- oder affektiv-empathische Entscheidung war, spielt für das Ergebnis, dass dadurch hunderttausenden Menschen geholfen und vielen das Leben gerettet wurde, keine Rolle. Dennoch ist der Einwand berechtigt, dass Empathie zu Kurzsichtigkeit verleiten kann und bei der Fokussierung auf eine konkrete Situation möglicherweise der Blick für die Folgen in der Zukunft ausbleibt. Dass Angela Merkel dann über Nacht zur ‚Heldin‘ der Flüchtlingskrise wurde, lässt Breithaupt vermuten, „dass eine weitverbreitete Reaktion auf die Flüchtlingskrise gar nicht Empathie, sondern Identifikation mit der helfenden Heldenfigur Angela Merkel gewesen sein könnte.“¹⁸⁹ Damit bezieht er sich auf die Facette der *gefilterten Empathie*, die in Form von einer Identifikation mit Merkel als Heldin stattfindet. „Allerdings ist Identifikation kurzlebig, stark selbstbezogen und abhängig von äußerer Anerkennung. Von der kollektiven falschen¹⁹⁰ Empathie zum Unmut über die Flüchtlinge ist es ein kurzer Weg.“¹⁹¹

Breithaupt und Bloom sehen aber nicht nur Unmut, sondern auch extremere Formen der Abneigung, die zu Gewalt führen, und Sadismus in einem direkten Verhältnis zur Empathie: „Schreckliche Fantasien und vielleicht auch Taten sind möglich aufgrund von Empathie und um sie zu erleben.“¹⁹² Was beispielsweise in den Köpfen, des Folterpaars von Höxter-Bosseborn vor sich ging, während sie ihre Opfer zu Tode misshandelten, wird niemand akkurat beschreiben können. Jedoch

¹⁸⁷ BEDFORD-STROHM, Mitgefühl, 14.

¹⁸⁸ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 137.

¹⁸⁹ Ebd., 148.

¹⁹⁰ Breithaupt muss hier die *gefilterte Empathie* meinen, da sie es ist, die durch die Identifikation mit einem Helden/einer Heldin „kanalisiert“ wird (vgl. BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 134), wohingegen er *falsche Empathie* einfach als eine „inakkurate empathische Darstellung“ definiert (vgl. ebd., 145).

¹⁹¹ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 148.

¹⁹² Ebd., 8.

fiel auch im Zuge dieser Berichterstattungen das Stichwort *Empathie*. Die Ulmer Südwest Presse veröffentlicht ein Interview mit dem Kriminalpsychologen Christian Lüdtke, der auf die Frage, ob „man Empathie und Mitgefühl abschalten können [müsste, R.M.], um solche Taten zu begehen“¹⁹³, antwortet, dass „Menschen, die solche Taten begehen, [...] so genannte antisoziale Täter [sind, R.M.]. Früher hat man sie als Psychopathen bezeichnet. Sie sind eiskalt, berechnend, haben kein [sic!] Gefühle. Sie üben im Grunde genommen nur eine unglaubliche Macht aus – sie sind Herr über Leben und Tod.“¹⁹⁴ Argumentiert man mit Breithaupts Theorie der *sadistischen Empathie*, so sind Psychopathen wie Wilfried W. durchaus dazu in der Lage, Empathie zu empfinden, sie haben sogar Gefallen daran. Allerdings geht es ihnen nicht darum, die Freude ihrer Mitmenschen nachzuempfinden, sondern die Schmerzen. „Ebendieses empathische Mitempfinden des Leiden erregt [...] [sie, R.M.], beschert [...] [ihnen, R.M.] Befriedigung. [...] Sadismus verdankt sich hier nicht dem Mangel an Empathie, sondern dem Wunsch nach ihrer Steigerung“¹⁹⁵. Darüber hinaus zählt Breithaupt nicht nur solche abscheulichen Gewalttaten zu empathischem Sadismus, „sondern auch das Strafen und viele leider alltägliche Verhaltensformen wie das Demütigen, Herabsetzen oder Bloßstellen.“¹⁹⁶ Diese Form von Empathie ist ohne Zweifel grausam und unerwünscht und doch zeigt sie, dass Empathie differenziert betrachtet werden muss und nicht pauschal als ‚gut‘ dahingestellt werden darf.

Einen letzten Aspekt aus Breithaupts Monographie, den es zu diskutieren gilt, ist das durch die Natur der Empathie geförderte ‚Schwarz-Weiß-Denken‘. Besonders deutlich wird es an dem Beispiel der Dreierszenen aus dem Modell der narrativen Empathie. Dort entscheidet sich der Beobachter/die Beobachterin für eine Partei und gegen eine andere.¹⁹⁷ Es stehen also zwangsläufig immer ‚Gut‘ und ‚Böse‘ gegenüber. Dieses einfache Kategorie-Denken kann jedoch schwerwiegende Folgen haben. „Die polarisierenden Überzeichnungen von Gut und Böse und verwandten Gegensätzen machen die Narrationen genussreich. Doch zugleich werden damit soziale Spaltungen vertieft und verfestigt, was zu offenen Konflikten führen

¹⁹³ MÜLLER, Psychotherapeut zu Höxter.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ BREITHAUP, Die dunklen Seiten, 8.

¹⁹⁶ Ebd., 22.

¹⁹⁷ Vgl. dazu Kapitel 2.3.3 und BREITHAUP, Kulturen der Empathie, 170 ff.

kann.“¹⁹⁸ Breithaupt berichtet von einem dreijährigen Versuch des Empathietrainings bei nordirischen Schülerinnen und Schülern, um das nach wie vor feindliche Verhältnis zwischen Katholik*innen und Protestant*innen im Land zu entspannen. Dazu haben beide Seiten die Sichtweise der jeweils anderen Konfession kennengelernt, um ihnen so das gegenseitige Verhalten verständlich zu machen. Was nach einer plausiblen und zu befürwortenden Idee klingt, entpuppte sich allerdings als Verschärfung der Fronten.¹⁹⁹ „Tatsächlich wurde die ‚Identifikation der Schüler mit der historischen Perspektive ihrer Gemeinschaft stärker‘, nachdem sie die dreijährige Unterrichtseinheit durchlaufen hatten.“²⁰⁰ Breithaupt nennt mehrere mögliche Erklärungen für dieses Phänomen, die an dieser Stelle nicht näher ausgeführt werden können. Festzuhalten ist jedoch, dass Empathie nicht zwingend die Lösung eines Konflikts herbeirufen muss. „Wenn Empathie eng mit Parteinahme verzahnt ist, [...] dann wird die Empathie oder Identifikation mit einer Seite nur verstärkt, wenn viele Konfliktsituationen dargestellt werden, selbst wenn sie die eigene Seite im schlechten Licht zeigen“²⁰¹.

Was in dem Prozess der Parteinahme passiert ist, „dass man in die (kognitive, emotionale und leibliche) Situation eines anderen Wesens transportiert wird“²⁰² und sie auf diese Weise miterlebt. Breithaupt nennt das *Mit-Erleben* oder *co-experience*.²⁰³ Problematisch ist daran, dass die Situation zunächst „purifiziert und auf einige Kernmerkmale reduziert“²⁰⁴ wird und der Beobachter/die Beobachterin dann nach der Parteinahme „die gewählte Seite empathisch beschönig[t]“²⁰⁵. Dabei ist es unerheblich, so Breithaupt, „nach welchen Kriterien wir die erste Parteinahme treffen“²⁰⁶. Wichtig ist nur, dass wir sie treffen und dann ist es, wie das Beispiel aus Nordirland zeigt, sogar egal, ob wir Negatives über die von uns gewählte Seite erfahren, wir empathisieren nach wie vor mit ihr. „Empathie ist das Medium, welches schnelle und auch zufällige Parteinahmen in dauerhafte Allianzen überführt.“²⁰⁷

¹⁹⁸ BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 122.

¹⁹⁹ Vgl. BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 111 ff.

²⁰⁰ Ebd., 112.

²⁰¹ Ebd., 113.

²⁰² Ebd., 16.

²⁰³ Vgl. ebd., 15.

²⁰⁴ Ebd., 17.

²⁰⁵ Ebd., 22.

²⁰⁶ Ebd., 108.

²⁰⁷ Ebd., 110.

Deshalb kann sie so gefährlich sein: „Sie festigt schnelle Urteile.“²⁰⁸ Flächendeckend problematisch wird es für eine Gesellschaft „[i]n dem Moment, wo Empathie einem institutionell überhöhten Individuum gilt“²⁰⁹. Auf diese Weise können beispielsweise politische oder auch terroristische Gruppen rasant wachsen.²¹⁰

Breithaupt führt als Beispiel die gewonnene Präsidentschaft Trumps in den Vereinigten Staaten von Amerika an. Dieses Beispiel kann man ähnlich auf den immensen Zuwachs an Wählerstimmen für die Alternative für Deutschland (AfD) übertragen. Trumps „Emotionen, Wutausbrüche, die vielen Tabubrüche und sein selbstbewusstes Auftreten, gepaart mit dem Image des politischen Außenseiters, haben einen nicht unbedeutenden Teil der Bevölkerung zur Einnahme seiner Perspektive verleitet.“²¹¹ Dadurch, dass er von vielen Medien und vor allem den Anhänger*innen der demokratischen Partei öffentlich denunziert wurde, hat ihn, wenn man in den vier Schritten Breithaupts denkt, zum Opfer werden lassen. Dadurch, dass es sich um eine Wahl handelt, bei der jede*r Amerikaner*in ab dem Alter von 18 Jahren mitentscheiden darf, verspüren die Beobachter*innen die Möglichkeit, dass sie dem ‚Opfer‘ konkret helfen können, nämlich indem sie es wählen. Trotz alarmierender Presseberichte über seine diskriminierende und herabwürdigende Art gegenüber Frauen und Menschen nicht-,amerikanischer Herkunft, wurde er zum Präsidenten gewählt. Die Theorie der schnellen und beschönigenden Parteinahme Breithaupts erklärt dieses Phänomen: „Wer einmal Trumps Partei ergriffen hat und diese Parteinahme mit Empathie paart, kann sich in seiner Parteinahme nun immer wieder bestätigt fühlen.“²¹² Gleiches gilt für die Anhänger der AfD. Sobald sich jemand, aus welchem Grund auch immer, für die AfD entschieden hat, wurde er oder sie spätestens in der intensiven Wahlkampfphase immer wieder in der Entscheidung bestätigt, da der AfD in der Öffentlichkeit eindeutig die Opferrolle zugekommen ist. Alle anderen Parteien haben sich gegen sie ausgesprochen, Medien haben angeblich falsch über sie berichtet und zu Diskussionsrunden wurden sie des Öfteren explizit nicht eingeladen. Die Polarisierung von Gut und Böse nimmt ihren Lauf und da es sich auch in diesem Fall um eine Wahl handelt, wissen die Beobachter*innen, dass sie – sofern sie gesetzlich berechtigt sind – etwas für das ‚Opfer‘

²⁰⁸ BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 109.

²⁰⁹ Ebd., 74.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Ebd., 102.

²¹² Ebd.

tun können, nämlich wählen. Breithaupt nennt das „die Logik der Opfer-Empathie“²¹³.

Auf die Spitze getrieben wird diese Seite von Empathie im Terrorismus. „Terrorismus ist, aus dieser Perspektive betrachtet, zunächst eine Hinbewegung, eine Entscheidung für eine Partei und ein sensibles Mitfühlen mit einer Bewegung.“²¹⁴ Man kann deshalb nicht sagen, so seltsam das auch klingen mag, dass Terroristen unempathisch sind. Man darf ‚empathisch‘ in diesem Zusammenhang natürlich nicht als moralisch gut oder mitfühlend im Sinne von ‚es ist mir wichtig, dass es meinen Mitmenschen gut geht‘ verstehen, sondern lediglich als Adjektiv, dass den Prozess bzw. das Ergebnis der Parteinahme und Perspektivübernahme beschreibt. Sie haben sich aus irgendwelchen Gründen für eine terroristische Organisation oder Denkrich tung entschieden und handeln nun gewissermaßen als Helfer*in, um deren Ziele durchzusetzen. Dabei besteht Breithaupt zufolge „das Risiko eines Selbstverlustes, eines Verlierens der eigenen Interessen und Perspektiven.“²¹⁵ Denn wer eine andere Perspektive übernimmt, beschönigt und für sich selbst adaptiert, erfährt wahrscheinlich eine „Abschwächung der eigenen Interessen, Gefühle, Selbstwahrnehmung, Intensität, Identität, des Selbstwerts oder Selbstbewusstseins.“²¹⁶ Besonders gilt das für Menschen aus sozial instabilen Verhältnissen, da sie den Terrorismus als eine Möglichkeit sehen, ihre bisher unausgereifte Identität zu entwickeln.²¹⁷ Terrorist*innen aus stabilen Verhältnissen hingegen haben „sich anscheinend eine Seite zu eigen gemacht, deren Leiden sie derartig stark wahrnehmen, dass sie die Verteidigung dieser Seite zu ihrer Lebensberufung erklären.“²¹⁸

Bloom, der seine Position zu Empathie unmissverständlich in seinem Buchtitel – *Against Empathy* – zum Ausdruck bringt, erklärt zu Beginn konkret, auf welches Verständnis von Empathie er sich bezieht. Er stimmt dem zu, dass, Empathie gut sei, wenn sie *morality, kindness* und *compassion* bedeute. Auch andere Menschen zu verstehen sei gut, obwohl das im Fall von, was Breithaupt sadistische Empathie nennt, auch zu Grausamkeit und Ausbeutung führen kann.²¹⁹ Wenn Bloom sagt, er

²¹³ BREITHAUPt, Die dunklen Seiten, 125.

²¹⁴ Ebd., 110 f.

²¹⁵ Ebd., 84.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Vgl. ebd., 111.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ BLOOM, Against Empathy, 3.

sei gegen Empathie, meint er damit „the act of feeling what you believe other people feel – experiencing what they experience.“²²⁰ Darauf können wir ihm zufolge in unserer Gesellschaft getrost verzichten. Er vergleicht es mit “sugary soda”²²¹ – es sei verführernd, lecker und schlecht für uns.²²² Ähnlich wie Breithaupt, sieht auch Bloom in Empathie etwas Selbstsüchtiges, da es uns dazu bringt, andere so zu behandeln, wie wir uns selbst behandeln.²²³ Es besteht also ein dezisiver Unterschied zwischen Empathie und christlicher Nächstenliebe – Nächstenliebe nach christlichem Verständnis ist vor allem auf den Nächsten ausgerichtet und Empathie, folgt man z.B. Breithaupt und Bloom, zuerst auf sich selbst. Verteidigt man Empathie um den Willen von Moralität, so entgegnet Bloom, dass wir moralische Urteile auch ohne Empathie fällen können, da nicht jede missliche Lage, die wir beobachten ein bestimmtes ‚Opfer‘ habe, für das wir uns entscheiden müssten.²²⁴ Als Beispiele nennt Bloom Ladendiebstahl, Steuerhinterziehung oder Müll aus dem Auto werfen.

Alle diese Situationen würden wir als moralisch verwerflich bezeichnen, ohne dass wir zunächst ein ‚Opfer‘ identifizieren müssten, in das wir uns hineinfühlen können. Diese Beispiele illustrieren zwar Blooms Argument, jedoch ist das Problem an Empathie nicht, von Breithaupts Standpunkt aus gedacht, dass man sie zwingend braucht, um Partei zu ergreifen und moralisch zu urteilen, sondern vielmehr, dass es quasi automatisch geschieht und unser moralisches Urteil dadurch in die eine oder andere Richtung beeinflusst. Es müsste deshalb in Richtung der Funktion und Beschaffenheit von Spiegelneuronen gedacht werden und inwiefern Empathie beliebig individuell steuerbar und blockierbar ist. Denn wie bereits erwähnt, kritisiert Bloom an Empathie, dass sie nur einen bestimmten Fokus setzt und den Rest ausblendet. Man könne zudem nur mit einer Person oder Seite gleichzeitig empathisieren²²⁵, was einen automatisch dazu zwingt, sich für eine Partei zu entscheiden. Durch diese zwingendermaßen entstehenden *spotlights* werde nur das beleuchtet, auf das wir uns fokussieren, weshalb Empathie nichts anderes als eine Reflexion unserer Voreingenommenheit sei.²²⁶

²²⁰ BLOOM, Against Empathy, 3.

²²¹ Ebd., 13.

²²² Vgl. ebd.

²²³ Vgl. ebd., 21.

²²⁴ Vgl. ebd., 22.

²²⁵ Vgl. ebd., 33.

²²⁶ Vgl. ebd., 31.

Darüber hinaus sei es deutlich einfacher, Empathie für Menschen zu empfinden, denen wir nahe stehen und die uns ähnlich sind²²⁷, weshalb ich in meiner Definition von Empathie einen minimalen Vergleichspunkt für das Entstehen von Empathie voraussetze. Dementsprechend wäre es beispielsweise schlecht, wenn politische Entscheidungen auf der Basis von Empathie getroffen werden, weil sie eben nicht alle Betroffenen mit einbeziehen, sondern nur diejenigen, für die Partei ergriffen wurde. Oft kann man Empathie im Hintergrund erahnen, wenn Politiker*innen Beispiele für Missstände oder Erfolge geben. Kanzlerkandidat Martin Schulz ist beispielsweise des Öfteren dadurch aufgefallen, dass er jemanden in seinem unmittelbaren sozialen Umfeld kenne, der oder die von einem Problem betroffen sei, das auch viele andere Bürger*innen beklagen. Inwiefern das Teil einer Überzeugungstaktik ist, sei dahingestellt. Jedoch steht fest, dass solche Kontakte und Erfahrungen durchaus Einfluss auf die Meinungen und Entscheidungen der Politiker*innen haben, vor allem, wenn ein Politiker/eine Politikerin keine Person kennt, die mit einem bestimmten Problem konfrontiert ist, da er/sie dieses Problem dann, wenn er/sie generell zu empathisch aufgeladenen Entscheidungen neigt, als weniger wichtig erachtet oder gar übersieht. Es ist in dieser Hinsicht also durchaus nachvollziehbar, dass Bloom meint, man würde moralisch besser und fairer ohne das Empfinden von Empathie handeln.

Stattdessen möchte Bloom das stark machen, was man – als Gegensatz zu emotionaler oder affektiver Empathie – kognitive Empathie nennt. „[I]f I understand that you are in pain without feeling it myself, this is what psychologists describe as social cognition, social intelligence, mind reading, theory of mind, or mentalizing“²²⁸ und das ist es, was Paul Bloom unterstützt. Er appelliert an den Verstand und das kognitiv gesteuerte Einfühlen in den Denkprozess einer anderen Person. Ist man zu sehr in das emotionale Einfühlen mit einer Person verwickelt, so könne es auf lange Sicht betrachtet zu Nachteilen kommen.²²⁹ Beispielhaft beschreibt Bloom die Situationen, in denen Eltern ihren Kindern vorübergehend Unzufriedenheit oder ‚Leid‘ zumuten, damit es ihnen in der Zukunft besser geht, wie etwa bei Aufforderungen wie „[d]o your homework, eat your vegetables, go to bed at a reasonable

²²⁷ Vgl. BLOOM, Against Empathy, 31.

²²⁸ Ebd., 17.

²²⁹ Ebd., 35.

hour“²³⁰ etc. Es ergibt sich also die Schlussfolgerung, dass es durchaus positive Effekte haben kann, wenn man sich der emotionalen Empathie entledigt und seine Handlung auf dem Boden des Verstandes fußt.

3.3 Eine kontrastive Bewertung

Die in diesem Kapitel gegenüber gestellten Positionen zu dem Wert von Empathie könnten nicht unterschiedlicher sein. Gruen und Bedford-Strohm sprechen sich zwar beide positiv für Empathie aus, jedoch auf der Grundlage verschiedener Annahmen. Gruen bemängelt einen massiven Empathieverlust in unserer Gesellschaft, der – seiner psychologischen Analyse zufolge – durch ein problematisches Wertesystem hervorgerufen werde, das Macht, Stärke und Rationalität als erstrebenswert vermittelt, hingegen Emotionalität und Einfühlungsvermögen, insbesondere bei Männern, als Schwäche darstellt. Durch eine entsprechende Erziehung der Eltern, in der den Bedürfnissen und Ängsten des Kindes nicht nachgegangen wird, werde dieser Empathieverlust zusätzlich verstärkt. Als logische Konsequenz fordert Gruen deshalb mehr Empathie unserer Gesellschaft. Beford-Strohm hingegen lobt die Empathie der Deutschen. Nur durch empathisches und humanitäres Handeln seitens der Bundeskanzlerin und der freiwilligen Helfer*innen, sei es möglich gewesen, eine solch große Anzahl von Flüchtlingen unterzubringen und zu versorgen. Gruen konnte 2013 selbstverständlich noch nichts von dem Ausmaß der Flüchtlingskrise ahnen, jedoch kann sich eine als unempathisch beschriebene Gesellschaft auch nicht binnen drei Jahren zu einer hoch empathischen Gesellschaft verändern, weshalb beide Positionen nach wie vor mit einander vergleichbar sein sollten. Als Theologe zieht Bedford-Strohm biblische und christlich-ethische Argumente für Empathie heran, mahnt aber gleichzeitig, dass man Realismus und Humanität nicht gegeneinander ausspielen dürfe, sondern politische Entscheidungen und Empathie aufeinander beziehen müsse.

Breithaupt und Bloom sind da anderer Meinung. Insbesondere Bloom spricht sich dafür aus, Empathie bei (politischen) Entscheidungen außen vor zu lassen. Beide Wissenschaftler sehen großes Gefahrenpotential in empathischen Prozessen,

²³⁰ BLOOM, Against Empathy, 35.

da diese durch *Parteinahme* bzw. *spotlights* immer nur eine Person oder eine Interessensgruppe berücksichtigen und alles andere ausblenden würden. Darüber hinaus wirke Empathie beschönigend und idealisiere die favorisierte Partei, sodass im schlimmsten Fall ein Identitätsverlust des Selbst die Folge sein könne. Die Unterschiede der Positionen kommen unter anderem auch dadurch zustande, dass bei jedem Autor ein anderes Verständnis von Empathie vorliegt. Während Gruen Empathie als Fähigkeit versteht, „an den Gefühlen, Intentionen, Ideen und manchmal auch an den Bewegungen eines anderen Menschen teilzunehmen, sie mitzuerleben oder nachzuempfinden“²³¹, setzt Bedford-Strohm Empathie und Mitgefühl gleich. Diese beiden Definitionen kommen sich schon sehr nahe, beide befürworten auch das Einsetzen emotionaler Empathie in der Gesellschaft, die sich für Bedford-Strohm auch als Teil von Nächstenliebe äußern kann. Sie haben also beide die gleiche Erwartung an Empathie für die Gesellschaft, nämlich, dass sie positive Auswirkungen auf diese hat. Bei Gruen scheitert Empathie an einem gestörten Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen, weil die Gesellschaft die Menschen zu nach Macht und Erfolg strebenden Wesen erzieht. Bedford-Strohm sieht in der Empathie vor allem den helfenden Dienst am Anderen.

Breithaupts und Blooms Verständnis von Empathie ähneln sich darin, dass beide zwischen kognitiver und emotionaler Empathie unterscheiden. Breithaupt weist zwar wie Bloom auf mehrere Gefahren oder ‚dunkle Seiten‘ von Empathie hin, schlussendlich spricht er sich aber nicht gegen Empathie aus, sondern nur gegen eine einfache und naive Bejahung. Er unterstützt sowohl die kognitive als auch die emotionale Facette von Empathie, sofern man sich der Gefahren emotionaler Empathie bewusst ist. Bloom dagegen ist radikal gegen jegliche Form der emotionalen Empathie. Er hält sie für den Grund moralischer Fehlurteile und unfaire Handlungen. Stattdessen setzt er sich für kognitive Empathie (i.e. Theory of Mind) ein, die einen zwar die Gedanken und Gefühle einer/eines Anderen verstehen lässt, man diese Gefühle dabei aber nicht nachempfindet, sondern auf der vermeintlich ‚sachlichen‘ Ebene bleibt. Bloom und Breithaupt sehen Empathie als einen selbstsüchtigen Prozess, bei dem es primär nicht um den/die Andere*n geht, sondern um das Erlebnis des Selbst. Von Empathie selbst erwarten Breithaupt und Bloom beides nichts. Sie erwarten eher von der Gesellschaft, dass sie sich bewusst der ein oder

²³¹ GRUEN, Dem Leben entfremdet, 27.

anderen Form von Empathie bedient, um faires und moralisch gutes Handeln sicherzustellen. Ob es sich dabei um eine Kombination kognitiver und affektiver Empathie oder ausschließlich um kognitive Empathie handelt, hängt vom Autor ab. Fest steht jedoch, dass alle vier Wissenschaftler dasselbe (utopische) Meta-Ziel verfolgen: Eine moralisch gut handelnde und sozial gerechte Gesellschaft.

4 Der Einsatz von Empathie...

Seit der Zuwanderung von über einer Million Flüchtlinge innerhalb der letzten zwei Jahre²³², hat die Frage nach der zukünftigen Gestaltung von der Gesellschaft in Deutschland deutlich an Relevanz gewonnen sowie eine neue Richtung eingeschlagen. Es geht nicht mehr „nur“ um den Umgang mit der demographischen Entwicklung, soziale Gerechtigkeit im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt, Grundsatzen unseres Wertesystems, internationale Beziehungen, innere und wirtschaftliche Sicherheit und weitere wichtige Zukunftsthemen, sondern es muss nun auch darüber nachgedacht werden, welche Rolle die zu uns geflohenen Menschen bei diesen Themen spielen und inwiefern bisherige Diskurse möglicherweise erweitert oder neu gedacht werden sollten, und welche neuen Fragen sich aus der aktuellen Situation in Deutschland ergeben. Insbesondere Integration und Terrorismus sind dabei zwei Themenfelder, die neue Frage aufwerfen und neue Aufgaben für Politik und Bevölkerung bereithalten.

In den bisherigen Kapiteln dieser Arbeit wurde Empathie eher abstrakt diskutiert. Zunächst ging es um die Definition des Konzepts (Kapitel 2), dann darum, wie Empathie zu bewerten ist (Kapitel 3). In diesem Kapitel soll Empathie nun auf aktuelle gesellschaftliche Themen und Fragen bezogen werden. Dazu geht es in Abschnitt 4.1 zunächst um Fragen, die das Thema Integration betreffen und in deren Antworten Empathie eine Rolle zu spielen vermag. In Abschnitt 4.2 wird eine Entwicklung thematisiert, die durch das vermehrte Auftreten terroristischer Anschläge in Deutschland und Europa, aber auch in den Fluchtgebieten selbst in den Fokus öffentlicher Debatten geraten ist: Radikalisierung. Es wird diskutiert, welche Rolle Empathie in Radikalisierungsprozessen spielt und vor allem inwiefern sie bei der Prävention von Radikalisierung von Nutzen sein kann oder nicht.

²³² Vgl. BAMF, Das Bundesamt in Zahlen, 11.

4.1 ... bei Integrationsaufgaben

Das Thema der Integration von Flüchtlingen in Deutschland ist spätestens seit die nötigsten Ersthilfeleistungen und Unterbringungen organisiert waren an der politischen und gesellschaftlichen Tagesordnung und hat dementsprechend auch den Bundestagswahlkampf 2017 erkennbar dominiert. Im Folgenden werden zunächst die zahlenmäßige Bevölkerungssituation und die sich daraus ergebenden Integrationsaufgaben dargestellt. Darauf aufbauend wird diskutiert, ob und wenn ja welche Position Empathie bei der Beantwortung dieser Fragen einnehmen sollte, damit Grundwerte, wie Freiheit und Toleranz weiterhin geschätzt und im Zusammenleben umgesetzt werden.

4.1.1 Integration in Deutschland

Wie bereits eingangs in diesem Kapitel erwähnt, sind seit 2015 über eine Million Menschen aus unterschiedlichen Kriegs- und Krisengebieten nach Deutschland geflüchtet. Insgesamt leben in Deutschland mittlerweile 10,1 Millionen Menschen aus anderen Ländern.²³³ Deren Zahl hat sich seit der deutschen Wiedervereinigung 1990 fast verdoppelt.²³⁴ Diese Entwicklung zeigt, dass Deutschland kulturell vielfältiger geworden ist und verlangt gleichzeitig, dass mit dieser verstärkten Internationalität und Vielfalt verantwortungsvoll umgegangen wird. Wenn also über Integration diskutiert wird, sollten die acht Millionen Menschen, die vor 2015 nach Deutschland gekommen sind, nicht außer Acht gelassen werden. Manche von ihnen leben schon mehrere Jahrzehnte hier, andere sind möglicherweise kurz vor den vielen Menschen im Jahr 2015 gekommen, manche sind bereits voll integriert, andere kaum. Die hohe Relevanz der Integration all dieser Menschen liegt also nicht allein in der Sache an sich, sondern auch an der hohen Anzahl von Menschen, die noch integriert werden müssen. Weit über 50% der Asylerstanträge im Jahr 2016 gehen auf Kinder und Jugendliche bzw. junge Erwachsene bis unter 25 Jahre zurück.²³⁵ Dementsprechend ist die Integrationsaufgabe vor allem auch eine Bildungsaufgabe, denn die meisten der zu integrierenden Menschen haben ihren Bildungsweg noch

²³³ Vgl. BAMF, Das Bundesamt in Zahlen, 107. Zustande kommt diese Zahl durch das Ausländerzentralregister (AZR), das nur Ausländer*innen zählt, die sich länger als drei Monate in Deutschland aufhalten (vgl. ebd., 104).

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd., 22.

nicht abgeschlossen und sind noch nicht für den Arbeitsmarkt qualifiziert. Schließlich sei noch das Religionsverhältnis genannt, da es für die Gestaltung von Integration eine essentielle Rolle einnimmt. 75,9% der Asylerstanträge im Jahr 2016 kamen von Menschen muslimischen Glaubens, 12,2% waren Christen.²³⁶ Demnach ist es in Deutschland zu einem deutlichen Zuwachs an Religionsvielfalt gekommen, vor allem in Bezug auf den Islam. Folglich bedeutet Integrationsarbeit auch Religionsarbeit. Es muss ein ehrlicher und zugleich friedlicher Austausch zwischen den unterschiedlichen Religionen stattfinden, insbesondere zwischen Islam und Christentum, da sie die am häufigsten vertretenen Religionen in Deutschland sind. Im Rahmen dieser Arbeit ergeben sich daher drei ineinander überfließende Ebenen, die unmittelbar mit den aktuellen Integrationsaufgaben verknüpft sind: die Staatsebene, die Bildungsebene und die Ebene des interreligiösen Dialogs.

Allein in den Jahren 2015 und 2016 haben knapp 900.000 Menschen einen Integrationskurs in Deutschland besucht²³⁷, wobei Syrer*innen mit 46,9 % 2016 die größte Gruppe bildeten.²³⁸ Die Integrationskurse bestehen aus einem Sprachkurs und einem Orientierungskurs, die aufeinander folgen. Letzterer verfolgt das Ziel, „Alltagswissen sowie Kenntnisse der Rechtsordnung, Geschichte und Kultur Deutschlands zu vermitteln. [...] [Themen sind, R.M.] Formen des Zusammenlebens in der Gesellschaft und wichtige Werte wie Religionsfreiheit, Toleranz und Gleichberechtigung. Für den Orientierungskurs sind in der Regel 100 UE [Unterrichtseinheiten, R.M.] vorgesehen.“²³⁹ Dass ein Mensch nicht innerhalb von 100 UE in eine völlig neue Gesellschaft integriert werden kann ist unbestreitbar. Im öffentlichen Diskurs wird im Zusammenhang mit Integration oft von einer „Generationenaufgabe“ gesprochen. Doch welche Parameter bestimmen, in welchem Fall eine Integration erfolgreich abgeschlossen ist und in welchem Fall nicht? Wie die meisten kulturwissenschaftlichen Konzepte hat auch Integration zahlreiche Definitionen. „Die allgemeine Wortbedeutung von Integration im soziologischen Sinn meint den Prozess des Zusammenfügens und bezieht sich auf die Gesamtgesell-

²³⁶ BAMF, Das Bundesamt in Zahlen, 25.

²³⁷ Vgl. ebd., 116.

²³⁸ Vgl. ebd., 119.

²³⁹ Ebd., 122.

schaft. Im öffentlichen Diskurs wurde Integration hingegen zunehmend mit Assimilation gleichgesetzt.²⁴⁰ Der Rat der EKD beschreibt Integration als einen „kontinuierliche[n] Prozess“²⁴¹, der als Ziel eine „gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe“²⁴² vorsieht und „immer auf Wechselseitigkeit angelegt“²⁴³ ist. Damit grenzt die EKD ihr Verständnis von Integration deutlich von dem Konzept der Assimilation ab, welches eine Anpassung der Zugewanderten an die deutsche Kultur „unter Aufgabe der eigenen kulturellen Identität“²⁴⁴ erwarten würde. Herfried und Marina Münkler setzen Integration unter die Überschrift „Aus Fremden ‚Deutsche‘ machen“²⁴⁵. Sie bezeichnen Integration als eine „gesamtgesellschaftliche Aufgabe und zugleich ein[en] Erfahrungsraum für alle – die Neuankömmlinge wie die Alt-eingesessenen.“²⁴⁶ Darüber hinaus vertreten sie die Position, dass „[e]ine kluge Integrationspolitik [...] zunächst über die zu Integrierenden nachdenken [sollte, R.M.] und nicht über jene Teile der deutschen Bevölkerung, die der Integration skeptisch gegenüberstehen.“²⁴⁷ Als Grund für diese Meinung nennen sie eine sogenannte „Sogdynamik“ bzw. einen sogenannten „Pull-Effekt“.²⁴⁸ Positive Integrationsbeispiele würden, so der Gedanke, anfängliche Skeptiker überzeugen und „einen sozialen Druck in den Reihen der Migranten“²⁴⁹ erzielen, der weitere Migrant*innen zur Integration mit sich ziehe.

Ich halte diesen Ansatz sowie die Formulierung „Fremde zu ‚Deutschen‘ machen für grundsätzlich falsch und kontraproduktiv. Er ist kontraproduktiv, weil eine direkte Gegenüberstellung der Bezeichnungen ‚Fremde‘ und ‚Deutsche‘ sowie eine Priorisierung von Gruppen im Integrationsprozess das ohnehin schon vorhandene Schwarz-Weiß- bzw. Freund-Feind-Denken (Stichwort: narrative Empathie) verstärkt. Zudem erachte ich diesen Ansatz als falsch, da Integrationserfolge nicht davon abhängen, zu welchem Zeitpunkt man sich um die jeweiligen Menschen kümmert, sondern auf welche Weise und mit welcher Intensität.

²⁴⁰ GHAMLOUCHE, Ein stetes Verhandeln, 31.

²⁴¹ EKD, „... denn ihr seid selbst“, 22.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ EKD, „... denn ihr seid selbst“, 22.

²⁴⁵ MÜNKLER/MÜNKLER, Die neuen Deutschen, 227.

²⁴⁶ Ebd., 237.

²⁴⁷ Ebd., 234.

²⁴⁸ Vgl. ebd.

²⁴⁹ Ebd.

Marco Hofheinz merkt des Weiteren an, dass „eine Integrationspolitik, die Religion nicht berücksichtigt, zum Scheitern verurteilt ist, da Religion eine wichtige Rolle auch im Leben von Eingewanderten spielt“²⁵⁰. Zudem ist es relevant anzumerken, dass „[d]ie selbstverständlich geltenden Regeln des Zusammenlebens [...] sehr viel stärker von starken Wertungen und damit letztlich durch Fermente der überkommenen religiösen Ordnung geprägt [sind, R.M.], als das durch die Vertreter der liberalen Ordnungsmodelle angenommen wurde. Denn schon [...] die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Menschen, [...] stellt die Folge einer Wertüberzeugung dar, die letztlich nur über entsprechende religiöse bzw. weltanschauliche Traditionen am Leben gehalten werden kann.“²⁵¹ Deshalb muss im Rahmen von Integration auch das Verhältnis von Staat und Religion neu ausgelotet werden. Anselm sieht den Staat in der Pflicht, sich zu fragen, „wer an die Stelle tritt, die die Religion als verbindende Grundlage bislang eingenommen hat“²⁵², wenn „Religion als gemeinsames Band in der Gesellschaft wegfällt“²⁵³. Nun lässt sich darüber streiten, inwiefern dieses Band nicht auch vor der jüngsten Einwanderungs, welle‘ schon rissig war, jedoch zeigen die zu Beginn des Kapitels zitierten Zahlen auch, dass viele der neuen Einwanderer*innen nicht christlichen Glaubens sind und somit zumindest nicht jene religiösen Ansichten teilen, die in Deutschland Grundstein der Kultur sind, wenn auch einige kulturelle Aspekte gleich oder ähnlich sein mögen. Anselm schlägt daher die Etablierung einer sogenannten ‚Zivilreligion‘ vor, die „keine eigene Sozialform“²⁵⁴, sondern „ein Ferment der Bürgergesellschaft“²⁵⁵ sein muss. „Ebenso wenig wie die Zivilreligion durch den Staat erzeugt werden kann, darf sie unter liberalen Bedingungen einfach mit einer Religion identisch sein.“²⁵⁶ Obwohl die u.a. in der Religionswissenschaft und Philosophie immer öfter diskutierte ‚Zivilreligion‘ als Vorschlag ihre Berechtigung hat und zweifelsohne diskussionswürdig ist, so ist sie für den akuten Handlungsbedarf beim aktuellen Aufeinandertreffen der Menschen in Deutschland noch zu abstrakt.

²⁵⁰ HOFHEINZ, Religion – Motor oder Hemmschuh, 347.

²⁵¹ ANSELM, Wie weit kann sich der säkulare Staat, 137.

²⁵² Ebd., 138.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Ebd.

Ungeachtet einer detaillierten Definition von Integration, lässt sich zumindest allgemein festhalten, dass Integration eine Gemeinschaftsaufgabe von Staat, Bildung und Gesellschaft ist, welche aus allen in Deutschland lebenden Menschen besteht, egal wie lange sie schon dort leben, und dass sie auch die Auseinandersetzung mit und Verständigung zwischen unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und Religionen einschließt. Auch im Hinblick auf die Rolle von Empathie in Integrationsprozessen, geht es deshalb im Folgenden um den interreligiösen Dialog, ohne den das gesellschaftliche Zusammenleben in Deutschland keine erstrebenswerte Zukunft hat. Zu Beginn des interreligiösen Dialogs – im Zusammenhang mit den hier diskutierten Integrationsaufgaben ist damit nicht nur, aber vor allem der christlich-muslimische Dialog gemeint – steht die Auseinandersetzung mit dem Selbst und dem Anderen. „Dass das Fremde im Eigenen beginnt ist demgegenüber eine Grunderfahrung menschlicher Sozialität.“²⁵⁷ Deshalb sei es auch „unabdingbar [...], sich selbst nicht aus dem Blick zu verlieren, um ,mit den Augen anderer sehen zu lernen“²⁵⁸. In der Begegnung mit etwas Fremdem ist man deshalb auch immer in der Begegnung mit sich selbst. „Die Radikalität des Fremden drückt sich darin aus“, so Ulrich Dehn, „dass sie die Eigenmächtigkeit des Selbst und seine Möglichkeiten in Frage stellt und einen Widerstand bietet, der für das Subjekt verstörend ist und seine Positionalität herausfordert.“²⁵⁹ Dementsprechend führt ein interreligiöser Dialog, der immer die aktive Auseinandersetzung mit einer anderen religiösen Anschauung beinhaltet, dazu, dass sich jede*r auch zwangsläufig mit der eigenen Religiosität auseinandersetzen muss. Es ist also unter Umständen eine Kalibrierung der eigenen religiösen Perspektive notwendig. Das lässt sich ohne Weiteres vom Individuum auf die gesamte Gesellschaft übertragen, wie die Feststellung des Politikwissenschaftlers Bhiku Parekh zeigt: „Every society seeks, and indeed needs, to develop a more or less coherent conception of the kind of society it is, how it came to be what it is, and what it wishes to become. This is particularly the case when it is undergoing profound changes, which is the case with all societies today.“²⁶⁰ Ohne dass es diese Arbeit leisten könnte, die gesellschaftliche Identität Deutschlands ausführlich zu diskutieren, so sei dies aber zumindest eine Prämisse, vor allem auf individueller Ebene, um erfolgreich in den interreligiösen Dialog treten zu können.

²⁵⁷ NAURATH, Mit Gefühl gegen Gewalt, 287.

²⁵⁸ Ebd., 286.

²⁵⁹ DEHN, Fremdwahrnehmung und Migration, 272.

²⁶⁰ PAREKH, Rethinking Multiculturalism, 201.

Zu solch einem interreligiösen Dialog gehört auch, „dass wir die Beurteilung der jeweils anderen Religion nicht an ihren Pervertierungen festmachen, sondern mindestens genauso an ihren starken und zukunftsfähigen Ausdrucksformen.“²⁶¹

Damit Integration und damit letztendlich auch das Zusammenleben in Deutschland gelingt, ist es unabdingbar, dass interreligiöser Dialog stattfindet. Das ist vornehmlich ein Prozess, der auf persönlicher Ebene zwischen Menschen stattfindet, aber von der Bildungsebene aus unterstützt, möglicherweise auch initiiert und im Großen und Ganzen von der Staatsebene begrüßt und gefördert werden muss, da er im Umkehrschluss auch wieder auf den Staat in Form eines funktionierenden gesellschaftlichen Zusammenlebens zurückfällt. In einem nächsten Schritt gilt es nun zu bestimmen, welche Rolle Empathie in Integrationsprozessen, insbesondere im interreligiösen Dialog, einnehmen kann und sollte.

4.1.2 Empathie und interreligiöser Dialog

Für die Diskussion der Funktion von Empathie bei Integrationsprozessen und interreligiösem Dialog sind vor allem die Unterscheidung von affektiver und kognitiver Empathie sowie die Konsequenzen aus der Konstellation von Dreierszenen im Bereich der narrativen Empathie von Relevanz (vgl. Breithaupt und Bloom in Kapitel 3.2).

Die zuvor bereits kritisierte Haltung von Marina und Herfried Münkler, dass man sich bei der Integration von eingewanderten Menschen zunächst auch um diese kümmern sollte und nicht um „jene Teile der deutschen Bevölkerung, die der Integration skeptisch gegenüberstehen“²⁶², ist vor allem auch aus empathischen Gründen problematisch. Denn „[e]ine Haltung der Einfühlksamkeit kann ja nicht bedeuten, dass wir nicht mehr von den Ängsten reden dürfen, die manche umtreiben, die hier zu Hause sind. Unsere Empathie brauchen [auch, R.M.] die, die sich als Verlierer gesellschaftliche Verteilungsprozesse fühlen oder Angst haben, zu Verlierern zu werden.“²⁶³ Was passiert, wenn schon länger in der Gesellschaft lebende Menschen zunächst vom Integrationsprozess ausgeschlossen werden, kann man an der wachsenden Anzahl von Sympathisant*innen der Alternative für Deutschland

²⁶¹ BEDFORD-STROHM, Ethisch-theologische Aspekte, 188.

²⁶² MÜNKLER/MÜNKLER, Die neuen Deutschen, 234.

²⁶³ BEDFORD-STROHM, Mündlicher Bericht, 3.

(AfD) beobachten. Im Bundestagswahlkampf wurde Bundeskanzlerin Merkel des Öfteren vorgeworfen, sie habe durch den Fokus auf die Flüchtlingskrise die sozialen Probleme vieler Bürger*innen mit deutscher Staatsangehörigkeit vernachlässigt. Durch das Wesen der Empathie in Kombination mit der berechnenden Propaganda der AfD sind schnell eine ‚gute‘ und eine ‚böse‘ Seite entstanden, wobei es sich nach dem Prinzip der narrativen Empathie für eine Seite zu entscheiden gilt. Anstatt also Integration nach vorne zu bringen, werden so ‚die Flüchtlinge‘ und deutsche Staatsbürger*innen gegeneinander ausgespielt. „Was [aber, R.M.] in dieser Situation not tut, ist integrieren, nicht polarisieren.“²⁶⁴ Instrumentalisiert wird in solchen Fällen vor allem die emotionale Empathie, weil sie einfacher zu manipulieren ist und schnell zur Festigung der Parteinahme bzw. zur Identifikation im Sinne der narrativen Empathie führt. Deshalb ist es wichtig, dass der Empathie „[b]ei aller mitfühlenden Nähe eine subjektivitätstheoretisch und theologisch fundierte Distanz [bleibt, R.M.], die beide Subjekte vor Vereinnahmung und Verobjektivierung schützt. Damit ist Distanz auch in emotionaler Hinsicht eine Grundbedingung für Mitgefühl [synonym zu Empathie gebraucht, R.M.].“²⁶⁵

Eine eindeutig positive Rolle schreibt Herbert Stettberger der Empathie im interreligiösen Dialog zu:

Wer sich intensiv in die Situation eines anderen Menschen hineinversetzen kann, möglicherweise auf ähnliche Erfahrungen zurückblicken kann, sich dessen Empfindungen und Überlegungen weitgehend zu eigen machen kann, der wird diesen Mitmenschen wertschätzen und womöglich zu seinen Gunsten handeln. Gerade für Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Provenienz in unserer Gesellschaft stellen empathische Lernprozesse daher eine unabdingbare Voraussetzung für die gegenseitige Anerkennung und Verständigung dar.²⁶⁶

Stettberger geht sogar so weit, dass er behauptet, „[e]mpathische Kompetenz kann insofern InitiatorInnen wie AdressatInnen interreligiöser Kommunikation vor Fehldeutungen von verbalen und nonverbalen Botschaften schützen.“²⁶⁷ Nun ist zwar nicht klar definiert, was Stettberger konkret unter ‚empathischer Kompetenz‘ versteht, aber angenommen, er versteht sie – in Anlehnung an das obige Zitat – als die Fähigkeit, sich die Empfindungen anderer zu eigen zu machen, so muss ich im Sinne Breithaupts und Blooms widersprechen. Erstens, ja, es braucht mindestens einen Vergleichspunkt der Ähnlichkeit, damit Empathie – egal welcher Art – stattfinden kann. Jedoch ist selbst das ‚korrekte‘ Hineinversetzen und Sich-Zu-Eigen-

²⁶⁴ BEDFORD-STROHM, Mitgefühl, 76.

²⁶⁵ NAURATH, Mit Gefühl gegen Gewalt, 284 f.

²⁶⁶ STETTBERGER, Interreligiöse Empathie, 127.

²⁶⁷ Ebd., 129.

Machen kein Garant dafür, dass der/die eine Dialogpartner*in den/die andere*n wertschätzt oder zu seinen/ihren Gunsten handelt. Zweitens, mit Bloom argumentiert: es braucht keine (emotionale) Empathie, um zu verstehen, wie der andere „tickt“ und auch Anerkennung ist nicht unmittelbar an Empathie gebunden, egal ob emotional oder kognitiv. Drittens, Empathie ist gerade der Grund, weshalb Fehldeutungen in (interreligiöser) Kommunikation zustande kommen können und die in Kapitel 3.2 beschriebene Szene zwischen Angela Merkel und Reem ist ein anschauliches Beispiel. Empathie, wenn sie emotional gefärbt ist, lässt uns vorschnell Schlüsse über die andere Person ziehen und kann diese sogar nachhaltig verfestigen. Erhalten wir dann ein negatives Feedback auf unseren empathischen Trugschluss, kann es im schlimmsten Fall sogar zu Frustration und Aggression gegenüber dem/der Kommunikationspartner*in kommen. Beim interreligiösen Dialog ist man daher besser beraten auf emotionale Empathie zu verzichten und sich allein kognitiv auf das Gespräch einzulassen. Das heißt umgekehrt nicht, dass man einen emotionslosen Dialog führt. Es geht vielmehr um die bewusste Reflexion der eigenen Religiosität in Bezug zu der des/der anderen. Denn „[j]e reflektierter die Wahrnehmung und das Wissen über das eigene Selbst und des Selbst in Interaktion mit dem anderen ist, desto ruhiger schwingt das ‚Empathiependel‘ zw[ischen, R.M.] den Polen Sympathie und Antipathie.“²⁶⁸ Der Einsatz von interkultureller Kompetenz, wie in Loenhoff definiert, ist daher angebracht. Er versteht darunter „die Fähigkeit zu einer reflexiven Haltung gegenüber Fremdheit und damit [...] das Vermögen zu einem vernünftigen Umgang mit dem Umstand, daß sich der andere genau so an seinen wie man sich selbst an eigenen kulturellen Formvorlagen orientiert.“²⁶⁹

Daran anschließend sollte dem Konzept der ‚gerechtfertigten religiösen Differenz‘ von Dirk-Martin Grube Beachtung geschenkt werden. Er bezweifelt den Erfolg einer pluralistischen Herangehensweise in Bezug auf die Begegnung unterschiedlicher Religionen aufgrund des Bivalenzprinzips²⁷⁰, welches „die Gleichsetzung von Verschiedenheit mit Falschheit impliziert.“²⁷¹ Grube argumentiert dann auf der Basis des Bivalenzprinzips, dass weil „Pluralisten vermeiden wollen, andere

²⁶⁸ NEUMANN, Art. Empathie, 474.

²⁶⁹ LOENHOFF, Interkulturelle Kompetenz, 193.

²⁷⁰ Vgl. GRUBE, Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang, 32.

²⁷¹ Ebd., 33.

Religionen als falsch zu bezeichnen, haben sie unter bivalenten Voraussetzungen keine andere Wahl, als die Unterschiede zwischen den Religionen weitmöglichst zu minimieren oder zu neutralisieren.²⁷² Das habe allerdings zur Folge, dass die Differenzen zwischen den beteiligten Religionen relativiert werden, was für den interreligiösen Dialog problematisch sei, da es einem solchen Gespräch die Aufrichtigkeit nehmen könne.²⁷³ Denn im interreligiösen Dialog geht es nicht darum, am Ende einer Meinung zu sein, sondern gerade auch darum, Unterschiede festzustellen und die jeweilige Sicht des/der anderen zu verstehen. Grubes Konzept der ‚gerechtfertigten religiösen Differenz‘ „impliziert also, dass Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und Vertreter anderer religiöser Überzeugungen [...] gerechtfertigt sein können, ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen zu vertreten“²⁷⁴, egal wie unterschiedlich sie von solchen, denen sie begegnen, sein mögen.

Zuletzt wird der Blick noch auf Catherine Cornilles Diskussion zu Empathie und interreligiöser Imagination gerichtet. Sie schlägt vor, dass im Kontext religiöser und interreligiöser Vorstellungskraft gilt, „the richer and more diverse one's own religious life, the more chance one may have of understanding that of others, or the capacity for empathy with religious others depends on the nature and degree of intensity of one's own religious life.“²⁷⁵ Zurecht stellt sie im Anschluss an diese Vermutung die Frage, ob jede*r dann bezüglich Empathie im interreligiösen Dialog auf die Erfahrungen beschränkt ist, die er bereits selbst gemacht hat.²⁷⁶ Entgegen der Annahme Lipps, dass Empathie nur zustande kommen kann, wenn zuvor eine Ähnlichkeit besteht (vgl. Kapitel 2.2), hält Cornille es aber durchaus für möglich, religiöse Standpunkte und Phänomene jenseits der eigenen Erfahrungen machen zu können. Wäre das nicht der Fall, würde sich ein interreligiöser Dialog – wenn überhaupt – vorwiegend auf religiöse Menschen beschränken und solche, die nicht-religiös sind ausschließen. Gerade in Anbetracht der Säkularisierung Deutschlands und Europas innerhalb der letzten Jahrzehnte wäre das sehr kontraproduktiv für ein von Respekt und Verständnis geprägtes multikulturelles und multireligiöses Zusammenleben. Um Empathie im interreligiösen Dialog zugänglicher zu machen,

²⁷² GRUBE, Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang, 33.

²⁷³ Vgl. ebd., 33 f.

²⁷⁴ Ebd., 41.

²⁷⁵ CORNILLE, Empathy and Inter-religious Imagination, 108 f. Vgl. dazu auch: ANSELM, Wie weit kann sich der säkulare Staat, 136.

²⁷⁶ CORNILLE, Empathy and Inter-religious Imagination, 109.

schlägt Cornille vor, sich eher auf universal-religiöse Werte, wie Glückseligkeit, Gesundheit, Weisheit, Liebe, Frieden etc. zu konzentrieren.²⁷⁷ Punktuell, insbesondere als Beginn eines interreligiösen Dialogs halte ich das durchaus für sinnvoll. Grundsätzlich und für nachhaltige Erfolge ist es allerdings wichtig, dass, wie Grube es erklärt, die Differenzen nicht klein geredet werden, sondern man lernt, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Das kann durchaus sachlich und ohne eine Form der emotionalen Empathie passieren.

Abschließend zu diesem Kapitel ergibt sich, dass Integration ein von Migrant*innen und Einheimischen gemeinsam getragener Prozess ist, bei dem keine Assimilation erwartet oder verlangt werden darf, aber Regeln des Zusammenlebens von beiden Seiten eingehalten werden müssen.²⁷⁸ Weiterführend würde sich hier die Frage stellen, wer diese Regeln aufstellt, welche das genau sind und auch wie ihr Verstoß sanktioniert werden würde. Empathie darf bei der Integration und interreligiösen Dialogen nur insofern eine Rolle spielen, dass sie nicht zu einer verfrühten Parteinahme führt und Urteile durch Emotionen verfälscht. Sicherlich ist es nicht möglich gänzlich auf Emotionen zu verzichten. Letzteres ist auch nicht Sinn der Sache, da sie einer friedlichen Gesprächsatmosphäre durchaus dienlich sein können. Es ist allerdings von Vorteil, wenn man sich im interreligiösen Dialog seiner empathischen Prozesse so weit wie möglich bewusst ist oder zumindest im Nachhinein darüber reflektiert, da man versuchen kann, Argumente einer anderen religiösen Position durchaus auch rational im Sinne einer Theory of Mind zu verstehen.

4.2 ... beim Umgang mit Radikalisierung

Eine weitere Aufgabe, vor die Politik und Gesellschaft in Deutschland und in weiten Teilen der EU innerhalb der letzten Jahre und auch noch zukünftig gestellt werden, ist der Umgang mit Terrorismus, Islamismus, Dschihadismus, Salafismus und Radikalisierung. Insbesondere durch eine oftmals fehlende Trennschärfe der Begriffe in medialen Beiträgen und öffentlichen Diskursen kommt es zu Fehlkonzeptionen ihrer Bedeutungen und fälschlicher synonymer Benutzung. „In Abgrenzung zur Religion ‚Islam‘ bezeichnet der Begriff ‚Islamismus‘ eine religiös verbrämte

²⁷⁷ Vgl. CORNILLE, Empathy and Inter-religious Imagination, 104.

²⁷⁸ Vgl. BEDFORD-STROHM, Ethisch-theologische Aspekte, 187.

Form des politischen Extremismus. Zentraler Bestandteil dieser Ideologie ist der propagierte allumfassende Geltungsanspruch des islamischen Rechts, der Scharia, in einer totalitären, sämtliche Lebensbereiche betreffenden Auslegung.“²⁷⁹ Islamismus wird jedoch nicht erst problematisch, wenn er sich in terroristischer Gestalt zeigt, „bereits die zugrunde liegende politische Ideologie [kann, R.M.] eine Gefahr für die freiheitlich demokratische Grundordnung [sein, R.M.]“²⁸⁰. Salafismus ist eine „Spielart des Islamismus“²⁸¹, die sich von dem arabischen Wort für „rechtschaffene Altvordere“ ableitet und sich auf die ersten drei Generationen von Muslimen bezieht.²⁸² Als Salafist wird jemand bezeichnet, „der nur den Koran, die Prophetentradition und den Glauben sowie die Lebensweise der Altvorderen als Quellen eines authentischen Islam anerkennt.“²⁸³ Dschihadismus – abgeleitet vom arabischen Wort „*gīhād*, Anstrengung, Kampf, Bemühung Einsatz“²⁸⁴ – ist wiederum eine Kategorie des Salafismus, deren Vertreter*innen „eine militantere Position ein[nehmen, R.M.] und argumentieren, dass die gegebenen Umstände Gewalt und Revolution erfordern.“²⁸⁵ Ein Salafist muss also nicht zwangsläufig auch ein Dschihadist sein.²⁸⁶ Terrorismus wird von Verfassungsschutzbehörden als der „nachhaltig geführte Kampf für politische Ziele, die mit Hilfe von Anschlägen auf Leib, Leben und Eigentum anderer Menschen durchgesetzt werden sollen“²⁸⁷ bezeichnet und kann das Ergebnis von Dschihadismus und somit Salafismus und somit Islamismus sein.

In diesem Kapitel geht es um einen Prozess, der sowohl mit den genannten Begriffen als auch indirekt mit Integration zu tun hat: Radikalisierung. Zu beachten gilt, dass der Begriff zwar häufig im Zusammenhang mit sich radikalisierenden muslimischen Jugendlichen steht, er aber keinesfalls an eine Religion oder Herkunft gebunden ist. Radikalisierung kann in jedem Land sowohl religiös als auch politisch stattfinden. Der Fokus dieses Kapitels liegt auf dem Prozess der Radikalisierung, da er einerseits im Horizont von Empathie höchst diskussionswürdig ist und andererseits durch seine gesellschaftliche Brisanz eine Thematisierung fordert. Denn

²⁷⁹ BUNDESMINISTERIUM DES INNERN, Islamismus und Salafismus.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ BAUKNECHT, Salafismus, 4.

²⁸² Vgl. ebd.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ Vgl. ebd.

²⁸⁷ BUNDESAMT FÜR VERFASSUNGSSCHUTZ, Art. Terrorismus.

wie in Kapitel 4.1 erwähnt, sind die meisten Menschen, die seit 2015 nach Deutschland eingewandert sind zwischen 18 und 25 Jahre alt²⁸⁸ und gerade diese Altersgruppe – herkunftsunabhängig – ist besonders anfällig für Radikalisierungsprozesse.²⁸⁹ Das folgende Kapitel gliedert sich in zwei Teile: zuerst werden die Bedeutung und die Entstehung von Radikalisierung skizziert, um anschließend das Konzept der Empathie in ein Verhältnis dazu zu setzen und vor allem zu überlegen, inwiefern Empathie eine Hilfe oder ein Hindernis bei Deradikalisierung und der Prävention von Radikalisierung darstellen kann.

4.2.1 Die Entstehung von Radikalisierung

Der Begriff *Radikalisierung* beschreibt grundsätzlich einen Vorgang, durch den Menschen „zu Extremisten werden.“²⁹⁰ Umstritten ist dabei, welche Schritte diese Entwicklung beinhaltet. Es besteht allerdings Konsens darüber, dass ein Radikalisierungsprozess sich nicht spontan verselbstständigt. „[D]eshalb [geht es, R.M.] nicht ausschließlich um das Vorhandensein bestimmter Faktoren und Einflüsse, sondern auch – und gerade – um deren Zusammenspiel, Entwicklung und Verlauf.“²⁹¹ Eine relativ weit verbreitete Stufung von Radikalisierung umfasst „*Prä-Radikalisierung* (Konversion, Umdeutung des Glaubens), *Identifikation* (Akzeptanz der Ziele), *Indoktrination* (Intensivierung der Gruppendynamik) und *Aktion* bzw. „*Dschihadisierung*“ (Terrorismusunterstützung, Anschlagsplanung).“²⁹² Michail Logvinov unterscheidet zwei Arten von Radikalisierung: „*ad extra* und *ad intra*“²⁹³ Damit meint er solche Menschen, die sich radikalisieren, um in ein anderes Land zu reisen, „um dort in den ‚Heiligen Krieg‘ zu ziehen“²⁹⁴ und andere, die Gewalt im Namen ihrer Ideologie im eigenen Land ausüben.²⁹⁵ „Ideologische Radikalisierung hänge mit der theologischen Radikalisierung zusammen, wobei [zum Beispiel, R.M.] der Islam als Legitimationsquelle, die dschihadistische Theologie respektive Ideologie als Schlüssel und die Indoktrination als Rekrutierungsstrategie

²⁸⁸ Vgl. BAMF, Das Bundesamt in Zahlen, 21.

²⁸⁹ Vgl. GLASL, Können extreme Gegensätze, 58.

²⁹⁰ Vgl. NEUMANN, Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² LOGVINOV, Salafismus, 73.

²⁹³ Ebd., 4.

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Vgl. ebd.

gelten.“²⁹⁶ Als Einflussfaktoren (bei der religiösen Radikalisierung im Islamismus) differenziert Logvinov sogenannte *Pull-* und *Push-Faktoren*. Zu ersteren gehören „die salafistische Ideologie, [...] Dschihadisten als ‚radikales Ferment‘, [...] [und, R.M.] Al-Qaida bzw. der IS als ‚Propagandastelle und Ideologie‘“²⁹⁷, von denen die Radikalisierungsprozesse begrüßt und gefördert werden. Die Push-Faktoren wiederum, sind Missstände, die Menschen dazu bewegen können, sich radikalisieren zu wollen. Dazu gehören eine „fehlende soziale Integration und die kulturelle Kluft zwischen den Muslimen und Einheimischen sowie [...] Islamophobie im Westen.“²⁹⁸ Hier wird deutlich, dass Radikalisierung also u.a. von fehlender oder gescheiteter sozialer Integration herrühren kann, was wiederum der Diskussion des vorherigen Kapitels zu Empathie in Bezug auf Integration besonderen Nachdruck verleiht. Die Ursache für Radikalisierung ist schwierig zu bestimmen und hängt immer vom Einzelfall ab. Logvinov stellt die These auf, dass „das fehlende Ur-Vertrauen zwischen Mutter und Kind, Schamgefühle sowie ein intolerantes Über-Ich“²⁹⁹ die Ursachen für Radikalisierung sind. Dieser Ansatz erinnert an Arno Gruens Vermutung (vgl. Kapitel 3.1), dass der Empathieverlust der Gesellschaft auf fehlerhaftes elterliches Verhalten im frühen Kindesalter zurückgeht.³⁰⁰ Ob eine konkrete Korrelation zwischen dem antizipierten Empathieverlust Gruens und dem Prozess der Radikalisierung besteht, steht im nächsten Kapitel zur Diskussion.

Die Frage, die sich außerdem stellt, ist, wie es dazu kommt, dass gerade Jugendliche so zahlreich unter den Radikalierten vertreten sind? Uwe Kemmesies vom Bundeskriminalamt behauptet, Radikalismus sei „in aller Regel eine vorübergehende Erscheinung im Jugendarter.“³⁰¹ Gründe dafür gebe es viele: So kann es beispielsweise die „Unzufriedenheit über die eigene Lebenssituation aufgrund von Gewalt und ein Gefühl von Hoffnungslosigkeit innerhalb der Familie [sein, R.M.]“³⁰². Des Weiteren „können manche Jugendliche nur schwer die innere Zerrissenheit und Isolierung bewältigen, die ihnen [durch, R.M.] ein Leben zwischen den Welten (gesellschaftliche ‚Moderne und ‚konservative‘ Familie) zugemutet wird.“³⁰³ Es kann

²⁹⁶ LOGVINOV, Salafismus, 57.

²⁹⁷ Ebd., 32.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Ebd., 39.

³⁰⁰ Vgl. GRUEN, Dem Leben entfremdet, 41, 55, 85, 105.

³⁰¹ KEMMESIES, Was fördert und behindert, 103.

³⁰² BOZAY, Islamfeindlichkeit, 141.

³⁰³ Ebd.

daher leicht zu einer Identitätskrise kommen, in der man sich keiner sozialen Gruppe vollständig zugehörig fühlt.³⁰⁴ Darüber hinaus, sind Jugendliche in einem Alter, in dem „das Bedürfnis, sich von der Elterngeneration abzugrenzen“³⁰⁵ besonders hoch ist. Hinzu kommt, dass Jugendliche sich häufig nicht besonders gut in ihrer eigenen Religion auskennen und daher stark von der Schwarz-Weiß-Malerei in Alltagsgesprächen oder auch Medienberichten beeinflusst werden, was zu einer verfrühten Parteinaahme und verzerrten Urteilen führen kann (vgl. narrative Empathie). „Entwicklungspsychologisch sind im Alter von 16 bis ca. 25 Jahren eine Neigung zu Schwarz-Weiß-Denken und ein starkes Verlangen nach lebenswerten Idealen charakteristisch.“³⁰⁶ Daher kommt es sehr gelegen, dass „der Islam als Ersatzidentität angeboten wird, als eine höhere Form der Identifizierung und Zugehörigkeit. Somit spielen menschliche Kategorien wie Nation und Kultur keine Rolle mehr“³⁰⁷, was erklärt, weshalb sich auch immer wieder deutsche Jugendliche, die dem Islam nicht angehören, radikalisieren und für die Durchsetzung einer islamistischen Ideologie zu kämpfen bereit sind. Bei der Anfälligkeit für Radikalisierung von Mädchen und jungen Frauen spricht Lamya Kaddor von der sogenannten „Dschihad-Romantik“, die besagt, dass junge Frauen mit der Perspektive gelockt werden, „dass sie hochgeachtete Frauen werden, die mit einem Helden verheiratet sind und irgendwann dessen noch mehr geachtete Witwe sein können.“³⁰⁸ Insbesondere für solche Mädchen, die sich durch männliche Dominanz von Vater und Bruder oder Brüdern nicht frei entfalten können, dürften sich davon angesprochen fühlen.³⁰⁹ Auch, dass Salafisten für die Rekrutierung neuer Kämpfer*innen die sozialen Medien benutzen ist für Jugendliche ein attraktivitätssteigernder Faktor. „Offenbar ist in den meisten Fällen ein direkter persönlicher Austausch mit Gleichgesinnten für die weitere Radikalisierung bedeutsamer als der Konsum von extremistischer Internetpropaganda.“³¹⁰

Trotz aller Alarmierung, die manche Radikalisierungsgeschichten in der Öffentlichkeit hervorrufen, plädiert Kemmesies dafür, dass das Thema Radikalisierung

³⁰⁴ Vgl. BOZAY, Islamfeindlichkeit, 141.

³⁰⁵ Ebd., 143.

³⁰⁶ GLASL, Können extreme Gegensätze, 59.

³⁰⁷ BOZAY, Islamfeindlichkeit, 142.

³⁰⁸ KADDOR, Von Dschihad-Romantik, 11.

³⁰⁹ Vgl. BAUKNECHT, Salafismus, 21.

³¹⁰ LOGVINOV, Salafismus, 87.

„in der gesellschaftlichen Diskussion bisweilen weniger dramatisierend und insgesamt sachlicher behandelt [wird, R.M.]“³¹¹. Er räumt zwar ein, dass „das Risiko von Gewalthandlungen [...] mit dem Grad der Integration einer Person in entsprechenden radikalen Gruppen und dem Grad der gleichzeitigen Distanzierung von alternativen, bisherigen sozialen Bezügen, von denen eher Gewalt moderierende Einflüsse ausgehen[, steigt, R.M.].“³¹² Dennoch hält er fest, dass „Radikalisierung [...] nicht zwangsläufig in Gewalt [mündet, R.M.].“³¹³

4.2.2 Deradikalisierung und Präventionsmaßnahmen

Selbst wenn Radikalisierung nicht zu Gewalt führt, so ist sie in einer offenen und toleranten Gesellschaft dennoch – zumindest in der hier diskutierten Form – kontraproduktiv und polarisierend. Was kann getan werden, um Radikalisierung aufzuheben, also zu de-radikalisieren, und welche Möglichkeiten der Prävention von Radikalisierung bieten sich an und vor allem: Welche Rolle spielt dabei die Empathie?

Der Konfliktforscher Friedrich Glasl erklärt, dass radikale Positionen aus einer Stressquelle entstehen. Diese löse dann emotionale und andere psychische Vorgänge aus, die alle dazu beitragen, dass wir zu einer sogenannten „Affektlogik“ gelangen.³¹⁴ Das bedeutet, dass wir alles, was der Gegenüber sagt und tut als negativ wahrnehmen und unsere Gedanken von „Verdächtigungen, Skepsis und Misstrauen generierenden [sic!] Verdächtigungen, Zuschreibungen, Übertragungen und Projektionen“³¹⁵ geprägt sind, was wiederum zu einer „Kognitive[n] Kurzsichtigkeit“³¹⁶ führt. Für eine Deradikalisierung hieße das im Umkehrschluss, dass sich die Person von ihrer Affektlogik distanzieren muss. Daher scheint das Einüben und Einsetzen kognitiver Empathie sinnvoll, weil sie zwar den anderen Standpunkt nachvollziehen lässt, die Person dabei aber nicht emotional involviert ist. Glasl hingegen stellt fest, dass „Bedürfnisse und Emotionen [...] der primäre Zugang zu Verfechtern radikaler Positionen [sind, R.M.], und das Denken [...] erst später ansprechbar [wird, R.M.].“³¹⁷

³¹¹ KEMMESIES, Was fördert und behindert, 104.

³¹² Ebd., 110.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Vgl. GLASL, Können extreme Gegensätze, 55.

³¹⁵ Ebd. 56.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Ebd., 60.

Auch Florian Endres von der Beratungsstelle Radikalisierung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) macht eine ähnliche Feststellung. Er differenziert drei Arten von Deradikalisierungsansätzen: *ideologisch*, *pragmatisch* und *affektiv*. Der ideologische Ansatz operiere so, dass er „die Theorie und Rechtfertigung für extremistisches oder terroristisches Handeln zu entkräften [versucht, R.M.]“³¹⁸. Bei dem pragmatischen Ansatz „geht es primär darum, extremistische Handlungen und gerade auch den Einsatz von Gewalt einzudämmen oder zu unterlassen.“³¹⁹ Die Gefahr, dass das ideologische Denken bestehen bleibt, existiert aber auch noch nach einer pragmatischen Deradikalisierung. Affektive Deradikalisierung zielt „auf die emotionale Unterstützung des Individuums und der Schaffung einer alternativen Bezugsgruppe [...], die der radikalen affektiven Struktur des Individuums entgegengesetzt ist.“³²⁰ Schließlich merkt Endres noch eine Abhängigkeit der drei Ansätze an: „Aus den bisherigen Erfahrungen lässt sich ableiten, dass der affektive Part zumeist die Grundlage für erfolgreiche pragmatische und kognitive Ansätze der Deradikalisierung darstellt.“³²¹ Sollte Arno Gruens Forderung nach mehr affektiver Empathie also doch nachgekommen werden, um die Gesellschaft von Polarität und Radikalismus zu befreien?

Zumindest ist auch Kemmesies der Meinung, dass die radikalierten Personen eine Form der Unterstützung brauchen, die ihre in den radikalen Gruppen gefundene Unterstützung ersetzen kann. Auch wenn es während des Radikalisierungsprozesses darum geht, vor dem „Point of No Return“³²² zu intervenieren, könnten, so Kemmesies, am ehesten Menschen aus dem nahen emotionalen Umfeld der Person helfen.³²³ Empathie – und zwar affektive Empathie – scheint also eine wichtige Rolle bei (De-)Radikalisierung zu spielen. Die Entscheidung zur Identifikation mit radikalen Positionen entsteht offenbar aus fehlender emotionaler Unterstützung. „Wenn wir verzweifelt sind, wünschen wir uns nichts so sehr, wie jemanden, der uns versteht.“³²⁴ Sind wir mit unseren Emotionen alleine und müssen sie möglicherweise sogar unterdrücken, so wie es laut Gruen schon im Säuglingsalter der Fall ist, wenn Eltern die Ängste und Bedürfnisse ihrer Kinder nicht zulassen, beginnt

³¹⁸ ENDRES, Die Beratungsstelle, 65.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ ENDRES, Die Beratungsstelle, 65 f.

³²¹ Ebd., 66.

³²² KEMMESIES, Was fördert und behindert, 113.

³²³ Vgl. ebd.

³²⁴ BREITHAUPT, Die dunklen Seiten, 12.

ein Selbsthass in uns zu wachsen, der sich in Hass auf andere überträgt und bis zum Erwachsenenalter und möglicherweise darüber hinaus durch ein Schwarz-Weiß-Denken verschärft wird und eben zu solchen Prozessen wie Radikalisierung führen kann.³²⁵ Ein plausibler Weg, um den „Empathiemangel“ nachträglich auszugleichen, ist das Entgegenbringen von mehr Empathie, also dem radikalisierten Menschen signalisieren, dass man seine Ängste, Bedürfnisse, Sehnsüchte etc. ernst nimmt, indem man sich in seine Lage versetzt und sich in ihn einfühlt. Logischerweise, kann man so auch zu der Annahme gelangen, dass mehr affektive Empathie in unserer Gesellschaft von vorne herein eine Radikalisierung verhindern würde, Empathie also auch eine Präventionsmaßnahme gegen Radikalisierung wäre.

Deutlich gegen affektive Empathie als Präventionsmaßnahme sprechen aber vor allem diese drei Argumente: Erstens ist es schwierig, affektive Empathie zu üben oder zu fördern, weil die emotionalen Prozesse, die sich dabei abspielen sehr individuell und schwer steuerbar sind. Darüber hinaus lebt die affektive Empathie von ihrer Authentizität und Aufrichtigkeit, weshalb der Versuch einer künstlichen Herbeiführung nicht sachdienlich wäre. Zweitens, haben Breithaupt und Bloom überzeugend dargestellt, dass eben gerade der Einsatz emotionaler Empathie zu Polarisierungen, Urteilsfehlern und Identifikation führen kann, was von Islamist*innen bei der Rekrutierung Jugendlicher ausgenutzt wird. Affektive Empathie ist also sowohl das Problem als auch das Mittel. Ein Empathiemangel seitens der Jugendlichen führt bei ihnen möglicherweise zu einem Wunsch nach Zugehörigkeit und dem Gefühl des Verstandenwerdens, der bewusste Einsatz (geheuchelter) affektiver Empathie von Islamist*innen führt dazu, dass Jugendliche sich der Ideologie des Islamismus annehmen und durch Radikalisierung im schlimmsten Fall zu Dschihadist*innen werden. Drittens, müsste es weitaus mehr Radikalisierungen in Deutschland und der Welt geben, wenn jede*r Jugendliche, der/die zu wenig emotionale Empathie erfährt und/oder empfindet, auf die vermeintlich identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Angebote von Islamist*innen eingehen würde. Es muss also einen Weg geben, wie man auch ohne eine Radikalisierung mit einem solchen Empathiedefizit umgehen kann.

³²⁵ Vgl. GRUEN, Dem Leben entfremdet, 12 ff., 145.

Ich schlage daher als eine Präventionsmaßnahme gegen Radikalisierung die Demaskierung und Dekonstruktion emotionaler Empathie vor. Ich bestreite also weder, dass emotionale Empathie eine Grundlage bei der Deradikalisierung bilden sollte, noch schlage ich vor, dass – wie auch immer das umsetzbar wäre – emotionale Empathie in unserer Gesellschaft durch ausschließlich kognitive Empathie ersetzt werden muss. Beide Formen der Empathie sollen bewusst erhalten bleiben, wobei „bewusst“ hier der Schlüssel zur Demaskierung ist. Der Einsatz von Empathie ist häufig unbewusst und unreflektiert, weshalb man ihn im alltäglichen Gebrauch auch nicht unbedingt als Prozess, sondern einfach als Gefühl – nämlich Mitgefühl – beschreibt. In eben dieser Unbewusstheit liegt das Gefahrenpotential. Um dem entgegenzuwirken, muss eine Aufklärung über Empathie stattfinden. Wird eine emotionale Empathie bei mir ausgelöst, sollte ich wissen, auf welche Weisen mich das beeinflussen kann und dass mein Gegenüber mich möglicherweise mittels emotionaler Empathie manipulieren möchte. Gleichermaßen sollte – wie Breithaupt und Bloom gezeigt haben – verdeutlicht werden, dass das Verstehen und Nachvollziehen einer anderen Position, Denkweise oder eines anderen Gefühls auch möglich ist, ohne diese Position, Denkweise oder dieses Gefühl zu übernehmen, nämlich im Sinne kognitiver Empathie. Ist man also in der Lage zwischen diesen beiden Formen der Empathie zu unterscheiden und sie entweder bewusst einsetzen oder ihre Bedeutung im Nachhinein reflektieren kann, sollte zumindest die Wahrscheinlichkeit, dass man empfänglich für die Identifikation mit radikalen Ideologien ist, sinken – grundsätzlich verhindern kann man solche Prozesse nicht.

Die Demaskierung und Dekonstruktion eines solch komplexen Konzepts wie Empathie ist eine schwierige und andauernde Aufgabe. Zugleich ist sie eine Bildungsaufgabe. Sie sollte bestenfalls bereits in der Erziehung ansetzen. Da das aber schwer steuerbar ist, sind vor allem die Bildungsinstitutionen gefragt. Kompetenzen, wie Urteilsfähigkeit, Reflexion und kritisches Denken haben in Deutschland bereits Platz in den Schulcurricula erhalten, jedoch eher als Metakompetenzen, die häufig indirekt gefördert werden. Insbesondere der Religionsunterricht an Schulen ist dafür geeignet, sich dieser Aufgabe anzunehmen, weil Empathie auch im interreligiösen Dialog eine entscheidende Rolle spielt und der Erfolg eines solchen Dialogs bei der aktuellen und zunehmenden Pluralisierung der Gesellschaft von hoher Relevanz für ein friedliches Zusammenleben ist.

5 Abschließende Überlegungen

Um die Diskussion über die hilfreichen und hinderlichen Aspekte von Empathie in Bezug auf Deutschlands aktuelle Integrationsaufgaben und Maßnahmen gegen Radikalisierung abzuschließen, folgen ein Fazit und ein Ausblick mit weiterführenden Überlegungen. Das Fazit bezieht sich dabei auf die drei Hauptkapitel 2, 3 und 4 und stellt Verbindungen zwischen einzelnen Aspekten daraus her. Der Ausblick dient als Anregung für weitere Forschungsprojekte im Bereich der Empathie, wobei dazu vor allem die Theologie und die Bildungswissenschaften bzw. Pädagogik in den Blick genommen werden.

5.1 Fazit

Die ausführliche Beschäftigung mit der Definition von Empathie zu Beginn dieser wissenschaftlichen Arbeit hat gezeigt, dass Empathie ein dehnbarer Begriff ist, hinter dem sich ein vielschichtiges Konzept verbirgt, weshalb der alltagssprachliche Gebrauch von Empathie durchaus irreführend sein kann. Eine wichtige Erkenntnis – auch im Hinblick auf das ursprüngliche Verständnis von Einfühlung bei Lipps – aus der Beschäftigung mit Edith Steins Konzept der Einfühlung ist die Unterscheidung von *originären* und *nicht-originären* Erlebnissen. Bereits in dieser Differenzierung lässt sich der Ansatz erkennen, den Breithaupt und Bloom vertreten, nämlich, dass Empathie immer auf das Selbst bezogen ist. Jedes Erlebnis einer anderen Person, egal wie ähnlich es einem vergangenen oder aktuellen eigenen Erlebnis ist, ist nicht-originär, wird aber möglicherweise durch die Erinnerung an ein eigenes originäres Erlebnis gefiltert. Empathie funktioniert nur über den Umweg des Selbst. Davis' *organization model* und seine Auffassung, dass Empathie kein Prozess, sondern das mögliche Resultat eines Prozesses ist, deuten bereits auf den Unterschied zwischen affektiver und kognitiver Empathie hin, da Davis Empathie als Option betrachtet und *interpersonal outcomes*, wie das Helfen, auch ohne Empathie möglich sind. Breithaupts Konzept der narrativen Empathie stellt sich als äußerst fruchtbar für die Überlegungen zu der Rolle von Empathie im interreligiösen Dialog und bei dem Umgang mit Radikalisierung heraus, da es vor der vorschnellen Parteinahme, der Beschönigung und Idealisierung der favorisierten Partei sowie der Überschätzung von Ähnlichkeit warnt. Das Kapitel 2.4 zu der Funktion von Spie-

gelenuronen hat gezeigt, dass Empathie steuerbar bzw. blockierbar ist, was wiederum eine wichtige Erkenntnis für den Einsatz von Empathie im interreligiösen Dialog und bei der Prävention von Radikalisierung ist, da man zumindest durch Übung bewusst zwischen affektiver und kognitiver Empathie wählen kann. Die Differenzierung von affektiver bzw. emotionaler und kognitiver Empathie, die schließlich auch ein wichtiger Bestandteil meiner Definition von Empathie ist, stellt eine essentielle Voraussetzung für die Diskussionen in Kapitel 3 und 4 dar.

Die Gegenüberstellung der konträren Positionen Gruens, Bedford-Strohms, Breithaupts und Blooms zeigt, „dass Empathie in moralischer Hinsicht weder gut noch schlecht ist.“³²⁶ Sie kann allerdings dazu benutzt werden, moralisch gute oder schlechte Handlungen auszuüben. Besonders die Eigenschaft der Parteinahme (Breithaupt) und des *spotlights* (Bloom) ist ein wichtiges Argument für die Bevorzugung kognitiver Empathie in bestimmten Kontexten, wie beispielsweise bei politischen Entscheidungen oder dem interreligiösen Dialog. Die radikale Sichtweise Blooms, emotionale Empathie gänzlich „auszuschalten“ halte ich für genauso gefährlich, wie eine vorschnelle Parteinahme durch affektive Empathie. Bloom argumentiert mit einem Beispiel aus dem Straßenverkehr: Eine rote Ampel erfordere den Stopp des Autos zu jeder Zeit. Nötig sei eine rote Ampel aber nicht immer, da man beispielsweise nachts, wenn die Straßen leer sind, trotzdem fahren könne, ohne dass etwas passiere. Da man sich aber nicht auf das Urteilsvermögen eines jeden Menschen in einzelnen Situationen verlassen möchte, sei die Regel, dass man *immer* bei Rot stehen bleibt, egal ob faktisch nötig oder nicht. Das gleiche Prinzip schlägt Bloom auch für Empathie vor. Anstatt sich darauf verlassen zu müssen, dass jeder Mensch weiß, in welcher Situation affektive und in welcher Situation kognitive Empathie angebracht ist, sei es besser, stets eine kognitive Empathie zu fordern.³²⁷ Würde emotionale Empathie jedoch – wie auch immer das umsetzbar wäre – unterdrückt werden, so würde möglicherweise Breithaupts Prinzip der Dreierszenen zum Tragen kommen, nämlich, dass die emotionale Empathie sozusagen in die Opferrolle gedrückt wird und eine Antipathie in Bezug auf kognitive Empathie entsteht, was katastrophal für die politische Diplomatie und den interreligiösen Dialog wäre. Stattdessen sollten beide Formen der Empathie nach wie vor ihre Anwendung

³²⁶ BREITHAUP, Die dunklen Seiten, 203.

³²⁷ Vgl. für das gesamte Beispiel: BLOOM, Against Empathy, 30.

finden, jedoch – wie in Kapitel 4 deutlich wurde – auf bewusste und reflektierte Art und Weise.

Bei der Debatte um die Rolle von Empathie in aktuellen Integrationsaufgaben war das Resultat, dass affektive Empathie gewisse Probleme darstellt. Da Integration eine gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zum Ziel hat und eben nicht die Assimilation der Eingewanderten in die bestehende Kultur verlangt, kann emotionale Empathie schnell zur Polarisierung führen, wie am Beispiel der AfD erklärt wurde. Es muss bedacht werden, dass die einwandernden Menschen eine völlig andere Theory of Mind haben und noch nicht wissen können, was die, die bereits integrierte Mitglieder der Gesellschaft sind, wissen. Das soll keine Straftaten, wie beispielsweise die in der sogenannten Kölner Silvesternacht verharmlosen oder rechtfertigen, sondern lediglich darauf hinweisen, dass ein kognitives Verstehen deutlich produktiver und zielführender ist als möglicherweise durch emotionale Empathie entstehende Polarisierung. Gleches gilt für den interreligiösen Dialog. Er muss nicht völlig emotionslos stattfinden – ganz können wir unsere Emotionen nicht ausschalten – aber er sollte sich doch so gestalten, dass Unterschiede festgemacht und diskutiert werden können, ohne dass dabei eine Parteinahme oder *spotlights* entstehen. Man kann den anderen/die andere auch versuchen zu verstehen, ohne affektiv empathisch zu sein.

Bei dem Umgang mit Radikalisierung verhält sich die Rolle von Empathie etwas anders. Emotionale Empathie als Ansatz der Deradikalisierung, wenn der Prozess u.a. durch ein Defizit an Empathie und Identität in Gang gesetzt wurde, hat sich bisher in der Praxis bewährt und erscheint auch sinnvoll, da ein radikalisierter Mensch den Kanal der kognitiven Empathie höchstwahrscheinlich blockiert hat. Für präventive Maßnahmen schlage ich in Bezug auf Empathie jedoch einen anderen Ansatz vor. Anstatt sich für die eine oder andere Art der Empathie zu entscheiden, halte ich eine Demaskierung und Dekonstruktion des Empathiekonzepts für sinnvoll. Sie soll zu einem bewussten oder im Nachhinein reflektierten Einsatz von Empathie führen, um emotionale Teilhabe und ihre positiven Auswirkungen zu nutzen, sich aber gleichzeitig der Gefahren des Missbrauchs emotionaler Empathie bewusst zu sein und zu erkennen, dass man sein Gegenüber auch verstehen kann, wenn man nicht das vermeintlich ‚Gleiche‘ fühlt oder denkt.

5.2 Ausblick

Welche Aufgaben ergeben sich im Anschluss an diese Arbeit an die zukünftige Forschung und die Gesellschaft?

Zunächst ist es von substanzialer Bedeutung, dass der Begriff *Empathie* in der Öffentlichkeit, d.h. in den Medien, von Politiker*innen, in Bildungseinrichtungen und in religiösen Kontexten bewusster und differenzierter benutzt wird. Eine Häufung von Schlagzeilen, die einen ‚kollektiven Empathieverlust‘ in der Gesellschaft beklagen sind wenig konstruktiv und lassen Empathie in einem schleichenden Prozess zum Feind werden. Zudem ist das Empfinden von Empathie höchst individuell und darf nicht verallgemeinert werden. Darüber hinaus sollte Empathie nicht weiterhin als ‚Allzweckmittel‘ beworben werden, da sie, wie insbesondere Kapitel 3.2 gezeigt hat, auch dunkle Seiten in sich birgt.

Stattdessen sollte ein reflektierter Umgang mit Empathie kommuniziert und praktiziert werden. Dabei spielt m.E. vor allem die Theologie als Wissenschaft eine bedeutsame Rolle, da ihre Vertreter*innen bereits Methoden des interreligiösen Dialogs entwickelt und Erfahrung in der Umsetzung gesammelt haben. Des Weiteren gilt es, das Verhältnis von Empathie und christlicher Nächstenliebe auszuloten und zu prüfen, inwiefern die daraus gewonnenen Erkenntnisse möglicherweise einen Einfluss auf die Integrationsarbeit der Kirchen haben. Zudem wäre es förderlich, bestehende Integrationsmaßnahmen und Deradikalisierungs- bzw. Präventionsprogramme daraufhin zu analysieren, wie Empathie dort eingesetzt wird. Einen Anknüpfungspunkt könnte in diesem Zusammenhang auch das relativ neue Konzept der Religionssensibilität spielen, da Religion sowohl bei der Integrationsarbeit als auch bei dem Umgang mit Radikalisierung ein entscheidender Faktor ist.

Schließlich ist es für das Gelingen der Demaskierung und Dekonstruktion von Empathie unablässig, dass Bildungsinstitutionen daran mitarbeiten. Denkbar wären diesbezüglich zum Beispiel Projektwochen an Schulen, in denen das komplexe Thema der Empathie behandelt und verständlich vermittelt wird. Der Religionsunterricht bietet sich selbstverständlich ebenfalls dafür an, über Empathie zu sprechen und mögliche Auswirkungen von Empathie nachzuvollziehen. Für eine gelingende Integration und eine erfolgreiche Prävention von Radikalisierung ist zudem Biogra-

phie- bzw. Identitätsarbeit wichtig. Denn „Intoleranz ist in der Regel nicht ein Zeichen einer gefestigten sozialen oder persönlichen Identität, sondern das Symptom einer Identitätskrise, die durch die radikale Ablehnung des fremden Anderen bewältigt werden soll.“³²⁸ Deshalb müssen vor allem die weiterführenden Schulen dafür sorgen, dass das Curriculum und der Unterricht für ein multikulturelles, interreligiöses Klassenzimmer geeignet sind. Denn „[h]äufig trifft man [beispielsweise, R.M.] bei jungen Muslimen auf das Gefühl, dass ihre eigenen Erfahrungen und Interessen nicht Gehör finden.“³²⁹ Darüber hinaus bieten Schulbücher und Lektüren – im Grunde genommen fängt es bereits bei Kinderbüchern an – bisher nur wenig kulturelle Vielfalt, sodass Kindern und Jugendlichen, die nicht in ‚der deutschen‘ Kultur aufgewachsen sind, Identifikationspersonen fehlen und sie sich deshalb nicht richtig zugehörig fühlen und dementsprechend eine labile Identität haben. Der Weg zu einer vollständig integrativen Gesellschaft ist lang, und es wird mit Sicherheit immer wieder neue Herausforderungen geben. Obwohl es schwierig ist, die Komplexität von Empathie aufzudecken und einen reflexiven Einsatz von Empathie zu etablieren, so ist es vermutlich dennoch ein guter Anfang, um es mit Barack Obamas Worten zu sagen, zu versuchen, die Welt mit den Augen des/der Anderen zu sehen.

³²⁸ SCHWÖBEL, Christlicher Glaube, 220 f.

³²⁹ BAUKNECHT, Salafismus, 21.

6 Literatur

ALTHAUSER, ULRICH, Mit Empathie wirksam führen. Interview mit Prof. Dr. Gunther Olesch, Geschäftsführer bei der Phoenix Contact GmbH & Co. KG, in: Weiterbildung (2012), 6 f.

ALTHAUSER, ULRICH, Die unterschätzte Begabung, in: Weiterbildung (2012), 22 f.

ALTMANN, TOBIAS, Art. Empathie, in: Dorsch Lexikon der Psychologie (¹⁷ 2014), 473.

ANSELM, REINER, Wie weit kann sich der säkulare Staat auf religiöse Normen einlassen – oder: von der eingespielten Enthaltsamkeit zur Rahmensetzung für plurale Konzepte des guten Lebens, in: ZEE 61 (2017), 133–140.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Ethisch-theologische Aspekte der Migration, in: BThZ 33 (2016), 179–196.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Mitgefühl. Ein Plädoyer, München 2016.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Mündlicher Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch.“ (Matthäus 7,12), Hannover 2015.

BLOOM, PAUL, Against Empathy, London 2016.

BOZAY, KEMAL, Islamfeindlichkeit und politischer Islamismus im Blickfeld der Ungleichwertigkeitsideologien, in: Ders./Borstel, Dierk (Hgg.), Ungleichwertigkeitsideologien in der Einwanderungsgesellschaft, Wiesbaden 2017, 125–150.

BREITHAUPT, FRITZ, Kulturen der Empathie, Frankfurt a. M. ³2012.

BREITHAUPT, FRITZ, Die dunklen Seiten der Empathie, Berlin ²2017.

BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE, Das Bundesamt in Zahlen 2016. Asyl, Migration und Integration, Nürnberg 2017.

BUNDESAMT FÜR VERFASSUNGSSCHUTZ, Art. Terrorismus.

BUNDESMINISTERIUM DES INNERN, Islamismus und Salafismus,
<http://www.bmi.bund.de/DE/Themen/Sicherheit/Extremismusbekaempfung/Islamismus-Salafismus/islamismus-salafismus_node.html>,
26.09.2017.

CONROY, CATHERINE, As a society, are we losing our empathy?,
<<https://www.irishtimes.com/culture/books/as-a-society-are-we-losing-our-empathy-1.2947921>>, 26.09.2017.

CORNILLE, CATHERINE, Empathy and Inter-religious Imagination, in: Religion and Arts 12 (2008), 102–117.

DAVIS, MARK H., Empathy. A Social Psychological Approach, Boulder/Oxford 1996.

DEHN, ULRICH, Fremdwahrnehmung und Migration aus Sicht der interkulturellen Theologie und der Religionswissenschaft, in: BThZ 22 (2016), 264–283.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT (Hg.), Lutherbibel Rev., Stuttgart 2017.

ENDRES, FLORIAN, Die Beratungsstelle Radikalisierung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge – Ein Einblick, in: Landeskriminalamt Rheinland-Pfalz und Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hgg.), Innere Sicherheit in Zeiten von ‚Islamischer Staat‘ (IS) – Globale Konflikte und lokale Auswirkungen. Bundesweite Fachtagung 2015, Nürnberg 2016, 64–77.

EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, „...denn ihr selbst seid Fremde gewesen“ Vielfalt anerkennen und gestalten. Ein Beitrag der Kommission für Migration und Integration der EKD zur einwanderungspolitischen Debatte, Hannover 2009.

GHAMLOUCHE, DAMIAN, Ein stetes Verhandeln. Was Integration in der postmigratischen Gesellschaft bedeuten kann, in: Zeitzeichen (2016), 30–32.

GLASL, FRIEDRICH, Können extreme Gegensätze überwunden werden?, in: ThPQ 164 (2016), 54–65.

GORDON, ROBERT M., Art. Empathy, in: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge (³2015), 302.

GRUBE, DIRK-MARTIN, Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang mit religiöser Diversität: „Gerechtfertigte Religiöse Differenz“, in: THPh 91 (2016), 30–45.

GRUEN, ARNO, Dem Leben entfremdet. Warum wir lernen müssen zu empfinden, Stuttgart⁴2013.

HANDELSBLATT, Bankkunden ignorierten sterbenden Rentner, <<http://www.handelsblatt.com/panorama/aus-aller-welt/unglueck-in-essen-bankkunden-ignorierten-sterbenden-rentner/14764214.html>>, 27.09.2017.

HICKOCK, GREGORY, Warum wir verstehen was andere fühlen. Der Mythos der Spiegelneuronen, übers. v. Elsbeth Ranke, München 2015.

HOFHEINZ, MARCO, Religion – Motor oder Hemmschuh der Integration? Oder: Mehr Religionsfreiheit wagen! Rechtsethische Erwägungen angesichts aktueller integrationspolitischer und religionsrechtlicher Herausforderungen, in: Hessischen Blätter (2016), 345–352.

KEMMESIES, UWE, Was fördert und behindert De-Radikalisierungsprozesse?, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.), Vertrauen schafft Zusammenarbeit, Nürnberg 2013, 103–123.

KISSLING, KLAUS, Art. Empathie, in: LThK³ 3 (1995), 629 f.

LIPPS, THEODOR, Zur Einfühlung, Bd. II: Psychologische Untersuchungen, hg. v. ders., Leipzig 1913.

LOENHOFF, JENS, Interkulturelle Kompetenz zwischen Person und System, in: EW 14 (2003), 192–193.

LOGVINOV, MICHAIL, Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik, Wiesbaden 2017.

MAKKREEL, RUDOLF A., Art. Einfühlung, in: Cambridge Dictionary of Philosophy (3²⁰¹⁵), 296.

MÜLLER, ANTJE, Psychotherapeut zu Höxter. Ein Folterpaar in Höxter – die Nachbarn sind schockiert. Was sagt ein Psychotherapeut zu den Vorfällen?, <<http://www.swp.de/ulm/nachrichten/vermisches/psychotherapeut-zu-hoexter-12962957.html>>, (25.09.2017).

MÜNKLER, HERFRIED/MÜNKLER, MARINA, Die neuen Deutschen. Ein Land vor seiner Zukunft, Bonn 2016.

NAURATH, ELISABETH, Mit Gefühl gegen Gewalt. Mitgefühl als Schlüssel ethischer Bildung in der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn²2008.

NEUMANN, MELANIE, Art. Empathie, anwendungsorientierte Definition, in: Dorsch Lexikon der Psychologie (17)2014), 474.

NEUMANN, PETER, Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus, <
<http://www.bpb.de/apuz/164918/radikalisierung-deradikalisierung-und-extremismus?p=all>>, 26.09.2017.

PAREKH, BHIKU, Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory, Hounds mills/New York 2006.

BAUKNECHT, BERND RIDWAN, Salafismus – Ideologie der Moderne, in: Informationen zur politischen Bildung aktuell 29 (2015).

SCHARFENBERG, JOACHIM, Art. Einfühlung, in: EKL³ 1 (1986), 1001 f.

SCHLAUCH, CHRIS R., Art. Empathie, in: RGG⁴ 2 (1999), 1159 f.

SCHLOSSBERGER, MATTHIAS, Den Anderen verstehen und mit ihm mitfühlen, in: Breyer, Thiemo [Hg.], Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, München 2013, 137–159.

SCHWAB, GAFFER, Gaffer. Ausdruck einer empathielosen Gesellschaft, <<http://www.fr.de/politik/meinung/kommentare/gaffer-ausdruck-einer-empathielosen-gesellschaft-a-1353243>>, 27.09.2017.

SCHWÖBEL, CHRISTOPH, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003.

STEIN, EDITH, Zum Problem der Einfühlung. Reprint der Originalausgabe von 1917, München 1980.

STETTBERGER, HERBERT, Interreligiöse Empathie – miteinander voneinander lernen, in: Stettberger, Herbert/Bernlocher, Max (Hgg.), Interreligiöse Empathie lernen. Impulse für den dialogisch orientierten Religionsunterricht, Berlin 2013 (Religionspädagogik und Empathie Bd. 1), 127–154.

STUEBER, KARSTEN, Art. Empathy, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2017), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/empathy/>>, (25.09.2017).

TENORTH, HEINZ-ELMAR/TIPPELT, RUDOLF, Art. Empathie, in: Dies. [Hgg.], Beltz Lexikon Pädagogik. Studienausgabe (2012), 181.

TOUGH MUDDER, Inspiring Father-Son Team Tackle. Tough Mudder, <<https://www.youtube.com/watch?v=1e0IuWJXVAM>>, (24.09.2017).

VISCHER, ROBERT, Ueber das optische Formgefuehl. Ein Beitrag zur Aesthetik, Leipzig 1873.

WAHRIG-BURFEIND, RENATE, Art. Empathie, in: Fremdwörterlexikon⁶ (2007), 264.

WALDEGG, FRANK, Angela Merkel konfrontiert mit weinendem Flüchtlingsmädchen, <<https://www.youtube.com/watch?v=fRFzPvpJ6Kk>>, (24.09.2017).