

DAS MITLEID DER GÖTTER UND DER PHILOSOPHEN

Dass Menschen untereinander Mitleid empfinden, dürfte allgemein als eine Fähigkeit und Haltung angesehen werden, die unmittelbar zu unserer menschlichen Existenz gehört. Dabei wendet das Mitleid sich Menschen zu, die sich in einem üblen Zustand befinden, sei es durch Krankheit, durch seelische Bedrängnisse, durch soziale Misèren, Armut, Verfolgtsein oder dergleichen, und auch Tieren kann das Mitempfinden gelten. Seit den Anfängen der griechischen Literatur, seit Homer, werden in Dichtung wie Prosa Beispiele des menschlichen Mitleidens vorgeführt, das sich in Worten und vor allem in tätiger Hilfe äußert. Von Phokion, einem attischen Feldherrn des 4. Jahrh. v. Chr., wird (in einer späten Quelle, Stobaeus III S. 20, 51 Hense) das Wort überliefert, man könne weder einem Heiligtum den Altar noch der menschlichen Natur das Mitleid entreißen (οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον), und ein Philosoph des 2. Jahrh. n. Chr., Alkinoos, bezeugt in seinem Abriss der platonischen Lehren, dem *Didaskalikos* 32 (S. 186, 22 Hermann), das Mitleid sei zugehörig zur Philanthropie, zum Humanum, zum mitmenschlichen Verhalten (ὁ δὲ ἔλεος οἰκειὸς φιλανθρωπία). Die griechischen Begriffe sind ἔλεος und οἶκτος, jeweils mit den abgeleiteten Verben und Adjektiven, und beide bedeuten Mitleid, Erbarmen und davon motiviertes Handeln; das entsprechende lateinische Wort ist *misericordia*. Trotz der allgemeinen Akzeptanz dieser Vorstellung gibt es in der antiken Tradition gewisse Besonderheiten und auch Einschränkungen in der Bewertung des Mitleids, und von solchen Phänomenen soll hier die Rede sein. Dabei handelt es sich einerseits um die Götter, wie ihr Verhalten in der Darstellung der Dichter, gelegentlich auch in Reflexionen der Philosophen sich bekundet, andererseits aber um die Haltung der Philosophen selber, die sich zum Mitleid positiv, aber auch mit spezieller Begründung ablehnend äußern können.¹

¹ Das Thema des Mitleids wird in Darstellungen der antiken Ethik berührt; generelle Behandlungen gibt es in der neueren Literatur wenig und im Sinne des Überblicks zum Mitleid der Götter und der Philosophen gar nicht. Genannt seien die Artikel "Eleos", *RE* 5 (1905) 2320 f., "Barmherzigkeit", *RAC* I 2 (1950) 1200–1208 und die wenigen Zeilen zu "Eleos" im *Neuen Pauly* 3 (1997) 981, die fast nur die Personifikation betreffen; ferner W. Burkert, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*. Diss. (Erlangen 1955).

In den homerischen Epen werden die Götter in ihrer Parteinahme für Griechen oder Troer dargestellt, weshalb sie die Menschen der einen Seite begünstigen, die der anderen aber hassen und zu vernichten planen; darauf ist hier nicht näher einzugehen. Diese Götter können aber auch Erbarmen empfinden und diesem Gefühl entsprechend handeln. So hören wir gegen Ende der *Ilias*, dass Mitleid die Götter erfasste, als sie sahen, wie Achill den Leichnam Hektors in maßlosem Wüten misshandelte (τὸν δ' ἔλεαί-ρεσκον μάκαρες θεοί, *Il.* 24, 23), und dass Apollon Achill beschuldigte, er habe das Mitleid verloren und sei ohne Ehrfurcht (ὡς Ἀχιλλεὺς ἔλεον μὲν ἀπόλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς γίγνεται, *Il.* 24, 44 f.). Auf Veranlassung des Zeus wird danach Achill in seinem Zürnen besänftigt und zur Begegnung mit Hektors altem Vater Priamos bewogen. – Bei den einzelnen Göttern, deren Mitleid und daraus folgendes Reagieren erwähnt wird, handelt es sich einmal um Hera, die vereint mit Athene den bedrängten Griechen zu Hilfe kommen will, in den übrigen Fällen (es sind vier in der *Ilias*, einer im *Aphrodite-Hymnus*) ist es der höchste Gott Zeus, der beim Anblick einer bestimmten Situation oder eines gefährdeten Menschen, durch Mitleid zum Handeln bewegt wird (Hera: *Il.* 8, 350; Zeus: *Il.* 15, 12; 16, 431; 17, 441; 19, 340; [Hom.] *H. Aphrod.* 210). Dabei heißt es etwa: “Als diesen der Vater der Menschen und Götter erblickte, erfasste ihn Mitleid” (τὸν δὲ ἰδὼν ἐλέησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε) oder “der Sohn des Kronos erbarmte sich” (ἐλέησε Κρονίων, ἐλέησε Κρόνου παῖς). Zweimal raten auch Menschen einander, man wolle zu Zeus beten, “ob er sich denn erbarme” (αἶ κ' ἐλεήσῃ, *Il.* 9, 172; 24, 301).

Von den verschiedenen Situationen, die das Mitleid des Zeus erregen, seien hier zwei aus der *Ilias* angeführt. Einen quälenden Schmerz erfuhr der höchste Gott, als sein Sohn Sarpedon vom Tod auf dem Schlachtfeld bedroht wurde. Einmal konnte es dem Gott gelingen, das Todeslos von ihm abzuwehren (πατὴρ δ' ἔτι λοιγὸν ἄμυνεν, *Il.* 5, 662), spätere aber, beim Kampf zwischen Patroklos und Sarpedon, schien für diesen das Schicksal besiegelt (*Il.* 16, 431–461). Trotzdem erbarmte sich Zeus (τοὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε Κρόνου παῖς) und erwog noch, ob die Rettung möglich wäre; er sprach zu Hera: Wehe, wenn nun das Schicksal ihn, der mir der liebste Mensch ist, durch die Hände des Patroklos bezwingt! Ich schwanke in meinem Herzen und bedenke in meinem Sinn: soll ich ihn lebend aus der Schlacht in seine Heimat Lykien entrücken – oder lasse ich ihn nun bezwingen von Patroklos? Hera erwiderte voller Zorn: Wie kannst du so sprechen! Willst du diesen Sterblichen dem Tod entreißen, dem längst das Todesgeschick bestimmt ist? Tue es nur, doch wird kein Gott dies billigen! Aber wenn du ihn so sehr liebst, so lasse ihn als Toten in seine Heimat

Lykien von Tod und Schlaf geleiten, dass er dort ein ehrenvolles Grab erhalte. Zeus willigte ein; das Schicksal erfüllt sich in der *Ilias* immer in Übereinstimmung mit dem Willen des Zeus.

In einer anderen Situation gilt das Mitleid des Zeus zwei Pferden. Freilich sind es unsterbliche Rosse, die zum Gespann des Achill gehören: *Il.* 17, 426–458 (Mitleid des Zeus 441). Noch war Achill nicht wieder in die Kämpfe zurückgekehrt, doch hatte er seinen Freund Patroklos mit seiner Rüstung und mit seinen Pferden in die Schlacht ziehen lassen. Patroklos war gefallen, und die verlassenen Pferde jammerten und weinten um ihren toten Lenker und ließen sich nicht von der Stelle bewegen. Da fühlte Zeus Erbarmen: Warum nur, fragte er, haben wir euch Unsterbliche einst dem Peleus geschenkt? Etwa damit ihr zusammen mit den sterblichen Menschen leiden sollt? Zeus hauchte ihnen Mut und Kraft ein, und sie kehrten mit ihrem Wagen zu den Griechen zurück. Hier also hat das Erbarmen des Zeus Erfolg, im Falle des Patroklos war es vergebens.

Bevor an einigen Beispielen die Frage des Götter-Mitleids in der griechischen Tragödie beleuchtet werden soll, sei auf eine negative Einschätzung des Mitleids in einzelnen Texten aus der Zeit um 500 (oder dem frühen 5. Jahrh.) hingewiesen. Dabei wird das Mitleid in Kontrast zum Neid gesehen. Der Komödien-Dichter Epicharm erwägt: “Wer möchte nicht gerne beneidet werden ...? Ein Mann gilt doch nichts, wenn er nicht beneidet wird! Wer einen Blinden sieht, bemitleidet ihn, aber keiner beneidet ihn” (τυφλὸν ἠλέησ’ ἰδὼν τις, ἐφθόνησε δ’ οὐδὲ εἶς, *VS* 23 B 34 DK). Ähnlich äußert sich Pindar: “Besser als Mitleid (Bedauern) ist der Neid” (κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνοϋ, *Pyth.* 1, 85), man wird lieber beneidet als bemitleidet. Thales schließlich, den man zu den Sieben Weisen zählte, denen man gnomische Spruchweisheit zuschrieb (dies frühestens seit dem 4. Jahrh. v. Chr.), soll gesagt haben: “Erfahre eher Neid als Mitleid” (φθονοῦ μᾶλλον ἢ οἰκτίρου, *VS* 10, 4 [S. 64, 9] DK).

Die homerische Götterwelt lebt in der griechischen Tragödie des 5. Jahrh. fort, wenn auch vielfach mit neuer Akzentuierung. Gelegentlich treten Götter als Personen der Handlung auf. Dass sie von Mitleid mit den Menschen berührt würden, wird nirgends gesagt, auch nicht, wenn sie etwas zugunsten der Menschen tun. Häufig wirkt ihr Hass als treibende Kraft für die Handlung, vor allem bei Euripides, so der Hass Aphrodites im *Hippolytos*. Sophokles zeigt im Prolog der *Aias*-Tragödie, wie Athene in Gegenwart des Odysseus den in Wahnvorstellungen befangenen Aias erbarmungslos befragt und bloßstellt; er hatte die griechischen Anführer ermorden wollen, Athene aber hatte seinen Sinn verstört, so dass er die Herdentiere im Glauben, es seien seine menschlichen Feinde, folterte und

hinschlachtete. Am Ende dieser grausamen Szene äußert sich Odysseus, der ein geplantes Mordopfer des Aias war, tief erschüttert (121–133): “Ich habe Mitleid mit ihm, dem Unglücklichen, obwohl er mein Feind ist” (ἐποικίρω δέ νιν δύστηνον ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῆ). Athene aber erwidert nur: Bedenke immer, dass du als Mensch dich nicht überhebst und kein Wort gegen die Götter sagst. Sind auch die Götter ohne Mitleid, so findet das Erbarmen unter Menschen in Tragödien wiederholt seinen Ausdruck. So fleht z. B. Philoktet im gleichnamigen Drama des Sophokles den jungen Neoptolemos um Hilfe und Mitleid an (501, 507): “Du rette mich, du habe Mitleid” (σὺ σῶσον, σὺ μ’ ἐλέησον) und der Chor stimmt zu: “Hab Erbarmen, Herr” (οἴκτιρ, ἄναξ). Bei Euripides rühmt in der *Taurischen Iphigenie* (345) die Titelheldin sich selber, dass sie immer voller Mitleid gewesen sei, φιλοκτίρμων ἀεί, und Menelaos jammert in der *Iphigenie in Aulis* (491 f.), dass er Iphigenie nicht retten konnte: “Vergeblich hatte ich Mitleid mit dem unglücklichen Mädchen” (ἄλλως τέ μ’ ἔλεος τῆς ταλαιπώρου κόρης εἰσῆλθε). Götter aber lassen sich nicht von Mitleid bewegen. Als in den *Troerinnen* (57–86) Athene dem Poseidon eröffnet, sie wolle von jetzt ab gemeinsam mit ihm für Troja und gegen die Griechen agieren, fragt Poseidon: “Hast du nun Erbarmen mit der Stadt, da sie rußig ist vom Feuerbrand?” (νῦν ἐς οἴκτιον ἦλθες;). Aber Athene fühlt kein Mitleid, sondern der Hass auf die Griechen treibt sie, die sie verletzt haben: “Den Troern, die mir bisher verhasst waren, will ich nun wohl tun, dem Griechenheer aber eine bittere Heimkehr bereiten”. Dafür braucht sie die Mitwirkung des Meeresherrn, der einen Seesturm entfesseln soll. In der Tragödie *Ion* bleibt die Athenerin Kreusa, die nach einer Vereinigung mit Apollon einen Sohn geboren und diesen ausgesetzt hatte, in völliger Ungewissheit über dessen Geschick; sie vermutet seinen Tod.² Apollon aber hatte – wovon sie nichts ahnte – das Kind gerettet und im Heiligtum von Delphi aufwachsen lassen. Er hat also für seinen Sohn gesorgt, doch zeigt er von Mitgefühl und Mitleid mit der trostlosen Mutter nicht die leiseste Spur. Bei deren späterem Orakel-Besuch in Delphi verursacht der Gott vielmehr neue Wirrnisse, die schließlich bis zu einem Mordanschlag Kreusas auf den Ion genannten jungen Tempeldiener, ihren unerkannten Sohn, führen. Zwar scheitert der Anschlag und es gibt endlich eine Wende zum Guten, Mutter und Sohn erkennen einander und kehren nach Athen zurück, wo Ion herrschen wird. Der Gott aber, der mit den Nöten Kreusas kein Erbarmen hatte, bleibt im Hintergrund; als *Deus ex machina* erscheint

² Zu Apollons Wirken vgl. den Prolog des Hermes, *Ion* 8–75, zur weiteren Handlung die ganze Tragödie.

nicht er am Ende der Tragödie (1553–1605), weil er den Tadel der Beteiligten fürchtet, sondern er sendet Athene, die alles Nötige erklärt.

Von Göttern solcher Art kann der Mensch wohl wenig erhoffen, auch wird er nicht um ihr Mitleid beten, wie es homerischen Menschen möglich war. In den Bedrängnissen der *Helena*-Tragödie (894–943; 1441–1450) wird die wissende Seherin Theonoe von Helena um Rettung und Hilfe angefleht, und diese gewährt ihren Beistand. Menelaos wendet sich an Zeus, aber er bittet nicht um Mitleid, sondern betont seine Ansprüche: “Zeus, du heißt Vater und weiser Gott; schau auf uns und wende unser Unglück ... Genug haben wir gelitten ... Es steht mir doch zu, nicht immer im Unglück zu sein” (ὄφείλω δ’ οὐκ αἰεὶ πρόσσειν κακῶς). Göttliches Mitleid ist hier also nicht mehr vorstellbar, aber umso mehr ist das Mitempfinden unter Menschen wichtig. Dies bezeugen auch Aussagen in den Komödien des Aristophanes (*Acham.* 705, *Pax* 400); ferner wird in den *Epitrepontes* (578 f.), einer Komödie Menanders, gesagt, ohne Mitleid sei man ein Barbar (βάρβαρος ἀνελεής). Schließlich erfahren wir auch, dass Mitleid, Ἐλεος, eine Gottheit sei: Der Komiker Timokles, ein Zeitgenosse Menanders, bezeichnet das Mitleid als eine “geziemende Gottheit” (ἐπιεικῆς θεός), freilich für die Toten (für die Lebenden nennt er den Neid!).³ Obendrein berichtet Pausanias im 2. Jahrh. n. Chr. von einem Altar des Mitleids, Ἐλέου βωμός, auf der Agora zu Athen und erklärt, die Athener seien unter allen Griechen die einzigen, die diese Gottheit verehrten (1, 17, 1). Später erwähnt Libanios wiederholt das Mitleid, Ἐλεος, als einen Gott wie auch dessen Altar als einen Asylort.⁴ Konnten die Menschen im Umfeld der traditionellen Religion nicht mehr auf göttliches Mitleid rechnen, so begegnet uns eine derartige Hoffnung bei einer gänzlich anderen religiösen Vorstellung und Todeserwartung: das Goldblättchen aus Hipponium, das in die Zeit um 400 v. Chr. datiert wird, lässt die Seele, die in den Hades gelangte, sagen, dass sie vor Durst vergehe und um Wasser bitte; sie erfährt: “Die Könige der Unterwelt erbarmen sich deiner und werden dir zu trinken geben” (καὶ δὴ τοὶ ἐλεοῦσιν⁵ ὑποχθόνιοι βασιλεῖ...). Offenbar sind Götter der Unterwelt gemeint.

³ Timocles fr. 33 K.–A. (*PCG* VII [1989]); man vergleiche die Alternative Neid-Mitleid in den oben (S. 215) genannten Stellen.

⁴ Libanios, *Declam.* 11, 35, 5 (ἡμᾶς δὲ ἐλεήσατε καὶ δεῖξατε πᾶσιν ἀνθρώποις, ὅτι τὸν Ἐλεον ὡς ἀληθῶς νενομίκατε θεόν); 15, 31, 9 etc.; zum Altar *ibid.* 13, 34, 3; 22, 10, 12 etc. Ferner wird der Altar erwähnt bei Diodor 13, 22, 7; Lukian, *Demonax* 57; Apollodor 2, 8, 1 (167); Philostrat, *Vitae soph.* 2, 12, 2 (593).

⁵ Der Text zitiert nach G. Zuntz, “Die Goldlamelle von Hipponion”, *WSI* 89 (1976) 132 f.; ähnlich bei R. Janko, “Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory”, *ClQ* N.S. 34 (1984) 99. Dagegen schreibt Chr. Riedweg, “Initiation-Tod-Unterwelt”, in:

Wenden wir uns nun der Philosophie und primär Platon zu. Die erste Stelle, die zu nennen wäre, eine Aussage des Sokrates in der *Apologie*, weist dabei auf einen nicht-philosophischen Bereich, die Rhetorik. Der platonische Sokrates, der schon zu Beginn seiner Verteidigungsrede betont hatte, dass er kein gewandter Redner sei, statt dessen aber die Wahrheit sagen werde, distanziert sich später von dem Anschein, sein eigener Antrag auf ein Strafmaß, mit dem er die Athener provoziert hatte, betreffe das Erregen von Mitleid und Flehen (περὶ τοῦ οἴκτου καὶ ἀντιβολήσεως, 17 b – 18 a; 37 a 3 ff.). Dabei wird deutlich, dass eben dies, das Zielen auf Mitleid und das Anflehen der Richter, damals zur gewohnten Gerichtspraxis gehörte. Bereits aus Texten des 5. Jahrh. lässt sich dies illustrieren. Der Redner Gorgias zeigt in seiner *Rede auf Helena*, dass man diese Frau, die ihren Gatten Menelaos verließ, viel mehr bemitleiden als schmähen solle, und auch in seiner *Apologie für Palamedes* spricht er von Mitleid und Flehen (VS 82 B 11, 7 und 8; B 11 a 32 und 33 DK). Für den Redner Thrasymachos ist bezeugt, dass er eine Schrift *Über das Mitleid* verfasst und gelehrt habe, wie man die Richter zu Erbarmen und Mitleid bewegen könne (VS 85 B 5 und 6 DK). Platon selber nennt im *Phaidros* 272 a bei der Aufzählung dessen, wofür ein Redner den rechten Zeitpunkt kennen müsse, neben der “Kürze des Ausdrucks”, βραχυλογία, und anderem auch die “Mitleid-erregende Rede”, die ἐλεεινολογία (ein nur hier belegtes Wort).

Im gewohnten Sinn des mitmenschlichen Empfindens findet sich der Mitleids-Begriff bei Platon im *Phaidon*. Der Referent und Zeuge der letzten Lebensstunden des Sokrates beschreibt seine Verwunderung darüber, dass ihn gegenüber Sokrates kein Mitleid überkam (οὔτε ... με ... ἔλεος εἰσήει), und er begründet dies folgendermaßen: Dieser Mann erschien, in seiner Haltung wie in seinen Worten, von Glück erfüllt zu sein (εὐδαίμων), er war ohne Furcht und würdig und vermittelte die Gewissheit, sein Weg in den Tod geschehe nicht ohne eine göttliche Schickung (μηδὲ ... ἄνευ θείας μοίρας). Am Ende freilich, als Sokrates den Giftbecher nahm, brachen alle Anwesenden in Tränen aus, und Sokrates musste sie zur Ruhe mahnen (58 e; 117 d).

Philosophisch äußert Platon sich zum Phänomen des Mitleids nur wenig. In den *Nomoi* XI, 936 b–c; 926 e legt er dar, dass Mitleid nicht verdiene, wer Hunger oder dergleichen erleide, sondern wer große menschliche Vorzüge besitze und dabei von schlimmem Geschick betroffen werde. In einem gut verwalteten Staatswesen müsse aber dafür gesorgt werden, dass

F. Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale* (Stuttgart–Leipzig 1998) 396 ἐρεοῦσιν (nach Lazzarini).

keiner in größte Not gerate und zum Bettler werde. Sollte dennoch einer sich mit Bettelei und ständigem Bitten das Lebensnotwendige zu verschaffen suchen, solle man ihn aus der Stadt vertreiben. Besondere Fürsorge aber sollten die Waisenkinder erhalten, damit ihr Unglück möglichst wenig Mitleid hervorrufe (ὡς ἥκιστα ἔλεον ἔξει τῆς συμφορᾶς).

Bei zwei anderen Erörterungen, ebenfalls in den *Nomoi*, spricht Platon von Mitleid und Hilfe, die den Menschen von göttlicher Seite zuteil werden. Im einen Fall handelt es sich um das Einwirken des persönlichen Schutzgeistes, des Daimon (*Leg.* IX, 877 a), den nach Platons Darstellung in der *Politeia* eine jede Seele sich im Jenseits vor ihrer neuen Inkarnation wählt und der ihr im Erdenleben beisteht (*Resp.* X, 617 e; 620 d). Über die Art dieses Beistands von Seiten des Daimon hat Platon sich nirgends sonst geäußert als in dieser Passage der *Nomoi*, und zwar in einem juristischen Kontext. Behandelt wird die Rechtslage, wenn ein geplanter Mord lediglich zu einer Verwundung des Opfers führt. Hier wird gefordert, man solle Rücksicht darauf nehmen, dass das Geschick des Täters es nicht so schlecht mit ihm gemeint und sein Daimon aus Mitleid mit ihm wie mit seinem Opfer das Schlimmste verhütet habe (ἐλεήσας ἀπότροπος αὐτοῖς ἐγένετο), nämlich dass er für das Opfer den Tod vermied, für den Täter aber, dass dieser von einem fluchbeladenen Geschick (des Mordes) und Unheil betroffen würde. Gegen ihn solle daher die Verbannung auf Lebenszeit, nicht aber der Tod verhängt werden, aus Dankbarkeit für den Daimon.

Gilt hier das Mitleid eines speziellen höheren Wesens einem einzelnen Menschen (oder zweien), so wird in anderem Zusammenhang das Mitleid der Götter generell mit den Menschen in ihrer mühevollen Lebenssituation erwähnt. Zu lesen ist, wiederum in den *Nomoi* (II, 653 c – 654 a):

Die Götter erfasste Mitleid (θεοὶ δὲ οἰκτίραντες) mit dem von Mühen geplagten Menschengeschlecht, und darum setzten sie als Ruhepausen (ἀνάπαυλαι) zur Erholung die abwechslungsreiche Folge der Feste ein, welche die Menschen für die Götter begehen, und sie gaben ihnen die Musen und Apollon als den Musenführer und auch Dionysos für das Feiern der Feste, damit die Menschen wieder aufgerichtet und durch das Feste-Feiern mit den Göttern gebildet würden. ... So führten die Götter unsere Reigentänze an, ... und man kann feststellen, dass der Beginn unserer Bildung (παιδεία) durch Apollon und die Musen geschah.

Etwas später wird derselbe Gedanke bekräftigt (*Leg.* 665 a):

Wir sagten, dass die Götter aus Mitleid mit uns (ἐλεοῦντες ἡμᾶς), als Helfer beim Chorreigen und Chorführer uns Apollon und die Musen gaben und dazu den Dionysos.

In deutlichem Anklang an gewisse homerische Aussagen handeln hier die Götter aus Mitleid zum Wohle der Menschen. Mag für uns eine leise Ironie in solchen Formulierungen aufscheinen,⁶ so bleibt für Platon doch dies gültiger Ernst, dass unsere Weltordnung von göttlichem Wirken geprägt ist, was offenbar das Feiern der Feste einschließt.

Während Platon nirgends etwas darüber aussagt, was das Mitleid sei und wie es philosophisch einzuordnen wäre, finden wir bei Aristoteles Definitionen. Er äußert sich zum Phänomen des Mitleids in verschiedenen Themenbereichen, in der *Rhetorik*, der *Nikomachischen Ethik* und der *Poetik*. Auf die spezielle Problematik, wie Furcht und Mitleid, φόβος und ἔλεος, in der *Poetik* zu erklären seien, ist hier nicht einzugehen. Doch sei eine Definition aus der *Poetik* zitiert: das Mitleid betreffe den, der unverdientermaßen im Unglück ist (περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα, *Poet.* 13, 1453 a 3). Ähnlich heißt es in der *Rhetorik*, das Mitleid sei ein Schmerz (λύπη) angesichts eines offenbaren Übels, das verderblich oder schmerzhaft ist und den trifft, der dies nicht verdient (II, 8, 1385 b 13 ff., vgl. II, 9, 1386 b 14 ff.). Für die Gerichtspraxis lehnt Aristoteles strikt ab (anders als die Redner des 5. Jahrh.), dass man Zorn, Neid oder Mitleid beim Richter hervorzurufen suche (*Rhet.* I, 1, 1354 a 25 f.). Wichtig ist, dass Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* das Mitleid neben verschiedenen seelischen Regungen wie Begierde, Zorn, Furcht, Kühnheit, Neid, Freude, Freundschaft, Hass, Verlangen, Eifersucht unter die Emotionen der Seele (πάθη τῆς ψυχῆς) einordnet (ähnlich ebenfalls in der *Rhetorik*).⁷ Gelegentlich wird das Mitleid auch mit dem Verzeihen, συγγνώμη, verbunden, welches unverschuldeter Verfehlung gilt, und wir lesen ferner, dass ein Blinder (den schon Epicharm als Exempel gebrauchte), zu bemitleiden und nicht zu tadeln sei.⁸ Schließlich sei noch eine Anekdote angeführt, die Diogenes Laertios zu Aristoteles überliefert (V, 17): “Als ihn jemand schalt, weil er einem schändlichen Menschen eine Gabe des Mitleids (ἐλεημοσύνη) schenkte, habe er erwidert: ‘Mitleid hatte ich (ἠλέησα) nicht mit dem Charakter, sondern mit dem Menschen’ ”.

⁶ Deutlich ironisch wird das Mitleid des Zeus im Aristophanes-Mythos *Symp.* 191 b 5 f. erwähnt: ἐλέησας δὲ ὁ Ζεὺς ἄλλην μηχανὴν πορίζεται καὶ μετατίθησιν αὐτῶν τὰ αἰδοῖα εἰς τὸ πρόσθεν.

⁷ Arist. *Nic. Eth.* II, 4, 1105 b 23 ff., vgl. II, 6, 1106 b 15 ff.; *Rhet.* I, 1, 1354 a 17 f., vgl. III, 19, 1419 b 25 ff. Vgl. dazu: D. Konstan, “La pitié comme émotion chez Aristote”, *REG* 113 (2000) 616–630.

⁸ Arist. *Nic. Eth.* III, 1, 1109 b 32 ff. und 1111 a 1 f.; III, 5, 1114 a 27 f.; zu Epicharm vgl. oben S. 215.

Bevor hier die weitere Entwicklung bei der Bewertung des Mitleids von Seiten der Philosophen, insbesondere der Stoiker, zu verfolgen ist, soll kurz etwas zu den Maximen und dem Verhalten Epikurs zu diesem Thema gesagt werden. Dafür sind wir allerdings auf den späteren Bericht des Diogenes Laertios angewiesen. Demnach gehörte es zu den ethischen Regeln Epikurs, dass man seine Diener nicht züchtigen, sondern ihnen Mitleid erweisen solle und den Rechtschaffenen unter ihnen auch verzeihen. Epikur selber erhält von seinem Referenten und Biographen Diogenes das höchste Lob für sein Wohlwollen (εὐγνώμοσύνη), seine Dankbarkeit gegenüber den Eltern, Wohltätigkeit für die Brüder, seine Milde (ήμερότης) für die Diener und generell für seine mitmenschliche Haltung (φιλανθρωπία) zu allen Menschen (X, 118 sowie 9–10).

Wird das Mitleid philosophisch betrachtet, so sahen wir, dass es bei Aristoteles zu den Emotionen, πάθη der Seele zählt. Der griechische Begriff πάθος, hier mit 'Emotion' wiedergegeben, umfasst Verschiedenes, ebenso die rein passive Erfahrung wie das schmerzliche Erleiden und auch die heftige Leidenschaft. In der griechischen Psychologie wird dieser Bereich des Seelischen in Kontrast zu dem der Vernunft, zu λόγος und νοῦς, gesehen. Die Emotionen gehören zum vernunftlosen Teil der Seele, zum ἄλογον τῆς ψυχῆς, sie sind selber vernunftlos, ἄλογα, wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* betont (III, 3, 1111 b 1; IX, 1168 b 20), und erfahren damit eine Abwertung. Bereits Platon lehrt die Unterteilung der Seele in drei Teile: der Vernunft stehen die vernunftlosen Bereiche von Mut sowie Begierden gegenüber, die zu zügeln und zu beherrschen die Aufgabe der Vernunft ist. Bildhaft wird dies im Mythos des *Phaidros* 246 a ff. dargestellt: die Seele, so heißt es, sei zu vergleichen mit einem Gespann, dessen Lenker zwei ungleiche Pferde, ein folgsames (den Mut) und ein widerspenstiges (die Begierden) zu bändigen habe. Nach Platons Lehre sollen also die unvernünftigen Triebe in Schranken gehalten, beherrscht, aber nicht etwa eliminiert werden (was wohl die menschliche Natur überfordern dürfte). Hier setzt nun mit der Philosophie der Stoa eine veränderte Menschensicht und Zielvorstellung ein. Das Ideal für die Stoiker ist, dass der Mensch sich gänzlich den geistigen Kräften in sich zuwendet, da er nur darin die Freiheit und Selbstbestimmung finden und unabhängig werden kann von allem, was ihn von außen trifft und erregt. Darum soll er bestrebt sein, jegliche Emotionen, die πάθη, zu überwinden und den Zustand des völligen Unberührtseins, die ἀπάθεια, zu erlangen (die etwas anderes meint als unser Begriff der 'Apathie', nämlich absolute geistige Freiheit). Da die Stoiker nun, im Anschluss an Aristoteles, das Mitleid als Emotion verstanden, so mussten sie diese Regung ebenso wie Zorn oder Neid als etwas Negatives aus der Seele zu verbannen suchen.

Für die Lehren der ältesten Vertreter der stoischen Philosophie besitzen wir nur spätere Referate griechischer oder lateinischer Autoren, diese aber bezeugen deutlich, dass schon Zenon, der Begründer der stoischen Schule, das Mitleid zu den Lastern und Krankheiten rechnete (*inter vitia et morbos misericordiam ponit*) und meinte, dass niemand als nur ein Tor sich mitleidig verhalten könne.⁹ Von Chrysipp wird berichtet, nach seiner Lehre gehöre das Mitleid wie auch Neid, Eifersucht und verschiedene Formen des Unangenehmen zum Komplex von λύπη, von Leiden und Schmerzen; dabei sei das Mitleid der Schmerz über einen, der unverdient zu leiden scheine¹⁰ (wie dies ähnlich schon Aristoteles formuliert hatte¹¹); ergänzend wird erklärt, ein jeder Schmerz sei ein Übel für die eigene Seele, von dem der philosophische Mensch, der sich mit Gott verbunden hat, unberührt bleiben werde (ὁ ... θεωρητικὸς ἀπαθής ἔσται).¹² Untangiert (ἀπαθής) zu sein, ist das zu erstrebende Ziel.

Von den späteren Stoikern, von Seneca und Epiktet, besitzen wir klare authentische Aussagen zu diesem Thema. So äußert Seneca, das Mitleid, das die meisten Menschen als Tugend betrachten, sei vielmehr ein Laster der Seele (*vitium animi*) und eine Krankheit (*aegritudo*), die besonders schwache Naturen wie alte Weiber und zu Tränen neigende Frauen betreffe, die noch von den Tränen der Missetäter gerührt würden. Ein weiser Mann wird daher nicht dieser Krankheit verfallen, weil sie ohne seelisches Leiden nicht möglich ist (*quia id sine miseria animi non fit*). Freilich bedeutet dies für Seneca nicht etwa mitmenschliche Verweigerung und Härte, denn er betont: Der Weise wird nicht Erbarmen zeigen, aber er wird den Tränen des anderen Hilfe bringen, ohne sich dessen Kummer anzuschließen; er wird ruhigen, unberührten Geistes bleiben (*tranquilla mente*) und ohne mitleidvolle Regung Beistand und Nutzen erweisen (*succurret, proderit*). Man leistet also Hilfe, bleibt dabei aber innerlich unberührt (*De clementia* II, 4, 4; 5, 1 und 4; 6, 1–4).

Epiktet, ein freigelassener Sklave und bedeutender stoischer Philosoph, lehnt ebenfalls das Mitleid ab und stellt es neben Zorn, Neid und andere aufwühlende Emotionen. So schreibt er, man solle keinen Groll empfinden, keinen Zorn, keinen Neid, kein Mitleid (*Diss.* III, 22, 13, vgl. II, 17, 26). Wer freilich der göttlichen Ordnung sich nicht einfüge, der möge nur als

⁹ SVF I Zenon fr. 213 (Lactanz); 214 (Cicero); vgl. Dionysius Heracleota fr. 434.

¹⁰ SVF III Chrysipp fr. 394 (Stob.), 412 (Diog. Laert.), 413 (Stob.), 414 (Andronikos); vgl. fr. 450–452, 641.

¹¹ Vgl. oben S. 220.

¹² SVF III Chrysipp fr. 416 (Nemesios).

Sklave und in Schmerz und Mitleid und generell in Unglück und Jammer existieren; aber, so fragt er: Wer möchte wohl in Schmerz und Angst leben, erfüllt von Neid, Mitleid und unstillbaren Begierden? Gewiss keiner (III, 24, 43; IV, 1, 4). Dem Umstand, dass man nicht gerne Mitleid erfährt, widmet er einen eigenen Traktat mit dem Titel: “Für jene, die bekümmert sind, weil man sie bemitleidet” (πρὸς τοὺς ἐπὶ τῷ ἐλεεῖσθαι ὀδυνομένουσ, IV, 6); er gibt ihnen Ratschläge, wie sie sich darüber hinwegsetzen und diejenigen verlachen, die sich mitleidig zeigen. Wie Seneca verweigert er wohl das Mitleid, nicht aber die tätige Hilfe; er zitiert einen Ausspruch: “Hilfe wollte ich von dir haben, aber kein Erbarmen” (ἐγὼ βοηθῆναί τε ὑπὸ σοῦ ἤθελον, οὐχὶ ἐλεηθῆναί, I, 9, 28). Helfen also sollte man, nicht aber sich vom Unglück anderer beunruhigen lassen. Epiktet schreibt: “Du bist nicht dazu da, gemeinsam mit anderen niedergedrückt und unglücklich zu sein (συνατυχεῖν), sondern mit ihnen glücklich zu sein (συνευτυχεῖν). Denn der Gott hat alle Menschen zum Glücklichein, εὐδαιμονεῖν, geschaffen” (III, 24, 1–2; vgl. II, 16, 27). Und an anderer Stelle heißt es: wenn man jemanden in Kummer und Tränen sieht, soll man nicht zögern, ihm mit Worten beizustehen und, wenn es sich ergibt, auch mit ihm zu seufzen, aber man hüte sich davor, auch im Inneren zu seufzen (*Encheiridion* 16). Immer gilt als Ziel, die eigene Seele untangiert von äußeren Geschehnissen und von Emotionen, frei also auch vom Mitgefühl für die Not anderer zu bewahren. Hierbei wird vorausgesetzt, dass das Empfinden von Mitleid keine nur oberflächliche Regung ist, sondern eine die Seele aufwühlende Emotion, die den Menschen seiner Ruhe und inneren Balance beraubt.

Gegenüber dieser generellen Haltung der Stoiker zum Mitleid als zu vermeidender seelischer Störung bildet der Philosoph auf dem Kaiserthron, der Stoiker Mark Aurel, eine Ausnahme, indem er das Mitleid positiv einordnet. In seinen Selbstbetrachtungen kommt er (einmal nur) darauf zu sprechen; er schreibt (VII, 26): “Verfehlt sich jemand gegen dich, so bedenke, was er dabei als gut oder schlecht ansah; wenn du dies erkennst, wirst du ihn bemitleiden und weder dich wundern noch erzürnen ..., du musst ihm verzeihen” (ἐλεήσεις αὐτὸν καὶ οὔτε θαυμάσεις οὔτε ὀργισθήσῃ ... δεῖ οὖν συγγιγνώσκειν). Dieser Kaiser bekundet in seinen Texten immer erneut seine hohe Menschlichkeit.

Häufig hat man darauf hingewiesen, dass die Lehren Epiktets in mancher Hinsicht eine Nähe zum Christentum aufweisen; nach dem hier Dargelegten ist offenkundig, dass bezüglich des Mitleids und des inneren Engagements für andere Menschen der Abstand größer nicht sein könnte. Wie sehr im *Neuen Testament* das Mitleid, die Barmherzigkeit eine zentrale

Stelle einnehmen, bedarf keiner Erörterung und gehört auch nicht zum Thema dieser Abhandlung. Darum sollen nur wenige Angaben dazu folgen. Doch sei zuvor darauf hingewiesen, dass bereits Philon von Alexandria wiederholt vom Mitleid und speziell vom Mitleid und Erbarmen Gottes spricht. So sagt er (*De sacrific. Abr.* 42, nach einem Zitat von *Gen.* 33, 11): “Denn im Erbarmen Gottes ist alles begründet” (ἐν γὰρ τῷ τοῦ θεοῦ ἐλέῳ τὰ πάντα ὀρμεῖ). In anderem Zusammenhang ist zu lesen, dass Gott sich des Menschengeschlechts erbarnte (ὁ θεὸς ... ἐλεήσας ἡμῶν τὸ γένος), weil er sah, dass es aus einer reichen Fülle von Übeln bestand; darum ließ er als Hilfe und Beistand für die Krankheiten der Seele die Tugend, die zur Erde gehört, hier verwurzelt sein als ein Abbild der himmlischen (*Leg. alleg.* I, 45). Ferner wird einmal, freilich in metaphorischem Sinn, ein “Altar des Mitleids” (ἐλέου βωμός) erwähnt (*De exsecrat.* 154).¹³

Im *Neuen Testament* (dessen Passagen hier in der Übersetzung Luthers zitiert werden) hören wir Christi Lehre in der Bergpredigt: “Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen” (μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται, *Matth.* 5, 7). Dabei wird das Erweisen von Mitleid immer zugleich als tätige Hilfe und innere Anteilnahme verstanden. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird auf die Frage, wer für den Verwundeten der Nächste gewesen sei, geantwortet: “Der die Barmherzigkeit an ihm tat” (ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ’ αὐτοῦ, *Luk.* 10, 37). Jenen aber, die kein Erbarmen üben, wird im *Jakobus-Brief* ein hartes Gericht angekündigt (*Jakob.* 2, 13). Jesus betont den Vorrang des Mitleids vor der Opferhandlung: “Ich habe Wohlgefallen an der Barmherzigkeit, nicht am Opfer”, ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν (wobei er auf eine Prophetenwort des Hosea zurückgreift: διότι ἔλεον θέλω ἢ θυσίαν, καὶ ἐπίγνωσιν Θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα, *Matth.* 9, 13 und 12, 7; *Hosea* 6, 6). Vorbild für das menschliche Verhalten ist die Barmherzigkeit Gottes; Jesus mahnt: “Darum seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist” (γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν); und von Paulus wird Gott als der Vater der Barmherzigkeit (πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν) gepriesen (*Luk.* 6, 36; *2. Kor.* 1, 3). Auch spätere christliche Autoren heben die Bedeutung mitleidvollen Handelns hervor. Im 2. *Clemensbrief* (um 150) heißt es: “Wir bekennen Gott in unseren Werken, dadurch dass wir einander lieben, dass wir beherrscht, erbarmungsvoll (ἐλεήμονες) und gut sind, und wir sollen miteinander füh-

¹³ Zum Mitleid vgl. u. a. auch *Quod deus sit immut.* 75; *De somn.* I, 147; *Leg. ad Gaium* 367.

len (συμπάσχειν)“; etwas später wird die Barmherzigkeit als Reue gegenüber der Sünde und Erleichterung von dieser bezeichnet, ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας (4, 3) und κούφισμα ἁμαρτίας (16, 4). Dass Liebe und Erbarmen zueinander gehören, liegt nahe; etwas sonderbar allerdings lautet die Erklärung in einer *Homilie* der Pseudo-Klementinen (verfasst nach einer Vorlage von ca. 250 im 4. Jahrh.), die Philanthropie sei mannweiblich, wobei ihr weiblicher Teil die Barmherzigkeit, ἐλεημοσύνη, der männliche aber die Liebe, ἀγάπη, sei (XII, 26, 6 Rehm). – Es ist verständlich, dass man von christlicher Seite den Abstand zu gewissen philosophischen Vorstellungen hervorhebt. So schreibt Clemens von Alexandria nach einem Zitat aus der Bergpredigt, das Mitleid sei nicht, wie manche Philosophen behaupten, der Schmerz über das Unglück anderer, vielmehr etwas menschlich Gutes, wobei er sich auf den Propheten Hosea beruft, der zur Barmherzigkeit mahne (*Strom.* IV, 38, 1–2; ferner II, 72, 1–2).¹⁴ Auch Origenes argumentiert gegen die irrije Mitleids-Auffassung der Philosophen, die ἔλεος definieren als den Schmerz über das Missgeschick des Nächsten; noch heftiger wendet sich Lactanz gegen jene, welche das Mitleid aus dem Menschen auszutilgen versuchten und meinten, ein weiser Mann könne sich nicht erbarmungsvoll zeigen¹⁵ (wie Seneca dies betont). Die Distanz zwischen Christentum und Stoa ist evident.

In den Jahrhunderten nach Christi Geburt war unter den philosophischen Richtungen der Griechen am bedeutendsten die der Platoniker. Auch wenn diese einige Vorstellungen mit den Stoikern teilten, so hielten sie sich doch bei zentralen Lehren strikt von deren Schule getrennt; dies gilt primär für die platonische Annahme einer transzendenten geistigen Welt und rein geistiger göttlicher Wesen, deren Existenz die Stoiker verneinten. Auch bezüglich des Mitleids vertraten jedenfalls die Philosophen des 1. und 2. Jahrh., die man als Mittelplatoniker bezeichnet, andere Positionen und lehnten das Ideal der völligen Emotions-Freiheit der Seele, der ἀπάθειά, ab. Plutarch erwähnt das Mitleid gelegentlich in verschiedenen Schriften und wertet es positiv. So lobt er die Athener dafür, dass sie sich zwar leicht zum Zorn bewegen, aber leicht auch zum Mitleid umstimmen ließen (*Praec. ger. reipubl.* 3, 799 C).¹⁶ An anderer Stelle sagt er (*De virtute morali* 12, 451 E):

¹⁴ Zu Hosea vgl. oben S. 224.

¹⁵ Origenes, *Comm. in Ezech.* c. 8; Lactanz, *Div. Inst.* VI, 10–11 (beide Passagen SVF III Chrysipp fr. 451, 450).

¹⁶ Zur Verehrung der Gottheit “Mitleid” in Athen vgl. oben S. 217.

φιλίας δὲ φιλοστοργίαν ἢ φιλανθρωπίας ἔλεον ἢ τὸ συγχαίρειν καὶ συναλγεῖν εὐνοίας ἀληθινῆς οὐδὲ βουλόμενος ἂν τις ἀποσπάσειεν οὐδ' ἀποτήξειεν.

Keiner könne, auch wenn er es wolle, von der Freundschaft die zärtliche Zuneigung oder von der Mitmenschlichkeit das Mitleid oder die Mitfreude und das Mitleiden vom wahren gegenseitigen Wohlwollen abtrennen oder abschmelzen.

Ferner wendet Plutarch sich gegen die Jagd, die nicht, wie bei gewissen Tieren, des Hungers wegen, sondern zum Vergnügen erfolge, denn sie bestärke jenes, was in der Menschennatur an Mörderischem und Tierischem angelegt sei; sie mache unerbittlich gegenüber dem Mitleid und schwäche weitgehend das Sanfte im Menschen. Und er fügt hinzu: darum hätten auch die Pythagoreer das milde Verhalten gegenüber den Tieren als Übung für die Menschlichkeit und für die Neigung zum Mitleid (φιλοίκτιμον) aufgefasst (*De sollertia animalium* 2, 959 E–F). In der Trostschrift, die unter Plutarchs Namen überliefert ist, aber wohl von einem Imitator herrührt, soll einem Freund zum Tode von dessen Sohn philosophischer Trost gespendet werden. Darin distanziert sich der Verfasser klar von jenen, welche die grausame und harte Unberührtheit der Seele, die ἀπάθεια, preisen; diese sei außerhalb des uns Möglichen und Zuträglichen, denn sie entreißt uns das Wohlwollen für einander, das darin beruht, dass wir Freundschaft empfangen und erweisen. Gewiss solle man nicht über das Maß sich dem Schmerz hingeben, aber ein maßvolles Betroffensein vom Leiden, μετριοπάθεια, sei doch nicht zu verwerfen, bliebe man dagegen gänzlich unberührt, so wäre dies eher tierisch, θηριῶδες ([Plut.] *Consol. ad Apollonium* 3, 102 C–D). – Hier wird also das maßvolle Erschüttertersein gegen die nun negativ bewertete stoische Forderung der inneren Unberührbarkeit, der ἀπάθεια, gestellt als sinnvolle menschliche Reaktion.

Eine ähnliche Auffassung findet sich in dem Handbuch der platonischen Lehren, dem *Didaskalikos* des Alkinoos (2. Jahrh.). Hier werden drei Möglichkeiten des Verhaltens beim Tod der Eltern genannt: wer keinen Schmerz empfindet, ist unberührt, ἀπαθής, wer vor Schmerzen nahezu hinschwindet, leidet übertrieben und maßlos, wer aber den Schmerz mit Maßen erfährt, der leidet maßvoll, μετριοπαθής (*Did.* 30 [S. 184, 24–28 Hermann]). In derselben Schrift wird vom Mitleid gesagt, es gehöre unmittelbar zur Mitmenschlichkeit (ὁ δὲ ἔλεος οἰκεῖος φιλανθρωπία, 32 [S. 186, 19–22]).¹⁷ So wird das Mitleid hier unbedingt positiv

¹⁷ Diese Stelle wurde schon zu Beginn zitiert, vgl. oben S. 213.

gesehen wie ebenfalls das maßvolle Betroffensein von seelischen Schmerzen.

Aus der Phase des Mittelplatonismus sei noch eine Bemerkung aus einer Schrift des Maximós von Tyros angeführt, der kein Philosoph war, sondern ein umherreisender Redner, der in seinen Reden jedoch Themen der platonischen Philosophie behandelte. Er nimmt an, dass die Seele nach dem Tod im Jenseits zu einem Daimon geworden ist; in dieser gewandelten Existenzform empfindet sie Mitleid (οἰκτεῖρουσα) mit ihrem eigenen früheren Leben, aber auch mit den verwandten Seelen, die noch als Menschen auf Erden weilen, und sie möchte ihnen aus Menschenfreundlichkeit beistehen und sie, wenn sie straucheln, wieder aufrichten (*or.* 9, 6 [147 ff. Trapp]). Hier fühlt also ein höheres Wesen, ein Daimon, der einst als Mensch gelebt hat, Mitleid mit den inkarnierten Seelen und sucht ihnen zu helfen.

Vor dem Eingehen auf die Haltung neuplatonischer Philosophen zum Phänomen des Mitleids sollen kurz einige Passagen aus einer religiösen Lehre betrachtet werden, die viele platonische Elemente absorbiert hat und in ihren Texten aufweist, die aber auch manche Berührungen mit christlichen Vorstellungen zeigt. Gemeint ist die Hermetik, deren Schriften (die wir besitzen) zum großen Teil in die Periode des Mittelplatonismus gehören. Dabei spricht jeweils ein göttliches Wesen, häufig der Gott Hermes, der als Trismegistos, der dreifach Größte, benannt wird. Sein Gegenüber ist sein Sohn Tat oder ein anderer als Initiand aufzufassender Hörer. Im ersten Traktat des *Corpus Hermeticum*, dem *Poimandres*, eröffnet eine göttliche Instanz, die sich als Geist (Νοῦς) vorstellt, einem Menschen den Heilsweg; dieser göttliche Geist verspricht seinen Beistand den Guten, Reinen, Mitleidvollen (ἐλεήμοσι) und Frommen (*Corp. Herm.* I, 22 [S. 14, 13 f. N.–F.]). Wird hier das Mitleid beim frommen Menschen vorausgesetzt, so ist in einer anderen hermetischen Schrift das Mitleid Gottes (ἔλεος θεοῦ) im Sinne von Erbarmen und Gnade dominant. Da spricht Hermes zu seinem Sohn und erklärt: derjenige, dem das Erbarmen Gottes zuteil wird, erlebt die göttliche Schau, alle Schlechtigkeit entweicht von ihm und er erfährt die geistige Wiedergeburt. Hermes mahnt sein Gegenüber zum Schweigen, damit das Erbarmen von Gott her nicht ende. Schließlich verheißt Hermes: wer in der geistigen Wiedergeburt die Vergöttlichung durch das Erbarmen Gottes (ἔλεος) erlangt, werde sich selbst erkennen, aus welchen Kräften er besteht, und er werde von Freude erfüllt sein (*Corp. Herm.* XIII, 3 [S. 201, 15]; 7 [S. 203, 17 f.]; 8 [S. 203, 20]; 10 [S. 204, 23 ff.]). – In diesen beiden Texten ist das Mitleid bedeutsam einerseits für die menschliche Haltung, zum anderen aber für die Hilfe, die der Gott gnädig gewährt für den geistigen Aufstieg des Menschen, der dazu bereit und fähig ist.

Der herausragende Philosoph in der Entwicklung der späteren platonischen Philosophie ist Plotin, den wir als den Begründer des Neuplatonismus ansehen. Er stammte aus Ägypten und lehrte seit seinem 40. Lebensjahr in Rom. Zentral in seinem Denken ist die Frage, wie der Mensch, dessen Herkunft aus höheren geistigen Bereichen für ihn evident ist, sich dieser geistigen Welt auch in der Gebundenheit des Erdendaseins zuwenden, den inneren geistigen Aufstieg vollziehen könne, um als höchste Möglichkeit die Vereinigung mit Gott, das mystische Einswerden (ἔνωσις θεῶ), zu erreichen. Es ist verständlich, dass für eine solche Intention die absolute Konzentration auf das Geistige und das Freiwerden von allem, was die Seele stört oder aufwühlt, die Voraussetzung bildet. So mag es nicht verwundern, dass im Unterschied zu den Mittelplatonikern, die das Mitleid als menschliche Regung bejahen und die stoische Forderung des Unberührtseins ablehnen, Plotin seinerseits eben dieses Unberührtsein, die ἀπάθεια, als den wahren und höchsten Zustand der Seele versteht und mit aller Geisteskraft erstrebt. Der Begriff des Mitleids (ἔλεος) findet sich nur einmal in seinem umfangreichen Werk. Dabei stellt er das Mitleid neben Neid und Eifersucht und erklärt alle diese Emotionen für Laster (κακία). Man wird bei dieser krassen Formulierung an Seneca erinnert, der die *misericordia*, das Erbarmen, zu den *vitia*, Lastern zählt.¹⁸ Für Plotin gilt es, die Seele rein zu halten von allem, was sie tangiert; nur wenn sie ganz bei sich selbst ist in geistiger Aktivität, ist sie frei von jeder Emotion, ἀπαθής, und erreicht die Angleichung an Gott, die ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν, wie er in dem Traktat *Über die Tugenden* (I, 2 [19]) darlegt. Insofern erweist sich diese Wendung nach innen, zum Geist, auch als Tapferkeit, die sich im seelischen Unberührtsein, der ἀπάθεια, bekundet (I, 2 [19] 3, 11 Henry-Schwyzler [OCT]). Das Freisein von Emotionen impliziert, dass die Seele nicht – etwa bei Schmerzen – mitfühlt mit dem eigenen Körper, nicht ὁμοπαθής ist, aber auch mit sich selber nicht mitleidet, συμπάσχειν, wie auch dass sie die Furcht gänzlich austilgt, denn sie hat nichts zu fürchten, und ebenso die Begierden überwindet; sogar ihren vernunftlosen Teil, τὸ ἄλογον, wird sie reinigen. Auch die übrigen Tugenden der Seele beruhen darin, dass sie in ihrem Wirken vollkommen auf den Geist ausgerichtet ist und die Unberührbarkeit, ἀπάθεια, erlangt, indem sie nicht mit dem Geringeren, das in ihr als ihr "Mitbewohner" ist, mitempfindet (ἵνα μὴ συμπαθῆ ἡ χεῖρονι συνοίκῳ, 5, 5 ff. und 22 ff.; 6, 12–27).

¹⁸ Plotin I, 1 [53] 10, 14; zu Seneca vgl. oben S. 222, ferner zu Zenon oben S. 222. – Zu Mitleid und Sympatheia bei Plotin vgl.: R. Ferwerda, "Pity in the Life and Thought of Plotinus", in: *Plotinus amid Gnostics and Christians*, ed. D. T. Runia (Amsterdam 1984) 53–72.

Wird hier gefordert, dass die geistig orientierte Seele nicht von den niederen Kräften in ihr selbst tangiert werden solle, so wendet Plotin sich in der Schrift *Über die Glückseligkeit* (*Περὶ εὐδαιμονίας* I, 4 [46]) generell dagegen, dass Schmerz und Leid die Seele berühren und den Zustand des Glückes mindern könnten. Er schreibt, der philosophische Mensch werde auch vom Tod seiner Verwandten und Freunde nicht berührt, denn er wisse ja, was der Tod ist; so könnten solche Betrübnisse nicht sein eigentliches Selbst treffen, sondern nur jenes in ihm, das ohne Vernunft sei (νοῦν οὐκ ἔχον). Glückselig könne demnach ein Mensch auch sein trotz schweren Krankheiten und Schicksalsschlägen, auch bei Zerstörung seiner Vaterstadt, selbst wenn er in Gefangenschaft gerät oder getötet wird (I, 4 [46] 4, 32 ff. und 5–7). Bemitleidenswert (ἐλεεινός) aber ist man auch nicht beim Erleiden äußerster Schmerzen, denn ein inneres Licht werde leuchten wie bei einer Lampe im Sturm. Jedoch bei den Leiden anderer Menschen mitzuempfinden, dies wäre nur eine Schwäche unserer Seele (ἄσθένεια ... ψυχῆς), was sich ja darin zeige, dass wir (so meint er) es gut finden, wenn wir von den Schmerzen anderer nichts erfahren oder wenn diese erst nach unserem Tode einträten, denn wir möchten von solchem Kummer verschont bleiben. Und wenn jemand behauptet, wir würden mit dem Unglück unserer Nächsten mitleiden (ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν οἰκείων συμφοραῖς), so sei zu bedenken, dass dies nicht für alle Menschen gelte. Die Aufgabe der Tugend, ἀρετή, des Strebens nach Vollkommenheit aber sei es, das Gewöhnliche, generell Menschliche in unserer Natur (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) hinzuleiten zum Besseren und Edleren, im Unterschied zum Verhalten der Menge. So könne die Tugend die Seele dazu bringen, fast nicht erschütterbar und berührbar zu sein (ἀρετὴν ... δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν παρέχουσαν, 8, 2–5 und 12–30).

Diese Aussagen klingen irritierend hart, nahezu inhuman. Gemeint ist aber durchaus nicht, dass der Mensch sich von seinem sozialen Umfeld abschotten und nur seinem eigenen Heilsweg zuwenden sollte, wie Plotin dies in seiner eigenen Lebenspraxis bewies. Wir erfahren von Porphyrios, der eine Biographie seines Lehrers Plotin verfasste, dass dieser in seinem Hause Waisenkinder aufnahm und deren Ausbildung wie die finanziellen Belange gewissenhaft überwachte, damit ihre Besitzungen unangetastet blieben. Auch das Amt eines Schiedsrichters hat er in Rom ausgeübt. Porphyrios schreibt: "Obwohl er so vielen Menschen in den Sorgen und Geschäften des Lebens hilfreich zur Seite stand, ließ er doch niemals, solange er wachte, in der auf den Geist gerichtete Anspannung nach". Offenbar vermochte er es, die konzentrierte geistige Aktivität, die außer in seinen kurzen Schlafphasen nie erlahmte, mit der Regelung alltäglicher Dinge

zu vereinen (Porph. *Vita Plotini* 9, 5–22; 8, 12–23 Henry–Schwyzer). Auch seine diffizile Menschenkenntnis hebt Porphyrios hervor, die ja eine innere Hinwendung zu anderen Menschen, auch deren Nöten, bedeutet. Sie hat sich nicht nur bei den Waisenkindern und dem Hausgesinde erwiesen, sondern bei Porphyrios selbst: Plotin erkannte dessen depressiven Zustand und legte ihm die Abreise von Rom nahe (11, 11–15). Ferner hatte Plotin die Gründung einer Stadt geplant, die Platonopolis heißen sollte und in der er mit seinen Schülern zu leben gedachte, was jedoch an fehlender kaiserlicher Unterstützung scheiterte (12, 3–12). Soziales Engagement, sogar politisches Wirken waren also dem Dasein dieses Philosophen keinesfalls fremd. – Schließlich ist noch hinzuzufügen, dass Plotin in seiner schweren Krankheit die Aufnahme auf dem Landgut eines Freundes und die nötige Hilfe und Betreuung erfahren durfte. Aber auch dort galten, wie überliefert wird, seine letzten Worte vor dem Tod allein dem seelischen Aufstieg des Menschen zum Göttlichen (2, 15–27).

Porphyrios scheint seinerseits keine ganz eindeutige Position zur Frage der Unberührbarkeit der Seele, der ἀπάθεια, vertreten zu haben. In den *Sententiae*, einer Schrift, die weitgehend die Gedanken Plotins wiedergibt, betont er die Bedeutung der Emotionslosigkeit, der ἀπάθεια, und wertet sie höher als die μετριοπάθεια, das maßvolle Betroffensein (7; 21; 32 passim), das die Mittelplatoniker als vernünftige menschliche Haltung betrachteten. Vielfach betont Porphyrios den Rang der Mitmenschlichkeit, φιλανθρωπία. In der Schrift *De abstinentia*, die für die fleischlose Ernährung und gegen das Töten von Tieren plädiert, wendet er sich, im Anschluss an Plutarch (dessen Ausführungen er benutzt und abwandelt) gegen die Grausamkeit, mit der man im Theater wie auf der Jagd Tiere tötet, wodurch das Mörderische und Tierische im Menschen gestärkt werde und insofern das Immunsein gegen das Mitleid (τὸ πρὸς οἶκτον ἀπαθές), und er lobt die Pythagoreer, die das milde Verhalten zu den Tieren als Übung für die Menschlichkeit und Mitleids-Bereitschaft ansahen, μελέτην ... τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλοικτίρμονος, (*De abst.* III, 20, 7 [S. 211, 5–12 Nauck]).¹⁹ Auch in seiner späten Schrift, dem *Brief an Markella*, hebt Porphyrios den Wert mitmenschlichen Verhaltens hervor. Seiner Frau, mit der ihn philosophisches Streben eng verbindet, rät er, sie möge den Dienern gegenüber nicht ungerecht sein, sie nicht bei Vergehen im Zorn strafen, sondern ihnen die Chance der Verteidigung geben. Auch möge sie viele Arbeit selber erledigen, denn man solle andere nicht unnötig belasten und sie nie nur zum

¹⁹ Zu Plutarch vgl. oben S. 225 f.

eigenen Vergnügen in Anspruch nehmen; und den besten Dienern solle man auch Ehren erweisen. Die Grundlage der Frömmigkeit aber sei die Menschenliebe, die Mitmenschlichkeit (κρηπὶς εὐσεβείας ... φιλανθρωπία, *Ad Marcellam* c. 35).

Über den unterschiedlichen Mitleids-Lehren der Philosophen, die das Mitleid befürworten oder ablehnen, ist hier das Mitleid der Götter in den Hintergrund geraten. Es soll nun nochmals zur Sprache kommen, und zwar insofern es bei neuplatonischen Philosophen Erwähnung findet. Porphyrios spricht in der Schrift *An Nemertios* (fr. 280 Smith) davon, dass der Gott manche Menschen frühzeitig aus dem Leben herausnehme, einige aus Mitleid, ἐλεῶν, wegen künftiger heillosen Unglücksfälle, die er voraussieht. Jamblich, der zeitweise Schüler des Porphyrios war, benennt das göttliche Mitleid einmal in seiner Schrift, die unter dem Titel *De mysteriis* überliefert ist; sie behandelt religiöse Phänomene wie Kult, Gebet, Opfer und vor allem die Nähe des Menschen zum Göttlichen und den Aufstieg der Seele. Für diesen Seelenweg ist bei Jamblich ein Zusammenwirken von göttlichen Kräften und menschlich-geistigem Bemühen entscheidend. Als spezielle Weise dieses Ineinanderwirkens ist für ihn die Theurgie grundlegend wichtig, ein kultisch-geistiges Geschehen, das deutlich von Formen der Magie unterschieden wird. Denn es erfolgt dabei keine Beeinflussung der Götter etwa durch Zauber-Praktiken; vielmehr agieren die Götter allein von ihrem eigenen Willen her, wie Jamblich betont. Er schreibt: Die Götter und andere den Menschen weit überlegene Wesen schenken aus der Fülle ihrer Güter den Reinen, Heiligen durch ihr Wohlwollen, εὐμένεια, was diesen gebührt, da sie, die Götter, sich der Mühen erbarmen, οἰκτεῖροντες, die den Priestern (den Theurgen) obliegen (*De myst.* IV, 1 [181, 8–13 De Places]). – Sind es hier die Mühen, πόννοι, herausragender Menschen im religiösen Geschehen, denen das Mitleid der Götter zuteil wird, so sind es in zwei Texten anderer Autoren generell die Mühen der Menschen, die apostrophiert werden, und zwar in deutlichem Rückgriff auf die Aussage Platons in den *Nomoi*, nach welcher die Götter aus Mitleid für die Menschen die Feste eingerichtet haben.²⁰ Kaiser Julian, wegen seines Abfalls vom Christentum der Abtrünnige, Apostata genannt, war ein Verehrer Jamblichs und in neuplatonischer Philosophie hochgebildet. Unter seinen zahlreichen Schriften findet sich eine hymnische Preisrede auf den König Helios, den Sonnengott. Darin beruft sich Julian auf Platons Bemerkung, dass die Götter für uns die Feste begründet haben, referiert sie teilweise,

²⁰ Zu Platon vgl. oben S. 219 f.

dass nämlich die Götter aus Mitleid mit unserem mühebeladenen Geschlecht uns den Dionysos und die Musen schenkten, er fügt aber hinzu: Für uns (d. h. für Julian) hat sich ergeben, dass Helios für sie gemeinsam ihr Führer ist, gefeiert als der Vater des Dionysos, als Anführer der Musen und als Mitregent Apollons (Julian, *Or.* XI [IV] c. 38 [152 CD] Lacombrade). – Hier kombiniert Julian mit der Platon-Reminiszenz seine eigene Vorstellung einer Sonnen-Theologie, nach der Helios einen überragenden Rang einnimmt.

Abschließend soll nun um ein Jahrhundert zurückgegangen und noch einmal Plotin zitiert werden, der ebenfalls diese Platon-Passage aufgreift, zugleich aber noch weiter in die Vergangenheit bis zu Homer schaut und das Mitleid nicht der Götter, sondern des Zeus anführt (wie in der *Ilias*).²¹ In Plotins Philosophie steht der Name des Zeus wiederholt für die hohe göttliche Instanz, die unsere Welt ordnet und lenkt. Dem Platon-Text verleiht Plotin nun eine überraschende neue Deutung; er schreibt: Der Vater Zeus hatte Mitleid mit den mühebeladenen Wesen, den inkarnierten Seelen, und darum machte er ihre Fesseln, die ihnen Mühen bereiten – dies sind die Körper – sterblich; so gab er ihnen Ruhepausen, indem er sie, die Seelen, von Zeit zu Zeit frei sein ließ von ihren Körpern, damit sie immer wieder (zwischen den Inkarnationen) im Jenseits weilen können, wo die Weltseele sich ewig befindet (IV 3 [27] 12, 8–12 Henry-Schwyzler [OCT]):

Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν,
περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις ποιῶν σωμάτων
ἐλευθέρως, ἵν' ἔχοιεν ἐκεῖ καὶ αὐταὶ γίνεσθαι, οὐπὲρ ἡ τοῦ παντὸς
ψυχῆ ἀεὶ οὐδὲν τὰ τῆδε ἐπιστρεφομένη.

Von den Ruhepausen, ἀνάπαυλαι, spricht Plotin ebenso wie Platon;²² dienen die Pausen bei Platon den Menschen im Erdenleben zur Erholung bei den Festen, so bedeuten sie für Plotin die absolute Ruhezeit im Freisein der Seelen vom körperlichen Dasein, freilich nur bis zur neuerlichen Verkörperung (sonst wären dies keine Pausen). – So endet der Bogen dieser Betrachtung über das Mitleid, der bei Homer begann und über verschiedene Stufen bis zu Plotin führte, bei einer gewandelten Möglichkeit, die Welt

²¹ Zu Homers Mitleid des Zeus vgl. oben S. 214 f.

²² Plotin, *ibid.* Z. 10; Platon, *Leg.* II, 653 d 2 (vgl. oben S. 219). – Ferwerda (o. A. 18) 66 irrt, wenn er meint, Plotin beziehe sich hier auf Plat. *Symp.* 191 b (zur Stelle s. Anm. 6). Plotins Aussage ist eindeutig eine intendierte Abwandlung der *Nomoi*-Passage, welche Ferwerda gar nicht erwähnt.

und das Menschendasein zu verstehen. Hatte in der *Ilias* Zeus aus Mitleid bedacht, ob er einen Menschen, seinen Sohn Sarpedon, vom Tod, dem Weg in das Dunkel des Hades, erretten könnte (was nicht gelang), so erweist sich für Plotin das göttliche Erbarmen darin, dass wir sterben dürfen, denn der Tod bedeutet hier die Befreiung von den Bedrängnissen der Erdenexistenz, er ist der Durchgang zum wahren Leben und Licht.

Karin Alt

Freie Universität Berlin

Сострадание как сочувствие и действенная помощь, оказываемая людьми друг другу, оценивалось античной традицией в целом положительно, однако есть и особенности, проявляющиеся в позиции некоторых философов, а кроме того – в отношении богов к людям, как их изображают поэты или философы.

Если в гомеровском эпосе боги могут сочувствовать людям и из сострадания помогать им, то в греческой трагедии подобные порывы обитателям Олимпа чужды; тем важнее сострадание и взаимная поддержка между людьми. В некоторых (преимущественно поздних) текстах речь идет о божестве Ἐλεος, упоминается даже его алтарь. В риторике V в. до н. э. вызвать сострадание – обычная цель судебного красноречия, но Сократ у Платона и позже Аристотель не приемлют эту практику.

Кто заслуживает сострадания в глазах философов? Для Платона это те, кто, несмотря на свои достойные качества, попали в беду, а также дети-сироты. В “Законах” Платон говорит о сострадании как божественной функции. В одном случае его воплощает даймон, личный дух-защитник, спасающий человека от злой судьбы (задуманное убийство приводит лишь к ранению жертвы). В другом месте Платон говорит, что боги из сострадания к тяжелой жизни людей для передышки устроили им праздники и поручили их Музам, Аполлону и Дионису. Определение сострадания впервые дает Аристотель: его вызывает тот, кто незаслуженно попал в беду, а относится оно – наряду с вожделением, гневом, завистью – к эмоциям (πάθη) души. Об Эпикуре традиция сообщает (в изложении Диогена Лаэртция), что он положительно оценивал сострадание. Для стоиков, как и для Аристотеля, сострадание принадлежит к эмоциям; но так как они считали высшей целью невозмутимость (ἀπάθεια), то сострадание, как порок и болезнь души, ими осуждалось. Так полагали Зенон, Хрисипп, Сенека, Эпиктет; исключение являет собой только Марк Аврелий, позитивно оценивающий сострадание. У христиан, в противоположность стоикам, сострадание и жалость как между людьми, так и со стороны бога имеют решающее значение; в подобном духе высказывался уже Филон Александрийский. Такие философы-платоники I–II вв., как Плутарх

и Алкиной, одобряют сострадание как естественное чувство по отношению к ближнему. Напротив, неоплатоник Плотин (как и стоики) видит в нем беспокойство души, ведь каждая эмоция мешает людям достичь основной для Плотина цели – всецело обратиться к духовному, вплоть до слияния с богом. Несмотря на подобный ригоризм, в жизни Плотин с готовностью помогал ближним и брался за общественные и политические задачи. Его ученик Порфирий в своих сочинениях частично примыкает к позиции Плотина, но чаще отмечает, что гуманное, сострадательное поведение неотделимо от человеческой природы.

В заключение рассматривается божественное сострадание в трактовке некоторых философов-неоплатоников. Помимо Порфирия и Ямвлиха интересны прежде всего Юлиан и Плотин: оба они опираются на высказывание Платона в “Законах”, что боги основали для нас праздники как целительную передышку. Юлиан придает этому месту новое звучание, причисляя к богам Гелиоса, который важен для его теологических воззрений. Плотин же перетолковывает платоновский пассаж совершенно по-другому: как он пишет, Зевс из сострадания дал людям – воплотившимся душам – смертные тела, чтобы они в потустороннем мире (между инкарнациями) могли отдохнуть от тягостного пребывания на Земле. Смерть здесь – не путь во тьму Аида, как у Гомера, а переход к жизни и свету.