

Geographien des Mitleids

Autor(en): **Korf, Benedikt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **61 (2007)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147768>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

GEOGRAPHIEN DES MITLEIDS

Benedikt Korf, Zürich

Abstract

After the devastating catastrophe of the 2004 tsunami in the Indian Ocean, a veritable flood of donations reached the relief organisations in Europe. Arguably, the compassion of western donors with the tsunami victims went deep. It seems a paradox, then, that relief in tsunami affected localities has often created resentment. This article argues that the geographies of compassion that result from donations are potentially problematic for two reasons: first, compassion is unevenly distributed towards human suffering depending on the discursively constructed perceptions of a disaster through media coverage. Second, compassion is translated into charity through intermediaries, i.e. relief agencies. These intermediaries close the spatial gap between donors and recipients, but in the process of doing so, they tend to reproduce the asymmetries of the donor-recipient relationship.

Not to be pained by these pictures, not to recoil from them,
not to strive to abolish what causes this havoc, this carnage [...] would be the reactions of a moral monster.

(Susan SONTAG 2003:7)

Mitleidsethik

Der Münchner Jesuit Johannes Müller hat vorgeschlagen, Entwicklungszusammenarbeit als Überwindung oder Begrenzung von Leid zu konzeptionalisieren (MÜLLER 1997:98–120). Im Leid als einer negativen Erfahrung werde dialektisch sichtbar, was anzustreben ist – die Überwindung eben dieses Leids. Dieser Appell eines “So nicht!” gründe in der menschlichen Fähigkeit, sich in die Lage leidender Mitmenschen zu versetzen und in gewisser Weise an ihrem Leid teilzuhaben. Solches “Mit-leiden” (compassion) als eine spontane Reaktion auf die Konfrontierung mit den Leidenden (direkt oder medial kommuniziert) baut auf eigenen Leiderfahrungen auf. Der Appell des “So nicht!” richte sich deshalb auch an jene, die nur “mit-leiden” und enthalte einen starken Anstoß, den Notleidenden zu helfen. “Ich könnte du sein” – dieses Erlebnis könne als Kern des Mitgefühls gesehen werden, denn schon in der Thora stehe: “Du sollst ihn [den Fremdling] lieben, er ist wie du [...] denn] auch ihr wart Fremdlinge im Land

Ägypten.” Auf dieses christlich-ethische Fundament baut Johannes Müller globale Solidarität.

War die globale Mitleidswelle und damit verbunden die Spendenflut, die sich nach dem Tsunami am 26. Dezember 2004 im Indischen Ozean einstellte, nicht geradezu ein paradigmatisches Beispiel dafür, wie Menschen wohlhabender Gesellschaften aus Mitleid mit dem Leiden entfernter Anderer solidarische Handlungen ableiteten – in diesem Fall enorme Geldsummen für die Notleidenden der Naturkatastrophe zu spenden? Die permanente Berichterstattung mit Live-Darstellungen und Bildern der Betroffenen und die hohe Zahl westlicher Opfer im Tsunami brachte den Fernsehzuschauern in den westlichen Wohlstandsgesellschaften, die fernen Anderen näher und erzeugte eine eigene Betroffenheit. Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts, wie Jean-Jacques Rousseau und Artur Schopenhauer, stritten noch darüber, ob die Distanz zum Leidenden die Art und Intensität der Mitleidsgefühle – und damit auch die Bereitschaft, Hilfe zu leisten – beeinflusse (vgl. RITTER 2004). Ulrich Beck erklärte jedoch im Januar 2005 in der *Neuen Zürcher Zeitung* die Distanz zum ersten Opfer des Tsunami: Als erste sterbe die Entfernung (BECK 2005:41). Distanz, so Beck, habe in den Zeiten globaler Mobilität, insbesondere in Form des Tourismus, ihre Starrheit verloren.

Wenige Tage nach dem Tsunami im Indischen Ozean schrieb der Theologe Eugen Biser im *Rheinischen Merkur*: “Die erstaunliche Sensibilisierung für die Not in den Katastrophengebieten geht [...] mit einer befremdlichen Indifferenz gegenüber den Vorgängen im Nahen Osten und in den Hungergebieten Afrikas einher” (BISER 2005:25). Warum haben die Menschen in den wohlhabenden Gesellschaften soviel für die Opfer der “Flutkatastrophe” in Südostasien gespendet, gaben aber viel weniger Geld, um Flüchtlinge im Sudan vor dem Hungertod zu bewahren? Warum spendeten so wenige für die Erdbebenopfer in Pakistan, die im Oktober 2005 mehrere hunderttausend Menschen obdachlos machte? Diese Beobachtungen fordern geradezu die Frage heraus: Wie verteilt die westliche Gesellschaft – räumlich und zeitlich – ihr Mitleid und damit auch ihre Spendengelder? “Geographien des Mitleids” – die raum-zeitliche und soziale Reichweite unseres Mitgefühls, oft medial inszeniert – beeinflussen zunehmend die globale humanitäre Hilfe: Das Mitleid mit dem Leid anderer prägt die Arbeit von Hilfsorganisationen. Das Spendenverhalten orientiert sich zunehmend spontan an bestimmten Katastrophen, für die mediale Aufmerksamkeit erzeugt wird; es wird zu einem medialen Ereignis in den Wohlstandsgesellschaften.

Hilfsleistungen auf Mitleid, der Einfühlung in das Leiden anderer, aufzubauen, ist problematisch. Dies aus zwei Gründen: erstens sind Mitleidsgefühle

unzuverlässig, sie entstehen nicht notwendigerweise, wenn das Leiden am größten ist, sondern aufgrund von (medialen) Inszenierungen. Mitgeföhle können in ihrer räumlich-zeitlichen Verteilung ungerecht sein – den Tsunamiopfern wurde geholfen, den Erdbebenopfern (in Pakistan) viel weniger. Zweitens entsteht bei der Übersetzung der Mitgeföhle in praktische Hilfeleistungen eine Mitleidsökonomie, in der intermediäre Akteure, wie Medien und Hilfsorganisationen, die globalen Asymmetrien zwischen Nord und Süd, Gebern und Empfängern reproduzieren. Die mitfühlenden Spender setzen die intermediären Organisationen in der Mitleidsökonomie unter Druck; sie wollen sehen, wie ihre Mitleidsgaben Gutes bewirken, die Not beseitigen. Wir sollten deshalb zwischen Mitleid als Gefühl und Handlungsimpuls (erregbar durch mediale Inszenierungen), der Mitleidsökonomie (der bewussten Nutzung der Erregbarkeit des Mitgeföhls durch Intermediäre, wie zum Beispiel Hilfsorganisationen) und deren Folgen für die Hilfspraxis vor Ort differenzieren. So verzahnen sich die Geographien des Mitleids mit den Dynamiken der Mitleidsökonomie.

Das Leiden Anderer betrachten

In deutschsprachigen Zeitungsfeuilletons wurden vier mögliche Gründe für das Ausmaß der globalen Anteilnahme und Spendenwelle diskutiert (Tabelle 1): warum wurde so viel für die Notleidenden des Tsunami gespendet (aber nur wenig für Notleidende in anderen Katastrophengebieten der Erde)? Die hier dargelegten verschiedenen Gedankengänge zu den Motiven und Handlungsgründen für die große Spendenbereitschaft verdeutlichen die impliziten räumlich-zeitlichen Verbindungen, die die Wohltätigkeitsbeziehungen zwischen Spendern in Europa und Notleidenden in Asien prägen. Die folgenden Argumentationslinien basieren jedoch nicht auf empirischen Untersuchungen, sondern eher auf philosophisch-intuitiven Gedankengängen – Gedankengängen zu den Geographien des Mitleids: wie wird Mitleid mit dem fernen Notleidenden ausgelöst und wie werden dabei räumlich-zeitliche Distanzen zum fernen Anderen überwunden?

Eugen Biser erklärt die erhöhte Spendenbereitschaft mit einer Differenzierung der Wahrnehmung von Katastrophen (Argument 1): der Tsunami konnte als "reine" Naturgewalt dargestellt werden, dessen Opfer unschuldig seien (BISER 2005, GOLDMAN 2005). Menschengemachte Katastrophen, zum Beispiel der Bürgerkrieg im Sudan, der zeitgleich stattfand (und noch immer

andauert), schien die Menschen hingegen weniger zum Spenden anzuregen. Eugen Biser schreibt hierzu: "Der heutige Mensch scheint fatalistisch auf das menschlich, also letztlich von ihm selbst verursachte Elend zu reagieren" (BISER 2005:25). Allerdings kann Biser's Argument nur bedingt das weitaus geringere Spendenaufkommen nach dem verheerenden Erdbeben in Pakistan erklären, obwohl auch dort argumentiert werden könnte, dass Pakistan mit negativen Konnotationen wie "Terrorismus" und "Al Qaida" in Verbindung gebracht wurde; die Ferienressorts in Südostasien wurden hingegen als eher unschuldige Idylle wahrgenommen.

Andere Kommentare weisen auf den Zusammenhang zwischen medial erzeugter Nähe und Spendenaufkommen hin: einige betonen die permanente Berichterstattung mit Live-Darstellungen, medial aufbereiteten Bildern und Berichten der Betroffenen. Diese medialen Bilder hätten den Fernsehzuschauern im Westen, das Leid der Anderen, der Fernen, näher gebracht (Argument 2). In Zeiten globalisierter Medienkommunikation komme die Ferne und Fremde auf die Fernschirmschirme und werde deshalb erfahrbar und mitfühlbar (BISKY 2005, ESCH 2005, LEHNARTZ 2005, PERRAS 2005, SEIBT 2005). Wieder andere vermuteten einen Zusammenhang mit der hohen Opferzahl von westlichen Touristen im Tsunamigebiet, die die eigene Betroffenheit erhöht habe (MECK und HANK 2005, PERRAS 2005, ZIMMERMANN 2005). Diese direkte Nähe der "eigenen" Leute zur Katastrophe überwinde die Ferne der Katastrophe (Argument 3). Nähe werde also weniger zum Leiden der fernen Anderen, sondern zu den *eigenen* Leuten in der Ferne hergestellt. Auch seien die fernen Orte als Touristenparadies bekannt, oft sogar persönlich erfahrbar, und erschienen deshalb emotional nicht mehr so fern gelegen.

Außerdem fand die Flutkatastrophe zu einem Zeitpunkt statt, der unser Mitleiden emotional intensiviert und in einen konkreten Handlungsimpuls – Spenden und Gaben – münden ließ: das Weihnachtsfest ist ja gerade das Fest der Liebe und der Geschenke (Argument 4). Viele Menschen verbrachten die Weihnachtsfeiertage gemeinsam mit Ihrer Familie und erlebten die Katastrophe gemeinsam vor dem Fernseher (vgl. SPARKS 2007). Die Gabendimension des Weihnachtsfestes erzeugte eine größere Sentimentalität, die das Herz (und damit die Spendenbereitschaft) geweitet habe getreu des Mottos: "ich habe Geschenke empfangen und bin deshalb bereiter, Notleidenden mit einer Gabe zu helfen, ich gebe einen Teil meiner Geschenke in Form globaler Solidarität zurück." Doch auch dieses Argument überzeugt nur teilweise: Das Erdbeben in Bam im Iran fand an Weihnachten 2003 statt, nur ein Jahr vor dem Tsunami – und erregte die Gemüter und die Spendenbereitschaft weit weniger.

Phänomenologie des Mitleid

In der Moralphilosophie war Arthur Schopenhauer der vehementeste Vertreter einer Mitleidsethik (SCHOPENHAUER 2005). Mitleid, die Erkenntnis des Eigenen im Anderen – die Tatsache, dass auch ich Leid erfahre, sei ein notwendiges Gefühl, um den Drang zu eigennützigem Handeln zu überwinden. So bemerke der vom blinden Willen getriebene Mensch, dass in allen anderen Lebewesen derselbe blinde Wille haust und sie ebenso leiden lässt wie ihn. Durch das Mitleid werde der Egoismus überwunden, der Mensch identifiziere sich mit dem anderen durch die Einsicht in das Leiden der Welt. Aus diesen Überlegungen Schopenhauers folgt ein im Vergleich zu Kant radikal anderer “Imperativ”. Bei Schopenhauer lautet das Prinzip aller Moral: “*Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva* (Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soweit du kannst).” Schopenhauers Ethik entspricht einer verbreiteten Grundüberzeugung: “Der Prozess der Einfühlung, die moralischen Handlungen zugrunde liegt, geht nicht so sehr über das abstrakte Denken und die schwer zu leistende Identifizierung mit der allgemeinen Idee des Menschen, sondern eher über das konkrete Fühlen, Einfühlen und Mitfühlen [...]” (VOLPI 2005:158). Diese Bedeutung des Mitleids – “compassion” – als Triebkraft ethischen, tugendhaften Handelns stellt auch Martha Nussbaum heraus (NUSSBAUM 2001). Nussbaum glaubt, dass “compassion” eine psychische Bindung zwischen dem Eigeninteresse und dem Wohlergehen einer anderen Person herstellt. Ihr Argument ist: Wir könnten auf Mitleid als ein wichtiges moralisches Gefühl nicht verzichten, sonst ernteten wir Gleichgültigkeit. Deshalb sei Mitleid potentiell ein wichtiges moralisches Gefühl – wenn es in die richtige Richtung geleitet wird. Nussbaum räumt ein, dass Mitleid irren kann, insbesondere wenn es um die Verbindung zu uns fern stehenden – Nussbaum versteht dies vor allem (erd)räumlich – Personen geht, deren Lebensmöglichkeiten und Verwundbarkeiten uns nicht geläufig sind.

Tabelle 1: Diskurse des Mitleids: Auswertung ausgewählter Artikel aus der deutschen Presselandschaft.

	BISER <i>Rheinischer Merkur</i> (20. Januar)	BISKY <i>Süddeutsche Zeitung</i> (8. Januar)	LEHNARTZ <i>Frankfurter Allg. Sonntagszeitung</i> (9. Januar)	MECK/HANK <i>Frankfurter Allg. Sonntagszeitung</i> (9. Januar)	PERRAS <i>Süddeutsche Zeitung</i> (4. Januar)	GOLDMANN <i>FAZ</i> (17. Januar)	ZIMMERMANN <i>Frankfurter Rundschau</i> (18. Januar)
Argument 1: Reinheit	"der heutige Mensch scheint fatalistisch auf das menschlich, also letztlich von ihm selbst verursachte Elend zu reagieren, das immer schon das von Naturkatastrophen ausgehende um ein Vielfaches überstieg"	"Die Zerstörungskraft der Wellen schien universeller Ausdehnung fähig"	"... weil es zu kaum einer [Katastrophe] so viele Zeugen und Bilder gab"	"Die Katastrophe geht vielen ans Herz, weil Landsleute betroffen sind"	"Vielleicht sind Mitgefühl und Hilfsbereitschaft deshalb so groß, weil die Katastrophe nicht von niemand Schuld an der Naturkatastrophe hat, die Unschuld der Opfer erschreckend klar ist"	"Vielleicht sind Mitgefühl und Hilfsbereitschaft deshalb so groß, weil die Katastrophe nicht von niemand Schuld an der Naturkatastrophe hat, die Unschuld der Opfer erschreckend klar ist"	"Ist die Anteilnahme deshalb so groß, weil die Katastrophe nicht von Menschen, von 'uns selbst' verursacht wurde, sondern von der Natur?"
Argument 2: Nähe durch Medialisierung		"Das Fernsehen versorgt uns mit Bildern der Opfer und verleiht ihnen damit den Status von Nachbarn"	"... weil es zu kaum einer [Katastrophe] so viele Zeugen und Bilder gab"	"Ohne die Flut der Bilder, die das Leid bis in jedes Wohnzimmer tragen, ist es für Hilfsorganisationen immer mühsam, Geld für ihre Arbeit einzusammeln"	"Bilder ... veranlassen die Menschen, ihrem Mitgefühl konkreten Ausdruck zu geben"	"Bilder ... veranlassen die Menschen, ihrem Mitgefühl konkreten Ausdruck zu geben"	
Argument 3: Nähe durch westliche Opfer		"Die kosmopolitische Welt der Fernreisenden, um die sich viele ganz un-moralisch zuerst sorgten, bewies, dass jeder von uns die Möglichkeit hatte, dorthin zu kommen"	"Selten ist ein weit entferntes Unglück gleichzeitig so nah an Zuhause eingeschlagen. Daran mag es liegen, dass mancher nun den Erdenbürger als Nachbarn entdeckt"	"... [das Seebeben hat] Menschen der Ersten Welt und Menschen der Dritten Welt zugleich ins Unglück gerissen. Gemeinsam waren sie den höheren Gewalten der Natur ausgeliefert, schon das alleine schafft eine emotionale Nähe"	"Gewiss geht es ... auch um die direkte Nähe der 'eigenen' Leute zur Katastrophe ... [und] um die Gruppenzugehörigkeit von Menschen, und das stellt die Gleichheit aller Menschen in Frage"		
Raumsemantiken	"nicht minder bedenklich stimmt die Tatsache, dass seine Anteilnahme im Maß der Entfernung von den Betroffenen zu wachsen scheint, während er kaum ein Auge für die Not vor seiner Haustür hat"		"ein neues globales Gemeinschaftsgefühl"	"Globalisierung der Gefühle"			

Dann fällt es uns schwer, uns in die Situation des fernen Anderen zu versetzen. Genau dieses “sich in die Lage des Anderen versetzen” sieht Nussbaum aber als ein wichtiges Element des Mitleids an – und folgt hierin Schopenhauer. “Compassion begins with the local” schreibt Nussbaum, deshalb sei Mitleid vor allem im unmittelbaren Umfeld vorzufinden – empfunden, erfahren, gelebt. Mitleid sei nur möglich, wenn wir ähnlich verwundbar seien, wie die betreffende Person. Oder, so könnte man hinzufügen, wenn wir Verwundbarkeit mit dem fernen Anderen teilen, wie es westliche Touristen und Einheimische in Südostasien mit dem Tsunami durchlebten.

Doch hat es auch Zweifel an der Tauglichkeit des Mitleids als moralischem Handlungsimpuls gegeben. Mitleid ist eher ethisch neutral, schrieb Käte HAMBURGER in ihren Betrachtungen über *Das Mitleid* (1985). Mitleid sei ein Handlungsimpuls, der nicht dazu taugt, ein moralisches Prinzip zu begründen. Hamburger beschreibt Mitleid mit fremden Menschen in fernen Ländern als einen Ritus der politischen Stimmungslage. Mitleid werde durch medial geschaffene scheinbare Nähe erzeugt. Mitleid sei ein akutes Gefühl, ein Affekt und deshalb unstet, nicht kalkulierbar, ein ambivalentes Gefühl. Mitleid sei ein “Distanzgefühl”, das jedoch durch von den Medien erzeugte Nähe und durch Symbolik (z.B. Weihnachtsfest) erregbar ist. Das Leiden, der Tod eines Fremden, den wir nie gesehen haben und dessen Leiden uns nicht gezeigt wurden (z.B. durch Medien), löse kein Mitleid aus. Andererseits, schreibt Hamburger, empfänden wir Mitleid im so beschriebenen Sinne eher mit Menschen, die uns erdräumlich und emotional fern stehen. Mitleid ist ein selbstverliebter Distanzaffekt. Das Leiden guter Freunde gehe uns hingegen buchstäblich nahe. Hamburger bezieht Mitleid also auf Distanzbeziehungen, nicht auf räumliche, emotionale Nähe.

Geographien des Mitleids

“Verdünt sich Moral mit der Entfernung?” fragte Ulrich GREINER in der *Zeit* (2005) – oder “[wächst] Anteilnahme im Maße der Entfernung von den Betroffenen [...] während er kaum ein Auge für die Not vor seiner Haustür hat” wie Eugen Biser schrieb (BISER 2005:25)? Arnold Gehlen hat von einer “überdehnten Hausmoral” gesprochen und sah eine Fernemoral heraufziehen (GEHLEN [1969] 2004): ein Gefühl der Verantwortung, das sich an bloß gewussten Notlagen ferner und fremder Menschen orientiere. Die Spendenwelle in Folge des Tsunami könnte man in dieser Fernemoral verorten. Gehlen kritisiert diese hu-

manitaristische Solidarethik und den allzuständigen Moralismus als Ausfluss der Wohlstandsgesellschaft. Der ferne Andere – der uns fern stehende Notleidende – kann auch direkt vor der Haustür sitzen als Bettler, Sozialhilfeempfänger oder auch nur als Nachbar, der uns ferner steht als unsere eigenen Familienangehörigen, die eben auch erdräumlich weit entfernt leben können und uns dennoch emotional nahe stehen.

Warum ist räumliche Distanz ethisch relevant? Einige feministische Geographinnen sehen das Konzept der Fürsorge, das eng mit dem Konzept des Mitleids (und der Empathie) verbunden ist, als grundlegend für moralisches Handeln an. Selma Sevenhuijsen hat praktizierte Fürsorge als “an ability and willingness to ‘see’ and to ‘hear’ needs and to take responsibility for these needs being met” definiert (SEVENHUIJSEN 1998:83). Die feministische Fürsorgeethik, die sich daraus ergibt, impliziert eine besondere Sensibilität für die Bedürfnisse anderer Menschen; aber dieses Prinzip der praktizierten Fürsorge scheint schwierig auf (erd)räumlich entfernte, anonyme Andere anwendbar zu sein (die wir nicht sehen und hören oder deren Bedürfnisse wir nicht kennen). Die Herausforderung besteht nun darin, wie Fürsorge auch über räumliche Distanz praktiziert werden kann – im angelsächsischen Diskurs unter “caring at a distance” subsummiert. Anders als Mitleid, das ja geradezu Distanz voraussetzt, wie Hamburger zeigte, kann Fürsorge nur im direkten körperlichen Kontakt praktiziert werden – räumliche Distanz macht Fürsorge nicht praktizierbar.

Um diesem Dilemma zu entgehen schlägt Nel NODDINGS (1984) vor, zwischen “caring-for” und “caring-about” zu unterscheiden. “Caring-for” steht für eine direkt praktizierte Beziehung in unmittelbarer räumlicher Nachbarschaft. “Caring-about” kann als indirekte und von intermediären Akteuren (Organisationen) in die Praxis übersetzte Form von Fürsorge verstanden werden. Noddings’ Unterscheidung unterstellt jedoch, dass “caring-for” authentischer ist und “caring-about” eine ethisch zweitrangige Handlung darstelle (BARNETT 2005:590). In ähnlicher Weise hat Michael Slote eine Differenzierung zwischen “intimate caring” – basierend auf persönlichen Beziehungen – und “humanitarian caring” – übertragen auf unbekannte Andere (SLOTE 2000) vorgeschlagen. Auch hier wird eine ethische Hierarchisierung vorgenommen und die direkt praktizierte Fürsorge in räumlicher Nähe normativ bevorzugt (BARNETT 2005:597).

Auch Simmel hebt in seiner Soziologie des Raumes die “sinnliche Nähe oder Distanz zwischen den Personen, die in irgendwelchen Beziehungen zueinander stehen” (SIMMEL 1903:46) hervor, ohne sie jedoch normativ aufzuladen (SCHROER 2005:74–76). Zwar betont Simmel, dass man sich gegenüber dem

räumlich Nahen nicht indifferent verhalten könne, aber diese Verbundenheit kann freundlich oder feindlich sein. Erst räumliche Entfernung ermöglicht eine Abkühlung der Empfindungen (SIMMEL 1992a:717ff.). Simmel findet dies keineswegs problematisch: Nähe kann für Simmel auch eine Intensivierung von Antipathien und eine Auflösung von Bindungen bedeuten. Dies zeigen interfamiliäre Konflikte zwischen Geschwistern, Generationen oder Clans (sozial), aber auch die Tatsache, dass wir in (erd)räumlich naher Umgebung soziale Konflikte vorfinden, zum Beispiel Spannungen zwischen “Einheimischen” und “Fremden” im gleichen Stadtviertel. Hier ist der Entfernte räumlich nah, aber sozial fern.

Dessen ungeachtet rief Ulrich Beck, wir erinnern uns, das Ende der Distanz aus (BECK 2005:41). Über diese These vom Ende des Raumes (BAUDRILLIARD 1986:5) in Zeiten der Globalisierung ist viel geschrieben worden: über das Ende der Distanz (BECK 2005), das Schrumpfen des Planeten (LEHNARTZ 2005), die Globalisierung der Gefühle (PERRAS 2005, RITTER 2005); es liegt der Suggestion von Welt- und Nationengemeinschaft (SEIBT 2005) und eines neuen globalen Gemeinschaftsgefühl (LEHNARTZ 2005) zugrunde – also der Verdichtung der Welt, der Überwindung der Ferne, die im “Ende des Anderen” (BECK 2005) als ferner (unbekannter) Anderer mündet. Auch Benno Werlen argumentiert, dass in der Spätmoderne lange Distanzen (erdräumlich) gesprochen schnell überwunden werden können: “Dies beruht auf der neu erlangten Fähigkeit, über Distanzen handeln zu können, ohne erwähnenswerte Zeitverluste in Kauf nehmen zu müssen” (WERLEN 2004:41). Doch ist diese metaphorische Überwindung der räumlichen Distanz offensichtlich irrelevant für unser moralisches Handeln. Zwar wissen wir jetzt mehr über das Leiden entfernter Anderer, weil die Medien uns dies vor Augen führen, und wir können deshalb Mitleid empfinden. Für die konkrete Fürsorge, die Praktizierung von Hilfe an Notleidende, bleibt räumliche Distanz jedoch ein (logistisches und mentales) Problem (KORF 2006).

Mitleid(en) überwindet erdräumliche (und soziale) Distanz nicht und kann sogar neue Asymmetrien und soziale Distanz schaffen. Mitleid kann nicht über Distanzen gedehnt werden, Mitleid ist lokalisiert – es ist ein Gefühl, das von den Nichtbetroffenen empfunden wird, also gerade denen, die fern der Katastrophe sind. Lediglich die Bilder der Katastrophe können die erdräumliche Distanz überwinden. Und die konkreten Handlungen, die sich aus der Mitleidsökonomie, der Spendenwelle, ergeben, müssen dann diese erdräumliche Distanz wieder überbrücken. Nähe – ob räumliche oder soziale, ob medial inszenierte emotionale Nähe – impliziert nicht automatisch Harmonie und Wohltätigkeit, wie schon Georg Simmel zeigte. Gleichzeitig bringen uns die Medien das Leiden erdräumlich und sozial entfernter Menschen kommunikativ durch Bilder näher, lassen

“uns” vordergründig Anteil nehmen an “ihrem” Leiden, obwohl doch klar zwischen ihnen und uns differenziert wird, zum Beispiel wenn in den Medien zwischen “einheimischen” und “westlichen” Todesopfern differenziert wird (SPARKS 2007). Das Problem bleibt jedoch, dass wir zwar Mitleid über Distanzen hinweg empfinden können, dass aber die daraus abgeleiteten Handlungen (Hilfe an Notleidende) diese räumlichen Distanzen überwinden müssen und dass diese Handlungen im Normalfall nicht von denen durchgeführt werden, die Mitleid empfinden, sondern von Intermediären (Hilfsorganisationen, Experten, Freiwillige), die die Beziehung zwischen Mitleid empfindenden Menschen und Notleidenden über die Distanz herstellen.

Mitleidsökonomie

Henning Ritter schrieb: “Geben ist schön, Nehmen nicht immer angenehm. Auch von uneigennützig gemeinten Gaben geht ein Zwang auf den Empfänger aus, der sich eingeengt fühlt, weil er die Gabe nicht erwidern kann” (RITTER 2005:10). Mitleid ist eine asymmetrische Beziehung: “Mitgefühl gründet auf der Erkenntnis, dass es einem selbst besser geht als einem zu bemitleidenden Anderen [...]. Es ist diese notwendigerweise zu konstatierende ‘Überlegenheit’, die das Gefühl des Mitleids so verdächtig macht” (WESTERHOFF 2005:k.S.). Durch reine Mitleidsethik wird dem Objekt des Mitleids die eigene Handlungsfähigkeit abgesprochen, das Objekt wird zur Passivität gezwungen.

Inwiefern haben die Gaben der europäischen Spender solche Asymmetrien zwischen Europäern (als Spender) und Asiaten (als Empfängern) reproduziert (und damit wieder Distanz aufgebaut, die durch das solidarische Mitleid gerade überwunden zu sein schien)? Das Mitleidsgefühl brachte die Fernsehzuschauer in ihren Augen emotional den Notleidenden näher. Doch brauchte das Mitleidsgefühl professionelle Vermittler, die die Spendengelder, das monetarisierte Mitleid sozusagen, in konkrete Handlungen zur Überwindung der Not übersetzten. Hilfsorganisationen übernehmen diese Mittlerrolle zwischen Geber und Empfänger (MARTENS 2005) und überwinden die räumliche Distanz zwischen den beiden Akteuren. Im Netzwerk der entstehenden Mitleidsökonomie nach dem Tsunami standen diese Vermittler unter besonderem Druck, Ergebnisse vorzuweisen – Ergebnisse, die sich medial darstellen ließen und den Erwartungen der Spender entsprachen. In dieser medialen Inszenierung des Mitleids entstanden Hilfspraktiken, die das Superioritätsprinzip des Mitleids und die Ge-

ber-Empfänger-Asymmetrie reproduzierte. Um die Beziehung zu den Spendern zu pflegen, mussten die Intermediäre die Hilfeleistungen als ferne Taten der Mitleidsspender inszenieren. Sie mussten die eigenen Leistungen als gute Taten im Auftrag der Mitleidsspender besonders hervorheben und damit die Eigenleistung der Notleidenden herunterspielen.

Dies wird sehr deutlich in den Beobachtungen der Tsunami Evaluation Coalition (TEC), einem Konsortium zur Evaluierung der Tsunami-Hilfe (COSGRAVE 2006, TELFORD et al. 2006). Dort wird festgehalten, dass lokale Initiativen und Selbsthilfe in der Flut der internationalen Hilfsgeldwelle ertränkt wurden:

the international aid community as a whole undervalues the very important contribution of local communities to their own survival and recovery [...] The international media also overlook local actors and focus on international actors. (COSGRAVE 2006:9)

Schlimmer noch – der medial erzeugte Druck, die Erfolge der Mitleidsökonomie für die Geber in Europa medial inszenieren zu müssen, zwang die Hilfsorganisationen, die Eigeninitiative der lokalen Bevölkerung zu marginalisieren und die eigenen Leistungen – insbesondere diejenige der internationalen Helfer und Expertinnen – besonders hervorzuheben. Entscheidungen über den Einsatz von Mitteln wurden vielfach nicht anhand von Bedürftigkeitskriterien der Notleidenden getroffen, sondern orientierten sich an ihrer medialen Vermarktbarkeit und in Reaktion auf die heimischen Spendermärkte (COSGRAVE 2006:11, POST 2006). Die Konkurrenz zwischen den verschiedenen Hilfsorganisationen entbrannte jedoch nicht um die Einwerbung zusätzlicher Mittel, denn im Allgemeinen hatten die meisten Hilfsorganisationen reichlich Mittel zur Verfügung. Konkurrenz entstand vielmehr um den Zugang zu vermarktbareren Projekten, Hilfeempfängern und zur Abgrenzung von Gebietsansprüchen (KORF 2005, STIRRAT 2006). Durch medial attraktive Projekte wollten viele Hilfsorganisationen ihre Organisation als Markennamen etablieren:

Agencies competed not for funding (which everyone had large amounts of), but for turf and clients: Competition was in the individual agencies' interest as a large client-base allows an agency to promote their 'brand' by responding to the public and media pressure for immediate visible action. (COSGRAVE 2006:13)

In Sri Lanka führte dies zum Beispiel dazu, dass sich verschiedene Hilfsorganisationen um Projekte zum Schulaufbau, zur Verteilung von Fischerbooten oder Häuserbau stritten, da diese medial leicht inszeniert werden konnten. Besonders

beliebt war der Wiederaufbau von Waisenhäusern. Diese Projekte entsprachen dem Bild, das sich Spender von Wiederaufbau machten (STIRRAT 2006), auch ließ sich bei solchen Bauten der Projektfortschritt den Spendern und Medien gegenüber visuell anschaulich belegen.

Gleichzeitig wurde die Asymmetrie zwischen Geber und Empfänger in alltäglichen Ritualen zelebriert und oft medial festgehalten: Weiße, westliche Repräsentanten westlicher Spender übergaben die guten Gaben aus Europa an dankbare, unterwürfige Empfänger; passive, hilflose Objekte, die ohne die Hilfe aus dem Westen nicht überleben könnten, so wurde mit diesen Bildern – oft unbewusst – suggeriert (KORF 2006a, 2006b, 2007; STIRRAT 2006). Diese Asymmetrien zeigten sich in der Performanz erwiesener Unterwürfigkeit, indem die Empfänger selbst in die Rolle der dankbaren Bittsteller schlüpften, die den Wohltaten der Europäer “nur” Dankbarkeit entgegenbringen konnten. Genau diese Performanz der Dankbarkeit, aufgeführt in Ritualen der Höflichkeit, des sich Verbeugens, des Aufführens von Tänzen und Gesängen als Zeichen der Dankbarkeit, das Lächeln kleiner Kinder, die wieder zur Schule gehen können, all diese Rituale und Praktiken waren die Währung in der Produktionskette der globalen Mitleidsökonomie, mit der die europäischen Spenderinnen “vergütet” wurden. Denn die Spender hatten ihr Mitleid nur konditional zur Verfügung gestellt – sie erwarteten eine Belohnung oder Vergütung – in Form der Dankbarkeit der Notleidenden. Genau dafür wurde die mediale Inszenierung der Mitleidsökonomie mit ihren fragwürdigen und entwürdigenden Praktiken aufgeführt.

Es waren diese Praktiken, ökonomischen Logiken und medialen Inszenierungen, die die globalen Asymmetrien zwischen Süd(ost)asien und Europa reproduziert haben: Europa’s Bürger konnten ihr Gutsein zelebrieren (ohne an strukturellen Aspekten globaler Ungerechtigkeit etwas ändern zu müssen), die Empfänger hatten in dieser Mitleidsökonomie nur die unterwürfige Dankbarkeit zu bieten. Wie Christian Esch leicht zynisch in der *Berliner Zeitung* schrieb: “Mehr als über die Flutwelle in Asien liest man zur Zeit von der Spendenwelle, die ihr gefolgt sei. Die bürgerliche Gesellschaft betrachtet sich im Spiegel ihrer Kontoauszüge und ist zufrieden mit sich selbst. Tatsächlich, wir fühlen mit den fernen Menschen in Asien!” (ESCH 2005:31). Als Indien nach dem Tsunami erklärte, es könne aus eigener Kraft den Notleidenden helfen, regte sich Unmut in der westlichen Öffentlichkeit – Indien hatte die Logik der Wertschöpfungskette globaler Mitleidsökonomie durcheinander gebracht.

Mitleid und globale Solidarität

Mitleid, das durch Bilder spontane Handlungsimpulse auslöst, ein "Setz dem ein Ende!" wie Susan Sontag schrieb, ist kein verlässlicher Partner in der Begründung globaler Solidarität. Unser Mitleid ist vor allem subjektiv und unzuverlässig, insbesondere wenn es von medial inszenierten Bildern ausgelöst wird: Mal weinen wir, mal helfen wir, mal sehen wir nur angewidert, peinlich berührt weg. Es sind keine Tränen, auf die gebaut werden kann, zumindest keine globale Ethik. Mitleid nutzt sich ab, es kann zu einer "Mitleidsermüdung" kommen, wie Salman Rushdie ob der geringen Spendengelder nach dem Erdbeben in Pakistan im Oktober 2005 frustriert feststellte (RUSHDIE 2005:50). Die Frage ist: wie viel ist unser Mitleid eigentlich wert, wenn es von außen erzeugt werden kann – durch Sirenenklänge, Bilder, Spenden-Galas? Mag Mitleid durchaus positive Handlungsimpulse auslösen, so steht es stets im Verdacht, eine herablassende Geste zu sein oder eine Art Ablasszahlung – wir helfen so großzügig im Tsunami, nun lasst uns doch bitte mit dem anderen Leiden in Ruhe. Mitleid ist primär ein ästhetisches Gefühl – es geht um die Zelebrierung der eigenen (guten) Taten.

Hilfsleistungen auf einer globalen Mitleidsökonomie aufzubauen ist, wie hier gezeigt wurde, aus zwei Gründen problematisch: erstens sind Mitleidsgefühle erratisch, sie entstehen aufgrund von medialen Inszenierungen und sind in ihren räumlich-zeitlichen Verteilungsmustern ungerecht – den Tsunamiopfern wurde geholfen, den Erdbebenopfern (in Pakistan) jedoch sehr viel weniger. Zweitens nötigt die entstehende Mitleidsökonomie den Hilfsorganisationen Praktiken auf, die die globalen Asymmetrien zwischen Gebern und Empfängern reproduzieren, insbesondere aufgrund des Druckes der Spender, die persönlich verfolgen wollen, wie ihre Mitleidsgaben Gutes bewirken. Die Mitleids- und Gabenökonomie, die sich nach dem Tsunami entwickelte, zwang viele Hilfsorganisationen geradezu, allgemein anerkannte Prinzipien guter Hilfspraxis, wie Hilfe zur Selbsthilfe, im Erwartungsdruck der Spender aufzugeben.

Die Launenhaftigkeit des Mitleids, seine Erregbarkeit durch (medial inszenierte) Bilder zeigen: eine rein auf Mitleid bauende Gabenökonomie globaler Solidarität führt zu unbefriedigenden Ergebnissen. So sehr Mitleid und Anteilnahme an der Not des Anderen – des Nächsten – als christlich-ethische Konzepte ihre Bedeutung haben, so ambivalent scheinen sie als Konzepte in der Abwicklung globaler Hilfsanstrengungen von Nutzen zu sein. Wir sollten uns entwicklungsethisch daher weniger um die individuellen moralischen Gefühle und Handlungen im Zusammenhang mit menschlichem Leid Gedanken machen, sondern darum, wie Hilfe an Notleidende sichergestellt werden kann. Eine Ab-

koppelung der Hilfspraxis von der medial inszenierten Mitleidsökonomie könnte hier weiterhelfen, zum Beispiel in Form eines globalen Katastrophenfonds, in den alle Hilfsgelder eingezahlt werden, und dessen Mittel nur von professionellen Organisationen nach klar festgelegten Kriterien umgesetzt werden. Dies würde die Ungleichgewichte der Hilfe für verschiedene Katastrophen und Notleidende aufheben und es würde die Hilfsleistung als einen Anspruch Notleidender auf eine institutionalisierte globale Solidarität begründen, statt von der Großherzigkeit privater Spender abhängig zu machen. Dies würde uns vielleicht emotional von den Notleidenden entfernen, denn unser Mitleid wäre nicht mehr direkt an konkrete Hilfe gekoppelt – wir könnten nicht mehr sehen, wie unsere Spendengelder direkt in Fischerboote oder neue Häuser fließen. Doch kann diese Ferne die Notleidenden vielleicht von der demütigenden Nähe der Mitleidenden bewahren.

Peter Sloterdijk schreibt: “Entwicklung ist evidentermaßen nicht ohne Kränkung des zu Entwickelnden zu haben, denn wer entwickeln will, lässt sich zum Nicht-Entwickelten herab” (SLOTERDIJK 2000:30). Es ist schwer, diesem grundlegenden Dilemma globaler Hilfeleistungen zu entgehen. Doch gerade deshalb sollten wir stärker reflektieren, inwieweit unsere Hilfspraxis diese Kränkung noch befördert. Tugendhaftes Verhalten bezieht sich eben nicht nur auf Mitleidsgefühl, das moralische Empfinden globaler Solidarität und ihre Umsetzung in (finanzielle) Gaben. Es geht auch um die Tugenden der Praktiker der Mitleidsökonomie, die diese Gaben in konkrete Hilfeleistungen umsetzt (KORF 2004). Und die Praktiken hängen wiederum von der Spendenästhetik des Mitleidsgefühls ab. Bescheidenheit ist eine Kür – in den delikaten Geographien des Mitleids ist sie eine grundlegende Tugend.

Danksagung

Ich danke Tobias Hagmann und Christine Schenk für wertvolle Hinweise und Kritikpunkte zum Manuskript.

Literatur

- BARNETT, C.
2005 "Who cares?" In: Cloke, P., Crang, P., Goodwin, M. (Hg.), *Introducing Human Geography*. 2nd edition. London:588–601.
- BAUDRILLARD, J.
1986 *Subjekt und Objekt: fraktal*. Bern.
- BECK, U.
2005 "Das Ende der Anderen". In: *Neue Zürcher Zeitung*, 14. Januar:41.
- BISER, E.
2005 "Der gefährliche Garten". In: *Rheinischer Merkur*, 20. Januar:25.
- BISKY, J.
2005 "Aus den Fugen. Nie wurde so viel gespendet: Welche Angst des Westens hat die Flut in Asien getroffen?" In: *Süddeutsche Zeitung*, 8. Januar:11.
- COSGRAVE, J.
2006 *Tsunami Evaluation Coalition: initial findings*. (<http://www.alnap.org/tec/>), accessed 10 February 2006
- ESCH, C.
2005 "Gefühlsdehnungen. Lässt sich das Mitleid globalisieren? Henning Ritter ist so skeptisch wie Rousseau". In: *Berliner Zeitung*, 10. Januar:31.
- GEHLEN, A.
[1969] 2004 *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. 6. erw. Auflage. Frankfurt am Main.
- GOLDMANN, R.B.
2005 "Nur das Unheil der Natur erweicht die Herzen". In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. Januar.
- GREINER, U.
2005 "Wenn die Moral dünn wird". In: *Die Zeit*, 9. Februar.
- HAMBURGER, K.
1985 *Das Mitleid*. Stuttgart.
- KORF, B.
2004 "Die Ordnung der Entwicklung: Zur Ethnographie der Entwicklungspraxis und ihrer ethischen Implikationen". In: *Geographische Zeitschrift* 92 (4):208–226.
2005 "Sri Lanka: The tsunami after the tsunami". In: *International Development Planning Review* 27 (3):i–vii.

- 2006a. "Geographien der Moral". In: *Geographische Zeitschrift* 94 (1):1–14.
- 2006b. "Disasters, generosity and the other". In: *Geographical Journal* 172 (3):245–247.
2007. "Antinomies of generosity: Moral geographies and post-tsunami aid in Southeast Asia". In: *Geoforum* 38 (2):366–378.
- LEHNARZ, S.
2005. "Der Planet ist geschrumpft". In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. Januar:47.
- MARTENS, B.
2005. "Why Do Aid Agencies Exist?" In: *Development Policy Review* 23 (6):643–663.
- MECK, G. und R. HANK
2005. "Wohin nur mit dem vielen Geld?" In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 9. Januar:27.
- MÜLLER, J.
1997. *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung*. Stuttgart.
- NODDINGS, N.
1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- NUSSBAUM, M.
2001. *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge / New York.
- PERRAS, A.
2005. "Die doppelte Katastrophe". In: *Süddeutsche Zeitung*, 4. Januar:4.
- POST, U.
2006. "Aus den Augen, aus dem Sinn". In: *Entwicklung & Zusammenarbeit* 47 (1):28–30.
- RITTER, H.
2004. *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*. München.
2005. "Mangel an Zukunft". In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 9. Januar:10.
- RUSHDIE, S.
2005. "Die Zeit läuft ab". In: *Die Zeit*, 10. November 2005:50.
- SCHOPENHAUER, A.
2005. *Über das Mitleid. Das Mitleid hebt die Mauer zwischen Du und Ich auf*. Hg. v. Franco Volpi. München: C.H. Beck.

- SCHROER, M.
2005 *Räume, Orte, Grenzen: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*. Frankfurt am Main.
- SEIBT, G.
2005 “Die Erschütterten. Im Angesicht der Flut: Unsere Sorgen möchte man haben”. In: *Süddeutsche Zeitung*, 4. Januar.
- SEVENHUIJSEN, S.
1998 *Citizenship and the Ethics of Care*. London: Routledge.
- SIMMEL, G.
1903 “Soziologie des Raumes”. In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 1 (1):27–71.
1992 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Band 11. Hg. v. Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main.
- SLOTE, M.
2000 “Virtue ethics”. In: LaFollette, H. (Ed.), *The Blackwell’s Companion to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers:325–347.
- SLOTERDIJK, P.
2000 *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- SPARK, L.
2007 *Photographic Disaster Coverage: Exploring the Relationship between Visual Representations and Humanitarian Motivations*. BA Dissertation, Department of Geography, University of Liverpool.
- STIRRAT, R.
2006 “Competitive humanitarianism: Relief and the tsunami in Sri Lanka”. In: *Anthropology Today* 22 (5):11–16.
- TELFORD, J., COSGRAVE, J. und R. HOUGHTON
2006 *Joint Evaluation of the International Response to the Indian Ocean Tsunami: Synthesis Report*. London, Tsunami Evaluation Coalition.
- VOLPI, F.
2005 “Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids”. In: Schopenhauer, A. (2005). *Über das Mitleid*. Hg. v. Franco Volpi. München: C.H.Beck Verlag:151–159.
- WERLEN, B.
2004 “Cultural Turn in Humanwissenschaften und Geographie”. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 77 (1):35–52.

WESTERHOFF, N.

2005 "Nie war es so schick, mit der ganzen Welt zu sympathisieren". In: *Freitag* No. 3, 21. Januar. (<http://freitag.de/2005/03/05031801.php>).

ZIMMERMANN, M.

2005 "Der Eigensinn des Mitgefühls. Tsunami, Shoa, Wirbelstürme, Hungerepidemien: Katastrophen im Vergleich". In: *Frankfurter Rundschau*, 18. Januar: 14.