

Fabian Kessl |
Holger Schoneville (Hrsg.)

Mitleidsökonomie

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de> legalcode. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-SA 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-7717-9 Print
ISBN 978-3-7799-7716-2 E-Book (PDF)

1. Auflage 2024

© 2024 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel
Werderstraße 10, 69469 Weinheim

Herstellung und Satz: Ulrike Poppel
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-100)
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor_innen und Titeln finden Sie unter:
www.beltz.de

Zum gesellschaftlichen und historischen Ort der neuen Mitleidsökonomie

Ein virtuelles Gespräch

Ute Frevert und Greta Wagner im Gespräch
mit Fabian Kessl und Holger Schoneville

Fabian Kessl und Holger Schoneville: Liebe Frau Frevert, liebe Frau Wagner, ganz herzlichen Dank für Ihre Bereitschaft zu diesem Gespräch. Wir möchten dieses mit einer ersten These eröffnen: Das Phänomen der ‚neuen Mitleidsökonomie‘ ist dadurch bestimmt, dass es historisch eine wirkliche Veränderung – etwas ‚Neues‘ – markiert. Für diese Einschätzung spricht unseres Erachtens der Ausbau der entsprechenden Angebote in den vergangenen 25 Jahren (seit Mitte der 1990er Jahre) – wenn wir einmal beim bundesdeutschen Kontext bleiben –, ihre große Nutzung, ihre deutliche öffentliche Wahrnehmung und nicht zuletzt ihre Relevanz als System der Armenhilfe. Erst kürzlich haben Kollegen des DIW in Berlin zum ersten Mal Auszählungen auf Basis des SOEP vorgelegt, dass im ersten Halbjahr 2020 knapp 1,1 Millionen Menschen, also 1,3 Prozent der Menschen in bundesdeutschen Privathaushalten, eine Tafel genutzt haben. Wenn wir unsere eigenen Auszählungen von vor einigen Jahren heranziehen – und den Blick auf alle Angebote der neuen Mitleidsökonomie erweitern –, müssen wir davon ausgehen, dass eine Gruppe von mehreren Millionen Menschen pro Jahr aktuell eine Kleiderkammer, eine Tafel, ein Sozialkaufhaus oder eine Suppenküche nutzt. Gleichzeitig sind Suppenküchen oder Kleiderkammern nun aber selbstverständlich keine historisch neue Erfindung. Aus unserer Sicht liegt ein entscheidender Unterschied allerdings sehr wohl darin, dass sie bis Ende des 20. Jahrhunderts – zumindest im Kontext etablierter Wohlfahrts-

staaten – auf wenige Bereiche der Notversorgung beschränkt waren, wie die Wohnungslosenhilfe oder Unterstützungsangebote für Menschen auf der Flucht. Darum die Frage, wie Sie das Verhältnis von Veränderung und Kontinuität in Bezug auf das von uns hier fokussierte Phänomen verstehen würden. Oder zugespitzter formuliert: Haben wir es mit einer historischen Zäsur zu tun, so wie wir es mit dem Adjektiv ‚neu‘ in der neuen Mitleidsökonomie ja unterstellen?

Ute Frevert: Es kommt darauf an, wie weit wir zurückschauen. Wie Sie sagen: genau genommen sind das alles keine neuen Erfindungen. Historisch neu ist hingegen der Rechtsanspruch auf Mindestunterstützung, den das Sozialhilfegesetz der Bundesrepublik 1961 verbindlich festschrieb, unter Hinweis auf die im Grundgesetz prominent verankerte Menschenwürde. Ein „menschenwürdiges Dasein“ hatte 1919 bereits die Weimarer Reichsverfassung als Ziel benannt. Dem Staat kam die Pflicht zu, dieses Dasein zu gewährleisten. Wer sich nicht selbst helfen konnte, erhielt Unterstützung aus einem tief gestaffelten kommunalen System öffentlicher Fürsorge. Dieses System hatte seinerseits Vorläufer in der lokalen Armenpflege, die seit dem späten 18. Jahrhundert grundlegend reformiert und umgestaltet worden war. Sie war über weite Strecken ehrenamtlich organisiert und lag in den Händen ehrbarer Bürger, die ein genaues Auge auf ihre Klient*innen hielten.

Öffentliche und private Wohltätigkeit existierten damals nebeneinander und griffen ineinander. Oft waren sie nach Geschlechtern getrennt: Männer kümmerten sich um das öffentliche System, Frauen leisteten ‚mildtätige‘ Hilfe von Mensch zu Mensch, von Frau zu Frau. Berühmt-berüchtigt waren die zahlreichen Wohltätigkeitsbasare, für die bürgerliche Töchter und Ehefrauen Handarbeiten anfertigten. Der Erlös daraus kam ausgewählten Bedürftigen zu. Außerdem gab es eine Menge sozialer Vereine, die sich um notleidende Menschen kümmerten und ihnen finanzielle und materielle Hilfe leisteten. Dazu gehörten auch Selbsthilfevereine wie der 1888 ge-

gründete Arbeiter-Samariter-Bund im sozialdemokratischen Milieu. Nicht zu vergessen die vielen „milden Stiftungen“, die dem religiösen Grundsatz der Barmherzigkeit folgten und häufig von Pfarrern verwaltet wurden. Sie setzten die Tradition des Almosens fort, die es in allen Weltreligionen als soziale Praxis und moralische Pflicht gab. Um des eigenen Seelenheils willen sollten Bemittelte Unbemittelten etwas abgeben.

Historisch neu ist also nicht, dass Private sich an der Unterstützung Notleidender beteiligen. Historisch neu war die Einführung einer staatlichen Verpflichtung dazu im 20. Jahrhundert, ohne Minderung staatsbürgerlicher Rechte für diejenigen, die Unterstützung bezogen. Immerhin durfte vor 1919 niemand, der kommunale Wohlfahrtsleistungen in Anspruch nahm, zur Wahl gehen oder in ein politisches Amt gewählt werden. Der Bürgerstatus und die damit verbundenen Rechte kamen prinzipiell nur jenen Männern zu, die für sich und ihre Familien aus eigener Kraft und eigenem Erwerb sorgten. Diese Diskriminierungen fielen im 20. Jahrhundert weg, und das bedeutete eine oder sogar die entscheidende Zäsur.

Zugleich setzte sich das bürgerlich-zivilgesellschaftliche Engagement fort. Auch in der Weimarer Republik gab es zahlreiche Wohlfahrtsvereine und -verbände, in denen Ehren- und Hauptamtliche tätig waren. 1924 schlossen sie sich zu dem zusammen, was seit 1932 Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband heißt. Unter sein Dach ist mittlerweile, neben vielen anderen Organisationen, auch die Volkssolidarität geschlüpft, im Oktober 1945 in Dresden gegründet und zu DDR-Zeiten eine der größten Massenorganisationen mit Schwerpunkt auf der Unterstützung älterer Menschen. Übrigens hatten das Konzept und die Praxis einer klassenübergreifenden ‚Volkssolidarität‘ – unter anderem Namen – bereits im Nationalsozialismus einen enormen Aufschwung erlebt. Um die Gleichheit und Einheit der ‚Volksgemeinschaft‘ zu demonstrieren, fanden öffentliche Gemeinschaftssessen statt, bei denen sich Bedürftige und gutsituierte Bürger*innen eine Mahlzeit aus der Eintopfterrine teilten. Hausfrauen sollten statt des Sonntagsbratens ein billiges Gericht auf den Tisch stellen und

die gesparte Summe an das Winterhilfswerk spenden. Jungen und Mädchen der Hitlerjugend gingen von Tür zu Tür und sammelten die Spenden ein. Das nannte sich ‚Sozialismus der Tat‘ und diente anfangs dazu, die akute Not von Arbeits- und Obdachlosen zu lindern. Später füllten die Spenden die Kassen der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt, deren 17 Millionen Mitglieder und Hunderttausende ehrenamtlicher Mitarbeiter*innen die Solidarbereitschaft der „Volksgenossen“ unter Beweis stellten.

Nach dem Krieg ging diese Bereitschaft deutlich zurück, und auch das Organisationsbedürfnis war, zumindest in der Bundesrepublik, sehr viel geringer ausgeprägt. In dem Maße, wie der Staat seine sozialen Leistungen in der Grundsicherung, aber auch in der Renten-, Familien- und Wohnungsbau politik rasch und massiv ausbaute, schien die tatkräftige Mithilfe der Einzelnen weniger vonnöten. Aus dieser Sicht markiert das, was Sie ‚neue Mitleidsökonomie‘ nennen, die Fortsetzung einer Tradition, die auf jahrhundertealte religiöse Vorgaben rekurrierte, seit dem späten 18. Jahrhundert zahlreiche neue Organisationsformen hervorbrachte, bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgreich neben den Systemen staatlicher Daseinssicherung existierte und anschließend, für einen historisch kurzen Zeitraum, rückläufig war.

Greta Wagner: Das ist unzweifelhaft vor allem eine Frage an die Historikerin. Daher würde ich hier gern nur einiges ergänzen. Ute Frevert hat ja ausgeführt, inwiefern Mitleidsökonomien nicht neu sind, sondern in vielen gabenbasierten Nothilfen eine lange Geschichte haben. Neu ist also ein bestimmtes institutionelles Arrangement: Die Einführung des Wohlfahrtsstaates nämlich sollte ja eigentlich unabhängig von der individuellen Hilfsbereitschaft Einzelner die Versorgung Bedürftiger gewährleisten und durch den Rechtsanspruch darauf auch unabhängig von der Willkür Einzelner machen. Nun wird versucht, die entstandene Versorgungslücke durch den Rückzug des Wohlfahrtsstaates von seinen Aufgaben spendenbasiert zu schließen. Was Menschen – sieht man von Unter-

nehmensspenden ab – dazu bewegt, zu spenden, ist gut beforscht. Die Einfühlung in das Leiden anderer ist nicht das einzige Motiv, aber ein wichtiger Faktor.

Soziologisch kann man ergänzen, dass sich Gesellschaften vor der Einführung von Wohlfahrtsstaatlichkeit zu einem großen Teil über privat organisierte gegenseitige Hilfe und Unterstützung Bedürftiger integrierten. Moderne funktional differenzierte Gesellschaften dagegen haben organisierte Sozialsysteme hervorgebracht, die auf das Helfen spezialisiert sind und die Einzelnen von der Pflicht zu helfen entlasten. Niklas Luhmann behauptet deshalb auch 1975, dass es – da es Gegenstand einer individuellen Entscheidung geworden sei, anderen zu helfen und nicht mehr moralische Pflicht – mit dem „Pathos des Helfens“ vorbei sei. Wenn also etwas neu ist, dann wohl, dass das Pathos des Helfens wiederkehrt, von dem man zwischenzeitlich (und zwar historisch in der Tat in einem nur sehr kurzen Zeitraum) dachte, dass es obsolet geworden sei.

Fabian Kessl und Holger Schoneville: Wenn wir nochmals einen Moment bei der Frage des Neuen der neuen Mitleidsökonomie bleiben, unseren Blick aber insbesondere auf die Bedeutung dessen im Kontext von Wohlfahrtsstaatlichkeit legen: Würden Sie unsere Einschätzung teilen, dass die Neue Mitleidsökonomie symptomatisch für eine größere Transformation steht, die als Übergang zu einer spät-wohlfahrtsstaatlichen Periode ausgeflaggt werden muss? Diese Frage ist von der Beobachtung getragen, dass wir die neue Mitleidsökonomie als einen markanten, aber oft unbeachteten Teil des transformierten Sozial- und Wohlfahrtsstaats im 21. Jahrhundert deuten. Dafür spricht die Praxis, dass Jobcenter den Verweis auf das lokale Sozialkaufhaus und die Tafel längst selbstverständlich nutzen; Nutzer*innen ihre einrichtungsbezogenen Geldzuweisungen vom Jobcenter teilweise direkt bei einem lokalen Sozialkaufhaus einlösen können; oder auch, dass soziale Träger nur mit den Lebensmittelspenden von Tafeln ihr niedrigschwelliges Angebot weiter aufrechterhalten können – zum Beispiel im Fall von Begegnungsstätten für alkoholranke

Menschen oder im Fall von Angeboten für Sexarbeiter*innen. Wir würden die neue Mitleidsökonomie daher in einem ‚Schatten des Sozialstaats‘ verorten, also als weithin unbeachtete Hinterbühne unseres sozialen Sicherungs- und sozialen Dienstleistungssystems. Wie würden Sie die Bedeutung dieser Entwicklung für die Verfassung des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements insgesamt deuten und einordnen?

Ute Frevert: Wenn ich erneut die historische Perspektive bemühen darf, dann sehe ich weniger eine ‚great transformation‘ als ein Wiederanknüpfen an die traditionelle Doppelgleisigkeit von privater und öffentlicher Wohlfahrtspflege und -politik. Dass Sie das als ‚größere Transformation‘ und Übergang zu einer neuen Entwicklungsperiode deuten, hat viel mit dem gewählten Zeitausschnitt zu tun. Vor dem Hintergrund dessen, was sich als Ausbau des bundesrepublikanischen Sozialstaats seit den 1950er Jahren beschreiben lässt, mag die jüngste Expansion privaten Engagements als Gamechanger erscheinen. In längerer Sicht ist sie das nicht.

Ich sehe auch nicht, dass es hier eine Vorder- und eine Hinterbühne gibt oder dass private Initiativen im Schatten des Sozialstaats operieren. Sie sind doch, mit Verlaub, ausgesprochen sichtbar und prominent. Die Öffentlichkeit nimmt affirmativ davon Kenntnis, Zeitungen berichten regelmäßig, meist sehr anerkennend und wertschätzend. Tafel-Gründer*innen und -Mitarbeiter*innen bekommen das Bundesverdienstkreuz und gelten als Vorbilder zivilgesellschaftlichen Handelns.

Greta Wagner: Auch wenn die Doppelgleisigkeit von privater und öffentlicher Versorgung nicht neu ist, so scheint mir doch etwas Neues darin zu liegen, wie beides in der Gegenwart ineinander greift. Die breit angelegte Bereitstellung von privat organisierter Hilfe in Tafeln und Suppenküchen findet in einer Phase statt, in der Wohlfahrtsstaaten seit Jahrzehnten Legitimität auch durch die öffentliche Versorgung Bedürftiger generierten. Die Einführung von Wohlfahrtsstaatlichkeit ist – unter anderem – durch den normativen Druck der Systemkonkurrenz

bis Ende der achtziger Jahre und die Angst vor kommunistischen Bewegungen entstanden. Insofern ist es richtig, darauf hinzuweisen, dass diese Phase wohlfahrtsstaatlicher Versorgung historisch kurz war und ihr Rückbau schon in den neunziger Jahren einsetzt. Aber es ist eben keine Bewegung zum Status quo ante, sondern etwas Neues und das sieht man insbesondere auf der Ebene der Herstellung von Legitimität.

Diese Legitimität wird nämlich nicht wie im klassischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts schlicht über die Behauptung persönlicher Freiheit durch Marktwirtschaft hergestellt, sondern mithilfe von Legitimierungsstrategien, die einerseits die Anrufung der Individuen als eigenverantwortlich und unternehmerisch beinhalten, gleichzeitig aber das Verantwortungsgefühl für die Gemeinschaft beschwören. Stephan Lessenich hat diese Regierungsweise als neosozial bezeichnet, in der eigenverantwortlich Sozialverantwortung übernommen werden soll. Silke van Dyk und Tine Haubner sprechen im Kontext der Aktivierung von Ehrenamtlichen zur Übernahme öffentlicher Aufgaben von *Community Kapitalismus*.

Diese Entwicklungen bilden Teil der Logik der Responsibilisierung, also der Übertragung von Verantwortung. Erstens werden die Bedürftigen dazu aufgefordert, Eigenverantwortung für ihre Situation zu übernehmen, indem sie sich aktivieren, fortbilden, vorsorgen. Zweitens werden alle anderen aufgefordert, sich in der Versorgung anderer zu engagieren. Diese Übertragung von Verantwortung war beispielsweise in der Unterstützung für Geflüchtete deutlich, als Freiwillige eine Vielzahl staatlicher Aufgaben übernahmen. Ich habe in diesem Zusammenhang von doppelter Responsibilisierung gesprochen, weil die Ehrenamtlichen die Verantwortung für die Integration geflüchteter Familien in den lokalen Kontext übertragen bekommen und weil gleichzeitig die Ehrenamtlichen versuchen, die Geflüchteten zur Übernahme von Eigenverantwortung ‚zu erziehen‘ und dabei Narrative aus der Sozialen Arbeit übernehmen.

Insofern würde ich Ute Frevert darin zustimmen, dass dieses freiwillige Engagement nicht auf der Hinterbühne stattfin-

det, sondern auf der Vorderbühne. Es ist politisch gewollt und es wird auch nicht verdeckt, dass hier öffentliche Aufgaben übernommen werden, sondern im Gegenteil gefördert und als Teil der Entlastung eines vermeintlich überlasteten Staates gefeiert.

Fabian Kessl und Holger Schoneville: Aus einer gesellschaftsanalytischen und zeitdiagnostischen Perspektive betrachtet, wirft die Etablierung von Angeboten der neuen Mitleidsökonomie die Frage auf, was diese Entwicklung über unsere Gesellschaft und die vorherrschenden Modi der Vergesellschaftung aussagt? Prägt sich hier nicht die schon länger beobachtbare Verlagerung der Verantwortung und der Zuständigkeit für die Erbringung sozialer Sicherungsleistungen und sozialer Dienste aus dem öffentlichen in private und zivilgesellschaftliche Sphären weiter aus? Und ist die neue Mitleidsökonomie damit nicht als Teil einer zunehmend veränderten Vergesellschaftungslogik? Schließlich scheint die seit dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert gültige Vereinbarung zunehmend zu bröckeln, dass die Bekämpfung von Armut ein kollektiv und öffentlich zu bekämpfendes Problem darstellt.

Ute Frevert: An dieser Stelle möchte ich daran erinnern, dass Armut im 19. oder frühen 20. Jahrhundert vollkommen anders verstanden wurde als heute – und dass deshalb auch die „Bekämpfung von Armut“ andere Maßnahmen und Interventionen erforderte. Insgesamt ist die Gesellschaft seit den 1950er Jahren sehr viel großzügiger in der Definition und im Umgang mit ‚Armut‘ geworden. Das hat wiederum viel mit ihrer demokratischen Verfasstheit zu tun und dem Anspruch, allen Bürgerinnen und Bürgern – und sogar denen, die keine Staatsbürger*innen sind – ein ‚menschwürdiges‘ Leben zu ermöglichen. Die Erwartungen an das, was mit der Menschenwürde vereinbar ist, sind enorm gewachsen und wachsen dynamisch weiter, in Anpassung an die allgemein steigenden Standards der Lebensführung in diesem reichen Land.

Nach wie vor ist es der Staat, der diese Erwartungen erfüllen muss und das bislang auch effektiv und relativ großzügig tut. Bei allem Respekt für die Spendenbereitschaft der Bürger*innen – gemeint sind Zeit- ebenso wie Geldspenden – nehmen sich diese Summen neben den staatlichen Aufwendungen für soziale Unterstützungsleistungen doch recht dürftig aus. Dass sich der Staat aus seiner Pflicht der Daseinsfürsorge zurückzieht und sie an die Bürger*innen delegiert, kann man kaum behaupten. Zivilgesellschaftliche Aktivitäten ergänzen die Leistungen des Staates, ersetzen sie aber nicht.

Sie haben auch sehr häufig einen anderen Antrieb. Die Tafel etwa entstand aus der Beobachtung, dass viele Lebensmittel ohne Not entsorgt und vernichtet werden (was auch auf die gestiegenen Ansprüche der Konsument*innen an makellose Ware zurückzuführen ist). Ökologische und konsumkritische Motive waren bei den Initiator*innen mindestens ebenso stark vertreten wie die Absicht, die überschüssigen Produkte einer Überflusgesellschaft an diejenigen weiterzugeben, die sie sich normalerweise nicht leisten können. Sozialkaufhäuser funktionieren nach einer ähnlichen Logik. Sie sind Teil der *sharing economy* ebenso wie der Armutsökonomie.

Zur Bekämpfung der Armut eignen sie sich im Übrigen ebenso wenig wie die staatlichen Sozialleistungen. Sie können Armut höchstens lindern und in ihren Erscheinungen mildern. Bekämpfen lässt sich Armut durch staatliche bzw. gesetzgeberische Interventionen, die verhindern, dass Erwerbspersonen in die Armut abrutschen. Dazu gehören angemessene Mindestlöhne und öffentliche Wohnungsbauprogramme, die Mieten bezahlbar halten. Dazu gehört alles, was dazu beiträgt, Menschen erwerbsfähig und damit fähig zur Selbstsorge zu machen, von Schulbildung über Berufsbildung und Gesundheitsfürsorge bis hin zu Kita-Plätzen (vor allem für Alleinerziehende). Unter Umständen zählt dazu auch eine aktive Arbeitsmarktpolitik. In der jetzigen Situation mit akutem Arbeitskräftemangel ist das nicht der Fall.

Greta Wagner: In der Tat kann Armut nicht durch Hilfe, sondern nur durch die Einrichtung einer gerechteren Gesellschaft wie durch den Ausbau der öffentlichen Infrastruktur bekämpft werden. Wie aber ihre Effekte gelindert werden – ob man als Inhaberin von Rechten Hilfe erlangt oder zur Empfängerin freiwillig erbrachter Gaben wird, ist ein wichtiger Unterschied.

Ich denke, man sollte die Motive der Helfenden von den gesellschaftlichen Funktionen dieser Hilfe trennen. Ja, viele in der Tafelbewegung Engagierte haben konsumkritische Motive und teilen nicht die neoliberale Vorstellung, dass der Staat sich aus der Versorgung der Menschen weitgehend zurückziehen sollte und seine Aufgaben auf den Schutz des Wettbewerbs beschränkt seien. Dennoch bilden die privat organisierten Hilfspraktiken einen funktionalen Bestandteil des neoliberalen Umbaus des Wohlfahrtsstaates.

Dieser besteht unter anderem darin, seit der Agenda 2010 die Hürden für die Inanspruchnahme staatlicher Leistungen zu erhöhen. Dazu gehören auch Praktiken der Beschämung, die dazu beitragen, dass Anspruchsberechtigte lieber die Tafel aufsuchen, als die Fragen ihrer Sachbearbeiter*innen zu beantworten. Dieser Umbau besteht in der Ausweitung des Niedriglohnsektors und der Entstehung sogenannter ‚Aufstocker*innen‘, die ebenfalls oft Scham empfinden, staatliche Leistungen in Anspruch zu nehmen. Die Mitleidsökonomie ist für mich in diesem gesellschaftlichen Kontext zu analysieren. In ihr wird Hilfe bereitgestellt, ohne nach eigenverantwortlich erbrachten Anstrengungen zu fragen.

Gleichzeitig ist auch die Inanspruchnahme von Hilfe in Tafeln für viele mit Scham verbunden, weil sie von Menschen aufgesucht werden, die oft aufgrund von Strukturbedingungen, auf die sie keinen Einfluss haben, arm sind – beispielsweise, weil sie durch Prozesse der Deindustrialisierung oder der Automatisierung erwerbslos wurden, weil ihre Rente nicht zum Leben reicht oder weil sie aus ihrem Herkunftsland fliehen mussten. Warum erzeugt es Scham, etwas annehmen zu müssen, auf das man keinen Rechtsanspruch hat, was also eine Gabe darstellt? Es erzeugt Scham, weil diese Gaben nicht er-

widert werden können außer durch Dankbarkeit, und weil es einseitige Gaben sind, die nicht unter Gleichen stattfinden und Solidaritäten hervorbringen, sondern solche Gaben, die im Modus der Wohltätigkeit überreicht werden und eine Schuld evozieren, die nie abgegolten werden kann. Marcel Mauss begründete diese Reziprozitätstheoretische Perspektive in seinem Essay *Die Gabe*, aber auch Bourdieu nimmt diese Perspektive ein, wenn er die Zeit nach Annahme einer Gabe als Zeit anerkannter legitimer Beherrschung bezeichnet. Etwas zu schenken ist in vielen Kontexten ein Akt der Freundlichkeit, Großzügigkeit und mag oft auf wertvolle moralische Motive verweisen. Etwas geschenkt zu bekommen, auf das man angewiesen ist, aber schafft eine Situation der Abhängigkeit. Die Institutionalisierung nicht erwidbarer Gaben trägt zur Einrichtung symbolischer Dominanzverhältnisse bei.

Fabian Kessl und Holger Schoneville: Wie bereits deutlich wurde, steht der Begriff des Mitleids im Zentrum unserer Bestimmung des hier fokussierten Phänomens und der damit verbundenen historischen Entwicklungen. Sie beide haben zu Fragen des Mitleids historisch wie gesellschaftsanalytisch explizit gearbeitet. Insofern würden wir Sie gerne an dieser Stelle einmal fragen, inwieweit es für Sie sowohl begriffspolitisch als auch systematisch überzeugend ist, von der neuen *Mitleidsökonomie* zu sprechen?

Greta Wagner: Zunächst erscheint es mir relevant, dass der Begriff Mitleid heute eine pejorative Konnotation hat und genau aus diesem Grund für das Phänomen gewählt wurde. Sie sprechen nicht von *Mitgefühlsökonomien* und das hat nicht nur sachliche, sondern auch wertende Gründe. Mit dem Begriff der Mitleids soll schon die Asymmetrie, die symbolische Ungleichheit, die die Praxis des Helfens nötig macht und gleichzeitig reproduziert, kritisiert werden. Es ist also kein rein deskriptiver Begriff. Wäre er das, würde ich einwenden, dass er die Motive der Helfenden zu eng führt und ihre Einfühlung in das Leiden anderer abwertet.

Will man den Begriff des Mitleids von anderen nahestehenden Begriffen abgrenzen, kämen Empathie, Sympathie, Mitgefühl infrage. Alle diese Begriffe aber beziehen sich auf Einfühlung generell und nicht auf die Einfühlung in das Leiden anderer im Speziellen. Zur Begriffsgeschichte insbesondere seit dem 18. Jahrhundert kann Ute Frevert viel kompetenter sprechen. Ich würde noch anfügen wollen, dass mir das Mitleid als Motiv Leidenden zu helfen normativ ambivalent erscheint. Es wird in der politischen Theorie und Anthropologie ausführlich kritisiert, als ein Gefühl, das Hierarchien reproduziert oder das, wie Hannah Arendt schreibt, als politische Emotion sogar gefährlich sei, weil für aus Mitleid und nicht aus Vernunft Handelnde alles erlaubt sei. Theoretikerinnen wie Martha Nussbaum aber verteidigen die Einfühlung in Leidende, weil diese Affekte auch Bewertungen über die Wichtigkeit anderer beinhalten und Prinzipien wie Gerechtigkeit und demokratische Institutionen stützen können. Sie befürwortet – ebenso wie Richard Rorty – eine *sentimental education* zur Kultivierung des Mitleids als Teil einer Demokratieerziehung. Hier muss man anführen, dass im Englischen mit den Begriffen von *compassion* und *pity* zwei Dimensionen des Mitleids besser unterscheidbar sind: Das Mitleid mit dem Ziel zu helfen, das Wertschätzung erfährt, wird eher mit *compassion* übersetzt und so auch in den Texten Schopenhauers, der dem Mitleid moralischen Wert zuschreibt. Das Mitleid, das Hierarchien reproduziert, wird eher mit *pity* übersetzt, so zum Beispiel in den Texten von Nietzsche.

Insgesamt würde ich besonders drei Aspekte an mitleidsbasierten Hilfen kritisieren: Mitleid ist erstens prekär und kann jederzeit entzogen werden, beispielsweise wenn die Empfängerin meines Mitleids sich nicht meinen Erwartungen entsprechend verhält. Es ist zweitens partikular, weil nur mit denjenigen Mitleid empfunden wird, die als *deserving* verstanden werden, deren Leiden wir also nicht als selbstverursacht betrachten. Und schließlich – diesen Punkt habe ich bereits angesprochen, reproduziert Mitleid symbolische Ungleichheiten, insbesondere, wenn es wohlätige Gaben motiviert, die

nicht anders als durch Dankbarkeit erwidert werden können. Diese drei Kritiken sind meinem Eindruck nach überzeugend enthalten, wenn von Mitleidsökonomien die Rede ist.

Ute Frevert: Ich stehe dem Begriff ‚Mitleid‘ kritisch gegenüber, aus zwei Gründen. Zum einen verzeichnet er die Motive derjenigen, die sich in dieser Ökonomie aktiv engagieren. Sie tun das in der Regel nicht aus Mitleid mit denen, die mit den staatlich gewährten Mitteln nicht auskommen. Da spielen auch ganz andere Motive eine Rolle. Von ökologischen Sensibilitäten habe ich schon gesprochen, auch von der Kritik an einer Wegwerf-Gesellschaft, die wertvolle Ressourcen vergeudet und Lebensmittel oder kaum getragene Kleidung bedenkenlos entsorgt. Hinzu kommt das Bedürfnis, seine Zeit „sinnvoll“ zu verbringen. Das gilt selbst für diejenigen Freiwilligen, die selbst noch im Erwerbsleben stehen und eigentlich nicht viel überschüssige Zeit haben. Es gilt aber besonders für die große Anzahl derer, die bereits im Rentenalter sind, aber noch rüstig und tatkräftig genug, um nicht hinterm Ofen zu sitzen und Sudoku zu spielen. Sie schätzen im Übrigen nicht nur die sinnvolle Beschäftigung – sie schätzen auch die Zusammenarbeit und das Zusammensein mit anderen, Gleichgesinnten. All diese Motive haben mit Mitleid nichts zu tun.

Zum anderen hat Mitleid historisch einen schwierigen Klang. Der war denen, die den Begriff seit dem späten 18. Jahrhundert offensiv verwandten, nicht unbedingt bewusst. Lessing konnte noch völlig unbefangen sagen, dass der mitleidigste Mensch der beste Mensch sei, weil er sich anderen Menschen öffne. Auch Arthur Schopenhauer sang 1840 das Hohelied des Mitleids und beschrieb es als Gegengewicht zum menschlichen Egoismus. Es sei das wirksamste Mittel, Leiden sowohl bei Menschen als auch bei Tieren zu lindern oder gar aufzuheben, und damit die Grundlage von Gerechtigkeit und Menschenliebe. Es stand in engem Verbund mit Barmherzigkeit, einer Haupttugend jedes religiös empfindenden Menschen. Doch diese positive Semantik sah darüber hinweg, dass sowohl Mitleid als auch Barmherzigkeit eine asymmetrische

Struktur aufwiesen. Wer Mitleid mit einer anderen Person empfand, war von dem Leiden dieser Person frei und fühlte es lediglich ‚mit‘. In dem Maße, wie sich das passive Mitleid in ein aktives verwandelte, wurde die Asymmetrie vollends offenkundig. Nun waren die, die litten, passive Empfänger von Wohltaten derer, die lediglich mit-litten und sich diese Wohltaten leisten konnten.

Dass Mitleid asymmetrisch funktionierte, war solange kein großes Problem, wie die Gesellschaft selbst auf Hierarchien und verbrieften Ungleichheiten aufruhte. Das änderte sich im Zuge von Demokratisierungs- und Liberalisierungsprozessen. In einem Staatsverband, der seine Mitglieder als freie und gleiche Bürger*innen ansieht, hat Mitleid einen schweren Stand. Schon die Französische Revolution erhob nicht *pitié*, sondern *fraternité*, Brüderlichkeit, zu ihrem dritten Grundsatz. Brüder, später auch Schwestern, waren einander als Gleiche verbunden. Das Gefühl, das sie füreinander empfanden, war Liebe und wechselseitige Sorge, nicht Mitleid. Die Arbeiterbewegung, die anfangs ebenfalls die Sprache der Verbrüderung und Brüderlichkeit bevorzugte, entwickelte daraus das Prinzip der Solidarität oder, wie sie den Begriff zunächst noch übersetzte, der ‚Brüderlichkeit der Tat‘. Solidarität wirkte horizontal, nicht vertikal oder hierarchisch.

An diese Begriffsgeschichte – die zugleich auch eine Geschichte praktischer Vergesellschaftung ist – lohnt es zu erinnern, wenn heutzutage neue Begriffe geprägt werden. Der verständliche Drang nach Sprachschöpfungen, die in der wissenschaftlichen Community und darüber hinaus Aufsehen erregen, sollte nicht dazu verführen, Abgelegtes – aus gutem Grund Abgelegtes – wiederzuerwecken.

Greta Wagner: Diese Punkte finde ich überzeugend, habe aber doch einen Einwand: Praktiken der Solidarität sind Zurschaustellungen von Mitleid sicher vorzuziehen, aber Solidarität findet eben idealtypisch unter Gleichen statt, impliziert ein bestimmtes – wenn auch mitunter hypothetisches – Maß an Gegenseitigkeit. In materiell sehr ungleichen Verhältnissen sind

die Möglichkeiten der Solidarität unter Akteuren mit sehr ungleichen Ressourcen daher beschränkt. Wenn Solidarität nicht institutionell abgesichert ist und sich beispielsweise in Rechtsansprüchen auf Unterstützung manifestiert, dann verkommt sie in sehr ungleichen Verhältnissen oft zur bloßen Geste. Wenn von Mitleidsökonomien die Rede ist, soll damit ja gerade kritisiert werden, dass überwunden geglaubte Formen der Hilfe wieder an Bedeutung gewinnen, weil die soziale Ungleichheit innerhalb von Gesellschaften zu-, das Ausmaß sozialer Sicherung und institutionalisierter Solidarität aber abnimmt.

Fabian Kessl und Holger Schoneville: An dieser Stelle würden wir gerne nochmals einhaken. Wie Sie bereits deutlich gemacht haben, hat der Begriff des Mitleids eine lange Tradition. Idealtypisch könnte man eine affirmative von einer kritischen Lesart unterscheiden: Der Bezug auf eine Universalisierung des Menschseins – und somit auf Mitleid als vernunftbestimmte Haltung auf der einen Seite; und die Skepsis gegenüber menschlichen Affekten als Basis von Vernunft auf der anderen Seite. In der Diskussion um die neue Mitleidsökonomie schließen wir eher an die letztgenannte, kritische und skeptische Lesart an. Aber ist eine solche Gegenüberstellung für unsere Auseinandersetzung überhaupt noch hilfreich? Oder müsste man aus Ihrer Sicht die Dimension des Mitleids im gegenwärtigen Kontext nochmals anders bestimmen und verorten?

Greta Wagner: Ich teile die Skepsis an Affekten als Basis von Vernunft nicht. Die strikte Trennung beider erscheint mir überholt, die Gründe dafür hat Ute Frevert in ihren Schriften ausführlich dargelegt. Eine Kritik am Mitleid sollte also nicht darauf abzielen, es als ‚unvernünftig‘ zu kritisieren, sondern auf die bereits genannten Punkte. Was emotionale von prinzipiengeleiteten Werten unterscheidet – so sehr beide auch miteinander verbunden sind, ist allenfalls das Ausmaß ihrer Flüchtigkeit. Einfühlung ist, so zeigt Fritz Breithaupt, an eine bestimmte narrative Struktur gebunden. Wir leiden besonders mit denjenigen mit, deren Leiden wir als vorübergehend be-

trachten und in Situationen, in denen wir eine Retterin – zum Beispiel uns selbst – imaginieren können. Ändert sich die Situation der Leidenden nicht und haben wir keinen Einfluss auf ihre Situation, ziehen wir unser Mitgefühl tendenziell ab.

Ein Aspekt des Mitleids kam jedoch noch nicht zu Sprache und veranschaulicht die Verbindung emotionaler und vernunftgeleiteter Dimensionen von Bewertungen: Mitleid zu empfinden, setzt ein gewisses Maß an Ähnlichkeit voraus. Ein feudaler Herrscher wird kaum mit seinen hungernden Untertanen mitleiden, weil die Ungleichheit zwischen beiden zu drastisch ist und auch in modernen extrem ungleichen Gesellschaften spielen solche *empathy gaps* eine Rolle. Darin liegt für mich die ambivalente Struktur des Mitleids. Es setzt ein gewisses Maß an Ähnlichkeit voraus und neigt gleichzeitig zur Reproduktion von Ungleichheiten.

Nehmen Sie zum Beispiel das Leiden von Fliehenden, die in Booten das Mittelmehr überqueren. Wer mit ihnen mitleidet, aber sich nicht für ihre Rechte einsetzt, den würden wir dafür vermutlich nicht besonders loben. Wer sich aber gar nicht affizieren lassen kann, dem das Ertrinken von Menschen emotional gleichgültig ist, der scheint diese Menschen nicht als Gleiche zu sehen. Und dabei muss sich die Einfühlung nicht in Mitleid äußern, sondern kann auch zu Empörung, Wut oder Solidarität werden.

Ute Frevert: Wie gesagt, ich würde den Begriff des Mitleids nicht mehr verwenden – aber nicht deshalb, weil er ein Gefühlsbegriff ist. Auch Solidarität oder die ältere Brüderlichkeit sind emotional aufgeladen, was zu ihrer positiven Strahlkraft erheblich beigetragen hat. Das gilt für Werte insgesamt. Hätten sie keine emotionale Intensität, könnten sie nicht den Status eines Werts beanspruchen, für den Menschen sich aktiv einsetzen und dessen Verletzung sie persönlich nehmen. Das schließt ganz und gar nicht aus, sich über Werte ‚vernünftig‘ auseinanderzusetzen, Geltungsgründe zu formulieren und Geltungsgrenzen abzustecken. Ohnehin ist die Entgegensetzung von Gefühl und Vernunft problematisch. Wir tun immer

noch so, als ob Gefühle das klare Denken vernebeln. Aber selbst wenn ich jemanden leidenschaftlich liebe, kann ich seine oder ihre Vorzüge und Nachteile immer noch deutlich benennen und daraus meine Schlüsse ziehen. Umgekehrt ist fast jede gedankliche Operation auch emotional getönt, und das berühmte ‚Bauchgefühl‘ spielt bei den meisten Entscheidungen – vor allem bei den wichtigsten – eine zentrale Rolle.

Fabian Kessl und Holger Schoneville: Insbesondere ehrenamtlich Engagierte von mitleidsökonomischen Angeboten verweisen immer wieder auf das zivilgesellschaftliche Vergemeinschaftungspotenzial von Tafeln oder Suppenküchen. Wie schätzen Sie – gerade auch aus historischer und gesellschaftsanalytischer Perspektive – das Potenzial solcher zivilgesellschaftlicher Vergemeinschaftungsprozesse ein? Der historische Vergleich mit bürgergesellschaftlichen Dynamiken des 19. Jahrhunderts wirft hier Fragen auf – war diese doch auch eine Reaktion auf verstärkte gesellschaftliche Liberalisierungsentwicklungen. Außerdem ist die heutige Mitleidsökonomie ja in Pfadabhängigkeiten einzuordnen – und findet sich nicht in der Vor- und Frühphase der Wohlfahrtsstaatlichkeit wieder, sondern in einer Spätphase des ausgebauten Wohlfahrtsstaats. Oder würden Sie hier eine ganz andere Historisierung und Genealogie vorschlagen?

Ute Frevert: Was bzw. wen meinen Sie mit Vergemeinschaftung? Bewegen wir uns auf der Ebene der zivilgesellschaftlichen Akteure, lassen sich deutliche Vergemeinschaftungstendenzen feststellen. Menschen, die zusammen ein Projekt stemmen, eine Initiative starten und dabei eine Menge von Schwierigkeiten zu überwinden haben, fühlen sich sozial und emotional miteinander verbunden. Für viele ist das sogar ein wichtiger Grund, sich zu engagieren. Sie gewinnen daraus Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen. Ihr soziales und emotionales Kapital wächst. Das war schon in der Vereinsbewegung des 19. Jahrhunderts so.

Was die mögliche Vergemeinschaftung von Akteuren und Klienten betrifft, treffen wir auf eine andere Problemlage. Im 19. Jahrhundert hat das überhaupt nicht funktioniert. Zwar gab es eine große Menge bürgerlicher Reforminitiativen, die die Welt zum Besseren verändern wollten. Es gab Bildungsvereine für Arbeiter oder solche, die proletarischen Frauen beibringen wollten, wie sie ihren Haushalt führen und ihre Kinder erziehen sollten. Nicht immer stießen ihre Aktivitäten auf Gegenliebe. Vielfach hatten die Empfänger*innen der wohlmeinenden Bildungs- und Erziehungsangebote ein feines Gespür für soziale Asymmetrie und Hierarchie. Sie reagierten empfindlich auf das, was sie als bürgerliche Überheblichkeit oder gar Verachtung wahrnahmen, und setzten ihren Stolz dagegen. Eine Überbrückung des Klassegegensatzes gelang so jedenfalls nicht. Selbsthilfeinitiativen wie Genossenschaften oder die ausdifferenzierte Vereinsstruktur der sozialistischen und konfessionellen Arbeiterbewegungen liefen den bürgerlichen Wohlfahrtseinrichtungen allemal den Rang ab.

Die Situation heute ist anders. Nicht nur die soziale Schichtung der Gesellschaft hat sich stark gewandelt. Auch die Wahrnehmungen, Denk- und Fühlssysteme haben sich verändert, und das gilt für alle, die an der sogenannten Mitleidsökonomie beteiligt sind. Deren Akteure schauen in der Regel nicht auf jene herab, die ihre Leistungen in Anspruch nehmen, sondern behandeln sie mit Respekt und bürgerschaftlicher Achtung. Vielen ist bewusst, dass sie, sollten sich die Umstände verschlechtern, selbst auf der anderen Seite stünden. Die soziale und emotionale Distanz ist folglich nicht so groß, dass sie Vergemeinschaftungseffekte prinzipiell verhindern könnte.

Generell aber ist folgendes zu bedenken: Dem steuerfinanzierten Sozialstaat liegt zwar das Prinzip der bürgerschaftlichen Solidarität zugrunde, doch ist diese Solidarität durch die bürokratischen Prozeduren weitgehend unkenntlich geworden. Stattdessen hat sich der Rechtsanspruch auf Unterstützung verankert und ist fest verbürgt. Dass jene, die Leistungen empfangen, dafür nicht dankbar sein und sich unterwürfig verhalten müssen, ist ihnen bewusst und stärkt ihr Selbstbe-

wusstsein. Demgegenüber ist die direkte Begegnung in der Suppenküche oder bei der Tafel von einer anderen Qualität. Hier treffen ‚Gebende‘ und ‚Empfangende‘ unmittelbar aufeinander. Das kann, bei respektvollem Umgang, ein Gefühl von Zusammenhalt und Zusammengehörigkeit bewirken. Es kann aber auch andere, ambivalentere Gefühle auslösen. Viele Menschen scheuen davor zurück, sich offen zu ihrer Bedürftigkeit zu bekennen. Im 19. Jahrhundert nannte man sie die ‚verschämten Armen‘, und es gab Frauenvereine, die sich eigens ihrer annahmen und die Diskretion wahrten. Finden sich Menschen heute mit dieser Scham gespiegelt und konfrontiert, kann das das exakte Gegenteil von ‚Vergemeinschaftung‘ auslösen. Aber letztlich ist das eine empirische Frage, die der unvoreingenommenen Untersuchung bedarf.

Greta Wagner: Dass freiwilliges Engagement zur Vergemeinschaftung führt, ist zweifellos der Fall, wie Ute Frevert ausgeführt hat. Wenn man sich in Vereinen, Verbänden und Initiativen regelmäßig trifft und sich gemeinsam für eine Sache einsetzt, entstehen Verbindungen und Gruppenidentitäten. In den Analysen zum Sozialkapital, die seit den frühen 2000er Jahren entstanden sind, wurde immer wieder gezeigt, dass zivilgesellschaftliches Engagement – und damit sind alle Assoziationen jenseits von Markt, Staat und Familie gemeint – zu einer Vergrößerung des Sozialkapitals beiträgt, und zwar sowohl des Sozialkapitals der Einzelnen (durch die Größe des individuellen Netzwerks) als auch des Sozialkapitals von Nachbarschaften, Dörfern und Communities. Überall dort, wo sich viele Menschen für irgendetwas engagieren, haben sie viele Kontakte zu Menschen jenseits der Eigengruppe und so steigt das generalisierte Vertrauen. Insofern kann man sagen, die Engagierten in den neuen Mitleidsökonomien helfen Menschen, die wohlfahrtsstaatlich nicht (ausreichend) versorgt werden, sie generieren aber gleichzeitig Sozialkapital, von dem sie direkt und indirekt ebenfalls profitieren.

Zwei Fragen schließen sich daran an: Erstens die Frage danach, wer Zugang zu dem durch Engagement generierten So-

zialkapital hat, wer genau also sich vergemeinschaftet. Bilden die Helfenden der Tafel exklusive Gemeinschaften oder sind die Klient*innen der Tafeln ebenfalls Teil dieser Vergemeinschaftungen? Profitieren sie von Netzwerken, die sich dort bilden? Freiwilliges Engagement erfüllt also sozialintegrative Funktionen, aber das heißt nicht, dass es nicht auch exkludierende Effekte haben kann. Bei meinen teilnehmenden Beobachtungen einer Tafel in einer rheinlandpfälzischen Kleinstadt machten die Helfenden den Eindruck, sich gut zu kennen, die Klient*innen dagegen wirkten eher vereinzelt und sprachen wenig miteinander. Das kann in anderen Tafeln anders sein und ist in der Tat eine offene empirische Frage.

Zweitens stellt sich die Frage danach, auf welchen Zielen und Werten diese Vergemeinschaftungen basieren. Sozialwissenschaftler*innen tendieren dazu, in zivilgesellschaftlichen Vergemeinschaftungen etwas Positives zu sehen, doch in manchen Regionen sind es auch rechte und andere autoritäre Gruppierungen, die Vergemeinschaftungen durch helfendes Engagement anstoßen. In Regionen mit rechter Hegemonie schafft die Versorgungslücke des Staates die direkte Gefahr, dass Rechte die zivilgesellschaftliche Hilfe stellen und ihre Anhänger*innen unter Bedürftigen rekrutieren.

Abschließend würde ich sagen, dass die Kritik an den neuen Mitleidsökonomien sich gegen die politischen Prozesse richten sollte, die Überproduktion und Knappheit von Nahrungsmitteln direkt nebeneinander ermöglichen. Diese Kritik sollte einer Entpolitisierung des Hungers und der Armut entgegentreten, zu der die Mitleidsökonomien funktional beitragen.

Fabian Kessel und Holger Schoneville: Liebe Frau Frevert, liebe Frau Wagner, ganz herzlichen Dank für Ihre Bereitschaft zum Gespräch und vor allem für ihre Analysen des Phänomens der neuen Mitleidsökonomie. Angesichts der gegenwärtigen globalen wie nationalen Armutsentwicklung werden wir uns noch intensiv mit Fragen einer angemessenen und nachhaltigen Armutsbekämpfung beschäftigen müssen.