

AUFSATZ

Daniel Loick

Wir Flüchtlinge

Überlegungen zu einer Bürgerschaft jenseits des Nationalstaats¹

»Vor allem mögen wir es nicht, wenn man uns ›Flüchtlinge‹ nennt. Wir selbst bezeichnen uns als ›Neuankömmlinge‹ oder als ›Einwanderer‹.«² Im Jahr 1943 veröffentlichte Hannah Arendt in der jüdischen Zeitschrift *The Menorah Journal* einen kurzen Essay, der den Titel »We refugees« trägt. Sie beschreibt darin die Weigerung vieler den Nazis entkommener Jüdinnen und Juden, den Status des »Flüchtlings« zu akzeptieren. Nachdem sie alles – ihren Beruf, ihre Sprache, ihre Familienangehörigen – verloren hatten, waren sie bemüht, sich so schnell wie möglich ihrer jeweiligen Ankunftsgesellschaft anzupassen und »normale« Staatsbürgerinnen und Staatsbürger zu werden. Dieser Wunsch ist verständlich: Staatenlose sind nicht nur aller politischen und sozialen Rechte entkleidet, sondern sehen sich auch einer elementaren Handlungsfähigkeit beraubt und sind beständig darauf angewiesen, von anderen »gerettet« zu werden. Der Mensch ist ein soziales Wesen und braucht einen gesellschaftlichen Kontext, um sich verwirklichen zu können. Zugleich aber, so Arendt weiter, liege in der Strategie der Assimilation auch eine »hoffnungslose Traurigkeit«. Denn die Situation, in der sich die geflüchteten Jüdinnen und Juden wiederfanden, ist überhaupt erst von einem bestimmten Modell der politischen Mitgliedschaft fabriziert worden. Das europäische Konzept der Staatsbürgerschaft ist strukturell auf die Fabrikation von Staatenlosen und Vogelfreien angewiesen, wie gerade Jüdinnen und Juden immer wieder am eigenen Leib erfahren haben. Statt sich um eine vollständige Integration in das Ankunftsland zu bemühen und »Super-Patrioten« zu werden, so Arendt weiter, sollten sie sich daher darauf besinnen, was sie gerade als Flüchtlinge allen anderen voraushaben. Flüchtlinge seien, wie Arendt schreibt, die »Avantgarde ihrer Völker«, weil die Geschichte für sie »kein Buch mit sieben Siegeln« mehr ist.³ Als »bewusste Parias« hätten sie Zugang zu einer Erkenntnis, die allen anderen verschlossen bleibe: die Fragilität, Gewaltförmigkeit und historische Überholtheit eines territorialen Verständnisses von Staatsbürgerschaft.

Arendt kann mit Recht darauf verweisen, dass häufig gerade die am meisten benachteiligten oder ausgeschlossenen Gruppen besondere Erkenntnisse über Dynamiken und Funktionsweisen gesellschaftlicher Unterdrückung und Diskriminierung

1 Eine frühere, sehr viel kürzere Version dieses Textes erschien zunächst im September 2015 in *EUtopia. Ideas for Europe*, die englische Übersetzung dann im Mai 2016 auch auf dem Blog *Public Seminar*; siehe www.publicseminar.org/2016/05/we-refugees/ (Zugriff vom 17.09.2017).

2 Arendt 1989, S. 7.

3 Ebd., S. 22.

erlangen. Arendts Essay stellt aber nicht nur eine Reflexion über das politische Bewusstsein von Geflüchteten dar. Er enthält auch eine grundlegende Einsicht in die Struktur und Funktionsweise moderner Nationalstaatlichkeit. Staatenlosigkeit als Massenphänomen stellt grundlegend die Fiktion infrage, nach der die Geburt auf dem Gebiet eines Staates einem Menschen in diesem Staat politische Teilhaberechte garantiert. Die Aufteilung des Globus in verschiedene Nationen und die Einteilung der Menschheit in unterschiedliche Völker basieren vielmehr auf Grenzziehungen, die regelmäßig großen Gruppen von Menschen jegliche Form politischer Teilhabe vorenthält. Solange die Menschheit nicht mit dem konventionellen Konzept politischer Mitgliedschaft in Nationalstaaten bricht, wird sie die latent katastrophale Struktur der modernen Souveränität weiter perpetuieren. Die Einsicht ernst zu nehmen bedeutet dann, dass die Überwindung von Exklusion nie einfach in Inklusion, die Lösung des Problems der Staatenlosigkeit nie in Staatlichkeit liegen kann. Es gilt daher, neue Modelle der politischen Selbstbestimmung zu finden, die über die traditionellen Vorstellungen von Assimilation und Integration hinausweisen. Wie Arendt argumentiert hat, können hierfür gerade die Erfahrungen und das Wissen der Geflüchteten leitend sein: Es ist der Zustand der Staatenlosigkeit, nicht der Staatsbürgerschaft, den es zu universalisieren gilt. Dass Geflüchtete, wie Arendt schreibt, die »Avantgarde ihrer Völker« sind, heißt, dass sich nicht die Geflüchteten an die Staaten mit ihren Gewaltapparaten anpassen müssen, sondern die Staaten so umgestaltet werden müssen, dass sie den Praktiken der Geflüchteten gerecht werden können: Aus »normalen« Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern müssen demnach Flüchtlinge werden.⁴

Im Folgenden möchte ich diese grundlegende Idee zum Ausgangspunkt nehmen, um zu fragen, wie Formen der politischen Selbstbestimmung jenseits des Nationalstaates aussehen könnten. Es geht mir also keinesfalls darum, die realen Leidenserfahrungen von Geflüchteten zu leugnen, zu heroisieren oder zu romantisieren. Ich will mich vielmehr von Arendts Einsicht leiten lassen, dass es gerade die Praktiken diasporischer Gemeinschaften sind, die uns Auskunft über Möglichkeiten und Formen einer aterritorialen Kohabitation und mobile Formen von Bürgerschaft (*citizenship*) geben können. Zunächst werde ich noch einmal kurz auf Arendt zurückkommen, indem ich einen Vorschlag dazu unterbreite, wie angesichts dieser grundlegenden Kritik am nationalstaatlichen Territorialitätsprinzip Arendts berühmte Forderung nach einem »Recht, Rechte zu haben« verstanden werden muss: Das Recht auf Rechte ist kein Recht auf Mitgliedschaft in einem traditionellen Nationalstaat, sondern im Gegenteil ein Recht auf Teilhabe in einer nichtstaatlichen politischen Gemeinschaft (1). Daran anschließend werde ich drei Ideen vorstellen, die jeweils einen Aspekt bereits existierender diasporischer Praktiken explizieren: Paul Gilroys Begriff der *Konvivialität* (2.1), Aihwa Ongs Konzept der *flexiblen*

4 Diese Figur weist Parallelen zu Marx' Verständnis der Emanzipation des Proletariats auf. Für Marx ist das Proletariat deshalb eine »universelle Klasse«, weil in ihm auf negative Weise bereits antizipativ die Befreiung vergegenständlicht ist: Befreiung besteht nicht darin, dem Proletariat das zu geben, was die Kapitalisten schon haben – Privateigentum an Produktionsmitteln –, sondern umgekehrt in der Universalisierung der Existenzweise des Proletariats – der Negation des Privateigentums; vgl. Marx 1976, S. 391.

Staatsbürgerschaft (2.2) und ein zuerst von Franz Rosenzweig ausgearbeitetes und dann von Andreas Fischer-Lescano als *Interlegalität* bezeichnetes jüdisches Rechtsverständnis (2.3). Zusammengenommen vermitteln uns die realen Praktiken mobiler Menschen somit eine Vorstellung über eine post-territoriale *Lebensweise*, *Politik* und *Rechtsform* und geben uns also zumindest eine Ahnung davon, wie politische Teilhabe jenseits des Nationalstaats aussehen könnte (2.4). Daraus lassen sich einige Implikationen dieser Idee für die politische Philosophie nennen und lässt sich eine neue Idee der Bürgerschaft als einer *Politik der Zuflucht* formulieren (3).

1. Das Recht auf Politik

Unmittelbar nach dem Ende des Nationalsozialismus hat Arendt ihre Überlegungen zur Staatenlosigkeit wieder aufgegriffen und theoretisch weiter ausgearbeitet. Die Ergebnisse ihrer Überlegungen sind in ihr politisches Hauptwerk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eingegangen, das 1951 zum ersten Mal in Englisch, 1955 dann in deutscher Sprache erschienen ist. Die Flüchtlingsfrage stellt sie hier in den Kontext der Menschenrechte. Die Menschenrechte, wie sie in der amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärung deklariert worden waren, so Arendts grundlegende Diagnose, versagen genau in dem Augenblick, in dem zum ersten Mal in großem Maßstab Menschengruppen auftauchen, die tatsächlich nichts anderes als ihr schieres Menschsein vorzuweisen haben. Der Grund für dieses (bis heute anhaltende) dramatische Versagen der Menschenrechte liegt für Arendt darin, dass die Menschenrechte genau dasjenige zur Grundlage von Rechtlichkeit erheben, was die Staatenlosen als ihre größte Gefahr erleben: ihr Nichts-als-Menschsein, ihr nacktes Leben. Sie beruhen auf einem rein biologischen Begriff des Menschlichen, der das Wesentliche an der *conditio humana* aber gerade verkennt.⁵ Arendt bezieht sich auf die aristotelische Bestimmung des Menschen als *zoon politikon*, als politisches Tier. Was den Menschen demnach jenseits seines nackten, biologischen Lebens ausmacht, ist sein »Standort in der Welt«:⁶ »in einem Bezugssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird«.⁷ Damit ist der Mensch von vornherein zum Zusammenleben und somit zur öffentlichen, das heißt originär politischen Gestaltung seiner Verhältnisse disponiert. Statt also die Menschenrechte gewissermaßen als Mindestrechte zu definieren, die noch Staatenlosen und Flüchtlingen zukommen, welche all ihre sozialen und kommunikativen Bezüge verloren haben beziehungsweise ihrer entkleidet worden sind, gibt es für Arendt nur ein einziges Menschenrecht: das Recht, einer Polis anzugehören, das heißt das Recht auf Politik.

Arendts Postulat vom Recht auf Mitgliedschaft in politischen Gemeinschaften wird in der Arendt-Rezeption meistens mit einem »Recht, Rechte zu haben« gleich-

5 Vgl. zum Folgenden Loick 2017, S. 303-306.

6 Arendt 1986, S. 461.

7 Ebd., S. 462.

gesetzt.⁸ Diese Formulierung versteht das Recht auf Politik als eine Art Menschenrecht auf Bürgerrechte. Staatenlosigkeit ist dieser Lesart zufolge ein Defizit, das durch die Vergabe einer Staatsbürgerschaft kuriert werden muss. Diese Interpretation greift jedoch zu kurz. Arendt geht es gerade darum, zu zeigen, dass Staaten die *Verursacher* von Staatenlosigkeit sind; solange wir Politik nationalstaatlich denken, wird die Entrechtung und Exklusion unzähliger Menschen fortgeschrieben. Das Recht auf Politik müsse darum etwas anderes heißen als ein Recht, Mitglied in einem traditionellen Nationalstaat zu sein.⁹ Arendt weist selbst – an der einzigen Stelle ihres Buchs, an der sie die Formel vom »Recht, Rechte zu haben« überhaupt verwendet – darauf hin, dass die Gleichsetzung von Politik und Staatlichkeit spezifisch modern ist. »Daß es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben«, schreibt sie, »wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen aufgetaucht sind, die dieses Recht verloren haben [...] Bevor sich dies ereignete, wurde das, was wir heute als ein ›Recht‹ zu betrachten gelernt haben, eher als ein allgemeines Kennzeichen des Menschseins angesehen, und die Rechte, die hier verloren gehen, als menschliche Fähigkeiten.«¹⁰ Es ist also möglich – und war während eines Großteils der bisherigen Menschheitsgeschichte der Fall –, die menschliche Fähigkeit zur kollektiven Selbstbestimmung anders als rechtlich und anders als nationalstaatlich zu realisieren. Arendt geht es um mehr als um die Gelegenheit des Menschen, Teil eines traditionellen Nationalstaats zu sein: Die Art, wie politische Gemeinschaften vorzustellen sind, muss selbst verändert werden. Zugespitzt könnte man sagen: Das Recht auf Politik heißt nicht Recht auf Staat, sondern im Gegenteil Recht auf Politik ohne Staat – das heißt Recht auf die Überwindung des Staates.¹¹

Am deutlichsten hat diese Konsequenz 50 Jahre nach Erscheinen von Arendts ursprünglicher Diagnose ein Text von Giorgio Agamben formuliert, der den Titel »Jenseits der Menschenrechte« trägt. Der zeitliche Abstand, der zwischen den beiden Analysen liegt, hat nicht zu einer Lösung des Problems geführt: Staatenlosigkeit stellt nicht eine – etwa durch Faschismus oder Stalinismus bedingte – historische Ausnahme, sondern eine neue Normalität dar. Für Agamben zeigen sich die europäischen Staaten immer weniger dazu in der Lage, das Territorialitätsprinzip als Grundlage moderner Souveränität aufrechtzuerhalten. Staaten würden fortan nie wieder die Masse der Geflüchteten absorbieren können. Sie würden daher versuchen, so seine düstere Diagnose, dieser Herausforderung Herr zu werden, indem sie Geflüchtete räumlich konzentrieren und so das Unlokalisierbare der Migration

8 Siehe exemplarische Benhabib 2008.

9 Sehr konzise argumentiert in eine ähnliche Richtung Gundogdu 2015.

10 Arendt 1986, S. 462.

11 Nicht anders ist auch Arendts Hinweis zu verstehen, das Phänomen der Staatenlosigkeit habe gerade nichts mit den »aus der Geschichte bekannten Übeln von Unterdrückung, Tyrannei oder Barbarei« zu tun, sondern sei nur dadurch ermöglicht worden, dass es »keinen ›unzivilisierten‹ Flecken Erde mehr gibt« (Arendt 1986, S. 462), dass es also auf der ganzen Welt keine Möglichkeit mehr gibt, außerhalb eines Nationalstaates nach europäischem Vorbild zusammenzuleben. Für eine ausführliche und überzeugende Begründung dieses Arguments vgl. Hamacher 2014.

lokalisieren. Dies gelinge durch die Einrichtung verräumlichter Ausnahmezustände, das heißt Lagern: Orten, in denen nacktes, jeglicher politischer Qualifizierung entkleidetes Leben produziert werde, das dem Recht nur noch passiv unterliege, ohne es selbst je aktiv in Anspruch nehmen zu können.¹² Auch für Agamben kann die Lösung dieses Problems daher nicht in der Wiedereingliederung von Geflüchteten in Nationalstaaten liegen. Statt am überkommenen Nationalstaatsmodell festzuhalten, so Agamben mit Arendt, gelte es, die Schlüsselkategorien des Politischen, ausgehend von den Erfahrungen von Geflüchteten, völlig neu zu denken.

Agamben nennt in seinem kurzen Text nur ein Beispiel, wie das geschehen könnte: den Vorschlag, die Stadt Jerusalem zur gleichzeitigen Hauptstadt sowohl Palästinas als auch Israels zu machen. Ein solches Konstrukt hätte zur Folge, dass sich mehrere politische Gemeinschaften ein und dasselbe Gebiet teilten, sodass die Mitglieder dieser Gemeinschaften sich beständig im Exil der anderen befänden, eine, wie Agamben sagt, »paradoxe Lage wechselseitiger Extraterritorialität«.¹³ Agamben schlägt das *Refugium* des Einzelnen als Leitbegriff eines solchen post-territorialen Raums vor. Diese Idee sieht er auch als dritte Alternative für die Zukunft der europäischen politischen Institutionen an: Weder ein europäischer Super-Nationalstaat noch ein Rückfall in nationale Einzelstaaten, sondern nur ein entschlossenes Bekenntnis zur Zuflucht unabhängig von Geburt und Herkunft vermag die katastrophale Rationalität konventioneller Staatlichkeit zu durchbrechen. Die europäischen Städte würden damit, so Agamben weiter, zugleich an ihre antike Berufung als Welt-Städte erinnert.

Agamben hat in seiner kurzen Intervention eine plausible Reformulierung von Hannah Arendts ursprünglicher Analyse und Kritik geliefert. Sein Vorschlag ist jedoch noch nicht konkret genug, um auf der Suche nach alternativen Formen der politischen Gemeinschaft weiterzuführen. Diese lassen sich nicht am Reißbrett entwerfen. Arendts Einsicht von den Flüchtlingen als »Avantgarde« ernst zu nehmen muss vielmehr bedeuten, realexistierende diasporische Praktiken als Wissensressourcen zu konsultieren. Die Geschichte, so hatte Arendt geschrieben, ist für Geflüchtete kein Buch mit sieben Siegeln mehr: Sie wüssten etwas, was die »normalen« Staatsbürgerinnen und Staatsbürger nicht wissen – zuerst, dass deren »Normalität« nicht normal ist. Geflüchtete lebten bereits inmitten anderer und mit anderen Kulturen, politischen Systemen und Rechtsordnungen. Sie bemühten sich darum, die eigenen normativen Regeln auch in einer fremden Umgebung aufrechtzuerhalten, ohne dabei auf einen staatlichen Gewaltapparat als Durchsetzungsinstrument zurückgreifen zu können. Zugleich haben sie begriffen, dass Kulturen und Lebensweisen nichts Homogenes oder Abgeschlossenes sind, sondern einem beständigen Austausch und einer beständigen Wandlung ausgesetzt sind. Hierzu werden im Folgenden drei Vorschläge gemacht, von denen der erste sich auf die Lebensweise, der zweite sich auf die Politik und der dritte sich auf das Recht post-territorialer Gemeinschaften bezieht. Nicht in jedem dieser Fälle geht es dabei um Geflüchtete, sondern auch um andere Formen der regulären und irregulären Migration

12 Zur Darstellung des Arguments von Agamben vgl. Loick 2011; Schulze-Wessel 2017.

13 Agamben 2001, S. 31.

– damit soll die Situation beider Personengruppen nicht gleichgesetzt werden, sie haben aber gemeinsam, die konventionelle Vorstellung von Sesshaftigkeit als Bedingung politischer Partizipation infrage zu stellen.

2. Konvivialität, flexible Staatsbürgerschaft und Interlegalität – drei Aspekte post-territorialer Bürgerschaft

2.1 Konvivialität

In seinem Buch *After empire* (2004) setzt sich der Kulturwissenschaftler Paul Gilroy mit den Schwierigkeiten einer nationalen Identitätsformierung im postkolonialen Großbritannien auseinander. Gilroy diagnostiziert dem Vereinigten Königreich eine kollektive Melancholie, die sich nach der Größe imperialer Zeiten zurücksehnt. Die Ursache für diese Melancholie identifiziert er mit Alexander und Margarete Mitscherlich als Unfähigkeit, zu trauern. Betrauert werden müsste eigentlich der Verlust der groß-britischen Omnipotenzphantasie, die sich nach dem Ende des Kolonialismus nicht mehr ungebrochen aufrechterhalten ließ. Dieser Verlust stellte eine gravierende Kränkung des nationalen Narzissmus dar. Statt sich mit der eigenen historischen Schuld am Kolonialismus auseinanderzusetzen, hält der offizielle britische Diskurs am Bild einer homogenen Identität fest. Damit wird der real existierende Multikulturalismus verdrängt und entwertet, der in den urbanen Zentren des Landes längst praktiziert wird (und ja vom britischen Kolonialismus überhaupt erst ermöglicht wurde).

Als Alternative zu dieser Melancholie, die sich sowohl in persönlichem als auch in institutionellem Rassismus äußert, führt Gilroy den Begriff der *conviviality* ein, der Konvivialität. Man könnte diesen Begriff vielleicht am besten als »Multikulturalismus von unten« definieren, er ist kein Ergebnis irgendeines Regierungsprogramms, sondern des kulturellen Drucks gelebter Alltagspraxis. Konvivialität finde bereits statt, jenseits aller offiziellen Planungen oder eines staatlichen Interesses, überall zwischen den Bewohnerinnen und Bewohnern der Metropolen. Konvivialität, so Gilroy, beschreibt

»die Prozesse der Kohabitation und Interaktion, die das Multikulturelle zu einem normalen Bestandteil des sozialen Lebens gemacht haben. Es beschreibt nicht die Abwesenheit von Rassismus oder den Triumph der Toleranz. Stattdessen schlägt es ein anderes Konzept für ihre leeren zwischenmenschlichen Rituale vor. Konvivialität führt ein Maß der Distanz gegenüber dem grundlegenden Konzept der Identität ein, das sich als eine so doppeldeutige Ressource bei der Analyse der Rasse, Ethnizität und der Politik erwiesen hat. Die radikale Offenheit, die Konvivialität ins Leben bringt, zeigt den Unsinn von geschlossenen, festen und verdinglichten Identitäten und wendet die Aufmerksamkeit hin zu den stets unvorhersehbaren Mechanismen der Identifizierung.«¹⁴

Das Konzept der Konvivialität beschreibt eine Form des Zusammenlebens, die nicht auf Zugehörigkeit oder einer Gemeinsamkeit basiert, sondern auf Zusammenheit, dem gemeinsamen Leben an ein und demselben Platz. Popkulturelle Repräsentanten wie der Rapper Mike Skinner von den Streets oder die Satirefigur Ali G. bringen für

14 Gilroy 2004, S. xi.

Gilroy genau das zum Ausdruck (wobei man sich durchaus fragen kann, warum Gilroy ausgerechnet zwei weiße Männer auswählt, um das Konzept der Konvivialität zu veranschaulichen). Die aus dem multikulturellen Zusammenleben resultierenden Begegnungen bieten schon deshalb eine Alternative zur postkolonialen Melancholie, weil sie sich gegen den grassierenden Rassismus wenden, der die Menschheit in fragmentierte Gruppen einteilt. An die Stelle eines neuen Großmachtstrebens setzen die genannten Figuren Werte wie Offenheit, Bescheidenheit und Humor. Konviviale Kultur leistet aber noch mehr: Sie kreiert einen kollektiven Diskurs, der sich nicht länger phobisch gegenüber Fremdheit und Andersheit abschottet.¹⁵ Sie dekonstruiert damit ganz grundlegend die Dichotomie zwischen Gastgeber und Gast, zwischen Alteingesessenen und Neuankömmling. Konvivialismus zeigt somit etwas auf, das nicht nur für die Bewohnerinnen und Bewohner multikultureller Metropolen gilt, sondern konstitutiv für jede menschliche Subjektivität ist: die Unabgeschlossenheit und unhintergehbare Prekarität jeder Identitätsformierung.¹⁶

Die diasporischen Communities, die sich in den Städten des postkolonialen Großbritannien versammeln, sind keine Exklaven ihrer Heimatländer inmitten einer Mehrheitsgesellschaft, sondern hybride Gebilde, die stets zusammen, mit- und ineinander verschränkt sind. Obwohl es sich bei ihren Mitgliedern nicht immer um Geflüchtete handelt, gilt für sie, was Hannah Arendt für die jüdischen Geflüchteten behauptet hat: Die Geschichte ist für sie kein Buch mit sieben Siegeln mehr. Sie haben die Einsicht in die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens allen »normalen« Staatsbürgerinnen und Staatsbürger voraus. Indem er von den Erfahrungen von Migrantinnen und Migranten anstatt von denen der sesshaften Bevölkerung ausgeht, kann Gilroy so Erkenntnisse über die Möglichkeiten eines Zusammenlebens jenseits nationaler Zugehörigkeiten gewinnen, ohne sie dabei zu romantisieren.

2.2 Flexible Staatsbürgerschaft

Einen ähnlichen methodischen Zug unternimmt die Anthropologin Aihwa Ong mit ihrem Konzept der flexiblen Staatsbürgerschaft (*flexible citizenship*). In ihrem gleichnamigen Buch untersucht sie die Migrationspraktiken südostasiatischer und chinesischer Eliten zwischen China und den USA.¹⁷ Als Migrationsgruppe, die über vergleichsweise hohen Wohlstand und viele wirtschaftliche, politische und kulturelle Mittel verfügt, eignet sich Ongs Untersuchungsobjekt nicht besonders für eine Idealisierung oder Heroisierung. Die Geschäftsleute, die sie in ihrem Buch behandelt, reisen häufig zwischen verschiedenen Orten hin und her und verfügen in vielen Fällen über mehrere Pässe oder Visa, eine Möglichkeit, die gerade die von Hannah Arendt beschriebenen Geflüchteten nicht haben. Sie sind dennoch für den vorlie-

15 Vgl. ebd., S. 108.

16 Für den deutschen und internationalen Kontext vgl. hierzu auch die Beiträge in Charim, Borea 2014.

17 Ong 1999.

genden Kontext von genuinem Interesse, weil sie das konventionelle Verständnis von Zugehörigkeit und politischer Selbstregierung grundlegend infrage stellen. Diese Migrantinnen und Migranten, argumentiert Ong, entwickeln eine spezifische, nichtterritoriale Akkumulation von Ressourcen, zu denen auch Staatsbürgerrechte gehören. Dabei wägen sie situativ ihre verschiedenen Interessen und Verpflichtungen gegeneinander ab, wobei sie zentral durch die Regime des Nationalstaats, der Familie und des Marktes geprägt werden. In der Aushandlung dieser unterschiedlichen und sich widersprechenden Felder entscheiden die Subjekte strategisch, welche Aufenthalts- oder Teilhabetitel sie verwenden oder zu verwenden versuchen. Flexible Staatsbürgerschaft definiert Ong nüchtern als »kulturelle Logik der kapitalistischen Akkumulation, Mobilität und Verdrängung, die es Subjekten ermöglicht, problemlos und opportunistisch auf sich wandelnde politisch-ökonomische Bedingungen zu reagieren«.¹⁸

Diese Praxis der flexiblen Staatsbürgerschaft ist historisch neu. Zwar haben Menschen immer schon abgewogen, welcher Wohnsitz und welche politische Zugehörigkeit ihnen die meisten Vorteile bieten, und sind entsprechend von einem in ein anderes Land migriert. Bedingt durch die ökonomische, politische und kulturelle Globalisierung, hat dieses strategische Auswählen aber exponentiell zugenommen. Zum einen ermöglichen neue Kommunikations- und Informationswege leichteren Zugang zu Wissen über verfügbare Optionen (wie Bildungsressourcen oder Jobs), zum anderen erlauben auch durchlässigere Grenzen und ausdifferenzierte Rechtssysteme die Entstehung neuer transnationaler Mobilität. Flexible Staatsbürgerschaft ist dabei allerdings nicht einfach Resultat einer »frei«, im luftleeren Raum herausgebildeten Präferenz der Migrantinnen und Migranten. Der globale Kapitalismus ermöglicht zwar die weltweite Zirkulation von Waren, dies gilt für die Ware Arbeitskraft jedoch nur in begrenztem Maße. Migration wird von staatlichen und wirtschaftlichen Akteuren nicht einfach verhindert und unterdrückt, sondern ermöglicht, kanalisiert, reguliert, produktiv gemacht oder eben auch erzwungen. Die Ermöglichung transnationaler Bewegung ist also nicht Ergebnis eines kosmopolitischen Fortschritts, sondern eines wirtschaftlichen Ausbeutungsinteresses. Zugleich erzeugt dies jedoch vielfach eine eigene Handlungsfähigkeit bei den Migrantinnen und Migranten, und zwar sowohl bei den gewünschten, gut ausgebildeten und oft wohlhabenden »Elite-Migrant/innen«, welche selektiv ihre gewünschten Staatsbürgerrechte auswählen können, als auch bei den schlecht oder gar nicht ausgebildeten Unterschichts-Migrant/innen, die sich im Rahmen ihrer spezifischen Möglichkeiten ebenfalls strategisch ihre Wege suchen. Der in der kritischen Migrationssoziologie geprägte Begriff der Autonomie der Migration eignet sich gut, um diese migrantische Fähigkeit zu bezeichnen, sich kenntnisreich und strategisch zwischen verschiedenen politischen, kulturellen und rechtlichen Systemen zu bewegen, was explizit auch proletarische Arbeitsmigration mit einschließt.¹⁹ Das Theorem der Autonomie der Migration untergräbt zum einen die liberale kosmopolitische Phantasie der »einen Welt«, zum anderen aber auch viktimisierende

18 Ebd., S. 6.

19 Vgl. exemplarisch Transit Migration 2007; Bojadzije 2008; Mezzadra, Neilson 2013.

Sichtweisen, wonach Migrantinnen und Migranten immer nur als passive Opfer gesehen werden.

Rechtlich drückt sich die Praxis der flexiblen Staatsbürgerschaft in Form einer Hierarchisierung von Staatsbürgerrechten aus, die unterschiedlichen Statusgruppen unterschiedliche Teilhaberrechte einräumt. Typisch dafür ist es zum Beispiel, Migrantinnen und Migranten gewisse Arbeitnehmerrechte einzuräumen, ihnen jedoch politische Teilhaberrechte vorzuenthalten. Ong nennt dies ein »System differenzierter Staatsbürgerschaften«, das es einem Staat ermöglicht, fremde Arbeitskräfte in seinen Arbeitsmarkt zu integrieren, sie jedoch gleichzeitig von der Politik zu exkludieren. Sie bezeichnet als »abgestufte Souveränität« (*graduated sovereignty*) eine neue Formation von Staatlichkeit, die sich weder einfach als Bedeutungsverlust des Nationalstaats noch einfach als Intensivierung nationaler Herrschaft beschreiben lässt, sondern als Fragmentierung und Neukonfigurierung gouvernementaler Machtstrategien verstanden werden muss. Bei den migrantischen Akteurinnen und Akteuren schlage sich diese veränderte Form von Staatlichkeit auch in Form einer neuen politischen Subjektivierung nieder: An die Stelle einer stabilen Loyalität zu einem festen politischen Gebilde oder einer fixen kollektiven Identität und eines Patriotismus als Verwurzeltheit in einer lokalen Kultur trete eine beständige, situativ bedingte praktische und mentale Neuausrichtung.

Es handelt sich, noch einmal, bei den von Aihwa Ong untersuchten Business-Eliten nicht um Geflüchtete. Ihre Praxis der flexiblen Staatsbürgerschaft lässt sich auch nicht direkt als ein utopisches Projekt beschreiben, das die Zwänge nationaler Exklusion überwindet. Aber dennoch zeigt auch die flexible Staatsbürgerschaft, dass gerade diejenige Gruppe, deren staatsbürgerlichen Status man oft als Defizit beschreibt, weil sie an keinem Ort je ganz »da« sind, in Wirklichkeit dem als Normalität behaupteten Sesshaftigkeitsmodell etwas voraushat. Denn die Globalisierung unterminiert faktisch auch die staatsbürgerlichen Privilegien der weißen europäischen oder US-amerikanischen Mittelschichten. Die Angehörigen dieser Klasse sind ebenso betroffen von der kapitalistischen Globalisierung – etwa in Form von Werkschließungen und Jobverlagerungen –, ohne sich jedoch dazu bewusst verhalten zu können. Die mobilen Nomadinnen und Nomaden, wie Ong sie beschreibt, können in diesem Sinn tatsächlich als »Avantgarde« verstanden werden. Sie beweisen, dass mit der zunehmenden Flexibilität der Staaten, Migration zu kanalisieren, um Arbeitskräfte in Wert zu setzen, auch eine zunehmende Flexibilität der Individuen einhergeht, an verschiedenen und multiplen Orten ein »Zuhause« zu finden. Von der bereits etablierten Praxis der flexiblen Staatsbürgerschaft lässt sich so vielleicht auch eine befreiende Perspektive auf neue Formen politischer Partizipation entwickeln, die es Menschen ermöglichen würde, gemäß ihren eigenen Interessen und Bedürfnissen zu entscheiden, welchen und wie vielen Gemeinschaften sie in welcher Intensität angehören möchten.

2.3 *Interlegalität*

Die größte Nachbarschaft zu der von Arendt beschriebenen Gruppe der jüdischen Geflüchteten weist die dritte diasporische Gemeinschaft auf, die einen Aspekt einer

post-territorialen Demokratie verkörpert: das jüdische Verständnis von Recht und Gesetz. Im Vergleich zu den postkolonialen Migrantinnen und Migranten in den urbanen Zentren Großbritanniens, die Paul Gilroy anführt, und den chinesischen Geschäftsleuten, die Aihwa Ong untersucht hat, ist die jüdische Diaspora beträchtlich älter; ja, sie gibt sogar das Paradigma für den Begriff der Diaspora insgesamt ab. Seit langer Zeit gibt es darum auch Stimmen, die versuchen, gerade die Merkmale des jüdischen Rechts, das sich über Jahrhunderte hinweg ohne staatliche Durchsetzungsinstanzen und oft in einer feindseligen Umgebung konservieren konnte, als Vorteile gegenüber den konventionellen, auf Grenzschränker und Polizei angewiesenen Nationalstaaten hervorzuheben.²⁰

Eine der pointiertesten Ausarbeitungen dieses Arguments findet sich bereits in Franz Rosenzweigs religionsphilosophischem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung*.²¹ Rosenzweig kontrastiert darin die geschichtliche Situation der mehrheitlich christlichen europäischen Staaten mit der Existenzweise der Jüdinnen und Juden. Für Rosenzweig ist die Stellung der Jüdinnen und Juden wesentlich eine des Nicht-Dazugehörens, der Heimatlosigkeit und der Ausgeschlossenheit. Der Ursprung dieser Position des Außerhalb findet sich in der zweiten Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 vor unserer Zeitrechnung durch die Römer und der daraus resultierenden Zerstreuung: Anders als alle anderen Völker sind die Juden ein Volk ohne territoriale Bindung. Diese Diaspora-Existenz geht in so gut wie allen Staaten, in denen Jüdinnen und Juden leben, mit Diskriminierungen und Exklusionen einher. Rosenzweig stimmt mit Max Webers Diagnose überein, sie seien innerhalb der westlichen Staaten ein »Paria-Volk«. ²² Die Pointe Rosenzweigs ist es nun, diese Situation des Außerhalb nicht als Mangel oder Defizit anzusehen, sondern positiv zu interpretieren. Ihm geht es nicht um eine »Emanzipation« in dem Sinne, dass Jüdinnen und Juden endlich das bekommen, was die anderen schon haben. Im Gegenteil: Durch die diasporische Existenz außerhalb der von Gewalt durchzogenen Weltgeschichte sind es gerade die Jüdinnen und Juden, die eine Erfahrung vorwegnehmen, welche die anderen Völker erst noch erstreben.

Die positive Kraft der diasporischen Existenzweise liegt zunächst darin, dass sie sich strukturell allen Problemen entsagt, die sich aus territorialen Vergemeinschaftungsformen ergeben. Das ist vor allem die Angewiesenheit auf Gewaltmittel wie des Krieges und des Staates: Wer keine anderen Bindungsressourcen zugrunde legen kann als den Boden, so Rosenzweig, wird diesen mit dem Schwert gegen äußere und innere Feinde beständig verteidigen müssen. Mit der Gewaltförmigkeit geht einher, dass eine solche auf Territorialität beruhende Form der Bindung auch ethisch problematisch ist, denn sie hat den Mitgliedern keine andere Motivation zur Gemeinschaft anzubieten als die der Gewohnheit. Der Grund, warum die Erfahrung des Außerhalb eine erlösende Erfahrung vorwegnimmt, ist also, dass sie eine andere

20 Vgl. hierzu Loick 2012, Kapitel III.

21 Rosenzweig 1988 [1921].

22 Vgl. Weber 2005.

Form der »Treue« ermöglicht. Die Loyalität zur politischen Gemeinschaft ist nicht über ein Gebiet vermittelt, sondern Ergebnis der gemeinsamen Erfahrung.²³

Rosenzweig hat im *Stern der Erlösung* durch die Konfrontation der geschichtlichen Existenzweise des Judentums und der des Christentums (also der Staaten) gezeigt, dass für all jene, die aus einer Rechtsordnung und damit aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind, die Lösung nicht im Eintritt in die Geschichte und damit in die Welt des Staates und der Kriege bestehen kann. Dies korrespondiert mit einer Erkenntnis, die neben den Juden auch andere ausgeschlossene Gruppen gemacht haben: Die Überwindung von Exklusion besteht nie einfach in Inklusion. Dies würde die im Rahmen ihrer subalternen Traditionen gemachten Erfahrungen der Ausgeschlossenen entwerten und so die Privilegierung der hegemonialen Gruppen implizit perpetuieren. Vielmehr kompromittiert die Exklusionsstruktur des Nationalstaats auch die Subjektivität der Inkludierten: Ihnen entgeht, was an den Erfahrungen der subalternen Existenzweisen bereits antizipativ die universelle Freiheit aufscheinen lässt. Statt in der Inklusion kann die Überwindung der Exklusion aus dem Recht daher nur in einer Veränderung der Struktur des Rechts selbst liegen.

In den Augen einiger zeitgenössischer Interpretinnen und Interpreten lässt die aktuelle weltpolitische Lage das jüdische Recht gerade aufgrund dieser Inkompatibilität mit konventionellen Vorstellungen politischer Herrschaft als ein interessantes Integrationsmodell der Weltgesellschaft erscheinen.²⁴ Gerade weil Jüdinnen und Juden über Jahrhunderte hinweg aus den klassischen Nationalstaaten und ihren etablierten Repräsentationsinstitutionen ausgeschlossen waren, so lautet diese Intuition, befanden sie sich schon in einer Situation, die für die meisten Menschen erst heute, im Zeitalter des Endes der Westfälischen Weltordnung und damit einhergehend des allgemeinen Niedergangs nationalstaatlicher Institutionen, erfahrbar werden. Das jüdische Recht, das ohnehin seit 1.900 Jahren dem Paradigma eines – in den Worten des Bremer Rechtswissenschaftlers Andreas Fischer-Lescano – »exterritorialen Weltrechts«²⁵ unterliegt, bietet sich somit besonders an, weil es ganz andere, nicht auf Zwang gestützte Konflikt-schlichtungsverfahren hat entwickeln können.

Das jüdische Recht bietet somit zudem eine vielversprechende Alternative zu unitarisierenden, kosmopolitischen Entwürfen, die auf die Errichtung eines Weltstaats zielen. Statt plurale Rechtsquellen auf diese Weise zu vereinheitlichen, könnten Konflikte legaler Normordnungen kollisionsrechtlich geschlichtet werden, was dem Faktum polyzentrischer und heterogener Rechtsproduktion durch ein Konzept von »Interlegalität«²⁶ Rechnung tragen könnte.²⁷ Interlegalität bringt zum Aus-

23 Vgl. Rosenzweig 1988 [1921], S. 333.

24 Für ein ausführlicheres Argument für die Aktualität der jüdischen Rechtstradition im Rahmen einer zukünftigen Transformation des Rechts vgl. Loick 2017, S. 313-329.

25 Fischer-Lescano 2014, S. 165.

26 Ebd., S. 176.

27 Susan Buck-Morss hat die Auffassung vertreten, dass dies nicht nur für das jüdische, sondern auch für das islamische Recht zutrifft (weshalb der Begriff »islamischer Staat« auch ein Widerspruch in sich ist); vgl. Buck-Morss 2016; ferner Hallaq 2013.

druck, dass bereits in der heutigen Weltgesellschaft mit ihrer unendlichen Vielzahl von Rechtsquellen, die sich nicht territorial voneinander trennen lassen, strittige Normkonflikte nicht durch einen Bezug auf ein autoritatives, letztinstanzliches Urteil geschlichtet und auch nicht durch Referenz auf eine gemeinsame Grundnorm neutralisiert werden können, sondern in Form horizontal erzielter, pragmatischer Kompromisse aufgelöst werden.²⁸ Es gibt dabei keinen Grund, solche Modelle nur im internationalen Recht anzuwenden und an der gegenwärtigen Weltordnung als Ordnung souveräner Einzelstaaten festzuhalten. Auch innerhalb des Territoriums eines bestehenden Staates können heterogene Rechtsquellen polyzentrisch miteinander verbunden werden, ohne sie nach Vorbild einer in europäischen Rechtssystemen verankerten Instanzenhierarchie zu vereinheitlichen. Das entspricht der Tatsache, dass, sachlich gesehen, nur einige Rechtsgehalte einen territorialen Bezug benötigen, andere hingegen ortsunabhängig sind.

2.4 Konturen einer post-territorialen Bürgerschaft

Konvivialität, flexible Staatsbürgerschaft, Interlegalität – diese Entwicklungen deuten an, was es heißen könnte, politische Grundbegriffe, ausgehend von den Erfahrungen mobiler Menschen, neu zu konzipieren. Die Verbindung dieser drei Begriffe, die jeweils bereits etablierte Praktiken von Diaspora-Gemeinschaften beschreiben, lässt vielleicht ein utopisches Bild aufscheinen und beweist so zumindest die prinzipielle Möglichkeit eines gewaltfreien Zusammenlebens, einer ortsungebundenen politischen Partizipation und einer Koexistenz pluraler Rechtsquellen. Auf diese Weise lässt sich Agambens Begriff von der »wechselseitigen Extraterritorialität« zumindest etwas mehr Plastizität verleihen: Mehrere Gemeinschaften, die sich durch kulturelle Zugehörigkeit und freien Entschluss konstituiert haben, teilen sich ein und dasselbe Territorium, haben aber unterschiedliche Formen politischer Selbstbestimmung und juristischer Konfliktschlichtung. An die Stelle nationaler Exklusion und als Alternative zu einem vereinheitlichenden Kosmopolitismus tritt die Kohabitation auf unserem geteilten Planeten durch horizontale und transversale Relationen zwischen einer Vielzahl von Gemeinschaften.

Erste Fingerzeige, welche institutionelle Form eine solche post-territoriale Bürgerschaft annehmen könnte, bieten die gegenwärtigen Diskussionen um Migration und Stadt, wie sie in der kritischen Migrationssoziologie geführt werden.²⁹ Das Problem der post-territorialen Bürgerschaft aus der Perspektive der Stadt anzugehen ermöglicht es, die Frage des Zugangs zu Ressourcen und politischen Teilhaberechten konkret und auf lokaler Ebene zu stellen, ohne sie von vornherein an ein national-staatliches Konzept der Mitgliedschaft zu koppeln. Agambens Vision der europäischen Weltstädte wird auf diese Weise zudem aus der Perspektive realer migrantischer Kämpfe reformuliert. Ganz im Sinne Arendts ermöglicht es zum einen, diese Rückbindung utopischer Konzepte an die tatsächliche Lebensrealität von Migrantinnen und Migranten und deren »Avantgarde«-Rolle bei der Konstruktion post-

²⁸ Fischer-Lescano, Teubner 2006, S. 35.

²⁹ Für einen hervorragenden Überblick über die Diskussion vgl. Hess, Lebuhr 2014.

territorialer Formen von Bürgerschaft ernst zu nehmen, zum anderen die Mitgliedschaft in politischen Gemeinschaften als Ergebnisse eminent politischer Selbstermächtigungen zu verstehen.

Kampagnen wie *No Borders*, *Kein Mensch ist illegal* und *Don't ask don't tell* treten dafür ein, die Möglichkeit der Nutzung materieller und politischer Ressourcen von einer Eruiierung des Aufenthaltsstatus der Beteiligten zu entkoppeln.³⁰ Ökonomisch ginge das etwa durch ein *Commoning* von materiellen (medizinische Versorgung, soziale Grundsicherung, öffentliche Plätze, Zugang zu Bildung und Kultur, Sport und Unterhaltung) und immateriellen (Wissen und Kommunikation) Ressourcen, das heißt ihre Überführung aus der privaten oder staatlichen Verfügungsgewalt in die Allmende. Die gemeinsame Nutzung öffentlicher Infrastrukturen macht die Frage der Zugangsberechtigung tendenziell überflüssig, was bereits in einem direkten Gegensatz sowohl zu bürgerlichen Konzepten von Staatsbürgerschaft steht, die Partizipation an Papiere knüpft, als auch zu Konzepten autoritärer Wohlfahrtstaatlichkeit, die Sozialleistungen an eine Mitwirkung der Empfängerinnen und Empfänger knüpft. Das Recht auf Politik im Arendt'schen Sinne umfasst allerdings nicht nur die Möglichkeit des Zugangs zu bereits bestehenden Ressourcen, sondern ebenso das Recht ihrer aktiven Gestaltung. Es gilt daher, Alternativkonzepte auch zu den gegenwärtigen Formen der politischen Partizipation zu finden. Ongs Begriff der flexiblen Staatsbürgerschaft könnte so möglicherweise aus ihrer realexistierenden kapitalistischen Form gelöst und für eine demokratische Selbstorganisation in Anschlag gebracht werden. Dies würde es Menschen ermöglichen, mehreren Gemeinschaften in unterschiedlicher Intensität anzugehören: einer familiären oder freundschaftsbasierten Gemeinschaft; einer selbstgewählten, etwa religiösen oder politischen Wertgemeinschaft, die nicht örtlich begrenzt sein muss; und einer lokalen Allmende, die wesentliche materielle Güter bereitstellt und die mit einigen anderen Sub-Kollektiven geteilt wird. Dies würde es notwendig machen, neue Formen der nichtterritorial gebundenen Regierung und der transnationalen Meinungsbildung und Deliberation zu konzipieren, wozu das Internet bereits die technischen Voraussetzungen bereitstellen könnte.³¹ Konflikte zwischen den einzelnen Gemeinschaften lassen sich mithilfe des Konzepts der Interlegalität kollisionsrechtlich schlichten. Das gemeinsame Bewohnen ein und desselben Ortes wird durch eine konviviale Hintergrundkultur ermöglicht.³²

30 Vgl. Nyers, Rygiel 2014.

31 Die Ideen einer mobilen postterritorialen Form des *citizenship* entwickelt Vicki Squire anhand der bereits existierenden Strukturen der EU, die ebenfalls sowohl Bürgerschaft als auch Mobilität zu ihren normativen Grundprinzipien zählt; vgl. Squire 2009, Kapitel 8.

32 Empirische Studien belegen, dass es zur Herausbildung konvivialer Einstellungen und politischer Solidarisierungen von sesshaften Bürgerinnen und Bürgern mit Geflüchteten und Migrantinnen und Migranten durch den Austausch im Rahmen politischer Kampagnen faktisch auch kommt. Dies zeigt etwa für die englische *Strangers into Citizens*- und die *Sanctuary Cities*-Kampagne Squire 2011, für den deutschen Kontext im Rahmen des »Sommers der Migration« im Jahr 2015 siehe Hamann, Karakayali 2016.

3. Für eine Politik der Zuflucht

Aus der Inversion des hegemonialen Verständnisses von Flucht und Sesshaftigkeit – nicht den Status der Geflüchteten, sondern den der »normalen« Staatsbürgerinnen und Staatsbürger als defizitär zu verstehen – lassen sich einige Konsequenzen ziehen. Für unser Verständnis *politischer Gemeinschaft und kollektiver Selbstbestimmung* hat diese Inversion die Gefahr jeder Fiktion der Reinheit und Integrität von Kulturen demonstriert, die unmittelbar in einen völkischen Rassismus münden können. Hiergegen lehren die Erfahrungen der migrantischen Diaspora, die Möglichkeit der kulturellen Hybridität, der politischen Inklusion und des rechtlichen Pluralismus wertzuschätzen und zu fördern. Diese Idee liegt jenseits der Alternative von Weltstaat versus Staatenwelt: Das universelle Recht auf Politik kann weder in einem konventionellen Nationalstaat noch in einem nach dem Modell des Nationalstaats modellierten Weltstaat realisiert werden. Stattdessen bedarf es transversaler Verbindungen zwischen pluralen Gemeinschaften, die neben und ineinander koexistieren. Für unser Verständnis von *Flucht und Migration* bedeutet die von Arendts Intervention inspirierte Idee einer Bürgerschaft jenseits des Nationalstaats, dass Geflüchtete und Migrantinnen und Migranten weder heroisiert noch viktimisiert werden sollten. Menschen, denen die (volle) Staatsbürgerschaft vorenthalten wird, sind zwar Objekte massiver Entrechtung, Ungleichheit, Ausbeutung und Demütigung. Das heißt aber nicht, dass sie unpolitische Figuren sind,³³ die auf einen rein passiven Status zurückgeworfen sind und nur des Mitleids oder der humanitären Hilfe der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger bedürften. In der Autonomie ihrer Wege, ihrer Fähigkeit zum Knüpfen transversaler Verbindungen und der Aufrechterhaltung einer Kollektivität in heterogener Umgebung verkörpern gerade sie eine Existenzweise, die Formen einer alternativen globalen Bürgerschaft antizipiert. Dabei sind es oft die mobilen Subjekte selbst, die sich explizit als politische Akteure begreifen. Nicht zuletzt lässt sich aus diesen Überlegungen auch eine *methodische Konsequenz* für die politische Philosophie und Theorie ziehen. Ein philosophisches Nachdenken über Begriffe wie Staat, Souveränität, Migration und Flucht kommt nicht ohne Austausch mit den Sozialwissenschaften aus. Für das kritische Hinterfragen unserer politischen Grundbegriffe – Grundbegriffe immerhin, die an der Fabrikation der gegenwärtigen Flüchtlingskrise nicht unschuldig sind – ist es unerlässlich, die

33 Vgl. hierzu exemplarisch Bojadzijeve 2008; Nyers, Rygiel 2014; Schulze-Wessel 2017.

realen, bereits existierenden Praktiken der Akteurinnen und Akteure zu betrachten.³⁴ Es ist daher auch kein Wunder, dass die Konzepte der Konvivialität, der flexiblen Staatsbürgerschaft und der Interlegalität, die im philosophischen Diskurs noch so gut wie keine Beachtung gefunden haben, in der Soziologie, Anthropologie oder den Kulturwissenschaften bereits seit langem ausgiebig diskutiert werden.

Ist es jedoch für kritische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler möglich, neben den genannten begrifflichen Konsequenzen auch eine *praktische* Konsequenz zu ziehen? Was lässt sich unternehmen, solange diese weitreichenden, utopisch anmutenden Transformationen fundamentaler Grundbegriffe des Politischen noch nicht vollzogen sind? In Reaktion auf den Wahlsieg Donald Trumps haben verschiedene amerikanische Großstädte, darunter New York, Boston, Chicago und Los Angeles, ihr Selbstverständnis als *sanctuary cities* bekräftigt, als Städte der Zuflucht.³⁵ Diese Städte verweigern die Befolgung bundesbehördlich angeordneter Deportationen illegaler Immigrantinnen und Immigranten und die Herausgabe personenbezogener Daten. Zum Teil sind auch andere politische Maßnahmen mit dieser Selbstbeschreibung verbunden, wie die Bereitstellung materieller Güter oder das Bekenntnis zur konsequenten Verfolgung rassistischer *hate crimes*. Die Idee der Zufluchtstätten geht auf das Alte Testament zurück, das sogenannte Asylstädte benennt, in die sich sogar Schwerverbrecher zurückziehen konnten, ohne verfolgt zu werden.³⁶ In Anlehnung an die *sanctuary city*-Bewegung hat sich in den USA in jüngster Zeit auch eine *sanctuary campus*-Bewegung herausgebildet. Als *sanctuary*

34 Der Hang, über die Legitimität von Grenzen und die »Ethik der Migration« zu philosophieren, ohne die realen Praktiken der Akteurinnen und Akteure zur Kenntnis zu nehmen, ist ein frappantes Problem der gegenwärtigen politischen Philosophie. Diese methodische Grundanlage führt regelmäßig zu einer fatalen Blindheit in Bezug auf die politischen Prämissen, Implikationen und Konsequenzen der eigenen Theoriebildung. Die politische Philosophie akzeptiert zumeist unhinterfragt den nationalstaatlichen Rahmen, arbeitet mit individualisierenden Analogisierungen zu moralischen Dilemmata, legt passivierende und entpolitisierende Bilder von »Flüchtlingen« zugrunde etc. So enthält etwa die Preisfrage der »Gesellschaft für analytische Philosophie« von 2015 beinahe so viele problematische Unterstellungen wie Wörter: »Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?« (vgl. Grundmann, Stephan 2016). Diese Frage unterstellt ein homogenes »Wir«, ein Bild des Nationalstaats als Schwamm, der Menschen »aufnehmen« könne, ein Bild des »Flüchtlings«, der keine eigene Handlungsfähigkeit besitzt und von »uns« gerettet werden muss, die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von Flüchtlingen (»welche«), die Möglichkeit der zahlenmäßigen Begrenzung von Migration (»wie viele«) etc. Ein ebenso deprimierendes Bild gibt die internationale politische Debatte zur »Ethik der Migration« ab; vgl. die Versammlung von Schlüsseltexten bei Cassee, Goppel 2012 sowie neuerdings Dietrich 2017.

35 Für instruktive theoretische Reflexionen der *cities of sanctuary*-Kampagne vgl. Nyers 2008; Squire, Bagelman 2012. Für den vorliegenden Kontext ist es dabei wesentlich, Zufluchtstädte nicht im Sinne passivierender »Gastfreundschaft« zu verstehen, die eine Asymmetrie zwischen dem »Gast« und dem »Gastgeber« aufrechterhält und diese Asymmetrie zugleich entpolitisiert. Vielmehr muss es im Sinne Arendts darum gehen, Zuflucht von vornherein politisch zu verstehen: Zuflucht bedeutet immer auch die Möglichkeit der Wortergreifung und Partizipation; vgl. besonders prononciert Bagelman 2016.

36 Zur Geschichte von Asyl und Freistätten vgl. Bianchi 1988.

campus werden solche Universitäten bezeichnet, die sich weigern, die Daten von Studierenden an die Bundespolizei und Immigrationsbehörden herauszugeben. Einige Universitäten haben damit begonnen, ihre Veranstaltungen auch für Geflüchtete zu öffnen oder Stipendien für bedrohte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler anzubieten. Jenseits dieses wichtigen unmittelbaren Schutzes vor Deportation und der materiellen Unterstützungen hat die Deklaration als Stätten der Zuflucht jedoch auch noch eine weitere wesentliche Bedeutung, die nicht mehr nur die Asylsuchenden, sondern ebenso die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger betrifft. Der Begriff der Zuflucht trägt dem einfachen Faktum Rechnung, dass alle Menschen Schutz brauchen – in Form von Obdach, Nahrung und Kleidung, aber auch in Form von Arbeits- und Kommunikationsmöglichkeiten, und zwar unabhängig davon, an welchem Ort sie sich befinden. Von dieser Einsicht ausgehend, ließe sich aus den Stätten der Zuflucht vielleicht die Keimzelle einer politischen Struktur schaffen, die der universellen Aterritorialität, der ontologischen Ortsungebundenheit des *zoon politikon*, Gerechtigkeit widerfahren lassen könnte.

Literatur

- Agamben, Giorgio 2001. »Jenseits der Menschenrechte«, in *Giorgio Agamben: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, S. 21-30. Freiburg, Berlin: Diaphanes.
- Arendt, Hannah 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 1989. »Wir Flüchtlinge«, in *Zur Zeit. Politische Essays*, hrsg. v. Knott, Marie Luise, S. 7-21. Berlin: dtv.
- Bagelman, Jennifer 2016. *Sanctuary city. A suspended state*. London: Palgrave Macmillan.
- Bianchi, Herman 1988. *Alternativen zur Straffjustiz. Biblische Gerechtigkeit, Freistätten, Täter-Opfer-Ausgleich*. München: Kaiser.
- Benhabib, Seyla 2008. *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*. Berlin: Suhrkamp.
- Bojadzije, Manuela 2008. *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Buck-Morss, Susan 2016. *Stasis*. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.
- Cassee, Andreas; Goppel, Anna. Hrsg. 2012. *Migration und Ethik*. Münster: Mentis.
- Charim, Iselde; Borea, Gertraud Auer. Hrsg. 2014. *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*. Bielefeld: transcript.
- Dietrich, Frank 2017. *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Berlin: Suhrkamp.
- Fischer-Lescano, Andreas 2014. »Regenbogenrecht. Transnationales Recht aus den »Quellen des Judentums««, in *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik*, hrsg. v. König, Julia; Seichter, Sabine, S. 163-181. Weinheim: Beltz Juventa.
- Fischer-Lescano, Andreas; Teubner, Gunther 2006. *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gilroy, Paul 2004. *After empire. Melancholia or convivial culture?* London, New York: Routledge.
- Grundmann, Thomas; Stephan, Achim. Hrsg. 2016. *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen? Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Gundogdu, Ayten 2015. *Rightlessness in an age of rights. Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants*. Oxford: Oxford University Press.
- Hallaq, Wael B. 2013. *The impossible state. Islam, politics, and modernity's moral predicament*. New York: Columbia University Press.
- Hamacher, Werner 2014. »The right to have rights. Human rights; Marx and Arendt«, in *The New Centennial Review* 14, 2, S. 169-214.

- Hamann, Ulrike; Karakayali, Serhat 2016. »Practicing *Willkommenskultur*: migration and solidarity in Germany«, in *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 2, 4, S. 69-86.
- Hess, Sabine; Lebuhn, Henrik 2014. »Politiken der Bürgerschaft. Zur Forschungsdebatte um Migration, Stadt und citizenship«, in *Sub/urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 2, 3, S. 11-34.
- Loick, Daniel 2011. »Rechtsvorenthaltende Gewalt«, in *Der Nomos der Moderne. Die Politische Philosophie Giorgio Agambens*, hrsg. v. Loick, Daniel, S. 9-20. Baden-Baden: Nomos.
- Loick, Daniel 2012. *Kritik der Souveränität*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Loick, Daniel 2017. *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl 1976. »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in *Marx-Engels-Werke* 1, S. 379-391. Berlin: Dietz.
- Mezzadra, Sandro; Neilson, Brett 2013. *Border as method, or the multiplication of labor*. Durham: Duke University Press.
- Nyers, Peter 2008. »Community without status: non-status migrants and cities of refuge«, in *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts*, hrsg. v. Coleman, William; Brydon, Diana, S. 123-138. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Nyers, Peter; Rygiel, Kim 2014. »Citizenship, migrantischer Aktivismus und Politiken der Bewegung«, in *Grenzregime II. Migration, Kontrolle, Wissen. Transnationale Perspektiven*, hrsg. v. Heimeshoff, Lisa-Marie et al., S. 197-217. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Rosenzweig, Franz 1988 [1921]. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ong, Aihwa 1999. *Flexible citizenship. The cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Schulze-Wessel, Julia 2017. *Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings*. Bielefeld: transcript.
- Squire, Vicki 2009. *The exclusionary politics of asylum*. London: Palgrave Macmillan.
- Squire, Vicki 2011. »From community cohesion to mobile solidarities: the city of sanctuary network and the strangers into citizens campaign«, in *Political Studies* 59, S. 290-307.
- Squire, Vicki; Bagelman, Jennifer 2012. »Taking not waiting: space, temporality and politics in the city of sanctuary movement«, in *Migration and citizenship: migrant activism and the politics of movement*, hrsg. v. Nyers, Peter; Rygiel, Kim, S. 146-164. Abingdon: Routledge.
- Transit Migration. Hrsg. 2007. *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: transcript.
- Weber, Max 2005. »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum«, in *Max Weber: Gesamtausgabe*, Band 21. Tübingen: Mohr Siebeck.

Zusammenfassung: Dieser Artikel interpretiert Hannah Arendts Formulierung von den Flüchtlingen als »Avantgarde ihrer Völker« als eine grundsätzliche Infragestellung moderner Nationalstaatlichkeit. Das macht es nötig, ihre Forderung nach dem »Recht, Rechte zu haben« anders als ein Recht auf Mitgliedschaft in einem Nationalstaat zu verstehen. Mit Arendt lässt sich stattdessen ein diasporisches Verständnis menschlicher Sozialität entwickeln. Es werden drei Modelle nichtnationalstaatlicher Formen der Gemeinschaft diskutiert: Paul Gilroys Begriff der Konvivialität, Aihwa Ongs Idee der flexiblen Staatsbürgerschaft und Andreas-Fischer Lescanos Verständnis von Interlegalität. Abschließend wird dafür plädiert, diese Ideen im Sinne einer post-territorialen Bürgerschaft miteinander zu verbinden, wobei die realen Praktiken mobiler Menschen leitend sein sollten.

Stichworte: Arendt, Menschenrechte, Flüchtlinge, Agamben, Konvivialität, flexible Staatsbürgerschaft, Interlegalität

We refugees. Towards a citizenship beyond the national state

Summary: In her early essay »We refugees«, Hannah Arendt called refugees »the vanguard of their people«. This article interprets this as a fundamental questioning of modern nationhood. This interpretation makes it necessary to understand that Arendt's demand for a right to have rights is not the same as a right to be a member in a conventional nation state. With Arendt, we can rather develop a fundamentally diasporic understanding of human sociality. Three models of non-nation based community are discussed: Paul Gilroy's notion of conviviality, Aihwa Ong's concept of flexible citizenship and Andreas Fischer-Lescano's understanding of interlegality. These three concepts, it is argued, can be combined in order to conceptualize a post-territorial citizenship, based on the real struggles of mobile people.

Keywords: Arendt, human rights, refugees, Agamben, conviviality, flexible citizenship, interlegality

Autor

Daniel Loick
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Fachbereich 03 Gesellschaftswissenschaften
Theodor-W.-Adorno-Platz 6
60323 Frankfurt a. M.
loick@em.uni-frankfurt.de