

1. Einführung

Im transnationalen Migrationsmodell sind zwei zentrale Dimensionen enthalten: erstens das *Transnationale*, zweitens das Phänomen der *Migration*.

Der Begriff der Transnationalität beschreibt zunächst eine »Überschreitung der Nationalität« (Kap. 1.1). Damit ist er erstens ein Relationsbegriff: Der Kontext, aus dem er seine Bedeutung gewinnt, ist derjenige nationalstaatlicher Strukturen. Auf diesen Kontext nimmt der Terminus der Transnationalität zunächst Bezug. Weiterhin ist der Transnationalitätsbegriff zweitens ein historischer Begriff. Die Überschreitung von Nationalität erlangt historische Bedeutung, wenn Nationalität als Kategorie politische und soziale Geltung hat. Das ist der Fall in der historischen Epoche, die gemeinhin als »Moderne« bezeichnet wird. Bezogen auf Migration wäre es also beispielsweise wenig zutreffend, die Migrationsbewegungen zur Zeit der Spätantike als »transnationale Migration« zu bezeichnen, auch wenn diese rein empirisch als solche gelten könnten. Die Forschung äußert sich in dieser Frage dahingehend, dass »Migration« an sich ein Phänomen sei, das die gesamte Menschheitsgeschichte begleite, aber dass die Migrationsbewegungen der globalen Moderne in diesem historischen Kontext gesondert betrachtet werden können und sollten.¹ Insofern können in erster Linie Migrationsbewegungen über Nationalstaatsgrenzen hinweg als »transnational« bezeichnet werden.

Das Phänomen der Migration wird bislang insbesondere in den Sozial-, Kultur-, Politik-, Erziehungs- und Geschichtswissenschaften erforscht, weniger in der Philosophie.² Die Soziologie spielt dabei eine zentrale Rolle (Kap. 1.2 und 2). Allerdings ist der Forschungsbereich zu Migration mittlerweile so expandiert, dass gemeinhin von interdisziplinärer Migrationsforschung die Rede ist. Weitere benachbarte neu entstandene Forschungsfelder und Fachbereiche sind Global Studies, Transnational Studies, Border Studies oder Interkulturelle Studien, die sich alle mit Ursachen, Folgen, Formen und Kontexten von Migration beschäftigen.

1 Vgl. zum Beispiel Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, Konstanz 2007, S. 9, oder Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, »Transnational Projects: A New Perspective« and »Theoretical Premises«, in: Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 261-272, hier S. 265.

2 Zum philosophischen Forschungsstand siehe Kap. 1.3.

Um eine Vorstellung von den Größenordnungen zu bekommen, soll der Blick zunächst auf einige Zahlen gerichtet werden:

Die Internationale Organisation für Migration (IOM) bezeichnet all jene als *internationale Migrant:innen, die in einem anderen Land leben als in jenem, in dem sie geboren sind.*³ Die Anzahl der Migrant:innen weltweit wird im Jahr 2015⁴ auf 244 Millionen internationale und 740 Millionen Binnenmigrierende geschätzt, zusammengekommen handelt es sich also um eine Milliarde Menschen.⁵ Bis 2020 steigt die Zahl der internationalen Migrierten auf 280 Millionen.⁶ 1990 wurde die internationale migrantische Bevölkerung noch auf 154 Millionen geschätzt, womit ihr Anteil an der Weltbevölkerung seit 1990 von etwa 2,9 Prozent auf etwa 3,2 Prozent angestiegen ist.⁷ 2016 wird die Zahl der Flüchtlinge weltweit auf 65,6 Millionen geschätzt, von denen 40,3 Millionen Binnenvertriebene, also auf der Flucht im eigenen Land, sind (zu den Definitionen siehe Kap. 1.2).⁸ 2015/2016 haben also an den ca. 232 Millionen internationalen Migrierenden ca. 25,3 Millionen als solche anerkannte internationale Flüchtlinge einen Anteil von ungefähr 10,9 Prozent. Die Länder mit der größten Migrationsrate in absoluten Zahlen sind im Jahr 2015 die USA mit 46,6 Millionen, die Bundesrepublik Deutschland mit 12 Millionen sowie an dritter Stelle Russland mit 11,9 Millionen.⁹ Relativ zur einheimischen Bevölkerung sind die Vereinigten Arabischen Emirate mit 88,4 Prozent, Katar mit 75,7 Prozent

-
- 3 Vgl. IOM's Global Migration Data Analysis Centre GMDAC/International Organization for Migration (Hg.), 2015 *Global Migration Trends Factsheet*, <http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>, aufgerufen am 11.01.2018. Zur Geschichte der IOM vgl. Georgi, Fabian, *Managing Migration? Eine kritische Geschichte der Internationalen Organisation für Migration (IOM)*, Berlin 2019.
 - 4 Hier werden in erster Linie die Zahlen des Jahres 2015 herangezogen, weil 2015 einen geeigneten Referenzpunkt bietet: Die Zahlen der Einwanderung in die BRD steigen bis 2015 an, danach sinken sie wieder; weltweit aber steigen sie bis 2020 kontinuierlich weiter. Die Daten der pandemischen Jahre 2020/2021/2022 sind wenig valide. Vgl. https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/06/PD20_237_12411.html und <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1260655/umfrage/anzahl-internationaler-migranten-weltweit>, aufgerufen am 15.02.2022.
 - 5 IOM's Global Migration Data Analysis Centre, 2015 *Global Migration Trends Factsheet*; sowie International Organization for Migration (Hg.), *World Migration Report 2015, Migrants and Cities: New Partnerships to Manage Mobility*, <https://www.iom.int/world-migration-report-2015>, aufgerufen am 08.11.2017.
 - 6 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1260655/umfrage/anzahl-internationaler-migranten-weltweit>, aufgerufen am 15.02.2022.
 - 7 Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer, *Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung*, Weinheim/Basel 2014, S. 16.
 - 8 UNHCR (UN Refugee Agency), <https://www.unhcr.org/dach/de/services/statistiken>, aufgerufen am 08.11.2017.
 - 9 IOM's Global Migration Data Analysis Centre, 2015 *Global Migration Trends*.

und Kuwait mit 73,6 Prozent die Länder mit der höchsten Rate. Der Anteil der Frauen unter den Migrierenden beträgt weltweit 48 Prozent, liegt dabei aber in Asien bei nur 42 Prozent und dagegen in Europa und Nordamerika bei 52,4 Prozent bzw. 51,2 Prozent.¹⁰ 2015 war das Jahr mit dem höchsten Anteil erzwungener Migration (Flucht und Displacement) seit Ende des Zweiten Weltkrieges sowie das Jahr mit den meisten toten und vermissten Flüchtlingen seit Beginn der Dokumentation mit 5.400 Fällen.¹¹

Der Geldtransfer von Migrierten in ihre Herkunftsländer (»Rimessen«) steigt kontinuierlich an und beträgt 2015 weltweit insgesamt 580,6 Milliarden US-Dollar.¹² Im Vergleich dazu: Die staatliche Entwicklungshilfe weltweit beträgt insgesamt 142,6 Milliarden US-Dollar (2016).¹³ Damit übersteigen die privaten Überweisungen von Migrant:innen die staatlichen Entwicklungshilfen um das Vierfache. Weltweit wachsen mehr Menschen mehrsprachig auf als einsprachig.¹⁴

2016 leben in der Bundesrepublik Deutschland 18,6 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund, was ungefähr 22,5 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Davon haben 10 Millionen auch eine ausländische Staatsbürgerschaft, wobei die Herkunftsländer Türkei (1,5 Millionen Staatsangehörige), Polen (ca. 783.000) und Syrien (ca. 638.000) am häufigsten vertreten sind. Rund 1,6 Millionen der 10 Millionen sind Schutzsuchende.¹⁵ Zwischen 1965 und 1990 gibt es auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik insgesamt ungefähr 18 Millionen Zuzüge und 13 Millionen Fortzüge. Auf dem Gebiet der Bundesrepublik seit 1990 wandern zwischen 1990 und 2015 insgesamt ungefähr 25 Millionen zu und 18 Millionen ab.¹⁶

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Statista, Ranking der größten Entwicklungshilfe-Geberländer im Jahr 2016, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/12294/umfrage/ranking-der-groessten-geber-von-entwicklungshilfe>, aufgerufen am 11.01.2018.

14 Stöcker-Zafari, Hiltrud, Editorial, in: *iafinformationen*, hg. vom Verband binationaler Familien und Partnerschaften e.V., Sonderheft 2015, S. 2, https://www.verband-binationaler.de/fileadmin/Dokumente/mehrsprachig/Info2_15_web72.pdf, aufgerufen am 09.11.2017.

15 Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/MigrationIntegration/MigrationIntegration.html>, aufgerufen am 08.11.2017.

16 Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Wanderungen/Wanderungen.html> aufgerufen am 09.11.2017. Vgl auch Terkessidis, Mark, *Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft*, Stuttgart 2017, S. 10f.

1.1 Zum Terminus »Transnationalität«

Gegenüber dem Adjektiv »international« bezeichnet die Beschreibung »transnational« Strukturen über Länder hinweg, die von *nichtstaatlichen Akteurinnen und Akteuren* getragen werden. Erstmals taucht der Begriff der Transnationalität 1916 bei Randolph Bourne auf, der in seinem Aufsatz »Transnational America« eine Utopie entwirft, in der ethnische und kulturelle Differenzen in Amerika als Gewinn und Chance für eine international-kosmopolitische Zukunft verstanden werden.¹⁷ Seit den 1960er Jahren werden in der Politikwissenschaft Prozesse, die sich einer nationalen Zuordnung entziehen, als »transnational« bezeichnet.¹⁸ Durch die Liberalisierung der Finanzmärkte in den 1980er Jahren gewinnt der Transnationalitätsbegriff dann auch Bedeutung in wirtschaftlichen Zusammenhängen und bezeichnet die zunehmenden ökonomischen Verflechtungen auf dem Globus. Im Zusammenhang mit der Globalisierungsdebatte zum Ende des 20. Jahrhunderts wird Transnationalität ein populäres Schlagwort und findet Eingang in verschiedene Disziplinen der Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften.

In der Philosophie hat der Begriff der Transnationalität bisher noch wenig Eingang gefunden, aber ein gesteigertes Interesse ist zu erwarten. Einen Anfang macht Stefania Maffei mit einer Auffassung von transnationaler Philosophie als »Ideenzirkulation«:¹⁹ Am Beispiel von Hannah Arendts Denken wird eine Art transnationale Netzwerkanalyse der Kontexte, des Wirkens und der Rezeption Arendtscher Philosopheme vorgelegt.

Unter transnationaler Geschichtsschreibung wird eine Perspektive verstanden, die die lange vorherrschende Sicht der Nationalgeschichte überschreitet und neue Formate artikuliert. Dabei wird insbesondere auf die stets vorhanden gewesenen transnationalen Entwicklungsbedingungen Wert gelegt.²⁰

In den Kulturwissenschaften besteht viel Transnationalisierungsforschung im Zusammenhang mit der Erforschung kultureller Identität und kultureller Produktion. Insbesondere die Diaspora-Forschung kann sich als Feld etablieren, in dem es – oft in postkolonialen Kontexten – um kulturelle Artikulation, Produktion und Konsumtion transnationaler Praxen, Erfahrungen und Identitäten geht.²¹

17 Hier nach Mayer, Ruth, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, S. 17f.

18 Vgl. ebd.

19 Maffei, Stefania, *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*, Frankfurt a.M./New York 2019, S. 25ff.

20 Vgl. Middell, Matthias, Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft, in: Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 103-123, hier S. 117ff.

21 Vgl. beispielsweise Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, New York/London 1994; Hall, Stuart, Cultural Identity and Diaspora, in: Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity: Community, Cul-*

In der Politikwissenschaft liegt der Fokus bei der Erforschung transnationaler Verbindungen darauf, dass es sich bei transnationalen Akteuren um nichtstaatliche Akteure handelt, im Gegensatz zum Bereich der »internationalen Beziehungen«. ²²

In der Soziologie schließlich bezeichnet Transnationalität seit der Vorstellung des transnationalen Migrationsmodells durch Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc 1992 eine *Migrationsform*. Dieses transnationale Modell markiert in der Migrationsforschung einen Paradigmenwechsel. Diesem soziologischen Verständnis von Transnationalität als eine Art und Weise zu migrieren und der philosophischen Bedeutung dieses Paradigmenwechsels werden im Folgenden nachgegangen.

»Transcendere«

Das Präfix »trans« stammt vom lateinischen *transcendere*. *Transcendere* ist sowohl ein transitives als auch intransitives Verb. Als intransitives Verb bedeutet *transcendere* »(hin)überschreiten, (hin)übersteigen, (hin)übergehen«, und als transitives Verb »etwas überschreiten, etwas übersteigen, etwas überqueren«, zum Beispiel einen Fluss, ein Gebirge oder auch Regeln und Gesetze. Im transitiven Gebrauch schwingt immer auch ein intransitiver mit und umgekehrt. Dass das Präfix »trans« eine sowohl transitive als auch intransitive Funktion hat, ist für das Verständnis des Transnationalitätsbegriffs von zentraler Bedeutung. Für den Gedanken der Transnationalität bedeutet das, dass bei der Überquerung von Nationalstaatsgrenzen zweierlei passiert: erstens wird eine Grenze überschritten (transitive Funktion); zweitens findet damit eine Überschreitung (*an sich*), in diesem Falle der Nationalstruktur, statt (intransitive Funktion). Die transitive und die intransitive Funktion enthalten sich wechselseitig.

Im *transitiven* Moment und seinen Konsequenzen ist Transnationalität ein Phänomen, das zunächst aus gesellschaftswissenschaftlicher Sicht betrachtet wird. In soziologischer Perspektive werden bei den Grenzüberschreitungen »Gesellschaften« oder auch »Kulturen« überschritten. Die gesellschaftlichen Ursachen, Ausmaße und Folgen von grenzüberschreitender Migration sind daher Gegenstand der sozial- und kulturwissenschaftlichen Migrationsforschung.

Das *intransitive* Moment weist auf die Frage nach der Bedeutung von diesen Überschreitungen hin. Was *bedeutet* es, dass eine Überschreitung von Nationalstrukturen stattfindet? Direkt an die transitive Funktion angeschlossen bedeutet das soziologisch, dass Nationalgesellschaften augenscheinlich überschritten werden können, womit das nationalgesellschaftliche Konzept insgesamt auf dem Prüfstein liegt. Zweitens erlangt Transnationalität in der intransitiven Funktion des

ture, Difference, London 1990, S. 222-237, oder Mayer, Ruth und Mark Terkessidis (Hg.), *Globalkolorit. Multikulturalismus und Popkultur*, St. Andrä/Wördern 1998.

22 Vgl. Mayer, Ruth, *Diaspora*, S. 17.

Überschreitens außerdem einen *historischen* Bedeutungshorizont. Historisch bedeutet Transnationalität, dass die Perspektive der Nationalgeschichten sprichwörtlich an ihre Grenzen gestoßen ist und relativiert werden muss. »Transnational« kann dann als »postnational« aufgefasst werden und markiert eine Entwicklung, bei der die nationalstaatliche Epoche (als historische) überschritten oder weiterentwickelt wird.

Durch die Überschreitung *von etwas* findet überhaupt eine Überschreitung *an sich* statt, deren begrifflichen, gesellschaftlichen und historischen Bedeutungen nachgegangen werden muss. Die transitive und die intransitive Funktion sind wie der gesellschaftliche und semantische Gehalt des Begriffes untrennbar miteinander verbunden.

»Nation«

»Nation« stammt vom lateinischen *natio* (*nasci* = geboren werden), was auf die Geburt verweist und Abstammung, Herkunft, aber auch Volk oder Volksstamm bedeutet. Im antiken Rom wird die römische Bevölkerung als *gens* oder *populus*, aber manchmal als *natio* bezeichnet. Gleichzeitig sind in Gegenüberstellung zur *civitas* mit *natio* die »wilden« Volksstämme Europas gemeint. In der Spätantike werden mit *natio* heidnische Völker den Christen gegenübergestellt. Generell bleibt die Bedeutung von *natio* als »Herkunft« oder »Abstammung« über das Mittelalter, wo beispielsweise Studierende an Universitäten nach *natio* (Herkunft) gelistet werden, erhalten. Oft werden Menschen zu einer »Nation« zusammengefasst, die durch ihre Abstammung in irgendeiner Art und Weise miteinander verbunden sind, sei es Sitte, Sprache, Herkunftsort, Volk oder etwas anderes. Dabei kann es sich um Länder, Städte, Dörfer oder Königreiche genauso gehandelt haben, wie beispielsweise auch eine »Kultur« oder den Stand, der ja ebenfalls durch Geburt festgelegt war.²³

Es handelt sich bei *natio* also lange um einen sehr flexiblen Relationsbegriff, der seine Bedeutung im Kontext und in Abgrenzung zu anderen Einheiten erhält. In Anbetracht der Tatsache, dass *natio* vor allem in einem weiten Sinn die Herkunft bezeichnet, kann man die Nation außerdem als einen ausdrücklich historischen Begriff auffassen, bei dem auf einen Grund in der Vergangenheit verwiesen wird.

Im 16. Jahrhundert wandelt sich die Bedeutung des Begriffs: Die Nation wird zunehmend als das »Volk« gegenüber seinen Souveränen verstanden. Die Vorstellung einer gemeinsamen »Abstammung« bleibt erhalten. Mitte des 18. Jahrhunderts wird die politische Bedeutung des Begriffs immer stärker. Die Nation wird

23 Vgl. dazu Dierse, Ulrich und H. Rath, Nation, Nationalismus, Nationalität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 6, hg. von Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971ff., S. 406-414, hier S. 407.

mit dem »Staat« in Verbindung gebracht und zur Legitimierung der *Volkssouveränität* herangezogen. In Europa institutionalisiert sich diese neue Auffassung in der Französischen Revolution mit der Assemblée nationale, der Nationalversammlung der neuen französischen Republik. Inwieweit »Staat« und »Nation« aufeinander angewiesen sind oder auch nicht, bleibt noch einige Zeit Gegenstand der Debatten.²⁴ Die »Nation« bleibt aber ein politischer Begriff, der an die Vorstellung oder den Wunsch nach politischer Selbstbestimmung gebunden ist. Max Weber bescheinigt dem Begriff der Nation eine Zugehörigkeit zur Sphäre der Werte und Normen, ohne dabei irgendeine empirische Qualität aufzuweisen.²⁵

Außerhalb Europas ist »der antikoloniale Nationalismus [...] in komplexe Prozesse verwoben, die kolonialistischen Argumentationen sowohl widerstehen als sie auch bestätigen.«²⁶ Auf dem amerikanischen Kontinent erfolgt die »Erfindung der Nation« (Anderson, vgl. Kap. 4.2) in erster Linie als Abgrenzung und Unabhängigkeitserklärung gegenüber den kolonialen Mutterländern. Hier hat der Begriff der Nation nahezu nichts mit der lateinischen Bedeutung der »Herkunft« zu tun, sondern vielmehr mit der Absicht, die politische Selbstbestimmung in die eigenen Hände zu nehmen. Wie Benedict Anderson zeigt, beruht diese Konstruktion neuer »Nationen« auf der Vorstellung einer Gemeinschaft, zu der es aufgrund von medialen, regionalen, ökonomischen und politischen Verflechtungen kommt.²⁷ Was auf dem amerikanischen Kontinent die Unabhängigkeitserklärungen und Unabhängigkeitskriege gegenüber den europäischen Kolonialmächten sind, ist in Europa der Kampf gegen die Herrschaft des Adels. In Europa spielt bei der Entstehung der »vorgestellten Gemeinschaften« (*imagined communities*) die Herkunft dann in Form von Sprache und Kultur für die einen (republikanischen) Nationalstaat begründende Argumentation eine Rolle. Der Zweck, der mit der Vorstellung der Nation verfolgt wird, ist aber derselbe wie auf dem amerikanischen Kontinent: politische Selbstbestimmung.²⁸ Seyla Benhabib zieht in Hinsicht auf die Gegenwart Bilanz:

»Diese relativ erfolgreiche Synthese republikanischer und liberal-demokratischer Ideale [im modernen Nationalstaat], bzw. öffentlicher und privater Autonomie, ist heute in der Krise. Diese Krise ist in erster Hinsicht nicht eine Krise der Demokratie, sondern eine Krise der territorial begrenzten und verfassten Staatsformation

24 Vgl. ebd., S. 408f.

25 Vgl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, S. 528.

26 Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, S. 19.

27 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. 1996.

28 So zum Beispiel bei Fichte, Johann Gottlieb, *Reden an die deutsche Nation*, mit neuer Einleitung von Reinhard Lauth, Hamburg 1978 (zuerst 1808), S. 74, 80, 104, 128, 129.

[...]. Mit der Globalisierung wurden die administrativ-materiellen Funktionen des Staates in einen zunehmend unbeständigen Kontext eingebettet, der die Kapazitäten des Staates, Entscheidungen und Entwicklungen zu beeinflussen, deutlich übersteigt. Einerseits ist der Nationalstaat heute zu klein, um mit den ökonomischen, ökologischen, immunologischen, kommunikativen und informationellen Herausforderungen des Zeitalters fertig zu werden, die durch den globalisierten Kontext entstanden sind; andererseits ist der Staat zu groß, um den Aspirationen durch Identitätsfragen mobilisierter sozialer und regionaler Bewegungen gerecht zu werden. Unter diesen Voraussetzungen ist Territorialität in kurzer Zeit zu einer anachronistischen Begrenzung materieller Funktionen und kultureller Identitäten geronnen.«²⁹

An Benhabibs Diagnose, die gegenwärtige Krise des modernen Nationalstaats sei weniger eine Krise der Demokratie, als vielmehr eine Krise der territorial begrenzten und verfassten Staatsformation, wird hier angeschlossen (vgl. Kap. 5.3.3).

1.2 Kurzer historischer Überblick über die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung

»Migration« stammt vom lateinischen *migratio*, was »Wanderung, Auswanderung« oder »Umzug« bedeutet. In der Biologie werden mit diesem Begriff Bewegungen von Tieren beschrieben, die über den täglichen Bewegungsraum zum Zweck der Nahrungssuche hinausgehen: zum Beispiel der Vogelzug, Huftierwanderungen, Wanderungszyklen der Wale; generationenübergreifende oder der Fortpflanzung dienende Wanderungsmuster wie beispielsweise bei Lachsen, Kröten oder Schildkröten; aber auch das »unkoordinierte« Streifen oder Streichen von Individuen oder Gruppen.

Soziologisch wird Migration als »Versetzung des Lebensmittelpunktes« definiert.³⁰ Ingrid Oswald fasst den Forschungsbereich der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung folgendermaßen zusammen: »Die empirische soziologische Forschung befasst sich mit Migration/Wanderung hinsichtlich ihrer individuellen und gesellschaftlichen Ursachen und Folgen [...]. Wanderungen werden dabei als konstitutiver Aspekt des sozialen Wandels verstanden.«³¹ Die Soziologie beschäftigt sich vor allem – bzw. sehr lange Zeit ausschließlich – mit den Ursachen und

29 Benhabib, Seyla, Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos, in: *DZPhil* 53 (2005) 1, S. 83-95, hier S. 84.

30 Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 13. Vgl. auch Treibel, Anette, *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim/München 2011, S. 18.

31 Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 19.

den Konsequenzen der Wanderungen. Dabei liegt die Grundannahme vor, sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen bedeute soziologisch, sich von einer sozialen Gruppe zu einer anderen zu bewegen.³² Deshalb gehen mit der Versetzung des Lebensmittelpunktes soziale, kulturelle und politische Verschiebungen einher, die individuelle und gesamtgesellschaftliche Konsequenzen mit sich bringen. Migration wird als konstitutiv für gesellschaftliche Veränderung verstanden.

Ernest George Ravenstein gilt als einer der ersten Migrationssoziologen.³³ Ravenstein versucht im Kontext der britischen Industrialisierung und Urbanisierung Wanderungsursachen und Wanderungsbewegungen zu kategorisieren. Anhand seiner Beobachtungen formuliert er 1885 und 1889 erste »Migrationsgesetze«, die zum Beispiel beinhalten, dass Städte auf Kosten ländlicher Regionen wachsen, dass die Industrialisierung die Migration fördert und dass Frauen häufiger als Männer über kurze Distanzen wandern.³⁴ In den 1920er Jahren entsteht dann in Chicago im Zusammenhang einer Stadtsoziologie eine Migrationssoziologie. Dabei ist eine Grundannahme, die bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt, dass ökonomische und kulturelle Assimilation in den amerikanischen Städten ein quasi natürlicher Prozess im Zusammenleben der Eingewanderten sei. In der damals sogenannten Wissenschaft der Humanökologie³⁵ werden erstmals Lebensbedingungen, Verhaltensweisen, Psychologie, soziale Beziehungen und soziokulturelle Mechanismen der einwandernden Bevölkerung systematisch erforscht. In der Bundesrepublik setzt eine erste Migrationsforschung zunächst als »Gastarbeiterforschung« und »Ausländerpädagogik« in den 1970er Jahren, also gut 20 Jahre nach Abschluss der ersten Anwerbeabkommen, ein. Migration zeigt sich da bei den ersten Analysen im Kontext »des ›Weltmarktes für Arbeitskraft‹«. ³⁶ Den gesellschaftlichen und gesellschaftstheoretischen Hintergrund bilden die industrialisierten, nationalstaatlichen Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, die sogenannten modernen Gesellschaften.³⁷ Migration wird also da zu einem sozialen Phänomen von soziologischem Interesse, wo eine bestimmte Vorstellung von Gesellschaft – nämlich die »moderne (National-)Gesellschaft« – zugrunde liegt. Gleichzeitig wären diese Gesellschaften nicht so industrialisiert

32 Vgl. ebd., S. 17.

33 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, Die langsame Wanderung. Wie Migrations-theoretiker der Vielfalt gelebter Migration nachwandern, in: Gesemann, Frank (Hg.): *Migration und Integration in Berlin. Wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven*, Opladen 2001, S. 31-62, hier S. 32; bei Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 66ff.; Schlögel, Karl, *Planet der Nomaden*, Berlin 2006, S. 40f.

34 Vgl. Ravenstein, Ernest George, Die Gesetze der Wanderung I und II, in: Szell, György (Hg.), *Regionale Mobilität. Elf Aufsätze*, München 1972, S. 41-94.

35 Park, Robert E., Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago 1925.

36 Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 13.

37 Vgl. ebd.

und ökonomisch entwickelt, wenn nicht zahllose migrierte Arbeitskräfte die neue Industriearbeit verrichtet hätten. Dieses grundsätzliche Paradox im nationalstaatlich gerahmten Gesellschaftsbegriff dieser »entwickelten Moderne«, bei dem migrierte Arbeitskräfte einen konstitutiven Beitrag zu »Volkswirtschaften« von modernen Nationalgesellschaften geleistet haben, prägt die Migrationsthematik bis heute (vgl. Kap. 1.3.4).

Lange werden zwei migrationssoziologische Bereiche unterschieden: *Wanderungstheorien* und *Integrationsstheorien*.³⁸ Die Wanderungsforschung beschäftigt sich in erster Linie mit den *Ursachen und Ausmaßen* von Migration, die Integrationsforschung befasst sich vorwiegend mit den *Folgen* von Migration in den Aufnahmegesellschaften. Die Trennung zwischen Wanderungs- und Integrationsforschung ist aber seit den 1990er Jahren strittig geworden. Mit dem transnationalen Migrationsmodell vollzieht sich ein methodologischer Paradigmenwechsel, mit dem fortan die Perspektive der Migrierenden und ihre transnationalen Netzwerke selbst in den Mittelpunkt rücken. Des Weiteren gelangen postkoloniale Konzepte wie Hybridität, Diaspora oder Subalternität in den migrationssoziologischen Diskurs und eröffnen neue Sichtweisen auf postmigrantische Lebenswelten, die jenseits von »Wanderung« und »Integration« funktionieren.

1.2.1 (Ab-)Wanderung

Prinzipiell lässt sich zwischen Binnenmigration und internationaler Migration unterscheiden. Internationale Migration ist mit Abstand das größere Forschungsgebiet, obwohl es quantitativ weltweit viel mehr Binnenmigration gibt (s.o.). Es wird in soziologischen Analysen außerdem lange zwischen der freiwilligen und der erzwungenen Versetzung des Lebensmittelpunktes unterschieden, was sich in der groben Unterscheidung zwischen sogenannter *Arbeits-* bzw. *Wirtschaftsmigration* und *Fluchtmigration* niederschlägt. Im Zuge der zunehmenden Forschung ist diese analytische Trennung allerdings fragwürdig geworden, da Migrationsentscheidungen zumeist auf komplexen Ursachen-Gefügen basieren. Auch die Unterscheidung zwischen »freiwilliger« und »erzwungener« Migration ist in vielen Situationen nicht zu treffen, zum Beispiel in Kriegssituationen³⁹ oder bei Klimaflucht. So wird auch von *mixed migration flows* gesprochen.⁴⁰ Die weltweite Supervision der Migrationsbewegungen erfolgt in oberster Instanz durch das UNHCR (United Nations

38 Zum Begriff der Integration siehe Kap. 1.2.2.

39 Vgl. Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 74, und Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 7.

40 Vgl. z.B. Angenendt, Steffen, David Kipp und Amrei Meier, *Mixed Migration. Challenges and Options for the Ongoing Project of German and European Asylum and Migration policy*, hg. von der Bertelsmann Stiftung, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/id/mixed-migration>, 2017, aufgerufen am 18.05.2020.

High Commissioner of Refugees), dessen Mandat es ist, Flüchtlinge und *displaced persons* zu schützen, sowie durch die IOM (International Organisation for Migration), die für das bevölkerungspolitische und -ökonomische »Management« von Migration zuständig ist. In der Praxis sind die Zuständigkeitsbereiche oft nicht trennbar und humanitäre und ökonomische Fragen überschneiden sich.⁴¹ Auch die Unterscheidung zwischen Binnenmigrierenden und Binnenflüchtlingen (*displaced persons*) ist ebenfalls sehr unklar. Bezogen auf China wird beispielsweise von 100 Millionen »Landflüchtlingen« gesprochen, das heißt von Menschen, die in ihren Dörfern aufgrund von Industrialisierung und Urbanisierung keine Lebensgrundlage mehr haben. Die weltweite Dunkelziffer von Binnenflüchtlingen (die beispielsweise sehr oft »Klimaflüchtlinge« sind) kann also, je nach Bewertung der Wanderungsgründe, durchaus sehr hoch geschätzt werden.⁴²

Die Fluchtmigrationsforschung folgt im Grunde den Ereignissen. In einer Kriegssituation besteht für zahllose zivile Personen bei Verbleib Lebensgefahr. Die Migration (innerhalb des Landes oder über Ländergrenzen hinweg) wird dann vollzogen, um überhaupt zu überleben oder um ein menschenwürdiges Leben wiederzuerlangen: um den eigenen Kindern ein gewaltfreies Umfeld zu bieten, um Zugang zu Nahrung zu haben, wenn die Infrastruktur im Land zusammengebrochen ist, um einen geregelten Tagesablauf in friedlichen Umständen zu erlangen, aus Angst vor Gewalt und Tod. Für Flüchtlinge gibt es eine Definition nach der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951: Ein Flüchtling ist demnach eine Person, die »aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will.«⁴³ Binnenflüchtlinge, *displaced persons* und viele Kriegsflüchtlinge gelten rein juristisch nach dieser Definition nicht als Flüchtlinge, was umfassende politische Konsequenzen hat.

Bei der Migration, die in erster Linie als Arbeitsmigration verstanden wird, sind in der Wanderungsforschung bis in die 1980er Jahre hinein sogenannte Push-and-Pull-Modelle verbreitet. Die Gründe zu emigrieren und zu immigrieren werden dabei anhand verschiedener Deprivations- und Opportunitätsfaktoren vorwiegend ökonomisch gefasst. Push-and-Pull-Modelle geraten zunehmend in die Kritik, weil ihnen ein Bild des Homo oeconomicus zugrunde liegt, was einer »Redukti-

41 Vgl. dazu auch Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft. Gesellschaft in Bewegung – von Migranten und Touristen*, Köln 2006, S. 66f.

42 Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 76.

43 UNHCR Deutschland, <https://www.unhcr.org/dach/de/services/faq/faq-fluechtlinge>, aufgerufen am 30.11.2017. Hier zitiert nach Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 78.

on der Migrationsentscheidung auf subjektive Nutzen- und Kostenbilanzen [...] des rationalen Wanderers, der auf die Bevölkerungsentwicklung, Arbeitsmarktsituation und das Lohnniveau reagiert«,⁴⁴ gleichkomme. Zu den augenscheinlich »rationalen« Auswanderungsgründen kommen außerdem auch häufig »weiche« Gründe wie beispielsweise »Träume stimulierende Erfolgsmythen und -erzählungen der bereits Ausgewanderten«. ⁴⁵ Der Wunsch nach sozialem Aufstieg wird mittlerweile nicht nur ökonomisch verstanden. Es handelt sich um ein Gefüge aus Bestrebungen: nach materiellem Wohlstand, nach Verwirklichung ideeller und sozialer Werte, nach sozialer Anerkennung, nach sozialer Gerechtigkeit, nach Sicherheit und nach Freiheit der Person.⁴⁶

Insgesamt haben in den letzten dreißig Jahren in der Migrationsforschung vor allem qualitative Ansätze stark zugenommen. Dabei wird der Fokus eher auf wenige Einzelfälle und stattdessen auf die Tiefe ihrer komplexen Zusammenhänge gelegt.⁴⁷

44 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, *Die langsame Wanderung*, S. 33f. Zur Kritik an Push-and-Pull-Modellen vgl. auch Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 71ff.; Basch, Linda u.a., *Transnationalismus. Die Kritik wird auch empirisch mit Belegen unterfüttert*: Zum Beispiel wird angeführt, dass die wichtigsten Ausreiseländer bei Weitem nicht die ärmsten seien: Aus der Türkei oder aus Marokko werde mehr ausgewandert als aus den sehr armen Ländern Bangladesch oder Tschad. Die massenhafte Auswanderung in die USA im 19. Jahrhundert könne ebenfalls nicht mit höheren Löhnen dort erklärt werden, allenfalls mit schlechten ökonomischen »Aussichten« – und dabei klingt die Grenze der ökonomischen Argumentation schon an – in Europa. Des Weiteren werde mit dem Push-and-Pull-Modell nicht das Bleibeverhalten bei Personen, die keinen Reisebeschränkungen unterliegen, erklärt. Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 33. Zum letzten Punkt beispielsweise auch Hunt, Jennifer, *Why Do People Still Live in East Germany?*, DIW (Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung) Discussion Paper 201, Berlin 2000. »Warum gibt es so wenige transnationale Migranten aus den meisten Orten in den sogenannten Entwicklungsländern? Warum gibt es wiederum so viele Migranten aus einigen wenigen Orten des Südens in den Norden?«, hinterfragt Thomas Faist diesen Problemkomplex in *Transnationale Migration als relative Immobilität in einer globalisierten Welt*, Bielefeld 2006 (Working Papers – Center on Migration, Citizenship and Development 11), S. 4. Vgl. dazu auch ders., *Migration und der Transfer sozialen Kapitals oder: warum gibt es relativ wenige internationale Migranten?*, in: Pries, Ludger (Hg.), *Transnationale Migration*, Baden-Baden 1997 (Sonderband 12 der Zeitschrift *Soziale Welt*), S. 63–84.

45 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, *Die langsame Wanderung*, S. 34.

46 Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 89; Oltmer, Jochen, *Migration. Geschichte und Zukunft der Gegenwart*, Darmstadt 2017, S. 22ff.

47 Zur qualitativen Sozialforschung vgl. Flick, Uwe, Ernst von Kardoff und Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2000. Beispiele aus der Migrationsforschung sind unter anderem Aydın, Yaşar, *Rückkehrer oder Transmigranten? Erste Ergebnisse einer empirischen Analyse zur Lebenswelt der Deutsch-Türken in Istanbul*, in: Ozil, Şeyda, Michael Hoffmann und Yücel Dayıoğlu (Hg.), *50 Jahre türkische Arbeitsmigration*, Göttingen 2011, S. 59–90, oder Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten*

1.2.2 Ankunft

Bei der Beschäftigung mit den *Folgen* der Wanderung liegt das soziologische Hauptaugenmerk auf den Prozessen der Eingewöhnung, auf postmigrantischen Lebenspraxen, auf den Chancen und Problemen der Zugezogenen in der aufnehmenden Gesellschaft sowie auf der Bedeutung der Zuwanderung für die aufnehmende Gesamtgesellschaft. Zu Beginn ist die Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum zunächst »problemorientiert[.] die soziale Relevanz des genannten Tatbestandes [ist] häufig zentral bestimmend für die Wahl des Forschungsthemas.«⁴⁸ Das ist in großen Teilen zwar bis heute so, aber die Breite des theoretischen Diskurses hat enorm zugenommen, die Debatten haben sich um ein Vielfaches pluralisiert und das gesamte gesellschaftliche und sozialwissenschaftliche Bewusstsein ist seit einigen Jahren für migrantische Aspekte und Fragen sensibilisiert und konzeptionell breit aufgestellt. »Die Migrationssoziologie ist reich an Literatur, aber arm an ›guter‹ Theorie«,⁴⁹ konstatieren dennoch Elcin Kürşat-Ahlers und Hans-Peter Waldhoff um die Jahrtausendwende. »The methodological and theoretical advancement of Migration Studies has not quite followed the rapid growth in the number of disciplines, researchers and projects involved«,⁵⁰ zeigen Jens Schneider und Maurice Crul auf. Das mag auch daran liegen, dass es sich um einen Forschungsbereich handelt, dessen empirischer Fundus tatsächlich riesig ist und immer noch neues Wissen aus migrantischen Praxen geschöpft werden kann. Theoretische Migrationsmodelle werden häufig aus dem Bedarf der empirischen Praxis heraus entwickelt, wie dies beispielsweise beim Transnationalitätsmodell der Fall war, oder stammen aus kulturtheoretischen Überlegungen der Cultural Studies. Dennoch konstatieren Schneider und Crul noch 2010: »To find about the actual ›state of knowledge‹ in integration/assimilation research is difficult, because of the increasing amount of studies on specific cases, groups or problems, but also because there is [still] a lack of agreed-upon theoretical and methodological concepts and indicators.«⁵¹

Die Bezeichnung »Integrationsstheorie« fungiert im deutschsprachigen Raum einmal als Überbegriff für alle gesellschaftstheoretischen Modelle, die sich mit den

leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster 2005, sowie die in Kap. 2.2.2 ausführlich diskutierten Studien.

- 48 Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim, *Migration – ein Beitrag zu einer soziologischen Erklärung*, Stuttgart 1970, S. VI.
- 49 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, Die langsame Wanderung, S. 31.
- 50 Schneider, Jens und Maurice Crul, New Insights into Assimilation and Integration Theory: Introduction to the Special Issue, in: *Ethnic and Racial Studies* 33 (2010) 7, S. 1143-1148, hier S. 1143.
- 51 Ebd.

Folgen der Wanderung im Land der Niederlassung befassen. Gleichzeitig bezeichnen Integrationstheorien *migrationstheoretische Integrationsmodelle* in einem engeren Sinn. Diese sammelbegriffliche Funktion erfüllt in der angelsächsischen Migrationsforschung die Bezeichnung *assimilation theory*, was auf die historische Entwicklung der Migrationstheorien in den USA aus der amerikanischen *melting pot theory* zurückzuführen ist. In Kontinentaleuropa wird unter Assimilation in aller Regel eine *kulturelle Assimilation* verstanden, genauer eine kulturelle Angleichung der Migrierenden an die Mehrheitsgesellschaft (nie in die andere Richtung). Dass sich in Europa der Integrationsbegriff als Überbegriff durchgesetzt hat, wird auch darauf zurückgeführt, dass in Europa mit einer Einwanderung immer auch eine Eingliederung in die Sozialsysteme erfolgt, die in den USA traditionell weniger stark ausgeprägt sind. In Europa herrscht ein Gesellschaftsverständnis vor, das eine institutionalisierte Solidargemeinschaft einschließt, wohingegen in den USA eher das Verständnis vorherrscht, dass die Zugewanderten sich um ihren sozialen Aufstieg selbst kümmern können und sich mit dem ökonomischen Aufstieg quasi automatisch auch kulturell assimilieren.⁵²

Bei den Modellen handelt es sich mit Ausnahme des Assimilationsmodells nicht um soziologische Modelle, die analytisch erarbeitet wurden, sondern um sozialtheoretische Metaphern, die aus dem gesamtgesellschaftlichen sozialpolitischen Diskurs oder aus der politischen oder kulturellen Praxis stammen und Eingang in die sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeiten gefunden haben. Diese Herkunft aus den sozialpolitischen und medial vermittelten Diskursen erschwert die wissenschaftliche Arbeit. Kürşat-Ahlers und Waldhoff finden, dass »ein [...] Defizit der Migrationsforschung [...] in ihrer mangelnden Distanz zu tagespolitischen, aktuellen Krisen der Zuwanderung und zur Gereiztheit der öffentlichen Meinung [liegt], d.h. in ihrer starken Verwicklung in die jeweiligen kurzfristigen Orientierungen der Politik.«⁵³ Berthold Löffler schließt sich dem an: »Dem Mangel an Theorie [in der Integrationssoziologie] steht ein Übergewicht an politischen Schlagworten und ideologisch getönten Einlassungen gegenüber. [...] Häufig ist noch nicht einmal der Schlüsselbegriff *Integration* definiert, geschweige denn eine Methode erkennbar. [...] Begrifflich [ist] so vieles im Unklaren.«⁵⁴

Der angelsächsische Diskurs um Theorien zur Aufnahmesituation setzt in den 1920er Jahren ein. Das Assimilationsmodell (a) und das Modell des kulturellen Plu-

52 Zu einem Vergleich der theoretischen Debatten zur Assimilations- und Integrationstheorie in Nordamerika und Kontinentaleuropa vgl. ebd.

53 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, Die langsame Wanderung, S. 32. Vgl. auch Klein, Arne, Einleitung. Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft, in: Ders. (Hg.), *Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft. Kontroversen, Dimensionen, Strategien. Ein Reader*, Berlin 1992, S. 8-14, hier S. 12.

54 Löffler, Berthold, *Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus*, München 2001, S. 4.

ralismus (Multikulturalismus, c) entstehen in den USA und Kanada. Im deutschsprachigen Raum setzt eine sozialwissenschaftliche Aufnahmetheorie erst in den 1970er Jahren zwar mit Bezug auf Assimilations- und später Multikulturalismusthesen, aber mehr oder weniger schon in Gestalt des Integrationsparadigmas (b) ein.

a) Assimilation

Die ersten Theorien zur Aufnahmesituation sind Assimilationstheorien. Unter »Assimilation« wird die *allmähliche Aufgabe der Herkunftskultur und das Verblässen ihrer Elemente unter dem Eindruck der neuen Kultur* verstanden.⁵⁵ Assimilationstheorien entstehen in den USA in den 1920er Jahren in der Stadtforschung in Chicago.⁵⁶ In den USA verbreitet sich ab 1909 mit einem gleichnamigen Theaterstück von Israel Zangwill das Schlagwort des *melting pot* als Selbstverständnis der neuen (National-)Kultur.⁵⁷ Die Vorstellung des *melting pot* ist die, dass eingewanderte Ethnien und Kulturen im neuen Land zu einer neuen, gemeinsamen amerikanischen Kultur verschmelzen. Die ersten Assimilationstheorien der »Chicago School« bauen auf diesem Verständnis auf. Dort wird von einem Assimilationsprozess am neuen Lebensmittelpunkt ausgegangen, der über drei Generationen hinweg erfolgt: Die erste Generation gewöhnt (akkommodiert) sich im Kreis ihrer ethnischen Gemeinschaft an die neue Umgebung; die zweite Generation versucht, sowohl den Erwartungen des Elternhauses als auch denen der Gesellschaft um sie herum (in der Schule, am Arbeitsplatz etc.) gerecht zu werden; die dritte Generation hat sich soweit an die Aufnahmegesellschaft akkulturalisiert, dass der Assimilationsprozess als abgeschlossen gelten kann.⁵⁸ Dieser kulturellen und sozialen Assimilation entspricht in aller Regel ein sozialer Aufstieg, bei dem die Eingewanderten von einer marginalisierten Unterschicht in die »Mitte der Gesellschaft« aufsteigen und dort kulturell »verschmelzen«. Grundsätzlich ist davon ausgegangen worden, dass es sich bei diesen Assimilationsprozessen um unaufhaltbare, unumkehrbare und notwendige soziale Gesetze handelt.

Diese stark progressive Assimilationsvorstellung wird in den 1950er und 60er Jahren angezweifelt, sie gilt im Grunde mit den Erkenntnissen zur ethnischen Plu-

55 Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 93.

56 Zum Beispiel Park, Robert E., Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie, *The City*; Thomas, William I. und Dorothy Swain, *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, New York 1928; Thomas, William I. und Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York 1974 (zuerst 1918-1921).

57 Es gab damals schon und es gibt immer noch in den Vereinigten Staaten auch Bewegungen, die sich eine weiße, angelsächsische und christlich-protestantische, zudem männlich dominierte (WASPM) »core culture« (Kernkultur) wünschen.

58 Vgl. Thomas, William I. und Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, hier nach Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 93ff.

ralität in den 1960er Jahren als empirisch nicht bestätigt.⁵⁹ Milton Gordon ist einer der ersten Migrationstheoretiker, die die gesellschaftliche Eingliederung als Aufgabe der Gesamtgesellschaft betrachten. Amerika ist seiner Auffassung nach eine Gesellschaft von Subgesellschaften, deren Basis ethnische Identitäten sind.⁶⁰ Gordon geht davon aus, dass nur Menschen derselben *ethclass* – also derselben ethnischen und Klassen-Identität – ein Zusammengehörigkeitsgefühl empfinden können und sich nur untereinander wirklich entspannen können.⁶¹ Für den Verlauf der Assimilation seien daher interethnische Primärkontakte entscheidend.⁶² Außerdem müssen die Machtverhältnisse zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen berücksichtigt werden, wobei in den USA die WASPM-Gruppe die mächtigste Gruppe darstellt.⁶³ Da Gordon in seiner Untersuchung interethnische Primärkontakte in nur niedrigem Ausmaß feststellen kann, kann seiner Auffassung nach auch von keiner Assimilation in größerem Umfang gesprochen werden.⁶⁴

Unter anderem durch Untersuchungen wie die Gordons geraten die Assimilationstheorien in den USA in den 1960er Jahren also in die Kritik, da sie von den realen Verläufen von Ankunftsprozessen empirisch nicht bestätigt werden und weil sie bestimmte Hierarchien innerhalb des »Schmelztiegels« nicht ausreichend berücksichtigen. Zur Zeit der Bürgerrechtsbewegung wird Herkunft und Rasse in den Zusammenhang sozialer Fragen nach gesellschaftlicher Macht und Verteilung gesetzt. Die in den USA lange Zeit vorherrschende Idee des *melting pots*, des »Schmelztiegels«, der alle Einwandernden und Immigrierenden zur amerikanischen Bevölkerung mache, wird als Ideal enttarnt, das mit den gelebten sozialen Strukturen weit weniger zu tun hat, als bisher vorgestellt oder erwünscht. Insbesondere schwarze Amerikaner:innen sowie die indigene Bevölkerung sind von vielen sozialen Aufstiegsmöglichkeiten ausgeschlossen und fangen an, dagegen zu protestieren. Es wird von einem *ethnic revival* gesprochen, bei dem das soziale Phänomen der ethnischen Grenzen und Grenzziehungen ins Zentrum rückt. Das Problem der strukturellen Benachteiligung gelangt in das politische Bewusstsein der gesamten Gesellschaft und es werden erste Gegenmaßnahmen umgesetzt (*»affirmative action«*).

59 Gordon, Milton M., *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964; hier und im Folgenden zitiert nach Treibel, Anette, *Migration in modernen Gesellschaften*, S. 100f.

60 Ebd., S. 37.

61 Vgl. ebd., S. 51.

62 Vgl. ebd., S. 113.

63 Vgl. ebd., S. 71.

64 Vgl. ebd., S. 113.

b) Integration

»Integration« stammt vom lateinischen *integrare*, was »erneuern, wiederherstellen, wieder aufnehmen, etwas (wieder) einrenken« bedeutet. Es ist also ein *technischer Begriff*, der ein Ziel impliziert: Ist etwas unzusammenhängend, veraltet, in seiner Funktionalität eingeschränkt oder in seinem Gesamtzusammenhang anders unzureichend, soll dieses wieder in einen funktionierenden Gesamtzusammenhang geführt werden, es soll (neu oder wieder) »ganz« werden. Im deutschsprachigen Raum wird der Begriff der Integration für die Beschreibung der »Eingliederung [von Zugewanderten] in die Teilbereiche einer Gesellschaft«⁶⁵ verwendet. Darüber hinaus wird auch der Europäische Einigungsprozess als »europäische Integration« bezeichnet.⁶⁶ Außerdem wird der Integrationsbegriff von den Jobcentern und Arbeitsagenturen für die »Eingliederung« von Arbeitssuchenden in den Arbeitsmarkt gebraucht.⁶⁷

Seit den 1970er Jahren macht der Begriff in der Migrationssoziologie Karriere und wird ab den 1990er Jahren zur offiziellen deutschen Staatspolitik bezüglich allem, was mit Zuwanderung und Migration zu tun hat; beispielsweise schlägt sich das in Bezeichnungen wie »Amt für Migration und Integration«, »Integrationsbeauftragte:r« oder »Integrationskurse« nieder.⁶⁸

Sowohl der Assimilations- als auch der Integrationsbegriff können nach Özkan Ezli, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Voigtmann als »Konzepte, die auf eine Veränderung von einem gesellschaftlichen Ist- in einen Soll-Zustand abzielen[, verstanden werden]. Mit ihrem Gebrauch geht stets eine Kri-

65 Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 93. Zu einigen Bedeutungsnuancen bei der Verwendung des Begriffs vgl. auch Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 60ff.

66 Zu einem Vergleich dieser beiden Verwendungsweisen vgl. Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012). Ein umstrittenes Konzept zwischen ›region-building‹ und ›nation-saving‹, in: Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*, Bielefeld 2013, S. 51-86: »Das Konzept adressiert [...] zwei Gemeinschaftsgrößen: erstens ein [...] transnational europäisches ›region-building‹ und zweitens ein nationalstaatliches ›nation-saving‹. Die erste Bedeutung konnotiert einen utopischen Projektcharakter von einem zukünftig herzustellenden Europa, die zweite Bedeutung konnotiert einen bewahrenden Projektcharakter von einer vergangenen vormigratorischen, nunmehr wiederherzustellenden Nation«, ebd., S. 52.

67 Die Abteilung der Arbeitsvermittlung bei den Jobcentern heißt »Markt und Integration«.

68 Die sogenannten Integrationskurse bestehen aus insgesamt 700 Unterrichtsstunden Sprachkurs bis Niveau B1 nach europäischem Referenzrahmen (600 UE) und einem sogenannten Orientierungskurs (100) UE, bei dem es sich um etwas Landeskunde und konkrete Lerneinheiten, wie beispielsweise das Schreiben von Bewerbungen, handelt. Neu Zugewanderte ohne Sprachkenntnisse sind zur Teilnahme an einem Integrationskurs verpflichtet.

tik am Bestehenden einher.«⁶⁹ Wo das Assimilationskonzept aber noch von einem Automatismus der kulturellen und sozialen Anpassung ausgeht, wird beim Integrationsbegriff eher der Aspekt der notwendigen Tathandlungen zur Erreichung des sozialen Gesamtziels betont. Valentin Rauer erkennt das als einen »Veränderungsimperativ«,⁷⁰ den der Integrationsbegriff stets mit ausspreche. Im Gegensatz zum Assimilationsbegriff wird vor allem im kontinentalen sozialwissenschaftlichen Diskurs Integration als der »weichere«, also der weniger normative Begriff aufgefasst.⁷¹ Normativ ist aber auch der Integrationsbegriff: Das Ziel (die Norm) ist der herzustellende, funktionierende Gesamtzusammenhang. Das heißt, es geht um eine *erfolgreiche (!) Aufnahme in die Gesellschaft der Niederlassung*. Integration ist damit ein normativer und imperativer Begriff. Es bleibt im Bedeutungsspektrum von *integrare* erstens offen, ob der herzustellende funktionierende Gesamtzusammenhang eine bloße »Wiederherstellung« oder eine »Erneuerung des Gesamtkörpers« bedeutet. Zwischen diesen Bedeutungsfeldern bewegen sich auch die virulenten Deutungen in der Tagespolitik von progressiv (Erneuerung des Gesamtkörpers) bis konservativ (Wiederherstellung).

»Der Bedeutungsgehalt des Integrationsbegriffes ändert sich je nach dem sozialen und politischen Standpunkt der Diskursteilnehmer. Die einen verstehen Integration als rechtliche Gleichstellung ohne [kulturelle] Anpassung, manchmal sogar als feste Verankerung im eigenen kulturellen Milieu. Andere zielen auf Angleichung und betrachten vor allem Kultur- und Religionsunterschiede als Problem [...]. Die Definitionen wechseln zwischen Assimilation auf der einen und multi-kultureller Gesellschaft auf der anderen Seite«,⁷²

fasst Berthold Löffler zusammen. Kurz: »Der Integrationsbegriff ist folglich überhaupt nur konsensfähig, weil er in Wirklichkeit inhaltsleer ist.«⁷³ Inhaltsleer ist er aufgrund seines technischen Charakters. Seine technische Bedeutungsleere ist vermutlich aber auch ein Grund, weshalb sich der Begriff in der politischen Praxis durchgesetzt hat, denn es können sich (fast) alle politischen Spektren zumindest vordergründig auf »Integration« einigen. Es wird darunter von »Teilhabe und An-

69 Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität*, Bielefeld 2013, S. 9-21, hier S. 9.

70 Rauer, Valentin, *Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012)*, S. 60.

71 Vgl. beispielsweise bei Ingrid Oswald: »In der neueren Forschung ist man sich [...] weiterhin einig, dass statt von »Assimilation« als der Einebnung »aller« Unterschiede besser von »Integration« als der Eingliederung der Zuwanderer in die Teilbereiche der Gesellschaft zu sprechen ist.« Dies., *Migrationssoziologie*, S. 108.

72 Löffler, Berthold, *Integration in Deutschland*, S. 4.

73 Ebd.

erkennung« bis hin zu »kultureller Assimilation« oder »Unterordnung unter eine Leitkultur« alles Mögliche aufgefasst.

Die Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum beginnt im Grunde in den 1970er Jahren und setzt mehr oder weniger schon mit dem sich entwickelnden Integrationsparadigma ein. Die 1970er Jahre markieren in der BRD einen migrationspolitischen Wendepunkt: 1973 erfolgt der Anwerbestopp von Gastarbeiter:innen. In diesem Jahr sind in der damaligen Bundesrepublik 2,6 Millionen ausländische Arbeitskräfte beschäftigt; sechs Jahre später (1979) gibt es nur noch 1,9 Millionen ausländische Beschäftigte, wohingegen die ausländische Wohnbevölkerung in derselben Zeit aber auf 4,1 Millionen angewachsen ist. Zahlreiche Betroffene kehren also in ihre Herkunftsländer zurück, wie es im sogenannten Rotationsprinzip der Anwerbeabkommen vorgesehen gewesen war, aber diejenigen, die bleiben, holen in den 1970er Jahren ihre Familien nach. Von da an sickert langsam in das soziologische Bewusstsein, dass es sich bei den Gastarbeiter:innen sowie ihren Familien nicht um einzelne volkswirtschaftliche oder pädagogische Sonderforschungsbereiche, sondern um ein gesellschaftliches Faktum handelt, das gesamtgesellschaftlich zu betrachten und soziologisch zu analysieren ist.

Hartmut Esser ist einer der ersten Migrationstheoretiker im deutschsprachigen Raum, als in den 1970er Jahren die erste »Gastarbeiterforschung« und »Ausländerforschung« einsetzt. In seiner Theorie der »Assimilation« bildet sich der Integrationsgedanke ab. Esser verwendet den Assimilationsbegriff zu einer Zeit, als die Assimilationsthesen der Chicago School in den USA schon als überholt gelten, bei seiner Untersuchung vermutlich zunächst in Ermangelung eines anderen handlungstheoretisch sinnvollen Begriffs. Esser untersucht die kulturelle Assimilation der Zugewanderten unter handlungstheoretischen und lernpsychologischen Fragestellungen. Dabei schwebt über den Kausalketten der Handlungsanalyse das Quasi-Ziel der »Eingliederung«, also »Integration«. ⁷⁴ Esser beklagt einen großen Mangel an Migrations- und Integrationstheorie. Deshalb will er versuchen, »das Problem der Eingliederung von Wanderern aus der üblichen bereichsspezifischen Bearbeitung [beispielsweise ökonomische Untersuchungen zu ›Gastarbeitern‹ oder pädagogische Forschung zu ›Gastarbeiterkindern‹] herauszulösen und (wenigstens ansatzweise) eine allgemeine Konzeption zu entwickeln.« ⁷⁵ Er sucht dabei nach den Bedingungen und Determinanten der Integration und versucht, bestimmte Muster des Prozesses zu extrahieren und zu generalisieren. Dabei orientiert er sich methodologisch am »methodologischen Individualismus [und] an einer kognitiven

74 Vgl. Esser, Hartmut, *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Neuwied/Darmstadt 1980, S. 13.

75 Ebd.

Theorie des Lernens und Handelns von Personen, die Lernen und Handeln von Personen auch als Bewußtseinsvorgänge erfaßt und dennoch prinzipiell an der Idee der Reaktionsverursachung festhält.«⁷⁶ Das heißt, die theoretische Basis soll das lernende und handelnde Individuum sein, das sich aber stets in sozialen Kontexten der Wechselwirkung befindet. Essers zentralen Thesen lauten:

Erstens: »Je intensiver die Motive eines Wanderers in Bezug auf eine bestimmte Zielsituation; je stärker die subjektiven Erwartungen eines Wanderers sind, daß diese Zielsituation über assimilative Handlungen und/oder assimilative Situationen erreichbar ist [...] und je geringer der Widerstand für assimilative Handlungen ist, umso eher führt der Wanderer – *ceteris paribus* – assimilative Handlungen (aller Art: einschließlich Bewertungen, Wahrnehmungen und Informationssuche) aus. [...] Je mehr assimilative Handlungsoportunitäten dem Wanderer im Aufnahmesystem offenstehen; je geringer die Barrieren für assimilative Handlungen im Aufnahmesystem sind; und je weniger alternative Handlungsoportunitäten nicht-assimilativer Art verfügbar sind, umso eher führt der Wanderer – *ceteris paribus* – assimilative Handlungen aus.«⁷⁷

Es gibt also zwei Bedingungen für assimilative Handlungen: Erstens müssen sie von der Aufnahmegesellschaft ermöglicht werden und zweitens muss der oder die Betroffene sich von der Handlung einen »Gewinn« versprechen. Je öfter sich solche Prozesse wiederholen, also beispielsweise je öfter die Zuwandernden für bestimmte Handlungen »belohnt« werden, desto mehr festigt sich nach Esser dieses assimilative Handlungsmuster.

Zweitens: »Wenn eine hohe assimilative Handlungstendenz vorliegt und wenn assimilative Handlungsoportunitäten gegeben sind, dann erfolgt eine Assimilation mit hoher Wahrscheinlichkeit (auch wenn nicht-assimilative, alternative Handlungsoportunitäten gegeben sind).«⁷⁸

Sowohl bei den Zuwandernden als auch in der Umgebung sind bestimmte Voraussetzungen gegeben, die eine Eingliederung erleichtern oder erschweren. Wenn die Migrierenden eine hohe Tendenz dazu mitbringen, sich den neuen Umständen anzupassen und die Möglichkeit haben, Ideen in die Tat umzusetzen, erfolgt nach Esser mit hoher Wahrscheinlichkeit solch eine zunehmende Anpassung an die Aufnahmegesellschaft.

»Wenn eine assimilative Handlungstendenz nicht vorhanden ist, dann erfolgt eine Assimilation in dem Fall nicht, wenn es nicht-assimilative, alternative Hand-

76 Ebd., S. 14.

77 Ebd., S. 211.

78 Ebd., S. 212.

lungsoportunitäten gibt (auch wenn assimilative Handlungsoportunitäten gleichzeitig gegeben sind). [...] Wenn keine assimilativen Handlungsoportunitäten gegeben sind, dann erfolgt eine Assimilation nicht (auch wenn eine hohe personale Handlungstendenz vorliegt).«⁷⁹

Wenn es beim Einzelnen keine assimilative Handlungstendenz gibt, erfolgt eine Eingliederung in die Mehrheitsgesellschaft in dem Falle nicht, wenn es für das Individuum anderweitige, vielversprechende Handlungsoptionen zur Erreichung der eigenen Ziele gibt. Wenn hingegen von vornherein die Möglichkeit zu assimilativen Handlungen gar nicht gegeben ist, kann laut Esser keine Anpassung erfolgen, egal ob der oder die Einzelne eine assimilative Handlungstendenz aufweist oder nicht.

Das Fazit von Essers Überlegungen lautet: Die erfolgreiche Eingliederung ist immer ein Zusammenspiel von Individuum und Umgebung. Das Aufnahmesystem kann eine Eingliederung nicht herbeiführen, aber immer verhindern, indem es Möglichkeiten verweigert.

Insofern ist die Eröffnung von Möglichkeiten vonseiten der Aufnahmegesellschaft die *notwendige*, die individuelle Tathandlung der einzelnen Zugewanderten die *hinreichende Bedingung* für eine erfolgreiche Eingliederung in die Teilbereiche der aufnehmenden Gesellschaft.

Nach Valentin Rauer kommt zum Integrationskonzept außerdem hinzu, dass es »auf ökonomische Kosten-Nutzen-Kalküle [verweist]. Diese ökonomischen Bedeutungsreste haften dem Konzept stets an, auch wenn es sich an die Chancengerechtigkeit von sozialen Gruppen oder Individuen wendet.«⁸⁰ Wie oben bereits erwähnt ist auch bei der Arbeitsvermittlung in den Jobcentern von »Integration in den Arbeitsmarkt« die Rede. Nach Rauer ist die spezifisch sozial-ökonomische Bedeutung auf historische Entwicklungen zurückzuführen:

»Gastarbeiter sah man zu jener Zeit nicht als Bürger [...], man [verstand] sie nicht als Mitglieder der Gesellschaft, die Steuern und soziale Abgaben zahlten und daher auch Anspruch auf soziale Leistungen hatten, sondern als ›ökonomischen Puffer‹, der in Zeiten des wirtschaftlichen Aufschwungs die Arbeitskraft bereitstellt, in Zeiten des Abschwungs aber keine wohlfahrtsstaatlichen Kosten verursacht, da die ›Gäste‹ ja wieder in ihre Heimatländer zurückkehren würden.«⁸¹

Aufgrund der Tatsache, dass die ersten Zuwandernden nach 1949 in den 1950er und 60er Jahren als Gastarbeiter:innen kommen, sehen sich auch die folgenden Generationen einer gewissen volkswirtschaftlichen Erwartungshaltung gegenüber,

79 Ebd., S. 213.

80 Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012), S. 66.

81 Ebd.

»zu arbeiten und bitte nicht zu kosten.« Arbeitslose mit Migrationshintergrund sehen sich einem doppelten Ressentiment ausgesetzt, nämlich »gekommen zu sein und ökonomisch zu belasten«. Es handelt sich vonseiten der Mehrheitsgesellschaft um einen zusätzlich moralisch aufgeladenen Integrationsbegriff: Es sei für die Zugewanderten geboten, der Solidargemeinschaft keine Kosten (und »Probleme«) zu verursachen, sondern zu »funktionieren«. ⁸² Nach Rauer lautet »das dem zugrunde liegende Kalkül [...]: wenn die [ausländischen] ›Mitbürger‹ sich selbst und freiwillig engagieren, werden die Kosten für die ›Bürger‹ geringer. Die das Narrativ der Integrationsunwilligkeit produzierende Formel suggeriert also: Je geringer die Motivation zur Integration der ›Mitbürger‹, desto höher der wohlfahrtsstaatliche Kostenaufwand der ›Bürger‹.« ⁸³ Verglichen mit dem Schmelztiegelmodell beispielsweise wird hier ganz deutlich, wie stark im Integrationskonzept eine Dichotomie zwischen Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft konstruiert wird. Wie oben bereits dargelegt, handelt es sich bei »Integration« um einen technischen Begriff. Das lässt auf eine bestimmte technische Vorstellung von Gesellschaft – mit dem Ideal der funktionierenden Gesellschaft – schließen. Mark Terkessidis kritisiert am Integrationsbegriff, dass

»die Idee der Integration [...] immer noch häufig einen normativen Kern auf[weist], der besagt ›Wir‹, die wir deutsche Herkunft besitzen, sind in diesem Land die ›Richtigen‹, wir haben die richtigen Voraussetzungen. Die ›Zuwanderer‹ dagegen benötigen eine spezielle Betreuung, weil sie eine ganze Reihe von Defiziten aufweisen.« ⁸⁴

Die Dichotomie zwischen »Mehrheitsgesellschaft« und »Zugewanderten« wird durch die Abwertung der »weniger gut funktionierenden«, »defizitären« Zugewanderten zusätzlich befeuert.

Zentrale Probleme des Integrationsbegriffes sind also erstens die stark konstruierte Dichotomie zwischen Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft, wobei Erstere potenziell als »defizitär« ausgewiesen werden können; zweitens der technische Charakter und eine damit einhergehende »technische Kälte«, wobei man fragen muss, ob ein technisches Verständnis von Sozietät dem Zusammenleben von lebendigen Menschenwesen angemessen ist; drittens die ebenfalls dem technischen Charakter geschuldete Leere an Bedeutung sowie viertens das Problem, dass schließlich die Deutungshoheit darüber, ob es sich um »erfolgreiche« oder »misslungene« Integration handelt, letztlich immer bei der Mehrheitsgesellschaft liegt.

82 Zur moralischen Integrationsforderung vonseiten der Mehrheitsgesellschaft siehe Kap. 1.3.

83 Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012), S. 67.

84 Terkessidis, Mark, Nach der Flucht, S. 27.

Bei aller Inhaltsleere des Begriffs gilt es zumindest »in der Wissenschaft [als] unstrittig, dass Integrationsziele wie Reduzierung von Gruppenkonflikten und Sicherung der Loyalität von Zuwanderern nur dann erreicht werden können, wenn diejenigen, die sich niederlassen [...], nicht dauerhaft von den Chancen und Rechten, die die Gesellschaft ihren Bürgern bietet, ausgeschlossen werden.«⁸⁵ Ebenso besitzt Essers Erkenntnis, dass eine Aufnahmegesellschaft eine »Eingliederung« zwar nicht garantiert herbeiführen, aber immer verhindern kann, nach wie vor Gültigkeit.

Sofern nicht anders präzisiert, wird in dieser Untersuchung im Folgenden unter »Integration« ein *technisches Verhältnis* verstanden.

c) Multikulturalität

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs kommen neue Immigrierendengruppen aus asiatischen und nordafrikanischen Ländern nach Kanada, das sich bis dahin als ein bilinguales und bikulturelles Land verstanden hatte. Bis Ende der 1980er Jahre gehören knapp 28 Prozent der Bevölkerung den neuen Gruppen der Zugewanderten, den sogenannten *other ethnic groups*, an. Vor dem Hintergrund dieser stark wachsenden Bevölkerungsgruppe und den zeitgleichen sozialen Bewegungen in den USA versucht der Staat Kanada in den 1970er Jahren, programmatisch eine gesellschaftliche Einheit herzustellen, von der sich keine Bevölkerungsgruppe ausgeschlossen fühlen soll. Dazu wird das Konzept des *Multikulturalismus* entwickelt. 1971 werden unter dem Titel einer neuen *Policy of Multiculturalism within a Bilingual Framework* verschiedene Sprach- und Kulturprogramme gefördert, implementiert und umgesetzt. 1988 folgt der »Canadian Multiculturalism Act«: Multikulturelle Politik wird als Ziel in die kanadische Verfassung aufgenommen und die Vielfalt der Bevölkerung wird als wesentliches Merkmal der Gesellschaft angesehen. Es wird ein Ministerium für multikulturelle Angelegenheiten geschaffen. Das Konzept versteht sich als Gegenentwurf zum Melting-Pot-Modell und beinhaltet unter anderem folgende Punkte:⁸⁶

i) Es gilt das Prinzip der kulturellen Gleichwertigkeit und Toleranz. Vom Staat gewünscht ist eine hierarchische Doppelidentität, wobei die kanadische Identifikation an erster und die zweite ethnische/kulturelle Zugehörigkeit an zweiter Stelle stehen soll (»kanadisch und x«). Es gibt einige Grundwerte, die gelten und die von allen anerkannt werden müssen, beispielsweise die Gleichberechtigung der Geschlechter.

ii) Kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt gilt als Bereicherung für die kanadische Gesellschaft. Alle können, müssen sich aber nicht ethnisch definieren; auch das Milieu, der Beruf oder der Wohnort bieten Identifikationsmöglichkeiten.

85 Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 108f.

86 Vgl. ebd., S. 107.

iii) Schließlich wird davon ausgegangen, dass sich die ethnische und kulturelle Anerkennung der Gleichwertigkeit nicht auch automatisch sozial und ökonomisch verwirklicht, weshalb Antidiskriminierungsarbeit als notwendig erachtet wird und politisch umgesetzt wird.

In den 1980er Jahren gelangt der Begriff auch nach Kontinentaleuropa. Die multikulturelle Gesellschaft gilt zunächst »als eine Form des Zusammenlebens [...], in der abweichendes Verhalten toleriert wird, fremdartige Gewohnheiten anerkannt werden, Mehrsprachigkeit selbstverständlich ist, Religionsausübung dem Individuum überlassen bleibt und die Begegnung mit Menschen anderen kulturellen Hintergrunds erstrebenswert wird.«⁸⁷ Der Multikulturalismusbegriff wird dann auch zur Kritik des Integrationsbegriffs eingesetzt: Die Integrationsperspektive sei nur an der Aufnahmegesellschaft orientiert, wohingegen das multikulturelle Konzept eine Integration unter Wahrung der kulturellen Identität anstrebe.⁸⁸ In der BRD fällt dieser Diskurs in die Zeit, als die zweite Generation der Eingewanderten aus Südeuropa ihren Platz in der Gesellschaft sucht. Es findet eine verstärkte Hinwendung zur kulturellen Dimension der Konsequenzen von Zuwanderung statt.

In den öffentlichen Diskurs gelangt der Begriff durch die evangelische Kirche und schließlich 1982 markant durch den CDU-Politiker Heiner Geißler, der sich dafür ausspricht, den Weg in eine multikulturelle Gesellschaft zu gehen,⁸⁹ was innerhalb seiner Partei weniger positiv aufgenommen wird als von der damals jungen Partei »Die Grünen« und verschiedenen linken Gruppierungen. Der damalige Innenminister Bayerns Edmund Stoiber warnt vor einer »durchrassten und durchmischten Gesellschaft«.⁹⁰ In den migrantischen Communities wird der Begriff zunächst willkommen geheißt.⁹¹

Gegen Ende der 1980er Jahre wird das Konzept auch von linker Seite kritisiert, da es die Gefahren der Essentialisierung von Bevölkerungsgruppen sowie der grenzenlosen Tolerierung von kulturellen Praktiken – ein häufig genanntes Beispiel ist Gewalt gegen Frauen – birgt.⁹² Claus Leggewie beschreibt die kulturesentialistische Vorstellung als »kulturelle [...] Apartheid, [bei der] die Herkunft verabsolutiert [wird]. Die Grenzen ethnischer Gruppen sind undurchlässig.«⁹³ Kulturelle und eth-

87 Hoff, Gerd, Auf dem Weg zur Mündigkeit in der multikulturellen Gesellschaft, in: Ders. und Michele Borelli, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Baltmannsweiler 1988, S. 54. Zitiert nach Klein, Arne, Einleitung, S. 9.

88 Vgl. Klein, Arne, Einleitung, S. 9.

89 Vgl. Geißler, Heiner (Hg.), *Ausländer in Deutschland – für eine gemeinsame Zukunft*, München 1983.

90 Zitiert nach Klein, Arne, Einleitung, S. 10.

91 Vgl. ebd.

92 Ebd., S. 10f.

93 Leggewie, Claus, *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Hamburg 1990, S. XI.

nische Zuschreibungen erfolgen nach festen Kategorien. Auch wenn bei dieser Vorstellung die verschiedenen Kulturen friedlich nebeneinander leben, so handelt es sich doch um vorgeschriebene Identitätszuweisungen, die es den Personen und Gruppen möglicherweise abspricht, sich transkulturell zu entwickeln. Außerdem ist ein zentraler Kritikpunkt an essentialistischen Auffassungen generell, dass es keine Instanz geben kann, der mit gutem Grund die Deutungshoheit zuzusprechen ist, die unterschiedlichen Kulturen und Ethnien zu trennen und zu benennen. In Europa hat durch die Geschichte der Entstehung der Nationalstaaten und der Einwanderungen ein Kulturessentialismus zudem zur Folge, dass allein durch die Kultur der quantitativen Mehrheit der Bevölkerung – und eine deswegen oft so vorgestellte »Mehrheitskultur« – in der Wahrnehmung der unterschiedlichen Kulturen Hierarchien entstehen.⁹⁴ Zugewanderte geraten dann in das Paradox, einerseits trotzdem einem Assimilationsdruck vonseiten der »Mehrheitsgesellschaft« ausgesetzt zu sein, gleichzeitig aber regelmäßig auf die eigene Herkunft/Ethnie/Kultur verwiesen zu werden.

Nach Leggewie ist »die [...] die Sache erst richtig treffende Variante des Multikulturalismus [...] die Gesellschaft ohne kulturelles Zentrum und ohne hegemoniale Mehrheit.«⁹⁵ Als Beispiel nennt er die Bevölkerung in Kalifornien. Dort gebe es bereits keine ethnische Mehrheit mehr, nur reziproke Ansprüche von Minderheiten aneinander.⁹⁶ »Hier [...] ist die moderne Ausdifferenzierung an ihr Ende gekommen: in einer Art postmodernen Reichsstruktur, der jede allein und allgemein verbindliche geistliche oder weltliche Führung fehlt – eine Gesellschaft von Fremden.«⁹⁷ Eine Gesellschaft ohne kulturellen Grundkonsens, in der jede und jeder Anderen gleichwertig »fremd« begegnet und in der es keine Hierarchien und Hegemonien gibt, wäre nach Leggewie also die am konsequentesten multikulturelle Gesellschaft.

Bis heute ist der Begriff im Diskurs des deutschsprachigen Raums umstritten. Arne Klein kritisiert beispielsweise, dass die inhaltliche Diskussion viel zu kurz komme, da sie stets durch politische Debatten überlagert werde:

94 Ebd., S. XII.

95 Ebd., S. XIII. Zufrieden ist Leggewie aber mit dem Begriff des Multikulturalismus trotzdem nicht. »MultiKulti ist ja nur ein Hilfsbegriff – weder besonders schön noch eigentlich treffend. Die Leute Gastarbeiter, »immigrants«, »travailleurs immigrés« oder »Wanderarbeiter« zu nennen, ist unterdessen völlig daneben; und der nüchterne *terminus technicus* »Migranten« läßt nicht unbedingt Menschen aus Fleisch und Blut assoziieren [...]. Auch wir haben in unseren Texten noch keinen besseren Begriff gefunden für die Sache: die Vielvölkerrepublik und ihre Bürger: die Multikulturellen«, ebd., S. 159f. Er schließt sein Buch mit der Aufforderung an die Leserschaft, sich einen besseren Begriff auszudenken, vgl. ebd., S. 160.

96 Vgl. ebd., S. XIII.

97 Ebd., S. XIII.

»Das Mißverhältnis zwischen der offenkundigen gesellschaftspolitischen Brisanz einerseits und dem stumpfen begrifflichen Instrumentarium andererseits führt in der öffentlichen Diskussion um Migration zum Stillstand der inhaltlichen Auseinandersetzung. Je stärker die einen die Vorzüge des multikulturellen Zusammenlebens preisen, desto eisiger verhärten sich die anderen im Nationalstaatsdenken, in dem Fremde keinen Platz haben [...]. Der trügerische Konsens über die Bedeutung kultureller Vielfalt für eine Gesellschaft verdeckt allenfalls die tatsächlichen Interessensgegensätze. Viel (multi) Kultur wollen schließlich alle. Dringend notwendig ist die Ablösung der Kontroverse um Begriffe zugunsten einer Kontroverse um inhaltliche Konzepte, die mit den Begriffen transportiert werden.«⁹⁸

Wie auch schon beim Integrationskonzept ist ein Problem des Multikulturalismusmodells seine minimale inhaltliche Bestimmtheit gegenüber einem öffentlichen Diskurs, der von tiefen politischen Überzeugungen angeheizt wird. Gegenüber dem technischen Integrationsmodell (»Wie können wir zusammen leben?«) ist im multikulturellen Modell der ethische Aspekt der Toleranz (»Wie wollen wir zusammen leben?«) stärker gewichtet, was unter anderem ein Grund dafür sein könnte, weshalb die Rede von der multikulturellen Gesellschaft bis heute die Rolle einer Schreckensvision im rechtskonservativen politischen Spektrum einnimmt (denn dieses *will* nicht tolerant sein [müssen]). Auffallend ist auch, dass der Begriff insbesondere in seiner Abkürzung »*Multikulti*« polarisiert bzw. die Abkürzung eingesetzt wird, um zu polarisieren: Vonseiten des linken politischen Spektrums im Sinne einer mitmenschlichen Wärme (Toleranz), vonseiten des rechtskonservativen politischen Spektrums im Sinne einer Infantilisierung und eines Lächerlichmachens der Befürwortenden (zum Beispiel als *naiv*). Leggewie ruft dazu ins Gedächtnis, dass »man [...] aus einem sozialen Faktum keine moralische Norm basteln [kann]. Weder kann die ethnische Vielfalt an sich jemanden retten, noch wird sie die europäische Menschheit ins Unglück stürzen.«⁹⁹ Im öffentlichen Diskurs ist das Verhältnis zwischen sozialem Faktum und moralischer Norm beim Multikulturalismusbegriff fast immer ein inhaltlich ungeklärtes Missverständnis.

Generell lässt sich sagen, dass viele Grundbegrifflichkeiten in der empirischen Migrationsforschung mittlerweile zum Thema gemacht werden oder sogar stark umstritten sind. Zum Beispiel erachtet es Thomas Faist als problematisch, dass Kategorien wie beispielsweise »Migrant:in«, »Nicht-Migrant:in«, »Arbeitsmigrant:in« oder »Flüchtlinge« in der Gestaltung von Forschungsvorhaben von Anfang an benutzt werden, »ohne zu beachten, auf welche Art diese Kategorien von wissenschaftlichen und nicht wissenschaftlichen Diskursen gebildet worden sind. Auch

98 Klein, Arne, Einleitung, S. 12.

99 Leggewie, Claus, *Multi Kulti*, S. 8.

die Bedingungen, unter welchen diese Kategorien relevant für die sozialen Praktiken mobiler und nicht mobiler Personen sind, werden häufig nicht spezifiziert.«¹⁰⁰ Das heißt nicht, dass die Begrifflichkeiten nicht mehr verwendet werden sollen. Faist plädiert aber für eine reflektiertere Verwendungsweise.¹⁰¹

Jochen Oltmer spricht von »räumlichen Bewegungen«¹⁰² oder von der menschlichen »Bewegung im Raum«,¹⁰³ wenn der bedeutungsschwangere Migrationsbegriff vermieden werden soll. Das heißt nicht, dass der Migrationsbegriff obsolet geworden ist. Aber die Problematisierung des Begriffs weist auf eine Lücke oder einen Mehrgehalt zwischen Bezeichnetem (der räumlichen Bewegung von Menschen) und Bezeichnendem (»Migration«) hin, derer man sich bewusst sein sollte.

Das Migrationsmodell, das sich in der Migrationsforschung in den 1990er Jahren etabliert und das bis heute in verschiedener Hinsicht maßgebend ist, ist das transnationale Modell im Anschluss an Linda Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc (vgl. Kap. 2). Mit dem transnationalen Konzept hebt sich die Unterscheidung zwischen Wanderungs- und Aufnahme- bzw. »Integrations-«Theorien auf (obgleich die Unterscheidung – genauso wie je nach Forschungsfrage die »alten« Migrationsmodelle – auch nicht gänzlich überflüssig wird). 2013 konstatiert Janine Dahinden: »Die Transnationalismus-Idee präsentierte sich als Alternative zur Integrationstheorie – [das ist] ein Sachverhalt, der [...] bis heute nach weiterführenden Gedanken ruft.«¹⁰⁴ Sie vermutet, dass »diese spezifische [transnationale] Perspektive auf Migrationsprozesse ein Potential in sich trägt, das noch weit davon entfernt ist, wirklich ausgeschöpft zu sein.«¹⁰⁵ Dieses vor allem sozialtheoretisch und philosophisch noch unausgeschöpfte Potenzial soll daher im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen.

100 Faist, Thomas, Elemente einer transnationalen Methodologie jenseits von methodologischem Nationalismus und Essentialismus, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 103-128, hier S. 110.

101 Vgl. ebd.

102 Oltmer, Jochen, Migration, S. 8.

103 Ebd., S. 9. Eine kurze Begriffsgeschichte von »Migration« findet sich ebd., S. 9ff. Vgl. beispielsweise auch das seit 2019 laufende Forschungsprojekt »Die wissenschaftliche Produktion von Wissen über Migration« am IMIS (Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien) Osnabrück.

104 Dahinden, Janine, Von den transnationalen Migrationsstudien zu einer Transnationalisierung der Sozialtheorie: Plädoyer für einen integrativen Ansatz, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 83-101, hier S. 85.

105 Ebd., S. 83. Vgl. auch Vertovec, Steven, Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization, in: *International Migration Review* 37 (2003), S. 641-665.

1.3 Migration in der Philosophie

»Die Migration ist seit jeher ein konstitutiver Bestandteil des menschlichen Lebens. Das liegt auch darin begründet, dass der Mensch prinzipiell nicht in eine Welt mit den klimatischen, materiellen und sonstigen Lebensbedingungen hineingeboren wird, die für sein Überleben freundlich gestimmt ist. Er hat die Aufgabe zu bewältigen, aus einer für ihn nicht vorbereiteten und oft feindlichen Umwelt eine bewohnbare und sein Überleben ermöglichende Lebenswelt zu schaffen. Die Migration dient dazu, neue und bessere Lebensbedingungen zu erschließen. Die Geschichte der Migration ist somit nicht von der Geschichte der Menschheit zu trennen, weil der Mensch immer auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen war und ist.«¹⁰⁶

In Anbetracht der Tatsache, dass Migration zur Menschheitsgeschichte gehört und insbesondere im Hinblick darauf, dass die Zeit von ca. 12.000 Jahren, in denen der *homo sapiens* vorwiegend sesshafte Lebensformen angenommen hat, verglichen mit der nomadischen Zeitspanne von ca. 100.000 bis 300.000 Jahren äußerst kurz ausfällt, ist die philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema der Wanderung bemerkenswert überschaubar. Migration kann man bisher nicht wirklich als relevanten Topos des abendländischen philosophischen Kanons bezeichnen. Nachdem in Europa die Zahl der Flüchtlinge aus Syrien vor allem im Sommer 2015 stark angestiegen war, bemerkt Thomas Meyer noch im Dezember 2015 in einem Radioessay im Deutschlandfunk, es sei

»gegenwärtig aus der Philosophie wenig zu hören [...]. Zwar finden sich immer wieder Äußerungen von Vertretern des Fachs, doch man merkt ihnen an, dass sie kaum eine Sprache für die aktuelle Situation haben – nicht für die politischen Ursachen, nicht für das Elend, für die Möglichkeiten und Gefahren dessen, was gerade passiert. Soziologen, Politologen und Kulturwissenschaftler finden offensichtlich weitaus leichter Begriffe, um die neue Lage zu beschreiben und zu analysieren. Und so will der Eindruck nicht schwinden, dass zu der Frage [der Migration] den Philosophen wenig einfällt.«¹⁰⁷

Es stimmt, dass die Soziologie, die Politikwissenschaft und die Kulturwissenschaften schon sehr viel weiter sind, was Migrationsforschung angeht. Allerdings geht Meyer der Philosophie auch zu, eine genuin langsame Disziplin zu sein.¹⁰⁸

106 Han, Petrus, *Theorien zur internationalen Migration*, Stuttgart 2006, S. 7.

107 Meyer, Thomas, Hannah Arendt über Flüchtlinge: »Es bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt«, Radioessay vom 20.12.2015 im Deutschlandfunk. Abgedruckt in und zitiert nach: Arendt, Hannah, *Wir Flüchtlinge*, mit einem Essay von Thomas Meyer, Stuttgart 2018, S. 41-59, hier S. 43.

108 Vgl. ebd.

Im Zuge des Anstiegs der Zahlen der Geflüchteten aus Syrien 2015 ist seit 2016/2017 tatsächlich auch in der Politischen Philosophie und in der Angewandten Ethik ein verstärktes Interesse am Thema der Migration zu beobachten, was sich in einigen Tagungen und Publikationen niederschlägt. Dabei wird die »Langsamkeit« der philosophischen Disziplin aber andererseits auch als ihre spezifische Tugend eingefordert: Thomas Schramme findet, zumindest die Moralphilosophie und die Politische Philosophie verfügten noch nicht über angemessene Methoden, reale politische Probleme angemessen zu analysieren, weshalb zuerst geeignete methodische Instrumentarien entwickelt werden müssten.¹⁰⁹ Und »dabei sind weder Migrationsbewegungen noch Flüchtlingsströme etwas Besonderes in der menschlichen Geschichte [...]. Seit jeher verlassen Menschen ihre Heimat und brechen auf vom Land in die Stadt, in andere Landesteile, andere Länder oder sogar andere Kontinente«, weshalb nach Elif Özmen und Anita Rösch das lange philosophische Desinteresse erst recht verwundern muss.¹¹⁰ Denn »auch wenn die Not oft fern von uns ist, so hängt sie doch zumeist mit der zunehmenden globalen Ungleichheit zwischen Reich und Arm, mächtig und ohnmächtig, frei und unfrei zusammen.«¹¹¹ Gerade Aspekte wie Macht und Ohnmacht, Freiheit und Unfreiheit im Kontext von Migration sind Felder, die insbesondere in der Philosophie bearbeitet werden müssten, denn hier stoßen die Sozial- und Kulturwissenschaften teilweise an ihre Grenzen.

Überhaupt findet bisher noch kein philosophischer Dialog mit der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung statt; ein Austausch hat in der politischen Theorie gerade begonnen (vgl. Kap. 1.3.3). Die vorliegende Untersuchung ist daher als ein Versuch anzusehen, erstmals einen Teil der umfassenden Wissensstände der empirischen sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung mit der philosophischen Herangehensweise zusammenzuführen. Eine breit geführte Diskussion über Fächergrenzen hinweg wäre wünschenswert.

Über die bisher bestehenden philosophischen Analysen zum Themenkomplex der Migration wird im Folgenden ein Überblick gegeben. Die zentralen Überlegungen betreffen dabei Besuchs- und Gastrechte, Aufnahmerechte und -pflichten, sozialtheoretische Überlegungen zu Einwanderungsgesellschaften sowie die existenzielle Bedeutung von Vertreibung, Flucht und Exil. Immanuel Kant identifiziert ein allgemeines Besuchsrecht (Kap. 1.3.1). Daran anschließend sind Jacques Derridas Überlegungen zu bedingter und unbedingter Gastfreundschaft relevant (Kap. 1.3.2). Des Weiteren gibt es in der Angewandten Ethik und in der Politischen Philosophie verschiedene Ansätze darüber, was die Rechte und Pflichten von Staaten

109 Vgl. Schramme, Thomas, Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 377-384, hier S. 377.

110 Özmen, Elif und Anita Rösch, Alles in Bewegung, in: Dies. (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 9-10, hier S. 9.

111 Ebd., S. 10.

angeht, migrantische Ströme unter bestimmten Umständen aufzunehmen oder nicht (Kap. 1.3.3). In der Sozialphilosophie werden Überlegungen zu Rassismus und zum Zusammenhang zwischen Migration und dem kapitalistischen Wirtschaftssystem angestellt (Kap. 1.3.4). Nach ihrer Flucht vor den Nationalsozialisten nach Nord- bzw. Südamerika machen sich außerdem schließlich Hannah Arendt und Vilém Flusser Gedanken zu Emigration und Exil und eruieren die philosophische Bedeutung ihrer Erfahrungen (Kap. 1.3.5).

1.3.1 Besuchsrecht

Kant nennt in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* das Recht eines Menschen, anderswo nicht feindlich aufgenommen zu werden, allgemeine »Hospitalität«.

»Hospitalität (Wirtbarkeit) [bedeutet] das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere [Hervorh. im Orig.]«¹¹²

Kant unterscheidet zwischen Hospitalität und Gastrecht. Hospitalität entspricht einem Besuchsrecht, das besagt, dass ein jeder Mensch das Recht habe, anderswo nicht feindlich behandelt zu werden. Der aufnehmenden Person wird das Recht zugestanden, den Besuch abzuweisen, wenn dies ohne dessen Untergang geschehen kann. Ein generelles Recht, überall als Gast aufgenommen werden zu können, wird nicht zugestanden. Schließlich und endlich sei aber die Oberfläche der Erde gemeinschaftlicher Besitz aller, und »ursprünglich« habe niemand mehr Recht als ein anderer, an einem bestimmten Ort der Erde zu sein. Dabei wird noch einmal betont, dass es hier um ein *Recht* gehe, nicht um Philanthropie.¹¹³ Das Hospitalitätsrecht der fremden Ankömmlinge erstrecke sich auf »die Bedingungen der

112 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe, Bd. XI, hg. von Wilhelm Weischedel, S. 191-251, hier S. 213.

113 Vgl. ebd.

Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen* [Hervorh. im Orig.].«¹¹⁴

Kant gesteht also Betroffenen das Recht zu, Besuch abzuweisen. Das Recht, »sich zur Gesellschaft anzubieten«, haben alle. Es kann aber von aufnehmender Seite die Gesellschaft der Ankömmlinge abgelehnt werden, falls dies geschehen kann, ohne dass die Besuchenden in Lebensgefahr geraten. Über eine positiv formulierte Pflicht, Menschen, die in Not sind, aufzunehmen, äußert sich Kant nicht; indirekt formuliert er aber zumindest ein Verbot, Schutzsuchende abzuweisen.

Tatsächlich entspricht das geltende internationale Völkerrecht im Grunde Kants Bestimmung eines Besuchsrechts. Staaten sind nicht verpflichtet, Personen mit ausländischer Staatsangehörigkeit die Einreise in ihr Hoheitsgebiet zu gestatten.¹¹⁵ Es wird aber jedem Menschen das Recht zugestanden, jedes Land dieser Welt zu verlassen, auch das eigene: »Everyone shall be free to leave any country, including his own.«¹¹⁶ Im Rahmen dieser faktischen Widersprüchlichkeit auf einem Globus, wo es kein Land gibt, das nicht Staatsgebiet ist, bewegen sich dann auch die ethischen und politischen Überlegungen über die Berechtigung und Verpflichtung von Staaten, Migrierende aufzunehmen oder abzulehnen (vgl. Kap. 1.3.3).

Seinerzeit hat Kant mehr die Frage nach dem Besuchsrecht im Blick, da die weltweite »Migration« damals in erster Linie aus Kolonisierung, Versklavung und Verschleppung besteht. Er kritisiert:

»Vergleicht man hiermit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich Handel treibenden Staaten unseres Weltteils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem *Besuche* fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, [...], die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts.«¹¹⁷

Die kolonisierenden Länder missbrauchen in Kants Sinn das allgemeine Besuchsrecht. Ohnehin ist vor dem historischen Hintergrund der Kolonisierung zu überlegen, wie die jetzige globale Migrationssituation ethisch zu beurteilen ist, wenn der gegenwärtigen Situation eine jahrhundertelange Rechtsverletzung vorausgegangen ist. Dieser Zusammenhang wird in der Postkolonialen Theorie betont (vgl. Kap. 4.1), in der Politischen Philosophie und Angewandten Ethik hingegen bisher sehr wenig thematisiert (vgl. Kap. 1.3.3).

114 Ebd., S. 214.

115 Vgl. Dietrich, Frank und Véronique Zanetti, *Philosophie der internationalen Politik zur Einführung*, Hamburg 2014, S. 87.

116 Zitiert nach ebd., S. 90; vgl. auch ebd., S. 88f.

117 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, S. 214f.

1.3.2 Gastfreundschaft

Jacques Derrida unterscheidet zwischen einer *absoluten* oder *unbedingten Gastfreundschaft* und einem *bedingten Gastrecht*. Für eine Form des Gastrechts ist Kants Besuchsrecht ein Beispiel, für die absolute Gastfreundschaft wird die abrahamitische Gastfreundschaft des Alten Testaments als paradigmatischer Fall herangezogen.

Abraham empfängt drei fremde Reisende. Er weiß zu dem Zeitpunkt nicht, dass es Gott selbst ist, der ihn in Gestalt der drei Männer besucht:

»Und der HERR erschien ihm im Hain Mamre, während er an der Tür seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war. Und als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Und als er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Tür seines Zeltes und neigte sich zur Erde und sprach: Herr, hab ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so geh nicht an deinem Knecht vorüber. Man soll euch ein wenig Wasser bringen, eure Füße zu waschen, und lasst euch nieder unter dem Baum. Und ich will euch einen Bissen Brot bringen, dass ihr euer Herz labt; danach mögt ihr weiterziehen. Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorübergekommen. Sie sprachen: Tu, wie du gesagt hast.

Abraham eilte in das Zelt zu Sara und sprach: Eile und nimm drei Maß feines Mehl, knete und backe Brote. Er aber lief zu den Rindern und holte ein zartes, gutes Kalb und gab's dem Knechte; der eilte und bereitete es zu. Und er trug Butter und Milch auf und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor und blieb stehen vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen.«¹¹⁸

Abraham fragt seine Besucher nicht, woher sie kommen, wohin sie gehen, wer sie sind oder Ähnliches. Er bietet ihnen ohne zu fragen seine Gastfreundschaft an und lässt ihnen die beste Mahlzeit zubereiten, die sein Haushalt zu bieten hat. Er weiß nicht, dass es Gott ist, der ihn in der Gestalt dreier Reisender besucht. Er lädt die Reisenden ein, ohne irgendetwas von ihnen zu wissen. Dieser *absoluten* oder *unbedingten Gastfreundschaft* des Alten Testaments setzt Derrida ein *Gastrecht* gegenüber, wie es beispielsweise von Kant in Form des Besuchsrechts formuliert wird, bei dem die Beteiligten in gewissem Sinne einen wechselseitigen Vertrag eingehen.

»Die absolute und unbedingte Gastfreundschaft, die ich ihm [dem unbekanntem Fremden] gewähren möchte, setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im gängigen Sinne, der bedingten Gastfreundschaft, dem Recht auf Gastfreundschaft oder dem Gastfreundschaftspakt voraus [...]. Das Gesetz der Gastfreundschaft [...] scheint nämlich zu bestimmen, dass die absolute Gastfreundschaft mit dem

118 Erstes Buch Mose (Genesis) 18, Verse 1-8. Hier zitiert nach der Lutherbibel, 2017.

Gesetz der Gastfreundschaft als Recht oder Pflicht, mit dem Gastfreundschafts-›Pakt‹, brechen muss. Mit anderen Worten: Die absolute Gastfreundschaft erfordert, dass ich mein Zuhause (*chez-moi*) öffne und nicht nur dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt), sondern auch dem unbekanntem, anonymen absolut Anderen (eine) Statt gebe (*donne lieu*), dass ich ihn kommen lasse, ihn ankommen und an dem Ort (*lieu*), den ich ihm anbiete, Statt haben (*avoir lieu*) lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) oder ihn nach seinem Namen zu fragen.«¹¹⁹

Die bedingte Gastfreundschaft, also das Recht auf Gastfreundschaft oder der »Gastfreundschaftspakt«, entsprechen bei Derrida einer in gewissem Sinne beschränkten Gastfreundschaft. Die unbedingte oder absolute Gastfreundschaft zeichnet sich dadurch aus, dass die Gastgeber:innen ihr Haus gegenüber dem »unbekanntem, anonymen absolut Anderen« öffnen, ohne von diesem Informationen über ihn zu erfragen und ohne von ihm eine Gegenleistung zu verlangen. Nach Derrida bricht die unbedingte Gastfreundschaft in gewisser Weise mit der bedingten Gastfreundschaft, andererseits ist sie aber auch ihre Voraussetzung.

Das Recht auf Gastfreundschaft bei der bedingten Gastfreundschaft geht mit Pflichten des Gastes – zum Beispiel sich friedlich zu verhalten – einher.¹²⁰

»Die wahre [unbedingte] Gastfreundschaft bricht mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft; nicht dass sie sie verdammen oder sich ihr widersetzen würde – sie kann sie im Gegenteil zu immer weiteren Fortschritten führen –, doch sie ist ihr gegenüber in ebenso seltsamer Weise heterogen, wie die Gerechtigkeit dem Recht gegenüber heterogen ist, dem sie dennoch so nahe und mit dem sie in Wahrheit unlöslich verbunden ist.«¹²¹

Nach Derrida verhält sich die unbedingte Gastfreundschaft zum Gastrecht so ähnlich, wie sich die Gerechtigkeit zum Recht verhält. Die unbedingte Gastfreundschaft steht dem Gastrecht nicht als Gegenteil gegenüber, sie begründet sie vielmehr auf eine Art, entspricht einem gewissen normativen Ziel des Gastrechts und kann letztgenanntes zu »Fortschritten« führen. In einer gastrechtlichen Situation würde der Fremde zuerst nach seinem Namen gefragt. Damit übernehme er eine gewisse Verantwortung für sich und trete in den Status eines Rechtssubjekts.¹²²

»Ist es [also dann] gerechter und liebevoller, zu fragen oder nicht zu fragen? [...] Gewährt man die Gastfreundschaft einem Subjekt [...] oder wird die Gastfreund-

119 Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2018, S. 25f.

120 Vgl. ebd., S. 23f.

121 Ebd., S. 26.

122 Vgl. ebd. 26f.

schaft dem Anderen gewährt, ihm geschenkt, bevor er sich identifiziert?«¹²³ Die unbedingte Gastfreundschaft wird in gewissem Sinne geschenkt, sie ist eine reine Gabe. Derrida fragt danach, ob es gerechter oder liebevoller sei, den Gast als unbekannt absolut Anderen anzunehmen, oder ihn als ein Rechtssubjekt anzuerkennen. Einerseits wird durch die Anerkennung des Gastes als Rechtssubjekt für beide beteiligten Seiten eine gewisse Sicherheit in ihr Verhältnis gebracht. Andererseits wird durch ein Vertragsverhältnis eine gewisse misstrauische Grundhaltung generiert. Ein Gastrecht ohne zumindest ein Element unbedingter Gastfreundschaft wäre in dem Sinne zumindest keine »Gastfreundschaft« mehr.

Aber ohne eine minimale Konkretion gastrechtlicher Strukturen birgt nach Derrida auch die absolute Gastfreundschaft eine Gefahr. Derrida führt mit der Geschichte von Lot in Sodom eine weitere alttestamentarische Geschichte unbedingter Gastfreundschaft an, bei der die absolute Gastfreundschaft in Unrecht kippt. Die Geschichte von Lot:

»Die zwei Engel kamen nach Sodom am Abend; Lot aber saß zu Sodom unter dem Tor. Und als er sie sah, stand er auf, ging ihnen entgegen und sprach: Siehe, liebe Herren, kehrt doch ein im Hause eures Knechts, bleibt über Nacht und lasst eure Füße waschen. Frühmorgens mögt ihr aufbrechen und eure Straße ziehen. Aber sie sprachen: Nein, wir wollen über Nacht im Freien bleiben. Da nötigte er sie sehr und sie kehrten zu ihm ein und kamen in sein Haus. Und er machte ihnen ein Mahl und backte ungesäuerte Brote, und sie aßen.

Aber ehe sie sich legten, kamen die Männer der Stadt Sodom und umgaben das Haus, Jung und Alt, das ganze Volk aus allen Enden, und riefen Lot und sprachen zu ihm: Wo sind die Männer, die zu dir gekommen sind diese Nacht? Gib sie heraus, dass wir ihnen beiwohnen [sie vergewaltigen]. Lot ging heraus zu ihnen vor die Tür und schloss die Tür hinter sich zu und sprach: Ach, liebe Brüder, tut nicht so übel! Siehe, ich habe zwei Töchter, die wissen noch von keinem Manne; die will ich euch herausgeben, und dann tut mit ihnen, was euch gefällt; aber diesen Männern tut nichts, denn darum sind sie unter den Schatten meines Dachs gekommen.«¹²⁴

Die Männer Sodoms sind damit nicht einverstanden. Sie greifen Lot an, aber dieser wird von den beiden Engeln schnell ins Haus gezogen, sodass sich die Angreifer vor Lots Tür gegenseitig »mit Blindheit«¹²⁵ selbst verprügeln.¹²⁶ Lots Familie kommt dank der Gäste, die Engel sind, unversehrt davon. Für die Erörterung eines Gastrechts ethisch relevant ist hier vor allem Lots Angebot, statt der Gäste seine Töchter herauszugeben. Der im eigenen Haus absolut herrschende männliche Hausherr,

123 Vgl. ebd., S. 28.

124 Erstes Buch Mose (Genesis) 19, Verse 1-8. Hier zitiert nach der Lutherbibel, 2017.

125 Ebd. Vers 11.

126 Vgl. ebd.

der über die Frauen in seinem Haushalt wie über Besitz verfügt, erachtet den generellen Erhalt der Gastfreundschaft höher als das Leben und die Unversehrtheit seiner weiblichen Familienmitglieder. Lot ist im Dilemma: Er will einerseits seine Gäste schützen, andererseits den (vermeintlichen) sozialen »Frieden« in der Stadtgemeinschaft erhalten. Um beiden Seiten gerecht zu werden, ist er bereit, seine eigenen Töchter zu opfern. Das Leben einzelner Personen wird der unangetasteten Gastfreundschaft und der »intakten« sozialen Sodomer Gemeinschaft also radikal untergeordnet und geopfert. In einer patriarchalen Kultur sind die geopfertem Leben selbstverständlich weibliche Leben; Lot käme nicht auf die Idee, sich selbst zur Vergewaltigung anzubieten, obgleich er die Situation zu verantworten hat.

Derrida kommt bei seinen Überlegungen zu den biblischen Erzählungen der Gastfreundschaft zu dem Schluss, dass die unbedingte und die bedingte Gastfreundschaft in bestimmter Weise ineinander verwoben und wechselseitig voneinander abhängig sind:

»Obgleich es über den Gesetzen der Gastfreundschaft steht, braucht *das* unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft *die* Gesetze, es *erfordert* sie. Diese Forderung ist konstitutiv. Das Gesetz wäre nicht wirklich unbedingte, wenn es nicht wirklich, konkret, bestimmt *werden müsste* [...]. Es würde Gefahr laufen, abstrakt, utopisch, illusorisch zu sein und sich somit in sein Gegenteil zu verkehren. Um zu sein, was es ist, braucht *das* Gesetz *die* Gesetze, die es dennoch negieren, die es jedenfalls bedrohen, bisweilen korrumpieren oder pervertieren [...]. Umgekehrt würden die bedingten Gesetze aufhören, Gesetze der Gastfreundschaft zu sein, wenn sie nicht vom Gesetz der unbedingten Gastfreundschaft geleitet, inspiriert, verlangt, ja eingefordert würden.«¹²⁷

Die unbedingte Gastfreundschaft könnte also ohne Gesetze der Gastfreundschaft nicht existieren. Bedingte und unbedingte Gastfreundschaft brauchen sich gegenseitig. Die unbedingte Gastfreundschaft entspricht vielleicht einer abstrakten Norm, während die bedingte Gastfreundschaft konkret ist und sich an der absoluten Gastfreundschaft orientiert, ja orientieren muss. Für Derrida ist die unbedingte Gastfreundschaft von der bedingten Gastfreundschaft zwar auch bedroht, als *Idee* leitet sie sie aber an. In den biblischen Geschichten verbirgt sich Gott selbst hinter den unbekanntem Gästen. Das war das Glück von Lots Töchtern. Aber wenn der unbedingten Gastfreundschaft alles Andere untergeordnet wird und die absolute Gastfreundschaft zu einem absoluten *und* konkreten Recht erhoben wird, kann sie Unrecht werden, insbesondere wenn es sich um nicht gerechte und/oder ethisch bedenkliche soziale Umstände handelt. Insofern hat es Abraham allein in seinem Zelt im Hain natürlich auch leichter als Lot in der unsittlichen Stadt Sodom, unbedingte Gastfreundschaft zu leisten. Bedingte und unbedingte

127 Derrida, Jacques, Von der Gastfreundschaft, S. 62.

Gastfreundschaft sind auf jeden Fall wechselseitig voneinander abhängig und können nie ineinander aufgehen. Als konkrete und abstrakte Gastfreundschaft können sie sich darüber hinaus gegenseitig weiterentwickeln. Die unbedingte Gastfreundschaft kann nicht ohne Formen der bedingten Gastfreundschaft konkret oder wirklich werden. Aber wenn die Idee der unbedingten Gastfreundschaft als Idee aufgegeben würde, ginge ein grundlegendes Urvertrauen in die eigene Gattung verloren, das durch kein noch so ausgefeiltes konkretes (Vertrags-)Recht ersetzt werden könnte.

1.3.3 Migration in Politischer Philosophie und Angewandter Ethik

Ein- und Auswanderung als Themen der internationalen Politik finden in der klassischen westlichen Politischen Philosophie lange nur eine marginale Beachtung. In den 1980er Jahren beginnen Michael Walzer und Joseph Carens, das Thema der internationalen Wanderung als eine Frage der Ethik und Politischen Philosophie aufzunehmen; ein kleinerer Fachdiskurs entwickelt sich.¹²⁸ Hierbei steht vor allem im Zentrum der Debatte, ob und inwieweit Staaten dazu berechtigt sind, ihre Grenzen zu kontrollieren, und ob und inwieweit sie dazu verpflichtet sind, Migrierende einreisen zu lassen. Mit der starken Zunahme von Flüchtenden aus Syrien im Jahr 2015 in Europa ist auch im deutschsprachigen Raum ein verstärktes Interesse am Thema in der Politischen Philosophie und in der Ethik zu verzeichnen.¹²⁹

Die Überlegungen werden in der Regel ohne Kenntnis der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung angestellt. Begriffe und Forschungsergebnisse aus den Sozialwissenschaften werden nicht einbezogen. In der Politischen Philosophie und Angewandten Ethik wird zwischen Fluchtmigration und Arbeits- oder Wirtschaftsmigration unterschieden. Die Trennung wird aus dem Alltagsgebrauch übernommen und nicht begrifflich hergeleitet. Hochqualifizierte Mobilität bleibt außen vor. Inhaltlich spannt sich die Auseinandersetzung im Grunde an dem rechtlichen Widerspruch auf, wie er zwischen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (»Everyone shall be free to leave any country, including his own«)¹³⁰ und dem Selbstbestimmungsrecht der Völker, das die territoriale Herrschaftsgewalt mit einschließt, besteht. Die verschiedenen Positionen bewegen sich zwischen diesen beiden Polen des Rechts auf Freizügigkeit auf der einen und des Rechts auf Selbstbestimmung über das staatliche Territorium auf der anderen Seite. Damit verwoben

128 Einen Überblick über zentrale Positionen dieses Diskurses bietet Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017.

129 Beispielsweise wurde eben genannter Band von Frank Dietrich, in dem einige Texte auch erstmals in deutscher Übersetzung vorliegen, aufgrund der politischen Entwicklungen seit 2015 erstmals 2017 herausgegeben.

130 AMRE hier zitiert nach Dietrich, Frank und Véronique Zanetti, *Philosophie der internationalen Politik*, S. 90.

und die politischen Rechtszustände umgrenzend sind die ethischen Fragen nach dem moralisch richtigen Umgang mit dem Phänomen der Migration.

Michael Walzer versucht, das Recht auf Bestimmung über ein Territorium mit dem Selbstbestimmungsrecht einer Gruppe – im Falle von Staaten also eines »Volkes« – zu begründen. Seine Grundannahme besteht dabei darin, dass »das erste und wichtigste Gut, das wir aneinander zu vergeben und zu verteilen haben, [...] Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft« sei.¹³¹ Dabei gilt, dass

»Wir, die wir bereits Mitglieder sind, [...] die Auswahl vor[nehmen], und zwar gemäß unserem Verständnis davon, was Mitgliedschaft in unserer Gemeinschaft bedeutet und welche Art von Gemeinschaft wir zu haben wünschen [...]. Gegenseitige Hilfe greift [aber] über politische (ebenso wie über kulturelle, religiöse und sprachliche) Grenzen hinaus.«¹³²

Nach Walzer bestimmt eine Gruppe selbst darüber, wer zu ihr gehören soll und wer nicht. Bei der Auswahl der Mitglieder werden Kriterien des Zugehörigkeitsgefühls angewendet. Eine Ausnahme bilden Situationen, in denen Nicht-Mitglieder auf Hilfe angewiesen sind.

Nach Walzer kann man sich deshalb »Staaten vorstellen als perfekte Vereine, deren Souveränität über ihre eigenen Auswahlprozesse unantastbar ist.«¹³³ Denn »solange Mitglieder und Fremde, wie es derzeit der Fall ist, zwei voneinander getrennte Gruppen sind, müssen Zulassungsentscheidungen getroffen, Männer und Frauen aufgenommen oder abgewiesen werden.«¹³⁴ Staaten werden also zu Vereinen analog gesetzt und eine Trennung zwischen »Mitgliedern« und »Fremden« wird kategorial gesetzt. Was würde nach Walzer passieren, wenn es keine Grenzen der Zugehörigkeit gäbe? Er stellt Überlegungen zu Nachbarschaften an, die »Zufallsvereinigungen« ohne Umgrenzung sind. In einer Nachbarschaft können »Fremde [...] freundlich oder unfreundlich aufgenommen, sie können aber nicht ›zugelassen‹ oder ›ausgeschlossen‹ werden.«¹³⁵ Aber

»Nachbarschaften können nur dann offen sein, wenn die Länder, in denen sie angesiedelt sind, zumindest potentiell geschlossen sind. [Denn] die Mauern des Staates niederreißen heißt nicht [...], eine Welt ohne Mauern zu schaffen, sondern vielmehr tausend kleine Festungen zu errichten.«¹³⁶

131 Walzer, Michael, Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 29–47, hier S. 29.

132 Ebd., S. 30f.

133 Ebd., S. 43.

134 Ebd., S. 33f.

135 Ebd., S. 36.

136 Ebd., S. 39f.

Nachbarschaften sind offene soziale Gebilde ohne feste Zugehörigkeit. Die Bedingung für ihre Offenheit ist eine größere Struktur um sie herum, die über eine Grenze definiert ist. Walzer geht davon aus, dass eine Welt ohne (Staats-)Grenzen eine Welt voller »kleine[r] Festungen« würde. Er resümiert:

»Gemeinschaften müssen Grenzen haben; und wie immer sie diese Grenzen im Hinblick auf Territorium und Ressourcen definieren, in Bezug auf die Bevölkerung werden sie von einem Gefühl der Verwandtheit und Gegenseitigkeit bestimmt. An dieses Gefühl müssen Flüchtlinge appellieren. Es ist ihnen dabei Erfolg zu wünschen; und dennoch gibt es Fälle, in denen sie mit Blick auf einen bestimmten Staat kein Anrecht auf diesen Erfolg haben.«¹³⁷

Für Walzer steht fest, dass Gemeinschaften Grenzen haben müssen, damit sie im Inneren offen sein können. Über die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bestimmt die Gemeinschaft selbst, so wie es bei Vereinen üblich ist. Menschen, die nicht zur Gemeinschaft gehören und aber Hilfe brauchen, haben normalerweise einen Anspruch auf Hilfe und Aufnahme in die Gemeinschaft, aber nur, solange es diese nicht belastet.

Das Faktum, dass Menschen in ihre Staatsangehörigkeit hineingeboren werden, blendet Walzer aus. Da außerdem keine grundsätzliche Verpflichtung zur Hilfeleistung besteht, bleibt die Lage von Hilfebedürftigen eine reine Frage von Glück oder Pech. Es gibt kein prinzipielles Anrecht auf Hilfe, auch keines auf Zugehörigkeit. Es gibt nur ein prinzipielles Recht auf Selbstbestimmung von Gemeinschaften. Wie Gemeinschaften definiert werden, dass vielen Gemeinschaften auch dieses Recht wiederum von anderen Gemeinschaften verwehrt wird, oder dass Gemeinschaften ihre »Gemeinschaftlichkeit« von anderen »Gemeinschaften« wiederum abgesprochen werden kann, blendet Walzer ebenso aus wie die äußerst komplexe und oftmals bis heute mit Gewaltausübung verbundene Entstehung von Staaten.

Joseph Carens liefert dagegen ein *Plädoyer für offene Grenzen* und will die Annahme infrage stellen, dass Staaten moralisch berechtigt seien, Einwanderung zu beschränken.¹³⁸

»In vielerlei Hinsicht stellt die Staatsbürgerschaft in westlichen Demokratien das moderne Äquivalent feudaler Klassenprivilegien dar – ein erbter Status, der die eigenen Lebenschancen deutlich erhöht [...]. Wie feudale Praktiken sind die gegenwärtigen sozialen Strukturen kaum zu rechtfertigen, wenn man genauer über sie nachdenkt.«¹³⁹

137 Ebd., S. 47.

138 Vgl. Carens, Joseph H., Ein Plädoyer für offene Grenzen, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 166–211, hier S. 167.

139 Ebd., S. 168.

Man wird in seine Staatsangehörigkeit hineingeboren. So wie eine Klassenzugehörigkeit per Geburt moralisch nicht gerechtfertigt werden kann, kann auch eine Staatsangehörigkeit per Geburt moralisch im Grunde nicht gerechtfertigt werden. Carens will in seinem Plädoyer dafür argumentieren, dass »Grenzen prinzipiell offen sein sollten und es den Menschen normalerweise freistehen sollte, ihren Heimatstaat zu verlassen und sich in einem anderen niederzulassen.«¹⁴⁰

Dabei geht es Carens nicht darum zu sagen, dass Freizügigkeit uneingeschränkt gelten sollte, sondern vielmehr um die Argumentation, derer Staaten sich bedienen können oder nicht können. Es geht also nicht darum zu zeigen, dass Zwang niemals vertretbar ist, sondern darum, dass dieser überhaupt erst einmal begründet werden muss.¹⁴¹

»Beschränkungen der Freizügigkeit erfordern eine Art moralischer Rechtfertigung, das heißt ein Argument dafür, warum die Freiheitsbeschränkung im Interesse all derjenigen liegt, die ihr unterliegen, und ihnen allen gegenüber fair ist [...]. Diese Rechtfertigung muss sowohl die Interessen derjenigen berücksichtigen, die ausgegrenzt werden, als auch die Interessen derjenigen, die bereits drinnen sind [...]. Es gibt Beschränkungen, die [...] diesem Rechtfertigungsmaßstab genügen, aber Staaten ein Recht zu gewähren, die Einwanderung nach eigenem Ermessen zu kontrollieren, zählt nicht dazu.«¹⁴²

Staaten haben kein grundsätzliches Recht, die Einwanderung zu kontrollieren. Wenn sie es doch tun, müssen sie das all jenen gegenüber, die von der Regelung betroffen sind, plausibel begründen können. Es kann also Gründe dafür geben, die Einwanderung zu beschränken, aber es gibt keine moralisch akzeptablen Gründe, die Entscheidung darüber ganz allein den einzelnen Immigrationsstaaten zu überlassen.¹⁴³ Analog zur Bewegungsfreiheit innerhalb eines Staates ist es nach Carens an sich einleuchtend, dass zumindest theoretisch keinem Menschen das Recht verwehrt werden darf, sich auf dem Globus frei zu bewegen.¹⁴⁴

Carens nimmt damit den Rechtfertigungsdruck von den Migrierenden und legt ihn den Staaten auf. Nicht die Migrierenden müssen sich dafür rechtfertigen, dass sie sich zwischen verschiedenen Staatsgebieten bewegen, denn sie können nichts dafür, wo sie geboren sind. Es sind die Staaten, die immer allen Beteiligten begründen können müssen, warum sie Einreisebeschränkungen auferlegen, wenn sie es tun. Ein grundsätzliches moralisches Recht auf die Einrichtung von Einreisebeschränkungen gibt es dabei nicht. Es kann höchstens komplexe Gründe geben, die

140 Ebd., S. 167.

141 Vgl. ebd. S. 169.

142 Ebd.

143 Vgl. ebd., S. 181.

144 Vgl. ebd., S. 184ff.

so gewichtig ausfallen müssen, dass sie im jeweiligen Fall das allgemeine moralische Recht überwiegen.

David Miller untersucht hingegen die Möglichkeit der grundsätzlichen Begründung territorialer Rechte. Es geht also um die Frage, wie der Anspruch auf das Machtmonopol über ein Territorium ganz allgemein gerechtfertigt werden kann.¹⁴⁵

»Die Existenz einer [territorialen] Autorität ermöglicht es den Menschen, an jedem beliebigen Ort zu wissen, welchem Rechtsregime sie unterliegen und welche anderen politischen Regelungen für sie gelten. Das wiederum macht viele menschliche Tätigkeiten möglich, die ohne diese Gewissheit schwierig oder unausführbar wären. Insbesondere wirtschaftliche Tätigkeiten können nur unter der Voraussetzung stattfinden, dass jeder an einem bestimmten Ort demselben Vertragsrecht, demselben Arbeitsrecht und so weiter unterliegt.«¹⁴⁶

Damit an bestimmten Orten stets klar ist, welches Recht dort gilt und zur Anwendung gebracht werden kann, ist eine territoriale Eingrenzung der rechtlichen Geltungsbereiche sinnvoll. So schließen beispielsweise zwei Handelspartner zu den rechtlichen Bedingungen ihren Vertrag, die am jeweiligen Ort gelten. Offenbar herrschte beispielsweise im frühen Mittelalter in Europa eher ein Personenrecht als ein Territorialrecht, wobei die jeweiligen Rechtssubjekte »ihr« eigenes Recht mit sich führten und weshalb bei jedweder Rechtsbeziehung zwischen zwei Personen zunächst geklärt werden musste, nach welchem geltenden Recht verfahren wird.¹⁴⁷ Für die Immigration bedeute das, dass

»eine Person, die auf einem bestimmten Stück Land steht, rechtmäßig der Autorität des Staates untersteht, dessen Gesetze dort gelten, wenn es einen solchen Staat gibt [...]. Und diese Autorität [des Staates] muss das Recht mit einschließen, sie zur Ausreise zu zwingen, da ein System territorialer Autorität ohne ein gewisses Maß an Kontrolle darüber, wer in seinen Geltungsbereich fällt, nicht funktionieren kann.«¹⁴⁸

Die rechtliche territoriale Autorität schließt dabei ein Mindestmaß an Kontrolle darüber, wer in den Geltungsbereich fällt und wer nicht, mit ein, denn sonst könne sie nicht funktionieren. Autorität ist nach Miller also mit Kontrolle verbunden. Ohne eine gewisse Kontrolle über das Herrschaftsgebiet funktioniert die Autorität als Autorität nicht.

145 Vgl. Miller, David, Immigration und territoriale Rechte, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 77-97, hier S. 77.

146 Ebd., S. 78.

147 Ebd.

148 Ebd., S. 79.

Dabei gilt nach Miller aber auch, dass territoriale Rechte niemals absolut sind und dass »Ansprüche auf materielle Notwendigkeiten [...] ihrer Durchsetzung bisweilen Grenzen setzen können.«¹⁴⁹ Im Falle großer Not müsse Außenstehenden Zugang gewährt werden.¹⁵⁰ Denn ein »Staat kann, ethisch gesprochen, in einer Welt, in der Menschenrechte an vielen Orten gefährdet sind, nicht seine Grenzen verteidigen und sonst untätig bleiben.«¹⁵¹ Es gibt nach Miller eine Gesamtverantwortung, die insbesondere die reicheren Territorialstaaten tragen.¹⁵²

Der staatlichen Autorität wird bei Miller also in erster Linie aus pragmatischen Gründen ein allgemeines Recht zugestanden, Kontrolle über ihr Territorium auszuüben. Dieses Kontrollrecht ist aber in Verantwortung auszuüben und es kann immer Notsituationen geben, in denen Staaten aus ethischen Gründen dazu verpflichtet sind, Notleidende aufzunehmen.

Arash Abizadeh liefert demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit. Er »glaub[t] nicht, dass sich aus der demokratischen Theorie politischer Legitimität, insbesondere aus ihrem Prinzip der Selbstbestimmung, ein Recht auf die einseitige [!] Kontrolle der eigenen Grenzen ergibt.«¹⁵³ Entgegen der im Diskurs verbreiteten Annahme, die demokratische Legitimation eines Staates berechtige ihn aufgrund des Selbstbestimmungsrechts der Völker dazu, die Grenzhoheit einseitig auszuüben, vertritt Abizadeh die These, dass *gerade aus demokratischen Gründen* eine Einbeziehung *aller Betroffenen* in die Entscheidung über Grenz- und Einwanderungskontrollen geboten ist. Aus demokratietheoretischer Sicht ist

»die Ausübung politischer Macht nur legitim [...], insofern sie tatsächlich *von und gegenüber* denjenigen Leuten *gerechtfertigt* [Hervorh. im Orig.] wird, *über* [Hervorh. C.E.] die sie ausgeübt wird, und zwar in einer Weise, die mit der Auffassung vereinbar ist, dass sie frei (autonom) und gleich sind.«¹⁵⁴

Eine der grundlegenden Ideen der Demokratie ist die Legitimierung der Herrschaft durch die Beteiligung derer, die unter der – quasi eigenen – Herrschaft stehen. Autonomie bedeutet, sich selbst die Gesetze zu geben. Die Grundprämisse ist dabei, dass der demokratische Träger – der *Demos* – als frei und untereinander gleich(wertig) gedacht wird.

149 Ebd., S. 86.

150 Vgl. ebd., S. 85f.

151 Ebd., S. 87.

152 Vgl. ebd., S. 96f.

153 Abizadeh, Arash, Demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 98-120, hier S. 109.

154 Ebd., S. 103.

Dieser Demos ist nach Abizadeh prinzipiell unbegrenzt.¹⁵⁵ Deshalb muss »das Regime der Grenzkontrolle nicht nur gegenüber Staatsbürgern, sondern auch gegenüber Ausländern [– dem potenziellen Demos –] demokratisch gerechtfertigt werden.«¹⁵⁶ Dabei ist es wichtig, zwischen der Grenze an sich und der Kontrolle dieser Grenze zu unterscheiden:

»Wenn man sagt, Demokratie verlange die Existenz von Grenzen (das heißt von einander unterschiedene politische Zuständigkeitsbereiche), dann heißt das natürlich nicht, dass damit etwas über die Art von Grenzkontrolle gesagt ist, die sie verlangt: Demokratie mag Grenzen verlangen, aber keine geschlossenen Grenzen unter einseitiger [!] Kontrolle eines Staates. Die Fragen der Existenz und der Kontrolle dürfen, obwohl sie verwandt sind, nicht miteinander vermengt werden. Die bloße Existenz einer Grenze, die verschiedene Zuständigkeitsbereiche voneinander abgrenzt, impliziert nicht notwendigerweise bestimmte Konsequenzen für das Regime der Grenzkontrolle, das die herrschende Einreisepolitik (wie offen, durchlässig oder geschlossen die Grenze ist) und die Frage, wer die Einreisepolitik kontrolliert, umfasst.«¹⁵⁷

Demokratie mag eine Form von Grenze verlangen, damit Zuständigkeitsbereiche klar sind. Das sagt für Abizadeh aber noch nichts darüber aus, wer über die Grenzen bestimmt und in welcher Form sie kontrolliert werden. Von einer Grenze seien nämlich nicht nur die betroffen, die »drinnen« sind, sondern genauso diejenigen, die sich außerhalb der Grenze befinden. Es ist also nicht selbstverständlich, wer über die Definitionshoheit verfügt und wie sich die Kontrolle der Grenze – die immer ein »Dazwischen« darstellt – rechtfertigen lässt. Die bloße Existenz der Grenze impliziert demnach noch keine bestimmten Folgen für das Regime der Grenzkontrolle.

Auch Seyla Benhabib stellt Überlegungen zur politischen Legitimation des Demos an: »Das Fehlen eines Wahlrechts [stellt] für legale, dauerhaft im Inland lebende Ausländer faktisch eine Entrechtung dar [...]. Das Wahlrecht [...] allein von der nationalen Zugehörigkeit abhängig zu machen, widerspricht einer komplexen Lebensrealität, die über territoriale Grenzen längst hinweggeht.«¹⁵⁸

Es gibt weltweit Millionen Menschen, die kein Wahlrecht in dem Land haben, in dem sie legal und dauerhaft leben. Das widerspricht dem demokratischen Ideal,

155 Vgl. ebd., S. 99.

156 Ebd., S. 99f.

157 Ebd., S. 108.

158 Benhabib, Seyla, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a.M. 2017. Hier zitiert nach Özmen, Elif und Anita Rösch (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 93–98, hier S. 97.

dass der Demos durch die regelmäßige Wahl der Legislative sich selbst seine Gesetze gibt. Gerade auch in den großen Einwanderungsländern in Europa und Nordamerika sind weite Teile der Bevölkerung von der demokratischen Mitbestimmung ausgeschlossen.

Ähnlich wie Abizadeh geht deshalb auch Benhabib von einem »offenen« oder »unbegrenzten« Demos aus. »Wir sollten uns den *demos* [deshalb] nicht mehr als ein einheitliches, harmonisches Gegebenes vorstellen, sondern als Ergebnis einer fortlaufenden Selbstkonstituierung im Gefolge mehr oder weniger bewusster Auseinandersetzungen und Debatten um Zugehörigkeit bzw. Ausschließung.«¹⁵⁹ Der Demos unterliegt einem fortwährenden Wandel. Es handelt sich um ein offenes Gebilde, bei dem permanent ausgehandelt werden muss, wer dazu gehört und wer nicht. Einem Staat, bei dem die Legislative nicht den realen Demos repräsentiert, fehlt die demokratische Legitimation. Denn »der entscheidende Aspekt demokratischer Selbstbestimmung ist das Prinzip, demzufolge all jene, die dem Gesetz unterliegen, zugleich seine Urheber sein müssen.«¹⁶⁰ Solange es Teile in der Bevölkerung gibt, die zwar den Gesetzen unterliegen, aber kein Mitspracherecht bei der Gestaltung der Gesetze haben, wird dieses demokratische Grundprinzip verletzt.

Nach Oliviero Angeli besteht »zwischen Demokratie und Migration ein Spannungsverhältnis«.¹⁶¹ Internationale Migration würde erst durch die Tatsache, dass die moderne Staatlichkeit auf den vier Dimensionen Territorialität (1), Nationalität (2), Sozialstaatlichkeit (3) und Demokratie (4) gründet, zu einem »Problem«.¹⁶²

»Der Migrant in modernen Gesellschaften wird [deshalb ...] als einer angesehen, der (1) von außerhalb der Staatsgrenzen kommt, (2) sich an die Kultur des Landes anpassen soll, (3) mit dem Grenzübertritt einen Anspruch auf Sozialleistungen erwirbt und (4) als *Angehöriger eines anderen Staates prinzipiell nicht Subjekt, sondern Objekt demokratischer Entscheidungen über seine Zugehörigkeit ist* [Hervorh. C.E.].«¹⁶³

Aufgrund der vier Dimensionen Territorialität, Nationalität, Sozialstaatlichkeit und Demokratie, auf denen moderne Staatlichkeit gründet, können Angehörige anderer Staaten prinzipiell nicht als demokratisches Subjekt oder als Teil des Demos angesehen werden. Sie sind vielmehr Objekt der demokratischen Entscheidungen über Zugehörigkeiten. In diesem Sinne ist der demokratische Demos tautologisch: Demos ist, wer der Demos ist. Hier ist ein sozialontologischer Vorsprung derjenigen, die in die Staatsangehörigkeit hineingeboren sind, wirksam. Transnationale Migration würde nicht als »Problem« erscheinen, wenn nicht diese

159 Ebd.

160 Ebd.

161 Angeli, Oliviero, *Migration und Demokratie. Ein Spannungsverhältnis*, Stuttgart 2018, S. 48.

162 Vgl. ebd., S. 10.

163 Ebd., S. 12.

vier Dimensionen die Form der Staatlichkeit statuieren würden. Angeli trennt deshalb zwischen demokratietheoretischen und ethischen Aspekten: »Konkret bedeutet dies, dass sich Staatsbürger demokratischer Staaten für den Ausschluss von Einwanderern aussprechen dürfen, obwohl sie es moralisch gesehen nicht tun sollten.«¹⁶⁴ Es müsse aus demokratietheoretischen Gründen erlaubt sein, sich gegen die Aufnahme von Migrierenden auf das Staatsterritorium auszusprechen. Ob es moralisch gerechtfertigt ist, sei keine demokratietheoretische, sondern eine moralische Frage. Wie Abizadeh und Benhabib stellt Angeli fest, dass

»Migration [...] die Frage nach dem demokratischen ›Wir‹ [stellt]. Mit Zunahme der Einwanderung in der Nachkriegszeit hat sich in vielen europäischen Staaten die Kluft zwischen dem Wahlvolk und dem Wohnvolk deutlich vertieft. Diese Kluft erzeugt ein demokratisches Legitimationsproblem: Ein wachsender Teil der Steuerzahlenden Bevölkerung ist den Entscheidungen der Parlamente oder Regierungseinrichtungen seines Aufenthaltslands unterworfen, kann aber deren Zusammensetzung nicht auf demokratischem Wege beeinflussen.«¹⁶⁵

Jan Brezger geht von der Frage aus, ob Staaten bzw. deren Bevölkerung das Recht haben, einwanderungswilligen Personen die Einreise und die Ansiedlung auf dem jeweiligen Staatsgebiet zu untersagen.¹⁶⁶ Als Antwort entwickelt er ausgehend von vier Intuitionen Argumente für ein moralisches Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit.¹⁶⁷ Ein juristisches Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit, das bereits Eingang in internationale Menschenrechtsdokumente gefunden hätte, gibt es (noch) nicht und kann deshalb auch nicht Gegenstand einer Untersuchung bilden.¹⁶⁸ Genannte Intuitionen sind a) die Intuition der Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit als menschliche Grundfreiheit, b) die Intuition globaler Chancengleichheit, c) die Intuition der Migration als Instrument zur Linderung extremer Armut sowie d) die Intuition der demokratischen Inklusion von Zuwanderungswilligen.¹⁶⁹ Brezger kommt zu dem Ergebnis, dass sich für ein Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit auf moralischer Ebene schlüssig argumentieren lässt. »Bei dem moralischen Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit handelt es sich um ein moralisches Menschenrecht, das nicht absolut ist und zur globalen

164 Ebd., S. 49.

165 Ebd., S. 22. Für eine demokratietheoretische Perspektive, bei der Migration und demokratische Bewegung sich nicht gegenüberstehen, sondern im Gegenteil zusammenfallen, vgl. Schwiertz, Helge, *Migration und radikale Demokratie. Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA*, Bielefeld 2019.

166 Vgl. Brezger, Jan, *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, Frankfurt a.M./New York 2018, S. 13.

167 Vgl. ebd., S. 18.

168 Vgl. ebd., S. 39.

169 Vgl. ebd., S. 14f.

Bewegungsfreiheit und zum dauerhaften Aufenthalt im Staat der eigenen Wahl berechtigt.«¹⁷⁰

Einen stärkeren Schwerpunkt auf die ethischen Fragen zu Flucht und Migration legen Julian Nida-Rümelin, Anna Goppel und Clemens Sedmak. Nida-Rümelin versucht nach eigener Aussage *Über Grenzen [zu] denken* und entwickelt im gleichnamigen Essay seine »Ethik der Migration«.¹⁷¹ Im Kern spricht er sich dabei »aus kosmopolitischen und humanitären Erwägungen gegen eine Politik der offenen Grenzen zur Bekämpfung des Weltelends aus.«¹⁷² Seiner Auffassung nach pendelt die Migrationsdebatte zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite stünden Positionen, die für eine generelle »Verflüssigung«¹⁷³ der Menschen- und Warenströme eintreten. Diese »Befürworter offener Grenzen finden sich sowohl im wirtschaftsliberalen Lager als auch in weiten Teilen der politischen Linken.«¹⁷⁴ Auf der anderen Seite stünden die Vertreter der »Verfestigung«.¹⁷⁵ Diese »Kritiker einer zu weit gehenden Verflüssigung finden sich sowohl unter Sozialisten und Sozialliberalen wie unter Konservativen und Rechten.«¹⁷⁶ Nida-Rümelin spricht sich selbst für starke staatliche Institutionen sowie für eine relativ starke staatliche Kontrolle von Migrations- und Kapitalbewegungen aus und vertritt damit das Lager der »Kritiker einer zu weit gehenden Verflüssigung«: Im »Essay [wird] eine kosmopolitische Argumentation für die Legitimation, ja Unverzichtbarkeit staatlicher Grenzen und ihrer Sicherung [entwickelt]. Die[se] Argumentation [...] beruht auf der These, dass das Menschenrecht auf kollektive Selbstbestimmung auch nur im Rahmen staatlicher Institutionen realisieren lässt.«¹⁷⁷ Somit nimmt auch die Kritik an der »Verflüssigung« vor allem in Form der Idee eines globalen Arbeitsmarktes im Essay großen Raum ein. Seine Argumentation bezeichnet Nida-Rümelin als »kosmopolitisch«:

»Wie stellen wir uns eine humane und wohlgeordnete Weltgesellschaft vor? [...] Zu den kosmopolitischen Kriterien einer humanen Migrationspolitik gehört das Schädigungsverbot gegenüber den Zurückgebliebenen, den Ländern, Kulturen und Regionen, aus denen die Migranten in die reichen Länder streben [...]. Zu den kosmopolitischen Kriterien gehört aber auch die Sozialverträglichkeit der Einwanderung in die reicheren Länder. Der im Laufe von eineinhalb Jahrhunderten in den industrialisierten Ländern erkämpfte Standard sozialer Sicherheit

170 Ebd., S. 38.

171 Nida-Rümelin, Julian, *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Berlin 2017.

172 Ebd., S. 24.

173 Ebd., S. 195.

174 Ebd., S. 196.

175 Ebd., S. 195.

176 Ebd., S. 196.

177 Ebd., S. 29.

und die Praxis, einen sozialen Ausgleich zu organisieren, der der Tendenz ökonomischer Märkte zur Ungleichverteilung entgegenwirkt, darf nicht außer Kraft gesetzt werden. Dies hängt zunächst von den Quantitäten, aber auch von der Zusammensetzung der Immigrierenden ab. Konflikte zwischen dem ethischen Kriterium der Sozialverträglichkeit und dem der Nichtschädigung der Ursprungsländer sind zu erwarten. Eine einfache ethische Auflösung dieser Konflikte ist vermutlich nicht möglich, hier ist jeweils politische Urteilskraft gefragt.«¹⁷⁸

Kosmopolitismus bedeutet nach Nida-Rümelin, in Form der bestehenden Staaten zu denken. Die Grenzen der Staaten und die staatlichen Institutionen müssen gegenüber den Migrationsbewegungen gestärkt werden. Abwanderung und Brain-Drain sind für Auswanderungsländer große Probleme. Gleichzeitig stellt eine »Einwanderung« in bestehende Sozialsysteme in den Aufnahmeländern in zu großem Ausmaß ein Problem für diese dar.

Kern seines Essays sind »sieben ethische Postulate für die Migrationspolitik.«¹⁷⁹ Unter anderem neben der Aufforderung, die Migrationspolitik so zu gestalten, dass sie zu einer »gerechteren und humaneren Welt beiträgt«,¹⁸⁰ der Aufforderung, Migrationspolitik so zu gestalten, dass sie in den aufnehmenden Gesellschaften als Bereicherung statt als Bedrohung wahrgenommen werde sowie auf eine Art und Weise, die den Sozialstaat nicht gefährde,¹⁸¹ bildet das siebte Postulat folgende interessante ethische Handlungsaufforderung: »Verlange von der Migrationspolitik nichts, was du nicht auch in deinem sozialen Nahbereich akzeptierst, und praktiziere in deinem sozialen Nahbereich, was du von der Migrationspolitik erwartest.«¹⁸² Damit ist auch gemeint, dass »nur solche ethischen Prinzipien an die Migrationspolitik [angelegt werden sollten], die sich einbetten lassen, in die von uns geteilte und im Ganzen für gerechtfertigt gehaltene Lebensform.«¹⁸³

Ethische Prinzipien, die an die Migrationspolitik angelegt werden, sollen also einerseits in einem gesamtgesellschaftlich akzeptierten Rahmen stehen, andererseits nichts vertreten, was das Individuum nicht auch im sozialen Nahbereich vertritt. Das siebte Postulat lässt sich als ein umgekehrter kategorischer Imperativ verstehen: Es seien nur solcherlei ethische Maßstäbe gegenüber der Migrationspolitik gerechtfertigt, die man in individuellen Einzelsituationen ebenfalls ansetzen würde. So kann oder soll das Gegenüber auf eine »Doppelmoral« hingewiesen werden.

178 Ebd., S. 26f.

179 Vgl. ebd., S. 144ff.

180 Ebd.

181 Vgl. ebd.

182 Ebd., S. 154.

183 Ebd., S. 155.

Nida-Rümelin kritisiert außerdem stark die Hinnahme sogenannter Wirtschaftsmigration. »Migration ist kein geeignetes Mittel, um Armut und Elend in der Welt zu bekämpfen [...]. Aus einer kosmopolitischen Perspektive ist Armutsmigration in der Regel die schlechteste Form der globalen Armutsbekämpfung [Hervorh. im Orig.].«¹⁸⁴ Viele Regionen bluteten aus und verlören durch Abwanderung ihre besten Leute.¹⁸⁵ Dieser »Brain Drain« und »Brain Waste« sei ethisch nicht vertretbar.¹⁸⁶ Tatsächlich stellt es ein großes Problem für Abwanderungsländer dar, wenn die Personen, die eine Entwicklung vor Ort tragen könnten, abwandern.

Es kann festgehalten werden, dass im Essay weniger »über Grenzen hinaus« als eher »über Grenzen nach-« gedacht wird. Nida-Rümelins Begriff von Kosmopolitismus ist einer, der auf der Vorstellung von politischen Grenzen aufbaut. Dabei geht es um eine generelle Kritik der zu starken oder zu schnellen »Verflüssigung«, wie er es selbst nennt, womit sowohl ökonomische als auch migrantische Bewegungsströme gemeint sind. Nida-Rümelin positioniert sich klar gegen einen »globalen Arbeitsmarkt« und ist der Auffassung, dass Staaten gegenüber der transnationalen Wirtschaft und ihren Konsequenzen ausgeprägte Handlungsmacht besitzen sollten. Er kritisiert des Weiteren stark die Abwanderung von gebildeten Schichten aus Entwicklungs- und Schwellenländern, die zu deren Nachteil gereicht. Ethisch fordert er ein, dass die Migrationspolitik im Großen vom sozialen Handeln im Kleinen ableitbar sein muss.

Anna Goppel sieht die Politische Philosophie stark in der Pflicht, sich in die Migrationsdebatte einzumischen. Sie schließt mit ihrer These zunächst an Carens und Brezger an:

»Es ist nicht »natürlich«, dass wir als staatliche Gemeinschaften das Recht haben, frei über die Aufnahme von Migrantinnen und Migranten, inklusive Flüchtlingen, zu entscheiden. Ebenso wenig liegt es einfach in unserer Entscheidungsfreiheit, wie mit denjenigen, die bereits auf unserem Staatsgebiet sind, umgegangen wird [...]. Die Entscheidungsfreiheit seitens der Staaten muss begründet werden und es ist zunächst offen, ob sie sich begründen lässt.«¹⁸⁷

Staaten sind nichts Natürliches, sondern von Menschen Geschaffenes. Die Annahme, es sei selbstverständlich, dass ein Staat oder eine Gesellschaft darüber entscheidet, wer aufgenommen wird, weist Goppel zurück. Sie sieht den Staat in der

184 Ebd., S. 98f.

185 Vgl. ebd., S. 102.

186 Vgl. ebd.

187 Goppel, Anna, Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 339-348, hier S. 344.

Rechtfertigungspflicht. Dabei ist zunächst offen, ob sich eine Entscheidungsfreiheit aufseiten des Staates überhaupt begründen lässt.

»Denn die Annahme, dass diese Freiheit besteht und sie ohne Begründung angenommen werden kann, verhindert eine angemessene Auseinandersetzung mit Migrationsfragen, nämlich eine Auseinandersetzung, bei der akzeptiert wird, dass auch auf Seiten der Migrantinnen und Migranten berechnete Ansprüche geltend gemacht werden können, dass viele Regelungen nicht im Belieben der Staaten liegen und Migrantinnen nicht im besten Fall von staatlicher Großzügigkeit profitieren können, sondern ihnen vielmehr ein gewisser Umgang geschuldet ist. Wenn dies anerkannt würde, wären wir einer gerechten Migrationspolitik zumindest einen Schritt näher.«¹⁸⁸

Migrierende haben für Goppel berechnete Ansprüche. Deshalb ist ihnen ein gewisser Umgang geschuldet. Ein Staat kann sie nicht aus Großzügigkeit aufnehmen, auch wenn er sich moralisch gern so gerieren möchte. Bei der Entscheidung eines Staates, Migrant:innen aufzunehmen oder nicht, müssen deren berechneten Ansprüche einbezogen werden.

Clemens Sedmak entwickelt aus der grundlegenden Feststellung, dass Flüchtlinge Menschen sind, moralische Analysen zur Situation der Flüchtlingsaufnahme.

»Flüchtlinge sind Menschen; eine Konsequenz dieser Aussage lautet: Flüchtlinge sind keine Engel. Und weil sie keine Engel sind, können wir das, was in der Moralphilosophie mitunter ›moralische Heiligkeit‹ (*moral sainthood*) genannt wird, nicht erwarten. Moralisch Heilige sind Menschen, die sich in heroischer Weise ethisch gut verhalten, auch angesichts von Widrigkeiten und unter Opfern. Es verlangt moralische Heiligkeit, umsichtige und schutzgebende und sorgende Verantwortung für die eigene Familie auf der Flucht zu zeigen und dann in einem fremden Land gleichzeitig geduldig, dankbar, langmütig, anpassungsfreudig und hoffnungsfroh zu sein. [...] Notreisende sind Menschen. Sie sind keine Engel. Und weil sie keine Engel sind, werden sich manche unter dem Existenzdruck, unter dem sie stehen, nicht nur rücksichtsvoll und höflich verhalten. Ich will das an einem Begriff illustrieren: Ich habe einmal den Begriff ›Arbeitslosigkeitsfähigkeit‹ verwendet – damit ist die Fähigkeit gemeint, »ein guter Arbeitssuchender« zu sein, also flexibel und nicht frustriert, motiviert und dankbar für jegliche wie auch immer geringe Unterstützung, begeisterungsfähig für Umschulungen und so weiter. Die meisten Menschen in meinem Umkreis, die über einen festen Arbeitsplatz verfügen, weisen diese Eigenschaften nicht auf; um wie viel weniger [...] kann man diese Eigenschaften von Menschen einfordern, die aufgrund ihrer Situation unter Existenzdruck geraten sind. Analog kann man den Begriff ›Flüchtlingsfähigkeit‹ bilden

188 Ebd., S. 346f.

und hier fallen zwei Dinge auf: erstens die Asymmetrie (wie viele von uns, die wir staatsbürgerliche Privilegien haben, verfügen über die Eigenschaften, die einen integrationsqualifizierten Notreisenden auszeichnen?) und zweitens die nüchterne Feststellung, dass ein Notreisender, der ›flüchtlingsfähig‹ sein will, im Grunde schon integriert sein muss.«¹⁸⁹

Die basale Feststellung, dass Flüchtlinge Menschen sind, müsse daran erinnern, dass von Geflüchteten keine moralische Heiligkeit erwartet werden darf. Es handelt sich um ganz normale, komplexe Menschen mit Stärken und Schwächen. Sedmak macht darauf aufmerksam, welche moralisch hohen Erwartungen aufseiten der aufnehmenden Länder teilweise vorherrschen: Im Aufnahmeland werden von den Geflüchteten Dankbarkeit, Anpassungswilligkeit, Geduld und Optimismus erwartet, obgleich sie unter einem hohen Existenzdruck stehen und den Verlust des alten Lebens verarbeiten müssen. Ähnlich wie der »perfekte Arbeitslose« in einer Leistungsgesellschaft als dankbar, motiviert und flexibel stilisiert wird, herrscht in Aufnahmegesellschaften ein Bild vom moralisch perfekten Flüchtling vor. Dabei wird selten die Überlegung angestellt, ob die aufnehmenden Teile der Gesellschaft diesen Ansprüchen selbst genügen könnten.

»Flüchtlinge sind Menschen. Und das bedeutet, dass sich das ganze Spektrum des Menschseins in einer Flüchtlingsunterkunft abbilden wird, ebenso wie in einer Schule oder einer Behörde. Flüchtlinge sind Menschen und gerade weil sie Menschen sind, können sie nicht wie Waren, die logistische Herausforderungen aufwerfen, behandelt werden; Waren werden registriert und gelagert; Menschen kann man nicht »lagern«; »Lager« sind keine menschengemäßen Formen der Unterbringung [...]. Menschen sind fragile Wesen, die nicht nach Belieben gezwängt und gepfercht werden können.«¹⁹⁰

Eine weitere Konsequenz der Tatsache, dass Flüchtlinge Menschen sind, ist, dass man sie nicht wie Waren behandeln könne. Selbstverständlich muss die Unterbringung von Flüchtlingen auch logistisch organisiert werden. Aber ein Problem entsteht, wenn ankommende Menschen *ausschließlich* unter logistisch-organisatorischen Aspekten betrachtet werden. Es dürfe nicht vergessen werden, dass Menschen als das behandelt werden müssen, was sie sind: hochkomplexe und fragile Lebewesen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Argumente im Diskurs zwischen politiktheoretischen und ethischen Erwägungen pendeln. Mal beschränken ethische Gründe das politisch Machbare, mal beschränkt das politisch Mögliche die

189 Sedmak, Clemens, Drei Sätze und zwei Fische. Nachdenken über Notreisende, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 361-376, hier S. 364f.

190 Ebd., S. 365f.

Ethik. Der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich im Grunde fast alle einigen können, ist der, dass Notleidenden grundsätzlich Schutz gewährt werden muss, und dass es immer auch Fälle geben kann, in denen Einreisebeschränkungen oder Ausschlüsse begründet werden können. Ein Großteil der Ansätze sieht zumindest ein einseitiges Bestimmungsrecht über die Staatsgrenzen in der Begründungspflicht. Daran anschließend sind auch Überlegungen zu Form und Grenze(n) des politischen Demos von Bedeutung. Und schließlich ist es sowohl ethisch als auch politisch wichtig, nicht aus den Augen zu verlieren, dass es sich bei Menschen um hochkomplexe Lebewesen handelt.

1.3.4 Sozialphilosophische Überlegungen zur Einwanderungsgesellschaft

Auch sozialphilosophische Überlegungen zu Einwanderungsgesellschaften haben in den vergangenen Jahren zugenommen. Neben Überlegungen zum Zusammenhang von Migration und Kapitalismus¹⁹¹ sowie Untersuchungen zu migrantischen Arbeitsverhältnissen¹⁹² und »-märkten« steht dabei regelmäßig »Rassismus als soziales Verhältnis«¹⁹³ im Mittelpunkt der Erörterungen.

Elif Özmen konstatiert in der deutschen Debatte die Besonderheit der »stetige[n] Vermengung von Fragen der Migration (Flucht, Asyl, Einwanderung) mit Fragen der Integration«.¹⁹⁴ Aus eigener Erfahrung beschreibt Özmen, wie ihr selbst als Professorin für Philosophie vonseiten der deutschen Mehrheitsgesellschaft immer wieder aufgezeigt wird, dass sie keine »richtige« Deutsche sei.

»Mitte der 1990er Jahren erhielten wir – d.h. meine Eltern, die mehr als zwei Drittel ihres Lebens in diesem Land gelebt, gearbeitet und gehofft haben, und ich, die kein anderes Heimatland kennt – endlich den offiziellen Staatsbürgerstatus. Dass das »Integration« heißen soll, weise ich zurück. Nichts wäre uns lieber gewesen, als von Anfang an zum *demos* zu gehören, ohne dieses lange, bittstellerische, kostenintensive Einbürgerungsverfahren. Nichts wäre mir lieber, als mich als Deutsche unter Deutschen willkommen und sicher zu fühlen. Aber das ist offenbar nicht zu haben: Der »Migrationshintergrund« klebt (schon aus statistischen Gründen) zäh an mir, obwohl weder ich noch meine Kinder nach Deutschland

191 Hier z. B. Hardt, Michael und Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 225ff.

192 Vgl. beispielsweise Hess, Sabine und Ramona Lenz (Hg.), *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*, Königstein 2001; Karakayalı, Serhat, *Gespenster der Migration. Zur Genealogie illegaler Einwanderung in der Bundesrepublik Deutschland*, Bielefeld 2008 u. a.

193 Bojadžijev, Manuela, *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*, Münster 2008, Titel des ersten Kapitels.

194 Özmen, Elif, Warum eigentlich »Werte«? Einige Gedanken zur »Flüchtlingskrise«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 349–360.

immigriert sind. Als die bürgerliche Fremdenfeindlichkeit dem unehrenwerten Herrn Sarrazin einen Bestseller bescherte, habe ich angefangen, mich leise zu fürchten.«¹⁹⁵

Özmen berichtet, dass ihr trotz sozialer, wirtschaftlicher und staatsbürgerlicher »Integration« eine Anerkennung als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft verwehrt bleibt. Allein das Einbürgerungsverfahren wird als erniedrigend empfunden. Ihr und ihren Kindern wird ein »Migrationshintergrund« zugewiesen, obgleich sie in zweiter oder dritter Generation in Deutschland leben. Die Tatsache, dass Thilo Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* 2010 ein Bestseller wurde, macht Özmen Angst, denn es bedeutet, dass seine Thesen zur »Überfremdung« offenbar auf ein großes Interesse in der Bevölkerung stoßen.

Dazu stehen Menschen »mit Migrationshintergrund« unter einem permanenten Rechtfertigungsdruck, sich zu integrieren oder »integriert« zu sein.

»In den letzten Monaten sind viele Flüchtlinge [...] ins Land gekommen [...]. Und wieder einmal geht es um unsere Werte (bzw. unsere Identität, unser Wesen), an denen die Flüchtlinge genesen bzw. an denen ihre Integrationsleistung bemessen werden soll. Die Flüchtlinge müssen unsere Werte lernen (die sie, so die Unterstellung, weder kennen noch schätzen, weil sie ihnen grundfremd sind); an diesen Werten darf nicht gerüttelt werden (da muss man aufpassen, denn »die« haben ganz andere Werte, die wir weder zu kennen, noch zu respektieren haben); wir werden die Werte jedenfalls durchsetzen und schützen (zur Not auch mit drastischeren Mitteln), keineswegs werden oder dürfen wir diese Werte verraten (an wen auch immer). Auch dieser aktuellen Integrationsdebatte fehlt es an einer inhaltlichen Ausarbeitung derjenigen Werte, die wir angeblich teilen.«¹⁹⁶

Als 2015 die Integrationsdebatte erneut aufflammt, wird viel auf die »Werte« der Aufnahmegesellschaft verwiesen. Den Zugewanderten wird unterstellt, dass sie diese Werte nicht kennen – weshalb sie sie beispielsweise in Integrationskursen kennenlernen sollen –, und dass sie sie nicht teilen, denn sie entstammen ja einem anderen Kulturkreis. Hierbei ist es nach Özmen besonders widersprüchlich, dass insbesondere sogenannte europäische Werte, beispielsweise »demokratisch sein«, in den Kontexten, in denen sie in andere Weltteile getragen werden sollen, als universell aufgefasst werden. Insofern ist es nicht logisch, weshalb andere Teile der Weltbevölkerung diese universellen Werte teilen können sollen, solange sie in »ihrem« Land sind, und aber nicht mehr in der Lage sein sollen, diese universellen Werte zu teilen, sobald sie nach Europa migrieren. Umgekehrt muss die aufnehmende Gesellschaft die mitgebrachten Werte der Herkunftskulturen nicht

195 Ebd., S. 351f.

196 Ebd., S. 356f.

kennen, geschweige denn respektieren. Was genau die Werte der Aufnahmegesellschaft sein sollen, wird nach Özmen ohnehin selten ausgesprochen und schon gar nicht diskutiert. Noch weniger bekommen Zugewanderte die Chance, im öffentlichen Diskurs, »ihre« Werte vorzustellen.

Aus Özmens Text spricht der Frust darüber, dass sich Zugewanderte in Deutschland offenbar noch so sehr anstrengen können: Egal wie gut »integriert« man ist, als Mensch mit Migrationshintergrund steht man unter Erklärungs- und/oder Rechtfertigungsdruck ob der eigenen »Integrationsleistung« (vgl. Kap. 1.2.2). Noch dazu sind die Erwartungen vonseiten der (mehrheitlich deutschen) Leistungsgesellschaft sehr hoch: Es wird nicht nur die Integrationsleistung selbst, sondern auch der Integrationswille (insbesondere in Akzeptanz der vermeintlichen Werte) sozial und moralisch erwartet und bewertet. Dabei liegt es nicht in der Kompetenz der Zugewanderten oder ihrer Nachfahren, ihre eigene »Integrationsleistung« zu bewerten, sondern dieses Recht obliegt der Mehrheitsgesellschaft. Jürgen Habermas vermutet, dass

»multikulturelle Gesellschaften durch eine noch so bewährte politische Kultur nur dann zusammengehalten werden können, wenn sich Demokratie nicht nur in Gestalt von liberalen Freiheits- und politischen Teilnahmerechten auszahlt, sondern auch durch den profanen Genuss sozialer und kultureller Teilhaberechte. Die Bürger müssen den Gebrauchswert ihrer Rechte auch in der Form sozialer Sicherheit und der reziproken Anerkennung verschiedener kultureller Lebensformen erfahren können. Die demokratische Staatsbürgerschaft wird eine integrative Kraft nur entfalten, d.h. Solidarität zwischen Fremden stiften, wenn sie sich als ein Mechanismus bewährt, über den die Bestandsvoraussetzungen für erwünschte Lebensformen tatsächlich realisiert werden.«¹⁹⁷

Neben den liberalen und politischen Teilhaberechten, die auch Benhabib, Abizadeh und Angeli bereits einforderten, sieht Habermas auch soziale und kulturelle Teilhaberechte als essenziell an. Ein politisches Mitbestimmungsrecht allein reicht noch nicht aus, um die Anerkennung der eigenen Lebensform soziokulturell erfahrbar werden zu lassen. Die demokratischen Mitbestimmungsrechte können einen Zusammenhalt in der Gesellschaft nach Habermas nur stiften, wenn auch sozial und kulturell Gestaltungsspielräume gegeben sind, und die Akzeptanz und Teilhabe am Gesamtprojekt real und im Einzelnen erfahrbar werden.

Alex Demirović argumentiert indes dafür, die ökonomischen Ursachen und Verflechtungen von Migrationsbewegungen stärker in den Blick zu nehmen.

197 Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996. Zitiert nach Özmen, Elif und Anita Rösch (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 90–92, hier S. 92.

»Viele Wirtschaftsabläufe ergeben sich deswegen, weil globale Ressourcen genutzt oder Produkte exportiert werden, die an anderen Orten Menschen aus der Produktion freisetzen und ihnen die Subsistenz entziehen. Diese Probleme einer disparitären Entwicklung der Ökonomie und Gesellschaft und heterogen-ungleichzeitigen Arbeitsteilung wird mit den industriell-technologischen Fortschritten weiter zunehmen [...]. Die kapitalistische Ökonomie tendiert dazu, in großem Umfang ›Überflüssige‹ zu erzeugen, die nicht einmal mehr damit rechnen können, als Mitglieder einer industriellen Reservearmee irgendwann einmal in den Produktionskreislauf einbezogen zu werden.«¹⁹⁸

Die Wirtschaftsabläufe sorgen dafür, dass gesellschaftliche Arbeitsteilungen und Arbeitsmärkte einem beständigen Wandel unterworfen sind. So kann sich beispielsweise ein Arbeitskräftemangel ergeben, der mit der Anwerbung von Arbeitskräften aus dem Ausland (vorübergehend) behoben werden kann. Prominentes Beispiel sind die Gastarbeiter:innen-Anwerbeabkommen der BRD in den Nachkriegsjahrzehnten. Umgekehrt werden durch die Bewegungen der Wirtschaftsabläufe aber auch regelmäßig Arbeitskräfte freigesetzt, die an Ort und Stelle nicht (mehr) gebraucht werden oder die ihre Kenntnisse nicht im lokalen Arbeitsmarkt in Wertigkeit übersetzen können. Das führt zum Phänomen des »Brain Drain« und »Brain Waste«: Viele Hochqualifizierte des sogenannten globalen und europäischen Südens sehen sich vor die Wahl gestellt, entweder im eigenen Land ihr Potenzial zu verschenken oder abzuwandern und ihr Glück im globalen bzw. europäischen Norden zu versuchen, wo sie aber aufgrund fehlender Sprachkenntnisse und fehlender gesellschaftlicher Einbindung zu großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls unter Niveau arbeiten werden.¹⁹⁹ Migration resultiere

»aus einer Ungleichzeitigkeit und Disproportionalität der Bevölkerungszusammensetzung und damit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung [...]. Es geht eben auch und vor allem um wirtschaftliche Gesichtspunkte: Menschen wird die Grundlage ihrer Subsistenz entzogen oder sie erwarten sich von der Migration eine Verbesserung der Lebensperspektiven für sich und ihre Kinder. ›Wirtschaftsflucht‹ wird als etwas Anrüchiges dargestellt – und das in einer Gesellschaft, in der es immer um Gewinn, Wirtschaftswachstum etc. geht. [Es müsste] darum [gehen], die kapitalistischen Mechanismen in Deutschland und der EU zu än-

198 Demirović, Alex, *Bevölkerung und Klassenpolitik. Gramscis hegemonietheoretische Annäherung an die Frage der Migration*, <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/bevoelkerung-und-klassenpolitik-gramscis-hegemonietheoretische-annaehderung-an-die-frage-der-migration>, 2018, aufgerufen am 19.09.2019, unter Punkt e).

199 Vgl. Nida-Rümelin, Julian, *Über Grenzen denken*, S. 26f und S. 102ff. Vgl. auch den Roman von Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah*, Frankfurt a.M. 2014.

dern, die zu einer systematischen Ausplünderung dieser Länder führen und die Herausbildung einer organischen Arbeitsteilung stören.«²⁰⁰

Die in den Aufnahmeländern oft als minderwertig angesehene sogenannte Wirtschaftsmigration hat konkrete wirtschaftliche Ursachen, an deren Entstehung die reichen Länder des globalen Nordens aktiv beteiligt sind. Aufgrund der ständigen Bewegung, in der sich Märkte und Produktionsweisen befinden, ändert sich andauernd die erforderliche Arbeitsteilung, und zwar in globalem Ausmaß. Die moralische Abwertung der Wirtschaftsmigration in den reichen Zuwanderungsländern erscheint umso paradoxer, wenn man sich die diesen Gesellschaften inhärente Kultur der Gewinnmaximierung sowie des Wachstumsideals vor Augen führt. Um der Arbeitsteilung in Abwanderungsländern die Chance zu geben, sich lokal und stärker autark entwickeln zu können und die fortwährenden Abwanderungsursachen auf diese Weise nachhaltig zu minimieren, bedarf es nach Demirović einer grundsätzlichen Änderung der Wirtschaftspolitik der reichen Länder und der Art und Weise des kapitalistischen Wirtschaftens überhaupt.

Serhat Karakayalı versucht hingegen eine Neubestimmung des Gegenstands der illegalen Migration. Dazu rekonstruiert er vor allem die Kontexte, die den Begriff bedingen: Staat, Ökonomie, die zugrundeliegenden Macht-Wissen-Komplexe und die daraus resultierenden Regime.²⁰¹ Erst aus diesen Kontexten ergebe sich auch der Sinn des Begriffes der Migration:

»Kaum jemand vermag recht zu definieren, nach welchem Kriterium territoriale Mobilität als Migration zu betrachten sei. Ist sie nur der einmalige Akt einer Grenzüberschreitung oder die ›kulturelle Fremdheit‹ der Eingewanderten? Und was ist mit den Nachkommen derer, die sich auf den Weg machten, jene also, für die man heute in Deutschland den mehr oder weniger sinnigen Ausdruck ›Migrationshintergrund‹ geschaffen hat? [...] Wie Migrationen benannt werden, das zeigt nicht zuletzt die Geschichte der Namen der MigrantInnen in Deutschland, ist offenbar auch ausschlaggebend dafür, unter welchen Bedingungen sie realisiert werden können. Vom Fremd- und Gastarbeiter, über den Ausländer und Asylanten, bis hin zum erst kürzlich in die Arena getretenen MigrantInnen – all diese Namen reflektieren auch die Gestalt der Machtbeziehungen zwischen den auf diese Weise sich immer wieder neu gründenden Größen namens ›Mehrheitsgesellschaft‹ und MigrantInnen.«²⁰²

Karakayalı problematisiert damit den Begriff der Migration. Es sei weder im gesamtgesellschaftlichen und medialen Diskurs noch in der Migrationsforschung

200 Demirović, Alex, Bevölkerung und Klassenpolitik, hier in der Zusammenfassung unter Punkt b).

201 Karakayalı, Serhat, Gespenster der Migration.

202 Ebd., S. 11f.

eigentlich klar, wie Migration zu definieren sei. Denn nicht jede Versetzung des Lebensmittelpunktes gilt als Migration: Binnenmigration wird oft nur als Umzug aufgefasst, die »Migration« Hochqualifizierter gilt als »Mobilität« (vgl. Kap. 1.2 und 2.3.4). Die Verwendung des Begriffes lässt darauf schließen, dass nur die Form der territorialen Mobilität als Migration bezeichnet wird, mit der das Aufeinandertreffen relativ stark verschiedener Kulturen einhergeht. Binnenmigration innerhalb der (West-)Europäischen Union beispielsweise wird als »Freizügigkeit« bezeichnet; »Migration« innerhalb der EU bezeichnet die Mobilität aus den osteuropäischen Staaten in die westlichen Teile des Kontinents. Dem Migrationsbegriff ist also ein spezifisches soziales Gefälle inhärent. »Trotz der hohen und konstanten Aufmerksamkeit bleibt die Wahrnehmung räumlicher Bevölkerungsbewegungen [also] sehr selektiv«, konstatiert auch Jochen Oltmer.²⁰³ Karakayalı weist insbesondere auf die Machtbeziehungen hin, die in den Begriffen implizit mit ausgesprochen sind.

»Aus welchen Gründen MigrantInnen ihre Reise antreten, war noch nie [...] mit den Kategorien erklärbar, die Staaten zur Verfügung stellen, um eine legale Einreise zu ermöglichen. Die staatlichen Kategorien [...] repräsentieren ein ganzes Setting der politischen Bearbeitung von Migration, das unter anderem die Grenzen des Sagbaren und des Legitimen strukturiert und die Achsen des Diskurses um Migration mitbestimmt.«²⁰⁴

Das begriffliche und hermeneutische Setting, in dem Migration als Phänomen betrachtet wird, ist durch die staatlichen Kategorien bestimmt. Die komplexen Gründe, aus denen sich Menschen auf den Weg machen, sind in diesen Kategorien nicht fassbar oder erklärbar. Nach Karakayalı ist es sogar so, dass durch die soziopolitischen Kontexte der Staatlichkeit »Migration« als diskursive Formation erst entsteht.

Karakayalı liefert eine Art Negativabzug des Migrationsbildes: Das Phänomen ist durch die soziopolitischen Macht-Kontexte bedingt und wird von ihnen und durch sie beschrieben. Der Begriff der Migration wird durch Staatlichkeit und ihre Dispositive erschaffen.

1.3.5 Vertreibung und Existenz

Hannah Arendts Text *Wir Flüchtlinge* erscheint im Januar 1943 auf Englisch als *We Refugees* in der Zeitschrift *The Menorah Journal*, die sich an ein deutschsprachiges Auswanderungspublikum in den USA richtet. Arendt spricht in dem Text also zu einer Leserschaft, die sich in irgendeiner Form (noch) als deutsche Zugewanderte identifizieren; einige darunter waren in einer vergleichbaren Situation wie Arendt.

203 Oltmer, Jochen, Migration, S. 238.

204 Karakayalı, Serhat, Gespenster der Migration, S. 15f.

Eine deutsche Übersetzung des Textes wird erst 1986 von Marie Luise Knott herausgegeben. Auch dies zeugt von einer lang herrschenden Paradoxie im Migrationsdiskurs: Migrierende selbst kommen jahrzehntelang bemerkenswert wenig zu Wort. In der Migrationsforschung ändert sich dieses diskursive Ungleichgewicht ungefähr seit den 1990er Jahren migrationstheoretisch mit dem transnationalen Paradigmenwechsel (vgl. Kap. 2) und methodologisch mit einer verstärkten Anwendung qualitativer Forschungsmethoden. In der Politischen Philosophie und Angewandten Ethik hat ein vergleichbarer Perspektivenwechsel bisher noch keinen zentralen Eingang gefunden.

Hannah Arendt entstammt einer nichtreligiösen jüdischen Familie. Aufgrund ihrer Herkunft wird sie bereits 1933 kurz inhaftiert, woraufhin sie nach Frankreich flieht. Als Frankreich im Krieg dann von den Deutschen besetzt wird und sie erneut in ein Lager muss, gelingt ihr aber nach wenigen Wochen gemeinsam mit anderen Insassinnen die Flucht und sie kann mit ihrem Mann und ihrer Mutter 1941 in die USA emigrieren. Dort lernt sie in kurzer Zeit fließend Englisch und verdient als Publizistin den Lebensunterhalt für ihre Familie. Ab 1953 ist sie als Professorin an verschiedenen Universitäten tätig, zuletzt an der New School for Social Research in New York. Vom deutschen nationalsozialistischen Regime wird sie 1937 ausgebürgert und ist dann mehrere Jahre staatenlos, bis sie 1951 die US-amerikanische Staatsbürgerschaft erhält.

In *Wir Flüchtlinge* zeichnet Arendt die Erfahrung der Vertreibung aus einem Land und des Ankommens in einem anderen Land in seinen handlungstheoretischen und existenziellen Dimensionen nach. In einem zweiten Schritt zieht sie daraus politische Konsequenzen.

»Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt.«²⁰⁵

Das soziale Umfeld wurde gesprengt, Freunde und Familie wurden umgebracht. Dazu kommt ein mit der Migration einhergehender Verlust der »kulturellen Natürlichkeit« im soziokulturellen Umfeld: Sprache und Ausdruck, Verhalten und Benehmen entsprechen auf einmal nicht mehr der »Norm«, sondern sind in einem anderen Land auf einmal »besonders«, auffällig. Arendt fasst das als den »Zusam-

205 Arendt, Hannah, *Wir Flüchtlinge*, mit einem Essay von Thomas Meyer, Stuttgart 2018, S. 10f.

menbruch der privaten Welt« zusammen: Das Sozialleben ist zerstört und der kulturelle Habitus in seinen Tiefen erschüttert.

»Vor allem mögen wir es nicht, wenn man uns ›Flüchtlinge‹ nennt. Wir selbst bezeichnen uns als ›Neuankömmlinge‹ oder ›Einwanderer‹ [...]. Wir taten unser bestes, um zu beweisen, dass wir ganz gewöhnliche Einwanderer seien. Wir erklärten, dass wir uns ganz freiwillig auf den Weg in ein Land unserer Wahl gemacht hätten, und bestritten, dass unsere Situation irgend etwas mit ›sogenannten jüdischen Problemen‹ zu tun hätte [...]. Wir wollten uns eine neue Existenzgrundlage schaffen, das war alles. Man muss ein Optimist und sehr stark sein, wenn man eine neue Existenz aufbauen möchte. Also legen wir großen Optimismus an den Tag.«²⁰⁶

Die Art und Weise, mit diesem Zusammenbruch der privaten Welt umzugehen, ist dann »nach vorn zu blicken«. Man möchte sich nicht als Flüchtling bezeichnen lassen, um nicht in einen Opferstatus zu fallen, sondern sich selbst erklären und/oder zeigen, dass man seinen Lebensweg selbst in der Hand hat. Deshalb ist Optimismus geboten.

»Auf ganz freundliche Weise wurde uns klar gemacht, dass das neue Land unsere neue Heimat werden würde; und nach vier Wochen in Frankreich oder sechs Wochen in Amerika gaben wir vor, Franzosen bzw. Amerikaner zu sein [...]. Um reibungsloser zu vergessen, vermeiden wir lieber jede Anspielung auf die Konzentrations- und Internierungslager, die wir fast überall in Europa durchgemacht haben – denn das könnte man uns als Pessimismus oder als mangelndes Vertrauen in das neue Heimatland auslegen. Wie oft hat man uns außerdem zu verstehen gegeben, dass das niemand hören möchte; die Hölle ist keine religiöse Vorstellung mehr und kein Phantasiegebilde, sondern so wirklich wie Häuser, Steine und Bäume [...]. Selbst untereinander sprechen wir nicht über diese Vergangenheit. Stattdessen haben wir unseren eigenen Weg gefunden, die ungewisse Zukunft zu meistern. Da alle Welt plant und wünscht und hofft, tun wir das auch.«²⁰⁷

Im neuen Umfeld im neuen Land wird zu verstehen gegeben, dass nichts anderes als dieser Optimismus erwünscht ist. Die Schrecknisse der Verfolgung und des Krieges wollen nicht gehört werden. Die aufnehmende Gesellschaft erwartet von den Zugewanderten, im neuen Land sofort und endlich glücklich zu sein, am biographischen Ziel zu sein. Dieses Redeverbot legen sich die Neuankömmlinge auch untereinander freiwillig auf. Sie sind voll und ganz damit beschäftigt, den Optimismus an den Tag zu legen und am angestrebten Glück zu schmieden. Aber

206 Ebd., S. 9f.

207 Ebd., S. 11f.

»mit unserem Optimismus stimmt etwas nicht. Es gibt unter uns jene seltsamen Optimisten, die ihre Zuversicht wortreich verbreiten und dann nach Hause gehen und das Gas aufdrehen oder auf unerwartete Weise von einem Wolkenkratzer Gebrauch machen [...]. Wir sind mit der Überzeugung groß geworden, dass das Leben das höchste Gut und der Tod das größte Schrecknis sei, und wurden doch Zeugen und Opfer von Schrecklichkeiten, die schlimmer sind als der Tod – ohne dass wir ein höheres Ideal als das Leben hätten entdecken können [...]. Wenn jemand [von uns] stirbt, dann führen wir uns frohgemut den ganzen Ärger vor Augen, der ihm erspart geblieben ist.«²⁰⁸

Immer wieder begehen solche »Optimisten« Suizid. Normalerweise wird davon ausgegangen, dass Suizid aus Depression und Pessimismus heraus begangen wird. Nach den erlebten »Schrecklichkeiten, die schlimmer sind als der Tod« ist der Tod nicht mehr das Schlimmste. Die »private Welt« ist ohnehin schon zusammengebrochen, das alte Leben ist ohnehin schon zerstört worden. Im neuen Land der Ankunft wird Optimismus sowie der Aufbau eines neuen Lebens gefordert – *und nichts Anderes*. Da ist es für diejenigen, die feststellen, dass es kaum gelingt, diesen (Pseudo-)Optimismus dauerhaft an den Tag zu legen und sich ein neues zufriedenstellendes Leben aufzubauen, einfacher, Suizid zu begehen. Denn »gestorben« sind sie schon ein erstes Mal, als sie ihr Leben zurückließen.

Jüdische Geflüchtete haben noch dazu die Besonderheit, dass sie sowohl im Auswanderungs- als auch im Einwanderungsland einer Minderheit angehören. Arendt führt als Beispiel einen fiktiven Herrn Cohn an, der

»jenen idealen Einwanderer [verkörpert], der immer und in jedem Land, wohin ihn sein schreckliches Schicksal verschlagen hat, sofort die einheimischen Berge entdeckt und liebt. Doch da der Patriotismus noch nicht als eine einübhbare Haltung angesehen wird, fällt es schwer, die Leute von der Ernsthaftigkeit unserer wiederholten Verwandlungen zu überzeugen [...]. Die Einheimischen, die mit so merkwürdigen Wesen wie uns konfrontiert sind, werden misstrauisch; aus ihrer Sicht ist in der Regel nur eine Loyalität gegenüber unseren Herkunftsländern verständlich.«²⁰⁹

Diese »verdächtige Loyalität«²¹⁰ habe ihre Geschichte in der 150-jährigen Geschichte des assimilierten Judentums, in der »die Juden die ganze Zeit ihre Nichtjüdischkeit unter Beweis stellten, [wobei aber] nur heraus[kam], dass sie trotzdem Juden blieben.«²¹¹ In einer Welt, die in Nationalstaaten strukturiert ist, wird von den Eingewanderten also einerseits Optimismus und der Wille, ein neues

208 Ebd., S. 14f.

209 Ebd., S. 30.

210 Ebd., S. 31.

211 Ebd.

Leben aufzubauen, erwartet; andererseits wird aber trotzdem eine patriotische Loyalität zum Land der Herkunft unterstellt, denn »es könne ja gar nicht anders sein«. In dieser Lage sind jüdische Einwander:innen schachmatt gesetzt. Sie können weder einen mitgebrachten nationalen Patriotismus vorweisen, noch ist es ihnen erlaubt, einen neuen aufzubauen. Als Arendt den Text schreibt, ist sie selbst ohne offizielle Staatsangehörigkeit. »Wenn wir damit anfangen, die Wahrheit zu sagen, nämlich dass wir nichts als Juden sind, dann würden wir uns dem Schicksal bloßen Menschseins aussetzen; wir wären dann, von keinem spezifischen Gesetz und keiner politischen Konvention geschützt, nichts weiter als menschliche Wesen. Eine gefährlichere Einstellung kann ich mir kaum vorstellen.«²¹² Arendt sieht Juden faktisch dem *bloßen Menschsein* ausgesetzt. Nationalstaaten könnten sie je nach Laune in ihre Gesetzgebung mit aufnehmen, *als Nationalstaaten* müssen sie das aber nicht. Das macht Juden faktisch rechtlos. Die Ermordung der jüdischen Bevölkerung im Nationalsozialismus wurzelte ja mit ihren Grundgedanken im faschistischen Nationalismus: Die Nationalsozialisten wollten einen faschistischen Nationalismus *verwirklichen*. Dass eine gefährlichere Einstellung als die, rechtloses bloßes Menschenleben zu sein, kaum vorstellbar sei, ist genau damit bewiesen worden. Schließlich münden ja auch die Erfahrungen aus dem Zweiten Weltkrieg in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* fasst Arendt das Problem nochmal so zusammen, dass der

»Verlust der Menschenrechte [...] nicht dann statt[findet], wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verloren geht, sondern nur *wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert*, durch den er allein überhaupt Recht haben kann und der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind [Hervorh. C.E.]«²¹³

Der Verlust dessen, was man im Anschluss an die Erfahrung des Holocaust Menschenrechte genannt hat, erfolgt, wenn der einzelne Mensch seinen »*Standort in der Welt verliert*«. *Einen Ort zu haben bildet die Bedingung dafür, dass einem Rechte zugesprochen werden können*. Wer den Ort wechselt oder wer keinen Ort mehr hat, riskiert einen Verlust seiner Rechte. Diese Überlegungen von Arendt sind nach wie vor äußerst relevant und in vielerlei Hinsicht auf die heutige Situation Migrierender übertragbar.

Der Philosoph und Kommunikationswissenschaftler Vilém Flusser muss 1939 aufgrund seiner jüdischen Herkunft vor den Nationalsozialisten aus seiner Heimatstadt Prag fliehen. Er ist der einzige seiner Familie, der die Verfolgung über-

212 Ebd., S. 32.

213 Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München 2014 [1986, zuerst 1951], S. 613. Vgl. auch Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002.

lebt; seine Eltern, seine Schwester und seine Großeltern werden in Konzentrationslagern umgebracht. Über London wandert er mit seiner späteren Frau nach Brasilien aus. Von dort müssen sie 1972 aufgrund der politischen Situation erneut wegziehen. Nach einem Aufenthalt in Südtirol lassen sie sich in Südfrankreich in der Provence nieder. Nach dem ersten Besuch in Prag seit seiner Flucht stirbt Flusser 1991 auf der Rückfahrt bei einem Autounfall.

In dem Aufsatz »Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit« fasst er einige zentrale Gedanken zusammen, die er auch in seiner Autobiographie *Bodenlos* entfaltet. Flusser stellt über sich selbst fest: »Ich bin heimatlos, weil zu zahlreiche Heimaten in mir lagern [...]. Ich bin in mindestens vier Sprachen beheimatet und sehe mich aufgefordert und gezwungen, alles Zu-Schreibende wieder zu übersetzen und rückzuübersetzen.«²¹⁴ Flusser identifiziert sich als Prager deutscher Kultur, als Jude, als konstitutiver Teil der sich neu aufbauenden brasilianischen Kultur sowie als Provencianer. Er spricht Deutsch, Tschechisch, Englisch, Portugiesisch und Französisch. Seine Texte schreibt er vorwiegend auf Deutsch und Portugiesisch. Im Aufsatz stellt er einige gebündelte Überlegungen zu »Heimat und Heimatlosigkeit« an.²¹⁵ Dabei entwickelt er einen Freiheitsbegriff, der an einen Kritikbegriff gekoppelt ist und den man »(post-)migrantisch« nennen könnte.

»Wer sie [die Heimat] verliert, der leidet. Er ist nämlich mit vielen Fasern an seine Heimat gebunden, und die meisten dieser Fasern sind geheim, jenseits seines wachen Bewußtseins. Wenn die Fasern zerreißen oder zerrissen werden, dann erlebt er dies als einen schmerzhaften chirurgischen Eingriff in sein Intimstes. Als ich aus Prag vertrieben wurde (oder den Mut aufbrachte zu fliehen), durchlebte ich dies als einen Zusammenbruch des Universums [...]. Erst als ich unter Schmerzen erkannte, daß mich die nun amputierten Fasern angebonden hatten, wurde ich von jenem seltsamen Schwindel der Befreiung und des Freiseins ergriffen [...]. Im London des ersten Kriegsjahres [...] und unter Vorahnungen des kommenden Entsetzens der Menschheit in den Lagern erlebte ich damals die Freiheit. Das Umschlagen der Frage ›frei wovon?‹ in ›frei wozu?‹, dieses für die errungene Freiheit charakteristische Umschlagen, hat mich seither in meinen Migrationen wie ein *Basso continuo* begleitet. So sind wir alle, wir aus dem Zusammenbruch der Seßhaftigkeit emportauchenden Nomaden.«²¹⁶

214 Flusser, Vilém, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, in: Ders., *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2013 (1994), S. 15-30, hier S. 15. Vgl. auch seine Autobiographie: Ders., *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, mit einem Nachwort von Milton Vargas, Frankfurt a.M. 1999. Vgl. auch die kürzlich erschienene Biographie: Guldin, Rainer und Gustavo Bernardo, *Vilém Flusser (1920-1991), Ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biographie*, Bielefeld 2017.

215 Vgl. Flusser, Vilém, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, S. 16f.

216 Ebd., S. 17.

Menschen sind mit geheimen Fasern an ihre Heimat gebunden. Das Zerreißen dieser Fasern, also der Verlust der Heimat ist schmerzhaft. Seine Vertreibung aus Prag erlebt Flusser als einen »Zusammenbruch des Universums«. Flusser unterscheidet dabei nicht zwischen einer passiven Vertreibung und einer aktiven Flucht, sondern die Vertreibung und der Mut, zu fliehen, sind ein passiv-aktiv verwobener, Ereignis-und-Handlungs-Vorgang. Unter Schmerzen erkennt Flusser diesen Verlust dann aber als eine *Befreiung*: Die geheimen Fasern, mit denen er in einer Selbstverständlichkeit an Prag gebunden war, hatten ihn auch sozial, kulturell, praktisch und intellektuell gebunden. Im ersten Exil in London erkennt Flusser, dass die Trennung der Heimatverbindung eine neue *Freiheit zu etwas* ermöglicht.

»Das in der Prosa und Dichtung gerühmte und besungene Heimatgefühl, diese geheimnisvolle Verwurzelung [...] widersteht der nüchternen Analyse nicht, zu welcher der Heimatlose verpflichtet und befähigt ist [...]. Der Sichselbst-Analysierende erkennt dann, bis zu welchem Maß seine geheimnisvolle Verwurzelung in der Heimat seinen wachen Blick auf die Szene getrübt hat. Er erkennt nicht etwa nur, daß jede Heimat den in ihr Verstrickten auf ihre Art blendet und daß in diesem Sinn alle Heimaten gleichwertig sind, sondern vor allem auch, daß erst nach Überwindung dieser Verstrickung ein freies Urteilen, Entscheiden und Handeln zugänglich werden.«²¹⁷

Wer seine Heimat verloren hat, ist damit zu »nüchterner« Analyse fähig und verpflichtet. Die Verwurzelung in der Heimat hält die »Beheimateten« unter einem Schleier. Wer in der Heimat heimisch ist, kann nicht erkennen, dass es sich dabei um kontingente Konstellationen handelt. Nach der Überwindung der heimatlichen Verstrickung wird erst ein freies Urteilen möglich. Migration ist damit also eine Bedingung der Möglichkeit von Kritik und kritischem Denken. Durch einen Ortswechsel werden plötzlich neue Perspektiven auf die Zusammenhänge in der Heimat möglich, die aus der Heimat-internen Sicht nicht erkennbar sind. Es handelt sich also um einen besonderen Kritikbegriff, der darin besteht, *sich selbst in Bewegung zu versetzen*.

Flusser schließt daraus, dass

»jede Heimat, sei man in sie durch Geburt geworfen, sei man an ihrer Synthese engagiert, nichts ist als *Sakralisation von Banalem*; daß Heimat, sei sie wie immer geartet, nichts ist als *eine von Geheimnissen umwobene Wohnung*. Und daß man, wenn man die in Leiden erworbene Freiheit der Heimatlosigkeit erhalten will, ablehnen muß, an dieser *Mystifikation von Gewohnheiten* teilzunehmen [Hervorh. C.E.].«²¹⁸

217 Ebd., S. 18.

218 Ebd., S. 26.

Die geheimnisvolle »Heimat« wird als »Sakralisation von Banalem« definiert. Heimat ist etwas Selbstverständliches. Willkürliche Alltagspraxen werden im »Heimatgefühl« nicht als kontingent erkannt, sondern sogar geheiligt und mystifiziert. Denn wenn etwas als nicht kontingent betrachtet werden soll, muss ihm ein Grund zugewiesen werden; und wenn aber kein realer Grund auffindbar ist, so wird dieser Grund mystisch, unbekannt und unantastbar erfunden. Deshalb ist die Heimat in »Geheimnis gebadet«. ²¹⁹ Wer dann seine Heimat verliert oder aufgibt, verliert auch den Schleier der Selbstverständlichkeit und der Mystifikation. Durch den Verlust dieser selbstverständlichen Heimat wird sowohl eine praktisch-handlungstheoretische, als auch eine erkenntnistheoretisch-kritische Freiheit gewonnen: Die erkenntnistheoretisch-kritische Freiheit ermöglicht es, die Willkürlichkeit der ganzheitlich mystischen Heimat auszusprechen und sich vom verschleierte heimatlichen Bewusstsein zu emanzipieren. Die Migration macht hier eine Form der Kritik möglich, die sich als Entmystifizierung versteht. Damit gerät die migrierende Person in ein intellektuelles und emanzipatorisches Projekt, das an aufklärerische Motive anschließt.

»Ist [dann] etwa die Freiheit des Migrantens, dieses über allen Orten schwebenden ›Geistes‹, eine verantwortungslose, solipsistische Freiheit? [...] Das oben erwähnte Umschlagen aus der Vertriebenheit in die Freiheit [zu etwas] verneint diese Frage. Ich wurde in meine erste Heimat durch meine Geburt geworfen, ohne befragt worden zu sein, ob mir dies zusagt. Die Fesseln, die mich dort an meine Mitmenschen gebunden haben, sind mir zum großen Teil angelegt worden. In meiner jetzt erlangenen Freiheit bin ich es selbst, der seine Bindungen zu seinen Mitmenschen spinnt, und zwar in Zusammenarbeit mit ihnen. Die Verantwortung, die ich für meine Mitmenschen trage, ist mir nicht auferlegt worden, sondern ich habe sie selbst übernommen. Ich bin nicht, wie der Zurückgebliebene, in geheimnisvoller Verkettung mit meinen Mitmenschen, sondern in frei gewählter Verbindung. Und diese Verbindung ist nicht etwa weniger emotional und sentimental geladen als die Verkettung, sondern ebenso stark, nur eben freier.

Das, glaube ich, zeigt, was Freisein bedeutet. *Nicht das Zerschneiden der Bindungen an andere, sondern das Flechten dieser Verbindungen in Zusammenarbeit mit ihnen. Der Migrant wird frei, nicht wenn er die verlorene Heimat verleugnet, sondern wenn er sie aufhebt* [Hervorh. C.E.].²²⁰

Die Freiheit der Migrierten, die sich von ihrer Heimat gelöst haben, ist nach Flusser keine solipsistische oder verantwortungslose Freiheit. Mit der Migration schlägt die Freiheit von (den Heimatbindungen) in eine Freiheit zu etwas um. Das beginnt mit den sozialen Beziehungen: in die Heimat wird man »geworfen«, wie Flusser

219 Ebd., S. 19.

220 Ebd., S. 20.

auf Heidegger referiert; nach Verlassen der »Heimat« kann man sich seine sozialen Beziehungen zu einem gewissen Grad aussuchen und neu aufbauen. Insofern hat man im Exil die Verantwortung, die man für seine Mitmenschen trägt, sich selbst auferlegt. In der »Heimat« hingegen wird man in sie hineingeboren. Deshalb bedeute Freisein »nicht das Zerschneiden der Bindungen an andere, sondern das Flechten dieser Verbindungen in Zusammenarbeit mit ihnen« (s.o.). Frei ist, wer sich soziale (Mit-)Verantwortung selbst auferlegen kann. Dieses Verständnis von Freiheit steht in einer Denktradition, die von Kant geprägt ist und bei der Freiheit als *Autonomie* (Selbstgesetzgebung) aufgefasst wird. Die »Freiheit des Migranten« ist also keine negative Freiheit, sondern eine Freiheit, die mit dem Übernehmen von Verantwortung für sich selbst und andere einhergeht. Mit der Migration nimmt also eine bestimmte Form der Autonomie zu.²²¹

Der oder die Migrierende wird nach Flusser deshalb *frei* in einem grundlegenden philosophischen Sinne, wenn er oder sie die Heimat *aufhebt*. Wenn die Heimat nur verleugnet wird, findet keine Emanzipation von der Heimat statt. Mit der Aufhebung ist vermutlich eine hegelsche Aufhebung gemeint. Das bedeutet, die »Heimat« wird nicht vergessen, aber sie wird in einen anderen Zustand transformiert, in dem sie dann als Geschichte erhalten bleibt. Hinter dieser Aufhebung der Heimat verbirgt sich eine Art *migrantische Entwicklung* oder *Entwicklung (als Geschichte) durch Migration*.

Gleichzeitig entfaltet Flusser dabei einen spezifischen Heimatbegriff: »Nicht Brasilien ist meine [neue] Heimat, sondern ›Heimat‹ sind für mich die Menschen, für die ich Verantwortung trage.«²²² Heimat ist also kein Ort, sondern der Modus einer sozialen Beziehung. Als »Heimat« sind die Menschen zu bezeichnen, für die man Verantwortung trägt – und zwar gleich, ob man in diese Verantwortung hineingeboren wurde oder ob man diese Verantwortung freiwillig übernimmt. Diese Verantwortung ist keine abstrakt-theoretische, sondern eine konkrete Verantwortung für die Mitmenschen. »Daher ist die in der Heimatlosigkeit gewonnene Freiheit gerade nicht Philanthropie, Kosmopolitismus oder Humanismus. Ich bin nicht verantwortlich für die ganze Menschheit [...]. Sondern es ist die Freiheit der Verantwortung für den ›Nächsten‹.«²²³ Die durch die Migration gewonnene Freiheit ist keine abstrakte universalistische Freiheit, sondern eine konkrete, in reale soziale Kontexte gebundene Freiheit. Es handelt sich um eine »Freiheit der Verantwor-

221 Dass durch Migration Autonomie auch abnehmen kann, beispielsweise, wenn sich Einwandernde Behörden gegenübergestellt sehen, ist selbstverständlich der Fall und vielleicht sogar die Regel. Flusser spricht hier aber zunächst nicht von staatsbürgerlichen »Freiheiten«, die durch Gesetzestexte geregelt sind, sondern von einer grundlegenden, abstrakt-theoretischen, philosophischen Freiheit.

222 Vgl. Flusser, Vilém, *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit*, S. 26.

223 Ebd., S. 26.

tung«, also um eine Freiheit, »Verantwortung für den »Nächsten« zu übernehmen. Auch Abraham übernimmt Verantwortung für seine Nächsten, als er den unbekanntem Reisenden seine bedingungslose Gastfreundschaft anbietet. Der biblische »Nächste« ist, wie Derrida erkannt hat, der »Andere« schlechthin (s.o.). Nach Flusser bedeutet Freisein »nicht das Zerschneiden der Bindungen an andere, sondern das Flechten dieser Verbindungen in Zusammenarbeit mit ihnen.« (s.o.). Bei Flusser wird die soziale Verantwortung nicht in alttestamentarischem Paternalismus übernommen, sondern in Zusammenarbeit mit den Anderen aufgebaut.

1.3.6 Zusammenfassung: Migration in der Philosophie

Migration und Existenz

Migration ist ein konstitutiver Bestandteil menschlichen *Lebens und Überlebens* und hat existenzielle Dimension. So, wie die Menschheit über die Jahrtausende verschiedene Techniken entwickelt, um sich die gegebene Umwelt besser zu eignen zu machen oder um das Überleben zu sichern, so wird migriert, wenn die gegebenen Umstände dem Überleben und/oder einem guten Leben nicht (mehr) dienen können. Alle Migrant:innen sind Menschen. Arendt, Flusser und Sedmak gelingt es, die hohe Komplexität der menschlichen Existenz im Kontext der Migration nicht aus dem Blick zu verlieren.

Wie Flusser anmerkt, fällt eine Entscheidung zur Migration meistens weder ausschließlich frei, noch ausschließlich unfrei, obgleich beide extremen Fälle existieren. Jede Wanderung hat für die wandernde Person existenzielle Dimension: Das alte Leben wird zurückgelassen. Da Menschen hochkomplexe Lebewesen sind, die gar nicht anders können, als in ebenfalls hochkomplexen soziokulturellen Gefügen zu leben, kann eine Person durch die Versetzung des eigenen Lebensmittelpunktes soziokulturell komplett desorientiert werden.

Flusser betont, dass aus dem der Migration geschuldeten Verlust der soziokulturellen Bindungen eine postmigrantische Freiheit erwachsen kann. Es handelt sich um eine radikale, existenzielle, handlungstheoretische, geistige, abstrakte und konkrete Freiheit, um eine philosophische Freiheit. Nach der Migration ist der Einzelne frei von der in Geheimnis gebadeten Heimat und in der Lage, Zusammenhänge neu zu betrachten und zu beurteilen. Außerdem ist der Migrierte frei dazu, selbst gewählte Verantwortung für sich und seine Mitmenschen zu übernehmen und in Zusammenarbeit mit ihnen neue soziokulturelle Bindungen zu knüpfen. Der anfängliche Verlust des alten Lebens ist also ein philosophischer Gewinn. Die Freiheit der Migration ermöglicht eine Entmystifizierung der Geheimnis-Heimat. Migration ermöglicht eine Form der Aufklärung sowie die eigene Emanzipation. Wer in der Lage ist, sich der philosophischen postmigrantischen Freiheit zu stellen und sie existenziell anzunehmen, kann also groß gewinnen. Es gibt dann aber auch keinen Weg mehr zurück: So wie die Vertreibung von Adam und Eva aus dem

Paradies erfolgte, weil sie vom Baum der Erkenntnis aßen, oder wie der Austritt aus der Schattenwelt bei Platons Höhlengleichnis, handelt es sich um einen unumkehrbaren Erkenntnis-Vorgang. Die Schatten können fortan nicht mehr für die Realität gehalten werden. Es ist in der neuen Freiheit aber möglich, neue und andere Verbindungen zu knüpfen; es ist eine »Freiheit zu«, es ist Autonomie, es ist eine Freiheit zur Verantwortungsübernahme.

Der Verlust der soziokulturellen Umgebung, die zu jedem Menschenleben und zu jeder Person genuin dazugehört, kann aber auch als der Verlust des eigenen Lebens überhaupt empfunden werden. Arendt bezeichnet diesen Verlust als den *Zusammenbruch der privaten Welt*. Im schlimmsten Fall wird Suizid begangen. Der Verlust des alten Lebens, das das Leben *war*, wird als ein Sterben empfunden. Der Suizid ist die physische Vollendung und die extremste Form dieses »Sterbens«. Realiter sind zahllose existenzielle und psychosoziale Kombinationen, Zwischenstadien und Wechselzustände zwischen »Freiheit« und »Sterben« möglich.

Kommen, Empfangen, Aufnehmen

»Vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie [die Menschen] sich nicht ins Unendliche zerstreuen können« (s.o.), identifiziert Kant ein generelles Besuchsrecht. Es ist grundsätzlich eines jeden Menschen Recht, sich anderen zur friedlichen Gesellschaft anzubieten. Es gibt niemanden, dem ein größeres Recht auf dieser Erde zu weilen zusteht als jemandem anderen. Alle Menschenleben haben das genau gleich gewichtige Recht, auf dem begrenzt großen Erdball zu existieren. Und auf diesem bewegt man sich, da die vorgefundenen Umstände nicht immer unbedingt das bieten, was zum Überleben und/oder zum guten Leben notwendig ist und sich nicht alle Widrigkeiten auf die Schnelle durch findige Techniken beheben lassen. Nach Kant hat der Besuchte aber das Recht, den Gast abzuweisen, solange diesem davon kein Schaden entsteht.

Derrida sieht darin eine gewisse Form des Vertrags: Es wird zwischen den beiden Parteien ein Pakt geschlossen. Solange der Gast dem Gastgeber nicht schadet, und so lange der Gast nicht in Gefahr schwebt, können sich Gast und Gastgeber friedlich treffen. Beide wissen dabei, was der oder die Andere jeweils erwartet. Es herrscht Klarheit darüber, dass der Person, die sich an einem Ort zuerst befindet, ein gewisses Vorrecht an diesem Ort zusteht. Dieser Form der *bedingten*, in ihren lokalen Kontext gebetteten *Gastfreundschaft* stellt Derrida die *unbedingte Gastfreundschaft* gegenüber, wie er sie in den alttestamentarischen Geschichten von Abraham und Lot verkörpert sieht. Bei der unbedingten Gastfreundschaft wird der Kommende unbefragt aufgenommen und bestens behandelt. Alles andere wird in diesem Moment der Gastfreundschaft untergeordnet. Gäste zu haben ist eine Ehre, es ist egal, um wen es sich dabei handelt. Nach Derrida sind bedingte und

unbedingte Gastfreundschaft aufeinander angewiesen. Sie können nicht wechselseitig ineinander aufgehen und brauchen einander. Die unbedingte Gastfreundschaft leitet die bedingte als Idee an. Bedingte und unbedingte Gastfreundschaft können sich gegenseitig weiterentwickeln. Aus der unbedingten, alttestamentarischen Gastfreundschaft spricht ein Urvertrauen in die eigene Menschengattung und/oder auch ein gattungsweiter »Schutzinstinkt«: Wer unterwegs ist, ist auf den Schutz durch Andere angewiesen. In dieser Situation sind wir »ursprünglich« alle, denn »ursprünglich [hat] niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht [...] als der andere« (s.o.), wie Kant anmerkt. Ohne ein grundlegendes Urvertrauen in die eigene Gattung wäre außerdem eine vertragliche Vereinbarung gar nicht treffbar.

Sedmak macht zudem darauf aufmerksam, welche hohen moralischen Erwartungen an die Kommenden in den modernen Gesellschaften der Gegenwart gestellt werden. So wie es in ausdifferenzierten Leistungsgesellschaften eine latent virulente Vorstellung des »perfekten Arbeitslosen« gibt, so existiert auch eine Vorstellung vom »perfekten Flüchtling«: Er ist genügsam, dankbar, lernbegierig, optimistisch, kooperativ und so weiter. Wie auch beim perfekten Arbeitslosen handelt es sich um Tugenden der Unterordnung.

Arendt konstatiert ebenfalls einen seltsamen Zwang zum Optimismus, den aufnehmende Gesellschaften ihren Zugewanderten gegenüber produzieren, und den diese manchmal nur sehr schwer aufrechterhalten können oder an dem sie sogar zerbrechen können. Dahinter mag ein gewisser Narzissmus der aufnehmenden Gesellschaften stecken: Wenn die Ankömmlinge optimistisch sind, bedeutet das, dass sie glücklich sind, hier »bei uns« zu sein. Das bestätigt das eigene Land und die eigene Kultur. Darüber hinaus bedeutet es, Ankömmlingen nicht zuhören und sich nicht um sie und ihre psychische Verfassung kümmern zu müssen, was der aufnehmenden Gesellschaft »Arbeit erspart«. Das bestätigt auch die Auffassung des Integrationsparadigmas als ein Imperativ an Neuzugewanderte, möglichst schnell »zu funktionieren« und den Gesamtzusammenhang – »die Gesellschaft« – in ihrer Funktionsweise möglichst wenig »zu stören« (sich zu »integrieren«).

Özmen schließt sich Sedmaks Kritik der hohen Erwartungshaltung ob der »Integrationsleistung« von Zugewanderten an und weist zudem darauf hin, dass mit zweierlei Maß gemessen wird, was die »Werte« in den Gesellschaften des Westens angeht. »Westliche Werte« werden selten definiert, aber von Zugezogenen erwartet. Deren mitgebrachte Werte hingegen sind nach Auffassung der Aufnahmegesellschaft weder von Interesse noch von Relevanz für das funktionierende Zusammenleben in dieser Gesellschaftsform, weswegen sie weder gekannt noch respektiert werden müssten.

Nach Habermas brauchen Migrant:innen nachhaltig Mitbestimmungsrechte und soziale und kulturelle Teilhabe sowie Gestaltungsspielräume, wenn ein dauerhafter Zusammenhalt der Gesellschaft gewährleistet werden soll.

Migration und moderner Staat

In der Politischen Philosophie und in der Angewandten Ethik geht es bisher vor allem um Fragen, die sich um das Verhältnis von Migration zum modernen Staat bzw. zur modernen Gesellschaft drehen. In diesem Diskurs bleibt die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung, die sich seit den 1920er Jahren im angelsächsischen Sprachraum und seit den 1970er Jahren im deutschsprachigen Raum ebenfalls vor allem mit dem Phänomen der Migration vor dem Hintergrund der »modernen Gesellschaft« ausführlich beschäftigt, bisher noch weitgehend außen vor. Hier liegt noch sehr viel Entwicklungspotenzial.

Bei der Politischen Philosophie und der Angewandten Ethik fällt auf, dass recht viel Energie darauf verwendet wird, *Rechte* (auf Selbstbestimmung, Migration, Einwanderung, Auswanderung, Grenzkontrolle etc.) zu *begründen*. Ethische und politische Argumentationen wechseln sich dabei ab, wobei die einzelnen Ansätze jeweils eigene Schwerpunkte setzen. Der kleinste gemeinsame Nenner ist im Grunde, dass Schutzbedürftigen (*eher* aus moralischen Gründen) Schutz gewährt werden muss, und dass es auf der anderen Seite aber auch Situationen geben kann, in denen es (*eher* aus politischen Gründen) legitim ist, eine Einreise zu verwehren.

Die Frage, die heraussticht, ist die, wie Migrierende und der demokratische Demos eines Landes miteinander in Beziehung zu setzen sind. Einerseits steht der schon anwesende Demos den Ankömmlingen gegenüber, andererseits sind diese zukünftige Mitbürger:innen. In vielen Einwanderungsgesellschaften in Nordamerika und Europa haben unzählige Menschen mit ausländischer Staatsbürgerschaft keine politischen Partizipationsrechte, obgleich sie ökonomisch und sozial Teil dieser Gesellschaften sind. Genauso ist die Implementierung bestimmter Grenzregime demokratiethoretisch daraufhin zu befragen, ob *denjenigen, die diesen Regelungen unterliegen*, bei deren Verabschiedung in irgendeiner Form ein Mitspracherecht eingeräumt wurde. Da es sich bei Grenzen um etwas handelt, das mindestens zwei Bereiche voneinander abtrennt – und die nicht nur durch ihre Innerlichkeit bestimmt werden, wie Walzer mit seiner Analogie von Staaten zu Vereinen fälschlicherweise annimmt –, müssten an sich auch mindestens die zwei betroffenen Bereiche dazu befragt werden. (Nicht zuletzt aus dem Grund wurden schließlich zahllose Kriege zwischen Parteien geführt, die sich über ihre gemeinsame Grenze uneins waren). Zu einer territorialen Grenze gehören also immer mindestens zwei.

Migration und (globaler) Kapitalismus

Nida-Rümelin spricht sich explizit gegen einen globalen Arbeitsmarkt und Migration als Form der Armutsbekämpfung aus. Er plädiert für »starke Staaten«, die in der Lage sind, die verschiedenen »Ströme« – Kapital, Migrierende, Handel – einzudämmen, um für ihre Bevölkerungen soziale Leistungen zu erhalten. Außerdem

macht er darauf aufmerksam, wie viel Potenzial durch Migration verschwendet wird, indem die in der Regel gut Qualifizierten aus dem globalen Süden in den globalen Norden abwandern, wo sie ihr Potenzial aufgrund ihres Migrationshintergrundes wiederum gar nicht entfalten können: »Brain Drain« und »Brain Waste.«

Demirović weist hingegen darauf hin, dass es im kapitalistischen Wirtschaftssystem gar nicht anders sein kann, als dass mancherorts ein Arbeitskräftemangel, und regelmäßig andernorts ein Überangebot an Arbeitskräften entsteht. Der Markt ist einem andauernden Wandel unterworfen. Insofern ist eine der größten Produzentinnen von »Migration« die kapitalistische Wirtschaftsweise. Gleichzeitig ist die sogenannte Wirtschaftsmigration, egal ob international oder regional, eine Bedingung der Möglichkeit der kapitalistischen Wirtschaftsform.

Was ist Migration?

Karakayalı problematisiert den Begriff der Migration. Der Begriff erklärt weniger das Phänomen an sich; vielmehr verweist er auf die Bedingungen und Kontexte sowie die Macht-Wissen-Komplexe, in denen er verwendet und/oder produziert wird: »Staat« und Staatlichkeit, »Mehrheitsgesellschaft«, »kulturelle Fremdheit« u.v.m.

Im Wahlkampf zur Kommunalwahl in Rotterdam im März 2018 spielt das Thema der Migration eine große Rolle. Wie in vielen westeuropäischen Großstädten hat in Rotterdam mehr als die Hälfte der Bevölkerung einen Migrationshintergrund. So auch Nourdin el Ouali, in den 1980ern in Rotterdam in eine marokkanische Gastarbeiterfamilie hineingeboren. El Ouali stellt in Anbetracht der Tatsache, dass die Rotterdamer Bevölkerung niederländischer Abstammung zumeist außerhalb von Rotterdam geboren ist, die berechtigte Frage: »Wer ist hier eigentlich der Migrant?«²²⁴

Es ist tatsächlich unklar, wie Migration zu definieren ist. Nicht jede »Versetzung des Lebensmittelpunktes« gilt als Migration: Binnenmigrationen gehen fließend in »bloße Umzüge« über, Binnenflucht steht zwischen Flucht und Binnenmigration, die Mobilität Hochqualifizierter heißt nicht »Migration« sondern »Mobilität«. Wer innerhalb Westeuropas migriert ist »freizügig«, wer hingegen von Ost- nach Westeuropa migriert, »migriert«. »Migration« bedeutet nicht grundsätzlich »Wanderung« oder die »räumliche Bewegung von Menschen« (Oltmer, vgl. Kap. 1.2), sondern beschreibt eher Wanderungsprozesse, die mit einer gewissen »Einwanderung von unten« in »moderne Gesellschaften« einher zu gehen scheinen.²²⁵

224 Nourdin el Ouali, in: Tobias Müller, Ich und die anderen. »Identität« lautet das große Thema in Rotterdam, in: *die tageszeitung* vom 19.03.2018.

225 Vgl. die Problematisierung der Grundbegriffe in der empirischen Migrationsforschung in Kap. 1.2.

Frauke Annegret Kurbacher sieht in Flussers Begriff der *Bodenlosigkeit* einen guten Ausgangspunkt für die Entwicklung einer »Philosophie der Migration«:

»Die Heftigkeit, Leichtigkeit und Schwere des [migrantischen] Bodenlosen als existentieller Erfahrung haftet der Philosophie tatsächlich in vielfacher und konstitutiver Weise an, denn: Frei und eigen zu denken, kostete bereits in der Vergangenheit, wenn nicht gleich den Kopf, so doch nicht selten – und mehr als bildlich gesprochen – den ›Boden‹. Wie viel von unserer abendländischen Philosophie, kann gefragt werden, ist nicht auch Exilphilosophie und -literatur? Dies gilt für einige, die zum Kernbestand abendländischen Denkens zählen: René Descartes, Jean-Jacques Rousseau, Hannah Arendt und viele andere. – Doch das Bodenlose bezieht sich nicht nur auf das Faktische der jeweiligen Migrationsbiographie, sondern ist Bestandteil eines Denkens, das als solches keinen festen Boden, kein *fundamentum inconcussum*, hat, noch je haben wird.«²²⁶

Eine »Bodenlosigkeit« ist für das philosophische Denken also in diesem Sinne konstitutiv. Philosophisches Denken ist ein Denken, das sich seine eigene Bedingung der Möglichkeit zum Thema macht. »Mit dem Verweis auf das Bodenlose ließe sich durchaus die ganze Philosophie als eine der Migration – retrospektiv wie prospektiv – neu lesen und entwerfen.«²²⁷

Dieser Einschätzung schließe ich mich an. Gleichzeitig besteht die philosophische und wissenschaftliche Herausforderung, das empirische Phänomen der Migration nicht dergestalt in eine philosophische Metapher zu transformieren, dass reale Erfahrungen von Personen qua Hypostase aufgehoben und ihrer Geltung beraubt werden.

226 Kurbacher, Frauke Annegret, Zwischen ›Verwurzelung‹ und ›Bodenlosigkeit‹. Gedanken zu einer Philosophie der Migration, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3 (2018) 1, S. 21-34, hier S. 22.

227 Ebd., S. 33.

