Das Refugee Protest Camp Vienna als Versuch der Übersetzung. Der Übersetzung des Begehrens der Refugees in hegemoniale Diskurse. Der Übersetzung von Lebensgeschichten in Gesetzesparagraphen. Der Übersetzung von Solidarität zwischen Menschen mit höchst prekärem Status und Menschen mit gesichertem Aufenthalt. Ein gemeinsamer Kampf, ein gemeinsames Ziel. Wie lässt sich Solidarität übersetzen, wie schafft man Solidarität zwischen Ungleichen? Wo scheitert diese Übersetzung? Und was entsteht aus diesem Scheitern?

transversal.at

Monika Mokre Solidarität als Übersetzung

Solidarität als Übersetzung

Monika Mokre

SOLIDARITÄT
ALS ÜBERSETZUNG

Überlegungen zum Refugee Protest Camp Vienna

Monika Mokre

SOLIDARITÄT ALS ÜBERSETZUNG

Überlegungen zum Refugee Protest Camp Vienna

Herausgegeben von
Andrea Hummer

transversal texts
transversal.at

ISBN der Printausgabe: 978-3-903046-03-0
transversal texts

transversal texts ist Textmaschine und abstrakte Maschine zugleich, Territorium und Strom der Veröffentlichung, Produktionsort und Plattform - die Mitte eines Werdens, das niemals zum Verlag werden will.

transversal texts unterstützt ausdrücklich Copyleft-Praxen. Alle Inhalte, sowohl Originaltexte als auch Übersetzungen, unterliegen dem Copyright ihrer AutorInnen und ÜbersetzerInnen, ihre Vervielfältigung und Reproduktion mit allen Mitteln steht aber jeder Art von nicht-kommerzieller und nicht-institutioneller Verwendung und Verbreitung, ob privat oder öffentlich, offen.

Dieses Buch ist gedruckt, als EPUB und als PDF erhältlich.
Download: transversal.at
Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2015
eipcp Wien, Linz, Berlin, London, Zürich
ZVR: 985567206
A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b
A-4040 Linz, Harruckerstraße 7
contact@eipcp.net
eipcp.net ¦ transversal.at

Das eipcp wird von der Kulturabteilung der Stadt Wien gefördert.
Dieses Buch wird zusätzlich von der Kulturabteilung des Landes Oberösterreich gefördert.

Inhalt

Vorwort 09

Geschichten der Refugeebewegung 11

Wir brauchen neue Übersetzungen 29

Übersetzung, Ausschluss und Hegemonie 55

Freiheit, Gleichheit, Solidarität? 73

Caritas und Solidarität 95

Hoch die internationale Solidarität 125

Ihr meine Freunde, es gibt keinen Freund 141

What is love but a technology of blackmailing? 163

Die Grenzen der Solidarität
und das Scheitern der Übersetzung 189

Trotz alledem: Solidarität als Anfang 211

Bibliographie 231

Zu Autorin und Herausgeberin 239

VORWORT

Mit einer Kundgebung somalischer Refugees vor dem Parlament im Oktober 2012 und dem Marsch von Refugees von Traiskirchen nach Wien im November 2013 begann eine Bewegung, die ich für das wichtigste politische Ereignis in Österreich seit Jahrzehnten halte und die auch mich persönlich in meinem Denken und Handeln entscheidend geprägt hat. Im Rahmen dieser Bewegung wurde vieles geleistet, was unmöglich erschien: Aktivist_innen mit unterschiedlichen Gesellschaftsbildern, politischen Positionierungen, Sprachen und Nationen arbeiteten intensiv miteinander und kämpften gegen ein unmenschliches Asylsystem an. Es gelang, ein breites Medienecho, auch in Mainstreammedien zu erzielen und eine Öffentlichkeit zu erreichen und teilweise zu mobilisieren, die sich zuvor kaum mit der Situation von Refugees beschäftigt hatte. Und nicht zuletzt wurde die Lebenssituation einiger Refugees stabilisiert – durch individuelle und kollektive Unterstützung in rechtlichen und finanziellen Belangen sowie bei der Wohnungs- und Arbeitssuche, aber auch durch die Freundschaften, die aus der Bewegung entstanden und uns allen Rückhalt gaben.

Allerdings fehlte es der Bewegung stets an klaren Zielen und an Strukturen, vieles verlief chaotisch und deshalb wurden gravierende Fehler in kritischen Situationen gemacht. Die fehlenden Strukturen verstärkten die ohnehin kaum bewältigbare Belastung der Aktivist_innen. Und die Überlagerung von politischen, freundschaftlichen und Liebesbeziehungen, die eine der spezifischen

Qualitäten der Bewegung darstellte, trug ebenfalls zu ihrer Unübersichtlichkeit bei.

Auch entwickelten sich zahlreiche Konflikte in der Bewegung, zwischen Leuten unterschiedlicher Nationalität, unterschiedlicher politischer Orientierung, mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen und -entwürfen, zwischen Männern und Frauen, zwischen Refugees und Supporter_innen – und nur selten gelang eine konstruktive Lösung dieser Konflikte.

Eine Kritik, die von manchen Refugees des Öfteren geäußert wurde, bestand darin, dass die Supporter_innen (finanzielles oder aber zumindest symbolisches) Kapital aus ihrer Arbeit in der Bewegung und damit auch aus den Aktivitäten der Refugees schlugen – und in Bezug auf das symbolische Kapital ist dies auch nicht ganz von der Hand zu weisen, gab es doch verschiedenste Kunstprojekte und Publikationen, die aus der Bewegung kamen und individuellen Supporter_innen zugerechnet wurden.

Diese Kritik trifft selbstverständlich auch dieses Buch, das viele Einblicke und Erfahrungen anderer Aktivist_innen verarbeitet hat, ohne die es nicht möglich gewesen wäre, trotzdem aber unter meinem Namen erscheint. Dies stellt zweifellos eine individuelle Kapitalisierung der Bewegung dar, die ich nur damit rechtfertigen kann, dass ich hoffe, dass dieser Band für diejenigen, die nicht Teil der Bewegung waren, unsere Erfahrungen zumindest zum Teil nachvollziehbar macht, und den Aktivist_innen das bieten kann, was das Schreiben dieser Arbeit für mich geleistet hat: eine Verknüpfung von politischer Theorie mit konkreten politischen Erfahrungen, die im besten Falle theoretische Überlegungen und – wichtiger – politische Arbeit in einer Weise weiterentwickelt, die uns dem politischen Ziel universaler Gleichfreiheit näherbringt.

GESCHICHTEN DER REFUGEEBEWEGUNG

Im Februar 2013 beteiligten sich einige Aktivist_innen des Refugee Protest Camps Vienna am Protest Song Contest. Ihr Lied "Je t'aime Vienne / Vienna, we love you" begann mit den folgenden Zeilen:

> Wir sind zu Fuß von Traiskirchen nach Wien marschiert.
> Wir haben ein refugee protest camp aufgebaut.
> Wir haben die Votivkirche besetzt.
> Wir haben einen Hungerstreik gemacht.[1]

Dies könnte man als die kanonisierte Version des Beginns der Refugeebewegung bezeichnen. In den Worten des Blogs der Bewegung:

> Wien – Eine Gruppe von Asylwerbern aus der Aufnahmestelle Traiskirchen ist am Samstagabend nach stundenlangem Fußmarsch an ihrem Ziel beim Sigmund-Freud-Park vor der Wiener Votivkirche angekommen. (...) Nach Angaben des Innenministeriums war die Gruppe bis zu ihrem Ziel auf rund 500 Personen angewachsen, davon etwa 400 Sympathisanten und 100 Asylwerber, hauptsächlich solche aus Pakistan. Allerdings hat sich die Zusammensetzung der Gruppe etwas verändert. Losmarschiert waren nach Angaben der Polizei am Vormittag etwa 150 Asylwerber und 50 Sympathisanten, in der Zwischenzeit haben etwa 50 Asylwerber aufgegeben, dafür sind etwa ebenso viele Sym-

---

1 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/02/14/we-love-you-vienna-je-taime-vienne-song-und-text-jetzt-online/

> pathisanten hinzugekommen.(...) Die Asylwerber sind am Samstagvormittag (...) zu ihrem etwa 35 Kilometer langen Fußmarsch aufgebrochen.[2]

Beginn in Traiskirchen ...

Dies ist selbstverständlich eine wahre Geschichte – und es ist eine politisch wirksame Geschichte. Die Geschichte eines kollektiven Aufbruchs als Beginn einer Bewegung, der ersten politischen Bewegung von Refugees in Österreich, wie immer wieder betont wurde. Zugleich ein heroischer Akt, dem andere heroische Akte folgten. Das Camp im November und Dezember 2012 im Votivpark, in dem der Kälte, der unzureichenden Versorgung und der Polizeigewalt getrotzt werden musste, der Hungerstreik in der eiskalten Votivkirche, der sogar bei den österreichischen Mainstream-Medien widerwillige Bewunderung hervorrief. Dies ist Stoff für eine große Erzählung voller Pathos und voller Gefühle. Für eine Erzählung, die in eindrucksvolle Bilder umgesetzt wurde: die Banner und Fahnen am Marsch, die Zelte mitten in der Wiener Innenstadt, die ausgemergelten Gesichter der Hungerstreikenden in der düsteren neugotischen Kirche, das durch eine brutale polizeiliche Räumung völlig zerstörte Camp ...

... oder in Serbien ...

Aber wie bei jeder Geschichte kann man auch hier einen anderen Beginn finden. Etwa diesen:

> Viele Monate vor dem Marsch von Traiskirchen nach Wien strandete der pakistanische Refugee A. für einige Zeit in den serbischen Wäldern

---

2 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2012/11/24/demozug-von-fluchtlingen-in-wien-angelangt/

> nahe der ungarischen Grenze, die auch "Serbian jungle" genannt werden.[3] Dort traf er europäische Aktivist_innen, die die Refugees unterstützten und über die Situation in verschiedenen EU-Ländern informierten.
>
> Irgendwann später schaffte es A. nach Österreich und in das Erstaufnahmezentrum in Traiskirchen. Diese zum größten Flüchtlingslager Österreichs umfunktionierte ehemalige Kadettenschule ist selbst zu ihren besten Zeiten ein deprimierender Ort. Als A. dorthin kam, war das Lager zudem fast dreifach überbelegt. Entsetzt über die Lebensumstände, in die er nach monatelanger Flucht geraten war, rief er eine der Aktivist_innen an, die er in Serbien kennen gelernt hatte. Sie verwies ihn an einen Freund und Aktivisten in Wien. Die beiden trafen sich, organisierten Treffen mit anderen Interessierten und planten den Marsch vom 24. November 2012.

Auch dies ist eine wahre Geschichte, eine Geschichte von Zufälligkeiten und individuellen Initiativen, die dem kollektiven Aufbruch vorangegangen waren. Für die politische Rahmung einer kollektiven Bewegung ist dieses Gründungsnarrativ vielleicht weniger attraktiv als der Marsch, auch wenn die Vorbereitungstreffen für diesen Marsch für viele der Aktivist_innen, die den Beginn der Bewegung miterlebten, eine wichtige und ein wenig sentimentale Erinnerung an eine „Zeit der Unschuld" und der Einigkeit darstellen, in der das gemeinsame Ziel klar war und der Weg dorthin kollektiv und solidarisch diskutiert wurde.

---

3 http://exilesingreece.over-blog.com/article-a-jungle-in-serbia-near-the-hungarian-border-85446330.html

Zur Mobilisierung einer breiteren Öffentlichkeit eignet sich diese Geschichte jedoch weniger als das Bild eines spontanen Protests verzweifelter Individuen. Viele derjenigen, die dem Asyl- und Migrationssystem in Österreich und der EU im Allgemeinen kritisch gegenüber stehen, führen zugleich einen Opferdiskurs, in dem die effektive Planung politischen Protests keinen Platz hat. Demzufolge wurde den Refugees die Kompetenz für eine derartige Planung gerne abgesprochen – sie seien nunmehr nicht nur Opfer eines menschenrechtswidrigen politischen Systems, sondern auch Opfer (zumeist linksradikaler) politischer Kräfte, die sie für ihre Zwecke benutzten.

… oder vor dem Parlament?

Doch schließlich gibt es noch eine dritte Geschichte, die im Oktober 2012 beginnt, mit einer dreitägigen Demonstration somalischer Refugees vor dem Parlament. Diese Demonstration hatte starke Ähnlichkeiten mit dem Marsch von Traiskirchen nach Wien. Auch hier wurde (vermutlich mit mehr historischer Berechtigung) davon gesprochen, dass es sich um die erste Selbstorganisation von Refugees in Österreich handelte. Da es im Oktober bereits ziemlich kalt war, bedurfte es einiger Härte die Aktion durchzuziehen. Hier schlossen sich erneut Flüchtlinge aus Traiskirchen an, obwohl es vielen von ihnen nicht erlaubt war, ihren Bezirk zu verlassen, und sie daher mit Repressionen zu rechnen hatten.[4] Schließlich waren

---

4 Im Erstaufnahmelager Traiskirchen befinden sich in erster Linie Asylwerber_innen, die noch nicht offiziell zum Asylverfahren in Österreich zugelassen sind. Bis diese Zulassung erfolgt (die meist Hand in Hand mit der Zuweisung in ein anderes Bundesland geht), dürfen die Refugees den Bezirk nicht verlassen.

selbstverständlich auch die Forderungen ähnlich – Recht auf Bleiben, raschere Verfahren, keine Abschiebungen.

Es gab jedoch natürlich auch wesentliche Unterschiede. Vermutlich der wichtigste für die Behörden bestand darin, dass der somalische Protest von Anfang an auf 50 Stunden begrenzt war – die Ankündigung des Refugee Protest Camps, den Protest so lange weiterzuführen, bis die Forderungen erfüllt würden, setzte die Politik unter sehr viel größeren Zugzwang und führte u. a. zu dem (unter den gegebenen Machtverhältnissen eher lächerlichen) Vorwurf der Erpressung der Regierung. Es erscheint plausibel, dass die völlig sinnlose Gewalt bei der Räumung des Camps im Votivpark, die Verhaftungen im Laufe der Bewegung, die Deportation von acht Aktivisten etc. von der Hoffnung getragen waren, eine Bewegung zu zerstören, die sich selbst kein Ablaufdatum gegeben hatte.

Nicht nur zeitlich, auch in seiner Selbstdefinition war der somalische Protest beschränkter, da er ja nur die Anliegen somalischer Refugees vertrat. Dies wirkt in der Forderungsliste aus dieser Zeit zum Teil eher verwirrend. So hieß es in einer Erklärung zu Beginn des Protests:

Somalische Flüchtlinge finden sich in Österreich in einer unerträglichen Situation wieder. Das beginnt mit der Ankunft im Erstaufnahmelager in Traiskirchen: Man muss die Fingerabdrücke abgeben, um zu prüfen, ob man vorher nicht in einem anderen EU-Land registriert wurde. Denen, die durch diese Prüfung durchfallen, wird der Zugang zum österreichischen Asylsystem verweigert. Sie müssen damit rechnen, nach Ungarn, Italien, Malta oder die Slowakei abgeschoben zu werden, wo Flüchtlinge über Monate eingesperrt oder ohne jegliche Unterstützung auf die Straße geworfen werden. Das nächste ist die quälende Dauer der Asylverfahren: Nach der Dublin II-Prüfung

dauert es oft ein Jahr, bis man überhaupt ein Asylinterview bekommt. Danach dauert es nochmal mindestens zwei Jahre, bis eine Entscheidung kommt – und die endet für viele mit einer Ablehnung.[5]

All dies gilt selbstverständlich für alle Refugees in Österreich. Das Refugee Protest Camp Vienna verstand sich denn auch als Sprachrohr und Unterstützung aller Refugees in diesem Land:

> Auf einer Pressekonferenz (der ersten nach dem Marsch, am 26.11.2012, MM) verdeutlichten die Refugees, (1) dass nur sie für sich selbst sprechen würden: Sie hießen die Journalist_innen und die Supporters (2) im von ihnen geschaffenen Raum willkommen. Niemand sprach in ihrem/seinem individuellen Namen, sie nannten sich ‚Refugees', stellvertretend für alle derzeitig in Österreich aufhältigen Geflüchteten, Sans Papiers und Transitmigrant_innen.[6]

Dieser Anspruch war selbstverständlich nicht einlösbar – wie sollten die Anliegen einer Gruppe in ihrer Gesamtheit vertreten werden, deren Mitglieder sich in so gut wie allen vorstellbaren Kriterien voneinander unterschieden – nach rechtlichem Status, Lebenssituation, Lebenskonzepten, Lebenserfahrungen – und darüber hinaus nach Herkunftsland, Geschlecht, sozioökonomischem Hin-

---

5 http://no-racism.net/article/4201/. Das Dublin-System, das hier kritisiert wird, besagt, dass fast jede_r Refugee im ersten EU-Land um Asyl ansuchen muss, das er/sie betritt, und danach keinen Anspruch auf ein Asylverfahren in einem anderen Land hat. Um dies EU-weit kontrollieren zu können, müssen Refugees ihre Fingerabdrücke abgeben. Zeigt sich, dass ein anderer EU-Staat für sie zuständig ist, werden sie dorthin abgeschoben.

6 Kovacic, Lisbeth (2013): We Will Rise. Einblicke in den refugeeprotest Vienna. In: Kulturrisse 01/2013, http://kulturrisse.at/ausgaben/we-will-rise/oppositionen/we-will-rise

tergrund, Alter etc. In abgeschwächter Form galt dies auch für den somalischen Protest, der ebenso einen Repräsentationsanspruch erhob, der über die direkt beteiligten Personen hinausging. Es geht hier also nicht um die Unmöglichkeit eines Anspruchs als Behauptung und Versprechen, sondern um die politischen Konsequenzen eines solchen Anspruchs. Nach Laclau ist jede erfolgreiche politische Bewegung eine populistische Bewegung, die einen teilweisen Verzicht auf die Besonderheiten ihrer Teile leistet, und sich um das bemüht, was alle gemeinsam haben, was also ihre Äquivalenz ausmacht: etwa den prekären Rechtsstatus im Fall von Refugees und Sans Papiers. Je mehr Momente eine Bewegung als Äquivalenzkette in sich vereinen kann, desto mehr Chancen auf politischen Erfolg hat sie. Zugleich wird dadurch die Bedeutung dessen geschwächt, was die Bewegung eint, der „gemeinsame Nenner" – Refugee, Migrant_in, Sans Papier – wird tendenziell zu einem leeren Signifikanten.[7]

Die somalische Bewegung entschloss sich zu einer engeren Definition ihrer Reichweite, was ihre Öffentlichkeitswirksamkeit schwächte und den Zusammenhalt stärkte. Das Refugee Protest Camp Vienna ging den umgekehrten Weg (ohne sich dieser Entscheidung wohl je bewusst zu sein). Dies wirkte sich auf die politische Arbeit aus, die sich im Spannungsfeld zwischen universellem Anspruch und kontinuierlichen Ausschlüssen bewegte, die mehr oder weniger problematisch, grundsätzlich aber unvermeidlich waren.

---

7 Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason. London/New York; vgl auch: Mezzadra, Sandro/Neilson, Brett (2008): Die Grenze als Methode, oder die Vervielfältigung der Arbeit. In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 124.

Eine Bewegung aller Refugees?

Jedenfalls war stets evident, dass die Refugee-Aktivisten nicht in der Lage waren, alle „derzeitig in Österreich aufhältigen Geflüchteten, Sans Papiers und Transitmigrant_innen“ zu repräsentieren. So bestand ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen dem Camp und der somalischen Demonstration darin, dass an dem somalischen Protest zahlreiche Frauen teilnahmen – unter den Refugees des Refugee Protest Camps fand sich nur ganz am Beginn eine Somalierin, die aber den Protest bald verließ.

Die Gründe für diese Geschlechterverteilung sind vielfältig. So ist die überwiegende Anzahl der Refugees in Österreich und der EU männlich – von den ca. 17.000 Asylwerber_innen in Österreich im Jahr 2012 waren etwa 25% Frauen.[8] Dies liegt selbstverständlich nicht daran, dass es weniger Fluchtgründe für Frauen gibt – und noch nicht einmal daran, dass es weniger Frauen auf der Flucht gibt: laut UNHCR sind nur knapp weniger als 50% der Refugees weltweit Frauen,[9] jedoch nur 38% der Asylwerber_innen. Frauen stellen einen höheren Anteil an Staatenlosen und Binnenvertriebenen, und kehren häufiger als Männer in ihr Herkunftsland zurück.[10] Die meisten von ihnen erreichen Europa nicht, sondern gelangen nur in Nachbarländer.[11]

Doch selbst wenn im Jahr 2012 nur 25% der Asylsuchenden in Österreich Frauen waren, stellt sich die Frage, warum ausschließlich männliche Refugees am Refu-

---

8 http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2013/Asylstatistik_Jahr_2012.pdf, S. 4

9 Nach anderen Quellen sind es bis zu 90%, vgl. http://agisra.org/index.php?de_flucht

10 http://www.unhcr.org/52a7236d9.html

11 http://agisra.org/index.php?de_flucht

gee Protest Camp Vienna teilnahmen. Ein Hauptgrund dafür liegt wohl darin, dass der Marsch in erster Linie von pakistanischen Refugees organisiert wurde und in dieser Gruppe liegt der Frauenanteil bei etwa 1,4%.[12]

Andererseits ist es für Refugees in Lagern stets schwierig, sich zu organisieren. Größere Treffen innerhalb der Lager und mit Personen von außerhalb werden vom Wachpersonal behindert und führen oft zu Repressionen gegen die Refugees. Ohne Kontaktpersonen im Lager kommt es etwa in Traiskirchen am ehesten in den umliegenden Lokalen zu Gesprächen – und diese Lokale werden in erster Linie von jungen Männern besucht. Auch in den Lagern ist es diese Gruppe, mit der man am ehesten ins Gespräch kommt.

Frauen flüchten häufig mit Kindern und daher wären für sie der Marsch oder der Aufenthalt im Camp und in der Kirche kaum zumutbar gewesen. Trotzdem hätte es selbstverständlich Möglichkeiten gegeben, Frauen auf andere Art einzubeziehen. Beim Hungerstreik der Non-Citizens am Münchner Rindermarkt im Juni 2013 war beispielsweise eine schwangere Frau anwesend, die am Hungerstreik nicht teilnahm und die Nächte nicht draußen verbrachte, aber Teil des Protests war.[13] Und in der Berliner Refugeebewegung rund um den Oranienplatz war nicht nur die Aktivistin Napuli Langa die treibende Kraft, sondern es gab insgesamt eine starke Teilnahme und auch Selbstorganisation von Flüchtlingsfrauen.[14]

---

12 Ergebnis eigener Berechnungen aufgrund der positiven und negativen Asylbescheide für Pakistanis im Jahr 2012, siehe: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2013/Asylstatistik_Jahr_2012.pdf; S. 19 und 21

13 http://www.proasyl.de/de/news/detail/news/hungerstreik_in_muenchen_eskaliert/

14 http://missy-magazine.de/2013/11/25/emport-euch/

Wie in jedem Fall ungleicher Beteiligung sind also ein Problembewusstsein und besondere Anstrengungen nötig, um weibliche Refugees sichtbar und hörbar zu machen. In Wien wurden hier keine Anstrengungen unternommen, was zumindest teilweise der Situation ständiger Überforderung anzulasten ist. Über weite Strecken entwickelte sich der Protest in einer Mischung aus Planung, Spontaneität und dem Zwang zur Reaktion auf den Machtapparat, was ständig einen kaum bewältigbaren Kraftakt darstellte. Viele Überlegungen zur Zusammensetzung und zum gemeinsamen Agieren der Bewegung blieben hier auf der Strecke – wie etwa die Reflexion des Verhältnisses zwischen ausschließlich männlichen Refugees und vorwiegend weiblichen Supporter_innen. Oder die Ausschlussmechanismen, die innerhalb der Gruppen der Refugees und der Supporter_innen wie auch zwischen ihnen in Gang gesetzt wurden.

Vergessen als Ausschluss

Diese Ausschlüsse bezogen sich nicht nur auf das Geschlecht, sondern auch und sehr deutlich auf die Herkunft der Refugee-Aktivisten. Im Camp schlossen sich den mehrheitlich pakistanischen Refugees, die aus Traiskirchen gekommen waren, Refugees und Sans Papiers aus anderen Herkunftsländern an. Doch innerhalb relativ kurzer Zeit reduzierte sich der Kern der Bewegung wiederum auf Aktivisten aus Pakistan und Afghanistan. Die Ausschlüsse, auf die dies zurückzuführen war, wurden von den Refugees innerhalb des Protest Camps nicht artikuliert oder gar legitimiert, sondern nur von denjenigen problematisiert, die sich ausgeschlossen fühlten. Doch sie lassen sich im Diskurs der Refugeebewegung u. a. an ihrer offiziellen Geschichtsschreibung ablesen, insbesondere

daran, dass die somalische Demonstration in Erzählungen über den Refugee Protest öfter einmal vergessen wurde.

Hier lässt sich im Mikrokosmos einer politischen Bewegung nachvollziehen, was Historiker_innen und Kulturwissenschaftler_innen seit 30 Jahren postulieren und erforschen – die soziale Konstruktion der Vergangenheit aufgrund der politischen Ziele und Notwendigkeiten der Gegenwart, in den Worten von Friedrich Nietzsche: „dass die Kenntnis der Vergangenheit zu allen Zeiten nur im Dienste der Zukunft und Gegenwart begehrt ist".[15] Diese Konstruktion impliziert nicht nur Erinnern, sondern auch Vergessen.

> Wenn ein Mensch – und eine Gesellschaft – nur das zu erinnern im Stande ist, was als Vergangenheit innerhalb der Bezugsrahmen einer jeweiligen Gegenwart rekonstruierbar ist, dann wird genau das vergessen, was in einer solchen Gegenwart keine Bezugsrahmen mehr hat.[16]

Vergessen ist also ein eminent politischer Akt:

> In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar: für sich und für andere. Welche Vergangenheit sie darin sichtbar werden und in der Wertperspektive ihrer identifikatorischen Aneignung hervortreten lässt, sagt etwas aus über das, was sie ist und worauf sie hinauswill.[17]

---

15 Nietzsche, Friedrich (1954): Unzeitgemäße Betrachtungen, Kapitel 2: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: ders.: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 1, S. 209-28, http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich

16 Assmann, Jan (2005): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, S. 36.

17 Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M., S. 14.

Im Unterschied zu nationalen Formen des Gedächtnisses, die eine jahrhundertelange Geschichte im Erinnern konstruieren, interpretieren und re-interpretieren, haben wir es hier mit einem Zeitraum von wenigen Monaten bis zu maximal zwei Jahren zu tun. Umso interessanter ist es, dass auch diejenigen, die (zum Teil bei beiden Ereignissen) anwesend waren, unterschiedliche und konfliktive Geschichtskonstruktionen schufen, die Neuverhandlungen dessen erforderten, was die Bewegung ausmacht. Übersetzungen also zwischen Erzählungen mit jeweils hegemonialem Anspruch, die notwendigerweise und immer wieder scheiterten und zugleich Solidaritäten dekonstruierten und neu konstituierten. Immer dann, wenn es um Fragen des Ausschlusses ging, spielte daher die Frage eine zentrale Rolle, ob die somalische Demonstration als Beginn der Refugeebewegung gewertet werden sollte. "You were not here at the beginning of the movement", hielt B. einzelnen Aktivist_innen stets vor, wenn finanzielle Unterstützung aus den geringen Finanzen der Bewegung für einige seiner Landsleute abgelehnt wurde. "These people are not part of the movement now", war die ebenso stereotype Antwort. *"This is not their mistake, they were excluded."* – Als politische Theoretikerin fand ich diesen Konflikt zwischen unterschiedlichen Legitimationsformen durchaus anregend, als politische Aktivistin scheiterte ich gemeinsam mit allen anderen ständig daran, auch nur zu einigermaßen fairen Lösungen zu kommen.

Nationale Geschichtsschreibung?

Letztendlich sollte in dieser Betrachtung des Refugee Protest Camps aus ein wenig Distanz aber nicht vernachlässigt werden, dass es ganz andere Möglichkeiten gegeben hätte, diese Bewegung zu verorten, ihren Beginn und ihre Wurzeln zu definieren. Zum einen gab es selbstverständlich in Österreich vor dem Herbst 2012 Bewegungen für Refugees, die allerdings tatsächlich in erster Linie von Österreicher_innen bzw. EU-Bürger_innen getragen wurden – viele von ihnen waren danach Teil des Refugee Protest Camps.

Wichtiger ist, dass es schon Jahre davor, aber insbesondere im Jahr 2012 Refugeebewegungen in zahlreichen Mitgliedsstaaten der EU sowie außerhalb der EU und Europas gab. Die Mobilisierungen in der EU im Jahr 2012 begannen nach dem Suizid eines iranischen Asylwerbers mit einem Hungerstreik von Refugees in Würzburg, im Zuge dessen sich mehrere Asylwerber den Mund zunähten. Dieser Protest war gefolgt von einem Protestmarsch von Refugees aus ganz Deutschland nach Berlin, aus dem das Camp am Oranienplatz hervorging, das von Oktober 2012 bis April 2014 bestand und dem weitere Protestaktionen und Besetzungen folgten.[18] Im Jahr 2012 protestierten auch Refugees in Dänemark, der Türkei, Bulgarien, Griechenland, Frankreich und den Niederlanden.[19]

Weder eine Aufzählung noch gar eine Beschreibung all dieser Proteste ist Aufgabe dieses Buchs. Doch es ist von Interesse, dass in der österreichischen Refugeebewegung jenseits von Informationsaustausch (der weit-

---

18 http://refugeestruggle.org/

19 http://refugeecongress.wordpress.com/kongress-congress/aufruf/

gehend von den Supporter_innen getragen war) und Solidaritätserklärungen kaum eine Reflexion über oder ein Bezug auf diese Bewegungen stattfand, die offensichtlich teilweise eine Vorbildrolle einnahmen bzw. sich später an der österreichischen Bewegung orientierten – immerhin wurde auch das Logo der Berliner Refugeebewegung von Wien übernommen. Transnationale Vernetzung und Unterstützung zwischen Menschen, denen es gesetzlich verboten ist, das Land zu verlassen, in dem sie sich aufhalten[20] (und denen es zum Teil sogar verboten ist, sich in diesem Land aufzuhalten[21]), sind schwierig, aber nicht unmöglich. Im Rahmen des Refugee Protest Camps Vienna gab es im Wesentlichen zwei transnationale Aktivitäten: Im Herbst 2013 fand ein "Transnational Refugee Forum" in Wien statt, das von Supporter_innen organisiert und auch in erster Linie von diesen besucht wurde. Und im Frühjahr 2014 versuchten Supporter_innen und einige wenige Refugees "Action Days" in Solidarität mit dem zeitgleich stattfindenden Protestmarsch von europäischen Refugees nach Brüssel zu organisieren; diese Mobilisierung kann als weitgehend gescheitert angesehen werden. Weder in seiner Selbsthistorisierung noch in seinem Aktivismus verstand sich das Refugee Protest Camp Vienna also in einem transnationalen Kontext. Auch dieser Spur (oder ihrem Fehlen) wird im Weiteren nachzugehen sein.

---

20 Asylwerber_innen in Österreich dürfen während ihres Verfahrens das Land nicht verlassen.

21 Manche Aktivisten der Bewegung hatten nach einem negativen Asylbescheid und/oder aufgrund strafrechtlicher Verurteilungen keinerlei legalen Status in Österreich.

Und wo enden?

Noch schwieriger als die Verortung des Anfangs und der Wurzeln der Bewegung ist es, aus heutiger Sicht zu bestimmen, an welchem Punkt sich das Refugee Protest Camp Vienna derzeit befindet oder ob es bereits der Vergangenheit angehört:

Wie viele Beteiligte braucht eine politische Bewegung? War die Räumung des Camps im Votivpark schon das Ende, weil nicht mehr Hunderte Refugees und Supporter_innen kontinuierlich protestierten, sondern nur mehr ungefähr 40 Refugees in der Votivkirche ausharrten? Oder war das Ende erreicht, als sich der Kern der Bewegung im Servitenkloster auf 25 Refugees reduzierte? Oder kann auch das Privathaus, das bis März 2015 von 12 Refugees gemeinsam bewohnt wurde, noch als Kern einer (eher ruhigen) Bewegung gelten? Stellt die Unterstützung jener Refugees, die wegen Schlepperei angeklagt wurden, durch kleine solidarische Gruppen und zeitweilige öffentliche Aktionen eine politische Bewegung dar? Genügen politische Kunstprojekte von Einzelnen oder kleinen Gruppen für die Behauptung, dass es die Bewegung noch gibt? Können die politischen Aktivitäten von Refugees in verschiedenen österreichischen Lagern im Juli 2015, die von Aktivist_innen des Refugee Camps unterstützt werden, als Weiterführung oder Wiederaufnahme der Aktivitäten beschrieben werden?

Und welche Ziele hat eine politische Bewegung zu verfolgen? Ist der positive Abschluss individueller Asylverfahren ein politischer Erfolg? Oder „nur“ ein juridischer? Ist die finanzielle Unterstützung von Refugees ein politischer Akt? Kann eine Eheschließung ein politischer Akt sein? Wo ist die Grenze zwischen Sozialarbeit und politischer Arbeit?

Diese Fragen sind nicht nur zur zeitlichen Eingrenzung der Bewegung relevant, sondern waren zentraler Inhalt von Debatten, die die Bewegung begleiteten und zumindest tendenziell spalteten. Sie sind auch der Ausgangspunkt vieler Überlegungen in diesem Buch. Von dem nicht gesagt werden kann, ob es nach dem Ende der Bewegung, in ihrer letzten Phase oder in einer ruhigen Zwischenphase geschrieben wurde.

Doch zumindest kann trotz all dieser Unklarheiten eine Liste von Ereignissen als Anhaltspunkt für die bisherige Geschichte der Bewegung erstellt werden – auch wenn die Auswahl dieser Ereignisse und die Bedeutungszuweisung eine weitere Konstruktion mit politischer Funktionalität darstellen.

10.-12. Oktober 2012: Dauerprotestkundgebung somalischer Refugees vor dem Parlament

24. November 2012: Marsch von Traiskirchen nach Wien, Errichtung des Refugee Protest Camps vor der Votivkirche

18. Dezember 2012: Besetzung der Votivkirche

23. Dezember 2012: Mehrere Refugees treten in Hungerstreik.

28. Dezember 2012: Räumung des Camps im Sigmund-Freud-Park durch die Polizei

22. Jänner 2013: Unterbrechung des Hungerstreiks

01. Februar 2013: Wiederaufnahme des Hungerstreiks

18. Februar 2013: Ende des Hungerstreiks

03. März 2013: Umzug von der Votivkirche ins Wiener Servitenkloster

26. Juli 2013: Zwanzig der im Servitenkloster gemeldeten Asylwerber müssen sich nun täglich bei der Polizei melden.

28. Juli 2013: Festnahme von acht Asylwerbern im Rahmen der verordneten täglichen Meldung

29./30. Juli 2013: Abschiebung der acht Flüchtlinge

30./31. Juli 2013: Festnahme von acht Flüchtlingen, drei davon aus dem Servitenkloster, wegen des Verdachts der Schlepperei

28. Oktober 2013: Die Refugees müssen das Servitenkloster verlassen.

29. Oktober 2013: Die Refugees suchen Schutz in der Akademie der Bildenden Künste.

05. November 2013: Auf Aufforderung der Rektorin und nach der Drohung einer polizeilichen Räumung verlassen die Refugees die Akademie der Bildenden Künste.

November 2013: Gründung des Vereins „Unterstützung von Flüchtlingsforderungen in Österreich“

23. Dezember 2013: Zwölf Refugees beziehen gemeinsam ein privates Quartier.

Jänner/Februar 2014: Zwei der wegen Schlepperei angeklagten Refugees werden aus der U-Haft entlassen.

17. März 2014: Beginn des Schleppereiprozesses

27. März 2014: Die übrigen sechs Angeklagten werden auf Antrag der Staatsanwaltschaft aus der U-Haft entlassen.

Mai bis September 2014: Vier Refugees erhalten positive Asylbescheide.

04. Dezember 2014: Der Schleppereiprozess endet mit sieben Verurteilungen und einem Freispruch. Die sieben schuldig Gesprochenen werden zu Haftstrafen von 7 bis 28 Monaten verurteilt; der unbedingte Teil dieser Haftstrafen wurde in allen Fällen bereits in der U-Haft verbracht.

Frühjahr 2015: kleinere Aktionen gegen neuerliche Verschärfungen der österreichischen Asylgesetzgebung; weitere positive Bescheide für Refugeeaktivisten

Juli 2015: Politische Aktivitäten von Refugees in österreichischen Lagern, insbesondere in Traiskirchen und Linz, gegen die dortigen unhaltbaren Zustände, breites zivilgesellschaftliches Engagement, Kunstaktion „Die schweigende Mehrheit sagt JA“ vor der Wiener Oper

WIR BRAUCHEN NEUE ÜBERSETZUNGEN

Am ersten Tag im Camp im Votivpark präsentierten die Refugees einen Forderungskatalog. Die erste Forderung lautete:

> Die Dolmetscher*innen, die während der Asylverfahren im Einsatz sind, müssen alle durch neue ersetzt werden. Diese Dolmetscher_innen arbeiten hier seit sehr langer Zeit, machen Witze über Betroffene. Es bestehen gravierende Kommunikationsprobleme. Die Dolmetscher_innen übersetzen teilweise absichtlich falsch – dies hat negative Auswirkungen auf die Gerichtsverfahren sowie die Interviews mit Behörden/Beamten. Die Folge sind oftmals negative Bescheide sowie schnelle Abschiebungen. Es gibt mehrere Fälle, in welchen in diesem Zusammenhang bereits innerhalb von 2 Wochen der zweite negative Bescheid ausgehändigt wurde.[1]

Diese Forderung verweist auf ein konkretes Problem, das hier klar beschrieben ist. Zum Hintergrund sollte allerdings noch angeführt werden, dass die Übersetzungsprobleme nicht nur und vielleicht auch nicht in erster Linie der Gleichgültigkeit oder dem Zynismus der dolmetschenden Personen zugerechnet werden können. „Das Dolmetschen ist eine Extremform des Übersetzens, die all jene Aufgaben verdichtet, welche sich bei anderen Typen des Übertragens in unterschiedlicher

---

1 https://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2012/11/25/bewegungsfreiheit-fur-alle-fluchtlinge-we-will-rise/

Ausformung und Intensität stellen."[2] Das Dolmetschen zutiefst traumatisierender Erfahrungen stellt zusätzlich erhebliche emotionale Anforderungen dar: "So, how to approach otherwise indescribable informations and deeply traumatized human beings? Is it necessary with emotional and intellectual distance? How are the limits of empathy and sympathy drawn?"[3]

Dazu kommt der konkrete Kontext: Die Republik Österreich zahlt für Dolmetscher_innen bei Asylverfahren und ebenso bei Polizeiaussagen Dumpingpreise; es ist daher wahrscheinlich, dass die Firmen, die sich auf dieses Preisniveau einlassen, keinen hohen Wert auf die Qualifikation ihrer Mitarbeiter_innen legen.[4] Auch wird oft in eine Sprache übersetzt, die nicht die Muttersprache der Befragten ist – bei Afrikaner_innen etwa ins Englische oder Französische, bei Tschetschen_innen ins Russische. Doch selbst wenn Englisch oder Französisch die Amtssprache eines Landes ist, bedeutet das nicht, dass alle Einwohner_innen diese Sprache problemlos beherrschen. Und zudem gibt es viele Variationen von Englisch und Französisch. Oder auch von Arabisch – das marokkanische Arabisch etwa unterscheidet sich erheblich von den Dialekten der Golfstaaten und allgemein vom Hocharabischen.

Zugleich ist es von zentraler Bedeutung für das Asylverfahren, wie gedolmetscht wird – genau darauf ver-

---

2 Neundlinger, Klaus (2008): Simultan – Von der Lohnform zur Raumform? In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 129

3 Berdarević, Ina (2013): Found in Translation – Notes on meeting and understanding pain. In: Visavis, Voices on Asylum and Migration, Nr. 7/2013, S. 30

4 Siehe etwa: http://derstandard.at/1355460359652/Kritik-an-neuer-Dolmetschfirma-im-Erstaufnahmezentrum-Traiskirchen

weist die Forderung der Refugees. Widersprüche in den Aussagen bei den verschiedenen Interviews mit den Asylbehörden sind eine häufige Begründung für ablehnende Bescheide. Aber auch, dass der/die Asylwerber_in seine Geschichte nicht glaubwürdig erzählte, zu wenig Details nannte etc.

An der Frage des Dolmetschens, wie der Übersetzung in einem weiteren Sinn lassen sich zentrale Problematiken der Asylverfahren festmachen.

Irgendwann betritt Europa deine Träume

Beginnen wir mit der Problematik, dass Asylwerber_innen grundsätzlich unter dem Verdacht stehen, Asylbetrüger_innen zu sein und die Verfahren gemäß diesem Verständnis abgewickelt werden, solange nicht das Gegenteil plausibel gemacht werden kann. Begründet wird dies mit der Notwendigkeit, Flüchtlingsströme (bzw. Ströme „falscher" Flüchtlinge) abzuwehren. Hier handelt es sich selbstverständlich um eine populistische Überschätzung der Anzahl der Refugees, die nach Europa kommen. Dazu ein paar konkrete Zahlen zur Relativierung: 65% der 51,2 Millionen Menschen, die weltweit auf der Flucht sind, verbleiben im eigenen Land, sind also Binnenvertriebene. Von den restlichen 18 Millionen halten sich 80% in den Ländern des Globalen Südens auf, zumeist in Nachbarländern ihres Herkunftslands. Die meisten Refugees befanden sich 2013 in Pakistan.[5] In der EU wurden 2013 484.600 Asylanträge gestellt.[6] Legt man die Anzahl der Refu-

---

5 http://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten.html

6 http://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten/asylum-trends-2013.html

gees auf die Wirtschaftskraft der Empfängerländer um, so nimmt Pakistan jährlich 550 Refugees pro 1$ GDP per capita auf,[7] Österreich 12.[8]

Trotzdem ist die Einschätzung nicht ganz falsch, dass es sich bei vielen Asylwerber_innen um keine „echten" Flüchtlinge nach der Genfer Konvention handelt. Das hat mehrere Gründe:

Einerseits ist diese Definition sehr eng: Flüchtling ist 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; oder die sich als staatenlose infolge solcher Ereignisse außerhalb des Landes befindet, in welchem sie ihren gewöhnlichen Aufenthalt hatte, und nicht dorthin zurückkehren kann oder wegen der erwähnten Befürchtungen nicht dorthin zurückkehren will."[9] Wirtschaftsflüchtlinge (auch wenn sie vor dem Hungertod fliehen), Opfer von Seuchen, Umwelt-

---

7 http://www.unhcr.at/no_cache/service/zahlen-und-statistiken.html?cid, S. 28 (Zahlen für 2012)

8 UNHCR, Division of Programme Support and Management (2010): Asylum Levels and Trends in Industrialized Countries 2009. Statistical Overview of asylum applications in Europe and selected non_European countries, http://www.gla.ac.uk/media/media_147169_en.pdf, S. 13 (Zahlen für 2009)

9 UNHCR (o. J.): Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951 (in Kraft getreten am 22. April 1954), Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 31. Januar 1967 (in Kraft getreten am 4. Oktober 1967), http://www.unhcr.at/no_cache/mandat/genfer-fluechtlingskonvention.html?L=zhceavsd%20%27&cid=3109&did=7631&sechash=1e6c14e0

flüchtlinge, Frauen, die vor Massenvergewaltigungen in Kriegsgebieten fliehen etc. sind in dieser Definition nicht enthalten.

Eine Ursache für diese enge Definition kann im historischen Kontext der Entstehung der Konvention gesehen werden – im Wesentlichen orientierte sich die Konvention an der Situation europäischer Refugees während und nach dem Zweiten Weltkrieg.[10] Die Universalität der Flüchtlingskonvention ist also auf eine Ausnahmesituation ausgelegt. Da diese Ausnahme – nicht zuletzt aufgrund post-kolonialer Ausbeutungsverhältnisse – immer mehr zum Normalfall wird, bemühen sich die Länder des Globalen Nordens darum, die Universalität der Flüchtlingskonvention wie auch der Menschenrechte de facto mehr und mehr außer Kraft zu setzen, ohne sie de lege völlig aufzugeben und damit alle Werte der Aufklärung radikal in Frage zu stellen.

Daher werden Erweiterungen der Flüchtlingskonvention, die ihrem Geist entsprechen würden, von Regierungen kaum in Erwägung gezogen, sondern im Zweifelsfall wird für eine Einschränkung der Rechte plädiert, die aus dieser völkerrechtlichen Vereinbarung hervorgehen – der Schutz *vor* Flüchtlingen steht gegenüber dem Schutz *von* Flüchtlingen eindeutig im politischen Vordergrund.[11] Dies zeigt aktuell die letzte Novelle des

---

10 Vgl.: Marx, Reinhard (2011), Die Genfer Flüchtlingskonvention: Errungenschaften und Herausforderungen aus europäischer Perspektive. Vortrag beim 11. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz am 20. Juni 2011. Berlin, https://www.eaberlin.de/nachlese/chronologisch-nach-jahren/2011/europa-hat-verantwortung-fuer-fluechtlinge/reinhard-marx-fluechtlingsschutz-in-europa-2011.pdf

11 Sunjic, Melita H. (2001): Braucht die Genfer Flüchtlingskonvention eine Frischzellenkur? Wien, http://www.asyl.at/fakten_4/internat_2001_01.htm

Asylgesetzes im Juni 2015, in der ein „beschleunigtes Verfahren“ für Asylwerber_innen aus angeblich „sicheren Drittstaaten“ vorgesehen wird.[12] Dies widerspricht offensichtlich dem Konzept der individuell zu beurteilenden Asylbewerbungen. Diejenigen, die das Recht auf Asyl verteidigen, ziehen sich in dieser Situation häufig (und eventuell im Einzelfall sogar taktisch sinnvoll) auf die Verteidigung der Genfer Konvention in ihrem ursprünglichen Wortlaut zurück.

Andererseits ist der Antrag auf Asyl gegenwärtig für viele Menschen die einzige Möglichkeit, nach Europa zu kommen. Der Freizügigkeit innerhalb der EU steht der kontinuierliche rechtliche und sicherheitstechnische Ausbau der Festung Europa gegenüber – eine Diskrepanz, die sich vor dem Hintergrund einer normativ anspruchsvollen Demokratie kaum rechtfertigen lässt. Darüber hinaus ist der Effekt eben nicht, dass Menschen Europa fernbleiben, sondern lediglich, dass sie immer mehr Risiken auf sich nehmen (müssen), um Europa und damit das Ziel ihrer Träume zu erreichen.

Aus der Geschichte eines Migranten aus dem Maghreb:

> Schon als Kind habe ich die Leute aus Europa am Hafen gesehen, ich bin dorthin gegangen, um zu schauen. Die Nachbarn haben von Europa geredet. Wir haben in der Werbung, im Fernsehen gesehen, was es alles in Europa gibt, das es bei uns nicht gibt. Irgendwann betritt Europa deine Träume. Du weißt nicht, wie es dort ist, aber du willst dorthin. (...)
>
> Wir sind in der Nacht in Genua angekommen und das Schiff hat vor dem Hafen angehalten. Als die Motoren ausgingen, wollten wir aussteigen,

12 https://www.ris.bka.gv.at/Dokument.wxe?Abfrage=BgblAuth&Dokumentnummer=BGBLA_2015_I_70

> aber wir waren noch weit vom Hafen. (....) Und wir sind ins Wasser gesprungen. Aber wir konnten nicht in den Hafen schwimmen, es war zu weit. (...) Wir haben ein anderes Schiff gesehen und haben gedacht, wenn uns dieses Schiff nicht hilft, werden wir sterben. Das Schiff hat angehalten, wir haben geschrien und einer hat uns gehört und Alarm gegeben. Sie haben ein Rettungsboot heruntergelassen. Die Polizei ist gekommen und hat uns festgenommen.[13]

Diese Geschichte findet ihr vorläufiges Ende in einer Abschiebung. Und ihre Fortsetzung in weiteren Versuchen, Europa zu erreichen, die irgendwann gelingen und zu einem Leben ohne Papiere führen werden.

Im Zweifel gegen den/die Asylwerber_in

Diese Grundstruktur der Asyl- und Migrationsregime des Globalen Nordens führt zu einer Belastung der individuellen Asylverfahren, der diese weder gewachsen sind noch gewachsen sein können. Denn erstens gibt es sehr viele davon, zweitens sollte jedes dieser Verfahren die individuelle Anwendbarkeit der Genfer Konvention sowie der zahlreichen gesetzlichen Zusatzbestimmungen zweifelsfrei feststellen und drittens ist dieser ungeliebte Bereich kontinuierliches Ziel von Sparmaßnahmen. Die Aporien der Gerechtigkeit, von denen Derrida[14] spricht, werden hier nicht nur besonders deutlich, sondern für die Asylwerber_innen auch akut existenzgefährdend:

---

13 Musafir, Said (2015): Was kannst du schon tun, um Geld zu verdienen? In: Mennel, Birgit/Mokre, Monika (Hg.), Das große Gefängnis. Wien, http://transversal.at/books/gefaengnis-de, S. 133-144

14 Derrida, J. (1992): Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". In: Cornell, D./Rosenfeld, M./Carlson D. G. (Eds.): Deconstruction and the Possibility of Justice. New York, S. 17-20

Die wichtigste gesellschaftliche Funktion von Gesetzen ist die Stabilisierung von Erwartungen und damit einer politischen Ordnung. Das Gesetz muss daher allgemein gelten und berechenbar sein. Gerechtigkeit aber bezieht sich auf die unreduzierbare Singularität jedes Einzelfalls und muss daher Unberechenbarkeit in ihre Entscheidungen einbeziehen. Da es nicht möglich ist, das verallgemeinerte Gesetz auf den Einzelfall einfach nur anzuwenden, fällt jede rechtliche Entscheidung auf dem Terrain der Unentscheidbarkeit. Das Gesetz kann also nicht gerecht sein und nicht durch Theorien der Gerechtigkeit legitimiert werden. Trotzdem müssen Entscheidungen fallen und sie müssen rasch fallen, da jede Entscheidung in Bezug auf Gerechtigkeit dringend ist. Die letztendlich unlösbaren Debatten um Beschleunigung der Asylverfahren versus Qualitätssteigerung der Verfahren finden vor diesem Hintergrund statt. Zugleich sind es – durchaus veränderbare – Spezifika von Asylverfahren, die diese in besonderem Maße problematisch machen.

Asylwerber_innen sind in ihrem Verfahren selbstverständlich keine Angeklagten – auch wenn sie sich durchaus so fühlen. Sie sind Zeug_innen ihrer eigenen Geschichte und daher trifft der Grundsatz „im Zweifel für den Angeklagten" nicht auf sie zu. Ihre Zeugenschaft ist nicht das Zeugnis unbeteiligter Dritter, sondern Zeitzeugenschaft, Zeugenschaft des eigenen Erlebens und Überlebens.[15] Ebenso wie den Zeitzeug_innen der Shoah kann ihnen allein dieser Status schon negativ

15 Zur Unterscheidung zwischen dem unbeteiligten Zeugen, testis, und dem Zeitzeugen und Überlebenden, superstes, siehe: Nowotny, Stefan (2008): Affirmation im Verlust. Zur Frage der Zeugenrede. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 205-208

angerechnet werden: Wie können sie überlebt haben, wenn die Situation tatsächlich so gefährlich war?[16]

Wird ihr Antrag im ersten Verfahren negativ beschieden, so verändert sich ihre Rolle: An dem Punkt, an dem sie Beschwerde einlegen, sind sie Kläger_innen gegen die Behörde, nicht mehr Zeug_innen. Und dies ist sehr häufig der Fall – „erstes immer negativ", war eine übliche Trostformel in der Refugeebewegung für diejenigen, deren Asylansuchen gerade in erster Instanz negativ beschieden worden war. Aber: „Die Wirklichkeit geht immer zu Lasten des Klägers. Der Verteidiger braucht nur die Argumentation zu widerlegen und den Beweis mittels eines Gegenbeweises zu verwerfen."[17] Konkret bedeutet dies, dass die vielen Refugees, die erst einmal negativ beschieden wurden, nicht nur ihre Geschichte plausibel zu machen haben, sondern auch noch in der Sprache der Bürokratie das Verdikt der Bürokratie zu widerlegen haben, indem sie Verfahrensmängel plausibel machen. Dabei werden sie von einer Rechtsberatung unterstützt, die ihnen staatlicherseits zugeteilt wird.[18] Die Qualität dieser Rechtsberater_innen und ihr Interesse an dem konkreten „Fall" sind ausgesprochen unterschiedlich. Zudem werden – wie bereits angeführt –, aufgrund des grundlegenden Verdachts auf Asylbetrug Fluchtgründe der Refugees generell angezweifelt und andere Gründe für ein Bleiberecht nur in Extremfällen akzeptiert. So müssen Menschen subsidiären Schutz erhalten, wenn sie in ihrem Heimatland an Leib und Leben gefährdet sind; dies wird zur Zeit bei so gut wie allen Refugees aus Syrien ak-

---

16 Vgl. ebd., S. 208

17 ebd., S. 202

18 Wenn nicht andere Rechtsberater_innen gefunden werden – für die Refugees in der Bewegung gelang uns das fast immer.

zeptiert, oftmals aber nicht bei Refugees aus Gebieten, in denen die Taliban die Macht haben.

Die durchschnittliche Maßfigur

> A aus ich weiß nicht woher sagte mir, (...) dass sie nicht für sich werben könne: ‚(...) Ich kann mich nicht bewerben. Ich kann mich auch nicht bewerben um das Asyl, mich höher stellen oder ängstlicher als andere. Ich kann meine Fluchtgeschichte und mein Leben zu Hause nicht erzählen und bewerben als Grund dafür, mich hier zu beschützen. (...) Meine Scham, sie hält mich davon ab, einem fremden Beamten im Bundesasylamt zu sagen, was mir in meinem Land zugestoßen ist. Seit ich nach Österreich gekommen bin, vor acht Jahren, habe ich niemanden von meiner Not in meinem Land erzählt. (...) Über meine Angst schweige ich und ich begründe sie nicht. Sie ist nicht grundlos. Ich begründe sie nicht, jemand anderer hat sie begründet. Würde ich beginnen, sie zu begründen, vor einem Beamten, den ich für einen Polizeibeamten halte und nie zuvor in meinem Leben gesehen habe, in Anwesenheit einer Übersetzerin, die ich nicht kenne und mit der ich nicht sprechen möchte, in Anwesenheit eines fremden Protokollführers, der meine Angst im Protokoll zusammenfasst oder verkürzt, ich würde vielleicht sterben. Angst; Angst habe ich auch vor dem Polizeibeamten, der Fragen stellt wie ein Polizeibeamter, davor, (...) dass er eine Entscheidung treffen wird gegen mich, dass ich die Begründung dieser Entscheidung nicht verstehen werde, dass diese Entscheidung wohlbegründeter sein wird als meine Furcht, dass der Polizeibeamte besser begründen kann als ich ...‘[19]

---

19 Waterhouse, Peter (2012): Fügungen. Versuch über Flucht und Recht und Sprache. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://eipcp.net/transversal/0313/waterhouse/de

Vielen geht es wohl wie A, auch wenn sie das nicht so gut artikulieren können oder niemanden haben, der ihnen beim Artikulieren hilft. Sie können nicht über die Gefühle sprechen, die sie während der Folter hatten, die sie hatten, als Freunde und Familie umkamen. Das ist eine allgemein bekannte Folge von Traumatisierung, die dann im Bescheid der Asylbehörde zu folgendem Verdikt führt:

> Es sei dem Beschwerdeführer nicht gelungen, seine Fluchtgeschichte dergestalt zu präsentieren, wie dies eine durchschnittliche Maßfigur tun würde. Er habe eine stereotype, leere Rahmengeschichte geschildert, ohne diese durch das Vorbringen von Details zu substantiieren bzw. mit Leben zu erfüllen.[20]

Um „einer durchschnittlichen Maßfigur" zu entsprechen, genügt es nicht, einfach das Erlebte zu erzählen, die Angst, den Schmerz und die Wut. "They think their case is unique. The clients, the people. They are not aware that their sentences sound like practiced lines."[21] Ausschnitte aus zwei Gesprächen:

> 1. D. (Supporterin): Was hat er denn beim ersten Interview mit der Asylbehörde gesagt?
>
> Ich: Die Wahrheit.
>
> D.: Oh je.

---

20 https://www.ris.bka.gv.at/Dokument.wxe?Abfrage=AsylGH&Dokumentnummer=ASYLGHT_20120914_E2_428_470_1_2012_00&ResultFunctionToken=7b57656d-2e95-4245-8a73-39d07b589b79&Position=1&Entscheidungsart=Undefined&SucheNachRechtssatz=True&SucheNachText=True&GZ=&VonDatum=01.06.2012&BisDatum=15.10.2012&Norm=&ImRisSeit=Undefined&ResultPageSize=50&Suchworte=Iran+Fahrner+glaubw%c3%bcrdigkeit+Huber-Huber

21 Berdarević, Ina (2013): Found in Translation – Notes on meeting and understanding pain. In: Visavis, Voices on Asylum and Migration, No. 7/2013, S. 31

> 2. Ich: You have to tell a good story at the interview.
>
> B., Asylwerber (zornig): This is not a story. This is the truth, this is my life.
>
> Ich (in einem erfolglosen Versuch zu besänftigen): I know that and I believe you. But the officials will not believe you. This is why you have to think of a story.

Wann haben Sie Ghana verlassen? Ich weiß es nicht, ich habe geweint.

Die sprachliche Übersetzung ist Teil dieses Prozesses – und die Ignoranz der österreichischen Behörden gegenüber den Sprachen der Asylwerber_innen ein deutliches Zeichen für ihr grundlegendes Desinteresse an individuellen Schicksalen. Symptomatisch war hier die Aufforderung an zwanzig Refugees aus der Bewegung, sich täglich bei der Polizei zu melden, die in unterschiedlichen Sprachen ausgestellt wurde, die jeweils nicht die Muttersprache der betroffenen Refugees war – statt in Urdu teils in Hindi, teils in Dari.[22] Praktisch spielte diese Sprachverwechslung für die Refugees allerdings keine Rolle, da ihnen der Inhalt der Bescheide von den Supporter_innen übersetzt wurde.

Relevanter für die Zukunft der Refugees waren die völlig willkürlichen Übersetzungen von Telefonprotokollen, die die Grundlage des Schleppereiprozesses gegen acht Refugees bildeten. Aus dem Fluchthilfeprozessticker:

> Engeler: Statt „Burschen“ wurden „Schleppungswillige“ verwendet, hat uns Übersetzer Rafi gesagt. Das hätte man intern gewusst. Sie auch?

---

22 http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20130726_OTS0003/schubhaftersatz-in-falscher-sprache-verhaengt

> „Die von hintern sind da“ wurde – statt wortwörtlich – als „Schleppungswillige“ übersetzt. Anwalt Engeler fragt nach wie es dazu kommen konnte. Anwältin zu Zeugen: Übersetzerin Sayed hätte in Einvernahme gesagt, dass Beamte bei Unklarheiten in der Übersetzung mitentschieden hätten? „Sagen sie mir, wie es denn sein kann, dass bei der Übersetzung des punjab Wortes panda, das Freund bedeutet, Schleppungswilliger da steht?“ „Das bringt Google glaub I net zam, diese Interpretationen!“ – Anwalt Bischof über die Übersetzungen.[23]

Doch die Bedeutung der Dolmetscher_innen geht über die korrekte Übertragung von einer Sprache in eine andere weit hinaus. Wenn ein Interview gut gehen soll, müssen nicht nur die Wörter und Sätze verstanden werden, die die Refugees sagen, sondern darüber hinaus, was sie eigentlich sagen wollen. Die Dolmetscher_innen müssen gemeinsam mit den Refugees dem Zeitdruck widerstehen, den die Beamt_innen aufbauen (und der diesen ebenfalls aufoktroyiert wird). Denn es gehört zu den Paradoxa eines Asylverfahrens, dass die Refugees im ersten Interview ausdrücklich aufgefordert werden, sich möglichst kurz zu fassen, und ihnen in weiteren Interviews jede Auslassung negativ angerechnet wird. Wobei das erste Interview häufig unmittelbar nach der Ankunft in Traiskirchen stattfindet, nach wochen- oder monatelanger Flucht unter schwierigsten Bedingungen.
Ein Übersetzungsproblem:

M. wird von einem Schlepper in einem LKW versteckt vom Iran nach Österreich gebracht. Er hat mehrere Tage fast ohne Essen und Trinken verbracht und

---

23 https://www.prozessticker.org/archiv.html

wird an einer Tankstelle mit der Aufforderung ausgesetzt, ein Taxi nach Traiskirchen zu nehmen. Selbstverständlich weiß er nicht, wo Traiskirchen ist, aber eigentlich weiß er auch nicht genau, wo Österreich liegt. Er weiß nur, dass er in Europa ist, wo er ja hinwollte.
In Traiskirchen findet sofort sein erstes Interview statt:

> Beamter: Have you been in Hungary?[24]
> M. (müde, verwirrt und außerdem mit sehr rudimentären Englischkenntnissen): Yes, I am hungry.

Zu den Anforderungen an die Übersetzung der eigenen Erfahrungen in das Asylverfahren gehört auch die genaue Kenntnis und Mitteilung von Daten.

> Beamter: Wann haben Sie Ghana verlassen?
> Refugee: Ich weiß es nicht, ich habe geweint.[25]

Eine erstaunliche Anzahl meiner Refugee-Freunde haben das Geburtsdatum 1.1. in ihrer Asylkarte vermerkt – das ist der Ausweg der Behörden bei Leuten, die ihr genaues Geburtsdatum nicht kennen. Auch wenn ein Datum nicht festgestellt werden kann, muss es doch festgelegt werden – Ordnung muss sein. Und diese Festlegung kann entscheidende Bedeutung für das Weiterleben der Refugees haben, z. B. weil unbegleitete minderjährige Refugees größerer Schutz zukommt. Das verlangt nach ausgeklügelten Methoden zur Bestimmung des Alters – das Mittel der Wahl ist derzeit ein Röntgen der

---

24 Gemäß den Bestimmungen des Dublin-Abkommens ist im Regelfall der erste Staat für einen Refugee zuständig, den dieser innerhalb der EU betreten hat. Im Fall von Österreich ist das häufig Ungarn – daher wird danach sofort gefragt.

25 Aus dem Protokoll eines Asylinterviews; künstlerisch verarbeitet in dem Lied „Der Grund“ von Hor 29 Novembar. http://vimeo.com/50862502

Handwurzelknochen. Diese Methode ist allerdings nicht nur wissenschaftlich umstritten, sie steht auch im Widerspruch zu den Bestimmungen des Strahlenschutzgesetzes, das festlegt, dass Röntgen ausschließlich zu medizinischen Zwecken und nur bei Zustimmung des/der Betroffenen durchgeführt werden dürfen.[26]

Die Behörde macht sich hier also strafbar, ohne dass dies je geahndet wird. Denn der Körper der Refugees steht dem Staat zur Verfügung und alles, was dieser Körper (mehr oder weniger zweifelsfrei) aussagt, kann gegen die Refugees verwendet werden: die Fingerabdrücke, um sie in ein EU-Land zu schaffen, in dem sie sich bereits aufgehalten haben, die Handwurzelknochen, um sie in ihr Herkunftsland zu deportieren. Refugees tragen die Grenze in ihrem Körper.[27] Refugees mutieren im Asylverfahren zu einer Datenbank ihrer selbst (als Individuen wie als – hegemonial konstruiertes – Kollektiv).

In einem wunderschönen Buch[28] beschreibt Sophie Hardach die Willkür der Geburtsdatenbestimmung am Beispiel eines jungen Kurden. Sie imaginiert, wie eine gewissenhafte Recherche vor sich gehen müsste und trotzdem scheitern würde: Man müsste in seinem Dorf nachfragen, in dem Daten nie eine große Rolle gespielt haben. Die ganze Familie würde sich redlich bemühen, die gewünschte Information beizubringen – und doch nicht über eine schwer verallgemeinerbare lokale Zeitbestimmung hinauskommen: Er wurde geboren,

---

26 http://www.zebra.or.at/zebratl/2k2/2/altersfeststellung.htm

27 Kuster, Brigitta/Tsianos, Vassilis. S. (2013): Erase them! Eurodac und die digitale Deportabilität. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/kuster-tsianos/de

28 Hardach, Sophie (2011): The Registrar's Manual for Detecting Forced Marriages. London

nachdem das Dach gedeckt wurde und bevor eine zweite Ziege gekauft wurde. Natürlich scheut die deutsche Behörde diese Mühen und teilt dem Kurden einfach ein Geburtsdatum zu – was diesen ihn tiefe Verwirrung stürzt: „Wenn ich mein Geburtsdatum nicht kenne, wie können es dann die deutschen Behörden kennen?“ Woraufhin ihm ein Landsmann zwischen Resignation und Bewunderung antwortet: „Sie wissen alles.“

Migrant_innen als Störung der nationalstaatlichen Ordnung

Die Geschichte von Refugees ist eine Geschichte der erzwungenen Übersetzung ihrer individuellen oder auch kollektiven Erfahrung in die scheinbar universalistische Sprache des Staates, in den Worten von Boris Buden in die „Muttersprache des Souveräns“,[29] eine Sprache, die mit der Alltagssprache des Landes, in der sie gesprochen wird, wenig zu tun hat. Übersetzung dient als Filter[30] und gleichzeitig der performativen Konstruktion zweier Entitäten, die nicht nur die Landessprache und die Fremdsprache – und damit das Hiesige und des Andere[31] – verkörpern, sondern zugleich auch die offizielle Sprache, die „dem allgemeinen Gebrauch entzogen“ ist und „einen sprachlichen Gleichheitsbezirk“[32] hervorbringt sowie die Privatsprache, die keine Geltung hat.

---

29 Buden, Boris (2013): Jenseits von Europa übersetzen. In: Buden, Boris/Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan (Hg.): Translating beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung. Wien, S. 19

30 ebd., S. 20

31 ebd., S. 24

32 Nowotny, Stefan (2008): Kontinua der Verwandlung. Sprachphilosophische und linguistische Aspekte der Übersetzung. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 115

Der „sprachliche Einheitsbezirk“ schafft Äquivalenzen[33] – was in diesen Äquivalenzen nicht abgebildet werden kann, was der durchschnittlichen Maßfigur nicht entspricht, muss verstummen. „Eine Sprache, die nicht übersetzbar ist, ist keine Sprache“[34] und ihre Übersetzbarkeit ist von Machtverhältnissen abhängig. Refugees sind ein Extremfall der Sprachlosigkeit zahlreicher Individuen und Gruppen vor dem Gesetz und seiner Türhüterin, der Bürokratie.

Refugees sind für den Nationalstaat stets ein Ausnahmefall, sie sind nicht vorgesehen, unangenehm und verstörend. Das System der Nationalstaaten beruht auf dem Konzept, dass Menschen sich im Regelfall in ihrem nationalstaatlichen Territorium aufhalten. Die globale Ordnung ist inter-*national*, aber keinesfalls *inter*-national zu begreifen – zwischen den Nationalstaaten gibt es keinen Aufenthaltsraum.[35] Die Figur des/der Migrant_in ist störend und unverständlich und verlangt deshalb nach Übersetzung. „(...) (A)nlässlich einer Diskontinuität, in der wir nicht mehr weiterwissen, unfähig sind zu begreifen, was vor sich geht und Un-Sinn begegnen, können wir nicht einmal beginnen zu vergleichen. Es ist jedoch das Ereignis der Diskontinuität, das nach Übersetzung verlangt.“[36] Die Notwendigkeit der Über-

---

33 ebd., S. 119

34 Rada Iveković im Gespräch mit Boris Buden: Geboren in Babel. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 137

35 Vgl.: Buden, Boris (2008): Kulturelle Übersetzung. Einige Worte zur Einführung in das Problem. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 21

36 Sakai, Naoki (2013): Die Mikrophysik des Vergleichs. Für eine Dislozierung des Westens. In Buden, Boris/Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan (Hg.): Translating beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung. Wien, S. 42

setzung ist eine unangenehme, sie wird aufgedrängt, sie tut Gewalt an. Auf diese Gewalt wird mit Gegengewalt reagiert.

In dieser Logik ist die menschenrechtlich völlig absurde Bezeichnung des/der „illegalen Migrant_in“ (wie kann die Existenz einer Person an einem bestimmten Ort illegal sein?!) durchaus folgerichtig: Die Figur des/der Migrant_in ist illegal, illegitim, nicht vorgesehen, abzulehnen. Sie muss verschwinden – durch Deportation, durch Verleugnung ihrer Existenz oder durch Einverleibung, also Integration. Dies ist die Übersetzung des/der Migrant_in in das kapitalistisch organisierte und nationaldemokratisch repräsentierte System. Eine Über-Setzung, die nicht nur im Mittelmeer täglich Todesopfer fordert.

Freilich ist die nationalstaatliche Ordnung eine Konstruktion, die es in dieser Idealform nie gab und die immer mehr an Plausibilität verliert. Die Komponenten der Aushöhlung nationaler Souveränität sind weithin bekannt: globalisiertes Kapital, koloniale und postkoloniale Machtverhältnisse, regionale Bündnisse. Auch wenn Nationalstaaten nach wie vor mächtige internationale Akteure sind, verkommt nationale Souveränität immer mehr zu populistischer Symbolpolitik. Die indes in ihrer Wirksamkeit nicht unterschätzt werden sollte, hält sie doch u. a. die Schimäre aufrecht, dass das Volk sich selbst regiert, dass regelmäßige Wahlen in Nationalstaaten tatsächlich politisch entscheidend sind und es daher gerechtfertigt ist, das herrschende politische System als Demokratie zu bezeichnen.

Migrant_innen als Joker des globalen Kapitalismus

Das verweist wiederum auf ein Übersetzungsproblem zwischen zwei hegemonialen Verständnissen der Welt – wie sie ist, aber auch wie sie sein sollte: nämlich ka-

pitalistisch und/oder demokratisch. Der Begriff Kapitalismus wird heutzutage zumeist nur von denen ins Spiel gebracht, die sich ihm gegenüber kritisch äußern wollen, ansonsten spricht man lieber vom freien Markt. Das ist durchaus funktional: Kapitalismus hat mit ungleichen Eigentumsverhältnissen an Produktionsmitteln und daraus folgender Ausbeutung zu tun, am freien Markt hingegen begegnen einander gleichgestellte Individuen und optimieren durch Austausch ihren jeweiligen Nutzen. Nur wenn die Verhältnisse von Ungleichheit und Ausbeutung im Kapitalismus verschleiert werden, lässt sich der Schein der Demokratie aufrechterhalten – das wissen wir seit Marx.

Diese Verschleierung erfolgt u. a. auf der Grundlage der unterschiedlichen räumlichen Bestimmung beider Systeme – dem weltweit agierenden Kapitalismus und der nationalen Demokratie. Die Behauptung des demokratischen Charakters der Nationalstaaten kann nur aufrechterhalten werden, wenn große Teile des weltweit agierenden Kapitalismus dem Nationalstaat äußerlich bleiben, bzw. die Möglichkeit seines Agierens innerhalb des Nationalstaats durch politische und damit demokratische Kontrolle gefiltert wird. Dies ist selbstverständlich meist nicht der Fall, daher bedarf es erstens der weitgehenden Unsichtbarkeit der Einflüsse des globalen Kapitalismus im nationalen Rahmen und zweitens der Grundannahme, dass die globalen Wirtschaftsbeziehungen letztendlich für die Nationalstaaten und ihre Bürger_innen vorteilhaft sind. Beide Aspekte sind höchst prekär, wie nicht zuletzt in der Finanz- und Wirtschaftskrise deutlich wurde; trotzdem gelingt es über weite Strecken, nationale Bevölkerungen im Globalen Norden, wenn nicht zufrieden, dann doch zumindest ruhig zu halten.

Nicht zuletzt gelingt das über die Ausbeutung des Globalen Südens mithilfe post-kolonialer Wirtschaftsbeziehungen. Zugleich ist der Kapitalismus in den Ländern des Globalen Südens nicht nur als Ausbeutungsverhältnis spür- und sichtbar, sondern wird dank globaler Kommunikationsmöglichkeiten auch in seinen Versprechungen von Wohlstand und Glück (oder zumindest dem Recht auf das Streben nach Glück[37]) wahrgenommen. Kapitalismus hat zugleich eine abstrakte – transzendentale – Form und konkrete Ausprägungen,[38] in denen er lokal auftritt und damit Migration einerseits produziert und andererseits funktionalisiert.

Migrant_innen sind also nicht nur eine offensichtliche Störung der nationalstaatlichen Ordnung, sondern dienen zugleich der Aufrechterhaltung des Anscheins nationaler Demokratie und den Erfordernissen kapitalistischer Wirtschaft. Die populistische Rechte eint das nationale Volk im Ausschluss der Migrant_innen, während Vertreter_innen einer liberalen und toleranten Demokratie sich für den Einschluss sorgfältig ausgewählter Migrant_innen einsetzen, indem sie im Anschluss an Humboldt[39] zwischen dem Fremden und der Fremdheit unterscheiden: Das Fremde trägt zur Bildung der Nation (im doppelten Sinn) bei, die Fremdheit gefährdet den

---

37 Vgl. zu Refugees und dem Streben nach Glück: http://derstandard.at/1356426519994/Asylproteste-Die-Angst-vor-dem-Streben-nach-Glueck

38 Peter Osborne im Gespräch mit Boris Buden. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 192

39 Zitiert nach Buden, Boris (2008): Eine Tangente, die den Kreis verrät. Über die Grenze der Treue in der Übersetzung. In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 25ff

Nationenaufbau. In Zeiten der unmittelbaren Nutzenberechenbarkeit nach wirtschaftlichen Maßzahlen bedeutet dies die Rot-Weiß-Rot-Karte für gut gebildete Migrant_innen und solche mit Mangelberufen sowie die Ausweisung derer, die für die Nation (oder die Supra-Nation der EU) keinen Wert haben.

Beide Bewegungen stärken sowohl den Nationalstaat als auch den Kapitalismus. Die integrierten Migrant_innen dienen dem Wirtschaftswachstum und zugleich als Aushängeschild für Gleichheit vor dem Gesetz und am freien Markt, bleiben jedoch Ausgeschlossene im Inneren des Systems, deren offizielles Recht auf Chancengleichheit ständig an rassistische Barrieren stößt, die von der populistischen Rechten forciert und den Liberalen scheinbar widerwillig geduldet werden.

Im Umgang mit ausgeschlossenen Migrant_innen eröffnen sich andere Möglichkeiten der Profitgenerierung. Manche – eher wenige – werden tatsächlich abgeschoben. Dies führt zu individuellen Tragödien; problematischer für den abschiebenden Staat ist aber, dass es auch zu öffentlichen Kosten führt. Innerhalb der EU werden diese mithilfe von Frontex-Sammelflügen reduziert. Dies ist – ebenso wie alle Aktivitäten der Agentur Frontex und das Dublin-Abkommen – eines von vielen Beispielen für eine Form der EUropäisierung der Asylpolitik, die so gut wie ausschließlich zu Lasten der Refugees geht, während etwa Vereinheitlichungen der Standards für deren Versorgung nicht absehbar sind.

Für private Unternehmen hingegen sind Abschiebungen ein Geschäft. Dies betrifft nicht nur die Fluggesellschaften, die Abschiebungen durchführen (und dabei offensichtlich teurer sind als die Frontex-Sammelflüge), sondern ebenso die Firmen, die Schubhaft-

zentren bauen und betreiben, wie die äußerst umstrittene Firma G4S, die das Schubhaftzentrum Vordernberg betreibt (an dem natürlich zusätzlich zahlreiche andere Firmen verdient haben).

Ökonomisch relevanter als Menschen, die tatsächlich abgeschoben werden, sind diejenigen, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht abgeschoben werden können. Diese ausgeschlossenen Migrant_innen eröffnen der Wirtschaft des Globalen Nordens die Möglichkeit der Super-Ausbeutung von Menschen, die politisch keinerlei Rechte haben, ökonomisch austauschbar sind und daher nicht der Reproduktion der Arbeitskraft bedürfen.[40] Dies wird staatlicherseits nicht nur durch Illegalisierung gefördert, sondern zudem durch „das Regieren über Migrationsbewegungen (...), (die) ihre Dynamik in Zeitzonen abgestufter Mobilität (...) lenken, sodass aus unregierbaren Strömen regierbare Mobilitätssubjekte gemacht werden."[41] Anhalte- und Abschiebelager sind also eine staatliche Dienstleistung für die private Wirtschaft, die „auf grausamste Weise die konstitutiven Spannungen ausgleichen, die der Existenz von Arbeitsmärkten selbst zugrunde liegen."[42]

Als eine solche Dienstleistung kann die Bestimmung angesehen werden, dass Menschen, die als Asylwerber_innen legal in Österreich sind, für die Zeit ihrer oft jahrelangen Verfahren großteils vom offiziellen Ar-

---

40 Für eine ausführlichere Argumentation dazu siehe: Mokre, Monika (2011): On the Culturalization of Inequality in Capitalist Democracies, http://eipcp.net/policies/mokre/en

41 Mezzadra, Sandro/Neilson, Brett (2008): Die Grenze als Methode, oder die Vervielfältigung der Arbeit. In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 122

42 ebd.

beitsmarkt ausgeschlossen sind. Durch die Verteilung von Asylwerber_innen auf diverse ländliche Gemeinden profitieren auch Kleinbetriebe im Gastgewerbe oder der Landwirtschaft von dieser Form der Regulierung: wie der Bauer in der kleinen oberösterreichischen Gemeinde A., bei dem D., Asylwerber aus dem Iran, zwei Tage lang jeweils 10 Stunden kniend Erdbeeren in einem Glashaus einpflanzte und dafür insgesamt 20 Euro erhielt. Offiziell dürfen Asylwerber_innen als freie Unternehmer_innen in nicht-regulierten Gewerben arbeiten, etwa als Sexarbeiter_innen, oder Saisonarbeit durchführen. So wird dieser Teil der industriellen Reservearmee für spezifische Segmente des Arbeitsmarktes legalisiert.

Das große Gefängnis

Wer sich der Superausbeutung nicht unterwerfen will, greift mehr oder weniger notgedrungen auf Arbeitsmöglichkeiten zurück, die auch Menschen mit gesichertem Aufenthaltsstatus nicht gestattet sind und im allgemeinen Sprachduktus unter Kleinkriminalität fallen. Dies führt häufig dazu, dass die Strukturen und Restriktionen des „großen Gefängnisses" Europa Migrant_innen in das kleine, das Gefängnis im Wortsinn bringen,[43] das spezifische gesellschaftliche und ökonomische Funktionen erfüllt, auf die an dieser Stelle nicht ausführlicher eingegangen wird.[44] Kurz gesagt: „Das kleine Gefängnis" schafft inneren Ausschluss und

---

43 Simon S. Im Gespräch mit Simo Kader (2015), Wir nennen das Gefängnis Schule In: Mennel, Birgit/Mokre, Monika (Hg.): Das große Gefängnis. Wien, http://transversal.at/books/gefaengnis-de, S. 97-112.

44 Siehe dazu ausführlich: Mennel, Birgit/Mokre, Monika (Hg.) (2015): Das große Gefängnis. Wien.

ist Teil eines industriellen Komplexes. Jedenfalls wird am Beispiel „krimineller“ Migrant_innen (als Sonderform und zugleich Prototyp der „illegalen“ Migrant_innen) besonders deutlich, wie die kapitalistische Produktionsweise, die auf Ausbeutung beruht, zu spezifischen Subjektivierungsweisen des inneren und äußeren Ausschlusses führt, die in der Sprache der Moral als individuelle Schuld gefasst werden.[45]

Aus dieser Perspektive erscheint das „Problem“ der Migration viel weniger eine Folge des „Aufeinandertreffens verschiedener Kulturen“, denn von „Grenzregime(n), Arbeitsregime(n), Sicherheitsregime(n), Gestaltung oder Unterdrückung von Räumen sozialen Austauschs“,[46] die migrantische Subjekte konstruieren. Wenn ich mit meinen Freunden E. aus Pakistan und F. aus Marokko spreche, geht es um Jahrzehnte auf den Straßen Europas, um den Kampf um Papiere, um einen Schlafplatz, um Essen, um rassistische Übergriffe. Hier ringe ich um die Möglichkeit der Übersetzung zu meinem eigenen Erfahrungsspektrum. Geschichten aus der Kindheit, in denen in ihrem Fall die Moschee eine ähnliche Rolle spielte wie in meinem Fall die katholische Kirche sind hingegen eher Stoff für nette Plaudereien – auch wenn es Situationen gibt, in denen kulturelle und/oder religiöse Unterschiede schlagend werden.

Jenseits von Subjektivitäten und Subjektivierungen (oder vielleicht besser: komplementär zu diesen) erscheint es indes jedenfalls sinnvoll, Erklärungsmuster für

---

45 vgl. Étienne Balibar, zitiert nach Solomon, Jon (2013): Noch eine europäische Krise?! Mythos, Übersetzung und das Gebietsdispositiv. In: Buden. Boris/Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan (Hg.): Translating beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung. Wien, S. 52

46 Nowotny, Stefan (2008): Die Einsätze der Übersetzung. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 68

Migrationsregime weniger in einer *National*staatlichkeit zu suchen, die auf Kultur aufbaut, als in national*staatlichen* Funktionen für eine kapitalistische Ordnung, die auf Ausbeutungsverhältnissen aufbaut. Diese beiden Dimensionen lassen sich nicht voneinander trennen, da sich Klasse und Rasse hier zumeist kreuzen. Politische Forderungen, die an diese Dimensionen anknüpfen – Umverteilung statt Ausbeutung versus Anerkennung statt Unterdrückung kultureller Differenz – stehen hingegen zumindest tendenziell im Widerspruch zueinander, denn Umverteilung hat mit Gleichheit und damit mit Überwindung von Differenz zu tun.[47]

47 Vgl. Buden, Boris (2008): Übersetzung ist unmöglich – fangen wir also an. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 77

ÜBERSETZUNG, AUSSCHLUSS UND HEGEMONIE

Das Refugee Protest Camp Vienna begann einen Kampf um Umverteilung und Gleichstellung – oder zumindest Verbesserung der Stellung von Refugees. Darum ging es in den beiden Forderungskatalogen, die im Laufe des ersten Monats der Bewegung erstellt wurden. Dabei bezog sich der erste Katalog auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Refugees in Traiskirchen – bessere Dolmetscher_innen, besseres und mehr Essen, bessere Kleidung, Internet, Telefon. Der zweite Katalog hingegen griff das Asylsystem in Österreich und der EU insgesamt an:

> 1. Grundversorgung für alle AsylwerberInnen, unabhängig von ihrem Rechtsstatus, solange sie in Österreich aufhältig sind;
> 2. freie Wahl des Aufenthaltsortes sowie Zugang zum öffentlichen Wohnbau für alle in Österreich aufhältigen AsylwerberInnen – keine Transfers gegen den Willen der davon Betroffenen;
> 3. Zugang zu Arbeitsmarkt, Bildungsinstitutionen und Sozialversicherung für alle in Österreich aufhältigen MigrantInnen;
> 4. Stopp aller Abschiebungen nach Ungarn – Stopp aller Abschiebungen im Zusammenhang mit der Dublin 2-Verordnung;
> 5. Einrichtung einer unabhängigen Instanz zur inhaltlichen Überprüfung aller negativ beschiedenen Asylverfahren;
> 6. Anerkennung von sozioökonomischen Fluchtmotiven neben den bisher anerkannten Fluchtgründen.

> Wenn ihr unsere Forderungen nicht erfüllen wollt, dann löscht zumindest unsere Fingerabdrücke aus euren Datenbanken und lasst uns weiterziehen. Wir haben ein Recht auf unsere Zukunft.[1]

Die Bewegung schrieb sich damit in einen Menschenrechtsdiskurs ein, einen Diskurs über universale Rechte, die in einem demokratischen Rechtsstaat unabhängig von Herkunft und rechtlichem Status garantiert werden sollten. Die Notwendigkeit von Refugeebewegungen und deren Geschichte verdeutlichen den bekannten Befund, dass die Universalität der Menschenrechte in ihrer liberalen Lesart stets und notwendigerweise daran scheitert, dass sie nicht mit politischen Rechten verknüpft ist. Es ist der große Vorzug von Menschenrechten, dass sie im Vergleich zu den meisten anderen Rechten radikal universal gedacht werden, was im nationalstaatlichen Kontext (oder auch im supranationalen Kontext der EU) insbesondere bedeutet, dass diese Rechte nicht nur den jeweiligen Staatsbürger_innen bzw. den EU-Bürger_innen zustehen, sondern auch denjenigen, die keinerlei oder sehr limitierte politische Rechte haben.

Doch dieser große Vorzug der Menschenrechte ist zugleich auch ein entscheidender Nachteil. Denn wie sind Rechte zu verstehen, wenn nicht als politische Rechte, als Recht, sich politisch zu äußern, politisch aktiv zu sein, politische Entscheidungen zu beeinflussen? Werden Menschenrechte nicht als politische Rechte verstanden, so bedeutet dies einerseits, dass diejenigen, die von politischen Rechten ausgeschlossen sind, nicht an der Weiterentwick-

---

1 http://refugeecampvienna.noblogs.org/demands/demands-made-concrete/

lung dieser Rechte mitwirken können. Und es bedeutet realpolitisch, dass diese Rechte sehr leicht verletzt oder überhaupt ausgehebelt werden können. Was ja auch im Fall des Refugee Protest Camps immer wieder geschah – z. B. als das Camp im Dezember 2012 von der Polizei mit völlig unangemessener Gewaltausübung geräumt wurde. Als rechtliche Grundlage dieses Verstoßes gegen das Recht auf Versammlungsfreiheit wurde die Kampierverordnung genannt – was zu einem weit verbreiteten satirischen Beitrag führte: „Österreich ist eine demokratische Republik. Ihr Recht geht vom Volk und von einer Kampierverordnung aus."[2]

Auch die Pressefreiheit wird in Bezug auf Refugees häufig ausgesetzt; dies wurde im November 2014 sogar von einem österreichischen Boulevardmedium berichtet:

> Heimlich aufgenommene Fotos, die ‚Heute' zugespielt wurden (es herrscht Zutrittsverbot für Journalisten und absolutes Foto-Verbot), zeigen die beengten Verhältnisse im Flüchtlingslager. Bewohner berichten ‚Heute' über bis zu eine Stunde Wartezeit aufs Essen; es gäbe zu wenige Bettdecken; man befürchtet Repressalien nach Kontakt mit Journalisten.[3]

All dies war in der Bewegung natürlich lange bekannt, ebenso wie die Tatsache, dass Asylwerber_innen darüber nicht öffentlich berichten durften: Asylwerber_innen, die „aufmüpfig" sind, werden häufig in eine Art „Straflager" verlegt, etwa in das Tiroler Lager am Bürglkopf, in dem es weder Internet- noch Handyempfang gibt.[4]

---

2 http://gebruedermoped.com/kampierverordnung/

3 http://www.heute.at/news/politik/art23660,1097227

4 http://s3web0314.peakserver.net/wp-content/uploads/2015/02/StraflagerBuerglkopfMussSofortGeschlossenWerden.pdf

Sollen Menschenrechte wirksam werden, sind sie also nur als politische Rechte zu denken, als Rechte, die nicht top-down „gewährt", sondern von den Betroffenen mitverhandelt werden. Laut Claude Lefort ist es die größte Errungenschaft der Demokratie, dass Menschen nicht in erster Linie Träger_innen von Pflichten, sondern von Rechten sind. Und er versteht in diesem Sinne Menschenrechte als das Recht, Rechte zu haben, das Recht, sich gegen Unterdrückung zu wehren und das Recht zu denken. Daher ist es das wichtigste Menschenrecht, die bestehende gesetzliche Ordnung – und damit auch die Menschenrechte in ihrer bestehenden Form und Anwendung – zu überschreiten, eine Debatte darüber anzuzetteln, was legitim und was illegitim ist. Menschenrechte in diesem Sinne sind das generative Prinzip von Demokratie.[5]

Wer darf sprechen?

Universelle Gleichfreiheit ist also in existierenden Demokratien nicht verwirklicht, sie ist nicht ihre Bedingung, sondern im besten Falle ihr Horizont, der immer wieder „als Antwort auf ihr eigenes ausgeschlossenes Außen formuliert werden" muss.[6] Die Forderungen des

---

5 Lefort, C. (1990): Menschenrechte und Politik. In: Rödel, U. (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt/M., S. 239-280; Gaus, D. (2004): Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts. In: Flügel, O./Heil, R./Hetzel, A. (2004) (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt, S. 65-86; Marchart, O. (2001): Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: Brodocz, A./Schaal, G. S. (2001) (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart, Band II. Opladen, S. 161-191

6 Judith Butler, zitiert nach: Buden, Boris (2008): Kulturelle Übersetzung. Einige Worte zur Einführung in das Problem. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 29

Refugee Camps blieben hinter den Ansprüchen tatsächlicher Gleichfreiheit zurück, niemals wurde die tatsächliche Gleichstellung mit österreichischen Bürger_innen verlangt – was selbstverständlich weder das politische System noch die Medien oder große Teile der Bevölkerung daran hinderte, die Forderungen als überzogen, undankbar, erpresserisch etc. zu verstehen. Sie stellten dennoch eine – im Rahmen des existierenden Asyl- und Migrationsregimes – radikale Positionierung dar, die schon dadurch erreicht wurde, dass die Refugees für sich selbst sprachen und sich gegen ihre gewaltsame Übersetzung in das hegemoniale System wehrten.

Aus dieser Perspektive war der zweite Forderungskatalog eine entscheidende politische Weiterentwicklung des ersten, da er das Gruppenanliegen verallgemeinerte. Insbesondere die Forderung nach Löschung der Fingerabdrücke verweist auf einen zentralen Aspekt der zeitgenössischen Ausformungen von Biopolitik, der weit über die Einschränkung der Mobilität von Refugees hinausgeht.

> Eine polizeiliche Maßnahme, die zur Verbrechensbekämpfung erfunden, dann zuerst flächendeckend gegen Flüchtlinge und EinwandererInnen eingesetzt wurde, ist nun zum Standardrepertoire der Herrschaftstechnologie geworden. Heute ist jede und jeder potentiell ein/e VerbrecherIn und als solche erkennungsdienstlich erfasst. (...) ‚Die Grenze, die mich ausschließt von elementaren Menschenrechten, vom Recht, ein gutes Leben zu führen, die besteht nicht aus Stacheldraht. Die Grenze zwischen Mensch und Untermensch: das sind diese feinen Linien auf meinen Fingern.'[7]

---

7 Leisch, Tina (2013): Fingerverbrennung. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/leisch/de

Zugleich lässt sich dieser zweite Forderungskatalog allerdings auch als Einschreibung in andere Diskurse verstehen. Der erste Forderungskatalog kam ganz klar aus den unmittelbaren Bedürfnissen der Refugees aufgrund ihrer Erfahrungen in Traiskirchen. Selbstverständlich stellen die Bedingungen in diesem Lager nur einen kleinen Ausschnitt der Probleme von Refugees dar, die in der Hoffnung nach Europa gekommen sind, hier ein neues, selbstbestimmtes Leben beginnen zu können. Insofern war es folgerichtig, dass die Forderungen erweitert wurden. Doch die Form, in der das geschah, wurde von verschiedenen Seiten kritisiert: Während manche Aktivist_innen die Forderungen als Übernahme der Sprache des Systems verstanden, hegten Kritiker_innen der Bewegung den Generalverdacht, dass die Supporter_innen (und insbesondere die „Radikalen" oder „Linkslinken" unter ihnen) die Refugees für ihre politischen Ziele missbrauchten. So etwa Caritas-Direktor Landau in einer Beschreibung der Bewegung vom Dezember 2012: „Ein Drittel von ihnen ist wirklich in Not; ein Drittel will jenen in Not ernsthaft helfen, aber bei einem Drittel handelt es sich um reine Aktivisten, um Chaoten, die die Not dieser Menschen instrumentalisieren wollen."[8]

Aus meiner persönlichen Erfahrung in der Bewegung lehne ich den Missbrauchsvorwurf klar ab, der zu späteren Zeitpunkten auch von (ehemaligen) Supporter_innen erhoben wurde. Die Bewegung wurde im gemeinsamen politischen Kampf von Refugees und Supporter_innen sowie unter enormem Druck von au-

---

8 http://derstandard.at/1355460464454/Fluechtlinge-uebernachteten-erneut-in-der-Votivkirche

ßen entwickelt. Doch selbstverständlich spiegelten sich Machtverhältnisse und Wissensdifferenzen in der Bewegung wider. Es ist eine Frage der Interpretation und der Analyse konkreter Situationen, ob die Bewegung tatsächlich den Subalternen eine Sprache gab oder ihnen eine Stimme aufoktroyierte, die nicht die ihre war. Die Forderung nach der Abschaffung des Dublin-Systems könnte demgemäß als Neuauflage einer sehr viel älteren Position von EUropäischen Kritiker_innen des EU-Asylsystems verstanden werden, die den Refugees aufgedrängt wurde. Andererseits ist es das klare Interesse der Refugees, ein europäisches Land für ihr Asylverfahren wählen zu können, in dem sie leben wollen und/oder gute Chancen auf einen positiven Ausgang ihres Verfahrens haben – daher kann diese Forderung auch als Übersetzung dieses Interesses in die Sprache des EU-Asylrechts interpretiert werden.

Das Verhältnis zwischen Refugees und Supporter_innen bildete stets einen kritischen und problematischen Punkt in dieser wie in anderen Refugeebewegungen. Die Refugees, die in den Jahren 2012 und 2013 in Bayern zahlreiche politische Aktionen durchführten,[9] wählten für Refugees und Supporter_innen die Bezeichnungen "Citizens" und "Non-Citizens", wobei sie diese Begriffe etwas anders einsetzen als im alltäglichen Sprachgebrauch üblich: Asylsuchende, Geduldete und Personen ohne Papiere wurden als "Non-Citizens" bezeichnet, alle anderen (also etwa auch Menschen mit anerkanntem Asyl) als "Citizens". Das Verhältnis zwischen Citizens und Non-Citizens war klar geregelt: Die Non-Citizens entschieden über die politische Linie und

9 http://www.refugeetentaction.net/index.php?lang=de

alle Aktivitäten, die Citizens konnten sich anschließen oder auch nicht. Diese Regelung führte etwa dazu, dass Leute, nachdem sie Asylstatus erhalten hatten, bei Plena nicht mehr stimmberechtigt waren.[10]

In Wien waren die Verhältnisse weniger klar geregelt und die Bewegung definierte ihre Aktivitäten als gemeinsamen politischen Kampf. Dies entsprach selbstverständlich den Tatsachen, zugleich galt jedoch auch für Wien, was Houmer Hedayatzadeh für die bayrische Bewegung konstatierte: „Die Anerkannten können nach dem Protest nach Hause gehen, wir können das nicht, denn wir haben kein Zuhause. Stattdessen können wir abgeschoben werden."[11] In der negativen Bilanz der Wiener Refugeebewegung finden sich denn auch acht Abschiebungen[12] sowie acht Refugees, die wegen Schlepperei angeklagt wurden und von denen sieben in erster Instanz schuldig gesprochen wurden.[13] Trotz – nicht unbegründeter – Befürchtungen verzichtete die österreichische Staatsgewalt hingegen auf eine Kriminalisierung von Supporter_innen.

Fehlende Entscheidungsstrukturen

Die fehlende Klarheit im Verhältnis von Refugees und Supporter_innen kann als Schwäche, aber auch als Stärke der Wiener Bewegung verstanden werden, eröffnete sie doch die Chance für wechselnde Allianzen und Machtverhältnisse. Dies gilt für viele Entwicklungen in

---

10 http://jungle-world.com/artikel/2013/09/47223.html

11 ebd.

12 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/07/28/polizeifalle-refugees-aus-dem-kloster-bei-taglicher-kontrolle-verhaftet-abschiebung-fur-morgen-geplant/

13 http://prozess.report/#2705

der Bewegung – aus meiner Sicht war das Fehlen von Strukturen und Entscheidungsgrundlagen aber zumeist eher ein Hindernis für effektives politisches Handeln. Zahlreiche Entscheidungen wurden nicht genügend überdacht und hatten weitreichende Folgen. So wird der Umzug von der Votivkirche in das Servitenkloster noch heute von manchen Aktivist_innen als Fehler gesehen, weil sich damit die Öffentlichkeitswirksamkeit der Bewegung entscheidend reduzierte. Andererseits verbrachte die Bewegung viel Zeit mit Streitereien mit der Caritas um die Bedingungen im Kloster,[14] die vielleicht sinnvoller für politische Mobilisierung genützt hätte werden können – oder dafür, sich auf stets drohende Deportationen vorzubereiten. Als diese dann Anfang August stattfanden, reagierte die Bewegung zwar aktivistisch, aber auch weitgehend hilflos.

Ein anderes Beispiel für die eher chaotischen Entscheidungsfindungsprozesse in der Bewegung war die zweite Votivkirchenbesetzung im September 2013. Diese Aktion wurde von einigen Refugees spontan in der Nacht beschlossen und morgens durchgeführt. Die nachträglich informierten anderen Refugees und Supporter_innen schlossen sich zum Teil aus Solidarität an, auch wenn viele von ihnen die Aktion als sinnlos und ausgesprochen gefährlich einschätzten. Da der Pfarrer die Kirche sehr schnell sperren ließ und die Polizei rief, war es vielen der später Kommenden nicht mehr möglich, in die Kirche zu gelangen. Es war wohl eher dem Glück als der politischen Einschätzung der Besetzer_

14 Siehe z. B.: https://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/03/13/sitzstreik-im-hof-des-servitenklosters/; https://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/03/20/repression-gegen-fluchtlinge-im-kloster/

innen zu verdanken, dass die Kirchenräumung wenige Stunden nach der Besetzung nicht zu Schubhaft und Deportationen führte.

Eine weitere, nicht abgesprochene und teilweise kritisierte Aktion fand im Rahmen einer Galaveranstaltung der Caritas im November 2013 statt.[15] Die Rolle der Caritas war ambivalent und wurde in der Bewegung sehr unterschiedlich gesehen. Bei der Aktion wurde insgesamt gegen die Behandlung von Refugees protestiert, es wurde aber auch die Caritas konkret angegriffen – etwa mit der Parole "Shame on Caritas". Darüber hinaus wurde ein Flugblatt verteilt, das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus der Bewegung stammte, ihr aber zugerechnet wurde, in dem die Caritas als rassistische Organisation bezeichnet wurde. Die Verärgerung der Caritas-Mitarbeiter_innen bekamen in der Folge insbesondere diejenigen Refugees zu spüren, die von Rechtsberater_innen der Caritas vertreten wurden – wie ich bei einem Termin mit einem Refugee wenige Tage nach der Aktion erlebte. Es erforderte einige Diplomatie zu verhindern, dass der (ausgezeichnete) Rechtberater die Vertretung niederlegte.

Im Hintergrund des oft chaotischen Agierens der Bewegung standen einerseits unterschiedliche politische und individuelle Ziele sowie andererseits das Fehlen einer nachvollziehbaren Entscheidungsstruktur. Wie jede Refugeebewegung – und wie vielleicht jede politische Bewegung insgesamt – wurde das Refugee Camp Vienna von einer Mischung aus individuellen und kollektiven Zielen sowie politischen Utopien geprägt. Dies galt

---

15 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/11/08/protestaktion-der-refugeeprotest-bewegung-bei-der-caritas-veranstaltung/

für die Refugees wie für die Supporter_innen. Zweitere waren in ihrem ursprünglichen Engagement von Solidarität und/oder Mitgefühl, aber jedenfalls nicht von unmittelbaren Eigeninteressen bestimmt, doch die Entwicklung von engeren Beziehungen zu manchen Refugees verschob in einigen Fällen die Solidarität mit der ganzen Bewegung zu individueller Unterstützung enger Freunde oder auch Beziehungspartner. In ihren politischen Zielen divergierte die Gruppe der Supporter_innen in hohem Maß – hier fanden sich von humanitärem Engagement über die Einforderung der rechtsstaatlich garantierten Menschenrechte bis zum Ziel einer grundlegenden Veränderung des politischen Systems diverse Positionen. Zahlreiche Trennungslinien verliefen also nicht zwischen Refugees und Supporter_innen, sondern innerhalb dieser Gruppen und transversal zu diesen.

Unter den Refugees fanden sich Männer, die bereits in der Vergangenheit politisch aktiv waren, solche, die aufgrund ihrer religiösen oder ethnischen Zugehörigkeit Opfer politischer Verfolgung geworden waren und Leute, die nicht primär aus politischen Gründen nach Europa gekommen waren. Auch hatten diese Männer einen durchaus unterschiedlichen Bildungshintergrund, der sich etwa in ihrer Fähigkeit widerspiegelte, sich auf Englisch auszudrücken oder relativ rasch Deutsch zu lernen. Dies führte zu Hierarchisierungen unter den Refugees.

Den Supporter_innen gegenüber bemühten sich die Refugees meist darum, mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen – wohl weil sie Angst hatten, ansonsten deren Unterstützung zu verlieren. Hier führte die ungleiche Position dazu, dass Vieles nicht übersetzt wurde – auch im wörtlichen Sinne, da die Supporter_innen

ja auf Übersetzungen angewiesen waren, um diejenigen Refugees zu verstehen, die keine in Europa verbreitete Sprache sprachen.

Die Notwendigkeit von Übersetzung prägte alle Zusammenkünfte zwischen Refugees und Supporter_innen, insbesondere die Plena, die in den aktivsten Zeiten der Bewegung mehrmals wöchentlich stattfanden. Diese Übersetzungen waren nicht nur sprachlicher Natur, sondern betrafen etwa auch Fragen der Organisation dieser Versammlungen. Während einige der Supporter_innen sich ständig (und meist vergeblich) darum bemühten, eine überschaubare Tagesordnung in möglichst kurzer Zeit abzuarbeiten und zu Ergebnissen zu kommen, ging es manchen der Refugees in erster Linie darum, Verständnis für ihre Situation, ihre Ängste und Verunsicherungen zu erlangen. Zumeist bemühten sich alle darum, diesem verständlichen Bedürfnis genügend Platz zu geben – was die Plena sehr lang dauern ließ und daher auch dazu führte, dass insbesondere Supporter_innen die Versammlungen vor ihrem Ende verließen.

Zugleich fanden sich natürlich in diesen Plena – wie in allen vergleichbaren Veranstaltungen – Personen, denen es in erster Linie um Selbstdarstellung ging. Das Fehlen von Regeln für den Ablauf der Treffen machte es ihnen besonders leicht, sehr viel Zeit für sich in Anspruch zu nehmen. Und insgesamt wurde gerade in den Plena deutlich, dass fehlende Strukturen zumeist nicht zu demokratischeren Prozessen führen, sondern unausgesprochene und intransparente Machtstrukturen fördern. Die Bedeutung, die Individuen in der Bewegung gerade zugestanden wurde, konnte etwa daran abgelesen werden, ob die (chronisch verspäteten) Plena erst begonnen wurden, wenn eine bestimmte Person eingetroffen war.

Immer wieder bemühten sich Einzelpersonen und Gruppen um eine transparentere Strukturierung der Bewegung. Dies scheiterte zum Teil an politischen Positionierungen und Erfahrungen, die zu Misstrauen gegenüber jeder oder einer bestimmten Art der Struktur führten, da diese als zumindest potenziell hierarchisch angesehen wurde. Andererseits führten auch hier der ständige Zeitdruck und die Überforderung zur Vernachlässigung dieser Fragen. Wenn es gelang, bestimmte Agenden in Untergruppen zu delegieren, entstanden häufig neue Probleme, weil unklar war, was gemeinsam beschlossen werden musste und was von diesen Untergruppen autonom entschieden werden konnte.

Am besten funktionierte die Rechtsgruppe, die sich über die Monate erhebliche Kompetenz im Asyl- und Fremdenrecht erarbeitete und in erster Linie Einzelfälle betreute. Hingegen kam es in Bezug auf die Aktivitäten der Finanzgruppe wie auch der Pressegruppe und der Demogruppe häufig zu Konflikten. Während die Frage der Finanzen ein beständiges internes Problem der Bewegung darstellte, ging es bei den beiden letztgenannten Gruppen in erster Linie um die Öffentlichkeitswirksamkeit der Bewegung. Obwohl die Gruppen im Prinzip für jede_n offen waren, war es oft schwierig, die unterschiedlichen Zeiten und Örtlichkeiten der Treffen herauszufinden, insbesondere wenn diese Gruppen – wie vor allem im Fall der Pressegruppe – so klein wurden, dass die Treffen eher spontan stattfanden. Da gerade die Pressegruppe meist unter erheblichem Zeitdruck arbeitete, wurde die Grundaussage der Bewegung, „die Refugees sprechen für sich selbst“, oft eher zur Farce und reduzierte sich darauf, dass in einen fertigen Pressetext ein schnell eingefordertes Zitat eines Sprechers eingepasst wurde.

Vielfältige Differenzen und gescheiterte Übersetzungen

Der größte Konflikt um die Demogruppe entstand, als diese ohne Rückfrage im Aufruf zu einer Demonstration ein Flaggen- und Bannerverbot aussprach. Diese Aktion wie auch die heftigen Reaktionen darauf waren Symptom für ein selten angesprochenes Problem der Bewegung, nämlich die unterschiedlichen politischen Zugehörigkeiten der Aktivist_innen. Manche der Supporter_innen standen der SP oder den Grünen nahe, andere kamen eher aus anarchistischen und autonomen Zusammenhängen und lehnten alle Parteien ab. Die einzige Partei, die sich als Partei offiziell zu der Bewegung bekannte, war die Sozialistische Linkspartei (SLP),[16] eine sehr kleine Partei trotzkistischer Prägung. Ihre Aktivitäten wurden zum Teil in der Bewegung sehr kritisch gesehen und das Bannerverbot war in erster Linie auf sie gemünzt. Als einer der Refugees auf der Liste der SLP zur Nationalratswahl antrat,[17] wurde dieser Konflikt (der vorher eher zwischen den Supporter_innen ausgetragen wurde) auch für die Refugees relevant, da manche von ihnen fürchteten, dass dies zu einer Identifizierung der Bewegung mit der SLP führen würde, die der Bewegung in der Öffentlichkeit schaden könnte.

Persönlich war und bin ich der Meinung, dass die SLP an keinem Punkt versucht hat, die Bewegung zu vereinnahmen und dass die Aufnahme eines Refugees auf die Kandidat_innenliste eine gute Möglichkeit darstellte, auf die fehlenden politischen Rechte von Refu-

---

16 http://www.slp.at/

17 http://www.slp.at/artikel/die-kandidatinnen-der-slp-5133

gees und Migrant_innen hinzuweisen – da er weder das passive noch das aktive Wahlrecht hatte, wurde der Kandidat natürlich von der Wahlbehörde gestrichen. Aber es ist andererseits verständlich, dass unterschiedliche Parteizugehörigkeiten und -sympathien in einer politischen Bewegung zu Konflikten führen. Dazu kommt, dass gerade sehr kleine Kaderparteien häufig Antipathien auf sich ziehen – sowohl von denjenigen, die sich eher Mainstreamparteien zugehörig fühlen als auch von Autonomen, die Parteien und insbesondere Kaderparteien ablehnen.

Zudem führten die politischen Sympathien der Refugees in Bezug auf die Parteien ihres Herkunftslands zeitweise zu Spannungen, die die Supporter_innen nur am Rande mitbekamen und zumeist nicht verstanden. Schließlich spielte darüber hinaus der Islam eine teilweise konfliktträchtige Rolle in der Bewegung – und wie viele andere Differenzen wurde auch die religiöse mit dem Rückgang der politischen Aktivitäten der Bewegung virulenter, während sie in den sehr aktiven Zeiten der Bewegung kaum eine Rolle spielte.

Insgesamt verliefen viele Treffen ausgesprochen chaotisch und waren häufig von – verbaler, aber manchmal auch körperlicher – Gewalt durchsetzt. Wenn ich Plena moderierte, verbuchte ich es oft schon als Erfolg, wenn es zu keiner Schlägerei kam. Zur verbalen Gewalt gehörte der Rassismusvorwurf (an Supporter_innen, aber ebenso unter den Refugees verschiedener Herkunft), der zeitweise inflationär gebraucht wurde. Körperliche Gewalt – in Form von Fremd- wie auch Selbstverletzungen – stellte ein wiederkehrendes Problem dar. Die meisten der Supporter_innen lehnten körperliche Gewalt prinzipiell ab; wie damit in spezifischen Situationen umzu-

gehen ist, wurde allerdings unterschiedlich beurteilt. Ebenso wie einige andere war und bin ich der Meinung, dass es adäquat ist, Verständnis für die Gewaltanwendung von teilweise schwer traumatisierten Menschen aufzubringen, die in einer Situation hoher Unsicherheit leben. Andere Supporter_innen hingegen sprachen sich in solchen Fällen für Ausschlüsse aus. In jedem Fall stellte Gewaltanwendung ein schwer zu bewältigendes Problem dar und löste Ängste aus.

Insgesamt ist wohl der Befund adäquat, dass Übersetzungen im Rahmen der Bewegung oft nicht gelangen bzw. eher zur Verstärkung existierender Hegemonien führten – zur Einschreibung in nationale Diskurse, zur Umsetzung von Wissensvorsprüngen der Supporter_innen in Machtpositionen, zu Sexismus und Frauenfeindlichkeit gegenüber den Supporterinnen. Wenn Boris Buden fragt: „Ist es möglich, die entstehende transnationale Kultur der Übersetzung in nicht-kulturellen Begriffen zu formulieren, oder anders gefragt, sind wir fähig, einen transnationalen kulturellen Raum in eine gemeinsame, transkulturelle politische Aktion zu übersetzen?“,[18] so ist in Bezug auf die Refugeebewegung darauf hinzuweisen, dass der Anspruch an Transkulturalität hier weit über kulturelle Differenzen und Zuschreibungen hinausgehen hätte müssen bzw. vielleicht ohnehin andere Differenzen prägender für die Konflikte in der Bewegung waren: in erster Linie selbstverständlich Unterschiede im rechtlichen Status, aber eben auch Wissensvorsprünge, unterschiedliche Erfahrungen, die Genderdifferenz. Meines Erachtens haben

18 Buden, Boris (2008): Übersetzung ist unmöglich – fangen wir also an. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 73

diese Differenzen nicht in jedem Fall dazu geführt, dass die Refugees den Supporter_innen unterlegen waren, aber jedenfalls kam es zu vielfältigen Kreuzungen von Differenzen und Hierarchien, die teils durch Solidarität überlagert und abgeschwächt wurden, zum Teil aber auch Solidarität verhinderten.

FREIHEIT, GLEICHHEIT, SOLIDARITÄT?

Die von der französischen Revolution propagierten Werte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind die Grundlagen der modernen Demokratie. Die Brüderlichkeit ist dabei die Bedingung dafür, dass wir anderen Freiheit und Gleichheit bzw. Gleichfreiheit in der Begrifflichkeit von Balibar zugestehen: Nur wenn ich mich mit einer Gemeinschaft in irgendeiner Art verbunden fühle, bin ich bereit, kollektive Entscheidungen anzuerkennen, die meinem Willen und/oder meinen Interessen entgegenstehen. Dies ist unter anderem das Dilemma der europäischen Integration – aufgrund des mangelnden Gemeinschaftsgefühls der EU-Bürger_innen führt jede Krise zu Austritts- oder Ausschlussbestrebungen.

Um das zu ändern, müsste es gelingen, eine europäische Identität zu entwickeln, die zumindest gleich wirkmächtig ist wie die nationale Identität. Aber bis heute ist die Gemeinschaft der Demokratien, die sich auf die Werte der französischen Revolution berufen, die nationale Gemeinschaft. In der Konstruktion einer solchen Gemeinschaft fallen Volk, Nationalität und nationales Territorium zusammen.

Die Konstruktion einer gemeinsamen Nation schafft Brüderlichkeit und damit die Bedingung der Gleichfreiheit. Dabei zeigt der Begriff der Brüderlichkeit schon, dass nicht allen Gleichfreiheit zugestanden wird, ausgeschlossen sind etwa die Schwestern, also die Frauen. Dies verdeutlicht das Dilemma der Demokratie: Die universellen Werte von Freiheit und Gleichheit werden partikulär zu-

gestanden, zuerst nur den Brüdern, den Mitbürgern. Und irgendwann dann auch einmal den Schwestern, den Mitbürgerinnen, formal durch die Einführung des Frauenwahlrechts. Wie weit der bloße Einschluss von Frauen in eine von Männern und für Männer konstruierte Struktur ausreicht, um Geschlechtergerechtigkeit zu erzeugen, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Doch ist jedenfalls Derridas Frage hier von Relevanz: „Was geschieht, (...) wenn man die Frau zur Schwester macht und die Schwester zu einem Fall des Bruders?"[1] Hinlänglich bekannt ist, dass die ökonomische Gleichstellung und noch viel mehr die Gleichstellung im Privatleben der politischen Formalisierung gleicher Rechte deutlich nachhinkt.

Hingegen wird zu diskutieren sein, welcher Formen der Dekonstruktion Demokratie bedarf, um sich vom Nationalstaat und damit, in den Worten von Derrida, vom Schematismus der Abstammung zu lösen und die Idee der Brüderlichkeit wie der Geschwisterlichkeit zu dekonstruieren. Dafür reicht wohl nicht aus, dass man den Fremden, den Menschen anderer Nationalität eine selektive Aufnahme in die Familie, als Adoptivgeschwister, ermöglicht, sie also in bestimmten Fällen zu Staatsbürger_innen macht, sie „naturalisiert", wie es in der Sprache der Jurist_innen heißt, die damit klar auf eine angenommene natürliche Gemeinschaft der Nation verweist.[2] Trotzdem ist von Relevanz, nach welchen Kriterien die Aufnahme in die nationale Gemeinschaft erfolgt.

---

1 Derrida, Jacques (2000): Politik der Freundschaft. Frankfurt/M., S. 11f

2 Karasz, Lena/Perchinig, Bernhard (2013): Studie Staatsbürgerschaft. Konzepte, aktuelle Situation, Reformoptionen. Wien, http://media.arbeiterkammer.at/wien/PDF/studien/Studie_Staatsbuergerschaft.pdf, S. 16

Die „Naturalisierung“ von Fremden

International erfolgt die Zuerkennung von Staatsbürger_innenschaft auf der Basis von zwei Rechtsgrundlagen, dem *ius sanguinis und dem ius soli,* also gemäß der Abstammung oder gemäß dem Aufenthalt. Das *ius sanguinis* wurde durch die Französische Revolution eingeführt und bedeutete zu dieser Zeit einen emanzipatorischen Bruch mit der Feudalherrschaft, in der die Feudalherren über die Menschen in ihrem Territorium verfügten. In ähnlicher Weise wurde das *ius soli* in den Kolonien zur Beherrschung der kolonisierten Bevölkerungen eingesetzt.[3]

Heutzutage finden sich in fast allen Staaten Mischformen von *ius sanguinis* und *ius soli. Ius soli* ist besonders stark ausgeprägt in den USA, wo jedes dort geborene Kind Anspruch auf die Staatsbürger_innenschaft hat. Das österreichische Staatsbürger_innenschaftsrecht hingegen ist stark vom *ius sanguinis* geprägt, was unter anderem dazu führt, dass nicht einmal die Kinder von in Österreich geborenen Menschen mit nicht-österreichischer Staatsbürger_innenschaft automatisch mit der Geburt die Staatsbürger_innenschaft erwerben. Zudem sind die Fristen und Bedingungen für Einbürgerungen restriktiver als in den meisten anderen EU-Ländern.[4]

Solange fast alle politischen Rechte sowie viele soziale Rechte von der Staatsbürger_innenschaft abhängig sind, ist der Zugang zu diesem Rechtstitel nicht nur individuell, sondern auch demokratiepolitisch von hoher Bedeutung. Welche realpolitische Bedeutung hat Demokratie, wenn immer mehr Menschen einer Gesetzgebung un-

---

3 ebd., S. 14

4 ebd., S. 38-51

terworfen werden, an der sie in keiner Weise mitwirken können? Aus demokratiepolitischer Sicht ist daher zu diskutieren, ob es möglich und wünschenswert ist, Staatsbürger_innenschaft insgesamt zu entwerten, um eine Solidargemeinschaft jenseits der Nation zu begründen.

EU-Bürger_innenschaft

Innerhalb der EU bewirkt die EU-Bürger_innenschaft zumindest eine Schwächung der Bindung von Bürger_innenschaft an Nationalität, da EU-Bürger_innen in verschiedenen, wesentlichen Bereichen nationalen Bürger_innen gleichgestellt sind. Allerdings leitet sich die EU-Bürger_innenschaft von der Bürger_innenschaft in einem Mitgliedsstaat ab. In der politikwissenschaftlichen Literatur wie auch von Migrant_innen-NGOs wurde insbesondere in den 1990ern diskutiert, ob eine Unionsbürger_innenschaft ohne Staatsbürger_innenschaft eingeführt werden sollte, etwa für Drittstaatsbürger_innen nach einer bestimmten Aufenthaltsdauer.[5] Ein solches Konzept würde die Loslösung der Bürger_innenschaft von der Nation verstärken und die europäische Realität dem Slogan vieler Migrant_innenbewegungen annähern: „Alle, die hier sind, sind auch von hier."[6] Andererseits lässt sich argumentieren, dass auf diese Weise Unionsbürger_innen zweiter Klasse geschaffen werden und der Rechtsstatus der Unionsbürger_innenschaft geschwächt wird.[7]

---

5 Bauböck, Rainer (2003): Multilevel citizenship and territorial borders in the EU polity. Wien, http://eif.univie.ac.at/downloads/workingpapers/IWE-Papers/WP37.pdf, S. 4-5

6 Vgl.: Ehs, Tamara/Valchars, Gerd (2009): Demos statt Ethnos. Plädoyer für ein EU-Volk jenseits des Homo Europaeus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2009, http://homepage.univie.ac.at/gerd.valchars/demos_statt_ethnos.pdf

7 Bauböck, a.a.O.

In jüngerer Zeit spielen Überlegungen dieser Art insgesamt kaum eine realpolitische Rolle. Noch weniger politisch relevant ist die radikalere Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Staatsbürger_innenschaft und Unionsbürger_innenschaft zu verändern, indem die Bürger_innenschaft in einem Mitgliedsstaat von der EU-Bürger_innenschaft abgeleitet wird. Dies würde eine klare Absage an nationale Konzepte von Bürger_innenschaft bedeuten, allerdings nicht notwendigerweise eine Liberalisierung des Zugangs zu Bürger_innenrechten – in der Einwanderungs- und Asylpolitik zeigt sich ja bereits heute, dass die EU zunehmend zu einer Festung wird, der es zwar im Inneren an kollektiver Identität und Solidarität mangelt, die aber im Bestreben der Abwehr von Nicht-EU-Bürger_innen vereint ist. Das deutsche Wort „Bürger" leitet sich von der Burg ab – und in Hinblick auf die Bürger_innenschaft in der Festung Europa gewinnt diese etymologische Wurzel neue Bedeutung.[8]

Die derzeitige Situation stellt allerdings für Menschen, die eine europäische Staatsbürger_innenschaft und damit die Unionsbürger_innenschaft anstreben, ein Paradoxon dar. Für viele von ihnen sind die sozialen Rechte, das Recht auf Reisefreiheit und das Recht auf Arbeit, die mit der Unionsbürger_innenschaft einhergehen, deutlich relevanter als diejenigen politischen Rechte, die nur Staatsbürger_innen zugestanden werden. Unabhängig von dem Mitgliedsstaat, in dem sie die Bürger_innenschaft beantragen, streben sie also im Wesentlichen den gleichen Status an, nämlich den der EU-

---

8 Nowotny, Stefan (2008): Die vielen Gesichter des „Civis". Ist BürgerInnenschaft übersetzbar? In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 96, http://transversal.at/transversal/0608/1218706584/de

Bürger_innenschaft. Die Bedingungen, die sie erfüllen müssen, um diesen Status zu erlangen, sind allerdings äußerst unterschiedlich. Dass diese Situation nicht nur für die betroffenen Individuen, sondern auch für die Mitgliedsstaaten der EU ein Problem ist, wurde deutlich, als Malta sein Einbürgerungsgesetz dahingehend ändern wollte, dass jede/r, der/die in Malta mindestens 650.000 € investiert, das Recht auf die Staatsbürger_innenschaft hat.[9] Nach Protesten der Europäischen Kommission kam es hier zu einem Kompromiss, demgemäß die Person zusätzlich mindestens ein Jahr in Malta gelebt haben muss.[10] Doch diese Adaptierung kann wohl nur als Kosmetik gewertet werden – die Mindestaufenthaltsdauer für die *Möglichkeit* der Zuerkennung der Staatsbürger_innenschaft (also nicht das automatische *Recht* auf eine Staatsbürger_innenschaft) betrug in der EU bis zu diesem Zeitpunkt fünf Jahre.[11]

Nationalismus und Kulturalismus

Trotz zahlreicher realpolitischer Probleme lässt sich doch insgesamt aus einer optimistischen, aber nicht völlig illusionären Perspektive erwarten, dass sich der enge Konnex zwischen Staatsbürger_innenschaft und politischen und sozialen Rechten über die nächsten Jahrzehnte lockern wird: aufgrund der unübersehbaren Präsenz von Migrant_innen in so gut wie allen Ländern des Globalen Nordens, aufgrund der europäischen Integration und aufgrund der Aktivitäten politischer Bewegun-

---

9 Vgl. etwa: http://derstandard.at/1381371758348/Malta-verkauft-EU-Staatsbuergerschaft-fuer-650000-Euro

10 http://www.eu-infothek.com/article/eu-staatsbuergerschaft-doch-nicht-zu-verkaufen

11 arasz/Perchinig, a.a.O., S. 40

gen. Die Erteilung von Aufenthalts- und Arbeitsrechten für hochqualifizierte Personen und Personen mit Mangelberufen weist ebenfalls in diese Richtung – auch wenn hier Nationalismus nicht von einem erweiterten Solidaritätsverständnis verdrängt wird, sondern von den Anforderungen des globalen Kapitalismus.

Doch andererseits stellt nationale Zugehörigkeit nach wie vor einen zentralen Identitätsmarker dar und bildet zugleich die Grundlage für institutionalisierte Solidarität (etwa in Form von Sozialversicherungen) wie auch für spontane Solidarität (wie sich etwa an der Hilfsbereitschaft bei Naturkatastrophen im „eigenen" Nationalstaat zeigt). Die Erosion klar definierter nationaler Identitäten führt unter anderem zu zunehmender Verteidigung nationaler und/oder nationalistischer Zuschreibungen. Unter dem Druck globalisierter Wirtschaftsverhältnisse und zunehmender transnationaler Mobilität sowie der europäischen Integration wird Nationalismus allerdings häufig auch mit einem Kulturalismus ergänzt, vermischt und überkreuzt, der sich auf Europa und/oder den „Westen" bezieht.

In Österreich etwa ruft die rechtspopulistische FPÖ einerseits europäische Werte gegen das Feindbild Islam auf (zeitweise sogar unter explizitem Verweis auf die christlichen Serb_innen, die Europa gegen die Türken verteidigt haben) und verteidigt andererseits die österreichische Souveränität gegen die EU. Liberalere politische Strömungen betonen einerseits die Möglichkeit des interkulturellen Dialogs (also eines Konzepts, das affirmiert, dass kulturelle Unterschiede wesentlich und problematisch sind und spezifischer Formen der Kommunikation bedürfen) und bemühen sich andererseits um Differenzierungen zwischen Gruppen von „Auslän-

der_innen“, die nicht national oder ethnisch konnotiert sind: integrationswillige versus integrationsunwillige, echte Flüchtlinge versus Asylbetrüger_innen, hochqualifizierte versus ungelernte etc. Sowohl Nationalist_innen als auch Liberale argumentieren also konsequent auf der Basis nationaler und/oder kultureller Grenzen von Solidarität – der Unterschied besteht in der Rigidität, mit der Grenzziehungen zwischen denen, die dazu gehören und denen, die ausgeschlossen sind, erfolgen. Dieser Unterschied ist für die (Über) Lebenschancen von individuellen Migrant_innen von kaum zu überschätzender Bedeutung; grundsätzlich stehen aber beide Konzepte auf dem Standpunkt, dass nationale und/oder kulturelle Unterschiede bedeutsam sind.

Wohnbürger_innenschaft

In Richtung einer grundlegenden Loslösung der Bürger_innenrechte von nationaler und supranationaler Bindung geht der Vorschlag von Rainer Bauböck, eine Wohnbürger_innenschaft, *ius domicili,* einzuführen.[12] Laut Bauböck sollen Städte diese Art der Bürger_innenschaft und damit politische Rechte im Bereich der Kommunen einführen. Dadurch würde der Rechtsstatus städtischer Bürger_innen von der Nationalität und von der Zuerkennung von Rechten durch den Nationalstaat losgelöst. Diese Forderung wird auch in der „Europäische(n) Charta für den Schutz der Menschenrechte in der Stadt“ erhoben: „Rechte auf politische Partizipation einschließlich des aktiven und passiven

12 Bauböck, Rainer (2001): Reinventing Urban Citizenship. IWE-Working Paper Series 18/2001 http://eif.univie.ac.at/downloads/workingpapers/IWE-Papers/WP18.pdf

Wahlrechts für alle volljährigen BürgerInnen, die länger als zwei Jahre in der jeweiligen Stadt ihren Wohnsitz haben."[13]

Überlegungen zu erweiterten Bürger_innenrechten in der Stadt knüpfen an alte Traditionen an: So war das Prinzip „Stadtluft macht frei" ein wichtiger Rechtsgrundsatz im Mittelalter. Er bedeutete, dass Leibeigene, die ihren Feudalherren entkommen waren und in einer Stadt Zuflucht gefunden hatten, nach einem Jahr des Aufenthaltes in der Stadt rechtlich frei wurden und folglich von ihren Eigentümer_innen nicht mehr zurückgefordert werden konnten. Sie hatten ihre angeborenen Menschenrechte auf Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde zurückgewonnen und waren freie Stadtbewohner_innen geworden.[14]

Selbstverständlich schließt dieses Prinzip ebenfalls einen Teil der Menschen von der Mitentscheidung über Politiken aus, von denen sie betroffen sind – aber immerhin einen deutlich geringeren Teil. Problematischer ist wohl, dass die meisten und wichtigsten Gesetze – nicht nur, aber auch im Bereich des Fremdenrechts – auf nationaler und nicht auf kommunaler Ebene beschlossen werden, sodass Menschen ohne die Bürger_innenschaft des Landes, in dem sie leben, gerade in jenen Bereichen nicht mitentscheiden können, die für sie von zentraler Bedeutung sind. Wird die Wohnbürger_innenschaft auf Städte begrenzt (und nicht in allen Gemeinden eingeführt) führt sie des Weiteren zu einer Ungleichstellung von Wohnbürger_innen in städtischen und länd-

---

13 Nowak, Manfred (2013): Studie zum Thema „Wien – Stadt der Menschenrechte". Wien, S. 10, http://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/menschenrechte-studie-2013-bf.pdf

14 ebd., S. 5

lichen Gemeinden. Aber jedenfalls stellt das Konzept der Wohnbürger_innenschaft insgesamt ein Abrücken von der strengen Verknüpfung von Staatsbürger_innenschaft und politischen Rechten dar und könnte optimistisch als erster Schritt zu einer weiterreichenden Dekonstruktion dieses Konnexes interpretiert werden.

Bürger_innenschaft als Verhältnis zwischen den Bürger_innen

Hier sei noch eine grundlegend andere Form des Verständnisses von Bürger_innenschaft angeführt, nämlich als Verhältnis zwischen den Bürger_innen statt als Verhältnis der Bürger_innen zu einem Staat, einer Stadt oder einem supranationalen politischen System. Dies beschreibt Nowotny in Anlehnung an Beneviste.[15] Beneviste geht es in erster Linie um eine etymologische Darlegung, die zwei mögliche Wurzeln für cives/citoyens/Bürger_innen sieht: *citoyens* als Ableitung von der Bürger_innenschaft, also von einer vorgelagerten Zugehörigkeit zu einer Stadt (cité) und *cives,* Bürger_innen als primärer Begriff. Nowotny lotet die politischen Implikationen eines Verständnisses aus, das das Verhältnis der Bürger_innen zueinander als streng wechselseitig und ohne Bezugnahme auf eine vorgelagerte und/oder übergeordnete politische Einheit versteht. Aufgrund des Fehlens eines solchen Referenzrahmens wird auch deutlich, dass die Pluralität der Bürger_innen irreduzibel ist.

Im Zuge des Refugee Protest Camps Vienna wurde ein solches Verständnis implizit und explizit immer wieder stark gemacht. In diesem Sinne habe ich in einem Text, der im Jänner 2013, also eher am Beginn des

15 Nowotny, a.a.O

Protests, entstand, dargestellt, dass die EU es gegenwärtig einerseits mit einem häufig beklagten Fehlen einer EU-Identität der EU-Bürger_innen zu tun hat und sich andererseits gewaltsam gegen diejenigen wehrt, die genau diesen Status teilweise verzweifelt mit allen Mitteln anstreben.[16] Ein Verständnis der EU-Bürger_innenschaft als gegenseitiges Verhältnis, das auf der Bereitschaft beruht, sich mit den Mitbürger_innen solidarisch zu zeigen, wäre ein möglicher Ausgangspunkt für eine Lösung der EU-Bürger_innenschaft von ihrer Bindung an den Nationalstaat. Auch wenn dieses Konzept noch sehr abstrakt ist, lässt sich dennoch festhalten, dass die Probleme, die Bauböck für eine Ablösung der EU-Bürger_innenschaft von der Staatsbürger_innenschaft in einem Mitgliedsstaat sieht, an Relevanz verlieren, sobald Bürger_innenschaft als Verhältnis der Bürger_innen zu einander und nicht zu einer politischen Entität verstanden wird.

Integration durch Protest

In ähnlicher und konkreterer Weise haben Atac und Welz im August 2013, unmittelbar nach der Deportation von acht Refugees aus dem Protest, vorgeschlagen, die Teilnahme am politischen Protest als eine spezifische und wertvolle Integrationsleistung zu verstehen: „Wird die Schutzwürdigkeit des Privatlebens nach den Kriterien der Integration beurteilt, so bildet die spezifische Form des partizipatorischen Engagements der Flüchtlingsaktivisten in Österreich eine bedeutende Integrationsleistung, die gemäß Artikel 8 EMRK berücksichtigt

16 Mokre, Monika (2013): Wo Europa gerade zerbricht und wo es neu entstehen könnte. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/mokre1/de

werden sollte. Die Flüchtlinge konnten sich – zugegebenermaßen in kurzer Zeit – einen sozialen Raum schaffen, aus dem herauszureißen für sie eine gewichtige Intervention in ihr Privatleben darstellt."[17] Die Tatsache, dass die Nicht-Bürger_innen politisches und damit bürger_innenschaftliches Engagement gezeigt haben, sollte ihnen zumindest minimale Rechte verschaffen.

Atac und Welz ist sicher recht zu geben, dass Integration durch gemeinsamen politischen Aktivismus von den Behörden ernst genommen werden sollte. Denn einerseits stellt die erzwungene Ausreise aus einem Land stets einen skandalösen Eingriff in das individuelle Recht auf Mobilität, die Wahl des Wohnorts, und nicht zuletzt auf die „Suche nach Glück" dar, das sogar in der US-Verfassung festgeschrieben ist. Dieser Eingriff wird umso gravierender, je mehr Gründe die betroffene Person für den Aufenthalt in einem von ihr gewählten Land hat.

Andererseits löst eine solche Perspektive Integration vom Anspruch der Übernahme sogenannter kultureller Werte, also Assimilierung – „wobei der Begriff der Integration, d. h. der Zugehörigkeit zu einem bestehenden historischen und gesellschaftlichen Ganzen, systematisch mit einer Anpassung an einen mythischen ‚nationalen Typus' verwechselt wird, die von vorneherein als Garantie gegen alle potenziellen Konfliktmomente betrachtet wird."[18]

Derartige Konzeptualisierungen von Integration als Anpassung spielen im staatlichen Handeln in Europa

---

17 http://derstandard.at/1373514344162/Integration-durch-Protest

18 Balibar, Étienne (1990): Rassismus und Krise. In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg/Berlin, S. 267

eine zunehmend größere Rolle – und zwar auch ohne dass eine Staatsbürger_innenschaft überhaupt erlangt werden kann oder angestrebt wird: etwa wenn Drittstaatsangehörige in Österreich bereits vor ihrer Einreise Deutschkenntnisse vorweisen und diese im Rahmen der sogenannten Integrationsvereinbarung in den Jahren danach verbessern müssen.[19] Gerade in Österreich wird die Absurdität der Vorstellung kultureller Integration allerdings besonders deutlich, wenn es um Staatsbürger_innenschaftstests geht, bei denen Einbürgerungswillige (die zum Teil seit ihrer Geburt hier leben) Fakten, Werte und Traditionen aufzählen können müssen, um ihre Integration zu beweisen. Aufgrund der Mitsprache der Bundesländer müssen etwa Kandidat_innen in Kärnten wissen, was ein Kärntner Reindling ist.[20]

Grenzen der Solidarität

Der von Atac und Welz in Anschlag gebrachte Integrationsbegriff ist auf der Forderung nach einer lebendigen Demokratie begründet statt auf angeblichen gemeinsamen kulturellen Wurzeln oder dem Bekenntnis zu einer nationalen Kultur. Doch ist auch dieser Zugang kritisch zu beleuchten: Ist jede Form der Selbstorganisation, der Teilnahme am politischen öffentlichen Diskurs, als Integration in Demokratie zu verstehen? Wie ist aus einer solchen Sicht mit einer deutlichen Ablehnung von Demokratie, von Konzepten der Aufklärung, von Ge-

---

19 https://www.help.gv.at/Portal.Node/hlpd/public/content/12/Seite.120500.html

20 Für diejenigen Leser_innen, die das nicht wissen und daher in Kärnten nicht die österreichische Staatsbürger_innenschaft erlangen könnten: Der Kärntner Reindling ist ein runder Kuchen aus Germteig, der in einem Napf, also einer Rein gebacken wird.

schlechtergerechtigkeit etc. umzugehen? Sicherlich ist der Slogan „Keine Demokratie für die Feinde der Demokratie“ abzulehnen. Sicherlich sind die hysterischen Reaktionen auf die Gefahr des Islamismus in Europa und den USA überzogen, führen zur Abkehr von der demokratischen Selbstverpflichtung des Staats etwa in Bezug auf Meinungsfreiheit, zur Exklusion einer gesamten Religionsgemeinschaft aufgrund eines Kollektivverdachts und zur Verstärkung von Abwehrreaktionen bei denjenigen, die dieser Art von Diskriminierung ausgesetzt sind. Sicherlich ist es hochproblematisch und kontraproduktiv, österreichischen Staatsbürger_innen, die sich dem IS (Islamischer Staat) angeschlossen haben, die Rückkehr nach Österreich zu verweigern, wenn sie sich zu einer Abkehr von dieser Bewegung entschlossen haben.[21] Doch trotzdem erlaubt die Pluralität von Gesellschaften keine unbegrenzte Solidarität. Denn Begrenzung ist dem Konzept der Solidarität von jeher immanent.

Der etymologische Ursprung dieses Begriffs liegt deutlich weiter zurück als die Französische Revolution, nämlich in der römischen Rechtsordnung. „Der römisch-rechtliche Begriff *in solidum* meint eine Verpflichtung fürs Ganze, die Gesamthaftung, die Gesamtschuld, die Solidarobligation. Einer für alle, alle für einen. Alle stehen für den, der seine Schuld nicht zahlen kann, ein, und der ist im umgekehrten Fall bei allen anderen in der Pflicht.“[22] Im römischen Recht wird diese Verpflichtung nicht in Bezug zu einer demokratischen

---

21 Siehe dazu: http://derstandard.at/2000008968736/Keine-Verbannung-fuer-Islamisten

22 Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Berlin, S. 10

Ordnung gebracht; im Kontext der Demokratie aber ist der Widerspruch zwischen universeller Gleichfreiheit und partikularistischer Solidarität unauflösbar. Denn die Solidarität, wenn sie als politisch wirksam gedacht wird, braucht auch ein Außen der solidarischen Gemeinschaft – jede Form der Definition, wer „wir" sind, legt zugleich fest, wer nicht zu uns gehört.

Grenzen der Refugeebewegungen

Am Beginn des Refugee Protest Camps Vienna standen gemeinsame Forderungen, die das gesamte österreichische und zum Teil auch das EUropäische Asylsystem betrafen. Diese Forderungen griffen aber nicht grundlegend Nationalstaatlichkeit bzw. die supranationale Staatlichkeit der EU an – ihr radikalster Teil betraf die Asylgründe (Aufnahme wirtschaftlicher Asylgründe) und die Bewegungsfreiheit innerhalb der EU (Löschung der Fingerabdrücke), die anderen Forderungen bezogen sich auf die konkrete Ausgestaltung des Asylsystems in Österreich (Recht auf Arbeit, Recht auf Wahl des Aufenthaltsorts, bessere Bedingungen in den Asylheimen). Dazu kam zeitweilig die Forderung für einen Sonderstatus der protestierenden Refugees in Form eines Bleiberechts für alle Mitglieder der Gruppe, etwa auf der rechtlichen Grundlage einer Duldung.[23]

---

23 http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20121224_OTS0004/refugee-camp-vienna-refugees-on-hunger-strike-in-reaction-to-the-answer-of-the-ministry-of-interior-affairs. Zum Rechtsstatus der Duldung: Wenn eine Abschiebung nicht möglich ist, weil der Herkunftsstaat kein Einreisezertifikat ausstellt, kann die Fremdenpolizei eine Duldung aussprechen. Die Duldung ermöglicht die Rückkehr in die Grundversorgung, führt aber zu keiner Arbeitserlaubnis. Eine Duldung führt nach einem Jahr im Regelfall zu einer Aufenthaltserlaubnis. Duldungen werden äußerst selten ausgesprochen.

Die Diskrepanz zwischen sehr weitreichenden Slogans und konkreten Forderungen, die nicht mehr als eine Verbesserung der Gesetzeslage, die korrekte Anwendung der Gesetze oder die Verbesserung der Situation einer eng begrenzten Gruppe betreffen, findet sich in allen Refugeebewegungen. Der Refugeeprotest am Berliner Oranienplatz etwa stellte drei Forderungen – Abschaffung der Residenzpflicht, Abschaffung der Flüchtlingslager, Abschaffung von Deportationen.[24] Im Hungerstreik von Non-Citizens am Münchner Rindermarkt im Juli 2013 wurde (vergeblich) Asylstatus für die Hungerstreikenden gefordert.[25]

Braucht Solidarität Integration?

Die Aktivist_innen im Refugee Protest Camp Vienna hatten sehr unterschiedliche politische Hintergründe und in der Bewegung spielte die Frage nach den Bedingungen für politische und soziale Rechte von Migrant_innen eine wesentliche, wenn auch selten explizite Rolle. So wurden etwa von Anfang an Gratisdeutschkurse gefordert (und von den Supporter_innen in der Votivkirche wie auch im Servitenkloster abgehalten). Durchaus unterschiedlich waren aber die Positionen dazu, ob und mit welcher Intensität den Refugees der Besuch dieser Kurse nahegelegt werden sollte. Es gab und gibt nachvollziehbare pragmatische Gründe dafür, die Amtssprache des Aufenthaltslandes zu lernen, wie leichterer Zugang zum Arbeitsmarkt, bessere Verständigung im Rechts- und Gesundheitssystem, nicht zuletzt der Nachweis der Integrationswilligkeit, der im Asylver-

---

24 http://www.taz.de/!111397/

25 http://www.labournetaustria.at/media-refugee-protest-pressemitteilung-stellungnahme-der-streikenden-non-citizens-asylsuchenden-vom-rindermarkt-de-en/

fahren eine Rolle spielt. Zugleich gibt es nachvollziehbare Gründe von Refugees, sich gegen den Deutschunterricht zu entscheiden, insbesondere da es wenig Sinn macht, eine schwierige Sprache zu erlernen, wenn man vielleicht oder sogar wahrscheinlich das Land wieder verlassen muss, in dem diese gesprochen wird.

Auch andere Integrationsleistungen erhöhen die Chancen im Asylverfahren, etwa ehrenamtliche Arbeit, Mitwirkung in Vereinen. Es ist selbstverständlich eine skandalöse Zumutung, dass Menschen, deren Verbleib in einem Land höchst ungewiss ist und die in diesem Land unter sehr prekären Bedingungen leben, sich um Integration in eben dieses Land bemühen sollen, aber trotzdem bemühten sich viele der Refugees darum, genau diese Leistungen zu erbringen und wurden darin auch von den Supporter_innen unterstützt. Dies hatte pragmatische Gründe, zeigte aber auch grundsätzlich unterschiedliche Positionen zur Frage, ob Solidarität mit Migrant_innen bedingungslos oder an bestimmte Leistungen geknüpft ist, wie etwa die Bereitschaft, die Landessprache zu erlernen.

Diese widersprüchlichen politischen Ansprüche wurden auch in der täglichen Arbeit jedes/r Einzelne_n deutlich. Während wir auf Demos die Parole "no nation, no border, fight law and order" skandierten und in theoretischen Texten die Unhaltbarkeit jeglicher Restriktion des Bleiberechts argumentierten, verfassten wir umfangreiche Länderdokumentationen, um individuelle Asylanträge zu stärken, und Unterstützungsbriefe, die die Integrationsfähigkeit und -willigkeit von Asylwerbern belegen sollten. Diese Diskrepanz war aufgrund der Struktur wie auch der Ursachen des Protests unvermeidlich: Die Refugees begannen ihren Protest, um ihre eigenen Lebensumstände zu verbessern, und zugleich, weil sie erkannten, dass viele

diese Lebensumstände teilten. Folgerichtig mäanderte der Aktivismus der Bewegung zwischen politischen Forderungen für alle Refugees und dem Bemühen, Teilnehmern des Protests eine bessere Position zu verschaffen. Besonders deutlich (und problematisch) zeigte sich dies bei Protestaktionen gegen Deportationen, die weitaus entschiedener erfolgten, als es um acht unserer Freunde ging, als bei vielen anderen Abschiebungen, die laufend stattfanden.

Diese Diskrepanz ist zumindest zum Teil auf eine politische Schwäche zurückzuführen, die sich darin äußert, dass es bisher nicht gelungen ist, die Forderung nach freier Mobilität für alle selbst nur theoretisch so zu fassen, dass sie sich institutionalisieren ließe. Innerhalb von Refugeebewegungen kann immerhin der Minimalkonsens hergestellt werden, dass diejenigen, die hier leben, Rechte haben sollten – auch wenn es gravierende Unterschiede in Bezug auf die Frage gibt, welche Rechte ihnen genau zustehen – und dass es jedenfalls das Recht gibt, hier zu bleiben. Abschiebungen werden generell als menschenrechtswidrig abgelehnt.

Bereits mit dieser Grundhaltung stellen sich diese Bewegungen gegen die Bevölkerungsmehrheit, die prinzipiell nur Staatsbürger_innen das unveräußerliche Recht zugesteht, im Land zu bleiben. Sogar die Parteichefin der grundsätzlich refugeefreundlichen und oft aktiv solidarischen Grünen, meinte auf die Frage, ob Abschiebungen in Wahlkampfzeiten zulässig sind: „Wenn Rechtsverfahren ordentlich und in einer überschaubaren Zeit durchgeführt werden: selbstverständlich.“[26] Staats-

---

26 http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/1438895/Glawischnig_Asylreform-keine-Koalitionsbedingung?direct=1439776&_vl_backlink=/home/politik/innenpolitik/1439776/index.do&selChannel=&from=articlemore

bürger_innenschaft (oder eventuell EU-Bürger_innenschaft) als Grundlage selbst minimaler Rechte scheint mehrheitlich noch ebenso unumstritten wie die Nationalität als Grundlage der Staatsbürger_innenschaft.

Post-koloniale Ausbeutungsverhältnisse

Selbst wenn sich die politischen Forderungen von Refugeebewegungen nach mehr Rechten und insbesondere einem Bleiberecht verwirklichen ließen, würde dies aber nur einen geringen Teil der Probleme der internationalen Weltordnung lösen. Denn einerseits ist Migration für viele nur ein letzter und unfreiwilliger Ausweg, weil das Leben im Herkunftsstaat unmöglich oder sehr schwierig ist. Dafür mag es lokale und individuelle Gründe geben, aber wesentliche Ursache sind die strukturellen Voraussetzungen post-kolonialer Machtverhältnisse und globalisierter Ausbeutung. Alle Lösungen, die sich hier innerhalb der herrschenden Ordnung anbieten, sind halbherzig bis hochproblematisch.

So ist etwa Entwicklungshilfe seit jeher nicht mehr als ein Feigenblatt für kontinuierlichen ungleichen Tausch zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden: „Es kommt nicht darauf an, den Menschen der Dritten Welt mehr zu geben, sondern ihnen weniger zu stehlen.“[27] Sie führt häufig zu erhöhter statt geringerer Abhängigkeit, sei es aufgrund von Ineffizienz oder aufgrund ökonomischen und politischen Kalküls.[28] Sie wird politisch eingesetzt – etwa für Verbündete im „Kampf gegen den Terror“[29] oder auch als „Belohnung“

---

27 Ziegler, Jean (2005): Das Imperium der Schande. München

28 Siehe etwa den Dokumentarfilm „Süßes Gift“ von Peter Heller (2011)

29 Stockmann, Reinhard/Menzel, Ulrich/Nuscheler, Franz(2010): Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien. München, S. 469

für die Rücknahme von Refugees. Denn zur Abschiebung von Menschen bedarf es nicht nur des Willens des abschiebenden Landes sondern auch des Einverständnisses des Landes, in das abgeschoben werden soll. Dieses Einverständnis muss unter Umständen erkauft werden. Aus einer parlamentarischen Anfrage der Grünen:

> Innenministerin Johanna Mikl-Leitner sprach sich im Zuge der aktuellen Debatte erneut für eine Koppelung der Entwicklungszusammenarbeit (EZA) an die Wiederaufnahme abzuschiebender AsylwerberInnen mit negativem Bescheid aus. Die Ministerin erwähnte dabei immer wieder das Schweizer Modell, wonach ‚Entwicklungshilfe gekoppelt an die Länder (sei), wo Asylwerber herkommen.' (vgl. Transkript des Ö1 Mittagsjournals am 03. August 2013) Bereits im Februar 2012, als die Verknüpfung der EZA mit der Rücknahme von AsylwerberInnen in der Schweiz diskutiert wurde, sprach sich die Innenministerin gegenüber diesem Vorschlag positiv aus und erntete heftige Kritik, auch aus der eigenen Partei.
>
> In dem Gastkommentar ‚Votivkirche/Serviten: Mit Kanonen auf Spatzen schießen', der am 09. August in der ‚Presse' veröffentlicht wurde, berichtet Kerstin Kellermann, Außenminister Michael Spindelegger habe Pakistan 16 Millionen Euro für Entwicklungsprojekte angeboten, wenn das Land im Gegenzug Rückreisezertifikate ausstelle und somit Abschiebungen aus Österreich ermögliche.[30]

---

30 http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXIV/J/J_15877/fnameorig_321245.html. Der Zusammenhang zwischen Entwicklungshilfe und Abschiebungen wurde erwartungsgemäß dementiert, siehe: http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXIV/AB/AB_15359/imfname_329676.pdf. In der Schweiz ist dies offizielle Politik, siehe: http://www.spiegel.de/politik/ausland/asylbewerber-in-der-schweiz-entwicklungshilfe-nur-bei-abschiebung-a-816470.html

In anderen Fällen können politische Bedingungen für den Erhalt von Entwicklungshilfe eventuell positive Effekte haben, etwa wenn finanzielle Unterstützung von der Einhaltung demokratischer Kriterien abhängig gemacht wird. In diesem Sinne hat beispielsweise Österreich seine Entwicklungshilfe für Uganda infrage gestellt, nachdem dort ein Gesetz zur Verfolgung Homosexueller erlassen wurde.[31] Aber insgesamt steht wohl außer Frage, dass Entwicklungshilfe post-koloniale Verhältnisse nicht bekämpft, sondern eher verstärkt.

Daraus ergibt sich die Frage, wie die Verhältnisse in den Herkunftsländern von Migrant_innen so verbessert werden können, dass Migration tatsächlich zu einer freiwilligen Entscheidung wird – eine Frage, die innerhalb der herrschenden Verhältnisse unbeantwortbar bleibt. Da es aber der Mehrzahl der von Armut, Ausbeutung und Verfolgung Betroffenen nicht gelingt, nach Europa zu gelangen, bleibt ein Konzept von Solidarität, das nur diejenigen einschließt, die hier sind, notwendigerweise unbefriedigend und problematisch.

---

31 http://derstandard.at/1392686270734/Oesterreich-will-Entwicklungshilfe-fuer-Uganda-ueberdenken

CARITAS UND SOLIDARITÄT

"We demand human rights, not charity!"[1]
Mit diesem Slogan protestierten einige Refugee-Aktivist_innen bei einer feierlichen Veranstaltung der Caritas gegen deren paternalistische Haltung und ungenügende Unterstützung der politischen Forderungen der Refugees. In einem Gastkommentar in „Der Standard"[2] nahm Klaus Schwertner, der Geschäftsführer der Wiener Caritas, dazu Stellung.

Wie schon häufig zuvor, differenzierte er in diesem Kommentar zwischen den Refugees, die „auf ihre Anliegen, auf ihre Verzweiflung aufmerksam machen (wollen)", „ viele(n) engagierte(n) Unterstützer(n), die seit Monaten alles und mehr geben, denen die Menschen ein Anliegen sind", und „einige(n) sogenannte(n) Supporter(n) (...), die den gesamten Protest für sich in Anspruch nehmen, Supporter(n), denen es um Eskalation geht, um eigene Interessen, die die Caritas und Kirche diskreditieren und beschimpfen, (...) maximal fünf Personen, die (...) eine solche Wut (haben), dass sie den schutzsuchenden Männern immer wieder massiv schaden".

Zugleich zog Schwertner in diesem Kommentar eine weitere Differenzierung ein, die er allerdings nicht explizit macht und die daher wohl nur Insider_innen wirklich wahrnehmen konnten: Er spricht von den „schutzsuchen-

---

1 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/11/08/protestaktion-der-refugeeprotest-bewegung-bei-der-caritas-veranstaltung/
2 http://derstandard.at/1381371048510/Refugees-Nicht-alle-UnterstuetzerInnen-sind-gleich

den Votivkirchen-Flüchtlinge(n) rund um Khan Adalat“, fragt die Politiker_innen, warum Khan Adalat nach einem Jahr noch immer keine Entscheidung in seinem Verfahren hat und endet mit einer nicht nur grammatikalisch problematischen Mischung von Singular und Plural: „Danke, Khan Adalat, für euren Mut und eure Beharrlichkeit.“

Als Reaktion auf die Protestaktion ist dies schon deshalb interessant, weil derjenige, der das oben genannte Transparent “We demand human rights, not charity!“ trug, kein wie auch immer gearteter Supporter war, sondern ein marokkanischer Refugee. Und der Konflikt zwischen der pakistanisch/afghanischen Refugeegruppe (die von Schwertner als „Flüchtlinge rund um Khan Adalat“ tituliert wird) einerseits sowie den beiden Gruppen aus dem Maghreb und aus Somalia andererseits prägte die Bewegung von Anfang an und führte zum weitgehenden Ausschluss der afrikanischen Refugees – ein Ausschluss, der von der Caritas durchaus gefördert wurde, wie nicht nur Schwertners Kommentar zeigt.

Die Fokussierung des Kommentars auf eine Person könnte als eine Form der Personalisierung gelesen werden, die die Bewegung selbst ausgelöst hat, indem Sprecher ernannt wurden. Selbstverständlich erleichterte das die Öffentlichkeitsarbeit und auch die Auswahl der Sprecher – aufgrund ihrer Erfahrenheit, ihrer Sprachkenntnisse, ihrer rhetorischen Fähigkeiten – war durchaus nachvollziehbar. Trotzdem hätte es gelingen sollen, den Kreis der Sprecher im Verlauf der Bewegung deutlich zu erweitern.

Solidarität in der christlichen Soziallehre

Doch diese Fokussierung auf Einzelpersonen gerade durch die Caritas verdeutlicht darüber hinaus die ideo-

logische Orientierung dieser Organisation, die ja nicht umsonst den lateinischen Begriff für Nächstenliebe trägt und sich damit einer individualisierten Form der Unterstützung verschreibt, die eng mit dem Konzept der Barmherzigkeit verknüpft ist. Zugleich aber wird Nächstenliebe auch als Teil eines strukturellen Zugangs der katholischen Soziallehre zu gesellschaftlichen Fragen verstanden, eben christlicher Solidarität.

Im Unterschied zur nationalen Brüderlichkeit ist die christliche Solidarität nicht auf eine Familie oder Nation beschränkt, sondern gilt allen Kindern Gottes, ist also von radikaler Gleichheit und radikaler Universalität geprägt. Sie stellt einen der drei Grundpfeiler der katholischen Soziallehre dar, zu denen auch Subsidiarität und Personalität gehören.

Hierbei bedeutet Solidarität, dass eine gerechte Gesellschaftsordnung jedem Menschen eine Erfüllung der Grundbedürfnisse gewährleisten muss. Unter Subsidiarität wird verstanden, dass Aufgaben, die von kleineren Einheiten übernommen werden können, auch von diesen übernommen werden sollen. Personalität schließlich gesteht jedem Menschen die Freiheit zu, sein eigenes Leben ohne unnötige staatliche Einwirkung verantwortlich zu gestalten. Diese Prinzipien argumentiert die katholische Soziallehre „auf der Grundlage des *vernunftgemäßen Ordnungsdenkens* und des *allgemeinen Rechtsgedankens* (‚Naturrecht'). Sie ist also bemüht, ihre Vorschläge auch ohne direkten Rückgriff auf theologische Voraussetzungen zu kommunizieren".[3]

Der größte Unterschied des katholischen Verständnisses von Solidarität zum Konzept der Französischen

---

3 http://www.kathpedia.com/index.php?title=Katholische_Soziallehre

Revolution (und noch mehr zum sozialistischen Solidaritätsbegriff, der Thema des nächsten Kapitels ist) besteht vermutlich in seiner Auffassung von Personalität als Freiheit von staatlicher Einwirkung. Im Verständnis der Französischen Revolution und damit auch grundlegender Theorien von Demokratie kann der Staat vom Individuum nicht getrennt werden, beruht er doch auf der Selbstregierung des Volkes als Sammelbegriff der Personen einer Nation. Im marxistischen Verständnis spielt der Staat eine ambivalentere Rolle, auf die noch eingegangen werden wird, aber jedenfalls wird der Fokus hier klar auf das Kollektiv gelegt, innerhalb dessen sich das Individuum entfaltet.

Noch klarer werden Differenzierungen, wenn man Beispiele für die Anwendung dieser Grundprinzipien betrachtet. Kathpedia etwa führt als Beispiele für Personalität an, dass niemand an der Eheschließung oder unternehmerischer Tätigkeit gehindert werden soll. Subsidiarität bedeutet der gleichen Quelle nach, dass Kindererziehung in der Familie erfolgen sollte und nicht durch eine größere Einheit. Und unter Solidarität wird u. a. verstanden, dass Privateigentum im Interesse der Gemeinschaft verwendet werden soll.[4]

Offensichtlich also beinhaltet das Naturrecht, auf das sich die katholische Soziallehre bezieht, Ehe, Familie und Privateigentum als Teil des allgemeinen Rechtsgedankens. Die Stellung des Privateigentums wurde dabei in der Geschichte der katholischen Kirche unterschiedlich bewertet, wie diverse Papstenzykliken zeigen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil besteht eher die Tendenz, Arbeit höher zu bewerten als Eigentum; dies war davor

---

4 ebd.

anders.[5] Insgesamt ist es wohl nicht ganz falsch, die Stellung der katholischen Kirche in dieser Frage als antizyklisch zu bezeichnen,[6] was selbstverständlich impliziert, dass sich dieses theoretische Konzept – ebenso wie jedes andere – in und aus der Auseinandersetzung mit anderen Konzepten entwickelt hat. Gegenwärtig sieht sich die katholische Lehre im Widerstreit mit einem neoliberalen Hyperkapitalismus und betont daher eher die Gefahren als die Tugenden von Privateigentum.

Nächstenliebe und Barmherzigkeit

Im Alltagsdiskurs spielen allerdings Subsidiarität und Personalität eine geringere Rolle für das katholische Solidaritätsverständnis als Nächstenliebe und Barmherzigkeit – die drei Begriffe Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Solidarität werden denn auch gerne in einem Atemzug genannt. Diese Konnotation gibt der katholischen Solidarität ihre spezifische individualisierte sowie paternalistische Färbung „(der) liebende(n) Fürsorge für die Leidenden, Armen und Schwachen über alle Standesgrenzen hinweg".[7] Dieser Anspruch entspringt einer universalistischen Auffassung des Menschen als Defizitgestalt der leidenden und erlösungsbedürftigen Kreatur,[8] was aber häufig auch die partielle Entmündigung derer impliziert, denen die Barmherzigkeit oder *caritas* gilt.

---

5 Klüber, Franz (1977): Arbeit, Mitbestimmung und Eigentum nach katholischer Soziallehre, http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1977/1977-08-a-495.pdf

6 N.N.: (o. J.): Katholische Soziallehre – ein antizyklisches Konzept, http://w3.khg.jku.at/schlagnitweit/aufeinwort/KSLantizyklisch.pdf

7 Joseph Kardinal Ratzinger, zitiert nach Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Berlin S. 58

8 ebd., S. 44

Auch im Kontext der Refugeebewegung verstand sich katholische Solidarität und insbesondere auch die Solidarität der Caritas als „Solidarität mit armen Menschen“, die als Nächste geliebt werden sollten und denen Barmherzigkeit gewährt wird. Das Konzept einer selbstbestimmten Bewegung, die ihre Ziele selbst festlegt und Solidarität mit diesen Zielen einfordert, statt Barmherzigkeit zu erbitten, steht dazu in offensichtlichem Widerspruch.

Diesen Widerspruch verdeutlichten die Refugees in einer sehr frühen Aktion der Bewegung: Am 25.1.2013 erhielt der Polizist Uwe Sailer wegen seiner Aktivitäten gegen eine Neonazi-Website den Ute-Bock-Preis für Menschenrechte. Er spendete den Preis in der Höhe von 3.000 Euro an das Refugee Protest Camp Vienna, das den Preis wiederum an die Caritas weitergab, damit diese ihn für bedürftige Menschen verwenden könne. In seiner Rede betonte Khan Adalat, dass es den Refugees nicht um Geldspenden, sondern um gleiche Rechte geht: „Der Punkt ist also, den anderen Leuten zu erklären, dass es nicht um Geld geht, sondern um eine Lösung. Wir fordern keine Spenden, oder Räume, die dann uns gehören – in diesem Moment sprechen wir über Menschenrechte!“ Allerdings erwähnte Khan Adalat auch: „Im gleichen Moment brauchen wir aber auch Geld, um Anwält_innen und Essen zu bezahlen.“[9]

Diese Schere zwischen dem Anspruch auf Selbstbestimmung und der Unmöglichkeit, diese ohne Unterstützung im Rahmen des herrschenden Rechtssystems

---

9 Khan, Adalat/Kubaczek, Niki (2013): Die Forderung nach einem normalen Leben. Interview mit Adalat Khan geführt von Niki Kubaczek. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/Khan/de

zu erreichen, wurde im Zeitverlauf immer deutlicher – nicht zuletzt dadurch, dass sich Spenden ebenso reduzierten wie der Kreis der Supporter_innen. Vermutlich hätte bereits ein halbes Jahr später niemand aus der Bewegung eine große Spende abgelehnt bzw. weitergeleitet. Trotzdem war diese Geste wichtig, um die Positionierung der Bewegung als selbstbestimmt festzuschreiben. Zudem zeigte diese Aktion, die eine durchaus positive Öffentlichkeitswirksamkeit erzielte, vielleicht deutlicher als der am Beginn des Kapitels erwähnte Protest, die Grenzen und Unterschiede zwischen den Aktivitäten der Caritas und den Ansprüchen der Refugees auf. Noch einmal Khan Adalat im oben zitierten Interview: „Wie ich der Caritas über das Stoppen von Abschiebungen erzählt habe, haben sie gesagt ‚Oh Khan, sprich nicht über das…'." Politische Kritik, und insbesondere grundlegende Systemkritik, wie auch der Anspruch auf strukturelle, institutionalisierte Solidarität finden hier enge Grenzen.

Dies mag sich auf das Bibelwort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matthäus 22,21) zurückführen lassen, das von Augustinus mit der strengen Trennung zwischen der „civitas terrana" und der „civitas dei" bestärkt wurde.[10] Im Unterschied zur jüdischen Tradition wurde hier Solidarität auf das Jenseits bezogen und damit entpolitisiert. Mit der Institutionalisierung und Verrechtlichung der päpstlichen Macht im 11. und 12. Jahrhundert wurde allerdings „eine innere Verbindung zwischen dem Erlösungssinn christlichen Glaubens und dem Geist nicht nur weltzugewandter, sondern innerweltlicher Solidarität herge-

10 Brunkhorst, a.a.O., S. 40-78

stellt“ und damit „eine Ethik institutionalisierter Brüderlichkeit“ geschaffen.[11] Universale Rechtsgrundsätze, wie etwa der Schutz von Flüchtlingen, aber auch das Verbot doppelter Anklage gingen aus dieser Rechtsordnung hervor.[12]

Trotzdem ist das praktische Wirken katholischer Organisationen weniger politisch radikal als mildtätig im Rahmen der herrschenden Rechtsordnung. Bei der Caritas ist das vermutlich nicht nur auf ihre katholische Fundierung zurückzuführen, sondern ebenso auf ihre spezifische Positionierung in der österreichischen Gesellschaft. Die Caritas erfüllt zahlreiche Aufgaben im Bereich des Asylwesens, die eigentlich in der Verantwortung des österreichischen Staats liegen – z. B. organisiert sie im Auftrag des Fonds Soziales Wien die Grundversorgung von Asylwerber_innen in Wien und leitet zahlreiche Asylant_innenheime. Diese Verquickung zwischen einem angeblich säkularen Staat und einer katholischen Organisation in einem politisch brisanten Feld erscheint grundsätzlich problematisch. Sie führt zusätzlich zu einer starken finanziellen Abhängigkeit der Caritas von diversen staatlichen Aufgaben. Die Rolle als Erfüllungsgehilfin der staatlichen und städtischen Bürokratie im Bereich Asyl wirkt sich also negativ auf die politisch-kritische Funktion der Caritas aus, zu der sich diese als Teil der Zivilgesellschaft durchaus bekennt.

---

11 ebd., S. 74

12 ebd., S. 75

Arme Flüchtlinge und böse Schlepper

Dies wurde unmittelbar nach dem Schleppereivorwurf an einige Refugees besonders deutlich. In einer ersten Reaktion darauf sagte der Caritas-Geschäftsführer Klaus Schwertner: „Wir sind extrem verärgert, falls die Caritas hier von Einzelnen ausgenutzt wurde. Denn klar ist: Wenn mit der Not von Menschen Geschäft gemacht wird, ist das völlig inakzeptabel und aufs Schärfste zu verurteilen."[13] Die Formulierung ist vorsichtig und korrekt und im gleichen Interview weist Schwertner auch darauf hin, dass eine Verurteilung aller Refugees in der Bewegung abzulehnen ist. Trotzdem implizierte diese Aussage eine Vorverurteilung, die auch so verstanden wurde und, je nach politischer Couleur, zu großer Zustimmung oder ebenso großer Empörung führte – und dies zu einem Zeitpunkt, zu dem abgesehen von der Verhaftung keinerlei Informationen zugänglich waren. Das Prinzip, „im Zweifel für den Angeklagten", das – wie fast immer, wenn es um Migrant_innen geht – bereits von der Boulevardpresse verletzt wurde, war an diesem Punkt auch für die Caritas uninteressant.

Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass Schwertner sich bereits wenige Tage später und auch in allen seinen folgenden öffentlichen Aussagen durchaus kritisch zum Schleppereiprozess äußerte. Der Fokus lag dabei jedoch ausschließlich auf den Schwächen der Anklageschrift – eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Problematik des Schlepper-Begriffs erfolgte von Seiten der Caritas nicht. Hier zeigt sich u. a. deutlich der Unterschied zwischen der Caritas und kleineren, radikaleren Unterstützungsorganisationen für Refugees.

---

13 http://wien.orf.at/news/stories/2595379/

Michael Genner von „Asyl in Not“ veröffentlichte anlässlich des Schleppereiprozesses und der Reaktionen darauf den Text „Von Schleppern und Lumpen“, in dem es u. a. heißt:

> Es gibt auch Schlepper, die Verbrecher sind. Die ihre Leute elendig sterben lassen. Oder Frauen auf den Sklavinnenmarkt liefern. Zuhälter und Mörder! Keine Frage. Diese Lumpen sind Abfallprodukte der Festung Europa. Sie werden erst verschwinden, wenn eines Tages die Festung fällt.
>
> Aber vor jedem ehrlichen Schlepper, der saubere Arbeit macht: der seine Kunden sicher aus dem Land des Elends und Hungers, des Terrors und der Verfolgung herausführt, der sie sicher hereinbringt, den Grenzkontrollen zum Trotz, in unser ‚freies‘ Europa, habe ich Achtung.
>
> Er ist ein Dienstleister, der eine sozial nützliche Tätigkeit verrichtet und dafür auch Anspruch hat auf ein angemessenes Honorar. Für Gesinnungslumpen, die glauben, sie müssten sich davon distanzieren, habe ich nur Verachtung.[14]

Der Begriff „Gesinnungslumpen“ trifft hier eindeutig die Caritas – wie auch viele andere, die ihre Solidarität auf diejenigen beschränken, die uneingeschränkt als arme Opfer gesehen werden können. Wobei ihnen in der derzeitigen Rechtsauffassung diese Stellung als Opfer und damit potenziell Asylberechtigte auch dann verloren geht, wenn sie Aktivitäten setzen, die gängigen Solidaritätsbegrifflichkeiten jeglicher Herkunft entsprechen. „Der Anwalt Lennart Binder schilderte kürzlich den (...) Fall einer kurdischen Aktivistin, die selbst nach Österreich geflo-

---

14 http://www.asyl-in-not.org/php/schlepper_und_lumpen,20483,33673.html

hen war. Nachdem sie anderen kurdischen Flüchtlingen Unterschlupf gewährt hatte, ließen diese ihr 15 Euro da, weil sie ihren Kühlschrank leergegessen hatten. Jetzt sei sie wegen ‚gewerbsmäßiger Schlepperei' angeklagt."[15]
Und noch einmal Michael Genner:

> Und gesetzt den Fall, Sie wären dann endlich in einem Land, wo Sie zwar keinen Schutz erhalten, aber wenigstens vorläufig verschnaufen können, und dann sehen Sie eines Tages Ihren Agenten wieder, und der sagt: Jetzt kommen bald die Nächsten. Können Sie denen ein Bett geben für ein paar Tage und ein paar Bissen Brot, bevor sie nach Deutschland weiterziehen?
>
> Würden Sie nein sagen? Hoffentlich nicht. Aber allein damit wären Sie schon Mitglied einer Schlepperbande, nach dem Buchstaben des hier geltenden rassistischen Gesetzes. Und säßen hinter Gittern.

Für diese Aussagen sollte Michael Genner ein Strafprozess wegen „Gutheißung einer mit Strafe bedrohten Handlung" gemacht werden. Zwei Tage vor dem Prozesstermin wurde die Anklage auf Weisung der Oberstaatsanwalt zurückgezogen. Das juridische Argument, auf das sich die Oberstaatsanwaltschaft bezog, war das Recht auf Meinungsfreiheit – rechtlich vermutlich eine nicht ganz unproblematische Position, da ja Meinungsfreiheit ebenso wenig wie jede andere Freiheit unbegrenzt ist und eben etwa die Gutheißung von oder gar die Aufforderung zu illegalen Aktivitäten ausgenommen sind. Der eigentliche Grund war vermutlich der erhebliche öffentliche Druck, der durch zahlreiche Solidarisierungserklärungen entstand.

---

15 http://www.progress-online.at/artikel/schlepperei-zeiten-unbegrenzter-grenzen

Insgesamt ist der Schleppereiparagraph ein Beispiel dafür, dass das Recht reale gesellschaftliche Situationen nur ungenügend abbildet, u. a., weil es notwendigerweise stets hinter der Dynamik von Gesellschaften zurückbleibt: Es ist kaum möglich, die kontinuierlich massiver ausgebauten Grenzen der Festung Europa ohne professionelle Unterstützung zu überwinden (ebenso wenig wie die Grenzen der Staaten, die davor zu durchqueren sind, und die sich bereitwillig dem Druck der EU beugen, Refugees von Europa fernzuhalten). Die Differenzierung zwischen armen Flüchtlingen und bösen Schlepper_innen ist daher nicht sinnvoll aufrechtzuerhalten.

Der Schleppereiparagraph zeigt allerdings nicht nur die notwendig nachhinkende Funktion des Rechts hinter der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern auch die stets potenzielle und manchmal realisierte politische In-Dienst-Nahme des Rechts. Denn selbstverständlich geht es hier in erster Linie um den Schutz der EU vor Asylwerber_innen – und nicht um den Schutz von Refugees vor bösen Schlepper_innen. Trotz aller persönlicher Tragik ist das Schicksal der Angeklagten im österreichischen Schleppereiprozess im EU-Vergleich eher harmlos; und die politische und mediale Aufarbeitung entbehrte nicht einer gewissen Lächerlichkeit, wenn etwa die Innenministerin Mikl-Leitner von 10 Millionen Euro Verdienst der Schlepperbosse sprach, die im Servitenkloster auf Matratzenlagern campierten.[16]

Barmherzigkeit als Gerechtigkeit

Die eigentlichen Tragödien der EU-Asylpolitik spielen sich tagtäglich an den EU-Außengrenzen ab, etwa bei

16 http://www.falter.at/falter/2013/08/06/beinharte-posse/

den zahlreichen Schiffs- und Bootunglücken im Mittelmeer. Hier setzte der im März 2013 gewählte Papst Franziskus I ein starkes Zeichen, als er sich entschloss, seine erste Reise als Papst nach Lampedusa zu machen; er war das erste Kirchenoberhaupt, das die Insel besuchte. In seiner Rede aus diesem Anlass forderte er ein Ende der „Globalisierung der Gleichgültigkeit".[17]

Diese Positionierung des Papstes wirkte sich auch auf die katholische Kirche in Österreich aus, wie sich etwa an einer Stellungnahme von Kardinal Schönborn zur Verhaftung von acht Refugees und ihrer geplanten Abschiebung nach Pakistan ablesen lässt:

> Schönborn erinnerte daran, dass er schon in den vergangenen Monaten immer wieder darauf hingewiesen habe, dass es nicht den Tatsachen entspreche, wenn Pakistan, wohin die Flüchtlinge nun zwangsweise abgeschoben werden sollen, in menschenrechtlichen Beurteilungen als sicheres Abschiebeland eingestuft werde. Er appelliere daher dafür, die Verhaftung rückgängig zu machen, denn: ‚Rechtsstaat und Menschlichkeit dürfen kein Widerspruch sein.' (...) Es sei ein ‚enttäuschender, trauriger Tag', so Schönborn, vor allem angesichts der Appelle von Papst Franziskus in den vergangenen Wochen: So habe er an die Pflicht gegenüber allen Menschen in Not erinnert, was er diese Tage auch vor der Jugend der Welt bekräftigt habe, und vor allem bei seinem Solidaritätsbesuch in Lampedusa deutliche Zeichen gesetzt.[18]

---

17 http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/papst-franziskus-betet-auf-lampedusa-fuer-fluechtlinge-a-909960.html

18 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/07/28/caritas-kritisiert-vorgehen-der-behorden-aufs-scharfste-schonborn-bittet-um-freilassung-der-servitenkloster-fluchtlinge/

Christliche Nächstenliebe und Barmherzigkeit versteht sich stets auch als Aktivität. „Wie die Nächstenliebe im Allgemeinen darf sich deren Teilverwirklichung, die Barmherzigkeit, nicht auf ein inneres Anteilnehmen beschränken, sondern muss sich in der Tat bewähren.“[19] In diesem Sinne forderte der Papst im September 2013 die Öffnung leer stehender Klöster in Rom für Refugees.

> Bei einem Besuch im Flüchtlingszentrum der Jesuiten in der Innenstadt forderte der Papst, die Ordensgemeinschaften sollten ihre leer stehenden Klöster ‚nicht in Hotels umwandeln und damit Geld verdienen‘, sondern Flüchtlinge aufnehmen: ‚Die leer stehenden Klöster gehören nicht uns, sie sind für das Fleisch Christi da, und das sind die Flüchtlinge.‘
>
> Gerade in Rom werden seit Jahren Priesterseminare, kirchliche Kinderheime und Ordenskonvente aus Mangel an Nachwuchs in Hotels umgewandelt; aus manchem Nonnenkloster, wo es nur spartanische Zellen gab, sind regelrechte Vier-Sterne-Unterkünfte geworden. (...)
>
> Bei seinem Besuch im Flüchtlingszentrum blieb Franziskus nicht bei dem karitativen Erste-Hilfe-Ansatz stehen, den das katholische Italien Schutzsuchenden bereitwillig zugesteht. ‚Sie einfach aufzunehmen reicht nicht‘, sagte Franziskus: ‚Es reicht nicht, Brötchen an eine Person auszuteilen, die nachher nicht die Möglichkeit bekommt, auf eigenen Beinen zu sehen. Nächstenliebe, die einen Armen so lässt, wie er ist, genügt nicht. Wahre Barmherzigkeit verlangt nach Gerechtigkeit. Integration ist ein Recht.‘[20]

---

19 Hörmann Karl (1969): Barmherzigkeit. In: Lexikon der christlichen Moral, https://stjosef.at/morallexikon/barmherz.htm

20 http://www.tagesspiegel.de/politik/katholische-kirche-papst-franziskus-will-kloester-fuer-fluechtlinge-oeffnen/8776066.html

Barmherzigkeit als Kontrollregime

Die Grenzen der christlichen Barmherzigkeit im konkreten Fall wurden allerdings im Rahmen der Besetzung der Votivkirche schnell deutlich:

> Im Inneren der Kirche wurden die Refugees jeden Morgen zunächst wütend vom Pfarrer geweckt und danach sanft von der Caritas ersucht, nur ja nicht zu viel Platz in Anspruch zu nehmen und möglichst noch mehr in die Ecke zu rücken. Strom für Heizstrahler wurde zunächst verweigert, die Aufstellung von kleinen Zelten, die ein wenig Kälteschutz in den hohen Kirchenräumen bieten sollten, verhindert, und die einzige Toilette konnte nur in Ausnahmefällen in der Nacht benutzt werden. (...) Eher grotesk gestalteten sich die beiden Weihnachtsmetten: Vorne der Pfarrer in vollem Ornat, der die Refugees mit keinem Wort erwähnte. In den vorderen Sitzreihen die überschaubare Kirchengemeinde (80-100 Personen), von oben durch Heizstrahler gewärmt, die ab und zu verschämt bis interessiert nach hinten schaute. Und im letzten Drittel des Seitenflügels die Refugees im Kerzenlicht und ohne Strom. Unterstützer_innen, die am Ausgang Weihnachtspostkarten mit Grüßen von den Refugees an Kirchenbesucher_innen verteilten, wurden von Zivilpolizist_innen vom Verfassungsschutz aus der Kirche gezerrt. Zwei Personen, die während der Kommunion ein Plakat als ‚Fürbitte' in der Nähe des Altars auf den Boden legen wollten, wurden trotz weihnachtlicher Andacht von Polizisten_innen unsanft abgeführt.[21]

---

21 Müller, Gin (2013): Rettung in der Votivkirche? Eindrücke eines/r Unterstützers/in des Refugee-Protests in der Votivkirche. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/mueller/de

Nach der Räumung des Camps im Votivpark wurde dann ein strenges Kontrollregime in der Kirche eingeführt:

> Kurz danach sperrte der Pfarrer die Kirche ab, erklärte sie bis auf weiteres für geschlossen, und erklärte, dass es ab jetzt einen Sicherheitsdienst am Seiteneingang gebe, eine Zutrittsliste für die Refugees zu erstellen sei, und außer den Caritas-Mitarbeiter_innen maximal fünf Unterstützer_innen in der Kirche anwesend sein dürften. Für den Fall der Nichtbefolgung dieser Anweisung drohte er wiederholt mit der Polizei. (...) Dem Kirchenprotest wurde so in wenigen Tagen ein Zwangsmanagement auferlegt, das die Gruppe der Hungerstreikenden in der Kirche von denen trennte, die sich von außerhalb beteiligten wollten.[22]

Dies wurde von einem Refugee folgendermaßen kommentiert:

> They are telling the public, they are the good people, the Caritas. In reality, it is mafia. It is all just pretending. The doctors, the priests, they are not talking to us. They are not touching us. It is all about control, watching from the distance. This is not humanitarian. It is like gestapo, the behaviour. Just waiting for us to die.[23]

Allerdings darf nicht unerwähnt bleiben, dass an der Erstellung und Kontrolle dieser Listen Refugees und Supporter_innen beteiligt waren – weil sie die Situation nicht weiter eskalieren lassen wollten, aber durchaus

---

22 Müller, a.a.O.

23 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/01/25/paul-poet-votivkirche-eine-situationsaufnahme/

auch, um unliebsame Personen auszuschließen. „Viele arbeiteten also indirekt an der Umsetzung der Regeln des Kirchen-Lagers mit und das Kontrollmanagement wurde trotz anfänglicher Widerstandsversuche angenommen.“[24]

Kurz nach der Übersiedlung ins Servitenkloster kam es zu einem Sitzstreik im Hof, weil Refugees wie Supporter_innen die Auffassung vertraten, dass die Caritas das Kloster wie ein Asylheim zu führen versuchte, und den Anspruch der Refugees auf selbstbestimmtes Wohnen und Handeln nicht ernst nahm.

> Sie versuchen von Anfang an Besuchszeiten zu reglementieren, seit heute wollen sie ganz verbieten, dass die Geflüchteten Besuch von Freund_innen und Unterstützer_innen in ihren privaten Räumen bekommen. (...)
>
> Auch in anderen Punkten versuchen die Kirchenautoritäten, den Refugees das Leben schwer zu machen, sie von der Außenwelt abzuschneiden und ihnen ein normales Leben zu verunmöglichen. So werden beispielsweise jeden Morgen Anwesenheitskontrollen durchgeführt mit der Drohung, dass wer nicht da ist die Grundversorgung verlieren würde. (...)
>
> Statt dessen wollen die Refugees das Gebäude selbst verwalten, und natürlich auch selbst entscheiden wann sie wen zu Besuch haben wollen.[25]

Diese Vorgangsweisen führten zum Teil zu dramatischen Auseinandersetzungen:

---

24 Müller, a.a.O.

25 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/03/13/sitzstreik-im-hof-des-servitenklosters/

> Ein Flüchtling, der sich aufgrund von Traumatisierung in psychologischer Behandlung befindet, war bereits seit Tagen über das Verhalten der Caritas verärgert. Am 19. März klopften Security- und Caritasmitarbeiter an seine Tür (...). Die Security- und Caritasleute entdeckten eine Person in seinem Zimmer und fragten: ‚Wer ist das?' Er antwortete: ‚Ein Freund von mir, der mich besucht.' Sie sagten: ‚Er darf dich nicht hier im Zimmer besuchen.' Der Refugee sagte: ‚Das geht euch nichts an. Wenn dieser Mensch mich nicht besuchen darf, wozu bin ich dann hier? Wenn das mein Zimmer ist, kann jedeR FreundIn oder BesucherIn mich besuchen. Was habt ihr für ein Problem?' Und er schloss die Tür. Sie begannen erneut zu klopfen und er machte nicht auf. Dann riefen sie die Polizei. (...) Inzwischen hatte der Refugee eine Traumaattacke und brach zusammen. (...) Als die Polizei aufs Zimmer ging, fanden sie ihn auf seinem Bett liegen und die Caritas rief die Rettung. Eine halbe Stunde später kam der Krankenwagen und brachte den Mann ins AKH, wo er sich bis jetzt befindet.[26]

Über die Monate im Servitenkloster entspannte sich die Lage dann; besonders rigide Bestimmungen, insbesondere zur Anwesenheit der Supporter_innen, wurden von der Caritas zurückgenommen oder nicht konsequent exekutiert. Trotzdem blieb das Verhältnis zwischen großen Teilen der Refugeebewegung und der Caritas angespannt.

---

26 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/03/20/repression-gegen-fluchtlinge-im-kloster/

Politische Arbeit und Sozialarbeit

Doch nicht nur die Haltung der Caritas wurde von Teilen der Bewegung als paternalistisch und herablassend bezeichnet; insbesondere in späteren Phasen der Bewegung wurde dieser Vorwurf auch unter Supporter_innen laut und zum Teil als Ausdruck eines Anspruchs auf weiße Überlegenheit (white supremacy) verstanden. Auf diese spezifische Sichtweise wird später noch einzugehen sein; richtig ist wohl jedenfalls, dass die gemeinsame politische Arbeit von Refugees und Supporter_innen von Anfang an von Sozialarbeit der Supporter_innen für die Refugees begleitet wurde und sich dieser Aspekt über die Dauer der Bewegung auf Kosten der politischen Arbeit verstärkte.

Diese Entwicklung ist großteils strukturell bedingt und hätte nur durch konsequente Reflexion des eigenen Handelns und die grundlegende Ablehnung von sozialer Unterstützung (oder bestimmten Formen dieser) verhindert werden können. Ohne solche klaren Regeln machten es die radikal unterschiedlichen Lebenssituationen der Supporter_innen und Refugees fast unmöglich, nicht diverse Unterstützungsleistungen anzubieten bzw. einzufordern. Dies begann bereits mit Spendensammlungen wie auch Sachleistungen (Angebot zu duschen, Wäsche zu waschen) im Camp und setzte sich dann über die Versorgung der hungerstreikenden Refugees in der Votivkirche fort.

Über die vielen Monate der Bewegung und ihrer Ausläufer wurde diese soziale Unterstützung für die (zurückgehende Zahl der) Supporter_innen immer schwerer zu leisten. Zugleich fühlten sich die Refugees mit ihren Problemen allein gelassen, als sich die Unterstützung reduzierte. Dabei wurden manche Formen der Un-

terstützung wohl eher eingefordert, um das persönliche Naheverhältnis zu einem/r oder mehreren Supporter_innen bestätigt zu wissen, als aus einer tatsächlichen Notwendigkeit heraus.

> S. (Refugee): When the refugees want to go out to drink or dance, they can find their own way. But when they have to go to the doctor they wait for somebody who brings them there.

Die Überforderung der Supporter_innen und die auf eine Art gewohnheitsrechtlich etablierten Ansprüche der Refugees führten notwendigerweise zu Spannungen.

> C. (Supporterin): Sie sind zu Fuß aus Pakistan gekommen und jetzt können sie allein keine U-Bahn-Station finden.

Wer verdient Unterstützung?

Wie im christlichen Konzept der Barmherzigkeit, wurde die Solidarität individueller Supporter_innen und der Bewegung insgesamt mehr und mehr an ihrer Bereitschaft zu individueller und insbesondere finanzieller Hilfeleistung gemessen. Zugleich war es absolut unmöglich, einen gerechten Verteilungsschlüssel für die stets zu geringen zur Verfügung stehenden Mittel zu finden: Ist es wichtiger, eine Ohrenoperation für einen Refugee zu bezahlen, der unter ständigen Schmerzen leidet oder die Miete für jemanden zu zahlen, der sonst auf der Straße steht? Wie ist mit den Problemen der Familien der Refugees in ihren Heimatländern umzugehen? Wenn etwa die Mutter eines Refugees eine Operation benötigt, ohne die sie vermutlich nicht überleben wird?

Verschiedene Menschen bemühten sich über die Zeit der Bewegung als Mitglieder der Finanzgruppe sowohl Spenden zu sammeln als auch eine einigermaßen ak-

zeptable Aufteilung dieser zu organisieren. Dies führte zumeist zu heftigem Streit, einmal sogar zu körperlicher Gewalt, und zum Rückzug vieler ehemaliger Mitglieder der Finanzgruppe aus der Bewegung. Die einzige Person, deren Aktivitäten in dieser Gruppe bis heute von den meisten Refugees gelobt werden, hat sich persönlich verschuldet, um allen Bedürfnissen gerecht zu werden.

All diese Probleme verschärften sich über die Zeit der Bewegung. Zu Zeiten des Camps im Votivpark gab es ein eher hohes Spendenaufkommen und daher wurden Formen der Geldleistung eingeführt, die längerfristig nicht aufrechterhalten werden konnten. Insbesondere wurde Refugees, die keine Grundversorgung erhielten, Taschengeld etwa in der Höhe der Grundversorgung ausgezahlt. Auch wenn diese Summe zum Überleben lächerlich gering ist, waren 160 Euro pro Monat für jeden Refugee in der Bewegung auf Dauer nicht finanzierbar.

Dazu kamen als weitere hohe Ausgabenposten Anwaltskosten und Kosten für die medizinische Versorgung von denjenigen, die nicht versichert waren. Dafür konnten immer wieder größere Spenden gesammelt werden. Zudem übernahm die Caritas während des Aufenthalts im Servitenkloster einen erheblichen Anteil der Anwaltskosten. Mehrere Asylanwält_innen kamen der Bewegung finanziell sehr entgegen und in vielen Fällen gelang sogar die Vermittlung an kostenlose Rechtsberatungen. Trotzdem bedeutete die rechtliche Vertretung eine erhebliche finanzielle Belastung, die außerdem immer wieder zu Streitigkeiten in der Bewegung führte. So fühlten sich manche Refugees, die bei einer kostenlosen Rechtsberatung untergebracht wurden, gegenüber jenen benachteiligt, für die Anwält_innen finanziert wurden –

auch wenn diese Zuordnung von der Rechtsgruppe nach bestem Wissen und Gewissen und aufgrund der Komplexität der Fälle erfolgte.

Noch problematischer war aber die Frage, für welche Rechtsfälle Anwält_innen von der Bewegung finanziert werden sollten. Die Mehrheit der pakistanischen und afghanischen Refugees (und auch viele der Supporter_innen) lehnten von Anfang an ab, die Rechtsvertretung für Leute zu finanzieren, die wegen kleinkrimineller Delikte (Diebstahl oder Drogenhandel) angezeigt wurden. Dahinter stand eine spezifische moralische Haltung, die – ebenso wie bei der Caritas – zwischen armen, verfolgten Refugees und Kriminellen unterschied. Aus meiner Sicht – mit der ich nicht allein stehe – ist eine moralische Bewertung hier inadäquat – vielmehr geht es um lebensgeschichtliche Zusammenhänge. So waren etwa einige Refugees mehr oder weniger direkt nach Österreich gekommen und die Flucht war von ihren Familien finanziert worden. Andere hielten sich schon seit Jahren oder Jahrzehnten ohne jede Unterstützung in Europa auf und hatten Wege finden müssen, um zu überleben. Diese Unterscheidung war in der Bewegung auch ethnisch/national konnotiert – zur ersten Gruppe gehörten überwiegend Leute aus Afghanistan und Pakistan, zur zweiten die meisten Maghrebiner. Diese unterschiedlichen Lebenserfahrungen verstärkten ethnisch/nationale Abgrenzungen und Vorurteile. Auch als es im Sommer 2013 zu Verhaftungen von hauptsächlich pakistanischen Refugees wegen des Vorwurfs der Schlepperei kam, war die Haltung einiger Refugees, dass die Anwaltskosten für diesen sehr heiklen Prozess nicht von der Bewegung aufgebracht werden sollten, da die Leute hätten wissen müssen, dass sie sich selbst und damit auch die gesamte Bewegung gefähr-

den. Diese Haltung änderte sich – nicht zuletzt aufgrund von massivem Druck der Supporter_innen.

Schließlich stellte sich immer wieder die Frage, wer nun Mitglied der Bewegung ist und wer nicht, bzw. ob nur Mitglieder der Bewegung Anspruch auf finanzielle Unterstützung haben. Dies war etwa im Rahmen des Schleppereiprozesses relevant, in dem nicht nur Mitglieder der Bewegung angeklagt waren, aber auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen. Letztendlich blieb dieses Problem grundlegend ungelöst. Denn einerseits war es der Bewegung selbstverständlich unmöglich, alle Refugees zu unterstützen, die in Österreich oder selbst nur in Wien Unterstützung benötigten und von der öffentlichen Hand im Stich gelassen wurden. Andererseits erschien es aber nicht allein normativ problematisch, nur die Mitglieder der Bewegung zu unterstützen, sondern es stellte sich auch die Frage, wie diese bestimmt werden sollten. Gewiss gab es einige Refugees, die an fast allen politischen Aktivitäten beteiligt waren. Andere tauchten nur manchmal auf oder waren weniger an Politik interessiert, als an der gebotenen Unterstützung und Infrastruktur – was selbstverständlich durchaus legitim war. Andere wiederum argumentierten plausibel, dass sie von der Bewegung oder ihren Teilen schlecht behandelt oder überhaupt ausgeschlossen worden waren, sich deshalb nicht mehr beteiligten, aber trotzdem legitime Ansprüche auf Unterstützung hätten.

Insgesamt sind die Finanzen wohl das beste Beispiel für die zahlreichen Überforderungen, die der Refugeebewegung zugemutet wurden und die sie sich selbst zumuteten. Der Versuch der Bewegung, wenn auch nur für eine überschaubare Refugeegruppe, Staatsversagen mit individueller und kollektiver Aktivität im Bereich der Zivilge-

sellschaft zu kompensieren, glich einer – wichtigen und notwendigen – Kamikaze-Aktion. Selbst mehr als zwei Jahre nach Beginn dieser Bewegung bin ich täglich mit berechtigten und notwendigen Forderungen nach unterschiedlichen Formen von Unterstützung konfrontiert, die ich unmöglich erfüllen kann – und wie mir geht es einigen anderen. Dies führt u. a. dazu, dass sich die Supporter_innen zwar eine Reaktivierung der Proteste und eine Erweiterung des Kreises der beteiligten Refugees wünschen, zugleich aber Bedenken haben, damit weitere Verantwortung für individuelle Schicksale zu übernehmen.

Diese Bedenken sind durchaus plausibel: So begleitete etwa der Refugee M. im Februar 2015 einen Freund zu seiner Einvernahme nach Traiskirchen. Dort traf er vor dem Lager drei Leute an, die ihren Transfer in Quartiere in den Bundesländern ohne eigenes Verschulden versäumt hatten, weil sie noch bei der Einvernahme gewesen waren. Trotzdem wurden sie von der Verwaltung des Lagers Traiskirchen einfach vor die Tür gestellt. N. brachte die drei schließlich nach Wien, wo sich das nächste Problem ergab, dass keine_r der noch aktiven Supporter_innen einen längerfristigen Schlafplatz anbieten konnte – weil eben alle verfügbaren Privatzimmer in diesem Kreis bereits von Refugees bewohnt werden.

Der barmherzige Samariter

Obwohl sich die meisten Supporter_innen nicht religiös definierten, sondern ihre Aktivitäten als eine Form politischer Solidarität verstanden, näherten sie sich in ihren Aktivitäten stark dem christlichen Konzept von Solidarität und insbesondere Nächstenliebe an. Das bekannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10,25-37) bietet hier einige Assoziationsmöglichkeiten.

Bekanntlich kümmert sich in diesem Gleichnis der von den Jüd_innen verachtete Samariter um einen schwer Verletzten, der „unter die Räuber gekommen war". In vielen öffentlichen Kampagnen, die zum Teil von der Bewegung selbst getragen wurden (auch wenn sie Anlass zu kritischen internen Diskussionen gaben), wurden die Refugees ähnlich wie der verletzte Mann im Gleichnis, als Opfer stilisiert – wobei als Räuber in erster Linie die unmenschlich handelnde österreichische Regierung identifiziert wurde. Hier ist etwa an die Plakatkampagne „Ich möchte hier bleiben" zu erinnern, die die Refugees deutlich als tragische Opfer stilisierte.[27]

Ein anderes Beispiel für diese Darstellungsform bietet ein Filmtrailer, der bei dem Festival "This Human World" 2013 gezeigt wurde und auf den Hungerstreik in der Votivkirche fokussiert.[28] Auch hier handelte es sich um eine Repräsentation, die direkt aus der Bewegung hervorgegangen ist – der Filmemacher Igor Hauzenberger ist einer der konsequentesten Supporter der Bewegung und hat ihre Entwicklung detailliert dokumentiert; daraus soll im Jahr 2015 der Film "The Last Shelter" entstehen, der in diesem Trailer angekündigt wurde. Ein Video zu einem Solidaritätsrap von „Ah geh wirklich" und Kid Pex zeigt ebenfalls in erster Linie die leidenden, hungerstreikenden Refugees.[29]

Diese Darstellungsformen waren in ihrer Öffentlichkeitswirksamkeit gut gewählt – immerhin war diese selbstorganisierte Bewegung insbesondere Mittel zum Zweck der Änderung der Asylgesetze sowie der Verbes-

---

27 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/02/20/poster-aktion-ich-mochte-hier-bleiben/

28 https://www.youtube.com/watch?v=4IkLtu01IA4

29 https://www.youtube.com/watch?v=hZMvOmHTW8U

serung der Situation der involvierten Refugees. Darüber hinaus stellen sie nur einen kleinen Ausschnitt der öffentlichen Präsentationen der Bewegung dar – in anderen Kontexten traten die Refugees durchaus kämpferisch und selbstbestimmt auf: etwa in den beiden Songs, die für die Protest Song Contests 2013 und 2014 entstanden, "Vienna, we love you"[30] und „Schmelzende Zeilen".[31] Und der gesamte Film von Igor Hauzenberger wird sicherlich ein differenzierteres Bild zeigen als der Trailer. Aber die gewählten Beispiele visualisieren das Changieren der Bewegung zwischen unterschiedlichen Konzeptionen von Solidarität.

Der barmherzige Samariter im Gleichnis steht in seinem Verhalten im Kontrast zu dem Priester und dem Leviten, die an dem schwer Verletzten vorbeigegangen waren. In mehreren Deutungen des Gleichnisses wird betont, dass diese skandalöse Reaktion in Wirklichkeit das übliche Verhalten im Umgang mit der Notlage anderer zeigt.

> Es hat den Anschein, als wollte die Erzählung gerade mit Hilfe einer Darstellung des Unwahrscheinlichen eine Erfahrung ansprechen, die von allen gewusst, im Alltag aber verdrängt und überspielt wird. ... Am Grenzfall eines unerhörten Versagens demonstriert sie, was sich alltägliche Erfahrung permanent verschleiert: dass wir nämlich den Anforderungen der Liebe in Wirklichkeit nicht gewachsen sind. Das Tun der Kultprominenz hat keineswegs den Anstrich des Außergewöhnlichen: ‚Ihr unmenschliches Verhalten ist in Wahrheit das allermenschlichste.' [Eugen Biser] So gesehen, lässt die auf überspannte Art

30 http://refugeecampvienna.noblogs.org/post/2013/02/14/we-love-you-vienna-je-taime-vienne-song-und-text-jetzt-online/

31 https://www.youtube.com/watch?v=cIf3zCYP96g

> inszenierte Reaktion der Tempeldiener nichts anderes als die Signatur des Wirklichen in Erscheinung treten. Die unfassliche Antwort auf die himmelschreiende Not eines Bedrängten entlarvt den alltäglichen Verrat der Liebe.[32]

Dieses Motiv findet sich auch in dem zuvor erwähnten Rap von „Ah geh wirklich“ und Kid Pex wieder:

> Hauptsach, der Österreicher kann sich sei Schnitzel und den Spritzer leisten, dann halt er die Goschn, dann ist er auf der sichern Seitn. Was soll scho passiert sein rund umadum. Is ma wurscht, ja was kann i scho tuan.

Der Samariter hingegen leistet nicht nur erste Hilfe, er kümmert sich um die weitere Versorgung des verletzten Mannes, pflegt ihn und hinterlässt danach noch Geld für seine Pflege – er tut mehr als unmittelbar notwendig ist und führt den Verletzten tatsächlich aus seiner Notlage heraus.[33] Auch hier lassen sich Assoziationen zum Refugee Protest Camp Vienna finden: Die meisten Beobachter_innen und Supporter_innen erwarteten, dass der Protest in dieser Form nach wenigen Wochen vorbei sein würde. Sie engagierten sich mit aller Kraft im Camp und in der Votivkirche, leisteten auf vielfältige Art Erste Hilfe – und fanden sich dann in einer Situation wieder, in der Erste Hilfe nicht mehr genug war, sondern es um längerfristige Versorgung ging: Rechtsberatung, Wohnmöglichkeiten, individuelle Finanzierungen. Ebenso wie der Samariter engagierten sie sich nicht nur selbst, sondern

---

32 Harnisch, zitiert nach: Haslinger, Herbert (2013): Das Samaritergleichnis, https://www.thf-paderborn.de/fileadmin/patoraltheologie/5-3-2Ersatzmanuskript_09.01.2013.pdf, S. 17

33 http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/zimmermann/gleichniskompendium/downloads/manuskripte/063_Lk_10,30-35_Zimmermann.pdf

bezahlten darüber hinaus andere für ihre Unterstützung – Wirt_innen, also Wohnungsvermieter_innen, aber auch und in erster Linie Anwält_innen. Das Gleichnis sagt nichts darüber aus, ob der Samariter sich die Bezahlung der Ausgaben des Wirts eigentlich leisten konnte. Im Falle der Supporter_innen war hingegen klar, dass sie das nicht konnten – und es in vielen Fällen trotzdem taten.

Es ist anzunehmen, dass der Überfallene im Gleichnis nach seiner Genesung wieder in sein normales Leben zurückkehrte und keine weitere Hilfe benötigte. Dies ist bei Asylwerber_innen meist nicht der Fall. Nicht nur dauern die Verfahren und die damit einhergehende Prekarisierung oft jahrelang: Selbst die Refugees, die schließlich einen einigermaßen gesicherten Rechtsstatus erhielten, blieben in vielen Fällen auf Hilfe angewiesen – bei der Wohnungssuche, bei der Jobsuche, im Umgang mit Behörden.

Daher gelang es vielen Supporter_innen nicht, die indviduelle Unterstützung für Refugees zu beenden und in ihr vorheriges Leben zurückzukehren. Dies führte zu längerfristigen problematischen Abhängigkeitsverhältnissen, die der Samariter dadurch vermeiden konnte, dass er nach Regelung des Notwendigen in sein eigenes Leben zurückgekehrt war:

> Samariter und Notleidender begegnen sich, gehen einander eine Nähe ein, werden einander zu Nächsten, ohne dass sich ihre unterschiedlichen Identitäten vermischen und ohne dass einer über den anderen verfügt. Mit der ‚Ver-Sorgung' leistet der Samariter eine Hilfe, mit der er den Notleidenden nicht an sich bindet, vielmehr dessen Abhängigkeit von ihm begrenzt.[34]

34 Haslinger, a.a.O., S. 20

> So sehr sich der Samariter von der Not des Verletzten anrühren lässt, so wenig steht er in der Gefahr sich selbst in seinem Hilfshandeln zu verlieren oder gar auszubrennen. Bereits am nächsten Tag setzt er seine Reise fort, freilich nicht ohne für die weitere Pflege Sorge getragen zu haben.[35]

Viele der Supporter_innen hingegen verloren sich in der Hilfe, brannten aus – und verloren damit auch die notwendige Kraft für den politischen Kampf, um den es ihnen eigentlich ging, den Kampf gegen die Räuber, die das ganze Geschehen erst eingeleitet hatten. Die individuelle Hilfe stand dem dringend notwendigen strukturellen Handeln im Weg:

> Es ist nicht damit getan, die Wunden derer zu verbinden, die unter die Räuber gefallen sind. Die Option für die Armen verpflichtet uns, auch die Strukturen der Räuberei aufzudecken und zu verändern, sie wenn möglich zu verhindern.[36]

Zugleich sollte nicht übersehen werden, dass auch die individuelle Unterstützung bzw. in erster Linie die enge persönliche Bindung zu Menschen mit einem radikal unterschiedlichen Erfahrungshintergrund Teil einer wichtigen politischen Erfahrung waren und sind, die durch theoretische Überlegungen und allgemein-strukturelle Zugänge nicht ersetzt werden kann. Für viele von uns ergab sich daraus eine neue politische Praxis, die sich der Radikalität unserer politischen Forderungen zumindest annäherte. Dies zeigte sich etwa in einer höheren Bereitschaft, gesetzliche Schranken zu brechen,

---

35 http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/zimmermann/gleichniskompendium/downloads/manuskripte/063_Lk_10,30-35_Zimmermann.pdf, S. 552

36 Kamphaus, zitiert nach: Haslinger, a.a.O., S. 14-15

etwa im Fall von Abschiebungen. Auch diese Dynamik wird in Auslegungen des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter in Anlehnung an Lévinas beschrieben:

> Nicht: Was sollen wir als ethische Subjekte tun, sondern: Wie werde ich überhaupt zum Subjekt des Handelns? Dieser Fragehorizont rückt die Parabel eng zur Ethik des jüdischen Philosophen Emanuel Lévinas, der sich intensiv mit der Frage der ethischen Subjektwerdung beschäftigt hat. Die Selbstwerdung des Menschen vollzieht sich relational. Nur wer sich anrühren lässt, nur wer den anderen in seiner Bedürftigkeit an sich heranlässt, wird zu einem handlungsfähigen Menschen, wird zum Nächsten, der dann weiter über Gebote und Sollensforderungen diskutieren mag.[37]

Die Frage, die sich gestellt hätte, aber nie systematisch bearbeitet wurde, lautet also wohl: Welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen, dass man den Anderen in seiner Bedürftigkeit an sich heranlässt, bzw. welche (strukturellen, nicht individuellen) Grenzen der Hilfeleistung und Unterstützung sind zu definieren. Denn die dauerhafte Überforderung der Supporter_innen führte u. a. auch dazu, dass gerade diese Fähigkeit, sich anrühren zu lassen, abstumpfte; sicherlich zum Teil, weil wir alle sehr viele dramatische und tragische Geschichten hörten und hören, aber vielleicht mehr noch, weil diese Erzählungen häufig zu Forderungen an uns führten – und damit eben zu Überforderung.

---

37 http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/zimmermann/gleichniskompendium/downloads/manuskripte/063_Lk_10,30-35_Zimmermann.pdf, S. 549

HOCH DIE INTERNATIONALE SOLIDARITÄT

”We demand our rights“, war einer unserer Demosprüche oder auch, kämpferischer: ”No nation, no border, fight law and order.“ Hier kam der sozialistische Begriff der Solidarität zum Tragen, Solidarität als Kampfbegriff.

Dieser Begriff ist eng verbunden mit dem Klassenbegriff – die Klasse der Arbeiter_innen, die durch den Kapitalismus geschaffen wurde, muss sich solidarisch einen, um gegen den Kapitalismus zu kämpfen und damit sich selbst wie auch die Menschheit insgesamt zu befreien.

> Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf (...) findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen.[1]

Entsprechend seinem ökonomisch-deterministischen Verständnis geht der klassische Marxismus dabei davon aus, dass die Arbeiter_innenklasse objektive gemeinsame Interessen hat („Klasse an sich“), die in der Beendigung der Ausbeutung durch die Klasse der Eigentümer_innen der Produktionsmittel besteht. Als Vorbedingung der Revolution muss sie sich dieser Interessen bewusst werden („Klasse für sich“).

---

1 Marx, Karl (1847): Das Elend der Philosophie, 1847. MEW 4, S,180f

> Und schließlich konnte das Klassenbewusstsein ein Gefühl der Solidarität erzeugen, und kollektive, organisierte Aktionsformen hervorbringen. Kurz, das Klassenbewusstsein der Arbeiterschaft konnte den Zorn zur Revolte und die Revolte zur organisierten Aktion umformen.[2]

Aus den zeitgenössischen hegemonialen Diskursen ist der Begriff der Klasse aus verschiedenen Gründen weitgehend verschwunden. Im Konzept des neoliberalen Kapitalismus, der sich seit dem Fall des Eisernen Vorhangs fast konkurrenzlos behaupten kann, sind sozioökonomische Unterschiede großteils fraglos akzeptiert und werden als Resultat individueller (Un-)Fähigkeit oder (fehlender) Leistungsbereitschaft verstanden. Problematisch ist aus dieser Sicht nicht die Klassenstruktur, problematisch sind – wenn überhaupt, dann nur – „künstliche Hindernisse" der Klassenmobilität wie Sexismus oder Rassismus. Die ungleiche Verteilung von Eigentum und insbesondere Eigentum an Produktionsmitteln ist hingegen Teil einer quasi-natürlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung und grundrechtlich geschützt.[3]

Dem ist hinzuzufügen, dass auch eine internationale Ordnung, die aus Nationalstaaten besteht, als quasi-natürlich verstanden wird, was u. a. dazu führt, dass unterschiedliche Möglichkeiten von Staatsbürger_innen und Nicht-Bürger_innen in Bezug auf sozioökonomische Mobilität (oder allgemeiner: unterschiedliche Möglichkeiten, sich den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen) nicht als „künstliche Hindernisse" verstanden werden.

---

2 Dubet, François (2002): Jugendgewalt und Stadt. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.): Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden, S. 1180

3 Das Recht auf Eigentum ist nach Artikel 17 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 ein Menschenrecht.

Die Herkunft wird also zu einem entscheidenden Faktor für die Klassenzugehörigkeit, Diskriminierungen überkreuzen einander intersektional.

Intersektionalität

> Unter Intersektionalität wird (...) verstanden, dass soziale Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ‚Verwobenheiten' oder ‚Überkreuzungen' (intersections) analysiert werden müssen. Additive Perspektiven sollen überwunden werden, indem der Fokus auf das gleichzeitige Zusammenwirken von sozialen Ungleichheiten gelegt wird. Es geht demnach nicht allein um die Berücksichtigung mehrerer sozialer Kategorien, sondern ebenfalls um die Analyse ihrer Wechselwirkungen.[4]

Überschneidungen von class, race und gender sind bei Migrant_innen, Refugees und Asylwerber_innen klar zu beobachten. Nach Wallerstein legitimiert das Konzept der Rasse die horizontale Teilung der Weltwirtschaft, i. e. die Ausbeutung des Globalen Südens durch den Globalen Norden. Der davon abgeleitete Begriff der „ethnischen Gruppe" als Bezeichnung von Immigrant_innen begründet und legitimiert Haushaltsstrukturen, die Überausbeutung ermöglichen.[5]

---

4 Walgenbach, Katharina (2012): Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume. In: Scambor, Elli/Zimmer, Fränk (Hg.): Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit. Bielefeld, S. 81

5 Wallerstein, Immanuel (1992): Die Konstruktion von Völkern: *Rassismus, Nationalismus, Ethnizität*.In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg-Berlin, S. 98

Buden bezeichnet in Anlehnung an Fraser diejenigen, die von derart überlappenden Diskriminierungen betroffen sind, als „bivalente Gemeinschaften“.[6] „Eine bivalente Gemeinschaft ist eine, die von beiden Seiten aus Ungerechtigkeit erfährt – wie ökonomische Ausbeutung und kulturelle Nicht-Anerkennung.“

Refugees und Migrant_innen bilden eine derartige bivalente Gemeinschaft und werden qua fremdenrechtlichem Status Teil einer unterdrückten und ausgebeuteten Klasse. Dies wurde in einer Debatte deutlich, die sich rund um eine Podiumsdiskussion entwickelte, an der eine Wiener Anwältin und ein pakistanischer Refugee teilnahmen. Der Diskussionsleiter beschrieb ausführlich den Werdegang, die Verdienste und Mitgliedschaften der Anwältin und stellte dann den zweiten Teilnehmer mit den Worten ”MJ, refugee“ vor. Dies wurde von einer Aktivistin im Publikum heftig kritisiert, der betroffene Refugee widersprach ihr aber: ”He is right. I come from a good family, I studied in my country, I was part of a political movement – but here, I am only a refugee.“

Andererseits aber wurden Unterschiede des sozioökonomischen Status und der Bildung in ihren Heimatländern durchaus auch im Rahmen der Bewegung bzw. allgemeiner hinsichtlich der individuellen Chancen der Refugees wirkmächtig. Wie bereits erwähnt, spielten Sprachkenntnisse bzw. die Fähigkeit, relativ schnell eine neue Sprache zu erlernen, eine entscheidende Rolle für die Stellung der Refugees in der Bewegung. Freundschaften und Konflikte zwischen den Refugees wurden nicht nur durch ethnische Zugehörigkeit, sondern zudem durch Klassenzugehörigkeit oder -zuschreibung

6 a.a.O., S. 77

geprägt. Und auch die persönlichen Beziehungen zu den Supporter_innen hingen selbstverständlich zum Teil davon ab, ob eine gemeinsame Diskussionsebene (z. B. aufgrund von Bildung) gefunden werden konnte. Gleiches gilt für die Fähigkeit, sich in den Asylverfahren gut artikulieren zu können. Und obwohl die Arbeitsmöglichkeiten für anerkannte Refugees oder Migrant_innen mit einem anderen Rechtsstatus allgemein sehr beschränkt sind, werden hier selbstverständlich auch Unterschiede in der Ausbildung und der Berufserfahrung schlagend.

Solidarität und Entsolidarisierung

Vielfältig überkreuzte Klassenzugehörigkeiten prägten also die Bewegung, die sich trotzdem (oft auch unausgesprochen) auf den marxistischen Solidaritätsbegriff stützte, der auf gemeinsamen Interessen, dem gemeinsamen Kampf und nicht auf Fürsorge für benachteiligte Andere beruht. Am Beginn der Bewegung stand (unter anderem) die Solidarität zwischen den Refugees, die dem Wunsch entsprang, die persönliche Situation zu verbessern, der Erkenntnis, dass viele andere sich in einer ähnlichen Situation befinden, und der Erwartung, dass kollektives Handeln zielführender ist als Individualisierung. Allerdings erschien eine kollektive Lösung für alle Refugees in der Bewegung zunehmend unwahrscheinlicher und daher ging es im Laufe der Bewegung immer mehr darum, individuelle Wege zu einem legalen Aufenthalt zu finden.

Das Engagement in der Bewegung wurde denn auch immer wieder aus diesem Blickwinkel beurteilt – war es förderlich oder schädlich für den Ausgang des eigenen Verfahrens? Die Einschätzungen dazu variierten erheblich und entwickelten zum Teil fast verschwörungstheoretische

Aspekte – nachdem einige der prominenteren Refugees im Jahr 2014 Asyl oder zumindest subsidiären Schutz erhalten hatten, herrschte allgemeiner Optimismus; als dann einige Verfahren negativ ausgingen und andere sich weiter hinzogen, kam das Gerücht auf, dass nunmehr alle weiteren Fälle von Leuten aus der Bewegung negativ beschieden würden. Die Refugees, die im Schlepperprozess verurteilt wurden, gehen jedenfalls ebenso wie diejenigen, die deportiert wurden, davon aus, dass dies Folge ihres Engagements in der Bewegung war.[7]

Das politische Verhalten der Refugees lässt sich also als Oszillieren zwischen dem gemeinsamen und dem individuellen Kampf für geteilte Interessen verstehen. Im ersteren Fall kann hier im marxistischen Sinn vom Übergang von „Klasse an sich" zu „Klasse für sich" gesprochen werden – ohne mit dieser Begrifflichkeit den gesamten klassisch-marxistischen Ballast ökonomischer Determiniertheit, der Unvermeidbarkeit von Klassenkämpfen oder der universellen Befreiungskraft einer Klasse mittransportieren zu wollen. Vielmehr geht es um das Erkennen gemeinsamer Interessen (das ebenso als Konstruktion gemeinsamer Interessen verstanden werden kann) und der Konsequenz gemeinsamen Handelns. Im zweiteren Fall hingegen hat die Individualisierungsstrategie des Kapitalismus fruchtbaren Boden gefunden, auf dem es für einzelne auch durchaus möglich ist, persönliche Interessen zu verwirklichen. Im Falle von Refugees und Migrant_innen finden sich zahlreiche Strategien im populistischen Diskurs, die zur Entsolidarisierung beitragen – etwa die Unterscheidung zwischen „echten" Refugees und Asyl-

---

7 Der Ordnung halber sollte hier hinzugefügt werden, dass nicht mit allen Deportierten Kontakt besteht.

betrüger_innen, armen Refugees und bösen Schlepper_innen, integrierten (also: assimilierten) Migrant_innen und Fundamentalist_innen, Islamist_innen, Kriminellen etc. Und schließlich zielt das gesamte Asylverfahren ausschließlich auf individuelle Fluchtgründe ab – und nicht etwa auf die Möglichkeit, strukturelle globale Ungleichheiten auszugleichen.

Solidarität und Hilfestellung

Von Anfang an beruhte die Bewegung nicht nur auf der Solidarität zwischen den Refugees, sondern ebenso auf der zwischen Refugees und Supporter_innen. Auch hier spielte das marxistische Verständnis des Konzepts der Solidarität eine wichtige Rolle, da die Bewegung die Handlungsfähigkeit und Autonomie der Refugees betonte und das Verhältnis zwischen Refugees und Supporter_innen als gleichberechtigt verstand – oder sich sogar um eine Form der Hierarchisierung bemühte, die die Ziele und Interessen der Privilegierteren denen der weniger Privilegierten unterordnete. Zugleich war es für Refugees wie für Supporter_innen oft schwierig, dieses Solidaritätsverständnis aufrechtzuerhalten. Die Refugees sprachen von Anfang an immer wieder davon, dass sie den Supporter_innen für ihre Hilfe dankbar seien – sogar bei Demos wurde öfter einmal "thank you for your solidarity" gesagt, was selbstverständlich mit einem marxistischen Verständnis von Solidarität völlig unvereinbar ist. Noch problematischer war, dass manche der Supporter_innen insbesondere in späteren Phasen der Bewegung die Dankbarkeit der Refugees einforderten oder sich über mangelnde Dankbarkeit beklagten.

Diese Entwicklungen sind verständlich, denn tatsächlich war es nie ganz einfach, gemeinsame Interessen von

Refugees und Supporter_innen zu definieren: Die Supporter_innen kamen großteils aus mehr oder weniger funktionierenden Lebens-, Arbeits- oder Studienzusammenhängen, auch wenn sie diese teilweise für ihr Engagement in der Bewegung fast bis zur Bedrohung der eigenen Existenz vernachlässigten. Die Refugees hingegen hatten – zumindest am Beginn der Bewegung – ebenso wie die Proletarier im „Kommunistischen Manifest"[8] nichts zu verlieren als ihre Fesseln. Gemeinsame Interessen lassen sich also nur auf einer sehr abstrakten oder einer sehr persönlichen Ebene konstruieren. Auf einer sehr abstrakten Ebene lässt sich argumentieren, dass es ein gemeinsames Interesse an einer anderen, besseren Gesellschaft gibt – also eine Welt zu gewinnen, um noch einmal das „Kommunistische Manifest" zu bemühen. Auf einer sehr persönlichen Ebene gibt es selbstverständlich ein Interesse am Wohlergehen von Freund_innen und Liebespartner_innen, das durchaus auch als Eigeninteresse verstanden werden kann, wenn staatliche Repressionen die gemeinsame Lebensgestaltung *be*hindern oder – etwa im Fall von Deportationen – *ver*hindern. Dies drückte sich in einem unserer Demosprüche aus: „Wir sind hier und wir sind laut, weil ihr uns die Freunde klaut."

Diese persönlichen Beziehungen von Freundschaft und Liebe können allerdings einer breiteren Solidarität durchaus auch hinderlich sein, wie in den nächsten Kapiteln auszuführen sein wird. Jedenfalls wirkten sich Möglichkeiten, die individuelle Situation durch persönliche Beziehungen zu Supporter_innen zu verbessern, häufig negativ auf die Solidarität zwischen den Refugees aus und

---

8 Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der kommunistischen Partei, https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/4-stelkomm.htm

auch die Bereitschaft der Supporter_innen, sich für die ganze Bewegung einzusetzen, nahm meist in dem Maße ab, in dem sie sich für die Lösung der (oft) zahlreichen Probleme eines Refugees engagierten, wie etwa rechtliche Probleme, Wohnungssuche, Arbeitssuche, medizinische Versorgung etc. Zugleich führte dieses individuelle Engagement eben oft dazu, dass eher ein christliches Konzept von Solidarität mit Schwächeren zum Einsatz kam, als die Vorstellung gleichberechtigten solidarischen Handelns.

Der Mensch in der Revolte

Aus einem anderen – weniger rationalistischen – Blickwinkel lassen sich die Konjunkturen von Solidarität in der Bewegung aus dem gemeinsamen Kampf erklären, der selbst Konjunkturen unterworfen war. Hier kann etwa auf Rosa Luxemburg rekurriert werden, für die „Klasse für sich" nur als Bewegung existierte:

> Die moderne proletarische Klasse führt ihren Kampf nicht nach irgendeinem fertigen, in einem Buch, in einer Theorie niedergelegten Schema; der moderne Arbeiterkampf ist ein Stück in der Geschichte, ein Stück der Sozialentwicklung, und mitten in der Geschichte, mitten in der Entwicklung, mitten im Kampf lernen wir, wie wir kämpfen müssen. (...) Das ist ja gerade das Bewundernswerte, das ist ja gerade das Epochemachende dieses kolossalen Kulturwerks, das in der modernen Arbeiterbewegung liegt: daß zuerst die gewaltige Masse des arbeitenden Volkes selbst aus eigenem Bewußtsein, aus eigener Überzeugung und auch aus eigenem Verständnis sich die Waffen zu ihrer eigenen Befreiung schmiedet.[9]

---

9 Luxemburg, Rosa (1910): Der politische Massenstreik und die Gewerkschaften, http://www.mlwerke.de/lu/luc.htm

Zwar anerkennt Luxemburg die „objektiven“ Interessen der Arbeiter_innenklasse, aber sie sieht die Entwicklung eines Klassenbewusstseins nicht dem Klassenkampf vorgängig, sondern eher als Resultat des Klassenkampfes. Ein ähnlicher, radikalerer Zugang findet sich bei Albert Camus‘ Überlegungen zum „Menschen in der Revolte“.

> Um zu sein, muss der Mensch revoltieren, doch muss seine Revolte die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo die Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen.[10]

> Die Solidarität der Menschen gründet in der Bewegung der Revolte, und sie findet ihrerseits die Rechtfertigung nur in dieser Komplicenschaft.[11]

Die Revolte ist stets als ein Akt der Solidarität zu verstehen bzw. als ein Akt, der zu Solidarität führt:

> Eine Bewusstwerdung, sei sie noch so unbestimmt, wächst aus der Bewegung der Revolte: die plötzlich durchbrechende Erkenntnis, dass im Menschen etwas ist, womit der Mensch sich identifizieren kann, sei es nur eine Zeitlang.[12]

> Wir sind also zu sagen berechtigt, dass jede Revolte, die diese Solidarität leugnet oder zerstört, sofort den Namen Revolte verliert und in Wirklichkeit zusammenfällt mit einer Zustimmung zum Mord. Gleichermaßen gewinnt diese Solidarität außerhalb des Heiligen nur auf der Ebene der Revolte Leben. Das wirkliche Drama des revoltierenden Denkens ist damit angedeutet.[13]

---

10 Camus, Albert (1997): Der Mensch in der Revolte. In: Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, S. 30

11 ebd.

12 ebd., S. 22

13 ebd., S. 30

Hier zeigt sich also einerseits die Ähnlichkeit zwischen einem religiös fundierten Verständnis des Subjekts und seines Verhältnisses zum Anderen und einem agnostisch-existentialistischen Zugang, da aus beiden Perspektiven das Subjekt dem Akt nicht vorgängig ist. Der wesentliche Unterschied, der zugleich auch den Unterschied zwischen dem jüdisch-christlichen und dem sozialistischen Verständnis von Solidarität markiert, besteht in der Revolte gegen das Bestehende.

Aus dieser Sicht von Aufstand und Solidarität lässt sich auch die Solidarität zwischen Refugees und Supporter_innen verstehen, die in der gemeinsamen Bewegung nicht ausgedrückt, sondern geschaffen wurde. Aus Camus' ethischem Zugang lassen sich aber auch die Gründe dafür ableiten, dass die nicht unmittelbar betroffenen Supporter_innen sich überhaupt in dieser Bewegung engagierten.

> Zunächst wird man festhalten, dass die Bewegung der Revolte ihrem Wesen nach nicht egoistisch ist. Sie kann ohne Zweifel eine egoistische Voraussetzung haben. Aber man wird sich ebenso gegen die Lüge auflehnen wie gegen die Unterdrückung. (...)
>
> Achten wir darauf, dass Revolte nicht allein und notwendigerweise im Unterdrückten ausbricht, sondern dass sie beim bloßen Anblick der Unterdrückung eines andern ausbrechen kann.[14]
>
> Man versteht nun, dass die Revolte nicht ohne eine sonderbare Liebe auskommt. Die weder in Gott noch in der Geschichte ihren Frieden finden, verurteilen sich dazu, für die zu leben, welche, wie sie, nicht leben können: die Gedemütig-

14 a.a.O., S. 24

> ten. Die reinste Bewegung der Revolte wird dann vom erschütternden Schrei Karamasows gekrönt: wenn sie nicht alle gerettet sind, wozu dann das Heil eines Einzigen.[15]

Dieses Solidaritätsverständnis entsprach den individuellen politischen Lebensgeschichten einiger Supporter_innen, die sich im Laufe der Zeit in verschiedenen Bewegungen und vielfältigen Zusammenhängen engagiert hatten – autonomen Bewegungen, wie der autonomen Frauenbewegung, dem kurdischen Befreiungskampf, anarchistischen und anti-faschistischen Zusammenhängen oder auch (wie etwa in meinem, aber nicht nur in meinem Fall) trotzkistischen Kaderparteien. Diese sehr unterschiedlichen Wurzeln in politischen Zusammenhängen, die einander zum Teil seit langem misstrauisch, kritisch oder sogar feindlich gegenüberstehen, erschwerten selbstverständlich die Solidarität unter den Supporter_innen – ebenso wie die Motivationen anderer Supporter_innen, die eher dem christlichen Solidaritätsverständnis oder auch einem nicht religiös geprägten Verständnis von Hilfeleistung gegenüber Unterprivilegierten entsprangen. Für die Refugees waren diese Differenzen oft nur schwer verständlich, geschweige denn nachvollziehbar, wie mir ein Non-Citizen der Münchner Bewegung in Bezug auf die Refugeebewegung in Deutschland plastisch erklärte: "Antifa, Antira, Anti-Deutsch, Anti, Anti – and they are always fighting with each other ..."

Andererseits machte diese Mischung unterschiedlicher politischer Richtungen auch die spezifische Qua-

---

15 Camus, Albert (1997): Das mittelmeerische Denken. In: Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, S. 342

lität der Bewegung aus – nicht zuletzt, weil einige der vertretenen politischen Richtungen erstmals die zentrale Bedeutung von Refugeebewegungen anerkannten. Für andere Teile der zersplitterten Linken in Österreich war die Refugeebewegung hingegen zu weit von ihren eigenen Zielen entfernt oder zu wenig einer bestimmten politischen Richtung zuzuordnen, um sich in ihr zu engagieren – ein Thema, das ich oft mit meinem Sohn diskutierte, von dessen trotzkistischer Partei ich mir deutlich mehr Engagement erwartet hätte. Und auch einige Organisationen und Personen, die sich seit langem in Refugee- und Migrationsangelegenheiten engagieren, hielten sich fern – in diesem Fall häufig mit der entgegengesetzten Begründung, dass sie die Bewegung für zu politisiert oder zu aufmüpfig hielten. In den Worten einer Frau, die sich bereits lange für afrikanische Refugees engagiert: „Diese überzogenen Forderungen bei den Pressekonferenzen haben mich abgeschreckt. Ich kenne die Situation ja – da muss man sich ducken."

Wie bereits beschrieben, war das „Ducken" durchaus auch Teil der Tätigkeiten in der Bewegung – Geld schnorren, Asylverfahren vorbereiten, Integrationswilligkeit und -fähigkeit durch Unterstützer_innenbriefe belegen, nicht zuletzt auch immer wieder Ausschlüsse von besonders unangepassten Refugees und Transmigrant_innen wie auch Versuche, angeblich (links)radikale Supporter_innen auszuschließen. Die Solidarität innerhalb der Bewegung war stets prekär – gefährdet durch innere Differenzen sowie durch Druck und Spaltungsversuche von außen.

Fehlende Strukturen der Solidarität

Wie beschrieben gelang es nicht, in der Bewegung tragfähige und praktikable Strukturen aufzubauen. Dies verhinderte u. a. weitgehend eine aktive Beteiligung an transnationalen Netzwerken, was aus marxistischer Sicht problematisch erscheint, da hier Solidarität stets als internationale Solidarität zu denken ist. Zwar lässt sich einerseits argumentieren, dass die Solidarität zwischen Refugees und Supporter_innen immer eine zwischen Menschen aus verschiedenen Nationen darstellt, doch geht es im marxistischen Verständnis auch darum, dass geographische Entfernung kein Hindernis für Solidarität sein kann oder soll:

> Bürger, denken wir an jenes Grundprinzip der Internationale: die Solidarität. Nur wenn wir dieses lebensspendende Prinzip unter sämtlichen Arbeitern aller Länder auf sichere Grundlagen stellen, werden wir das große Endziel erreichen, das wir uns gesteckt haben. Die Umwälzung muss solidarisch sein, das lehrt uns das große Beispiel der Pariser Kommune, die deswegen gefallen ist, weil es in allen Zentren, in Berlin, in Madrid etc. zu keinerlei großen revolutionären Bewegungen gekommen war, die dieser machtvollsten Erhebung des Pariser Proletariats ebenbürtig wären.
>
> Was mich angeht, so werde ich mein Werk fortsetzen und beständig daran arbeiten, unter allen Arbeitern diese für die Zukunft so frucht-bringende Solidarität zu begründen.[16]

---

16 Marx, Karl (1872): Rede über den Haager Kongress. MEW 18, S. 161

Zeitgleich mit der Wiener Refugeebewegung fanden zahlreiche ähnliche Aktivitäten in anderen europäischen Ländern statt, die teilweise bereits erwähnt wurden. Das Refugee Protest Camp Vienna beteiligte sich aber kaum an transnationalen Netzwerken und Aktivitäten. Dies war wohl weniger einer Abneigung gegen solche Vernetzungen geschuldet (die meisten Refugees in Europa sind mit Refugees in anderen EU-Ländern vernetzt, häufig schon aufgrund familiärer oder freundschaftlicher Bindungen), sondern der generellen Überforderung der Bewegung wie auch der Tatsache, dass Konflikte, die innerhalb der Bewegung auftraten, bereits schwer genug zu lösen waren.

IHR MEINE FREUNDE, ES GIBT KEINEN FREUND

Den Sommer 2013 verbrachte eine Gruppe von circa 50 Leuten, ungefähr zur Hälfte Refugees und zur Hälfte Supporter_innen, weitgehend gemeinsam im Servitenkloster. Täglich trafen sich Leute aus der Bewegung im Klosterhof oder rund um das Kloster, um zu diskutieren, gemeinsam zu essen, Partys zu feiern und öffentliche Veranstaltungen durchzuführen. Auch die stadträumliche Position des Klosters hinter einer Kirche mit einem eher idyllischen Kirchplatz verstärkte das Gefühl, zu einer dörflich-familiären Gemeinschaft zu gehören.

Für manche Supporter_innen hat die Bewegung die Zusammensetzung ihres Freund_innenkreises nachhaltig verändert. Selbst zwei Jahre nach Beginn der Bewegung und anderthalb Jahre, nachdem ich dort aktiv wurde, verbringe ich einen Großteil meiner Freizeit mit Freund_innen aus der Bewegung, teile mit ihnen Erfahrungen und Überlegungen und investiere auch viel Energie in die Unterstützung von Refugee-Freunden, die nach wie vor einen ungesicherten rechtlichen und/oder ökonomischen Status haben.

Für viele Refugees spielen die Solidarität und Freundschaft in der Bewegung eine noch wichtigere Rolle als für die Supporter_innen. Manche von ihnen vermissen ihre Familien zu Hause und haben in der Bewegung zumindest teilweise Ersatz gefunden. Andere haben über die Jahre und Jahrzehnte in Europa jeden Kontakt zu ihrem Herkunftsland und damit auch zu Familien und

ehemaligen Freund_innen verloren. Über die langen Wege der Flucht und Transmigration war es zudem schwierig, Kontakte aufrechtzuerhalten. Die Bewegung und die Beziehungen in ihr boten hier manchen nach langer Zeit die erste emotionale Stabilität:

H. gehörte zu den acht Männern, die im Juli 2013 deportiert wurden. Einige Monate später reiste seine Freundin nach Pakistan und heiratete ihn dort. Das ermöglichte ihm etwa ein Jahr danach die Rückkehr nach Österreich. Als wir uns danach das erste Mal wieder trafen, erzählte er trotz aller Schwierigkeiten, die er in Pakistan hatte, vor allem davon, wie sehr er seine Freund_innen vermisst hatte.

N. hatte nie wirklich eine Familie. Er verbrachte im Jahr 2014 neun Monate in den Vereinigten Emiraten und beantragte von dort aus ein Studierendenvisum in Österreich. Er meint, dass er diese Zeit nur aufgrund der kontinuierlichen Kontakte mit seinen Freund_innen (zu denen auch Besuche einiger Supporter_innen in Dubai gehörten) überstehen konnte.

Doch kann aus Freundschaft Solidarität und politisches Handeln entstehen? Oder ist Freundschaft einer allgemeineren Solidarität abträglich? Bedeutet die Vervielfältigung der Freundschaften das Ende der Freundschaft? Kann es Freunde im Plural geben, fragt Derrida.[1] Oder gibt es immer nur einen Freund,[2] der „eine einzige Seele (ist), die in zwei Körpern wohnt"?[3] Diese

---

1 Derrida, Jacques (2000): Politik der Freundschaft. Frankfurt/M., Suhrkamp

2 Soweit dieses Kapitel Derrida folgt, verwendet es, ebenso wie Derrida, nur die männliche Form. Auf die Frage, ob es auch eine Freundin geben kann, wird in der Folge eingegangen.

3 Aristoteles, zitiert nach Derrida, a.a.O), S. 239

Frage hängt von den Ansprüchen ab, die wir an Freundschaft stellen. Nach Montaigne gibt sich in der Freundschaft „jeder dem anderen so rückhaltlos hin, dass ihm nichts mehr zu verteilen bleibt.“[4] Infolgedessen ist es, streng genommen, unmöglich, mehr als einen Freund zu haben, denn: „Wenn zwei Freunde gleichzeitig Beistand erbäten, welchem würdest du zu Hilfe eilen? Und wie würdest du, wenn sie von dir bestimmte sich ausschließende Dienste verlangten, die Sache regeln?“[5] Aristoteles fällt hier ein weniger rigides Urteil: „Es ist möglich, mehr als einen zu lieben, soviel scheint Aristoteles einzuräumen, man kann in der Mehrzahl lieben – aber keinesfalls zu viele. (...) Als Maß fungiert der Akt, das endliche Vermögen, *in actu* zu lieben.“[6]

In den Freundschaften zwischen Refugees und Supporter_innen spielte diese Frage eine eminent praktische Rolle. Um sich in einem weitgehend unverständlichen und häufig feindseligen System zurechtzufinden, brauchten die Refugees kontinuierlich Hilfe der Supporter_innen, Freundschaft *in actu*. Die Ressourcen der Supporter_innen reichten meist nicht aus, der Anspruch, allen Refugees in der Bewegung (oder gar allen Refugees in Österreich) in gleicher Weise zu helfen, war also uneinlösbar.

Viele Unterstützungen ergaben sich spontan: Zweimal verbrachte ich mehrere Stunden mit L. im AKH, weil ich zufällig anwesend war, als er einmal über Nierenprobleme klagte und sich das zweite Mal in einem Wutausbruch die Hand brach. L. ist der einzige Refu-

---

4 Derrida, a.a.O., S. 245

5 Montaigne, zitiert nach Derrida, a.a.O., S. 247

6 Derrida, a.a.O., S. 46

gee, dem ich zu einem späteren Zeitpunkt die Freundschaft offiziell aufkündigte – aber auch davor hatte ich engere Beziehungen zu anderen Refugees, die allein im Krankenhaus warten und sich verständigen mussten, weil gerade niemand anwesend war, der ihnen helfen konnte.

Doch in vielen anderen Fällen spielte die engere Freundschaft eine wichtige Rolle, wenn es um Unterstützung ging: Über die ganze Zeit der Bewegung habe ich nur zwei Refugees in meinem Büro getroffen, um mit ihnen Dinge rasch am Computer abklären zu können. Zu Hause haben mich mehr Leute besucht, aber bei weitem nicht alle, die ich aus der Bewegung kannte. Und selbstverständlich habe ich nur diejenigen, die ich als Freunde bezeichnete oder bezeichne, „einfach so" zum Plaudern getroffen – was aber häufig auch zumindest zu irgendeiner Form der Beratung führte. Und insgesamt habe ich mich um manche Leute deutlich mehr gekümmert als um andere, selbst wenn es oft nur um Kleinigkeiten ging – um eine Internetrecherche, ein E-Mail an eine Behörde oder um ein bisschen Geld.

Freundschaft und Entsolidarisierung

All dies wurde wahrgenommen und führte zu Spannungen, zur Eifersucht bei denjenigen, die sich auch als meine Freunde definierten und das Gefühl hatten, gerade zu kurz zu kommen, aber auch – und wichtiger – zu Formen der Entsolidarisierung der gesamten Bewegung durch ihre Zersplitterung in Freund_innenzirkel. Selbst wenn verschiedene Supporter_innen unterschiedlich mit Nähe und Distanz umgingen und einige (wenige) von ihnen sich strikt auf die gemeinsame politische Arbeit beschränkten, hatten doch die meisten und aktivs-

ten von ihnen mit den gleichen Problemen zu kämpfen, die ich hier individualisiert beschreibe.

Besonders deutlich wurde dies in den diversen Kunst- und Kulturprojekten, die gemeinsam mit Refugees entwickelt und durchgeführt wurden – u. a. weil sie eine der wenigen legalen Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten für Asylwerber_innen darstellen. Selbstverständlich war es unmöglich, alle Refugees der Bewegung in diese (meist nicht besonders hoch dotierten) Projekte einzubeziehen und so erfolgte die Auswahl sehr häufig nach persönlicher Sympathie – auch weil es kaum objektivierbare Kriterien gab, da ja die wenigsten Refugees künstlerische Erfahrungen hatten.

Da ich nicht künstlerisch arbeite, war ich kaum in solche Projekte involviert. Doch dann hatte M. die Idee für ein Roadmovie, in dem er seinen eigenen Fluchtweg noch einmal zurücklegen und auf dem Weg Refugees und Aktivist_innen interviewen wollte[7] – und bat mich um Hilfe. Daraufhin habe ich aus dieser Idee einen erfolgreichen Projektantrag gebastelt und dann auch die Reise mit ihm und einem Kameramann gemacht und den Film mit ihm entwickelt. Dies war ein gegenseitiger Freundschaftsdienst und -beweis, weil diese Reise mir eine Perspektive ermöglichte, die ich ohne M. und sein Projekt nie hätte entwickeln können. Es war zugleich eine Zusammenarbeit, die aufgrund meiner eigenen Verpflichtungen kaum wiederholbar ist. Und es war eine Art des Projekts, das auch andere Refugees gerne mit mir gemacht hätten, mit denen ich zum Teil länger intensiv befreundet war als mit M. Einer von ih-

---

7 Siehe: http://www.wienwoche.org/de/359/auf_nach_europa; https://www.facebook.com/aufnacheuropa?ref=ts&fref=ts

nen bemerkte dazu nur halb scherzhaft: Wenn du willst, kannst du dann nächstes Jahr mit mir zu Fuß aus dem Iran nach Österreich gehen.

Gemeinsame Projekte und insgesamt die Solidarität innerhalb der Bewegung wurden aber nicht nur durch die Beziehungen zwischen Supporter_innen und Refugees erschwert, sondern auch durch die privaten Beziehungen unter den Refugees. Abgesehen von den bereits erwähnten grundsätzlichen Spaltungen der Bewegung entlang ethnischer, sprachlicher, religiöser und lebensgeschichtlicher Unterschiede, gab es selbstverständlich auch hier Freundschaften und Spannungen, um nicht zu sagen Feindschaften.

Als ich die Möglichkeit hatte, einigen Refugees eine kurzfristige Verdienstmöglichkeit zu verschaffen, indem sie für private Partys kochten, entschloss ich mich, eine handverlesene Gruppe von Leuten zusammenzustellen, mit denen ich gut arbeiten konnte und die sich auch untereinander einigermaßen verstanden. Leider verschlechterte sich die Beziehung zwischen zwei der Refugees während dieses kurzen Projekts erheblich, was schwierige Rochaden und mehr oder weniger erfolgreiche Gespräche über professionelles Verhalten nach sich zog. Zugleich sprach sich das Projekt herum und ich wurde von mehreren Refugees gebeten, sie ebenfalls in dieses Team aufzunehmen, da sie gleichfalls kochen konnten und dringend Geld brauchten. Dies scheiterte aber an der massiven Ablehnung von einigen derjenigen, die bereits im Team waren.

Den Anderen mehr achten als sich selbst

All diese Beispiele zeigen, dass Freundschaften zwischen Refugees und Supporter_innen sich in erster Linie in

Freundschaftsdiensten der Supporter_innen manifestierten. Zumindest zu Beginn wurde dieses Verhältnis auch selten hinterfragt, da es unter den gegebenen Rahmenbedingungen kaum vermeidbar war. Und die Bereitschaft, etwas für den Freund zu tun, gilt ja auch als Zeichen und zugleich Grundlage der Freundschaft: „Was heißt Freundsein? Zu lieben, bevor man geliebt wird.“,[8] meint Aristoteles, während Nietzsche festhält, dass man den Freund zwar nicht mehr liebt, aber mehr achtet als sich selbst.[9] Achtung vor den Refugees war von zentraler Bedeutung für die Refugeebewegung Und daraus ergaben sich für alle Aktivist_innen entscheidende Wahrnehmungsverschiebungen und Neubewertungen unterschiedlicher Lebensentwürfe. Die mehr oder weniger angepassten und (nach Mainstreambewertungen) erfolgreichen Lebensentwürfe der Supporter_innen traten völlig in den Hintergrund zugunsten der Leidenserfahrungen, aber auch des Muts und der Stärke der Refugees und Transmigranten in der Bewegung, ihrer Fähigkeit ”to create an amazing life with nothing in their hands“, in den Worten von M.

Ein eher kleiner Teil der Bewegung beschäftigte sich etwa intensiv mit den *harraga*, Emigrant_innen aus dem maghrebinischen Raum, die sich in Europa durchschlagen, ohne sich um nationale oder gesetzliche Begrenzungen zu kümmern.[10] Die Achtung vor den Erfahrungen und Ansprüchen der harraga ermöglichte es, diese

---

8 Derrida, a.a.O., S. 28

9 ebd., S. 97

10 Siehe etwa: Germaine, Amine (2013): Der Mann ohne Chancen. Gespräch mit Amine, geführt von Lisbeth Kovacic und Birgit Mennel, sowie Kader Simo (2013): „Ich lebe wie diese Tiere, die Fledermäuse… nur in der Nacht.“ Gespräch mit Simo, geführt von Birgit Mennel. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313

Lebensentwürfe sichtbar, hörbar und zumindest zum Teil verständlich zu machen. Die Selbstdarstellungen der *harraga* ergänzten (und widersprachen zum Teil) positiv aufgeladene theoretische Konzepte eines solchen hybriden Lebensentwurfs durch subjektive Realitäten, die ebenso sehr von Stolz und Unabhängigkeit wie von Traumatisierungen, Ängsten und dem Wunsch nach „einem normalen Leben" geprägt sind.

Zugleich zeigten sich im gemeinsamen Leben und Arbeiten auch die konkreten Grenzen der Achtung vor dem Anderen in seiner Andersheit – etwa wenn es innerhalb der Bewegung zu Diebstählen kam, wenn sich Supporter_innen rücksichtslos behandelt oder ausgenutzt fühlten, wenn zu der ständigen Überforderung mit Asylverfahren auch noch Strafverfahren und Gefängnisbesuche kamen, die finanziell und zeitlich zu bewältigen waren. Sogar diejenigen Supporter_innen, die konsequent gegen eine moralische Höherbewertung angepasster Lebensentwürfe ankämpften, stellten in solchen Situationen öfter einmal die Forderung nach mehr Angepasstheit und Integration – auch weil dies zumeist eine Vorbedingung für ein „normales Leben" in Europa darstellt, was das Ziel vieler Refugees und Migrant_innen war, als sie aus ihrem Heimatland weggingen. Aber häufig waren die Ansprüche der Supporter_innen weniger von solchen konzeptionellen Überlegungen motiviert, als von der Frustration darüber, immer neue Probleme lösen zu müssen oder nicht lösen zu können. Mehr als einmal fand ich mich in einer Situation wieder, in der eigentlich schon die Betreuung eines Refugees einen Vollzeitjob darstellte, weil behördliche Fristen nicht eingehalten, Rechnungen nicht bezahlt, mühsam ausverhandelte Termine nicht wahrgenommen wurden …

Freundschaft ohne Reziprozität?

Hier (und nicht nur hier) stellte sich auch immer wieder die Frage nach der Reziprozität von Freundschaft. Obwohl nach Aristoteles der Freund geliebt wird, bevor er liebt, und die eigene Liebe zum Freund die Freundschaft bestimmt, spricht Aristoteles auch von der Gleichheit der Tugend, auf der die Freundschaft beruht. „Worin kann eine solche Gleichheit der Tugend bestehen? Woran lässt sie sich messen? Wie lässt sich eine nicht natürliche Gleichheit berechnen, deren Bewertung, wie wir gesehen haben, einerseits immanent bleibt, andererseits aber auf der Wechselseitigkeit, also auf einer gewissen Symmetrie beharrt?“[11] Diese Fragen bleiben nicht nur für Derrida offen und äußern sich im Alltag von Freundschaften als Zweifel an der „Echtheit“ der Freundschaft.

Aristoteles definiert die schlechten Freunde als diejenigen, die „den Freunden die Sachen (*pragmata*) vorziehen. Die Freunde werden von ihnen als Sachen eingestuft und bestenfalls zu den Gütern, den guten Dingen gezählt.“[12] In so ungleichen Verhältnissen, wie sie in der Refugeebewegung herrschten, war ein solcher pragmatischer Zugang wenig erstaunlich. Freundschaften mit Supporter_innen hatten zumeist positive Folgen für die Refugees, sie stellten ein Gut dar, das sich bewerten ließ. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass Freundschaften nur oder hauptsächlich aus diesen Gründen eingegangen wurden – selbst wenn sich auch diese Formen von Freundschaft oder eben Nicht-Freundschaft, sondern Zweckbeziehung fanden. Im Allgemeinen mischten sich verschiedene Motive, doch

---

11 Derrida, a.a.O., S. 49

12 ebd., S. 43

wurde für viele Supporter_innen mit der Zeit deutlich, dass sie kaum Reziprozität erwarten konnten. In Bezug auf Geld und spezifische Formen praktischer Hilfe war dies nicht anders zu erwarten – aber auch an emotionaler Unterstützung mangelte es oft. Und für viele Supporter_innen wurde ein gewisses Maß an Reziprozität an irgendeinem Punkt zum definierenden Merkmal der Freundschaften mit Refugees. M. verstehe ich als meinen Freund, weil er mich jedes Mal per Telefon auf meinen Zugfahrten begleitet, wenn ich von den emotional sehr schwierigen Besuchen bei meiner an Alzheimer erkrankten Mutter zurückkehre. N. bewies seine Freundschaft, als er spontan zu mir nach Hause kam, nachdem ich nach einer sehr enttäuschenden Begegnung mit einem anderen Refugee am Telefon geweint hatte. S. organisierte eine kleine Party bei mir zu Hause, um mich von der strafrechtlichen Verurteilung eines Refugeefreundes abzulenken, die mich sehr bedrückte.

Diesen wenigen (sehr schönen und auch nicht vollständigen) Beispielen stehen die täglichen Telefonate und Treffen mit Refugees gegenüber, an deren Beginn zwar die ritualisierte Frage "how are you" steht, die sich dann aber sehr schnell den diversen Probleme meiner Gesprächspartner zuwenden. Dies ist nachvollziehbar – auch wenn es um Emotionen geht. Denn viele der Refugees haben sehr viel Härteres erlebt als die Supporter_innen. Wie viel Mitgefühl für meine Situation mit meiner kranken Mutter kann ich von S. erwarten, der seine Mutter mit 10 Jahren verloren hat? Ist es unverständlich, dass A. lachte, als P. um ihren gerade verstorbenen Hund weinte, und dazu nur zu sagen hatte, dass er zwei seiner besten Freunde seit seiner Ausreise aus seinem Heimatland verloren hat?

Darüber hinaus ist zu bedenken, dass es für traumatisierte Menschen in sehr problematischen Lebensverhältnissen insgesamt schwierig ist, sich in andere einzufühlen oder sich um sie zu kümmern. Auch *zwischen* den Refugees gab es viele Situationen, in denen wir Supporter_innen mehr gegenseitige Unterstützung erwartet hätten, als dann geleistet wurde: Als die Supporterin O. den Refugee B. bat, sich um einen Freund und Landsmann zu kümmern, bei dem er einige Zeit gewohnt hatte und der sich gerade in einer schweren Krise befand, sagte dieser das zwar zu, löste aber sein Versprechen nicht ein. T., der einige Monate lang bei mir lebte, war zwar immer einverstanden, wenn ich auch andere Refugees kurzfristig aufnahm, entwickelte dann aber so schnell Konflikte mit ihnen, dass ich mich bemühte, diese Situationen rasch zu beenden. Und als ich ihn beim Auszug eines der anderen Refugees bat, zu Hause zu bleiben, damit dieser seine Sachen holen konnte, lehnte er das mit dem Argument ab, dass er ins Fitnessstudio gehen wolle. Auch Wohngemeinschaften von Refugees scheiterten mehrfach daran, dass es nicht möglich war, die notwendigen Arbeiten und finanziellen Leistungen für alle akzeptabel aufzuteilen.

Und wenn manche unserer Freunde sich dazu entschlossen, in ein anderes europäisches Land zu gehen, waren es sehr viel häufiger die Supporter_innen als die Refugees, die sich bemühten, den Kontakt aufrechtzuerhalten – der dann mehr als einmal von den ausgereisten Refugees an dem Punkt beendet wurde, an dem sie keine Unterstützung mehr brauchten. Dies lässt sich ebenso mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen erklären, hatte doch so gut wie jeder der Refugees viele Menschen auf seinen Reisen zurücklassen müssen. Al-

lerdings war es auch für die Supporter_innen oft nicht leicht, den Kontakt mit denjenigen zu halten, die Österreich oder sogar nur Wien verlassen hatten. Angesichts ständiger Anforderungen an Freundschaftsleistungen reduzierte sich das Engagement häufig auf diejenigen, denen man noch regelmäßig begegnete – weit entfernt also von Aristoteles' Anspruch, dass Freundschaft über den Tod hinausreichen sollte.[13]

Einen Scheffel Salz miteinander essen

Zugleich war der drohende Tod – oder zumindest die drohende Trennung – in den Freundschaften zwischen Refugees und Supporter_innen stets präsent. Ein paar Wochen nach den Abschiebungen Ende Juli 2013 sagte ein Freund über einen Abend, den er mit Refugees und Supporter_innen im Servitenkloster verbracht hatte, dass er sich dabei gefühlt habe wie bei einem Abschiedsfest, bevor die Männer in den Krieg ziehen. Mich haben viele unserer Feiern an "American Wakes" erinnert, die Abschiedsfeiern, die in Irland für die zahlreichen Emigrant_innen in die USA gegeben wurden und die nicht zufällig fast den gleichen Namen tragen, wie die traditionellen irischen Begräbnisfeiern.

Die Freundschaften in der Bewegung waren teilweise von eher kurzer Dauer, doch zugleich von erheblicher Intensität und Emotionalität. Wenn Aristoteles von der Zeit spricht, die eine Freundschaft braucht, um sich zu entwickeln, benützt er das Bild vom „Scheffel Salz": „Man muss mit *jemandem* erst einen *ganzen* Scheffel Salz gegessen haben, bevor man ihm ein unverbrüchliches, bleibendes und gefestigtes Vertrauen entgegenbringen

13 Derrida, a.a.O., S. 33

kann.“[14] Von diesem Scheffel Salz wurde im Rahmen der Bewegung wohl oft mehr gegessen, als in sehr viel länger dauernden Freundschaften unter gesicherteren Bedingungen – im Votivparkcamp, bei der Betreuung der hungerstreikenden Refugees, in der Nacht, die wir vor dem Anhaltezentrum Rossauer Lände verbrachten, um die Deportation unserer Freunde zu verhindern, bei diversen politischen Aktionen, die auch immer wieder zu kurzfristigen Verhaftungen führten.

Daraus entstand eine Art des Engagements und der Bindung, die auch in politisch ruhigeren Zeiten anhält – und wiederum zu problematischen Ungleichbehandlungen führt. Nach wie vor bemühe ich mich jederzeit um einen Schlafplatz für jeden Refugee, der einen benötigt – aber mein Gästezimmer biete ich nur sehr selten an und im Allgemeinen nur Leuten, die ich schon länger kenne und als meine Freunde bezeichne. Ähnlich diskriminierend verfahre ich mit finanziellen Anforderungen an mich.

Freundschaft unter Ungleichen

Hier zeigt sich sehr deutlich eine weitere Herausforderung in Bezug auf die Freundschaft zwischen Refugees und Supporter_innen, die sich aus deren skandalös ungleichen Lebensbedingungen ergibt: Welche Arten von Unannehmlichkeiten und Beschränkungen der eigenen Lebensqualität nimmt man für Refugee-Freunde (bzw. für Refugees im Allgemeinen) auf sich? Ist es zu rechtfertigen, dass ich allein in einer Dreizimmerwohnung lebe, wenn zugleich viele Refugees auf der Straße stehen, im Park schlafen oder ein Stockbett in einem Raum mit 8 bis 10 Leuten zur Verfügung haben?

---

14 ebd., S. 45

Die Antwort darauf ist üblicherweise, dass es wenig Sinn macht, mich durch neue Mitbewohner_innen zu stressen, wenn mein privates Engagement strukturell kaum einen Unterschied macht. Dies lässt sich als eine Art des Gefangenendilemmas interpretieren – gäbe es viele Menschen, die privaten Wohnraum zur Verfügung stellen, würde dies tatsächlich auch strukturell etwas ändern, solange es sehr wenige sind, ist der Effekt vernachlässigbar. Oder man könnte noch einmal auf Karamasow rekurrieren: „Wenn sie nicht alle gerettet sind, wozu dann das Heil eines Einzigen."[15]

Doch dies sind sehr abstrakte Argumente, die nicht mehr halten, wenn ich jemand als meinen Freund definiere. Denn selbstverständlich mute ich keinem Freund zu, unter den oben genannten Bedingungen zu leben, wenn ich die Möglichkeit habe, dies zu ändern. Diese Vorstellung führt zumindest dazu, dass ich meine Refugeefreunde regelmäßig zum Kaffee oder auf ein Bier einlade, wenn wir uns treffen, auch mal einen Friseurbesuch zahle oder ein Geburtstagsgeschenk mache – und einem anderen (mir eher unsympatischen) Refugee, von dem ich weiß, dass er keinen Schlafplatz hat, nicht einmal 10 Euro zustecke. Wobei diese individuellen Unterstützungen grundsätzlich problematisch sind – selbstverständlich ist es den besser vernetzten Refugees leichter möglich, auf diese Weise Geld aufzutreiben. Daher wurde von der Seite der Supporter_innen auch einmal vorgeschlagen, keinerlei individuelle Spenden zu leisten, sondern dieses Geld der Finanzgruppe zu überlassen, die dann über die

---

15 Camus, Albert (1997): Das mittelmeerische Denken. In: Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, S. 342

Verteilung entscheiden würde. Dies hätte sicher dem Konzept kollektiver Solidarität besser entsprochen, zugleich aber den grundlegenden Unterschied zwischen Refugees und Supporter_innen noch einmal deutlicher markiert: Mir wurde etwa des Öfteren in meinem Leben (und nicht nur zu der Zeit, in der ich viel Geld in die Bewegung investierte) von österreichischen Freundinnen Geld geborgt oder auch geschenkt. Wäre es wirklich adäquat gewesen, das gleiche für einen pakistanischen Freund nicht zu tun, sondern ihn an die Finanzgruppe zu verweisen?

Der Freund ist wie ein Bruder

Freundschaften behinderten eine breite Solidarität in der Bewegung. Dies steht im Widerspruch zu Derrida, der die Freundschaft als mögliche Grundlage und Strukturierung der Demokratie versteht, die dem Prinzip der „Brüderlichkeit" vorzuziehen ist – auch wenn der Freund oft *wie* ein Bruder gesehen wird und damit „einer *familiären, fraternalistischen* und also *androzentrischen* Konfiguration des Politischen anzugehören scheint".[16] Aber es handelt sich hier um eine „Wahlvertrautheit"[17] und damit doch um eine gewisse Abkehr vom „*Schematismus* der Abstammung".[18]

Freundschaft in diesem Verständnis erscheint als adäquate Grundlage einer Bewegung, die sich gerade gegen Mythen gemeinsamer Herkunft und nationaler Verwandtschaft wendet. Interessanterweise wurden aber die Beziehungen innerhalb der Bewegung von den Re-

---

16 Derrida, a.a.O. S. 10

17 ebd., S. 23

18 ebd., S. 11

fugees häufig mit familiären Begriffen beschrieben: Die älteren Frauen in der Bewegung wurden als Mutter oder Großmutter angesprochen – so hat etwa X. irgendwann beschlossen, dass ich seine Adoptivmutter bin, nennt mich seither auch konsequent "Mom" und spricht von meinen beiden biologischen Kindern als Schwester und Bruder. Jüngere Frauen waren häufig Schwestern – wobei ich für einen anderen Refugee auch die „große Schwester" war. Für diese familiären Beschreibungsformen gab es sicherlich mehrere Gründe (die nie ausgesprochen wurden und uns wohl auch selbst nicht wirklich klar waren). Zum einen sind familiäre Anreden in verschiedenen Sprachen üblich, die auch im Refugee Camp vertreten waren – so nennen viele Araber männliche Gesprächspartner „Bruder". Zum anderen vermissten viele Refugees ihre Familien oder hatten – wie mein „Adoptivsohn" X. – nie eine funktionierende Familie und suchten in der Bewegung eine Ersatzfamilie: „Und wenn wir ums Feuer sitzen und ein Plenum beginnen, dann sage ich: Ich habe eine Familie, ich bin in einer Familie. Zurzeit habe ich keine eigene Familie. Aber ich bin stolz zu sagen, dass ich hier eine wunderbare Familie gefunden habe."[19]

Die Unmöglichkeit der Freundin

Es dürfte aber auch eine wichtige Rolle gespielt haben, dass es den Refugees oft schwer fiel, ihr Verhältnis zu den Frauen in der Bewegung zu beschreiben – oder auch zu verstehen.

---

19 Numan, Muhammad (2013): Das Land ist für uns alle gleich. Gespräch mit Numan, geführt von Bue Rübner Hansen. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://eipcp.net/transversal/0313/numan/de

Viele der Supporterinnen vertraten unkonventionellere Ideen von Beziehungen und Geschlechterrollen als sie im österreichischen Mainstream vorherrschen, während die Herkunftsländer und der religiöse Hintergrund mancher Refugees noch starrere Geschlechterrollen vorschreibt, als dies im Allgemeinen in Österreich der Fall ist. Dies führte über längere Zeit eher zu Verwirrung als zu Konflikten – und diese Verwirrung wurde dann teilweise durch familiäre Metaphern aufgelöst oder zumindest überlagert. Im Laufe der Zeit entstanden daraus aber auch diverse Probleme, die sich etwas vereinfacht so darstellen lassen, dass die Frauen in der Bewegung als uneigennützige Helferinnen (bzw. eben Mütter) gesehen wurden, bis dieses Bild aufgrund oft banaler Konflikte sehr schnell ins Gegenteil kippte.

Die Stellung der Frauen in der Bewegung war ein ständiges Problem, das sich dadurch verstärkte, dass es ja wesentlich darum ging, Konstruktionen von Fremdheit und Ausgrenzung zu dekonstruieren, den Anderen und die Andersheit nicht nur zu akzeptieren, sondern ihnen – im Sinne von Lévinas – unbedingten Vorrang zuzugestehen. Daraus entwickelten sich Forderungen an das politische System Österreichs und der EU, aber auch Forderungen an das mikropolitische Verhalten in der Bewegung. Es ging um Verständnis, Unterstützung und zugleich Respekt vor den Anderen – gerade weil diesen Anderen vom politischen System und von vielen Österreicher_innen mit so wenig Respekt begegnet wurde. Doch wie ist damit umzugehen, wenn dieser Respekt im Gegenzug nicht gezollt wird? Oder anders formuliert, wenn dem Respekt vor der anderen Ethnizität und anderen Lebenskonzepten mit wenig Respekt gegenüber dem anderen Geschlecht begegnet wird?

Überkreuzungen von Diskriminierungen

Analytisch lässt sich dieses Problem mit dem Ansatz der Intersektionalität erfassen, wobei die Überkreuzungen von "class, race, gender" in der Bewegung häufig anders funktionierten als in der österreichischen Mehrheitsgesellschaft, da die überwiegend weiblichen Supporter_innen eine höhere soziale Stellung hatten als die männlichen Refugees. Das war vielleicht auch ein Grund dafür, dass Fragen des Sexismus zu geringe Aufmerksamkeit geschenkt wurde – bzw. dass teilweise versucht wurde, dieses Problem zu verschleiern oder zu ignorieren.

Diese Beobachtungen führen zu einer weiteren Ebene der Freundschaften in der Bewegung, nämlich zu den Freundschaften zwischen Supporter_innen. Auch hier gab es vorgezeichnete Konfliktlinien, die sich aufgrund unterschiedlicher politischer Positionierungen entwickelten, die bereits beschrieben wurden. Zugleich aber lösten wir unsere eigenen Ansprüche an Freundschaft und Solidarität – insbesondere zwischen Frauen – oft nicht ein. Im Bemühen, die Refugees zu respektieren wurde nicht selten der mangelnde Respekt gegenüber einer selbst oder anderen Supporter_innen hingenommen. Zwar gab es immer wieder Versuche, eine Frauengruppe zu gründen, die sich in einem geschützten Rahmen mit Sexismus auseinandersetzt, doch wurde dies – obwohl dringend benötigt – nie zu einer ständigen Einrichtung.

Andererseits aber gab es trotz des Mangels an Kontinuität oder gar Institutionalisierung von Freundschaft unter den Supporter_innen zahlreiche Formen gegenseitiger Unterstützung. Als mein Mann einige Wochen in der Psychiatrie verbringen musste und ich mich völlig überfordert fühlte, fanden sich sofort mehrere Leute,

die ihn und mich unterstützten. Als ein enger Freund von mir ins Gefängnis kam, der sich nur auf Arabisch und Spanisch verständigen kann, organisierte ich eine kleine Gruppe von Leuten, die in diesen Sprachen kommunizieren können und gemeinsam gelang es uns, fast jeden der erlaubten Besuchstermine wahrzunehmen. Und wenn eine meiner Freundinnen A. und D. Probleme in ihren Beziehungen hatten, führten wir lange Telefonate oder redeten stundenlang beim Bier. Umgekehrt fragten immer wieder Freund_innen aus der Bewegung bei mir nach, wenn sie den Eindruck hatten, dass ich gerade überfordert war. Und selbst wenn ich mittlerweile manche Leute nur mehr sehr selten sehe, sind unsere Begegnungen meist sehr innig und intensiv – wohl wegen des gemeinsamen Scheffels Salz.

Demokratie als Gemeinschaft der Freunde

In diesen Beispielen überlagerten einander Freundschaft und Solidarität, während sie in anderen Situationen zueinander in Spannung oder sogar im Widerspruch standen. Worum es hier geht, ist die Zählbarkeit, die notwendigerweise kleine Zahl der Freunde, auf die Derrida immer wieder zurückkommt, der die stets ansteigende und fast unübersehbare Zahl an Refugees gegenüber steht, der mit „universaler Brüderlichkeit“[20] zu begegnen wäre. Doch jede „Gemeinschaft der Freunde (*koina ta philon*)“[21] ist notwendigerweise begrenzt und bedarf der „Berechnung und Errechnung der Mehrheiten“.[22] Hier sieht Derrida die politische Dimension der Freund-

20 Derrida, a.a.O.,S. 37

21 ebd., S. 47

22 ebd.

schaft, die Verbindung der Freundschaft zur Demokratie.[23] Doch lässt sich Demokratie bzw. gemeinsames politisches Handeln tatsächlich auf Freundschaft aufbauen? Sicherlich, die zahlenmäßige Begrenztheit ist beiden Konzepten inhärent – doch die Begründungen der Grenzziehungen sind unterschiedlich.

Die Begrenzung einer politischen Gemeinschaft bedarf einer Form der Legitimation, wobei diese Legitimation stets bestritten werden kann und häufig auch bestritten wird, was sich sehr deutlich bei zeitgenössischen Demokratien und ihrer Legitimation durch die gemeinsame Nation zeigt. Wie mehrfach beschrieben, spielte auch die Frage, wer warum zum Refugee Protest Camp Vienna gehört, stets eine zentrale Rolle und wurde sehr unterschiedlich beantwortet – auf der Grundlage der Dauer oder Intensität des Engagements, der Teilnahme am Camp, an der Kirchenbesetzung, dem Hungerstreik, aufgrund der rechtlichen Situation, der Fluchtgründe etc. Aber Einigkeit herrschte darüber, dass diese Frage relevant ist. Freundschaften hingegen sind individuelle Beziehungen, die auf individuellen Bindungen beruhen und keiner weiteren Legitimation bedürfen; die zahlenmäßige Begrenztheit ergibt sich aus der Unmöglichkeit, zahllose individuelle Bindungen zu haben. Wenn Freundschaften einen politischen Charakter entwickeln, dann deshalb, weil ihnen dieser zugeschrieben wird – etwa durch die Anrufung von Gefühlen der Kameradschaft beim Militär.

Auch bedürfen politische Gemeinschaften und Bewegungen eines gemeinsamen politischen Ziels, das in den meisten zeitgenössischen Bewegungen links der politi-

---

23 ebd.

schen Mitte im Ideal der Gleichfreiheit besteht. Dieses politische Ziel strebt nach Hegemonie und hat sich daher universell zu definieren, auch wenn es, wie im Falle der Gleichfreiheit, in seiner Implementierung begrenzt ist, durch die Notwendigkeit der Brüderlichkeit oder Solidarität, die seit der französischen Revolution national definiert wird. Doch auch dieser Solidarität geht es im demokratischen Ideal um eine universelle Implementierung der Gleichfreiheit. Freundschaften hingegen bedürfen keines politischen Ziels, ihr Ziel liegt in der Unterstützung des Freundes bzw. der gegenseitigen Unterstützung. In diesem Sinne lässt sich die Mafia als eine Gesellschaft der Freunde bezeichnen, aber nicht als eine politische Gesellschaft oder eine Gesellschaft der Solidarität. Gleichzeitig lässt sich in diesem Sinne argumentieren, dass zeitgenössische Nationalstaaten den universellen Anspruch der Solidarität als Ideal aufgegeben haben. Sogar in ihren Selbstbeschreibungen bemühen sie sich um die Durchsetzung national-egoistischer Ziele – siehe etwa die Wahlwerbung der FPÖ im Jahr 2013 (also zeitgleich zu den aktivsten Zeiten der Refugeebewegung in Österreich): „Liebe deinen Nächsten. Für mich sind das unsere Österreicher".

Für die Refugeebewegung stellten Freundschaften in vielerlei Hinsicht ein Problem dar. Gemeinsames zielgerichtetes Handeln wäre oft den Verwicklungen persönlicher Beziehungen vorzuziehen gewesen: „Man darf der Nähe, der Identifikation, der Verschmelzung oder Vertauschung von Ich und Du nicht nachgeben, sondern muss eine unendliche Distanz zwischen ihnen schaffen oder vielmehr wahren und achten – also genau das tun, dessen die Liebe unfähig ist, die Liebe oder das, was so genannt wird, die Liebe der Geschlechter, der Egois-

mus selbst, die Eifersucht, die nur auf das *Besitzen* aus ist."[24] Doch andererseits beruht eine politische Bewegung auch auf einer gefühlsmäßigen Komponente – die Schaffung einer solidarischen Gemeinschaft bedarf nach Laclau einer radikalen Investition. Und diese Investition erfolgte eben auch im Refugee Protest Camp Vienna nicht nur in eine Sache, sondern ebenso in Menschen, in Freund_innen.

24 Nietzsche, paraphrasiert durch Derrida, a.a.O., S. 101

WHAT IS LOVE BUT A TECHNOLOGY OF BLACKMAILING?

Es gab viele Liebesbeziehungen in der Refugeebewegung. Das ist wenig erstaunlich – die Refugees waren ausschließlich Männer, die meisten von ihnen junge Männer, die Supporter_innen waren mehrheitlich Frauen, viele von ihnen junge Frauen. Und über Monate hinweg verbrachten wir jeden Tag Zeit miteinander, unter Rahmenbedingungen von Angst und Bedrohung, in enger und auch körperlich naher Gemeinschaft: Viele Supporter_innen übernachteten immer wieder in der Votivkirche – später dann im Servitenkloster, gemeinsam im Hof oder im Keller – und teilten sich dabei mit einem Refugee die Matratze. Zumindest zeitweise, in manchen Fällen sogar monatelang, kamen Refugees auch in den Wohnungen von Supporter_innen unter.

In Situationen, die sowohl von den Refugees als auch von den Supporter_innen als hoffnungsloser und verzweifelter Kampf gegen eine übermächtige, feindliche Struktur empfunden wurden, waren Freundschafts- und Liebesbeziehungen oft das einzige, was wir einander bieten konnten, auch und gerade in Form körperlicher Nähe und Sexualität. Oft waren die Übergänge von freundschaftlichen zu sexuellen Beziehungen fließend. Aus diesem gemeinsamen Erleben wurden die Liebesbeziehungen sogar noch mehr oder anders pathetisch aufgeladen, als es solche Beziehungen ohnehin stets sind, als Teil des politischen Kampfes: „Soll Liebe in der Gesellschaft eine bessere vorstellen, so vermag

sie es nicht als friedliche Enklave, sondern nur im bewussten Widerstand."[1]

Doch während die gemeinsame Verzweiflung für die Supporter_innen Teil einer gemeinsamen politischen Situation war, aus der sie wieder herausgehen konnten – wenn auch nicht ohne erhebliche emotionale Schwierigkeiten und politische Gewissensbisse – war sie für die Refugees bestimmender Teil ihres Lebens. Und jede, selbst noch so kurzzeitige oder weitgehend imaginierte Liebesbeziehung erweckte große Hoffnungen emotionaler, aber ebenso durchaus materieller Natur. Daher war die Beendigung solcher Beziehungen oder die Klarstellung, dass sich eine solche nicht entwickeln würde, fast immer hochdramatisch und traumatisierend: Fast alle Selbstverletzungen, die ich während der Zeit der Bewegung erlebt habe, wurden auf diese Art ausgelöst, ebenso wie einige Aufenthalte in der Psychiatrie – auch wenn die Ursachen dafür selbstverständlich tiefer und anderswo lagen. Die Lage der Refugees verstärkte das allgemein bekannte Gefühl, dass alles vorbei ist, wenn die Liebesbeziehung vorbei ist. In einer Situation weitgehender Rechtlosigkeit gewinnt Adornos paradoxe Behauptung „des unveräußerlichen und unklagbaren Menschenrechtes, von der Geliebten geliebt zu werden",[2] an Brisanz – unter anderem, weil Liebesbeziehungen (noch mehr als Freundschaften) eine Art von Mikrobereich schufen, in dem die Partner_innen zumindest scheinbar und eine Zeit lang gleichberechtigt waren, in ihrem Begehren und in dem, was sie dem/der anderen geben konnten.

---

1 Adorno, Theodor (2014): Minima Moralia (Auszug). In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 115

2 ebd., S. 112

How can they love us, we don't even have a passport

Wenn sich die Beziehungen stabilisierten und über längere Zeit hin aufrecht blieben, wurde – wie bei allen Beziehungen auch hier – deutlich, dass sie sich nicht losgelöst vom Kontext entwickeln ließen. "How can they love us, we don't even have a passport?", sagte einmal ein Refugee in einer Diskussion zu diesem Thema – und sogar wenn zahlreiche Beispiele zeigten, dass er mit dieser Einschätzung unrecht hatte, wurden diese und ähnliche Fragen doch spätestens dann virulent, wenn Beziehungen außerhalb der Bewegung bekannt gemacht wurden. Viele Familien standen dem neuen Freund der Tochter sehr skeptisch gegenüber, aus rassistischen Gründen, aufgrund von Bedenken wegen sehr unterschiedlicher kultureller Hintergründe oder weil sie sich um die Zukunft einer Beziehung mit einem Mann Sorgen machten, dessen weiterer Aufenthalt in Österreich völlig ungeklärt war.

Selbstverständlich gab es ähnliche Bedenken auch auf der Seite der Familien der Männer. Häufig hatten diese Familien all ihre Ersparnisse aufgewendet oder sich verschuldet, um den Sohn nach Europa zu schicken – in der Erwartung, dass er von dort reich oder zumindest wohlhabend zurückkehren bzw. Teile seiner Familie nachholen würde. Sie erwarteten nicht, dass sich die Männer ein neues, weitgehend von ihrer Familie losgelöstes Leben in Europa aufbauen würden und hatten häufig religiöse und/oder moralische Bedenken in Bezug auf europäische Frauen.

Aus der Sicht dieser oft sehr traditionellen Familien waren die Bedenken durchaus nachvollziehbar – gerade auch in Bezug auf die Frauen in der Bewegung. Nicht

nur in unseren politischen Einstellungen und der Radikalität, in der wir diese vertraten, unterschieden wir uns vom österreichischen Mainstream, sondern zudem häufig in unserer Einstellung zu Partner_innenschaft, Ehe und Familie. Nur deshalb kamen wohl so viele Beziehungen zustande – üblicherweise sind Liebesbeziehungen ja homogam, d. h., die Partner_innenwahl erfolgt trotz aller romantischer Verklärungen auf der Grundlage von Ähnlichkeiten in Bezug auf Schichtstatus, Bildungsniveau etc.[3] Es erfordert also tatsächlich ein gewisses Maß an Unkonventionalität, einen Mann ohne Pass (sowie ohne finanzielle Mittel, mit unzureichenden Möglichkeiten, sich im österreichischen System zu orientieren etc.) zu lieben. Zugleich trugen die Schwierigkeiten dieser Liebesbeziehungen zu ihrer dramatischen Überhöhung bei: „Liebe gegen alle Vernunft kann ein Weg sein, die Bedeutung der Liebe im Erleben der Beteiligten zu erhöhen. Dies gilt etwa dann, wenn die Partner aus sehr verschiedenen sozialen Schichten kommen, verschiedenen Rassen oder Nationalitäten angehören oder in Charakter und Interessen sehr unterschiedlich sind. Liebe wird aus dem Opfer anderer wichtiger Werte herausdestilliert, sie wird durch Ausschaltung aller irrelevanten Merkmale gereinigt und von jeder Befleckung durch Opportunismus und Egoismus befreit. Die Liebenden verbindet dann nichts als die Liebe selbst.“[4]

Die Entstehung solcher Beziehungen wurde sicherlich auch durch die grundlegende politische Einstellung

---

3 Kuchler, Barbara/Beher Stefan (2014): Einleitung: Soziologische Theorien der Liebe. In: Kuchler/Beher, a.a.O., S. 8

4 Aubert, Vilhelm (2014): Notizen über Liebe. In: Kuchler/Beher, a.a.O., S. 320

in der Bewegung erleichtert, die Erfahrungen der Refugees ernst zu nehmen und als gleichwertig mit den Erfahrungen und Kenntnissen der Supporter_innen zu interpretieren oder ihnen sogar größere Bedeutung zuzugestehen. Dies mag manchmal zu Überhöhungen der Figur des Refugees oder Migranten im Allgemeinen oder auch individueller Schicksale und Lebensentwürfe geführt haben, die zeitweise auch als Exotismus kritisiert wurden. Im Grunde lässt sich dies wohl als ein Verhalten interpretieren, das in Liebesbeziehungen durchaus üblich ist – die Zuschreibung positiver Eigenschaften an den Geliebten in der ersten Phase der Verliebtheit –, was im konkreten Fall aber schnell unter Rassismusverdacht geriet.

Romantische Liebe und Demokratie

Jedenfalls war es aber wohl einem eher offenen Umgang der Supporter_innen mit Liebesbeziehungen geschuldet, dass sich so viele dieser Beziehungen entwickelten. Gerade diese Offenheit wurde aber im weiteren Verlauf häufig zum Problem zwischen Frauen, die sich als feministisch definierten und stärker noch als der Mainstream der Mehrheitsgesellschaft ihr Recht auf individuelle Partner_innenwahl, wechselnde Beziehungen und vielfältige Freundschaften mit beiden Geschlechtern vertraten, und Männern, die häufig aus Gesellschaften kamen, in denen Partner_innenwahl und Partner_innenschaft ganz anders konnotiert und gesellschaftlich eingebettet sind.

Die Vorstellung, dass romantische Liebe Grundlage von Partner_innenschaft sein sollte, ist auch in Europa ein eher neues Konzept:

> Liebe ist und bleibt für die alteuropäische Tradition trotz erkannter Besonderheit ein konstituierendes Merkmal der Gesellschaft selbst. (...) Damit wird eine Gesellschaft interpretiert, die als Interaktionserleichterung positive Empfindungen ihrer Mitglieder zueinander, nicht aber gegenüber Fremden erwartet – Liebe aufgrund von Bekanntheit und Vertrautheit, Zugehörigkeit und wechselseitiger Hilfe. Das Erotische ist nicht ausgeschlossen, aber für die Strukturbildung nicht wesentlich. Passionierte individuelle Zuneigung kommt natürlich vor, macht sich gesellschaftlich aber eher als störende Kraft bemerkbar, die, zum Beispiel durch Frühehe (Indien), unter Kontrolle gehalten oder auf unschädliche Bahnen gelenkt werden muss, etwa: Knabenliebe (Griechenland) oder Adressierung der Passion gerade an die verheiratete und dadurch gesellschaftlich unerreichbare Frau (Mittelalter). (...) Der evolutionäre Erfolg lag (...) darin, dass man einen beliebigen, ausgewählten anderen Menschen liebt. Die das abdeckende Konzeption der Liebe wird seit dem ausgehenden Mittelalter geschaffen, und setzt sich in der Neuzeit durch.[5]

In zeitgenössischen Gesellschaften sind Konzepte romantischer Liebe als individuell bedeutungsvoll sehr weit verbreitet – auch in Gesellschaften, deren Strukturierung sie nicht so stark bestimmen wie im Globalen Norden. Für viele der Refugees bedeutete die Möglichkeit der freien Partner_innenwahl ebenfalls einen gesellschaftlichen Fortschritt, der Teil ihres Traums von Europa und einem neuen und selbstbestimmten Leben hier war denn „(...) (i)ndividuelle Partnerwahl ist nur in

---

5 Luhmann, Niklas (2014): Liebe (Auszug). In: Kuchler/Beher, a.a.O., S. 77

einer demokratischen Gesellschaft möglich, in der wenigstens theoretisch jeder die gleichen Rechte hat und es gesellschaftlich freigestellt ist, wer wen kennenlernt, wer sich in wen verliebt und wer wen heiratet."[6] Dies verdeutlicht sich an der Geschichte des Refugee U. Er wurde in Pakistan von den Behörden verfolgt, weil er einem Freund sein Auto borgte, damit dieser mit seiner Freundin das Dorf der Familie verlassen konnte, in dem sie einem anderen Mann versprochen war. U. wurde wegen Entführung der jungen Frau angezeigt und da das junge Paar sich in die Emirate absetzte und daher in Pakistan nicht mehr auffindbar war, wurde ihm zusätzlich zur Last gelegt, dass er die beiden ermordet habe. Deshalb musste er Pakistan verlassen und kam nach Europa.

Für viele der Refugees verband sich eine positive Vorstellung romantischer und selbstbestimmter Liebe mit großen Vorbehalten gegenüber freien gegengeschlechtlichen Beziehungen. In länger dauernden Beziehungen kam es sowohl zu Problemen aufgrund vergangener Liebesbeziehungen der Frauen wie auch wegen Kontakten zu anderen Männern, insbesondere anderen Refugees, selbst wenn diese von den Frauen ganz klar „nur" als freundschaftlich definiert wurden. So machte mir mein Partner S. einmal Vorwürfe, weil ich bei einer Party nicht nur für ihn, sondern ebenso für andere Refugee-Freunde das Bier bezahlte.

Liebe und Religion

Eine prägende Rolle spielte hier selbstverständlich auch, dass die meisten Refugees Moslems waren. Obwohl es

---

6 Elliott, Mabel A./Merrill, Francis E. (2014): Der romantische Fehlschluss. In: Kuchler/Beher, a.a.O., S. 346

erhebliche Unterschiede bei der Ausübung der Religion gab, die von der strikten Einhaltung aller Gebets- und Verhaltensvorschriften bis zu einer allgemeinen Anerkennung des Koran und des Propheten reichten, bedeutete es doch für viele von ihnen einen großen Schritt, den Atheismus oder Agnostizismus mancher Supporter_innen wie auch ihren Anspruch auf ein Leben anzuerkennen, das nicht von religiösen Vorstellungen und Vorschriften geprägt ist.

Dies wurde besonders virulent im Ramadan, den sogar viele jener Moslems einhielten, die 11 Monate im Jahr Alkohol tranken und auch kein Problem mit – zum Teil wechselnden – Beziehungen zu nicht-religiösen Frauen hatten. Im Ramadan ist zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang nicht nur das Essen, Trinken und Rauchen verboten, sondern auch alles, was sexuelles Begehren auslösen kann. Dies wird meist so interpretiert, dass Berührungen zwischen Mann und Frau in dieser Zeit verboten sind; manche Refugees lehnten in dieser Zeit überhaupt jede Begegnung mit der Partnerin ab.

Zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang ist jede Form der Begegnung und Berührung zwischen Ehemann und Ehefrau gestattet. Die Voraussetzung dafür ist an sich die Eheschließung in der Moschee. Diese ist möglich (und das kam auch mehrfach vor), wenn der Mann Moslem und die Frau Christin ist, da der Islam das Christentum als Vorläuferreligion anerkennt. (Hingegen ist es nicht möglich, dass eine moslemische Frau einen christlichen Mann in der Moschee heiratet, da davon ausgegangen wird, dass der Einfluss des Mannes in der Beziehung entscheidend ist.)

Paare, die nicht oder nur standesamtlich verheiratet waren, mussten ihr Verhalten während des Ramadan

aushandeln – und das Ergebnis dieser Aushandlung bedeutete zugleich eine Definition der Beziehung: Waren nächtliche sexuelle Begegnungen möglich, so kam dies einer Form der Anerkennung der Freundin als Ehefrau gleich, wurde dies abgelehnt, zeigte das, dass der moslemische Mann seine Beziehung eigentlich als unrein, *haram*, verstand.

Doch auch ansonsten stellte der Ramadan eine Herausforderung dar, die von den verschiedenen Paaren in der Bewegung unterschiedlich gelöst wurden. Manche Partnerinnen entschieden sich dafür, den Ramadan selbst einzuhalten, weil ihnen dies einfacher erschien, als in Gegenwart ihres fastenden Mannes zu essen, zu trinken oder zu rauchen. Manche Frauen verzichteten zumindest zu Hause auf all das. Andere Paare vertraten die Einstellung, dass der Ramadan allein Sache des muslimischen Partners ist und die Partnerin ihr Leben normal weiterführt.

In diesem einen Monat kulminierten Differenzen, die auch ansonsten vorhanden waren und nach der Phase der ersten Verliebtheit immer deutlicher wurden. Diese bezogen sich etwa auf die Kleidung der Frauen, die von ihren Partnern immer stärker kritisiert wurde, je länger die Beziehung dauerte. (Hier ging es allerdings nicht um das Tragen eines Kopftuchs oder gar die Verschleierung, sondern z. B. darum, die Arme oder die Beine bis unter die Ellenbeuge bzw. unter das Knie zu bedecken.) Alkoholkonsum, Tanzen mit anderen Männern oder ganz allgemein das Bestehen darauf, Teile des eigenen Lebens unabhängig von den Wünschen und der Kontrolle des Partners zu verbringen, waren häufig Auslöser für Beziehungskonflikte.

Liebe, Macht und Ausbeutung

Je mehr sich Paare auf eine gemeinsame Zukunft einstellten, desto virulenter wurden diese Spannungen, etwa auch in Bezug auf eine gemeinsame Familienplanung, die für die männlichen Partner oft automatisch gemeinsame Kinder und deren Betreuung durch die Frau inkludierte. Dies entsprach oft nicht den Vorstellungen der Frauen; dazu kam, dass es einige Liebesbeziehungen mit deutlich älteren Supporterinnen gab, für die eine solche Planung schon allein biologisch unmöglich war.

Beziehungen zwischen älteren Frauen und jüngeren Männern waren entsprechend den Traditionen beider Partner_innen außergewöhnlich und eventuell sogar etwas anrüchig. Immer wieder kam hier der Verdacht der sexuellen Ausbeutung der Refugees durch ältere Frauen auf – oder auch die Annahme, dass die Männer sich auf diese Beziehungen nur aufgrund der Erwartung materieller Vorteile einließen. Dieser Verdacht wurde von einem Refugee in einem Zeitungsinterview sehr deutlich geäußert:

> Die meisten Frauen, die zur Bewegung kommen, suchen im Endeffekt einen Mann, der für sie zum Beispiel kochen soll und um eine intime Beziehung mit ihm zu haben. (...) Eine Dame, die 40 oder 50 Jahre alt ist, kommt mit der Behauptung, Ihnen zu helfen. Grundsätzlich kommt sie, um einen Liebhaber zu finden. Ein Asylwerber ist deswegen gezwungen, mit ihr ins Bett zu gehen, weil er keine andere Wahl hat. Das nenne ich Skandal.[7]

---

7 Najah, Salaheddine (2014): Ich, Salaheddine, Asylwerber und Aktivist. In: We The People, Issue 3/2014, S. 7-8

Ich teile diese Interpretation der Liebesbeziehungen nicht, auch wenn individuell hier unterschiedliche Motivationen durchaus eine Rolle gespielt haben mögen. Strukturell entsprechen diese (im Übrigen nicht besonders häufigen) Beziehungsmuster den Machtverhältnissen zwischen Männern und Frauen in der Bewegung, die aufgrund des prekären rechtlichen Status der Männer entgegengesetzt zur Mehrheitsgesellschaft definiert waren:

> (S)olange der soziale Status der Frau von dem ihres Mannes abhängt, kann sie bei der Partnerwahl den ökonomischen und sozialen Aspekt nicht vernachlässigen. Liebesheiraten sind so gesehen ein Luxus, den sich nur der Mann leisten kann. (...) Dass ein Mann starke Gefühle für sie hat, zählt für eine Frau oft mehr, als dass sie selbst starke Gefühle für ihn hat. Dies ist durchaus nicht absurd: In dem Maß, in dem die Frau auf den Mann angewiesen ist, muss ihr an einer starken Bindung des Mannes gelegen sein. Männer haben demgegenüber das Privileg, aus Liebe heiraten und ihre Partnerin nach rein persönlichen, körperlichen und charakterlichen Eigenschaften auswählen zu können, weil sie nicht zur Sicherung des Lebensunterhaltes auf sie angewiesen sind.[8]

Wenn also Partner_innenschaften als Tauschbeziehung gefasst werden, dann wird dadurch verständlich, dass üblicherweise der Mann älter als die Frau ist (in den Gesellschaften, aus denen die Refugees stammten, zum Teil deutlich älter) und dass sich dieses Verhältnis in der Bewegung zum Teil umkehrte:

---

8 Collins, Randall (2014): Liebe und Heiratsmarkt (Auszug). In: Kuchler/Beher, a.a.O., S. 224

> Das Marktmodell geht davon aus, dass Männer und Frauen unterschiedliche Tauschgüter in den Markt einbringen. Bei den Männern geht es vor allem um Verfügung über ökonomische Ressourcen, bei den Frauen um attraktives Aussehen und Haushaltsarbeit. Alle diese Faktoren korrelieren aber mit dem Alter. Einkommen und sozialer Status des Mannes steigen normalerweise mit dem Alter. Dagegen sind Frauen nach dem allgemeinen Urteil in jungen Jahren am schönsten, und außerdem sind sie dann möglicherweise noch gefügiger und für die Hausarbeit besser zu gebrauchen.[9]

Selbstverständlich erfolgte die Partner_innenwahl in der Bewegung aufgrund solcher oder ähnlicher Motivationen ebenso wenig bewusst wie in der Mehrheitsgesellschaft und der Hinweis auf solche Motive war stets polemisch und abwertend. Die ungleichen Verhältnisse zwischen den Partner_innen führten des Weiteren – ebenso wie in den Freundschaften – zu einem Mangel an Reziprozität, der sich mit zunehmender Beziehungsdauer häufig als problematisch erwies, da ja auch Liebesbeziehungen trotz aller romantischer Verklärung der eigenen Hingabe auf einer spezifischen Gegenseitigkeit beruhen: „Der Antrieb drängt beständig zur Hingabe, zur Übernahme von Aufgaben ohne Berechnung. Er tut dies allerdings mit der mehr oder weniger bewussten Erwartung einer Gegenleistung. Genauer gesagt mit der Erwartung, dass die Selbsthingabe den Ehepartner dazu bewegt, sich seinerseits in die Position des Gebenden zu begeben, denn das Ziel der Hingabe besteht eher darin, dass der andere etwas gibt, als dass man etwas erhält.“[10]

---

9 ebd., S. 238

10 ebd., S. 285

Zusätzlich erwiesen sich die unterschiedlichen Hintergründe der Partner_innen wie auch sprachliche Probleme im Alltag als problematisch, da ja gerade Liebesbeziehungen sehr stark auf der Annahme geteilter Werte und gegenseitigen Verständnisses beruhen: „Der Sprachgebrauch von Vertrauten geschieht vor einem Hintergrund gemeinsamer Annahmen, in grundlegender Übereinstimmung ihrer Interessen, Identifikationen und Erwartungen; kurz gesagt setzt er eine ‚lokale kulturelle Identität' voraus (...)."[11]

Daher ist es wohl auch wenig erstaunlich, dass viele Männer zumindest unsicher waren, ob sie eine gemeinsame Zukunft mit einer österreichischen Partnerin überhaupt wünschten, und immer wieder das Szenario entwickelten, dass sie eine muslimische Frau aus ihrem Heimatland heiraten würden (die eventuell von den Eltern ausgesucht werden würde), sobald ihre Stellung in Österreich abgesichert wäre.

Liebe und Freundschaft

All dies stellte nicht nur eine erhebliche Belastung für diese Liebesbeziehungen dar, sondern auch für die Freundschaften zwischen Refugees einerseits und Supporterinnen andererseits. Diejenigen Refugees, die sich stärker auf die Beziehungskonzepte ihrer Partnerin einstellten, gerieten oft unter erheblichen Gruppendruck ihrer Freunde, wenn diese etwa bei jedem Moscheebesuch nachfragten, warum denn die Freundin oder Frau nicht mitgekommen sei. Und der unterschiedliche Umgang der Frauen mit ihren Beziehungen führte zu erheb-

11 Davis, Murray S. (2014): Sag, dass du mich liebst. In: Kuchler/Beher, a.a.O., S 167

lichen Spannungen zwischen den Supporterinnen, da es ja hier nicht nur um individuelle Entscheidungen ging, sondern ebenso um politische Konzepte des Feminismus und der weiblichen Selbstbestimmung.

Dies wurde besonders deutlich, wenn es um Fälle psychischer oder auch physischer Gewalt in Beziehungen ging. Dazu gab es von Seiten der Supporter_innen grundsätzlich kontroversielle Positionen – manche von ihnen vertraten die Auffassung, dass Gewalt gegen die Partnerin jedenfalls zur Beendigung der Beziehung und eventuell auch zu Sanktionen gegen den gewalttätigen Partner führen müsse. Andere meinten, dass aufgrund der traumatisierenden Erfahrungen der Refugees und ihrer ständigen Konfrontation mit struktureller Gewalt hier mehr Toleranz und Verständnis angebracht sei. Und auch wenn Gewalt gegen Frauen klar abgelehnt wurde, stellte sich in jedem konkreten Fall die Frage, wie damit umgegangen werden sollte, insbesondere, ob es sich rechtfertigen ließ, die Polizei zu rufen und damit die Refugees ernsthaft zu gefährden:

F. rief mich eines Abends weinend an, weil T. in ihrer Wohnung physisch gewalttätig geworden war und sie davor Angst hatte, dass er zurückkehren würde. Zwar hatte er sie nicht selbst angegriffen, aber ihren Computer zerschlagen. Sie wollte die Polizei holen. Ich bettelte um einen Aufschub, damit ich und andere Supporter_innen mit T. sprechen und die Situation möglichst unter uns lösen könnten. Sie stimmte dem zu; ich sprach danach mit T., der ohne jede Schuldeinsicht war: Ich habe sie nicht geschlagen – und ich mache doch immer etwas kaputt, wenn ich mich ärgere; das hätte sie wissen müssen. In einer weitgehend schlaflosen Nacht dachte ich dann darüber nach, ob es eigentlich mit mei-

nem Selbstverständnis als Feministin vereinbar ist, einer Frau auszureden, sich an die Polizei zu wenden, wenn sie sich bedroht fühlt. Und wie ich damit umgehen würde, wenn sie aufgrund meiner Intervention tatsächlich ungeschützt einem physischen Angriff von ihm ausgesetzt würde – was zu unser aller Glück nicht geschah.

Die unterschiedlichen Haltungen dazu, wie mit solchen Beziehungssituationen umzugehen sei, führte zu der absurden, wenn auch folgerichtigen Situation, dass Frauen, die sich des Öfteren dazu entschlossen, eine Beziehung trotz Gewaltanwendung des Partners weiterzuführen, in potenziell immer gefährlicheren Beziehungssituationen von den anderen Supporter_innen allein gelassen wurden, da diese ihr Verhalten verurteilten – oder auch einfach die Energie nicht aufbrachten, kontinuierlich Situationen realer oder potenzieller Gewalt durch rasches Eingreifen zu entschärfen. Aus einer feministischen Haltung entstand hier ein Verlust von Solidarität unter Frauen. Auf diese Art verfielen alle Beteiligten und Nicht-(direkt)-Beteiligten häufig in genau diejenigen bürgerlichen Verhaltensmuster, die wir eigentlich ablehnten, und behandelten diese Schwierigkeiten als die Privatsache eines Paars, die die anderen nichts angeht.

Immer wieder also zeigten sich in der politischen Praxis Spannungen und Widersprüche zwischen antirassistischem und feministischem Engagement, die aus der politischen Theorie hinlänglich bekannt sind. Problematisch war hier vermutlich weniger das Auftreten solcher Spannungen, sondern die Tatsache, dass keine Mechanismen gefunden wurden, mit diesen solidarisch umzugehen. Die von den meisten Supporter_innen geteilte Auffassung, dass das Private politisch ist, führte

in manchen Fällen zu partiellem politischen Ausschluss aufgrund privater Lebenssituationen und -entscheidungen und nicht dazu, dass diese privaten Fragen politisch – d. h. im offenen und konstruktiven Konflikt – diskutiert worden wären. Vermutlich spielte hier auch die familiäre Sozialisierung der Refugees und Supporter_innen in der Bewegung eine wichtige Rolle, die ja zumindest in dem Punkt übereinstimmte, dass Beziehungen keine politische Frage sind.

Liebe und staatliche Repression

Doch ist abgesehen vom Versagen der Bewegung in dieser Hinsicht auch und zentral zu bedenken, dass die staatliche Repression die internen politischen Entwicklungen ständig prägte und behinderte. Die allgemeine Notwendigkeit, kontinuierlich auf äußere Bedrohungen reagieren zu müssen, statt eigene Formen der Aktion zu finden, fand in Liebesbeziehungen eine besondere Ausprägung, da sich viele Paare dazu entschlossen (bzw. entschließen mussten), diese zu formalisieren, um die Chancen des Partners auf einen dauerhaften Aufenthalt in Österreich zu erhöhen. Es gehört zu den vielen Perversionen des österreichischen und EU-Aufenthaltsrechts, dass Eheschließungen zu den ganz wenigen Möglichkeiten gehören, den Aufenthalt von Drittstaatsbürger_innen in der EU zu legalisieren. Abgesehen von der Anerkennung von Fluchtgründen, die zahlreichen Unwägbarkeiten unterliegt, kommen außerdem noch Visa für Arbeit oder Studium in Frage, die aufgrund der restriktiven Anerkennungsbedingungen in beiden Bereichen für die Refugees nur selten eine reale Möglichkeit darstellten und außerdem von einem Land außerhalb des Schengenraums aus bean-

tragt werden müssen, wenn nicht vorher schon ein Aufenthaltstitel aufgrund anerkannter Flucht erteilt wurde.

Bis vor einiger Zeit war es hingegen eher einfach, einen Aufenthaltstitel über Eheschließung zu erwerben. Dies widerspricht dem Trend in Europa, Liebesbeziehungen ohne formelle Bestätigung durch Behörden zu führen und – da eine Auflösung der Ehe vor einer bestimmten Frist zum Erlöschen des Aufenthaltstitels führte –, auch dem Konzept von Lebensabschnittspartner_innenschaften. Für diejenigen, die diesen Weg (eventuell als einzig möglichen) wählen, um einen legalen Status in der EU zu erhalten, bedeutet die Eheschließung zu diesem Zweck eine spezifische Form der Subjektivierung und zugleich Unterwerfung (subjectivation and subjection). Dieser Zusammenhang wurde in besonders eindringlicher Form von der serbischen Künstlerin Tanja Ostojic in ihrem Projekt "Looking for a husband with a EU passport" verdeutlicht:

> In August 2000 I started 'Looking for a Husband with EU Passport' project: (...) After publishing an ad with this title, I exchanged over 500 letters with numerous applicants from around the world. After a correspondence of six months with a German man Klemens G. I arranged our first meeting as a public performance in the field in front of the Museum of Contemporary Art in Belgrade, 2001. One month later we officially married in New Belgrade. With the international marriage certificate and other required documents I applied for a visa. After two months I got one entrance family unification visa for Germany, limited to three months, so I moved to Düsseldorf where I was officially living for three and a half years. In spring 2005 my three-year permit expired, and instead of granting me a permanent residence

> permit, the authorities granted me only a two-year visa. After that K. G. and I got divorced, and on the occasion of my 'Integration Project Office' installation opening in Gallery 35 in Berlin (July 1, 2005), I organized the 'Divorce Party'.[12]
>
> The work stands as an acknowledgement of how exclusion from an assumed land of economic privilege can be constitutive of subjectivity. It also exposes the means – specifically available to women as hyper-sexualised brides in arranged marriages – that facilitate entry into an affluent geography. Looking for a Husband with EU Passport offers a sobering deconstruction of the idealised migrant as a necessarily revolutionary subject, exploring instead this subject's potential capture by a capitalist imaginary. Despite however its melancholy meditation on belonging 'in the right side of capitalism', the work affirms the uncontainable desire and continuous struggle for agency.[13]

Seit Beginn dieses Jahrtausends wurde aber auch diese Möglichkeit des legalen Aufenthalts deutlich und kontinuierlich erschwert – in Österreich insbesondere durch die Fremdenrechtsnovelle 2005, die für die Niederlassungsberechtigung des/der Ehepartner_in eines/r Österreicher_in ein Mindesteinkommen[14] vorschreibt sowie die Antragsstellung aus dem Ausland, wenn der/die ausländische Partner_in illegal eingereist ist – was im Falle von Asylwerber_innen in der Regel der Fall ist.

---

12 https://www.brooklynmuseum.org/eascfa/feminist_art_base/tanja-ostojic

13 http://economyexhibition.stills.org/artists/tanja-ostojic/

14 Im Jahr 2015 beträgt dieses Mindesteinkommen 1307,89 Euro plus Miete. Da der/die Ehepartner_in vor der Erteilung der Niederlassungsgenehmigung keinen Zugang zum österreichischen Arbeitsmarkt hat, ist dieses Einkommen von dem/der österreichischen Partner_in allein aufzubringen.

Die Bedingungen für einen legalen Aufenthalt von Ehepartner_innen aus Drittstaaten machen die Anliegen des Gesetzgebers deutlich: Es geht einerseits darum, jegliche Belastung des Sozialstaats zu vermeiden und andererseits sollen „illegal" Eingereiste daran gehindert werden, ihren Status zu legalisieren. Für den Heiratshandel mit südostasiatischen Frauen etwa bietet diese Gesetzesnovelle kaum ein Hindernis.

Dem ist hinzuzufügen, dass das österreichische Recht in diesem Bereich strenger ist als das EG-Recht – was aber nicht zu einer Anpassung nationalen Rechts an supranationales führt, sondern zu einer spezifischen Form der Inländer_innendiskriminierung, da Partner_innen von nicht-österreichischen EU-Bürger_innen in Österreich leichter einen legalen Status bekommen als Partner_innen von Österreicher_innen. Denn nach europäischem Recht sind die Einkommensgrenzen niedriger, statt einer einjährigen Niederlassung wird ein fünfjähriger Aufenthaltstitel vergeben und – als wesentlichster Unterschied für (ehemalige) Asylwerber_innen – die Inlandsantragstellung ist auch nach illegaler Einreise möglich. All dies gilt im Übrigen auch für Partner_innen von Österreicher_innen, die mindestens drei Jahre im EU-Ausland gearbeitet, studiert oder regelmäßige Geschäftsbeziehungen aufrechterhalten haben und daher nach EG-Recht „freizügig" sind.

Unabhängig vom Rechtsstatus des/r EU-Partners/in stehen aber Ehen mit Drittstaatsangehörigen seit 2005 allgemein unter Scheineheverdacht bzw. in der Diktion des Gesetzes unter dem Verdacht, eine „Aufenthaltsehe" darzustellen, also eine Ehe (oder eine eingetragene Partner_innenschaft von gleichgeschlechtlichen Partner_innen), „ohne ein gemeinsames Familienleben im Sinn des

Art. 8 EMRK führen zu wollen“, wobei der/die österreichische Partner_in „weiß oder wissen musste, dass sich der Fremde für die Erteilung oder Beibehaltung eines Aufenthaltstitels, für den Erwerb oder die Aufrechterhaltung eines unionsrechtlichen Aufenthaltsrechts, für den Erwerb der österreichischen Staatsbürgerschaft oder zur Hintanhaltung aufenthaltsbeendender Maßnahmen auf diese Ehe oder eingetragene Partner_innenschaft berufen will“.[15] Je nachdem, ob dies mit dem Vorsatz der Bereicherung geschieht oder nicht, ist der/die Österreicher_in mit einer Geld- oder Freiheitsstrafe zu bestrafen. Auch der/die ausländische Partner_in ist zu bestrafen, wird aber jedenfalls sofort ausgewiesen.

Der Gesetzestext beruft sich also auf ein Verständnis von Ehe oder Partner_innenschaft, das ausschließlich auf den gegenseitigen Gefühlen der Partner_innen aufbaut, obwohl selbstverständlich allgemein bekannt und auch akzeptiert ist, „dass bei jeder Ehe zumindest eine Person in irgendeiner Weise profitiert und ein bestimmter Zweck verfolgt wird. (...) Auch bei ÖsterreicherInnen kann die Motivation zur Eheschließung im finanziellen Vorteil begründet sein. Ein gutes Beispiel dafür ist die staatliche ‚Heiratsbeihilfe‘, die es bis 1988 gab. Kurz vor ihrer Abschaffung haben zehntausende Paare geheiratet. Geheiratet wird heute zum Beispiel wegen eines steuerlichen Vorteils oder bei Wehrdienstleistenden wegen der erhöhten Unterstützung, doch das kontrolliert niemand und es hat auch keine Konsequenzen.“[16] Ginge es also tatsächlich um die (höchst fragwürdige) Reinhaltung der Instituti-

---

15 §117, Fremdenpolizeigesetz

16 http://diestandard.at/1353208092431/Das-ist-institutionalisierter-Rassismus-Irene-Messinger-Scheinehen-Aufenthaltsehen

on Ehe von allen Motiven eines persönlichen Vorteils, so wären Aufenthaltsehen sicherlich milder zu bewerten, als die hier genannten Motive – denn schließlich „(...) ist der Zweck ein Aufenthaltsvorteil, ohne den die Beziehung gar nicht gelebt werden kann".[17]

Auf den Verdacht der Aufenthaltsehe folgt eine Art der Überprüfung der Gefühle der Ehepartner_innen, die allen Konventionen in zeitgenössischen Gesellschaften des Globalen Nordens widerspricht, die ja wesentlich auf der Freiheit der Partner_innenwahl ohne staatliche Einflussnahme beruhen: „In dem Maße, als diese Vorstellung sich realisieren lässt, heißt Liebe als Passion Freiheit der Partnerwahl und, soweit die Familie auf Liebe gegründet sein soll, Freiheit der Gattenwahl. Diese Freiheiten haben einen Bezug zur Komplexität der Gesellschaft und entwickeln sich mit ihr."[18]

Die Überprüfung des Tatbestands der Aufenthaltsehe ist einerseits lächerlich, andererseits in hohem Maße demütigend für die Betroffenen. Wie Irene Messinger in ihrer Dissertation[19] beschreibt, ist die Fremdenpolizei mittlerweile eher davon abgekommen, Wissensfragen zu stellen (wie viele Geschwister hat ihr/e Partner_in, wie heißen diese, sind sie verheiratet, haben sie Kinder, was ist der Beruf des Vaters ihres/r Partner_ in etc.) und fragen stattdessen eher nach dem (intimen) Verhalten der Partner_innen (wer schläft auf welcher Seite des Betts, wer liegt beim Sex unten, wer oben, wie lange dauert der Sexualakt etc.).

---

17 http://diestandard.at/1353208092431/Das-ist-institutionalisierter-Rassismus-Irene-Messinger-Scheinehen-Aufenthaltsehen

18 Luhmann, a.a.O., S. 80

19 Messinger, Irene (2012): Schein oder Nicht Schein. Konstruktion und Kriminalisierung von „Scheinehen" in Geschichte und Gegenwart. Wien

Es muss nicht näher ausgeführt werden, dass Befragungen dieser Art für die Befragten traumatisierend sind und Angst auslösen. Und das ist wohl auch der Sinn der Sache – denn die Verurteilungen wegen Aufenthaltsehen sind im Vergleich zu den Verfahren lächerlich gering: „2009 kam es beispielsweise zu 344 Verfahren, aus denen etwa 50 Verurteilungen resultierten.“[20] Es geht hier also viel eher um allgemeine Einschüchterung als um den Nachweis eines Straftatbestands – und diese Einschüchterung ist durchaus selektiv: „Hinsichtlich der Herkunft der Drittstaatsangehörigen wurde in den Interviews angegeben, dass die Ehemänner Asylwerber und Afrikaner seien, die sowohl des ‚Missbrauchs' der Institution Asyl als auch der Institution Ehe verdächtigt wurden. Eine weitere Gruppe stellten jene Personen dar, deren familiäre Netzwerke aus den Herkunftsländern der GastarbeiterInnen der 1960er Jahre stammen und nur innerhalb derer heiraten würden. (...) Die statistisch weitaus häufigere Konstellation der Ehen zwischen österreichischen Männern und drittstaatsangehörigen, konkret asiatischen Frauen, trat weder in fremdenpolizeilichen noch gerichtlichen Praktiken auf.“[21]

Nicht nur aufgrund der zu erwartenden staatlichen Kontrollen und Repressionen stellte die Entscheidung für eine Eheschließung für die Partner_innen oft einen

---

20 Messinger, Irene (2014): Mehrfachdiskriminierung von Ehen mit Drittstaatsangehörigen unter dem Verdacht einer Aufenthaltsehe. In: Apostolovski, Veronika/Meier, Isabella/Philipp, Simone/Schmidlechner, Karin/Starl, Klaus (Hg.): Intersektionelle Benachteiligung und Diskriminierung – Soziale Realitäten und Rechtspraxis, http://www.etc-graz.at/typo3/fileadmin/user_upload/ETC-Hauptseite/publikationen/Selbststaendige_Publikationen/LID/Messinger_Scheinehen_formatiert.pdf, S. 6

21 ebd., S.9

schwierigen Schritt dar. Viele der österreichischen Frauen standen der Ehe als staatlicher Sanktionierung der Gefühle von zwei Individuen skeptisch gegenüber. Und auch die Männer hätten vielleicht der Beziehung lieber mehr Zeit zu ihrer Entwicklung gegeben – was allerdings aufgrund drohender Aufenthaltsverbote und Abschiebungen nicht möglich war.

Auch führte jede Eheschließung zu einer starken Abhängigkeit des Mannes von der Ehefrau – bei einer Scheidung, die früher als drei Jahre nach der Erteilung des Aufenthaltstitels erfolgt, verliert der /die Drittstaatsangehörige fast immer das Aufenthaltsrecht, und eigentlich ist nur nach zehnjähriger Ehe sicher, dass er/sie auch nach einer Scheidung im Land bleiben kann. Wiederum also widerspricht hier die Rechtsprechung einer zentralen Wertvorstellung unserer Gesellschaften, nämlich der Möglichkeit (oder sogar Notwendigkeit), eine Beziehung aufzulösen, wenn sie den eigenen Bedürfnissen nicht mehr entspricht: „Es ist kennzeichnend, dass sich die Partner in unserer Gesellschaft nicht scheiden lassen, weil die Ehe ihnen unwichtig geworden ist, sondern weil die Ehe *so* wichtig ist, dass sie sich nicht mit weniger als einer völlig zufriedenstellenden Übereinstimmung mit dem jeweiligen Partner begnügen wollen.“[22]

Schließlich knüpfen sich an Eheschließungen selbstverständlich rechtliche und finanzielle Verpflichtungen, die die jeweiligen Partner_innen vielleicht unter anderen Umständen nicht auf sich genommen hätten und die auch zu Belastungen der Beziehungen führten.

---

22 Berger, Peter L./Kellner, Hansfried (2014): Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. In: Kuchler/Beher, a.a.O., S. 212

Noch schwieriger aber waren diejenigen Beziehungen, in denen eine Stabilisierung des rechtlichen Status des Mannes unmöglich war: T. kam aus dem Maghreb und hatte seit vielen Jahren ohne Papiere in Europa gelebt. Sein Geld hatte er sich mit den Tätigkeiten verdient, die ihm ohne Zugang zum Arbeitsmarkt offen standen – Diebstahl und Drogenhandel. Im Zuge der Bewegung kam er mit der Supporterin N. in Kontakt, sie stellte ihm ein Zimmer in ihrer Wohnung zur Verfügung, unterstützte ihn finanziell und mit der Zeit entwickelte sich eine Liebesbeziehung zwischen den beiden. Dadurch wurde das Leben von T. stabiler als es seit vielen Jahren gewesen war – was auch bedeutete, dass er mehr zu verlieren hatte als seit Jahren. Nach anfänglicher Erleichterung und Dankbarkeit wurde T. immer öfter bewusst, dass sein rechtlicher Status höchst prekär war. Da seine Freundin verschiedenen anderen Refugees bei der Klärung ihrer rechtlichen Situation behilflich war, erhoffte er sich diese Art von Unterstützung ebenfalls von ihr. Sie versuchte, ihm klarzumachen, dass seine Situation eine viel problematischere war und es schlechthin keine kurz- oder mittelfristige Möglichkeit zur Legalisierung seines Status innerhalb der EU gab. Das wollte und/oder konnte er nicht akzeptieren; daher warf er ihr vor, dass sie andere Refugees mehr unterstützte als ihn, dass ihr seine Zukunft nicht am Herzen läge oder sogar, dass es ihr ganz recht wäre, wenn er völlig von ihr abhängig blieb. Daran scheiterte letztendlich die Beziehung.

Liebe und Solidarität

Romantische Liebe ist ein vielfach widersprüchliches Konzept. Hier geht es einerseits um individuellste und intimste Gefühle und andererseits um eine generalisierte gesellschaftliche Vorstellung, gemäß derer uns von frühester Kindheit an vermittelt wird, dass ein glückliches Leben ohne dieses Gefühl und darauf aufgebaute Beziehungen schlechthin unmöglich ist. Gesellschaftliche Konventionen und insbesondere auch die bürgerliche Kleinfamilie werden so auf eine Art legitimiert, die scheinbar ausschließlich aus dem Begehren der Individuen abgeleitet ist.

> What is love but a substitute of warmth in a cold bourgeois world? A commodity, an ideology, the enemy? What is love but an opiate for singles and couples? An antipolitical religion? A theme for radio and television, a marketing strategy for Valentine's industry? What is love but a common cold? A sexually transmitted disease?[23]

Im Kontext einer politischen Bewegung gegen einen übermächtigen institutionellen Kontext verband sich die Romantik der individuellen Liebe mit den Hoffnungen einer politischen Utopie. "Or a communist tease? The outlook for a world to come?"[24] Doch zugleich verblieben die Beziehungen in der Bewegung zumeist in den von Kindheit an gelernten Grundmustern – oder bewegten sich zwischen den unterschiedlichen Grundmustern

---

23 aus: Melodrom (2012): The Making of a Rebellious Telenovela, wieder verwendet bei der Rebelodrom Gala im Rahmen der wienwoche 2013, einem Projekt verschiedener Initiativen in Vernetzung mit dem Refugee Protest Camp Vienna; http://www.wienwoche.org/de/232/rebelodrom

24 ebd.

der Beziehungspartner_innen. "What is love but the remains of the family enterprise, an economy in disguise. What is love but a technology of blackmailing?"[25]

Mehr noch als die Freundschaften veränderten daher Liebesbeziehungen in der Bewegung den Zusammenhalt der Bewegung an sich – auch dies ein Phänomen, das aus allen Beziehungen dieser Art bekannt ist. „Für jeden Ehepartner wird der andere mittels psychischer Ökonomie zum ‚signifikanten anderen' par excellence – zum bedeutungsvollsten und entscheidenden Mitbewohner der Welt. Tatsächlich werden alle anderen signifikanten Beziehungen nahezu automatisch anders wahrgenommen und in Übereinstimmung mit dieser einschneidenden Veränderung neu geordnet."[26]

Auf der Ebene von Individuen und Kleingruppen verliefen die Partner_innenschaften unterschiedlich – manche stabilisierten sich, andere wurden mit erheblichen emotionalen Kosten aufgelöst, manche wurden freundschaftlich begleitet, manche führten zur Isolation des Paares. Nur in sehr wenigen Fällen aber gelang es, Partner_innenschaften in den Solidaritätszusammenhang der Bewegung zu integrieren.

---

25 ebd.

26 Berger/Kellner, a.a.O, S. 200

DIE GRENZEN DER SOLIDARITÄT UND DAS SCHEITERN DER ÜBERSETZUNG

Die Anfänge des Refugee Protest Camps Vienna lassen sich als ein Unternehmen der Solidarität lesen:

Die Refugees beschlossen, kollektiv und solidarisch um ihre Rechte zu kämpfen, statt den Weg der Vereinzelung zu gehen, den das Gesetz vorschreibt, da ja jedes Asylverfahren ein individueller Prozess ist: Sie marschierten gemeinsam, campierten gemeinsam, besetzten gemeinsam die Votivkirche und verlangten auch immer wieder eine kollektive Lösung.

Die Supporter_innen handelten in Solidarität mit den Refugees, unterstützten sie in ihren Forderungen sowie bei der Lösung ihrer individuellen und kollektiven Probleme.

Aber auch eine andere Lesart ist möglich:

Die Refugees in Traiskirchen waren verzweifelt, sie wollten heraus aus dem völlig überfüllten Lager, sie wollten Rechtsberatung und Unterstützung und wählten daher den Weg des Protests in der Hoffnung, damit ihre individuelle Situation zu verbessern. Die Supporter_innen waren zumeist schon zuvor in ähnlichen Zusammenhängen tätig gewesen und nutzten daher gerne die Gelegenheit, auf eine Bewegung aufzuspringen, die durch ihre „selbst betroffenen" Proponenten mehr Legitimität hatte als ähnliche Aktionen von „österreichischen Gutmenschen".

Beide Lesarten sind möglich und legitim; die Prioritäten waren wohl auch individuell oder gruppenspezi-

fisch unterschiedlich. Verschiedene Motive vermischten sich und standen im Widerspruch zueinander. In späteren Phasen der Bewegung kam es etwa immer wieder zu Dialogen dieser Art zwischen frustrierten Refugees und Supporter_innen:

> R.: Wir haben so viel getan, waren so aktiv und haben mit dieser Bewegung nichts erreicht.
>
> S.: Das ist nicht wahr, ihr habt eine politische Änderung herbeigeführt, ein großes Medienecho erzielt, Menschen zum Nachdenken gebracht.
>
> R.: Wir wollten nicht das österreichische politische System verbessern, wir wollten Papiere.

Papiere, also der legale Aufenthalt in Österreich, waren stets das zentrale Ziel des Protests, das sowohl kollektiv-politisch gefordert, als auch individuell-legistisch auf unterschiedliche Weise unterstützt wurde. Doch bereits bei der Umsetzung dieser allgemeinen Forderung kam es zu kontroversiellen Haltungen und Entsolidarisierungen. Denn unter den Refugees gab es solche, die mit großer Plausibilität Fluchtgründe geltend machen konnten (auch wenn diese trotzdem oft von den Behörden nicht akzeptiert wurden) und andere, die aus anderen Gründen gekommen waren. Diejenigen, die sich als „echte" Refugees sahen, hatten (vermutlich zu Recht) Bedenken, dass ihre Ansprüche auf Asyl weniger ernst genommen würden, wenn sie aus dem Zusammenhang einer Bewegung kamen, in der ein deutlich allgemeinerer und radikalerer Zugang zu Migration vertreten wurde. Diese Spaltung fand sich auch bei den Supporter_innen, da das Engagement mancher von ihnen sich auf potenziell Asylberechtigte oder subsidiär Schutzbedürftige beschränkte, während andere sich in erster Linie

um die Politisierung der Ansprüche von Sans Papiers bemühten, die nicht in diese Kategorie fielen, und hier auch individuell unterstützend aktiv wurden.

In diesem Zusammenhang gibt es etwa immer wieder Debatten darum, wie damit umzugehen ist, wenn Refugees ein anderes Herkunftsland angeben, um sich bessere Ausgangsbedingungen zu verschaffen, wie dies wohl in jüngerer Zeit häufig in Bezug auf Syrien geschieht. Syrer_innen fürchten, dass dies ihre eigenen Chancen im Asylverfahren reduziert.[1] Und auch die Unterscheidung zwischen „braven, angepassten, integrierten Ausländer_innen" und „Kriminellen oder Leuten, die ‚unser' Sozialsystem ausnutzen wollen", die Teil des Diskurses des politischen Mainstreams und der Boulevardmedien ist, spiegelte sich in der Bewegung. Dies führte im Laufe der Bewegung zu verschiedenen Ausschlüssen und Abgrenzungen.

Wer ist ein Refugee?

Die Bewegung wählte für sich den Sammelbegriff "Refugees". Dies war durchaus um eine reflektierte Wortwahl, die u. a. von den bereits existierenden Bewegungen in Deutschland beeinflusst war: Der übliche Begriff „Flüchtling" wurde abgelehnt, da deutsche Substantive mit der Endung -ling häufig eine negative oder passive Bedeutung haben[2] und durch den Begriff „Geflüchteter" oder „Refugee" ersetzt. In den Worten von Peter Waterhouse:

---

1 Dieses Beispiel bezieht sich nicht direkt auf die Wiener Refugeebewegung, in der es keine Syrer gab.

2 http://www.sprachlog.de/2012/12/01/fluechtlinge-und-gefluechtete/

> Warum Flüchtling? Flüchtling, wie der ähnlich lautende Feigling oder wie der Schreiberling? Ein Schreiberling ist einer, der viel zu viel schreibt, immerzu schreibt und schlecht schreibt. Ist ein Flüchtling einer, der immerzu flüchtet, immer auf der Flucht, auch nach einem Jahrzehnt in Europa? Und macht er seine Sache irgendwie schlecht, flüchtet er fehlerhaft, ungeschickt, zu planlos? Der nichts Besseres zu tun hat? Wie ein Sträfling seine Strafe immerzu absitzt im Gefängnis und nichts Anderes und nichts Besseres zu tun hat? Ungeschickt wie ein Sträfling, Fehler gemacht wie ein Sträfling?[3]

Als Sammelbegriff für die Bewegung war "Refugee" allerdings unpräzis bzw. verkürzend, da die Bewegung ja für sich in Anspruch nahm, alle „Geflüchteten, Sans Papiers und Transitmigrant_innen" in Österreich zu vertreten. Der Terminus "Non-Citizens" wäre hier in doppelter Hinsicht zutreffender gewesen – als Beschreibungsform, und auch um das Ziel der Bewegung anzudeuten, die Gleichstellung der Non-Citizens mit den Citizens.[4] Hingegen war der Terminus "Refugees" sicherlich derjenige, der auf das meiste öffentliche Wohlwollen zählen konnte. Diese äußere Wirkung entfaltete sich aber auch innerhalb der Bewegung, als Ausdruck von und Aufforderung zum Ausschluss von denjenigen Migrant_innen, die nicht der Kategorie "Refugees" im engeren Sinne zuzurechnen waren.

---

3 Waterhouse, Peter (2012): Fügungen. Versuch über Flucht und Recht und Sprache. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://eipcp.net/transversal/0313/waterhouse/de

4 Zugleich ist der Begriff als Beschreibungsform auch schwierig, da "Citizens" ja anders verstanden wurden als im normalen Sprachgebrauch.

Diese Ausschlüsse wurden mit dem Umzug eines Teils des Refugee Camps in die Votivkirche und mit dem Beginn eines Hungerstreiks durch eine noch kleinere Gruppe in der Kirche virulent. Im Rückblick gesehen erscheint mir ein Hungerstreik mit so weitreichenden Zielsetzungen unrealistisch und kann im doppelten Sinn als Schwächung der Bewegung interpretiert werden – als physische Schwächung der Hungerstreikenden wie auch als Spaltung der Bewegung in hungerstreikende und andere Refugees.

Im Hungerstreik kreuzten sich verschiedene Kategorisierungen: Erstens fanden sich in der Kirche diejenigen zusammen, auf die der Begriff "Refugee" als Beschreibungsform von Menschen, die ihr Herkunftsland verlassen, um in einem anderen Land Fuß zu fassen, am besten zutraf. Zweitens bildete sich hier die Untergruppe, die am radikalsten dazu bereit war, ihr Leben und ihre Gesundheit für ihre politischen Ziele aufs Spiel zu setzen. Für die Beteiligten am Hunger- (und teilweise Durst-)streik ist es noch heute genau diese Beteiligung, die definiert, wer zur Bewegung gehört und wer nicht. Und drittens stammte diese Gruppe von Refugees ausschließlich aus Pakistan und Afghanistan.

Rassismus zwischen Refugees

Die Kreuzungen und Überlagerungen zwischen diesen Kategorien waren uneindeutig und daher strategisch und taktisch einsetzbar. So war es für Refugees aus Pakistan und Afghanistan während der Zeit des Hungerstreiks und danach sehr viel einfacher, sich (wieder) einen Platz in der Bewegung zu verschaffen, als etwa für Transmigranten aus dem Maghreb.

Ein ähnliches Muster zeigte sich in Bezug auf Kleinkriminalität, die von der Kerngruppe generell abgelehnt wurde – aber in klassisch rassistischer Form wurden Leute aus dem Maghreb und aus Afrika südlich der Sahara generalisiert des Diebstahls oder Drogenhandels verdächtigt, während ein afghanischer Drogenhändler als Einzelfall behandelt wurde. Insgesamt fand hier eine gruppenspezifisch konstruierte Moralisierung der Bewegung statt, die sich mit Zuschreibungen von außen auf vielfältige Art verband. Dies wurde in einem Theaterstück verarbeitet, das im Herbst 2014 aufgeführt wurde.[5]

> A.: Hallo Mr Khan. Wir haben uns lange nicht gesehen. Seit Sie mich aus der Votivkirche rausgeschmissen haben. Where is your big protest? Where are your big words? Where is your fight? Now everything is over. Its game over.
>
> K.: We had strong enemies.
> The politicians tried to destroy the movement.
> The police tried to control the movement. (...)
>
> T.: (....) Khan hat die Leute aus der Kirche geworfen nur weil sie Alkohol getrunken haben, schlimmer: weil sie Araber waren.
>
> K.: Some people they just want to come inside and destroy the movement with drinking.
>
> T.: Ach komm. Ihr habt versucht Eure Regeln allen aufzuzwängen, die beim Protest mitmachen wollten. Kein Alkohol. Kein Sex.
>
> I.: Ich habe nichts gemacht
> Ich habe nicht geraucht
> nichts getrunken

---

5 http://wartenaufsbleiben.wordpress.com/; http://www.unikum.ac.at/001_PROJEKTE_2014_FI/FLUCHTWEG_FI/0001_fluchtweg_index.html

A.: Ich habe getrunken
geraucht
gekifft
und Sex gemacht
und ich bin trotzdem ein Refugee.
Ein Original-Harraga,
ein für seine Rechte kämpfender Sans Papier.

Von Anfang an gab es aber auch Konflikte innerhalb der pakistanischen Gruppe, zwischen Pashtunen und Panjabi, die zumindest mir lange Zeit nicht bewusst waren. Diese Abgrenzung wurde deutlich, als acht Refugees aus der Bewegung wegen Schlepperei angezeigt wurden. Nur aufgrund massiver Interventionen der Supporter_innen erklärte sich die Bewegung mit diesen Männern solidarisch, wobei hier der Widerstand der Pashtunen gegen eine Unterstützung der Angeklagten, die mehrheitlich Panjabi waren, besonders deutlich war.

Die Spannungen zwischen den Refugees führten teilweise auch zu Abgrenzungen zwischen den Supporter_innen, die ihr Engagement eher auf die eine oder andere Gruppe fokussierten. Auch diese Spaltung habe ich lange nicht verstanden – sie wurde mir erst deutlich, als sich mehrere Leute darüber erstaunt zeigten, dass sich unter meinen engeren Refugeefreunden sowohl Männer aus Pakistan als auch aus dem Maghreb fanden.

Insgesamt war ich aber wohl nicht die einzige, die ethnisch/nationale/rassistische Spannungen innerhalb der Bewegung über lange Zeit ausblendete. In Hinblick auf den notwendigen Populismus jeder politischen Bewegung war es sicherlich produktiv, von der gemeinsamen Sache, statt von (potenziellen) Spaltungen auszugehen. Die zentrale Forderung der Bewegung nach legalem Aufenthalt für Refugees und Sans Papiers war

gerade aufgrund ihrer Undifferenziertheit und „Farbenblindheit“ sehr erfolgreich – wobei diese Farbenblindheit nicht nur und auch nicht in erster Linie die unterschiedlichen Refugee-Gruppen betraf, sondern vor allem das Verhältnis zwischen Refugees und Supporter_innen, das als gleichberechtigt bzw. von den Refugees bestimmt definiert wurde. Zwar wurden die Privilegien der Supporter_innen in Bezug auf ihren legalen Status anerkannt und als Ausfluss rassistischen staatlichen Handelns erkannt, doch der gesamte rassistische Hintergrund dieser Gesetzgebung, der über die offizielle Politik weit hinausgeht, wurde selten thematisiert. Dies kann als Ausblendung der weit darüber hinausreichenden Privilegien der Mehrheitsösterreicher_innen in der Bewegung interpretiert werden: „Eine (...) (Strategie, sich der Problematisierung von Weißsein als soziopolitischer Kategorie zu entziehen) ist, die eigene rassisierte Identität nicht wahrhaben zu wollen, indem sie als für das eigene Leben unwichtig abgetan wird – was oft/lange Zeit auch als fortschrittliche Haltung interpretiert wurde. (...) Jemanden nicht ‚über die Hautfarbe› wahrzunehmen, galt/gilt dann als aufgeklärt und liberal (...). Die Auseinandersetzung mit Rassismus wird durch den Umstand weiter erschwert, dass die Angewohnheit, die ‚Rasse‘ zu ignorieren, als taktvolle, großzügige Geste verstanden wird.“[6]

Islam, Islamismus und Anti-Islamismus

Als eine ähnliche Form der „Farbenblindheit“ kann auch verstanden werden, dass die Supporter_innen zumindest

---

6 Amesberger, Helga/Halbmayr, Brigitte (2008): Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur. Wien, S. 124

anfangs ganz selbstverständlich davon ausgingen, dass die Refugees in ihrem politischen Engagement ähnliche Wertvorstellungen vertraten wie sie – Demokratie, Toleranz, Antirassismus ... Hier war ein unhinterfragter eurozentrischer Universalismus am Werk, der sich im weiteren Verlauf der Bewegung teilweise als Trugschluss erwies – und zugleich für die Entstehung der Bewegung und ihren Erfolg unverzichtbar war.

Zu Beginn der Bewegung bemühten sich die meisten Refugees um Toleranz und Achtung in Bezug auf die politische Haltung und die individuellen Lebensentwürfe der Supporter_innen – oder zumindest darum, konfliktträchtige Positionen nicht zu artikulieren. Andererseits zeigten die Supporter_innen freundliches Interesse an moslemischen Einstellungen und Verhaltensweisen – in einem Maße, das viele von ihnen etwa gegenüber den katholischen Konzepten, mit denen sie zum Teil aufgewachsen waren, nicht aufbringen würden. Vermutlich mischten sich in dieser Haltung Verständnis für die schwierige Lebenssituation dieser Männer, die ihnen durch ihre religiöse Überzeugung erleichtert wurde und exotistische Neugier für eine weitgehend unbekannte Religion.

Mehr und mehr wurden aber die vorwiegend weiblichen Supporter_innen mit stark patriarchalisch geprägten Haltungen mancher Refugees konfrontiert. In diesen Konflikten wurden zum Teil anti-europäische oder anti-westliche Ressentiments von Refugees deutlich, vor allem gegen liberale Vorstellungen von Beziehungen. Zugleich übten auch die Supporter_innen immer mehr Kritik an religiösen Aktivitäten der Refugees, insbesondere am Besuch von Moscheen, denen radikaler Islamismus zugeschrieben wurde. Gleichzeitig wurden manche

Refugees in ihrer moslemischen Positionierung expliziter, aufgrund derer sie etwa zwar die religiöse Haltung von Christ_innen akzeptierten, Agnostik und Atheismus aber immer rigider ablehnten. Insbesondere im Ramadan kam es außerdem zu teilweise gewaltsamen Konflikten zwischen fastenden Refugees und anderen, die zwar offiziell Moslems waren, ihre Religion aber nicht oder kaum ausübten und daher im Kloster auch tagsüber Wasser tranken, rauchten oder aßen. Auch hier kreuzten sich religiöse Konflikte mit ethnisch/nationalen Grenzziehungen: So wurde etwa ein Algerier im Ramadan 2013 von pakistanischen Refugees aus dem Servitenkloster geworfen, weil er rauchte, während ein pakistanischer Refugee bei allen Plena rauchte, ohne dass das kritisiert oder auch nur thematisiert wurde.

Religiöse Fragen spielten aber nicht nur aufgrund innerer Entwicklungen der Bewegung eine zunehmende Rolle, sondern auch aufgrund nationaler und internationaler Entwicklungen: das neue Islamgesetz in Österreich, das sehr plausibel als Ausdruck eines allgemeinen Misstrauens gegen Muslim_innen verstanden werden kann, das Attentat auf Charlie Hebdo und insbesondere der Aufstieg des IS (Islamischer Staat) und das Interesse, den der IS auch bei Muslim_innen in Österreich weckte. Dies führte zu breiten, meist undifferenzierten öffentlichen Debatten und Medienberichten, in denen u. a. auch ältere Diskussionen um (angebliche) Hassprediger in österreichischen Moscheen reaktiviert wurden. Diese Debatte begann, eine Rolle in der Bewegung zu spielen, als bekannt (oder zumindest verbreitet) wurde, dass einige der Refugees aus der Bewegung eine Moschee besuchten, die als radikale Salafistenmoschee galt und auch vom Verfassungsschutz überwacht wurde. Dar-

aus entstand eine Debatte über den Charakter und die Ziele der Bewegung, die allerdings ausschließlich unter (einem Teil der) Supporter_innen geführt wurde. Der enge Rahmen dieser Debatte war einerseits dadurch zu rechtfertigen, dass es denjenigen, die sie begannen, um die Position der *Supporter_innen* zu Islam und Islamismus, zum Verhältnis von Postkolonialismus und religiösem Fanatismus und zur Stellung von Religion allgemein ging. Trotzdem war es selbstverständlich normativ problematisch, die (zum Teil direkt genannten) Refugees aus dieser Debatte auszuschließen. Zu einem sehr späten Zeitpunkt wurde dann auch versucht, eine gemeinsame Diskussion zu organisieren, die dann aber wenig Interesse fand.

Über diese Debatte und ihre Fortsetzungen wurden Differenzen oder auch Antagonismen zwischen den Supporter_innen deutlich. Sehr grob lässt sich hier unterscheiden zwischen der grundlegenden Ablehnung jeder Religion, dem Standpunkt, „Religion ist Privatsache", und der Verteidigung des Islam im Sinne eines antirassistischen Engagements, das u. a. auch anti-islamische Positionen angreift. Offensichtlich lassen sich diese Positionen nicht miteinander versöhnen; zugleich koexistierten sie selbstverständlich seit Beginn innerhalb der Bewegung, wurden aber über längere Zeit nicht artikuliert.

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die Zugehörigkeit zum Islam für die Refugee-Aktivisten in der Bewegung im Zeitverlauf eine zunehmend größere oder zumindest öffentlichere Rolle spielte, was zu einem Anstieg religiöser Debatten in der Bewegung führte. Die Gründe für diese Entwicklung sind nicht einfach nachvollziehbar: Die moslemischen Refugees, mit denen ich versucht habe, dies zu diskutieren, sahen eine solche Veränderung

nicht, und meinten, sie haben sich immer klar als Moslems deklariert und islamische Werte vertreten. Und auch einige der Supporter_innen, die Religion generell mit großem Misstrauen beobachteten, neigten zu der Auffassung, dass die religiöse Zugehörigkeit ebenso wie die politischen Schlussfolgerungen daraus von Anfang an für das Denken und Handeln vieler Refugees prägend waren und nur aus Rücksicht auf die Supporter_innen bzw. – in einer unfreundlicheren Lesart – aus Opportunismus am Beginn der Bewegung nicht artikuliert wurden.

Persönlich vertrat ich zumindest in Bezug auf einige Refugees die Auffassung, dass die ständige Forderung nach Integration dazu führte, dass sie begannen, ihre Identität stärker in Abgrenzung zu Österreich, Europa oder auch zu den Wertvorstellungen der Supporter_innen zu konstruieren. Für diejenigen, die einen einigermaßen gesicherten rechtlichen Status in Österreich erreichten, änderte sich auch die Perspektive auf ihre Zukunft: Ging es davor nur darum, den Aufenthalt irgendwie zu sichern, so trat danach die Frage in den Vordergrund, wie das Leben in Österreich gestaltet werden könnte, was u. a. ebenfalls zur Abgrenzung der eigenen Identität führte.

Die undifferenzierten Angriffe in der österreichischen Mehrheitsbevölkerung und den Mainstreammedien gegen Muslim_innen und den Islam verstärkten diese Identitätskonstruktionen – ebenso, wie die teilweise stark emotionalisierten Debatten in der Bewegung. Insgesamt lassen sich Debatten über Religion schwer in konstruktiver oder kompromissbereiter Form führen, da Anhänger_innen von (insbesondere monotheistischen) Religionen grundsätzlich von der absoluten Wahrheit ihres Glaubens überzeugt sind. In Gesprächen mit muslimischen Refugees, mit denen ich befreundet war und

die aus diesem Grund nach einem Kompromiss suchten, führte dies des Öfteren zu der Behauptung, dass ich „im Herzen“ doch Muslimin oder mindestens irgendwie religiös sei – eine Einschätzung, der ich nur wenig abgewinnen konnte. Andererseits vertraten viele der Supporter_innen (wie etwa auch ich) eine sehr kompromisslose Haltung zu Religionen, sodass ein konstruktiver Dialog von beiden Seiten her schwierig war.

Weiße Überlegenheit in der Bewegung?

In einem nächsten Schritt in diesem Konflikt wurde die Kritik an der Religion einer unterdrückten Minderheit seitens Supporter_innen, die der österreichischen Mehrheitsbevölkerung angehörten, von anderen Supporter_innen, die sich selbst als ”People of Color“ verstanden, als Ausdruck von „weißer Überlegenheit“ abgelehnt. Angelehnt an bestimmte Teile der ”Critical Whiteness“-Theorien wurde in diesen Debatten den „weißen“ teilweise jedes Recht der eigenen Rede und politischen Positionierung abgesprochen – was wenig erstaunlicherweise zu Widerstand derjenigen führte, die auf diese Weise klassifiziert wurden.

Den „weißen“ wurde erstens unterstellt, dass sie sich ihrer Privilegien nicht bewusst seien – eine Annahme, die durchaus plausibel ist, da ja das größte oder grundlegendste Privileg der „weißen“ ist, „unsichtbar“ zu sein, keiner „Rasse“ zugerechnet zu werden, sondern einerseits Universalität zu repräsentieren und dadurch andererseits das Recht zu haben, als Individuum statt als Teil einer Gruppe anerkannt zu werden.

Zweitens ging dieser Teil der Bewegung davon aus, dass „weiße“ jedenfalls und unvermeidlicherweise rassistisch sind. Auch dies ist nachvollziehbar – auch wenn

ich nicht davon ausgehen würde, dass „weiße“ grundsätzlich rassistischer sind als Menschen anderer Hautfarbe. Hier erscheint die Unterscheidung von Frye zwischen ”whiteness“ und ”whiteliness“ sinnvoll:

> Being white skinned (like being male) is a matter of physical traits presumed to be physically determined: being whitely (like being masculine) I conceive as a deeply ingrained way of being in the world. Following the analogy with masculinity, I assume that the connection between whiteliness and light-colored skin is a contingent connection: this character could be manifested by persons who are not ‚white‘; it can be absent in persons who are.[7]

Allerdings haben kollektiv und historisch gedacht „weiße“ vom Rassismus mehr profitiert als irgendwelche anderen Menschen und es erscheint plausibel, dass diese Tatsache zur unhinterfragten Akzeptanz weißen Rassismus über Jahrhunderte hinweg beigetragen hat. Damit ist Rassismus so stark Teil von Weltverständnis und Persönlichkeitsstruktur, dass er aktiv verlernt werden muss, wofür antirassistisches Engagement nicht ausreicht. In diesem Sinne ist also der generalisierte Rassismusverdacht in Bezug auf jede_n „weiße_n“ plausibel, wobei aber fraglich ist, ob aus diesem Verdacht tatsächlich ein Vorwurf an Individuen konstruiert werden kann. Und jedenfalls ist zwischen dem generalisierten, strukturellen Rassismus einerseits und aktivem, intentionalem Rassismus andererseits zu unterscheiden, wenn Überlegungen zu Rassismus und Antirassismus gesellschaftsverändernd wirken sollen. Auch verstellte die ausschließliche Fokussierung auf weißen Rassismus den Blick auf andere Ras-

---

7 Amesberger/Halbmayr, a.a.O., S. 76

sismen in der Bewegung und insgesamt "the whole issue of diversity among groups seemingly of one colour, the intra-group differences that account for many of the most serious racial and ethnicized conflicts in Europe".[8]

Drittens wurde behauptet, dass nur diejenigen, die von Diskriminierung betroffen sind, diese auch verstehen und darüber sprechen können. Vermutlich war damit gemeint, dass die Betroffenheit durch eine spezifische Art der Diskriminierung Bedingung dafür ist, genau diese Diskriminierung zu verstehen – denn es ist wohl jede_r von irgendeiner Art von Diskriminierung betroffen. Dies führte zu heftiger Kritik, nicht zuletzt von meiner Seite, weil ich der Auffassung bin, dass es sehr wohl möglich und auch sinnvoll ist, über Phänomene zu sprechen, von denen man nicht direkt betroffen ist.

Schließlich ist zu bemerken, dass die Vertreter_innen von Critical-Whiteness-Theorien in der Bewegung ausschließlich auf „Rasse" fokussierten und Überlegungen zu Gender oder Klasse nicht berücksichtigten – es ging also ausschließlich um die Hautfarbe, um eine Art der Fremdheit, „die man sieht". Dies wird nicht von allen Theoretiker_innen dieser Richtung so gesehen:

> Das Konstrukt des Fremden nimmt vielfältige Formen an und ist ebenso historisch, sozial, lokal und kulturell kontingent. Neben phänotypischen und Abstammungskriterien sind es soziale Kriterien, anhand derer die Fremden konstruiert werden. Fremdsein ist vor allem ein Beziehungsverhältnis, und dadurch prinzipiell variabel, wohingegen die Einteilung in ‚Rassen' durch ‚Hautfarbe' oder ‚Blut' unabänderlich ist. (....)

8 Griffin/Braidotti, zitiert nach ebd., S 26

> Um die Ideologien der Dominanz und Überlegenheit sichtbar zu machen, genügt es also nicht, auf *whiteness* zu rekurrieren, sondern müssen auch soziale Partikularitäten jenseits von ‚Hautfarbe'/ ‚Rasse' berücksichtigt werden.[9]

Der Zugang, der von Aktivist_innen der Bewegung gewählt wurde, führte dann etwa dazu, dass die Tochter von Gastarbeiter_innen aus einem der neueren EU-Mitgliedstaaten als privilegierte „weiße" angesprochen wurde – und zwar von Menschen mit dunklerer Hautfarbe und dem Hintergrund einer deutlich höheren sozioökonomischen Klasse. Ich selbst wurde an irgendeinem Punkt wegen meines Aussehens (und dessen biologischen Ursachen) als "Woman of Color" angesprochen, obwohl ich mich selbst ganz klar als privilegierte Bildungsbürger_in mit dem entsprechenden Klassenhintergrund und österreichischer Staatsbürger_innenschaft seit Geburt verstehe. Solche Zuschreibungen werfen die Frage auf, ob der Begriff whiteness „nicht einen Biologismus und monokausale Begründungszusammenhänge befördert, indem durch die Hervorhebung der Markierung ‚Hautfarbe' andere soziale Markierungen, die die gesellschaftliche Position mitformen, in den Hintergrund treten."[10] Dies ist historisch aus der Abgrenzung postkolonialer Theorien vom orthodoxen Marxismus zu verstehen, der alle gesellschaftlichen Konflikte als Ausfluss des Klassenkonfliktes versteht, führte dann aber in vielen Fällen ins andere Extrem – "not only denying that race is a direct function of dominant class interest, but coming close to portraying race as a ubiquitous and

9 ebd., S.5

10 ebd., S. 6

unchanging transhistorical force rather than a shifting and contingent ‚construction'".[11]

Auch die Genderproblematik, die ja in der Bewegung ohnehin kaum thematisiert wurde, blieb dabei völlig ausgeblendet – womit die Critical-Whiteness-Perspektive in diesem Aspekt dem orthodoxen Marxismus in seinem Konzept des „Nebenwiderspruchs" folgte. Das Verhältnis zwischen einer „weißen" Frau und einem „Man of Color" war ganz einfach das Verhältnis zwischen einem/r „weißen" Rassist_in und einer rassistisch diskriminierten Person.

Insgesamt also wurde "whiteness" aus dieser Perspektive als eine Form der Identität verstanden (statt als soziale Beziehung oder als sozialer Status), was eine Beschäftigung mit der „Komplexität von multiplen Subjektpositionen"[12] verunmöglichte.

Auf dieser Grundlage wurde es für „weiße" eigentlich unmöglich, überhaupt zu sprechen – und dies wurde manchmal auch durchaus als Ziel dieses Diskurses genannt: diejenigen zum Schweigen zu bringen, die in der Mehrheitsbevölkerung stets das Recht zu sprechen haben. Ähnlich wie im Verhältnis von Citizens und Non-Citizens sollten die „weißen" in der Bewegung sich damit begnügen, die Anliegen der "People of Color" zu unterstützen. Diese Rolle war für die „weißen" noch weniger befriedigend als die Rolle der Citizens, da dies aufgrund der Ausklammerung aller anderen Diskriminierungsformen u. a. bedeutet hätte, die Forderungen von „nicht-weißen" Personen mit österreichischer Staatsbürger_innenschaft, hohem Bildungs- und

---

11 Kolchin, zitiert nach ebd., S. 101

12 ebd., S. 97

Einkommensniveau etc. bedingungslos zu übernehmen. Im Kontext der Münchner Refugeebewegung, die stark marxistisch geprägt war, wurde ein solcher Zugang deutlich abgelehnt:

> Gruppen wie Karawane oder The Voice haben nie geklärt, was ein ‚Refugee' eigentlich sein soll. Ein ‚Refugee' kann demnach ein Kapitalist sein, er kann Banken, die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, oder er kann in einem abgelegenen Flüchtlingslager sitzen. (...) Zentral für die Situation der Non-Citizens ist in einer bürgerlichen Gesellschaft aber ihr Ausschluss aus dem Produktions-, Verteilungs- und Reproduktionssystem – und nicht unbedingt, Opfer von Rassismus zu sein.[13]

Die Wiener Refugeebewegung hatte nie eine so klare politische Positionierung, was einerseits den Beginn einer durchaus spannenden Debatte zu "critical whiteness" ermöglichte und andererseits dazu führte, dass diese Debatte eher oberflächlich und polemisch geführt wurde – und zwar zwischen einem Teil der Supporter_innen, ohne dass ein Großteil der Refugees einbezogen worden wäre oder auch Interesse daran gezeigt hätte. Im Wesentlichen handelte es sich um eine Theoriedebatte zwischen Akademikerinnen mit unterschiedlichem theoretischen wie auch ethnischen Hintergrund, die zu einem Zeitpunkt geführt wurde, zu dem sich bereits zahlreiche Refugees weitgehend aus der politischen Bewegung zurückgezogen hatten.

Allerdings erreichte die Debatte – m. E. auf sehr unglückliche Weise – eine größere Öffentlichkeit, als im

---

13 Ashkan Khorasani, Messenger der Non-Citizens am Münchner Rindermarkt, http://www.klassegegenklasse.org/der-kampf-der-non-citizens/

Rahmen einer Veranstaltung zu den Schleppereiprozessen Teile einer Bachelor-Arbeit zur Reproduktion weißer Überlegenheit in der Refugeebewegung präsentiert wurden.[14] Die Form der Präsentation wurde von vielen Aktivist_innen als einseitig und auch diffamierend wahrgenommen und führte bei Außenstehenden zu einer skeptischen bis negativen Einschätzung der Bewegung, von der viele der unmittelbar Beteiligten meinten, dass sie nicht gerechtfertigt, sondern durch diese Art der Präsentation bedingt war.

Das Scheitern der Übersetzung

In meiner subjektiven Einschätzung als Supporterin mit einer spezifischen und auch stark wahrgenommenen Rolle in diesen Debatten wurde ein Grundkonsens der Bewegung durch die beiden zusammenhängenden Debatten über den Islam einerseits und weiße Privilegien andererseits weitgehend zerstört. Allerdings ist es nicht ganz einfach, hier Ursache und Wirkung zu unterscheiden; es lässt sich auch plausibel behaupten, dass diese Diskurse deshalb so bedeutsam wurden, weil die Bewegung eigentlich schon am Zerfallen war.

Der Befund, dass sich Diskurse über die Zeit der Bewegung differenziert oder sogar antagonistisch entwickelt haben, ist auch nicht notwendigerweise ein negativer. Es ist nicht nur notwendig, sondern auch konstruktiv, dass sehr komplexe und ineinander verwobene Machtmechanismen einer Gesellschaft sich immer wieder auf unterschiedliche Art in politischen Widerstand übersetzen.

---

14 http://esel.at/termin/73733

Aus meiner Sicht allerdings verblieben diese Übersetzungen in den geschilderten Diskursen auf einem sehr oberflächlichen, weil weitgehend bipolaren Niveau. Die Rassismusdiskussion etwa reduzierte sich auf individuelle Zuschreibungen rassistischen Verhaltens oder Denkens, statt sich mit der Frage zu beschäftigen, inwieweit und in welchen Formen der „Apparat (des Rassismus) mit den Bestandteilen (1) Rassifizierung, (2) Ausgrenzungspraxis und (3) differenzierende Macht“[15] die Bewegung beeinflusste und wie dagegen angegangen hätte werden können. Sicherlich verdeutlichten insbesondere die Abgrenzungen einiger mehrheitsösterreichischer Supporterinnen von manchen Überzeugungen und Wertvorstellungen der Refugees die Notwendigkeit, auch die eigene Position (als weiße, als Europäer_innen, als Vertreter_innen der Aufklärung) als Partikularität zu markieren und zu artikulieren.[16] Doch bedeutet dies m. E. nicht notwendigerweise, die eigenen Positionierungen zurückzustellen oder darauf zu verzichten, sie in universalistischer Weise zu artikulieren. Vielmehr wäre eine Konfliktkultur nötig gewesen, in der verschiedene Universalismen aufeinandertreffen können, ohne zu persönlichen oder kollektiven Diffamierungen zu führen.

Insgesamt war kein wirkliches Bemühen um Übersetzung, also Rekontextualisierung im Rahmen der Bewegung erkennbar, sondern bestehende, antagonistische Diskurse wurden einfach in die Bewegung hineingetragen und dort nicht weiter bearbeitet. Dabei warfen die Proponent_innen einander genau diese Bipolarität vor. In Bezug auf Islamismus und auch Nati-

---

15 Amesberger/Halbmayr, a.a.O., S. 15

16 vgl. ebd., S. 91

onalismus als Hindernis für eine fortschrittliche und antikapitalistische oder zumindest kapitalismuskritische Debatte wurde das in einem Theaterstück über die Bewegung so formuliert:

> Es ist grauslich, wie dauernd Konflikte zwischen Arm und Reich als Religions- oder Nationalitätenkonflikte maskiert werden. Und warum: Weil die Mächtigen es lieber haben, wenn die Ohnmächtigen sich gegenseitig die Schädel einschlagen.
>
> Und weil die Ohnmächtigen, die Armen, die Unterdrückten nicht gerne zugeben, dass sie unterdrückt werden. Das ist ja eine narzisstische Kränkung, wenn ich sagen muss: ich werde unterdrückt. Damit sage ich: Ich hab die Arschkarte gezogen, ich sitze auf der Loserseite, wer hat schon den Mut, das zuzugeben? Das ist doch demütigend! Da bin ich lieber als stolze Muslimin viel was Besseres als die Gringos, die mein Erdöl stehlen. Da bin ich lieber stolz ein Österreicherin, eine Rapidlerin, eine Türkin, kurz gesagt: eine Idiotin.[17]

In Bezug auf weiße Überlegenheit und Rassismus machte es der grundlegende Zugang der Proponent_innen dieses Ansatzes fast unmöglich, aus der Position eine/r „weißen" überhaupt zu reagieren – außer durch Ablehnung der grundlegenden Prämissen dieses Zugangs.

Damit führten diese durchaus wesentlichen Debatten weder zu einer gemeinsamen (wenn auch konfliktiven) Weiterentwicklung von Theorien, noch zu Veränderungen der politisch-praktischen Arbeit. Ebenso wie viele

---

17 http://wartenaufsbleiben.wordpress.com/; http://www.unikum.ac.at/001_PROJEKTE_2014_FI/FLUCHTWEG_FI/0001_fluchtweg_index.html

andere Fragen (Sexismus, die Privilegierung bestimmter Refugees – ob Individuen oder Gruppen, adäquate Formen von politischem Widerstand und individueller Unterstützung) blieben auch die hier angerissenen Themen auf ungelöste und diffuse Art Teil der Bewegung und ihrer Diskurse, ohne wirklich präsent gemacht oder gar gelöst zu werden.

TROTZ ALLEDEM: SOLIDARITÄT ALS ANFANG

Das Refugee Protest Camp Vienna war ein Versuch der Übersetzung. Der Übersetzung des Begehrens der Refugees in hegemoniale Diskurse – Menschenrechte, Integrationswille, Leistungsbereitschaft. Der Übersetzung von Lebensgeschichten in Gesetzesparagraphen. Der Übersetzung von individuellen Schicksalen in ein politisches Programm gegen national(istisch)e Ausgrenzung und globalisierte Ausbeutung. Aber auch der Übersetzung innerhalb der Bewegung – zwischen Refugees und Supporter_innen, zwischen Menschen mit höchst prekärem Status und Menschen mit gesichertem Aufenthalt. Zwischen Menschen zahlreicher politischer Richtungen und Nationalitäten, Asylsuchenden, Transmigrant_innen, Sans Papiers, Männern und Frauen. In einen gemeinsamen Kampf für ein gemeinsames Ziel: menschenwürdige Lebensbedingungen für alle.

Das Refugee Protest Camp Vienna war ein Versuch der Solidarität, der Übersetzung von Solidarität. Wie lässt sich Solidarität übersetzen, wie schafft man Solidarität zwischen Ungleichen? Wo scheitert diese Übersetzung? Und was entsteht aus diesem Scheitern? Das war das Thema dieses Buchs.

Über weite Strecken fiel meine Analyse wohl recht kritisch aus. Doch diese Kritik äußere ich nicht aus der Distanz der Beobachtung, sondern weil ich mich dieser Bewegung uneingeschränkt zugehörig fühle. Und weil sie mein politisches Denken und Handeln stärker be-

einflusst hat, als alles, was ich politisch oder politikwissenschaftlich in den letzten Jahrzehnten getan habe. Selbstverständlich haben mich Asylpolitik und Migration schon vor 2013 interessiert und ich habe mich in diesem Bereich auch in geringem Maß engagiert. Aber durch die politische Arbeit mit anderen Aktivist_innen und insbesondere mit Refugees hat dieses Interesse die Konkretheit entfaltet, die notwendig ist, um sinnvoll analysieren und handeln zu können. Viele Probleme, die ich in den vorigen Kapiteln angesprochen habe – die Vermischung von Sozialarbeit und politischer Arbeit, von Freundschaft und Solidarität, die ungenügende Definition von Rollen und Verantwortlichkeiten – haben zu dieser Konkretheit beigetragen. Hätten wir eine klarere Aufgabenverteilung gehabt, hätte ich nicht das rechtliche Wissen zum Asyl- und Fremdenrecht erworben, das daraus entsteht, dass mich jemand um einen Rat fragt, den ich ihm nicht geben kann, und ich daher beginnen muss zu recherchieren. Hätte ich mich auf die Organisation politischer Aktionen beschränkt, würde mir einerseits ein Großteil meines derzeitigen Freund_innenkreises fehlen und andererseits wäre mein Engagement in diesem Bereich oberflächlich geblieben.

Und ich denke, dass Oberflächlichkeit sich hier nicht rechtfertigen lässt. In den Worten einer Aktivistin aus der Bewegung, die (vergeblich) versucht hatte, einen Deportationsflug zu stoppen und nach ihren Gründen gefragt wurde: „Es geht halt um Menschenleben."[1] Hier liegt vielleicht eine der zentralen Herausforderungen von Refugeebewegungen insgesamt – es geht um eine globale politische Herausforderung, aber zugleich

1 http://fm4.orf.at/stories/1722271/

um das Leben derer, mit denen man gemeinsam politisch aktiv ist – um das Zitat der Aktivistin vollständig widerzugeben: „Aber es geht halt um Menschenleben und konkret um Leben von Menschen, die ich jetzt seit Monaten kenne und schätze."

Hier gewinnt die Vorstellung von Solidarität eine neue Tiefe, die über die konkreten Freund_innen hinausgeht. Nach den vielen Nächten, in denen mir ein Freund Details seiner Flucht über den Balkan erzählt hat, dechiffriere ich trockene Pressemeldungen über aufgefundene geschleppte Refugees in Serbien oder Menschen, die nach illegalen Grenzübertritten in Ungarn verhaftet wurden, in einer anderen, persönlicheren Form. Aus der Beziehung zu einem Freund kommt ein verallgemeinertes Gefühl geteilter Verantwortung – in dieser Form übersetzt sich Freundschaft in Solidarität, eine Solidarität, die zugleich universal und konkret ist.

Doch bereits die Freundschaft zwischen Menschen mit so unterschiedlichen Erfahrungen ist eine Übersetzungsleistung, die stets nur teilweise gelingt. Es gibt Teile der Lebensgeschichten meiner Refugeefreunde, die ich mehr oder weniger bewusst möglichst schnell verdränge, weil sie für mich nicht nachvollziehbar und kaum erträglich sind: In einem langen Gespräch mit M., in dem er mir von den unglaublichen Strapazen seiner Flucht und den vielen Freunden erzählte, die er in seinem Heimatland und auf der Flucht verloren hatte, war ich nur an einem Punkt knapp daran, in Tränen auszubrechen – als er meinte: „Als ich von zu Hause weggegangen bin, habe ich die Bücher in meinem Zimmer angeschaut, die ich noch nicht gelesen hatte, und war traurig, dass ich sie jetzt nicht mehr lesen kann." Diesen Teil der Geschichte konnte ich nachvollziehen.

Glücklicherweise ist es mir gelungen, nicht in Tränen auszubrechen – Mitleid ist, wie Spinoza sagt, „bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz.“[2] Und es ist auch schlecht und unnütz für gemeinsames solidarisches Handeln, das auf der Übersetzung radikal unterschiedlicher Lebenserfahrungen in ein geteiltes Wissen und Verständnis beruht.

Andererseits war es immer wieder nötig und sinnvoll, mittels Mitleid an die österreichischen Behörden und die österreichische Bevölkerung zu appellieren. Als ich vor einigen Wochen einen pakistanischen Freund zu seiner Befragung im Bundesamt für Asyl und Fremdenwesen begleitete, teilte ich seine Trauer, als er beim Anblick der Bilder seiner von den Taliban ermordeten Tochter weinte, zugleich aber beobachtete ich durchaus befriedigt die Reaktion des Sachbearbeiters. Auch das ist ein Aspekt der vielschichtigen Probleme, mit denen wir umzugehen hatten – in vielen Fällen war es nötig, die eigenen Zielsetzungen und die Präsentation nach außen streng voneinander zu trennen, oder auch eine vielfältige und widersprüchliche Außenrepräsentation zu produzieren, unterschiedliche Bilder, unterschiedliche Texte – radikale Demosprüche und höchst staatstragende Unterstützungsschreiben.

Das Ereignis des Refugee Protest Camps Vienna

Diese Widersprüche wären leichter erträglich gewesen, wenn wir unsere Zielsetzungen besser hätten definieren können und aus ihnen und unserer Analyse der Situation dann Strategien entwickelt hätten. Doch anderer-

---

2 Zitiert nach: Hamburger, Käte (1985), Das Mitleid. Stuttgart, S. 46

seits war es sicherlich eine Stärke der Bewegung, dass sie für vieles offen war und daher vieles möglich wurde. Und jedenfalls waren die Unklarheiten, Polyvalenzen, Missverständnisse, Verwirrungen unvermeidlich. Denn das Refugee Protest Camp Vienna war keine von langer Hand geplante politische Aktion, es folgte keinem Plan, es war ein Ereignis, das es „immer nur überraschend geben (kann), also dort, wo das Subjekt ‚ausgesetzt, preisgegeben, empfänglich, verwundbar (...) ist".[3] Das Ereignis des Refugee Protest Camps Vienna war ein politischer Akt, der „einen Anfang auf(erlegte) – einen Anfang, der aus der Sicht von linearen Kausalitätsketten unmöglich (schien). (...) Ein Anfang ist (...) das Paradox, seine eigene Voraussetzung zu sein. (...) Dies impliziert den unmöglichen Akt, sich für das zu entscheiden, was auferlegt wurde".[4]

Dieses Ereignis schuf ein politisches Subjekt, das nie ein geschlossenes Kollektivsubjekt war, eine klare Struktur, aber vielleicht etwas, das Badiou als „Mitsammen" bezeichnet, „ein ‚Zeltwort', das blosses Obdach ist"[5] und offen und universell agierte oder agieren wollte. Doch über die Dauer der Bewegung wurde dieses Obdach für Singularitäten zum Obdach (oder sogar zum Deckmantel) zunehmender Differenzen und Abgrenzungen. Auf die Übersetzung unterschiedlicher Anliegen in einen gemeinsamen Kampf folgten zahlreiche Rücküberset-

---

3 Loick, Daniel (2012): Kritik der Souveränität, Frankfurt/M.: Campus, S. 248

4 Solomon, Jon (2013): Noch eine europäische Krise?! Mythos, Übersetzung und das Gebietsdispositiv. In: Buden, Boris/Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan: Translating beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung, Wien, S. 69ff

5 Badiou, Alain (1997): Wahrheiten und Gerechtigkeit. In: Riha, Rado (Hg.): Politik der Wahrheit. Wien, S. 56

zungen – etwa die Limitierung des Begriffs "Refugee" auf eine kleine Gruppe innerhalb der Bewegung oder die Inanspruchnahme von Antirassismus durch einen Teil der Aktivist_innen.

Aus meinem – in vielerlei Hinsicht nach wie vor eher klassisch marxistisch als postmarxistisch geprägten – Verständnis heraus hätte es gelingen müssen, das Gefühl und den Aufbruch der gemeinsamen politischen Praxis, also der gelebten Solidarität, in Strukturen zu übersetzen, die eine Art Minimalrahmen des gemeinsamen Handelns umfassen, definieren und auch limitieren. Die Aufgaben, die von der Bewegung gemeinsam und solidarisch übernommen werden, hätten festgelegt und im Vergleich zu den Aktivitäten, die ständig geleistet wurden, stark reduziert werden müssen.

In den aktivsten Zeiten der Bewegung gab es zwar immer wieder Bemühungen, solche oder auch andere Strukturen zu entwickeln, aber es fehlte die Zeit und Energie für die Umsetzung. In ruhigeren Zeiten – insbesondere etwa im ersten Halbjahr 2015, in dem es kaum mehr Aktivitäten gab – zogen sich Refugees und Supporter_innen eher in ihr individuelles Leben zurück, obwohl absehbar war, dass neue Aktivitäten nötig würden, da sich ja die Migrations- und Asylproblematik eher verschärft als gebessert hatte.

Neue Kämpfe

Im Juli 2015 kam es denn auch zu neuen Protesten von Asylwerber_innen. Die Situation in Traiskirchen war zu dieser Zeit noch deutlich dramatischer als zu Beginn des Refugeeprotests: Asylwerber_innen schliefen bei Außentemperaturen bis zu 38 Grad in Zelten oder im Freien, als Zuflucht bei Regen wurden ihnen ausgemusterte

Postbusse angeboten. Das Essen war schlecht und reichte ebenso wenig aus wie die medizinische Versorgung; es gab kaum Zugang zu Rechtsberatung.

Dies sind die Folgen einer Eskalationsstrategie der österreichischen Regierung. Solche Zustände sind überall auf dieser Welt inakzeptabel, aber in Ländern wie Griechenland oder Bulgarien, in denen sich die Staatsbürger_innen kaum ernähren können, sind sie verständlich – in Österreich, das in Bezug auf das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf auf Rang 23 von 228 Staaten der Welt liegt, ist dies schlicht ein Skandal. Ebenso wie die Lösung der „Flüchtlingsproblematik", die zu dieser Zeit ventiliert wurde, 500 Refugees in der Slowakei (Rang 61) unterzubringen.[6]

Immerhin wurde dieser Skandal wahrgenommen und kritisch kommentiert, sogar von Mainstreammedien.[7] Und auch wenn zahlreiche Gemeinden die Unterbringung von Refugees sogar dann ablehnten, wenn Privatleute hier initiativ werden wollten[8], mehrten sich die Beispiele von Solidarität der Bürger_innen. Verschiedene Organisationen, wie die Caritas, die Erzdiözese Wien und der Verein „Flüchtlinge für Flüchtlinge" sammelten Sachspenden und wurden dabei von der Bevölkerung tatkräftig unterstützt.[9] Während des Ramadan organisierte die Islamische Gemeinde in Traiskirchen täglich eine Mahlzeit zum Fastenbrechen für bis zu 2500 Personen, darunter auch zahlreiche Nicht-Muslim_in-

---

6 http://www.indexmundi.com/g/r.aspx?c=xx&v=67

7 Siehe etwa: http://www.heute.at/news/oesterreich/noe/art23654,1168196; http://www.oe24.at/oesterreich/politik/4-000-Fluechtlinge-Traiskirchen-voellig-ueberfuellt/196946078

8 https://neos.eu/klub/brief-badgastein.pdf

9 http://noe.orf.at/news/stories/2719337/

nen. Dies stellte u. a. auch eine logistische Meisterleistung dar, da das Lager Traiskirchen zwar nicht in der Lage war, die Versorgung der Refugees zu gewährleisten, trotzdem aber darauf bestand, dass die – teilweise obdachlosen – Lagerbewohner_innen um 22 Uhr im Lager waren. Da im Ramadan das Essen erst nach Sonnenuntergang erlaubt ist, musste die islamische Gemeinde mit ihren Helfer_innen die Essensausgabe in knapp einer Stunde organisieren.[10]

Dies sind Beispiele für Solidarität im Sinne von christlicher Caritas oder islamischer Armenfürsorge. Es entwickelten sich aber auch Formen politischer Solidarität mit Mitteln zivilen Ungehorsams. Bekanntheit erzielte hier etwa die Vorarlberger Gemeinde Alberschwende, die ihre eigenen Aktivitäten als Formen „zivilen Gehorsams" bezeichnete: Die Gemeinde schützte syrische Refugees vor der Abschiebung nach Ungarn und propagierte in einem Manifest ein „Gemeindeasyl", da das Bundesasyl „nicht mehr vor Unmenschlichkeit schützt":

> Alberschwende tut als Dorf und Gemeinschaft, worum wir gebeten wurden:
>
> Jenen, die uns anvertraut werden, Unterkunft und Integration zu bieten
>
> Ihnen durch dörfliche Aktivitäten sozialen Rückhalt zu geben, aber sich auch schützend vor sie zu stellen, wenn die Situation dies erfordert
>
> Ihnen Sicherheit zu bieten und nicht schon morgen wieder entwurzelt und erniedrigt zu werden. (...)

---

10 http://www.islamiq.de/2015/07/07/islamische-gemeinde-versorgt-taeglich-2000-beduerftige-zum-fastenbrechen/

> Da Schutz und Sicherheit durch die unmenschliche Abschiebepraxis nicht gewährleistet ist, sehen wir uns bei ‚Rückführungen' in Länder wie Bulgarien, Rumänien, Ungarn und Italien berufen, unsere Asylwerber auch gegen die eigenen Bundesbehörden zu schützen.
>
> Die Gemeinschaft von Alberschwende stellt sich dem Bruch von Grundrechten entgegen. Es ist unser Recht, ja unsere staatsbürgerliche Pflicht, solches Unrecht zu verhindern.[11]

Auch einige Aktivist_innen des Refugee Protest Camps Vienna wurden in dieser Situation wieder aktiv – wobei sich ihre Zahl bereits so reduziert hatte, dass es nicht mehr angemessen erschien, weiterhin unter dem Namen des Refugee Camps zu agieren; daher wurde der Name "Freedom not Frontex: Vienna" gewählt, der zugleich eine (eher symbolische als realpolitische) Einbettung in die EU-weite Refugeebewegung "Freedom not Frontex" signalisierte. Zugleich nannten sich die österreichischen Aktivist_innen auch nicht mehr Supporter_innen, sondern Solidaritätsgruppe – in dieser Umbenennung spiegelte sich die Entscheidung oder zumindest der Vorsatz wider, die engmaschigen Unterstützungsstrukturen des Refugee Protest Camps nicht zu reaktivieren, sondern das eigene Engagement im Wesentlichen auf politische Solidarität zu beschränken.

Die Aktivist_innen fuhren regelmäßig nach Traiskirchen, um mit den Refugees zu reden, bemühten sich auch teilweise um individuelle Lösungen und Rechtsberatungen und organisierten Demonstrationen vor Ort, an denen sich zahlreiche Refugees aus dem Lager beteiligen.

---

11 http://www.alberschwende.at/fileadmin/Download/Asylverfahren-Manifest_und_Aktivit%C3%A4ten.pdf

Die Bedingungen für diese Aktivitäten waren schwierig: Die Refugees im Lager waren verzweifelt und wütend, zugleich völlig unorganisiert und aufgrund der vielen verschiedenen Sprachen, Herkunftsländer, Erfahrungen und Situationen in einer schlechten Ausgangslage für Selbstorganisation oder auch Organisierungsversuche von außen. Auch wurden rasch potenzielle Konfliktlinien bereits sichtbar: Syrische Refugees haben bessere Chancen auf die Zuerkennung von Asyl oder zumindest subsidiärem Schutz als Refugees aus anderen Ländern, was zu Spannungen führt. Zugleich wollen viele der Syrer ihre Familien nachholen, die im Kriegsgebiet verblieben sind; diese Verfahren werden von den österreichischen Behörden nur sehr zögerlich bearbeitet. Daher fühlen sich auch die syrischen Refugees – durchaus zu Recht – nicht angemessen behandelt.

Die Aktivist_innen des Refugee Protest Camps fühlten sich solidarisch mit den Asylwerber_innen in Traiskirchen, doch trotzdem beteiligte sich nur ein Bruchteil derer, die am Protest Camp beteiligt gewesen waren, aktiv an der Vorbereitung von Demonstrationen, Öffentlichkeitsarbeit etc. Dazu kam, dass ebenso wie bei früheren Aktionen unklar war, wer an den Aktivitäten und Vorbereitungen teilnimmt bzw. zu diesen eingeladen ist. Nachdem der allgemeine Mailverteiler der Bewegung so groß geworden war, dass er kaum für solche Aktivitäten nutzbar war, kursierten Mails über diverse Listen, die durch Zufälligkeiten und/oder persönliche Sympathien geprägt waren. Wieder einmal wude deutlich, dass die fehlenden Strukturen der Bewegung zu impliziten Ausschlüssen führen.

Das Verhältnis zwischen den Refugees im Lager und der Solidaritätsgruppe (in der sich ehemalige Supporter_innen und Refugees aus dem Protest fanden) war

unklar. Demonstrationen konnten nur stattfinden, wenn sie von der Solidaritätsgruppe angemeldet wurden – unter anderem, weil laut Gesetz nur österreichische Staatsbürger_innen eine Demonstration anmelden und dort als Ordner_innen fungieren dürfen. Zur Vorbereitung der Demonstrationen traf sich eine Gruppe von Aktivist_innen in Wien; an diesen Treffen konnten die Refugees aus Traiskirchen aufgrund der Gebietsbeschränkung auf den Bezirk Baden und/oder der Fahrtkosten nach Wien nicht teilnehmen. Mitglieder der Solidaritätsgruppe fuhren allerdings vor den Demonstrationen nach Traiskirchen, um auch dort die Demonstration vorzubesprechen.

Von den Refugees wurden die Demonstrationen mit großem Engagement als ihre Veranstaltung angenommen, sie hielten Reden, trugen Transparente und Fahnen. Allerdings verstanden sie oft die Sprüche auf den Transparenten nicht und kannten die Gruppen nicht, deren Fahnen sie trugen. Dies führte zu Diskussionen in der Vorbereitungsgruppe darüber, ob man die Inhalte der Transparente übersetzen könnte (was in der Situation von teilweise eher chaotischen Demonstrationen kaum möglich war) oder ob man auf Transparente verzichten sollte, die sich eventuell auf das Verfahren der Refugees ungünstig auswirken könnten, etwa weil sie mehr oder weniger direkte Aufrufe zu Gewalt enthielten. Wie bereits in früheren Zeiten endeten diese Diskussionen ohne klare Entscheidung – u. a. auch, weil völlig unklar war, ob die wenigen Anwesenden zu einer solchen Entscheidung berechtigt gewesen wären und sie hätten durchsetzen zu können.

Andererseits brachten die Veranstalter_innen Transparentstoff, Farben und Plakate nach Traiskirchen, da-

mit die Refugees ihre eigenen Forderungen auf diese Art publizieren konnten. Dies führte häufig dazu, dass Nationalflaggen produziert wurden, was für die Solidaritätsgruppe eher problematisch war. Manche der Slogans, die die Refugees auf andere Transparente sprühten, verstanden die Mitglieder der Solidaritätsgruppe aufgrund von Sprachdifferenzen nicht; es war also nicht auszuschließen, dass diese dem politischen Standpunkt der Solidaritätsgruppe nicht entsprachen. In einem Bericht zur ersten größeren Demonstration in Traiskirchen schrieb eine/r der Organisator_innen dazu:

> Angehörige vieler verschiedener Nationaltitätsgruppen nahmen teil und ergriffen das Wort. Auch, wenn es vielen wichtig war, ihre eigene Gruppe zu repräsentieren – zum Beispiel durch das Zeigen afghanischer, somalischer und kurdischer Flaggen – gab es eine Atmosphäre von gegenseitiger Solidarität und Zusammenhalt. Es sprachen zwar größtenteils Männer, aber auch manche Frauen ergriffen das Wort.[12]

Trotz des optimistischen Tonfalls werden hier Bruchlinien und Ausschlüsse angedeutet, die für das Refugee Protest Camp prägend und problematisch waren.

Sollte der gegenwärtige Protest von Refugees in Traiskirchen (und auch anderen Lagern, etwa in Linz) sich zu einer kontinuierlichen Bewegung entwickeln, so steht zu erwarten, dass diese das Erbe der ungelösten Probleme des Refugee Camps unter erschwerten Rahmenbedingungen übernimmt. Denn die Zugeständnisse, die den sogenannten „Votivkirchenflüchtlingen“ gemacht

---

12 https://familienundfreundinnengegenabschiebung.wordpress.com/2015/07/15/bericht-demo-traiskirchen-11-juli-2015/

wurden – wie etwa die Übernahme in die Grundversorgung in Wien für die Kerngruppe – werden sicherlich nicht wiederholt werden. Viel eher steht zu erwarten, dass die Behörden mit aller Härte durchgreifen werden, da sich die politische Situation ständig verschärft.

Die Innenministerin ist in den letzten Monaten mit der Ankündigung an die Öffentlichkeit gegangen, sich in erster Linie um die Abschiebung von Dublin-Fällen und von Personen aus sogenannten sicheren Drittstaaten zu kümmern und hat in einer Asylrechtsnovelle die Möglichkeit von Schnellverfahren geschaffen. Auch kündigte sie an, die ohnehin minimalen Vorschriften für die Versorgung von Asylwerber_innen zu lockern.

In Traiskirchen engagieren sich der Bürgermeister und „besorgte Bürger_innen" gegen das überfüllte Lager und wenden sich mit ihrem Protest zwar einerseits an die Innenministerin, andererseits aber auch gegen die Refugees (mit denen sie eigentlich das Interesse teilen, dass diese Quartiere an anderen Orten erhalten). Dies führte u. a. zur Untersagung einer Refugee-Demonstration – ein Schritt, der sehr selten erfolgt, da die Demonstrationsfreiheit in der österreichischen Demokratie einen hohen Stellenwert hat. Eine daraufhin von der Hochschüler_innenschaft angemeldete Demonstration gegen das Demonstrationsverbot wurde zwar zugelassen, aber mit erheblichen, teils gesetzlich nicht gedeckten Auflagen versehen. Und außerdem ließ die Polizei während der gesamten Zeit der Demonstration zu, dass eine nicht angemeldete Gruppe von Traiskirchner Bürger_innen mit Unterstützung von Identitären und Pegida der Demonstration folgte. Bei dieser Gelegenheit wurde unter anderem eine österreichische Fahne geschwenkt, offensichtlich als Zeichen der Abwehr von

Refugees, die sich von Österreich Menschenrechte und ein menschenwürdiges Leben erwartet hatten.

Zugleich erwägt die Bundesregierung, Refugees ohne Zustimmung von Ländern und Gemeinden auf Grundstücken des Bundes in anderen Orten unterzubringen – m. E. ein wichtiger und richtiger Schritt, der aber sicher zu weiteren Bürger_innenprotesten führen wird.

Was haben wir gelernt?

Unter diesen verschärften Bedingungen erscheint es mir wichtiger denn je, die Fehler des Refugee Camps zu reflektieren und daraus Lehren zu ziehen. Die Umbenennung von „Supporter_innen" in „Solidaritätsgruppe" und die mit ihr einhergehende veränderte Funktion dieser Gruppe ist sicherlich das Resultat einer dieser Lehren – wobei abzuwarten bleibt, ob eine Limitierung der Aktivitäten der Solidaritätsgruppe auf politische Arbeit durchgehalten werden kann. Wie zu erwarten, finden bereits jetzt Hilfeleistungen statt, die weit darüber hinausgehen.

Vielleicht könnte eine gangbare Lösung darin bestehen, einerseits einen kollektiven Rahmen abzustecken und andererseits eine große Bandbreite von Aktivitäten von Individuen und Subgruppen zuzulassen, ohne dass diese in irgendwelchen – wie auch immer besetzten – Plena abgestimmt und genehmigt werden müssen. In den ruhigen Zeiten der Bewegung haben sich solche Gruppen bereits entwickelt. In jüngster Zeit gibt es etwa Aktivitäten mit und für Frauen in Traiskirchen, die teilweise von Aktivist_innen des Refugee Camps getragen werden. Auch fand im gleichen Zeitraum wie die Demonstrationen in Traiskirchen ein Projekt von Künstler_innen in Wien statt, im Rahmen dessen unter

dem Titel „Die schweigende Mehrheit sagt JA“ der Platz neben der Oper eine Woche lang und 24 Stunden pro Tag mit Musik, Lesungen, Performances etc. bespielt wurde. Soweit ich das beurteilen kam, gibt es wechselseitige Unterstützung für all diese Aktivitäten und auch Überschneidungen bei den Aktivist_innen, aber keine inhaltliche Abstimmung. – Allerdings fehlt es auch hier an Transparenz der Aktivitäten, die Offenheit für neue Aktivist_innen signalisieren und eine Aktivierung erst ermöglichen.

Wenn “Freedom not Frontex: Vienna“ sich auf eine eher lose Rahmenstruktur von Aktivitäten beschränkt, reduziert das notwendigerweise die Solidaritätsleistungen, die gemeinsam erbracht werden. Dies ist vor dem Hintergrund der prekären Lage der Refugees durchaus problematisch, aber m. E. unvermeidlich. U. a würde dies wohl auch bedeuten, dass – in völliger Opposition zu dem alten feministischen Motto „Das Private ist politisch“ – Unterstützung, die aus Freundschaft, Liebe oder einem anders begründeten privaten Engagement geleistet wird, von den Aufgaben getrennt wird, die die Bewegung sich selbst stellt und für die sie sich verantwortlich fühlt.

Ohne eigene Erfahrungen mit diesem Modell schwebt mir hier eine Anlehnung an die Sans Papiers in Frankreich vor, bei denen sich die gemeinsame Arbeit auf politische Aktivitäten und Unterstützung bei der Suche nach unentgeltlicher Rechtsberatung beschränkt. Wenn es möglich ist, Spenden zu lukrieren (wie das am Beginn der Bewegung ja in recht hohem Maße der Fall war), könnte man diese den notorisch unterfinanzierten Rechtsberatungen zukommen lassen und damit im besten Fall eine längerfristige Verbesserung in diesem

Bereich erzielen. Die französischen Sans Papiers haben aufgrund ihrer langen Geschichte mittlerweile zahlreiche Möglichkeiten, auf Anwält_innen zurückzugreifen, die bereits als Studierende Teil der Bewegung waren und jetzt unentgeltlich für Sans Papiers arbeiten.

Schließlich gilt es wohl zu akzeptieren, dass es völlig unmöglich ist, im Rahmen einer politischen Bewegung (oder auch durch die Aktivitäten von NGOs und Zivilgesellschaft) das Versagen der Politik im Bereich Asyl zu kompensieren. Persönlich erscheint es mir daher umso wichtiger, allgemeinpolitisch auf vielerlei Art Einfluss zu nehmen – und dies kann nur gelingen, wenn Strukturen geschaffen werden, die effektiv und auch außerhalb der Konjunkturen von Bewegungen politisch Einfluss nehmen. Aber nur dann, wenn es die nötige Energie für diese Aktivitäten gibt: Es gibt kaum ein Gespräch zwischen Supporter_innen, in dem wir nicht diverse Ideen für eine Verbesserung der Situation entwickeln: Man könnte Pflegefamilien für unbegleitete minderjährige Flüchtlinge finden, man könnte die Grundversorgung für Refugees, die privat leben wollen, an den Satz angleichen, den Grundversorgungseinrichtungen bekommen, und damit die Wohnungssuche erleichtern, man könnte die Bundesländerquoten zumindest teilweise dadurch ersetzen, dass die Bundesländer, die die Quote nicht erfüllen, die Kosten für die Unterbringung und Versorgung von Refugees in anderen Bundesländern zu tragen haben. Aber nach diesen Gesprächen fehlen uns zumeist Zeit und Energie, uns zumindest um Öffentlichkeitsarbeit oder gar um die Umsetzung zu bemühen.

Ebenso wichtig erscheinen mir die Vernetzung von Aktivitäten in Österreich und der Austausch mit inter- und transnationalen Bewegungen. Dies gelang in der

Vergangenheit und gelingt bis heute kaum, was an der etwas paradoxen Situation liegt, dass es uns dafür entweder an Zeit fehlte oder an einer Bewegung, die wir hätten vernetzen können. Vielleicht wären uns viele unserer problematischeren Erfahrungen erspart geblieben, wenn wir uns mehr darum bemüht hätten, von anderen, älteren Refugeebewegungen zu lernen.

Jede Struktur birgt die Gefahr der Hierarchisierung in sich – und dies war wohl auch einer der Gründe, warum Strukturen immer wieder abgelehnt oder jedenfalls nicht implementiert wurden. Allerdings gab es selbstverständlich Hierarchien in der Bewegung – die umso problematischer waren, als sie weder formalisiert noch ausgesprochen wurden. Die Debatten zu diesem Thema verliefen häufig sehr polarisiert, insbesondere zwischen Supporter_innen mit einem marxistischen Hintergrund und solchen, die aus der autonomen Bewegung kamen. Das Ereignis des Protests schuf zwar politische Subjekte mit einer gemeinsamen politischen Praxis, doch andere Subjektivierungen blieben gleichfalls wirkmächtig – und eine Übersetzung unterschiedlicher Erfahrungen und Positionierungen in eine Grundstruktur gemeinsamen Handelns gelang nicht. Alte Denkmuster verstellten die Möglichkeit für Lösungen, denn eigentlich verblieben wir stets zwischen den Polen „keine Organisation“ und „eine Organisation, wie wir sie von früher kennen“. Aus meiner Sicht wäre es den Versuch wert gewesen, Organisationsformen auszuprobieren – nicht jede Strukturierung, auch in Form von Hierarchisierung, führt notwendigerweise zu autoritären Strukturen. Die tatsächlichen Abläufe in der Bewegung waren – nicht nur für mich – auf Dauer fast unerträglich, weil extrem langwierig und ineffizient. Zugleich war es insbesondere in den Plena

sehr schwierig, klare Strukturen, etwa in Form einer Tagesordnung und von Redezeitbeschränkung vorzugeben, da es z. B. nötig war, Refugees ausreichend Raum für ihre persönlichen Erzählungen zu geben; wie nicht anders zu erwarten, wurde diese Situation auch für jede andere Art der persönlichen Selbstdarstellung ausgenützt. Doch jede strenge Struktur hätte dem Charakter des Ereignisses widersprochen, des Sprechens einer Leerstelle, die zuvor unhörbar und unsichtbar war. Vielleicht hätten sich aus diesen widersprüchlichen Überlegungen ganz andere Arbeitsformen entwickeln lassen, für denen uns allen die Phantasie fehlte.

Es bleibt abzuwarten, ob und in welcher Form sich der Widerstand der Refugees entwickelt und wie er sich von den Aktivitäten im Jahr 2013 unterscheiden wird. Ob es gelingt, Strukturen zu entwickeln, mit denen schnell und effektiv agiert werden kann, um der übermächtigen Staatsgewalt und den Anfeindungen der populistischen Rechten etwas entgegenzusetzen. Und ob solche Strukturen tatsächlich sinnvoll sind oder die Möglichkeit des Neuen, des Ereignisses verhindern. Die Energie der Refugees im Lager in Traiskirchen und in anderen Lagern bremsen, die sich gerade in Transparenten, Demosprüchen, Liedern entlädt. Oder im Gegenteil dieser Energie eine Perspektive bieten können.

So endet dieses Buch also mit ebenso vielen Fragen, wie es begonnen hat. Aber auch mit der Gewissheit, dass diese und andere Refugeebewegungen die wichtigsten politischen Probleme unserer Zeit berühren und zu einer dringend nötigen Änderung überkommener nationaler Strukturen führen werden, die die Ausbeutungsverhältnisse des globalisierten Kapitalismus stabilisieren. Und dass diese Bewegungen auf Solidarität aufbauen

und diese zugleich produzieren, eine Art der Solidarität, die, wie im christlichen Verständnis, universell gedacht ist und, wie im sozialistischen Zugang, als gemeinsamer Kampf praktiziert wird. Eine Solidarität, die sich als kontinuierlicher Prozess der Übersetzung versteht – vom Universellen ins Konkrete und umgekehrt, von Erfahrungen in politisches Handeln, von alten Abgrenzungen in die Produktion neuer Zusammenhänge gemeinsamen Begehrens.

Bibliographie

Literatur

Adorno, Theodor (2014): Minima Moralia (Auszug). In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 112-119

Amesberger, Helga/Halbmayr, Brigitte (2008): Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur. Wien

Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M., S. 9-19

— (2005): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München

Aubert, Vilhelm (2014), Notizen über Liebe. In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 305-337

Badiou, Alain (1997): Wahrheiten und Gerechtigkeit. In: Riha, Rado (Hg.): Politik der Wahrheit. Wien, S. 54-62

Balibar, Étienne (1990): Rassismus und Krise. In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg/Berlin, S. 261-272

Bauböck, Rainer (2001): Reinventing Urban Citizenship. IWE-Working Paper Series 18/2001 http://eif.univie.ac.at/downloads/workingpapers/IWE-Papers/WP18.pdf

— (2003): Multilevel citizenship and territorial borders in the EU polity. Wien, http://eif.univie.ac.at/downloads/workingpapers/IWE-Papers/WP37.pdf, S. 4-5

Berdarević, Ina (2013): Found in Translation – Notes on meeting and understanding pain. In: Visavis, Voices on Asylum and Migration, Nr. 7/2013, S. 26-33

Berger, Peter L./Kellner, Hansfried (2014): Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit. In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 190-213

Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Berlin

Buden, Boris (2008): Übersetzung ist unmöglich – fangen wir also an. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 71-85

— (2008): Eine Tangente, die den Kreis verrät. Über die Grenze der Treue in der Übersetzung. In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, 13-44

— (2008): Kulturelle Übersetzung. Einige Worte zur Einführung in das Problem. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 9-28

— (2013): Jenseits von Europa übersetzen. In: Buden, Boris/Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan (Hg.): Translating beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung. Wien, S. 11-25

Camus, Albert (1997): Das mittelmeerische Denken. In: Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, S. 315-345

— (1997): Der Mensch in der Revolte. In: Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg, S. 30

Collins, Randall (2014): Liebe und Heiratsmarkt (Auszug). In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 217-241

Davis, Murray S. (2014): Sag, dass du mich liebst. In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 162-189

Derrida, J. (1992): Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". In: Cornell, D./Rosenfeld, M./Carlson D. G. (Eds.): Deconstruction and the Possibility of Justice. New York, S. 3-67

— (2000): Politik der Freundschaft. Frankfurt/M.

Dubet, François (2002): Jugendgewalt und Stadt. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.): Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 1171-1193

Ehs, Tamara/Valchars, Gerd (2009): Demos statt Ethnos. Plädoyer für ein EU-Volk jenseits des Homo Europaeus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2009, http://homepage.univie.ac.at/gerd.valchars/demos_statt_ethnos.pdf

Elliott, Mabel A./Merrill, Francis E. (2014): Der romantische Fehlschluss. In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 338-363

Gaus, Daniel (2004): Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts. In: Flügel, O./Heil, R./Hetzel, A. (2004) (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt, S. 65-86

Germaine, Amine (2013): Der Mann ohne Chancen. Gespräch mit Amine, geführt von Lisbeth Kovacic und Birgit Mennel. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013 http://transversal.at/transversal/0313

Hamburger, Käte (1985): Das Mitleid. Stuttgart

Hardach, Sophie (2011): The Registrar's Manual for Detecting Forced Marriages. London

Haslinger, Herbert (2013): Das Samaritergleichnis, https://www.thf-paderborn.de/fileadmin/patoraltheologie/5-3-2Ersatzmanuskript_09.01.2013.pdf

Hörmann Karl (1969): Barmherzigkeit. In: Lexikon der christlichen Moral, https://stjosef.at/morallexikon/barmherz.htm

Kader, Simo (2013), „Ich lebe wie diese Tiere, die Fledermäuse... nur in der Nacht." Gespräch mit Simo, geführt von Birgit Mennel. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013 http://transversal.at/transversal/0313

Karasz, Lena/Perchinig, Bernhard (2013): Studie Staatsbürgerschaft. Konzepte, aktuelle Situation, Reformoptionen. Wien, http://media.arbeiterkammer.at/wien/PDF/studien/Studie_Staatsbuergerschaft.pdf

Khan, Adalat/Kubaczek, Niki (2013): Die Forderung nach einem normalen Leben. Interview mit Adalat Khan geführt von Niki Kubaczek. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/Khan/de

Klüber, Franz (1977): Arbeit, Mitbestimmung und Eigentum nach katholischer Soziallehre, http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/1977/1977-08-a-495.pdf

Kuchler, Barbara/Beher Stefan (2014): Einleitung: Soziologische Theorien der Liebe. In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 7-52

Kuster, Brigitta/Tsianos, Vassilis. S. (2013): Erase them! Eurodac und die digitale Deportabilität. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/kuster-tsianos/de

Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason. London/New York

Lefort, C. (1990): Menschenrechte und Politik. In: Rödel, U. (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt/M., S. 239-280

Leisch, Tina (2013): Fingerverbrennung. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/leisch/de

Loick, Daniel (2012): Kritik der Souveränität. Frankfurt/M.: Campus

Luhmann, Niklas (2014): Liebe (Auszug). In: Kuchler, Barbara/Beher, Stefan: Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, S. 75-85

Luxemburg, Rosa (1910): Der politische Massenstreik und die Gewerkschaften, http://www.mlwerke.de/lu/luc.htm

Marchart, Oliver (2001): Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: Brodocz, A./Schaal, G. S. (2001) (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart, Band II. Opladen, S. 161-191

Marx, Karl (1872): Rede über den Haager Kongress. MEW 18, S. 59-161

— (1847): Das Elend der Philosophie, 1847. MEW 4, S. 63-182

Marx, Karl/Engels Friedrich (1848): Manifest der kommunistischen Partei, https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/4-stelkomm.htm

Marx, Reinhard (2011): Die Genfer Flüchtlingskonvention: Errungenschaften und Herausforderungen aus europäischer Perspektive. Vortrag beim 11. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz am 20. Juni 2011. Berlin, https://www.eaberlin.de/nachlese/chronologisch-nach-jahren/2011/europa-hat-verantwortung-fuer-fluechtlinge/reinhard-marx-fluechtlingsschutz-in-europa-2011.pdf

Mennel, Birgit/Mokre Monika (Hg.) (2015): Das große Gefängnis. Wien, http://transversal.at/books/gefaengnis-de

Messinger, Irene (2012): Schein oder Nicht Schein. Konstruktion und Kriminalisierung von „Scheinehen" in Geschichte und Gegenwart. Wien.

— (2014): Mehrfachdiskriminierung von Ehen mit Drittstaatsangehörigen unter dem Verdacht einer Aufenthaltsehe. In: Apostolovski, Veronika/Meier, Isabella/Philipp, Simone/Schmidlechner, Karin/Starl, Klaus (Hg.): Intersektionelle Benachteiligung und Diskriminierung – Soziale Realitäten und Rechtspraxis, http://www.etc-graz.at/typo3/fileadmin/user_upload/ETC-Hauptseite/publikationen/Selbststaendige_Publikationen/LID/Messinger_Scheinehen_formatiert.pdf

Mezzadra, Sandro/Neilson, Brett (2008): Die Grenze als Methode, oder die Vervielfältigung der Arbeit. In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 113-128

Mokre Monika (2011): On the Culturalization of Inequality in Capitalist Democracies, http://eipcp.net/policies/mokre/en

— (2013): Wo Europa gerade zerbricht und wo es neu entstehen könnte. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/mokre1/de

Müller, Gin (2013): Rettung in der Votivkirche? Eindrücke eines/r Unterstützers/in des Refugee-Protests in der Votivkirche. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://transversal.at/transversal/0313/mueller/de

Musafir, Said (2015): Was kannst du schon tun, um Geld zu verdienen? In: Mennel, Birgit/Mokre Monika (Hg.): Das große Gefängnis. Wien, http://transversal.at/books/gefaengnis-de, S. 133-144

N.N. (o. J.): Katholische Soziallehre – ein antizyklisches Konzept, http://w3.khg.jku.at/schlagnitweit/aufeinwort/KSL antizyklisch.pdf

Najah, Salaheddine (2014): Ich, Salaheddine, Asylwerber und Aktivist. In: We The People, Issue 3/2014, S. 5-8

Neundlinger, Klaus (2008): Simultan – Von der Lohnform zur Raumform? In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 129-136

Nietzsche, Friedrich (1954): Unzeitgemäße Betrachtungen, Kapitel 2: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: ders.: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 1, S. 209-28, http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Unzeitgem%C3%A4%C3%9Fe+Betrachtungen/2.+Vom+Nutzen+und+Nachteil+der+Historie+f%C3%BCr+das+Leben

Nowak, Manfred (2013): Studie zum Thema „Wien – Stadt der Menschenrechte". Wien, S. 10, http://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/menschenrechte-studie-2013-bf.pdf

Nowotny, Stefan (2008), Die vielen Gesichter des „Civis". Ist BürgerInnenschaft übersetzbar? In: translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien, S. 93-111, http://transversal.at/transversal/0608/1218706584/de

— (2008): Affirmation im Verlust. Zur Frage der Zeugenrede. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 197-216

— (2008): Die Einsätze der Übersetzung. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 53-70

— (2008): Kontinua der Verwandlung. Sprachphilosophische und linguistische Aspekte der Übersetzung. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 95-130

Numan, Muhammad (2013): Das Land ist für uns alle gleich. Gespräch mit Numan, geführt von Bue Rübner Hansen. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://eipcp.net/transversal/0313/numan/de

Peter Osborne im Gespräch mit Boris Buden. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 185-195

Rada Iveković im Gespräch mit Boris Buden: Geboren in Babel. In: Buden, Boris/Nowotny, Stefan: Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs. Wien, S. 131-149

Sakai, Naoki (2013): Die Mikrophysik des Vergleichs. Für eine Dislozierung des Westens. In Buden, Boris/Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan (Hg.): Translating beyond Europe. Zur politischen Aufgabe der Übersetzung. Wien, S. 27-50

Simon S. Im Gespräch mit Simo Kader (2015): Wir nennen das Gefängnis Schule. In: Mennel, Birgit/Mokre Monika (Hg.): Das große Gefängnis. Wien, http://transversal.at/books/gefaengnis-de, S. 97-112.

Stockmann, Reinhard/Menzel, Ulrich/Nuscheler, Franz(2010): Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien. München

Sunjic, Melita H. (2001): Braucht die Genfer Flüchtlingskonvention eine Frischzellenkur? Wien, http://www.asyl.at/fakten_4/internat_2001_01.htm

translate/eipcp (Hg.): Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt. Wien

UNHCR (o. J.): Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951 (in Kraft getreten am 22. April 1954), Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 31. Januar 1967 (in Kraft getreten am 4. Oktober 1967), http://www.unhcr.at/no_cache/mandat/genfer-fluechtlingskonvention.html?L=zhceavsd%20%27&cid=3109&did=7631&sechash=1e6c14e0

UNHCR – Division of Programme Support and Management (2010): Asylum Levels and Trends in Industrialized Countries 2009. Statistical Overview of asylum applications in Europe and selected non_European countries, http://www.gla.ac.uk/media/media_147169_en.pdf

Walgenbach, Katharina (2012): Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume. In: Scambor, Elli/Zimmer, Fränk (Hg.): Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit. Bielefeld, S. 81

Wallerstein, Immanuel (1992): Die Konstruktion von Völkern: *Rassismus, Nationalismus, Ethnizität*. In: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg-Berlin, S. 87-106

Waterhouse, Peter (2012): Fügungen. Versuch über Flucht und Recht und Sprache. In: flee erase territorialize, transversal webjournal 03 2013, http://eipcp.net/transversal/0313/waterhouse/de

Ziegler, Jean (2005): Das Imperium der Schande. München

Relevante Websites

http://agisra.org/

http://exilesingreece.over-blog.com/

http://no-racism.net/

http://prozess.report

http://refugeecampvienna.noblogs.org/

http://refugeecongress.wordpress.com/

http://refugeestruggle.org/

http://www.asyl-in-not.org/

http://www.labournetaustria.at/

http://www.proasyl.de/

http://www.refugeetentaction.net/index.php?lang=de

http://www.unhcr.org/

http://www.uno-fluechtlingshilfe.de/

http://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten/asylum-trends-2013.html

http://www.zebra.or.at/

https://familienundfreundinnengegenabschiebung.wordpress.com/

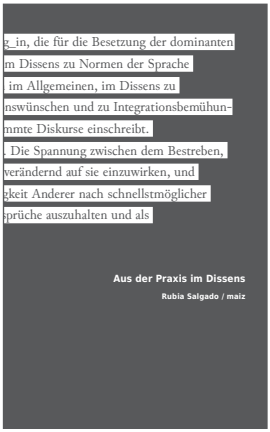
Für alle Onlinematerialien und Links in diesem Buch gilt als letztes Abrufdatum der 1. August 2015.

Zu Autorin und Herausgeberin

Monika Mokre ist Politikwissenschaftlerin an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Obfrau des eipcp und Aktivistin des Refugee Protest Camps Vienna. In ihrer Forschungstätigkeit und ihrer politischen Arbeit beschäftigt sie sich mit europäischer Demokratie, Migration und Kulturpolitik.

Andrea Hummer ist Soziologin und Mitgründerin des eipcp. Sie ist im Bereich Konzeption/Organisation von Projekten (vor allem im Kulturbereich), als externe Lektorin der Universität Linz, als Unterrichtende in der Erwachsenenbildung, als Kuratorin, Moderatorin und PR-Beraterin tätig. http://buero-hummer.at

transversal texts
transversal.at
Aus dem Programm 2015



Rubia Salgado / maiz

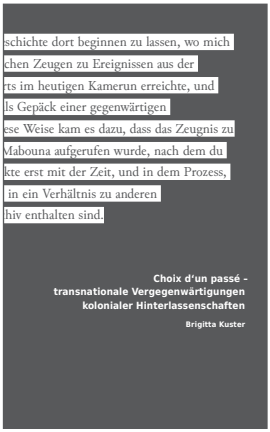
Aus der Praxis im Dissens

Herausgegeben von Andrea Hummer

Der Kampf um Anerkennung, das Wissen um Unterwerfung, die Umarbeitung der Anrufungen, die Fragen nach widerständiger Handlungsfähigkeit, das Annehmen einer strategischen Identität als Ausgangsbasis der politischen Artikulation und das Abtasten der Grenzen eines (selbst) proklamierten strategischen Essenzialismus, das Ringen um Protagonismus und seine möglichen Definitionen und Austragungen, das Zelebrieren einer anthropophagischen Haltung und das Hinterfragen dieses Konzeptes, der Horizont der gegenhegemonialen Wissensproduktion und der Kulturarbeit abseits multikulturalistischer Konzepte und Praxen, das Sich-Widersprechen, das transformative Aneignen der hegemonialen Sprache, das Betrachten von Sprache als realitätskonstituierend, das Befragen des Lehrens der hegemonialen Sprache als Zurichtung. Die Bemühung um ein Sprechen und ein Handeln im Widerstand und im Dissens zur herrschenden Selbstverständlichkeit der Diskriminierungen. Ein Schreiben im Kollektiv verortet, eingebettet, eingerahmt. Fragen, Nachdenken und eroberte Perspektiven aus dem Denken und Handeln in einer Selbstorganisation.

ISBN: 978-3-903046-02-3
September 2015
15,- €

transversal texts
transversal.at
Aus dem Programm 2016



Brigitta Kuster

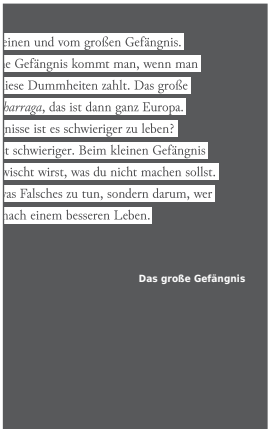
Choix d'un passé
– transnationale Vergegenwärtigungen kolonialer Hinterlassenschaften

Herausgegeben von Isabell Lorey

Brigitta Kusters Essay zur Aus/Wahl einer singulären Vergangenheit beleuchtet unterschiedliche Aspekte und Problemstellungen der Erforschung und Verarbeitung von Geschichte im Kontext des deutschen Kolonialismus. Er vergegenwärtigt die spezifische Geschichte des Mordes an Bisselé Akaba, der Ende des 19. Jahrhunderts im von den deutschen Kolonisierern so genannten Hinterland des heutigen Kameruns umgebracht wurde. Kuster balanciert die Inkommensurabilität eines kritischen Umgangs mit deutschen kolonialen schriftlichen, bildlichen und kartographischen Quellen auf der einen, mündlicher und lokaler Überlieferung auf der anderen Seite, und leistet damit einen metadisziplinären Beitrag zur postkolonialen Debatte um das koloniale Archiv bzw. die *bibliothèque coloniale*.

ISBN: 978-3-903046-05-4
Frühjahr 2016
12,- €

transversal texts
transversal.at
Aus dem Programm 2015



Birgit Mennel

Monika Mokre (Hg.)

Das große Gefängnis

Aus dem Darija, dem Englischen, dem Französischen und dem Spanischen von Billel Hammani, Birgit Mennel und Monika Mokre

Gefängnisse erfüllen zentrale politische und ökonomische Funktionen. Sie sind industrielle Komplexe, die hohe Profite generieren und zugleich Internierungslager für diejenigen, die in dieser Gesellschaft unerwünscht sind. Darunter fallen zahlreiche Personengruppen, die nicht willens oder in der Lage sind, sich den Anforderungen des Spätkapitalismus im globalen Norden zu stellen.
MigrantInnen stellen eine der wichtigsten und zahlenmäßig größten dieser Personengruppen dar. Für sie ist das „kleine Gefängnis" Teil und verdichteter Ausdruck des großen Gefängnisses der Gesellschaft, in der sie leben und an deren Teilhabe sie systematisch gehindert werden. Das große wie das kleine Gefängnis individualisieren und moralisieren gesellschaftliche Probleme und beantworten sie mit radikalem Ausschluss.

ISBN: 978-3-903046-00-9
Juli 2015
15,- €