

Die Transversalität dieser Intersektion zwischen Migrant_innen und Prekären im städtischen Raum stellt sich somit als Möglichkeit dar, nie wieder in Versuchung zu kommen, sich mit Repräsentationsregimes zu identifizieren; zumindest bis zu dem Moment der „Ankunft“. Denn die Frage der Ankunft ist immer eine Frage des Verhältnisses zwischen Differenz und neuer Zugehörigkeit. Es geht also um einen Begriff der Ankunft, welcher Differenz und Zugehörigkeit gleichzeitig behandelt und eine Sensibilität für Projekte von Menschen ermöglicht, die diese Ankunft ohnehin bereits praktizieren.

Die Stadt als Stätte der Solidarität

Die Stadt als Stätte der Solidarität

**DIE STADT ALS STÄTTE
DER SOLIDARITÄT**

DIE STADT ALS STÄTTE DER SOLIDARITÄT

NIKI KUBACZEK UND MONIKA MOKRE (HG.)

**transversal texts
transversal.at**

ISBN der Printausgabe: 978-3-903046-26-9
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 Copy-
right 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, 2021
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

Diese Publikation wurde von der RD Foundation Vienna finanziert.
Das eipcp wird gefördert von: Kulturabteilung der Stadt Wien, Wissen-
schafts- und Forschungsförderung; Foundation for Arts Initiatives.

RD Foundation Vienna
Research | Development | Human Rights
Gemeinnützige Privatstiftung

 **Stadt
Wien** | Kultur

FAI

Inhalt

Die Stadt als Stätte der Solidarität <i>Einleitung von Niki Kubaczek und Monika Mokre</i>	11
RASTSTÄTTEN, SANCTUARIES, ZUFLUCHTSORTE	
Von der Seenotrettung zur Infrastrukturmaschine <i>Maurice Stierl im Gespräch mit Niki Kubaczek</i>	27
Zuhause in City Plaza: Die Grenze zwischen Gastgeber_innen und Gästen in Frage stellen <i>von Olga Lafazani</i>	49
Moralische Geographien der Flucht in Europa aus der Perspektive des Islam <i>von Tahir Zaman</i>	67
Die Kirche als Raum der Solidarität: Die Kirchenasylbewegung in Deutschland <i>von Julia Mourão Permoser</i>	97
INFRASTRUKTUREN, OIKONOMIEN, REPRODUKTIONSSTÄTTEN	
Gleichheit muss in der Praxis hervorgebracht werden <i>Serbat Karakayali im Gespräch mit Niki Kubaczek und Monika Mokre</i>	123
Wohnen, Finanzialisierung und Migration. Ein ethnographisch informierter Blick <i>von Manuela Bojadžijev</i>	141

Die solidarische Stadt braucht Vorstellungskraft
von Ame Panzb und Katalin Erdödi 159

**Stadt und Ernährung - Green Capitalism
oder Urban Commons?**
von Michael Kalivoda und Monika Mokre 181

KÄMPFE UM ANKUNFT, STÄTTEN DER ZUSAMMENKUNFT

Solidarische Stadt als antirassistische Politik?
*Ein Gespräch zwischen Berena Yogarajah, Dominic Kropp,
Henrik Leuhn und Niki Kubaczek* 207

Infrastrukturen der Solidarität gegen Racial Profiling
von Sarah Schilliger 229

Die Stadt als Differenz
*Vassilis S. Tsianos im Gespräch mit Niki Kubaczek
und Monika Mokre* 255

Vor der Nationalisierung des Zusammenhalts
von Sheri Avraham und Niki Kubaczek 279

Biografien 305

DIE STADT ALS STÄTTE DER SOLIDARITÄT

Einleitung

Niki Kubaczek/ Monika Mokre

Warum Solidarität und warum Stadt – warum also dieses Buch? Gibt es nicht einerseits genügend Publikationen zu diesem Thema – Aufrufe, Flugblätter, aber auch Dokumentationen und Analysen? Und spielen solidarische Städte nicht andererseits eine zu vernachlässigende Rolle in einer Politik, die zunehmend nationalistisch bzw. supranationalistisch gestaltet wird?

Was können Städte also gegen Politiken ausrichten, die auf höherer Ebene entschieden und umgesetzt werden, wie Bundesbudgets, Gesetze zu Arbeitsverhältnissen und Kapitalbesteuerung, Grenz- und Asylpolitik, Internationale Abkommen? Und warum sollten gerade Städte ein besonders guter Nährboden für Solidarität sein, in ihrer zunehmenden Segregation, in ihrer zunehmenden Ausgrenzung marginalisierter Gruppen, wenn neoliberal-kapitalistische Inwertsetzungen immer stärker den städtischen Raum qua Finanzialisierung des Wohnraums und Gentrifizierung prägen¹? Ist es nicht eher die dörfliche Gemeinschaft, der es gelingt, Menschen aufzunehmen und für sie als Teil des Ganzen einzustehen²? Und bedeuteten nicht der Nationalstaat wie auch die supranationale Vision eines vereinten Europas einen Fortschritt zu immer größeren Einheiten der Solidarität mit dem Anspruch universeller Alternativen zu identitär geprägten kleineren Einheiten, wie Kosselleck

1 Etwa Bojadžijev in diesem Band.

2 Karakayali in diesem Band.

in seiner Geschichte des Bürgers vom Stadtbürger zum Staatsbürger und schließlich dem Bürger als Nicht-Proletarier beschreibt³?

Wir hätten dieses Buch nicht gemacht, würden wir nicht meinen, dass es sich lohnt, auf die Prozesse, Kämpfe, Infrastrukturen und Realitäten zu blicken, die sich unterhalb der nationalen und supranationalen Politik abspielen: Bewegungen der *solidarischen Städte*, *neue Munizipalisten*⁴, *Sanctuary City* Bewegungen, *Recht auf Stadt*, *Fearless Cities* sowie diverse Nachbarschaftskomitees und -versammlungen. Es sind diese unterschiedlichen städtischen wie lokalen Zusammenkünfte, Orte der Transnationalität und Stätten der Solidarität, die uns dazu bewegt haben, einige Überlegungen und Beispiele zu der Verbindung zwischen der Stadt und der Solidarität zu versammeln. Denn wir vermuten, dass es diese Zusammenkünfte sind, die neue Möglichkeiten des Zusammenlebens wie des Zusammenkämpfens – kurz des Gemeinsamen – eröffnen können; eine Vermutung, mit der wir nicht alleine stehen, wie mehrere Publikationen der letzten Jahre zeigen⁵.

3 Zitiert nach: Reder, Christian (2020): *Mediterrane Urbanität. Perioden vitaler Vielfalt als Grundlagen Europas*. Wien: Mandelbaum, 18.

4 Vgl. Brunner, Christoph/ Kubaczek, Niki/ Mulvaney, Kelly/ Raunig Gerald (Hg.) (2017): *Die neuen Munizipalisten. Soziale Bewegung und die Regierung der Städte*. Wien: transversal texts.

5 Vgl. etwa ohne jeden Anspruch auf Repräsentativität oder gar Vollständigkeit: Harvey, David (2013): *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, London/New York: Verso; Krenn, Martin/Morawek, Katharina (Hg.) (2017): *Urban Citizenship. Democratizing Democracy*. Zürich: VfMK; Kron, Stefanie/Lebuhn, Hendrik (2018): *Solidarische Städte: Globale Soziale Rechte und das Recht auf Mobilität*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung. www.rosalux.de/publikation/id/39274/solidarische-staedte-globale-soziale-rech-te-und-das-recht-auf-mobilitaet/, 2020-12-29; Wenke, Christoph/ Kron Stefanie (2019):

Die meisten dieser Publikationen fokussieren auf gelungene Fallbeispiele urbaner Solidarität, von Seiten der Politik und/ oder der Zivilgesellschaft. Dies ist auch ein Ziel dieses Bandes, doch geht es den Autor_innen und uns auch immer wieder darum, die Schwierigkeiten, Widersprüche und Fragen konkreten solidarischen Handelns ebenso herauszuarbeiten wie die stets provisorischen und temporären Lösungen, die für diese gefunden werden⁶, sowie die Kämpfe um deren Verstetigung.

Die Frage der Ankunft taucht in dem Band immer wieder in unterschiedlichen Formen auf, jedoch immer als Widerstand gegen Diskurse der Integration, Ein- und Unterordnung – im Modus der Zuflucht, der Rast, der Konstituierung neuer Formen des Gemeinsamen oder der Zwischenstation⁷. Die Ankunft ist hier keine Frage der gönnerhaften Aufnahme von hilflosen Opfern, sondern die Frage nach der Ermöglichung eines guten, und das heisst solidarischen wie sorgenden Zusammenlebens in der postkolonialen Gegenwart. Insbesondere das Beispiel von Roma in Ungarn zeigt, dass diese Frage nicht nur in Hinblick auf diejenigen von Brisanz ist, die erst vor kurzem angekommen sind, sondern vielfältige Formen der Marginalisierung und Ausgrenzung betrifft⁸.

Solidarische Städte in Europa. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/Broschur_SolidarischeStaedte_2teAufl_web.pdf, 2020-12-29.; Aigner, Heidrun/ Kumnig, Sarah (Hg.)(2018): Stadt für Alle! Wien: Mandelbaum; Heindl, Gabu (2020): Stadtkonflikte Wien: Mandelbaum.

⁶ Lafazani in diesem Band zum Projekt City Plaza in Athen.

⁷ Tsianos und Lafazani in diesem Band.

⁸ Aime Panzh/ Erdödi in diesem Band.

In seinen Fallbeispielen fokussiert der Band nicht auf die Aktivitäten von Städten, die sich offiziell zu *Solidarity Cities* erklärt haben, sondern auf lokale und insbesondere städtische solidarische Praxen von unten, in selbstorganisierten Stätten, Zufluchtsorten, Unterkünften und Zentren an verschiedenen Orten – in Athen, Zürich, Igoumenitsa, Budapest, Köln, den Wäldern von Nador, dem Gecekondu in Berlin – und zu verschiedenen Zeiten: Kirchenasyl in England im 11. bis 16. Jahrhundert sowie in Paris, Hamburg und Wien um die Wende vom 20. aufs 21. Jahrhundert, Stationen der US-amerikanischen *Underground Railroad* für geflohene Sklav_innen im 18. und 19. Jahrhundert, Frühstücksprogramme der *Black Panther Party* in den 1960ern und 70ern, kubanische *Organopónicos* des 21. Jahrhunderts, jüdische Untergrundorganisationen im Russland des frühen 20. Jahrhunderts und die Beziehung zwischen *muhajirūn* und *ansār*, Geflüchteten und Gastgeber_innen, in Medina im 7. Jahrhundert.

Grenzen und Solidarität

Erinnern Sie sich noch daran, dass die EU im Jahr 2012 den Friedensnobelpreis erhalten hat? Vermutlich nicht – das wurde auch damals kaum wahrgenommen. Was ganz gut ist – denn schon zu dieser Zeit führte Europa Krieg gegen Geflüchtete und Migrant_innen. Schon damals ertranken regelmäßig Menschen im Mittelmeer, was 2014 zur Gründung von Alarmphone *WatchtheMed* führte⁹. Für den (Burg-)Frieden im Inneren der EU zahlen alle einen hohen Preis, die nach Europa kommen wollen. Je weiter die Toten entfernt sind, desto leicht-

⁹ Gespräch mit Maurice Stierl in diesem Band.

ter fällt es den nationalen und supranationalen Verantwortlichen, Menschen sterben zu lassen, da die Nation zunehmend mehr über jede Form von Rechtsstaatlichkeit gestellt wird¹⁰. Die zunehmende Externalisierung der EU-Grenzpolitik¹¹ macht es noch leichter, sich nicht verantwortlich zu fühlen.

Das EU- Grenzregime hat nationale Grenzen selbstverständlich nicht obsolet gemacht, sondern deren Durchlässigkeit nur temporär für sehr ausgesuchte Personengruppen erhöht; das erleben in der Covid-Krise ausnahmsweise auch EU-Bürger_innen. Migrant_innen und Geflüchtete wissen das schon längst – nicht nur sind innereuropäische Grenzen zum Teil genauso gut bewacht wie die Außengrenzen, sondern die supranational-nationalstaatliche Ordnung ermöglicht auch das Hin- und Herschieben von Menschen zwischen den Mitgliedsstaaten, insbesondere aufgrund der Dublin-Verordnung¹². Immer noch schlägt die nationale die supranationale Karte – und gemeinsam übertrumpfen sie die Rechte von Migrant_innen ebenso wie die Erklärung der Menschenrechte und die Genfer Konvention. Migration wird so nicht verhindert, sie wird (lebens-) gefährlicher und durch die Entrechtung ausbeutbarer¹³ gemacht und prägt somit in spezifischer Form das Leben in Europa und anderswo – insbesondere in den Städten.

10 Guérot, zitiert nach Reder, a.a.O., 456.

11 Stierl in diesem Band.

12 Mourão Permoser in diesem Band.

13 Vgl. Mezzadra, Sandro / Neilson, Brett (2013): *Border as Method, or, the multiplication of labor*. Durham, London: Duke University Press.

Städte als Knotenpunkte der Migration

All diesen Widrigkeiten zum Trotz kommt Migration beständig an: Sie findet immer neue Schlupfwinkel, Fluchtwege und erschafft in den Städten „sitierte Vielfältigkeit“¹⁴ und damit „Möglichkeitsorte“¹⁵, auch wenn dies von denen geleugnet wird, die Migration als größte Bedrohung einer „eigenen Kultur“ verstehen. Der nekropolitische Kampf gegen die Bedrohung von ‚Außen‘ existiert parallel zu einer neoliberalen Verwaltung und Regierung von Vielfalt, die die gentrifizierten Viertel hip und die Metropolen zu angeblich weltoffenen Orten macht¹⁶. Die rassistische Hetze läuft gleichzeitig auf offizieller Ebene – etwa über kontinuierliche Zugriffe aufgrund von Racial Profiling¹⁷ auf *People of Color* sowie Menschen ohne legalen Aufenthaltstitel – wie auf der Ebene von rechtspopulistischen und faschistischen Gruppen, rassistischer Beleidigungen, unterschiedlichster rassistischer Übergriffe in subtileren wie krasseren Formen der Gewalt. Urbane Räume sind somit immer schon gleichzeitig Stätten der postmigran-tischen Vielfalt wie des „Rassismus, [der] Marginalisierung und [der] Prekarisierung.“¹⁸

Demgegenüber versucht ein linkes, antirassistisches Verständnis, Städte gegen den nationalen und rassistischen Zugriff zu verteidigen. Die Idee der solidarischen Stadt stellt damit linke Bewegungen immer wieder vor die Aufgabe, ihr Verhältnis zu Stadtregierungen und zu

14 Amin, Ash, zitiert nach: Zaman in diesem Band, sowie Avraham/Kubaczek in diesem Band.

15 Reder, a.a.O., 462.

16 Bojadžijev, Ame Panzh/ Erdödi in diesem Band.

17 Schilliger in diesem Band.

18 Stierl in diesem Band.

offizieller Governance konkret neu zu definieren. Der Möglichkeit, in kompromissbereiten Verhandlungen mit der Verwaltung, „konkret Dinge zu verändern, Zugänge und Ressourcen umzuverteilen“¹⁹, steht die Gefahr gegenüber, die Stadt zu romantisieren und als Gegenpol zur Nation mit Erwartungen zu überfrachten²⁰. Gegen jede Romantisierung gilt es, die Stadt als Stätte der migrantischen bzw. postmigrantischen Wirklichkeit zu begreifen und dafür zu sorgen und zu kämpfen, dass die Institutionen sich den Bedürfnissen anpassen, anstatt dass sich die Bedürfnisse der Bewohner_innen weiter den Institutionen unterordnen.²¹ Die Kämpfe um Gesundheit, Bildung, Wohnen, Arbeiten, kurz um Infrastruktur²², verweisen immer wieder von neuem auf den nötigen Widerstand gegen die „Unterteilung in die, die schon da sind, und die, die noch kommen werden.“²³ Diese sehr konkreten Kämpfe bergen gleichzeitig immer auch die Möglichkeit, ein breiteres Verständnis von Differenz und Zugehörigkeit zu entwickeln, das nicht auf Herkunft und Ankunft fokussiert ist, sondern auf den „Modus der Nachbarschaft, der familiären Nähe und der transgenerationalen Verbindungen“, also den „Modus der Hybridität.“²⁴

19 Yogarajah im Gespräch „Solidarische Stadt als antirassistische Politik“ in diesem Band.

20 Stierl, Lebuhn im Gespräch „Solidarische Stadt als antirassistische Politik“ in diesem Band.

21 Lebuhn im Gespräch „Solidarische Stadt als antirassistische Politik“ in diesem Band.

22 Vgl. etwa die Auswirkungen von Verkehrspolitik auf gesellschaftliche Segregation: Ame Panzh und Erdödi in diesem Band.

23 Schilliger in diesem Band.

24 Tsianos, Avraham/ Kubaczek sowie Zaman in diesem Band.

Infrastrukturen der Solidarität

Die Temporalität, Hybridität und Uneindeutigkeit der Modi der Migration wie auch der Urbanität verleiten dazu, jegliche Form der Stabilisierung bzw. Institutionierung als regressiven Stillstand zu diffamieren, dem ein emphatisches Verständnis von Bewegung, Kurzfristigkeit und panischer Gegenwärtigkeit entgegengesetzt wird. Demgegenüber spielen Infrastrukturen eine zentrale Rolle in den Beiträgen zu diesem Band – materielle und immaterielle Institutionen, Organisationen, Netzwerke und Symboliken, die unterschiedliche Formen von Begegnung, Zusammenleben, aber auch der Bewegungsfreiheit auf längere Dauer ermöglichen wollen.

Im Gegensatz zu den zahlreichen Strukturen, deren Ziel es ist, die Veränderung von Gesellschaft zu verhindern, geht es hier um Infrastrukturen, die Neues ermöglichen, Ankommenden eine Stätte und Zuflucht-suchenden eine Unterkunft geben, und dadurch gemeinsame Fluchtlinien aus der hässlichen wie traurigen Gegenwart eröffnen²⁵: Infrastrukturen der Bewegungsfreiheit, *mobile commons*, die die Bedingung der Mobilität von irregulär Reisenden darstellen, sowie *urbane undercommons*, nachbarschaftliche Umgebungen unter Nicht-Gleichen, die aus den beständigen Ankünften resultieren²⁶.

²⁵ Vgl. etwa Exarchia in der Beschreibung von Zaman in diesem Band.

²⁶ Stierl, Tsianos, Kropp im Gespräch „Solidarische Stadt als antirassistische Politik“, Avraham/ Kubaczek in diesem Band; Avraham, Sheri/ Kubaczek, Niki (2018): Die urbanen Undercommons. Autonomie der Migration und Politik der Nachbar_innenschaft. In: Aigner, Heidrun/ Kumnig, Sarah (Hg.): Stadt für alle! Wien: Mandelbaum, 56-77.

Solche *commons* entwickeln sich aus Notwendigkeiten zeitgenössischer Mobilität, wie „Fairness-Verhältnisse und Fairness-Verständnisse“ im Umgang mit der digitalen Umgebung²⁷, aber auch aus tradierten Werten von Migrant_innen²⁸ und Unterstützer_innen²⁹. Häufig werden sie im Widerstand gegen hegemoniale Politiken entwickelt, um Zonen zu schaffen, „in denen das Regieren nicht das Zentrum des Politischen ist, sondern: Leben, Lieben, Reproduzieren, Existieren, Erzählen, auch Produzieren“³⁰, wie Beispiele der solidarischen Nahrungsmittelproduktion und -distribution von den *Black Panthers* bis zu *urban gardening* zeigen³¹. In anderen Fällen entwickeln sie sich aus Forderungen an die offizielle Politik³², in mehr oder weniger konflikthafter Zusammenarbeit mit dieser³³. Damit bewegt sich solidarische Infrastrukturpolitik stets zwischen Systemerhaltung und Systembekämpfung, wie etwa die politischen Konflikte um das *free breakfast for children program* der *Black Panthers* verdeutlichen³⁴.

27 Tsianos in diesem Band.

28 Vgl. Zaman zum Verständnis von Nachbarschaft im Islam in diesem Band.

29 Mourão Permoser zum Kirchenasyl in diesem Band.

30 Tsianos, vgl. Lafazani zum Projekt City Plaza, Schilliger zur Autonomen Schule Zürich in diesem Band.

31 Kalivoda/ Mokre in diesem Band.

32 So etwa nicht segregierte Schulen in Ungarn, vgl. Ame Panzh und Erdödi in diesem Band.

33 Wie etwa das deutsche Kirchenasyl, vgl. Mourão Permoser in diesem Band, oder die kubanischen organopónicos, vgl. Kalivoda/ Mokre in diesem Band.

34 Kalivoda/ Mokre in diesem Band.

Infrastrukturen der Solidarität verweisen damit auf politische, soziale wie materielle³⁵ Praktiken³⁶; und sie stehen nicht zuletzt immer schon im Verhältnis zu symbolischen Ebenen: Zahlreiche Aktivitäten im Rahmen der Charta von Palermo³⁷, aber etwa auch zur Etablierung einer Erinnerungskultur der und für Roma in Ungarn³⁸ sind Beispiele dafür. Denn Symbolpolitik steht stets in einer Beziehung zur Praxis: im schlechten Fall einer, die im Gegensatz zu der Symbolik steht³⁹; im guten einer, die in der Symbolik ihren Ausdruck und ihre Strahlkraft findet, und es so vermag, weitere solidarische Praxen anzustoßen und kommende Stätten der Solidarität zu eröffnen.

Solidarität, Relationalität und Selbstbestimmung

Gegen die zivilisierenden und eurozentrischen Symboliken von Charity und Humanismus ringen alle Texte in diesem Band um einen Begriff der Sorge und der Solidarität unter Nicht-Gleichen, der den Grammatiken des Paternalismus⁴⁰ entkommen und Verhältnisse der Reziprozität wie der Gleichheit unter Nicht-Gleichen herstellen will⁴¹. Während der Nationalismus Gleichheit innerhalb eng definierter Grenzen mithilfe der Behauptung unüberwindbarer Differenz zum Außen dieser

35 Stierl, Bojadžijev, Lafazani, Kalivoda/ Mokre in diesem Band.

36 Schilliger in diesem Band.

37 Stierl in diesem Band.

38 Ame Panzh und Erdödi in diesem Band.

39 Vgl. dazu die Kritik der zynischen Vernunft in Avraham/ Kubaczek in diesem Band

40 Ame Panzh und Erdödi in diesem Band.

41 Karakayali in diesem Band.

Grenzen simuliert⁴², setzen zahlreiche politische Initiativen die unhaltbare Behauptung von Gleichheit als Ausgangspunkt ihres Handelns⁴³. Solidarität bedeutet also immer, bestehende Ungleichheit zugleich auszuhalten und zu bekämpfen⁴⁴. Dazu braucht es Allianzen, die Differenzen – wie etwa in der Betroffenheit durch Rassismus und Marginalisierung – zwar anerkennen, aber nicht absolut setzen, sondern Verteilungsunterschiede und -konflikte intersektional adressieren, um Zonen des Gemeinsamen betreten und damit die Marginalisierung und Ausbeutung langfristig bekämpfen zu können⁴⁵.

Solidarität in diesem Sinne kann nur auf der Basis einer Logik gedacht werden, die Beziehungen und Relationen in den Vordergrund rückt. Eine solche Logik lässt sich aus einem feministischen Verständnis von „affektiver Bezogenheit“ und Sorge⁴⁶ ebenso entwickeln wie aus religiösen Konzepten⁴⁷. Und auch wenn analytisch zwischen diesen Zugängen erhebliche und nicht vernachlässigbare Unterschiede bestehen, führen unterschiedliche normative Zugänge zu gemeinsamen Praktiken, die Solidarität ebenso widerspiegeln wie hervorbringen.

Es ist also weniger die Identität der Interpretation der Welt, die entscheidend ist, sondern vielmehr das Ziel *gemeinsamer* Veränderung in Form der praktischen Verbesserung von Lebensumständen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Der Einschluss und Ausschluss

42 Avraham/ Kubaczek in diesem Band.

43 Zaman, Lafazani, Bojadžijev, Ame Panzh und Erdödi, Avraham/ Kubaczek in diesem Band.

44 Karakayali, Lafazani, Avraham und Kubaczek in diesem Band.

45 Tsianos in diesem Band.

46 Lorey, zitiert nach: Schilliger in diesem Band.

47 Mourão Permoser und Zaman in diesem Band.

von Personen, gesellschaftlichen Positionalitäten und Lebenskonzepten werden an den Ergebnissen von Praktiken, nicht an deren Motivationen deutlich, wie etwa die Beispiele paternalistischer Roma-Politik oder elitärer Kulturzentren und *urban gardening* Projekte zeigen⁴⁸. Die Frage der Solidarität ist damit zu allererst eine praxeologische Frage, „die situierte Praktiken und Beziehungen von Solidarität in bestimmten Räumen betrachtet und sie in Beziehung zu politischen Strukturen und Machtverhältnissen setzt.“⁴⁹

Auch dies ist Teil eines Verständnisses von Gesellschaft und Konvivialität, das sich von der Idee autonomer Entscheidungen souveräner Subjekte verabschiedet und Solidarität – in Anerkennung von Differenz und ohne Ignoranz gegenüber radikalen Ungleichheiten – als Solidarität *mit* und nicht *für* die jeweils Anderen versteht. Das bedeutet auch, Andersheit als Nichtidentität zu begreifen und damit die Differenz nicht als Dichotomie, sondern als Mannigfaltigkeit und somit als Bedingung statt als das Gegenüber der Zusammenkunft zu fassen⁵⁰. Oder in den Worten des vorislamischen arabischen Dichters Imru‘ al-Qays „Unser Nachbar, wir sind beide Fremde hier, und jeder Fremde ist einem anderen Fremden verwandt.“⁵¹

Die Stadt als Stätte der Solidarität zu begreifen, bedeutet Lokalität und Transnationalität nicht als Gegenpole, sondern als gegenseitige Bedingungen zu denken: Solidarische Stadt ist die Affirmation der je konkreten

48 Ame Panzh und Erödi, Kalivoda und Mokre in diesem Band.

49 Schilliger in diesem Band.

50 Avraham/ Kubaczek in diesem Band

51 Imru‘ al-Qays, zitiert nach: Zaman in diesem Band.

lokalen Artikulation der transnationalen Wirklichkeit. Denn die Transnationalität ist kein Zusammenkommen von unterschiedlichen Nationen, sie ist also kein Internationalismus, sondern vielmehr das, was das Nationale immer schon durchkreuzt, unterläuft und ihm vorhergeht.⁵² Transnationalität steht dem Lokalen, insbesondere dem Städtischen nicht gegenüber, sondern vielmehr ist die Stadt der Ort und die Stätte der Transnationalität. Die lokalen städtischen Wirklichkeiten der Transnationalität möchte dieses Buch aufgreifen, bereits bestehende Verbindungen zwischen unterschiedlichen Städten aufzeigen, um so dazu beizutragen, die Städte wie die unterschiedlichen Stätten der Solidarität zu verteidigen, sie zu umsorgen und sie auszubauen.

Wien, Dezember 2020

⁵² Avraham/ Kubaczek in diesem Band

**RASTSTÄTTEN,
SANCTUARIES,
ZUFLUCHTSORTE**

VON DER SEENOTRETTUNG ZUR INFRASTRUKTURMASCHINE

**Maurice Stierl im Gespräch mit Niki Kubaczek über
WatchTheMed - Alarm Phone, das Sterbenlassen im
Mittelmeer, Korridore der Solidarität, und die Knoten-,
Dreh- und Angelpunkte der unautorisierten Migration**

Seit Jahren versucht WatchTheMed – Alarm Phone einerseits Aufmerksamkeit für das Sterben und vor allem das Sterben-Lassen im Mittelmeer zu schaffen. Andererseits übt ihr in Echtzeit Druck auf Behörden aus, wenn ihr einen Anruf von Menschen in Seenot bekommt, sodass die Küstenwachen zumindest nicht sagen können, sie hätten von nichts gewusst, wenn wieder einmal Menschen ertrinken. Wie wurdest du Teil der aktivistischen Gruppe, die diese Hotline initiierte?

2011 habe ich in London in einem Seminar von Nicholas de Genova Lorenzo Pezzani kennengelernt, einen Mitbegründer von WatchTheMed. Er hat damals gerade zu dem sogenannten *left-to-die* Boot gearbeitet, dem Desaster vor Libyen 2011, in dem dutzende Menschen ums Leben gekommen sind, weil ihnen nicht geholfen wurde, obwohl sie von mehreren europäischen Militärbooten und Flugzeugen gesichtet wurden. Die Menschen auf dem Boot hatten nichts mehr zu essen oder trinken, konnten sich nicht mehr fortbewegen und wurden zurück ans libysche Festland geschwemmt. Während dieser zweiwöchigen Odyssee sind dutzende Menschen auf diesem Boot verhungert und verdurstet. Über Lorenzo bin ich dann auch auf *Boats4People* gestoßen, ein Projekt von unterschiedlichen migrantischen und aktivistischen Gruppen, das dem Sterben im Mittelmeer etwas entgegensetzen wollte.

2011 begannen auch die arabischen Aufstände und mit dem Sturz einiger Autokraten stürzten auch Europas externalisierte Grenzschützer in Nordafrika. Diesen Tumult und Bruch im Grenzregime nutzten viele, um zu fliehen; Menschen aus Subsahara-Afrika, aber auch Tunesier_innen und Libyer_innen aus Nordafrika, *bar-raga*, die nach Jahrzehnten autoritärer Herrschaft weg wollten, oft auch einfach neugierig auf Europa waren und etwas Neues sehen wollten. Geschätzte 1500 Menschen schafften in dieser Zeit die Überfahrt nicht und bezahlten mit ihren Leben.

Im Sommer 2012 nahm ich an den Treffen von *Boats4People* teil, die in Italien und Tunesien stattfanden. Viele unterschiedliche Gruppen beteiligten sich – Aktivist_innen aus der Antira-Szene, NGOs, Forschende, Überlebende von Bootsunglücken, darunter auch Überlebende von dem *left-to-die* Boot, sowie viele tunesische Eltern von verschwundenen Kindern. Die Familien aus Tunesien waren nach Italien gereist, um von der Regierung Dokumente über den Verbleib ihrer Kinder einzufordern. In der kleinen italienischen Stadt Cecina, südlich von Livorno, durfte ich 2012 auch Father Mussie Zerai kennenlernen, der eine sehr wichtige Rolle spielte, weil er ja bereits damals eine Art privates Alarm Phone betrieb – jedoch ziemlich allein. Sein Telefon klingelte die ganze Zeit. Von Cecina aus legte dann die *Oloferne* ab – ein kleines Segelboot, auf dem eine Gruppe Aktivist_innen sowie der Vater eines verschwundenen Tunesiers die Mittelmeerrouten von Norden nach Süden abfuhr: Erst nach Palermo, dann nach Monastir in Tunesien und dann nach Lampedusa. An jedem dieser Orte fanden in den Häfen Gedenkveranstaltungen und Proteste statt,

die von Trauer wie auch von Wut geprägt waren, was für mich sehr beeindruckend war.

Etwa ein Jahr später, am 3. Oktober 2013, kam es dann zu einem sehr großen Schiffsunglück vor Lampedusa, bei dem über 360 Menschen starben, was zu einem humanitären Aufschrei in Europa führte. Acht Tage später, am 11. Oktober, gab es noch ein anderes Unglück, bei dem über 200 Menschen starben, was jedoch zu keinem Aufschrei führte und teilweise sogar vertuscht wurde. Kritische Journalist_innen, *WatchTheMed* und andere konnten beweisen, dass die maltesischen und die italienischen Behörden nicht adäquat auf die Notrufe der Menschen in Seenot reagiert hatten. Eine Person auf dem Boot, Doktor Mohammed Jammo, rief immer wieder bei den Behörden an, die jedoch eine schnelle Rettung verhinderten. Als dann irgendwann die Rettungskräfte doch eintrafen, waren bereits über 200 Menschen tot, darunter auch zwei Kinder von Herrn Jammo.

Das *Alarm Phone* Projekt war unsere Antwort auf dieses bewusste Sterbenlassen und wurde am ersten Jahrestag dieses ‚Unglücks‘, also am 11. Oktober 2014, in Betrieb genommen. In diesem Jahr wurde die europäische Rettungsmission *Mare Nostrum* eingestellt, wodurch es an Seenotrettung noch deutlicher fehlte. Von Oktober bis Ende des Jahres 2014 hatten wir gerade einmal zehn Notfälle. Dies stieg dann aber sprunghaft an – in 2015 waren es etwa 1300 Boote, die wir unterstützten, vor allem in der Ägäis. In 8-Stunden Schichten waren wir da teilweise mit 20 Booten in Kontakt, was natürlich sehr belastend, aber auch beeindruckend war. Wir waren bei diesem historischen Moment des Zusammenbruchs des europäischen Grenzregimes direkt dabei!

In der zentralen Mittelmeerregion wurden 2015 mehrere NGOs der zivilen Seenotrettung aktiv. Zu der Zeit reagierten europäische Küstenwachen noch vergleichsweise zügig auf unsere Anrufe. Mittlerweile ist es jedoch immer normaler geworden, dass einfach der Hörer aufgelegt wird und die Behörden sich weigern, Notfälle überhaupt zu registrieren. Die Lage im Mittelmeer, das Dulden bis Provozieren des Ertrinkens der Menschen, die versuchen, Europa zu erreichen, wird seit dem Sommer der Migration 2015 immer schlimmer.

Was sind eure Strategien gegen die Normalisierung des fortdauernden wohlwissenden Sterbenlassens auf hoher See? Und wie geht ihr beim Alarm Phone mit Erschöpfung um – angesichts der Menschen, deren Tod ihr ja quasi in Echtzeit mitbekommt, aber auch angesichts der politischen Entwicklung über die letzten Jahre, durch die das Mittelmeer, sowie auch Lager und Grenzen noch stärker zu rechtsfreien Räumen werden, als sie es ohnehin schon sind?

Dieser Kampf ist natürlich extrem ermüdend – ich habe gar keinen Überblick mehr darüber, in wie vielen *Alarm-Phone*-Fällen Menschen allein dieses Jahr schon gestorben sind. Es ist bitter, aber man normalisiert diesen Zustand ja selbst, auch weil man gar nicht mehr hinterherkommt. Es ist einfach nicht möglich, sich in jedes Schiffsunglück hineinzusetzen – daran würde man zerbrechen. Als *Alarm Phone* haben wir in den letzten sechs Jahre über 3.300 Boote im Mittelmeer begleitet.

Natürlich kann man sich noch an einige Boote erinnern, wie etwa das Boot, das 2015 mit ca. 400 Menschen kenterte. Schiffsunglücke, die vertuscht werden sollten, wie jenes vom 9. Februar 2020. Und diverse Situationen, in denen Küstenwachen Menschen auf dem Mittelmeer angriffen, nach Libyen zurückdrängten und viele Tote produzierten, wie etwa am Osterwochenende 2020 – für mich persönlich einer der grausamsten Momente. Einige dieser gewaltvollen Tragödien bleiben in unseren Köpfen, vor allem in den Köpfen von jenen von uns, die direkt in diesen oder jenen Fall involviert waren.

Auch wenn es hart ist, sich zu erinnern, versuchen wir, mit anderen migrantischen Gruppen, Familien, NGOs und Netzwerken eine Kultur der *CommemorAction* zu etablieren, eine Art Protest-Erinnerungskultur, die es ja so in Europa nicht gibt. Mittlerweile haben zahlreiche *CommemorActions* zu bestimmten Jahrestagen stattgefunden, in vielen europäischen und afrikanischen Ländern – und wir werden sie auch 2021 wieder organisieren. Uns bleibt natürlich nichts anderes übrig, als einfach weiter zu machen, aber ich hege schon die starke Befürchtung, dass es mit der Zeit zu immer weniger Aufmerksamkeit kommen wird. Was ja eigentlich absurd ist, weil durch die Digitalisierung, die Verbreitung von Smartphones immer mehr Situationen dokumentiert und verbreitet werden können. Nichtsdestotrotz finden im Mittelmeer Tragödien mit Hunderten von Toten statt, ohne dass es hier zu wirklichen Konsequenzen kommt. Ende Oktober 2020 sind auf der kanarischen Route wohl etwa 500 Menschen ums Leben gekommen – 500! – und man liest kaum darüber in den Medien.

Dieses Still- und Totschweigen ist auch eine Konsequenz der seit 2015 wiederum zunehmenden Externalisierung des Grenzregimes seit 2015. Im Jahr 2019 hat die Europäische Kommission erklärt, dass Europa in Sachen Grenzsicherheit seit 2015 mehr ‚geschafft‘ hätte als in den 20 Jahren davor. Da hat sie wohl recht und ich befürchte, dass sich diese Grenz-Verschiebung noch weiter nach aussen und rechts fortsetzen wird. Ich bin hier also eher pessimistisch, weil es seit Jahren eine Europäisierung des Grenzregimes von rechts gibt, die durch Militarisierung und Abschottung charakterisiert ist. Gleichzeitig kommt es auf der Ebene der EU-Mitgliedsstaaten teilweise zu einer Renationalisierung der Grenzpolitiken. Auch wenn diese Prozesse mitunter widersprüchlich sind oder in einem Spannungsfeld stattfinden, führen sie beide zugleich zu einer Zuspitzung anti-migrantischer Gewalt. Und genau deshalb scheint es mir sehr wichtig, sich auf die lokalen und kommunalen Ebenen zu konzentrieren – nicht weil der Kampf auf den anderen Ebenen total verloren ist, sondern weil es dort eben zu einer anti-migrantischen Konsolidierung über die letzten Jahre gekommen ist; und es zeichnet sich meiner Meinung nach auch keine Abkehr von dieser Entwicklung ab.

Über die letzten Monate gab es von diversen Städten und Gemeinden in der EU Willenserklärungen, Geflüchtete aufzunehmen. Was hältst du von diesen Erklärungen? Einerseits sind sie ja ein wichtiges Zeichen gegen die oft normalisierte rassistische Politik auf nationaler Ebene. Gleichzeitig ist die Aufnahme von ‚100 Flüchtlingskindern‘ (wie in Wien Ende August 2020 gefordert, ohne Erfolg) nicht mehr als zynischer Humanitarismus gegenüber dem strukturellen

Sterben-Lassen von Menschen im Mittelmeer, angesichts dessen diverse Regierungschefs seit Jahren dem Diktum von Sebastian Kurz folgen, dass ‚es ohne hässliche Bilder nicht geht‘ und dafür Beifall von der Bevölkerung und Schulterklopfen von den Parteikolleg_innen ernten. Eine Umfrage in mehreren EU-Staaten im September 2020 zeigte, dass EU Bürger_innen nicht die Klimakatastrophe oder den Terrorismus, sondern die Migration als die größte aller Bedrohungen verstehen. Was tun gegen diese rassistischen Paniken und den mörderischen Zynismus? Was tun gegen oder mit Symbolpolitik, Charity und Humanitarismus? Und was könnten Städte - vielleicht auch Dörfer oder Nachbarschaften - hier für eine Rolle spielen? Über die Aufnahme von Geflüchteten – zumindest über legalen Weg – entscheidet ja letzten Endes immer die Bundesregierung

Symbolpolitik wird ja oft als Synonym für leere Gesten, für Simulation und Tatenlosigkeit verwendet. Mir scheint aber, ganz im Gegenteil, dass Symbole extrem wichtig sind, weil die Kämpfe immer auch auf symbolischer Ebene stattfinden: Wenn etwa der Bürgermeister von Palermo Seenotretter_innen zu Ehrenbürger_innen der Stadt ernennt, während die EU diesen Retter_innen den Rücken zukehrt und sie von diversen Mitgliedsstaaten drangsaliert und kriminalisiert werden, dann ist das bedeutend. Oder wenn eine aktivistische Kapitänin wie Pia Klemp die Pariser Verdienstmedaille ablehnte, in Protest über den Umgang mit Migrant_innen in Paris, dann ist dies mehr als eine leere Geste. Oder wenn Banksy hilft, ein pinkes Boot mit einer Anarcho-Crew ins Mittelmeer zum Retten zu schicken...

In diesen Fällen hat Symbolik sehr wohl eine Kraft. Sie kann ein Narrativ erzeugen, welches mit der dominanten

Symbolpolitik bricht. Für mich ist das deshalb entscheidend, weil die EU eine absolute Expertin in Sachen Symbolik ist. Immer schon in Bezug auf sich selbst, was *europäische Werte* angeht, aber auch insbesondere in Bezug auf die Migration, wenn die EU versucht, Grenzsicherung als humanitären Einsatz umzudeuten. Mir fallen dazu ad hoc die Bilder der EU Kommissionsmitglieder in Lampedusa ein, wo die Särge der Toten des Unglücks von 2013 aufgestellt waren und Europa massenmedial inszeniert getrauert hat, während schon damals auf allen Ebenen versucht wurde, die Grenzsicherung und die Externalisierung der Grenze voranzutreiben. Gerade hier ist es wichtig, eine andere Symbolpolitik zu schaffen, eine Symbolpolitik von unten, die Handlungsspielräume und alternative Ideen eröffnet, für das, was machbar und das, was notwendig ist.

Symbolpolitik kann also nie als schlichter Gegensatz zu ‚tatsächlichen Handlungen‘ verstanden werden. Und gleichzeitig ist natürlich völlig klar, dass es nicht nur bei den Symbolen bleiben darf. Aber das tut es ja auch nicht: Die kreativen Initiativen von dem sogenannten Palermo Charter Prozess, von Seebrücke und anderen, sind untermauert von ganz konkreten Praktiken, die auf den verschiedensten Ebenen stattfinden, irgendwo zwischen der Bewegung von unten, Kommunen, Städten und Ländern. Hier formieren sich neue Netzwerke, die jedoch auch auf ein gemeinsames Narrativ und auf Symbolik angewiesen sind.

Nichtsdestotrotz ist es frustrierend zu sehen, wenn die Grenzen einer solchen ‚Gegen-Symbolpolitik‘ aufgezeigt werden. Im Palermo Prozess und in der Kampagne *from the sea to the city* sind den italienischen Bürgermeister_innen die Hände gebunden, wenn es darum geht, die

Seenotretter_innen an Land zu lassen, weil sie zu solchen Entscheidungen schlicht nicht die Befugnis haben. Um so mehr muss man auf symbolisch-praktischer Ebene den Widerstand gegen die europäische Abschiebepolitik verschärfen, um die Legitimierung dieser Gewalt via humanitärer Narrative nicht weiterhin zu tolerieren oder unwidersprochen zu lassen. Die Ablehnung von aus Seenot geretteten Migrant_innen wurde kurz nach Beginn der Corona Krise von Malta eben genau durch den Schutz dieser Menschen zynisch begründet und so deren Inhaftierung auf hoher See legitimiert.

Ein paar Worte zur Frage von Charity und Humanitarismus noch: Während des Sommers der Migration 2015 kam es ja zu einer ganz neuen Zusammensetzung von sogenannten Fluchthelfer_innen. Viele wurden in dieser Zeit politisiert und haben durch ihren Einsatz viel dazugelernt zum Beispiel erfahren, wie rassistische Mechanismen der Ausgrenzung funktionieren und haben oft daraufhin eine viel kritischere Perspektive eingenommen. Viele, die sich damals vielleicht das erste Mal engagiert haben und nicht aus antirassistischen bzw. antifaschistischen Bewegungen kamen, haben oft angegeben, aus humanitärer Notwendigkeit zu handeln. Einige, sicher nicht alle, haben dann über die Zeit eine viel tiefergehende Analyse rassistischer Strukturen entwickeln können, in der die migrantische Bewegung nach Deutschland oder Europa nicht mehr nur ein temporärer Notfall war, sondern zur Infragestellung der Normalität des europäischen Grenzregimes führte. Dieser Prozess eröffnet Räume, um Themen wie globale Ungerechtigkeit, postkoloniale und koloniale Ausbeutung in das Verstehen der Situation miteinzubeziehen.

Du hast den Palermo Charter Prozess angesprochen. Was sind eure Ziele und die Formen dieses Prozesses?

Im Mai 2018 versuchten wir als *Alarm Phone*, eine Koalition ins Leben zu rufen, die inspiriert war von der *Charter von Palermo* und ihrem Ruf nach Solidarität, Gerechtigkeit und dem Recht auf Mobilität und Bewegungsfreiheit für alle. Der Bürgermeister von Palermo, Leoluco Orlando, der eine wichtige Person in dem Prozess war, hatte uns nach Palermo eingeladen. Es kam zu einem Treffen aus migrantischen Gruppen, Solidaritätsnetzwerken, auch aus Antira-Kreisen, NGOs der *Search-and-Rescue*-Szene; und dann eben auch von Menschen, die in progressiven Kommunen, Städten und Stadtregierungen aktiv waren.

Wir trafen uns genau zur Zeit des dramatischen Rechtsrucks in Italien, also als die Koalition aus *Lega* und *Fünf-Sterne* entstand, die ja auch den Faschisten Salvini zum Chef des Innenministeriums machte. Es war klar, dass sich vieles verschlimmern würde, und so kam es auch: Als ersten Schritt ließ Salvini die Häfen für geschlossen erklären. Wir hatten das Gefühl zusammenkommen zu müssen, um stärkere solidarische Netzwerke zu schaffen und um die bereits aufgebauten Netzwerke zu verteidigen, die durch die migrantische Hartnäckigkeit sowie durch die solidarischen Praktiken der Seenotretter_innen kreierte worden waren.

Wir versuchten also, uns für *sichere Häfen* einzusetzen. *Sichere Häfen* sind Orte, an denen Menschen willkommen geheißen werden und Unterstützung bekommen, egal wo sie herkommen. Ein sicherer Hafen ist nicht nur ein Ort, wo Menschen anlanden können, sondern auch einer, an dem die Menschen die Möglichkeit

haben, weiter zu wandern und weiterzukommen, wenn sie wollen.

Unser Slogan *from the sea to the cities* zeugt von der Notwendigkeit, Korridore der Solidarität *nach und durch* Europa zu schaffen. Mit dem *Palermo Charter Prozess* verfolgen wir das Ziel, die dementsprechenden Infrastrukturen weiter zu stärken und Ketten der Solidarität zu mobilisieren, von Akteur_innen im Meer zu Initiativen, die in den Häfen aktiv sind, über Leute im europäischen Transitbereich bis zu den Orten, an denen Menschen dann bleiben wollen.

Was bietet deiner Meinung nach die Stadt für Möglichkeiten in Bezug auf antirassistische Solidarität im Allgemeinen und was in Bezug auf die Aufnahme von aus Seenot geretteten Menschen im Besonderen?

Für mich sind Initiativen wie der Palermo Charter Prozess Ausdruck einer transversalen Solidarität, ein Versuch, verschiedene Räume und Akteur_innen zu verbinden und damit die Infrastrukturen der Bewegungsfreiheit zu vernetzen und zu stärken. Für diese Infrastrukturen sind urbane Räume natürlich absolut zentral. Sie sind Orte der Zuflucht, Erholung und Orientierung. Orte, an denen Geld verdient werden kann und an denen ein Wissensaustausch stattfinden kann, zwischen denen, die schon da sind, und denen, die gerade gekommen sind. Und sie sind natürlich auch ideal dafür, unterzutauchen und vielleicht eine neue Identität anzunehmen. Diese Orte werde meistens von den migrantischen Gruppen und Gemeinden in den jeweiligen Städten geschaffen.

Städte sind also Knotenpunkte der unautorisierten Migration. Dreh- und Angelpunkte - keine Endpunkte.

Sie bieten oft nur temporären Unterschlupf oder Halt, bevor Menschen wieder weiterreisen, und andere Städte anvisieren. Hier sind solidarische und antirassistische Infrastrukturen, wie Anti-Abschiebe-Netzwerke, natürlich entscheidend, aber eben auch die nicht-materiellen Geographien der Solidarität: Strukturen und Wissen, wie die Info-Guides von *welcome to europe*. Diese existierenden Strukturen müssen unterstützt und ausgebaut werden, anstatt neue Strukturen zu erfinden, die jedoch nichts mit der migrantischen Wirklichkeit zu tun haben. Darum haben wir als *Palermo Prozess* nach Korridoren verlangt, die sich den Bewegungen anpassen und nicht anders herum.

Ich denke auch, dass die Idee der solidarischen Stadt deswegen entscheidend ist, weil der Rechtsruck auf staatlicher wie auf suprastaatlicher Seite extrem vorangeschritten ist. Städte sind oft die letzten Bastionen gegen die Transformation von oben-rechts und genau jene Orte, an denen mensch kreativ versuchen kann, gut und anders, auf jeden Fall gemeinsam, zu leben und alternative Vorstellungen von Leben, Gesellschaft und Gemeinschaft umzusetzen. Auch wenn Protest in Europa oft auf der Ebene der Stadt stattfindet, ist es gleichzeitig natürlich wichtig, die Stadt nicht zu romanisieren. Es gibt zum Teil starke Tendenzen, urbane Räume pauschal zu Orten progressiver Bewegungen zu deklarieren. Urbane Räume sind jedoch immer auch Orte, die von Rassismus, Marginalisierung und Prekariisierung durchzogen sind.

Genau deshalb ist es auch so wichtig, mit, durch und in Städten neue transversale Solidaritäten zu kreieren – und das nicht nur in Bezug auf ‚die Migrant_innen‘, sondern im Größeren als eine Forderung auf das Recht

auf Stadt, auf den urbanen Raum, auf medizinische Versorgung, Wohnraum etc. Es geht also immer auch darum, genau die Unterteilung in die, die schon da sind, und die, die noch kommen werden, nicht zuzulassen.

Mit den temporären Ankerpunkten spielst du natürlich auf die Kritik an einem Migrationsparadigma an, in dem Migration immer nur als Ausnahme gegenüber der Norm der Sesshaftigkeit verstanden wird. Spätestens seit den 1990ern gibt es gegenüber diesem Modell ja die Kritik, dass Migration nicht einfach aufbricht, um dann gleich wieder anzukommen, sondern oftmals hin- und herreist, als zirkuläre Migration wie im Fall von migrantischen Pflegearbeiter_innen oder anderen Gastarbeiter_innen. Das führte ja dann zu der Einsicht, dass die Frage der Zugehörigkeit – ‚woher kommst du?‘ – oft deshalb so befremdlich ist, weil Menschen nicht mehr von hier oder von dort sind, sondern eben von hier und von dort. Insbesondere aber, was irreguläre, illegalisierte Migration angeht, in der das Hin- und Herreisen, das Zirkulieren nicht dermaßen funktioniert – weil du entweder untertauchst und dich durchschlägst oder du erwischt und abgeschoben wirst und erst wieder Kraft und Geld sammeln musst, um es ggf. erneut zu versuchen – stell ich mir die Frage: Könnte es nicht sein, dass das Ankommen hier eine etwas andere Bedeutung hat? Wäre hier das Ankommen, das Zur-Ruhe-Kommen statt immer nur von einem temporären Zufluchtsort zum nächsten zu hasten, vielleicht eben nicht mehr nur nationalistische Paradigmatik, sondern antirassistisches Ziel? So sehr Bewegung ein Recht sein muss, so sehr ist Bewegung jedoch auch gegenwärtig erzwungene Realität, in der Menschen qua Illegalisierung darin behindert werden, ein gutes Leben führen zu können, und stattdessen ständig mobil und ausbeutbar

gehalten werden. Anders gefragt: wie antirassistisch ums Ankommen kämpfen?

Mir war wichtig zu betonen, dass der *Palermo Charter Prozess* auf einer bestimmten Vorstellung von Solidarität basiert, die nicht primär darauf abzielt, migrantische Realitäten zu prägen oder gar vorzustrukturieren, sondern sich ihnen *anzupassen*. Humanitäre Interventionen oder auch Willkommensstrukturen sind ja oft davon geprägt, dass Menschen andere Menschen willkommen heißen. Die Forderung ist hier oft, dass der urbane Raum in dem Maße verändert wird, dass es Möglichkeiten zur *Aufnahme* gibt. Und da gibt es ja erstmals natürlich nichts daran auszusetzen. Nur sollte man eben auch die migrantischen Dynamiken und Praxen der Selbstbestimmung ernst nehmen. Das heisst, dass viele der Menschen, die hier ankommen, nicht einfach irgendwo unterkommen wollen, sondern eben eine bestimmte Vorstellung haben, wo sie hinwollen, wie sie ankommen und leben wollen. Das ist individuell sehr unterschiedlich und hat unter anderem damit zu tun, dass es an unterschiedlichen Orten jeweils unterschiedliche migrantische Gemeinden gibt, dass an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Sprachen gesprochen werden, dass es hier wie dort unterschiedliche Arbeitsmöglichkeiten gibt, die es entweder den Neuangekommenen leichter oder schwerer machen, auch wirklich anzukommen.

Wenn die Infrastrukturen der Bewegungsfreiheit zur Aufgabe haben, sich den migrantischen Realitäten anzupassen, dann muss hier natürlich auch das Dublin-System erwähnt werden, durch das die erratischen Bewegungen der Migration sehr stark geprägt werden.

Jedoch nie genau so, wie von Regierungsseite gewollt! Migrant_innen bewegen sich ja weiter: Wer in Deutschland abgelehnt wurde, setzt nicht selten die Reise einmal nach Frankreich oder Schweden fort. Das hat nichts mit Romantisierung zu tun, sondern einfach mit einer Anerkennung der realen, prekären, und unautorisierten Migrationsdynamiken, die gleichzeitig entscheidend geprägt werden vom europäischen Grenzregime und dessen Auswüchsen wie eben den Dublin-Regulieren.

Für die solidarischen Netzwerke die *on the way* entstehen und gleichzeitig oft genau die Bedingung fürs Weiterkommen sind, erscheint mir der Begriff der *mobile commons*¹ sehr hilfreich: Wenig sichtbare, *underground* Netzwerke und Strukturen. Solidarität ließe sich in diesem Zusammenhang als *mobile commoning* verstehen, sprich als Akt der Unterstützung und der Verbreiterung von existierenden migrantischen Infrastrukturen. Ein *Kampf ums Ankommen* würde also bedeuten, Städte, Gemeinden, Dörfer und Nachbarschaften dazu zu drängen oder ihnen dabei zu helfen, sich an die erratischen Präsenzen der Migration anzupassen statt lediglich weiterhin die Migration zur Anpassung und Integration zu zwingen zu versuchen.

Was bedeutet Solidarität für dich? Wie lässt sie sich etwa von karitativer Tätigkeit abgrenzen? Welche Rolle spielt die Differenz zwischen EU-Bürger_innen und Menschen ohne europäischen Pass in solidarischen Zusammenhängen?

1 Vgl. dazu Tsianos in diesem Buch

Natasha King² schreibt, dass Widerstand die gegenseitige Unterstützung zwischen und innerhalb von Freiheitskämpfen, sprich, Kämpfen gegen unterdrückende Strukturen, ist. Dem schließe ich mich weitestgehend an, möchte jedoch anmerken, dass das Verständnis von Freiheit bzw. davon, wie wir zu dieser Freiheit kommen, sehr unterschiedlich sein kann. Es gilt hier also, auf die politischen, historischen, gegenderten, kulturellen und sprachlichen Differenzen zu achten, die den jeweiligen Solidaritätsbestrebungen zu Grunde liegen. Macht, Hierarchien und Privilegien auch innerhalb von sozialen Bewegungen zu diskutieren, ist hier unumgänglich.

Für mich ist der Begriff der Solidarität innerhalb der Kämpfe an den Grenzen besonders interessant, die ja von vornherein mit sich bringen, dass da ganz verschiedene Subjekte aufeinandertreffen. Die unterschiedlichen Formen, in denen die Subjekte sozialisiert wurden und durch das rassistische, unterdrückende Grenzregime geteilt werden, sind ja genau der Grund, warum diese Menschen an diesen Orten zusammentreffen. Und dieses Zusammentreffen ist die Bedingung des Grenz- bzw. des No-Border-Aktivismus.

Deshalb finde ich den Vorschlag von David Featherstone sehr hilfreich, anschließend an Stuart Hall natürlich, von einer *Solidarität ohne Garantien* zu sprechen³. Das bedeutet nämlich immer auch das Scheitern mit-einzubeziehen, sprich, die Möglichkeit, dass das Zusammenkommen nicht klappt.

² Vgl. King, Natasha (2016): No Borders. The Politics of Immigration Control and Resistance. London: Zed Books.

³ Vgl. Featherstone, David (2012): Solidarity. Hidden Histories and Geographies of Internationalism. London: Zed Books.

Solidarität ist damit nichts, wo das Resultat schon von vornherein absehbar ist, sondern etwas, das sich durch experimentelle Formen des Zusammenseins erst konstituieren muss. Oft wird ja davon ausgegangen, dass alle die gleichen politischen Einschätzungen, Haltungen und Ansprüche haben. Die globale Ungerechtigkeit und die Rassismen dieser Welt prägen uns aber so unterschiedlich und bringen so unterschiedliche Herausforderungen mit sich, dass wir eben nicht einfach sagen können, ich kann mich in die Situation von einem Sudanesen in einem Plastikboot im zentralen Mittelmeer hineinversetzen, nachdem er geflohen ist und verschiedene Grenzen überquert hat, nachdem er die Sahara oder Libyen überlebt hat. Obwohl ich sehr vielen Menschen, die diese Erfahrung gemacht haben, begegnet bin, werde ich mich nie in deren Situation hineinversetzen können. Diese Diskrepanz bleibt immer bestehen. Vielmehr muss angesichts der immer anwesenden Differenz überlegt werden, wie an einem gemeinsamen Projekt gearbeitet werden kann.

Es ist notwendig, eine Solidarität zu schaffen, in der wir versuchen einander zu verstehen, einander zu unterstützen, und zwar gegenseitig statt nur in eine Richtung. Das Scheitern von Solidarität ist entscheidender Teil unseres Alltags. Als *Alarm Phone* werden wir oft von Menschen in libyschen Gefängnissen kritisiert, die uns vorwerfen, dass wir ihnen in ihrer Situation nicht helfen können, obwohl das *Alarm Phone* doch den Anspruch hat, für Bewegungsfreiheit einzustehen. Solidarität an den Außengrenzen ist damit immer äußerst instabil, weil sie auf krassen Ungleichheiten basiert, die man auch durch Solidaritätsprozesse nie wirklich wegbekommt. Solidarität ist für mich damit immer auch

ein Prozess der Übersetzung, sprich, der Versuch, Verständnis zwischen Menschen mit ganz verschiedenen Erfahrungen und Erlebnissen herzustellen und damit an etwas Gemeinsamem zu arbeiten.

Und: Es muss die Solidarität betont werden, die meistens nicht gesehen wird, sprich, die Solidarität der Menschen auf dem Mittelmeer. Es sind oft diese Geschichten, die Solidarität am besten ausdrücken, aber kaum gehört werden. Wenn etwa nordafrikanische Fischer mit ihren kleinen Schiffen immer wieder aufs Meer fahren, um Menschenleben zu retten oder Leichen aufzusammeln und zu bestatten; wenn Menschen aus Bangladesch Menschen aus Subsahara-Afrika, die das Geld für die Überfahrt nicht hatten, auf ihr Boot genommen haben; wenn neue Projekte in den Wäldern von Nador in Marokko aufgebaut werden; wenn Menschen die selbst vom Mittelmeer das *Alarm Phone* angerufen haben, es nach Europa schaffen und dann selbst als Teil des *Alarm Phones* mit Menschen auf dem Mittelmeer sprechen.

Das Alarm Phone im Konkreten und transnationale-antirassistische Arbeit im Allgemeinen bedeuten ja, dass nicht nur auf einen bestimmten Orte fokussiert wird, sondern eben als transnationale Praxis immer auch translokal gearbeitet wird. Das bedeutet ja aber nicht, dass diese Praxis ohne reale Orte auskommt, wo Menschen ihre Alarm Phone Telefonschichten machen, wo versucht wird, Infrastruktur für Menschen mit den de jure falschen Papieren zu erkämpfen; und nicht zuletzt Orte, an denen sich die unterschiedlichen Involvierten treffen und ins Gespräch kommen können, um Erfahrungen, Erfolge wie Misserfolge gemeinsam zu reflektieren. Du hast eben auch diverse solidarische Strukturen

in Nordafrika erwähnt, die Wälder in Nador.... Gibt es Städte, Dörfer, Häuser, soziale Zentren, Gemeinden bzw. Orte, die dir für die transnational-antirassistische Arbeit, in die du involviert bist oder warst, besonders wichtig und entscheidend erscheinen?

Das *Alarm Phone* ist in 13 unterschiedlichen Länder verortet, die Anzahl der Städte weiß ich jetzt leider nicht auswendig. Das *Alarm Phone* ist sehr präsent an Orten, die eine lange antifaschistische und antirassistische Geschichte haben, und an denen dementsprechende Strukturen aufgebaut wurden, über Jahre wenn nicht Jahrzehnte - Palermo, Marseilles, Berlin, Amsterdam, Brighton, Izmir, Zürich, Tunis usw. Natürlich sind diese Orte wichtige Knotenpunkte für verschiedene Szenen, die transversal organisiert sind und transnational widerständige Praxen organisieren.

Ein sehr wichtiger Ort für diverse antirassistische Netzwerke ist sicherlich Hanau, wo Antirassist_innen bereits vor Jahrzehnten ein Haus in der Metzgerstraße besetzten. Hier konnten sich Menschen austauschen, die vor Monaten oder Jahren nach Deutschland oder Europa gekommen waren. Ich war auch selber öfter in Hanau, als Teil des *Alarm Phones*, aber auch um über die vielen migrantischen Routen und Dynamiken zu lernen. 2018 haben wir dort etwa Videos gedreht, um unterschiedliche Menschen im Transit zu erreichen und ihnen Information über Fluchtrouten, über das *Alarm Phone* und über Gefahren zukommen zu lassen. In diesen Videos haben Menschen in unterschiedlichen Sprachen ihre Ratschläge versammelt und von ihren ganz persönlichen Erfahrungen erzählt: Etwa was es bedeutet, am Mittelmeer in einer Notsituation zu sein,

wie man reagiert, wenn eine Rettung eingeleitet wird, was zu tun ist, wenn man in Europa ankommt und sie einem für das Dublin System den Fingerabdruck abnehmen wollen, und was es hier für Widerstandsmöglichkeiten gibt. Wir wissen natürlich nicht, ob diese Videos wirklich so weit zirkulierten, wie wir wollten, aber wir denken schon, dass sie einige Menschen im Transit, in der Sahara, in Libyen oder den sizilianischen Hotspots erreicht haben.

Es ist natürlich besonders tragisch, wenn an solch einem Ort wie Hanau, in dem so viele Strukturen aufgebaut wurden, ein widerlicher faschistischer Anschlag wie der vom 19. Februar 2020 stattfindet. Einige *Alarm Phone*-Mitglieder sind auch aktiv in der Unterstützung der Terror-Opfer und haben gemeinsam eine Begegnungsstätte eröffnet, um dem Gedenken an die Opfer einen Raum zu geben. Sie haben also ihre Erfahrungen von den Außengrenzen in ihre Heimatstadt gebracht, und dort *CommemorActions* mitorganisiert.

Das *Alarm Phone* Netzwerk gäbe es also schlichtweg nicht, wenn nicht an ganz unterschiedlichen Orten antirassistische Netzwerke über die letzten Jahre und Jahrzehnte aufgebaut worden wären. Gleichzeitig sind durch das *Alarm Phone* neue Orte, Begegnungsstätten und Infrastrukturen entstanden; oftmals schlicht durch die Bildung von lokalen Teams, welche sich zusammengefunden haben. Immer wieder suchen diese Teams dann auch aktiv den Kontakt mit lokalen migrantischen Gemeinden, um sich über die Erfahrungen am Mittelmeer auszutauschen. Einige dieser Menschen, die selbst das Mittelmeer auf prekärste Weise überquert haben, sind mittlerweile ja selbst Teil des *Alarm Phones* geworden und können so ihre Erfahrung weitergeben. So gab

es etwa in einem Schichtteam eine Person, die selbst vor 13, 14 Jahren von der Türkei nach Italien über die Ägäis floh, sowie eine weitere Person, die von Eritrea nach Libyen reiste und dann in Lampedusa ankam, ihren Fingerabdruck abgeben musste, jedoch nach Deutschland weiterreiste, sich erfolgreich gegen das Dublin-System wehren konnte und jetzt dort zuhause ist. Eine weitere Person im Team kam über Afghanistan, die Türkei und die Ägäis nach Europa, ich glaube das war 2013. Das Zusammenkommen unterschiedlicher (migrantischer) Biographien an einem Ort führt dazu, das etwas Neues entstehen kann – etwas, was es davor so einfach nicht gab.

Marroko ist in diesem transversalen Netzwerk des *Alarm Phones* ein weiterer ganz wichtiger Knotenpunkt bzw. ein gutes Beispiel dafür, wie migrantisch-solidarische Strukturen durch das Netzwerks entstanden sind: in Rabat, Tanger, Nador und Oujda. Diese Vernetzungen zwischen unterschiedlichen lokalen No-Border-Gruppen, migrantischen Communities und dem *Alarm Phone* Netzwerk fanden einerseits statt, um ganz konkret unsere Notrufnummer in migrantischen Gemeinden noch stärker zirkulieren zu lassen, aber andererseits auch, um stetigere Strukturen der Solidarität, und ja, auch des Humanitarismus zu kreieren. So wurde etwa vor kurzem ein Shelter für Frauen und Kinder im Transit geschaffen.

Irgendwer – ich weiß leider nicht mehr wer das war, hat mal gemeint, dass das *Alarm Phone* so ne Art Infrastruktur-Maschine ist (lacht): Überall wo das *Alarm Phone* einige Zeit ist, poppen neue Strukturen und Netzwerke auf. Das fand ich ein sehr schönes Bild, das *Alarm Phone* als Infrastruktur-Maschine.

ZUHAUSE IN CITY PLAZA: DIE GRENZE ZWISCHEN GASTGEBER_INNEN UND GÄSTEN IN FRAGE STELLEN

Olga Lafazani

Übersetzt aus dem Englischen von Monika Mokre

Am ersten Tag unserer Hausbesetzung herrschte Chaos in der engen Katrivanou-Straße, in der sich der Eingang von City Plaza befindet. Nachbar_innen hatten sich zusammen mit der Besitzerin des Gebäudes und ihren Freund_innen draußen versammelt, beschimpften uns und drohten mit der Polizei, während Mitglieder der Neonazi-Partei Goldene Morgenröte verlangten, dass wir das Gebäude sofort verlassen. An der nächsten Ecke stand eine Gruppe von Migrant_innen, die gerade aus dem Lager von Hellinicon gekommen war und die Tür zum Hotel nicht erreichen konnte. Da uns keine andere Lösung einfiel, bildeten wir nach einer Weile eine Menschenkette, um die Migrant_innen in das Gebäude zu bringen. Ich dachte zu dieser Zeit – und auch immer wieder danach –, dass sich die Migrant_innen zutiefst verunsichert gefühlt haben müssen: In einer Situation, mit der sie keinerlei Erfahrung hatten, im Mittelpunkt eines Streits der Einheimischen, deren Sprache sie nicht verstanden. Einige Monate später las ich ein Interview mit K., einer Frau aus Afghanistan, die zu diesem Vorfall sagte: „Ich kannte diese Leute kaum. Aber vom ersten Tag an, als sie uns mit ihren eigenen Körpern schützten, hatte ich ein echtes Gefühl von Sicherheit und Vertrauen“¹.

¹ City Plaza Collective (2018): Two Years of City Plaza: Living Resistance. Athens: City Plaza Collective.

Dieser Artikel beschäftigt sich mit diesen verschiedenen Formen, gemeinsames Handeln zu verstehen, den vielfältigen Widersprüchen und unterschiedlichen Erfahrungen des Alltagslebens im City Plaza und den daraus resultierenden Problemen.

Aus der Sicht einer Solidaritätsbewegung ist die Organisation des City-Plaza-Projekts uneinheitlich und komplex, zugleich aber eine zutiefst interessante Erfahrung. Von Anfang an wollten wir dort ein Gegenmodell zur vorherrschenden Migrationspolitik schaffen. City Plaza ist nicht nur eine Hausbesetzung, sondern ein politisches Projekt auf vielen Ebenen: von der kollektiven Organisation gesellschaftlicher Reproduktion im Alltag bis zum Widerstand gegen die Politik der Kontrolle und Unterdrückung von Migrant_innen.

Obwohl die Besetzung sorgfältig geplant war, haben uns die Erfahrungen im City Plaza in vielerlei Hinsicht herausgefordert. City Plaza ist ein zutiefst transformatives Projekt, wahrscheinlich für alle, die dort leben. Der Alltag dort basiert auf Begegnungen von Menschen mit völlig unterschiedlichem Hintergrund, mit unterschiedlichen sozialen, politischen und kulturellen Bezügen, mit unterschiedlichen Bedürfnissen, Strategien und Plänen, die für einen kürzeren oder längeren Zeitraum miteinander leben.

Diese Begegnungen offenbaren inhärente Widersprüche, und das Projekt bringt viele Schwierigkeiten mit sich, weil es eine höchst differenzierte Organisation erfordert, die oft mit grundlegenden Prinzipien und Werten einer solidarischen Bewegung in Konflikt gerät. In diesem Aufsatz untersuche ich einige dieser Widersprüche. Es geht mir nicht darum, das Projekt anzupreisen und seine Errungenschaften zu zeigen; vielmehr möchte ich seine Schwierigkeiten erörtern, die

Form, in der wir mit ihnen umgegangen sind, wie auch die Momente unseres Scheiterns. Ziel ist es nicht, ein Handbuch für best practices vorzulegen, sondern eine Debatte über die Widersprüche und die Probleme ähnlicher Projekte zu eröffnen – im Gegensatz zu den vorherrschenden Formen der Migrationssteuerung wie auch zu der Tendenz, Solidaritätsprojekte und auch Migrant_innen selbst zu romantisieren.

Die Tür des City Plaza: Eine harte Grenze

Bereits am ersten Tag der Besetzung wurde deutlich, dass die Auswahl der Bewohner_innen von City Plaza eines der schwierigsten Probleme darstellen würde, denn diese Entscheidung erfordert einen Prozess von Selektion und Hierarchisierung, der unseren Grundprinzipien direkt zuwiderläuft. Wir kämpfen für eine Welt ohne Grenzen und Diskriminierung, in der alle das Recht auf angemessenes Wohnen haben, und für uns stellt City Plaza einen kleinen Teil dieses Kampfes dar. Doch zugleich werden Dutzende von Migrant_innen ausgeschlossen, die gerne im City Plaza leben würden. Zur Zeit stehen auf der Warteliste 1.300 Anmeldungen, jede Registrierung betrifft entweder einen einzelnen Mann, eine einzelne Frau oder auch eine große Familie.

Doch die rigiden Zulassungsbedingungen des City Plaza sind das Ergebnis einer politischen Entscheidung: Es geht City Plaza nicht darum, das Wohnungsproblem von Migrant_innen in seiner Gesamtheit zu lösen oder so viele Menschen wie möglich unterzubringen: City Plaza will ein Gegenmodell des Zusammenlebens darstellen. Daher bemüht sich City Plaza darum, Bedingungen für angemessenes Wohnen für so viele Menschen zu schaffen, wie im Gebäude sicher untergebracht werden

können, mit Gemeinschaftsbereichen und einfachen Privaträumen. Die Zulassungspolitik von City Plaza führte oft zu Konflikten mit – vor allem internationalen – Aktivist_innen und verursachte auch praktisch täglich Spannungen, wenn Menschen an die Tür klopfen, nach einem Aufenthaltsort fragten und bettelten, im Esszimmer oder auf den Gängen schlafen zu dürfen.

Doch obwohl die Tür des City Plaza für viele eine harte Grenze darstellt, hat sich diese Grenzziehung nie an die Regeln und Anforderungen der herrschenden Migrationpolitiken gehalten. Die Entscheidung darüber, wer bleibt, richtete sich weder nach dem rechtlichen Status (Geflüchtete oder irreguläre Einwanderer_innen, Asylsuchende, die Dokumente besitzen oder nicht), noch nach der Nationalität. Deshalb leben in City Plaza Menschen aus etwa zehn verschiedenen Nationen zusammen. Bis zu einem gewissen Grad haben wir auch versucht, eine Auswahl nach Vulnerabilität zu vermeiden. (Vom ersten Tag an beherbergte City Plaza auch „sehr gesunde“ allein-stehende Männer und Frauen). Wir unterstützen das Management von „Migrationsströmen“ nicht, da all diese Statuszuschreibungen – Einwanderer_innen, Geflüchtete, Transitmigrant_innen etc. – legistische Konstruktionen sind und die Wege der Migration und die Bedürfnisse der migrierenden Subjekte nicht angemessen beschreiben². Sie orientieren sich vielmehr am Bedürfnis der Aufnahmeländer, die Körper und ihre Arbeitskraft zu kontrollieren und zu verwalten³.

² De Genova, Nicholas (2002): Migrant ‘Illegality’ and Deportability in Everyday Life. In: *Annual Review of Anthropology* 31, 419–47.

³ Siehe auch: Neilson, Brett/ Mezzadra, Sandro (2013): *Border as a Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, NC: Duke University Press.

Die Bewohner_innen werden von der Arbeitsgruppe ausgewählt, die für die Rezeption zuständig ist. Jedes Mal, wenn ein Raum frei wird, diskutieren wir die aktuelle Situation und versuchen, eine Balance zwischen den Bedürfnissen der Migrant_innen und denen des Projekts zu erreichen. Wir versuchen, die Dominanz einer Nationalität zu vermeiden, ein ausgeglichenes Verhältnis der Geschlechter zu erhalten, und Personen aufzunehmen, die den täglichen Betrieb aufrechterhalten können (Übersetzer_innen, Köch_innen, etc.). Aber in oft sehr anstrengenden kollektiven Verfahren mussten wir zugeben, dass wir nicht „fair“ sein können, dass es keine neutralen Kriterien zur Beurteilung der Bedürfnisse derer gibt, die an der Tür des City Plaza um ein Zimmer fragen. Wir mussten zugeben, dass jedes System der Einteilung und Auswahl ungerecht ist und dass unter den besonderen Umständen des City Plaza die Räume denjenigen gegeben werden sollen, die mehr oder weniger unmittelbar Wohnraum benötigen.

„Dieser Ort sieht aus wie ein Hotel, aber er ist kein Hotel“

Dies sind die ersten Worte der ausführlichen Einführung des Rezeptionsteams, bevor jemand ein Zimmer im City Plaza bekommt. Diese Einführung versucht, City Plaza mit einfachen Worten zu beschreiben: Es ist ein besetztes Haus und keine Einrichtung des Staats oder einer NGO, niemand von uns hat einen Arbeitsplatz hier, wir sind aktiv, weil City Plaza Teil eines umfassenden politischen Kampfes ist, alles Geld und alle Vorräte kommen aus Spenden von Einzelpersonen oder Kollektiven und nicht von offiziellen Stellen, das Projekt ist

selbstorganisiert und jede_r kann sich an der Organisation und Entscheidungsfindung beteiligen. Diese Informationen mögen einfach und verständlich für Menschen erscheinen, die an europäischen Widerstandsbewegungen teilnehmen, aber für Menschen mit ganz anderen sozialen und politischen Hintergründen sind sie nicht einfach. Dies liegt nicht nur an Problemen bei der Erklärung oder beim Dolmetschen, sondern daran, dass diese Strukturen in Wirklichkeit nicht in relevante oder ähnliche Erfahrungen und Formen sozialer und politischer Kämpfe übersetzt werden können. So hat vielleicht jemand noch nie die Worte Selbstorganisation oder Hausbesetzung gehört oder diese Worte bedeuten für ihn_sie etwas ganz anderes. Ebenso erscheint es vielen absurd und unglaublich, dass wir so viel Zeit und Mühe in ein Projekt investieren, ohne bezahlt zu werden – nicht nur den Migrant_innen, sondern auch den Nachbar_innen, die nicht an der Bewegung beteiligt sind. In Gesellschaften, die von Individualismus und Neoliberalismus geprägt sind, kann es für Menschen sinnvoll erscheinen, sich mit nahen Verwandten oder engen Freund_innen solidarisch zu zeigen, aber nicht mit Menschen, die sie nie getroffen haben. Daher erscheint vieles unverständlich: der Unterschied zwischen einem besetzten Haus und einer staatlichen Institution, der Umstand, dass wir kein Geld von der Europäischen Union oder anderen offiziellen Stellen für den Betrieb von City Plaza akzeptieren oder gar eine derartige finanzielle Unterstützung fordern, obwohl „wir eine so harte Arbeit für die Flüchtlinge“ verrichten. Schließlich sind die meisten Personen, die ins City Plaza kommen, an Gesellschaften mit strengen Hierarchien gewohnt; sie fragen nach der „verantwortlichen

Person“, dem_der „Manager_in“, dem_der „Direktor_in“, um ihre Anliegen vorzubringen. Natürlich gilt diese pauschale Aussage nicht für alle. Kurd_innen aus Rojava oder der Türkei etwa oder politisierte türkische Geflüchtete mit ähnlichen Erfahrungen verstehen das Projekt viel besser.

Wir überwinden diesen Mangel an gegenseitigem Verständnis teilweise durch gemeinsame Alltagserfahrungen: banale Handlungen und Möglichkeiten des Zusammenlebens, Strategien zur Bewältigung gemeinsamer Probleme, alltägliche Beobachtungen. Zum Beispiel sehen neue Bewohner_innen diejenigen, die sie für „Manager_innen“ halten, wie sie die Treppe wischen, schmutzige Decken und Essensvorräte wegräumen oder in der Schlange für das Abendessen stehen. In diesen alltäglichen Momenten werden Vorannahmen auf eine viel überzeugendere Art destabilisiert, als es Worte könnten, und die Grenzen des Verstehens erweitern sich. Ganz neue Beziehungen zwischen den Bewohner_innen entstehen auch in Momenten des gemeinsamen Kampfes, sowohl in Bezug auf allgemeinpolitische Forderungen wie auch auf City Plaza selbst. Wenn wir etwa große Kampagnen organisieren, wie am 18. März 2017 gegen das EU-Türkei-Abkommen, dann ist es offensichtlich, dass wir alle gegen die herrschende Politik zusammenstehen. Noch deutlicher wurde das an dem Morgen, an dem wir die Straße hinunter gingen, um zu verhindern, dass uns das Wasser abgedreht wird, oder als wir die Stromzufuhr des öffentlichen Stromversorgers DEH bewachten, weil uns immer wieder der Strom abgeschaltet wurde, oder als wir Streikposten gegen mögliche faschistische Angriffe organisieren mussten:

In diesen Tagen und Nächten wurde deutlich, dass das City Plaza keine offiziell finanzierte Unterkunft ist, die von einem_r Manager_in geleitet wird. Es ist ein anderes „Zuhause“, für das wir alle gemeinsam kämpfen und Stellung beziehen müssen.

„Hier kochen wir gemeinsam und essen gemeinsam“

Während der ersten Tage der Hausbesetzung war die Beteiligung an den alltäglichen Aufgaben (Putzen, Kochen, Geschirrspülen etc.) freiwillig. Als die Plaza-Bevölkerung wuchs, gab es immer mehr Beschwerden, dass einige Leute mehr arbeiten würden als andere, die überhaupt nichts zu den gemeinsamen Aufgaben beitragen würden. Daher begann die Rezeptionsgruppe darüber nachzudenken, wie ein arbeitsteiliges System organisiert werden könnte. Durch Versuch und Irrtum und nach mehreren Debatten in der Hausversammlung entwickelten wir ein System, in dem die Erwachsenen aus jedem Zimmer einmal in der Woche eine Schicht der Küchen- oder der Reinigungsarbeiten übernehmen mussten. Zugleich wurden diese Arbeiten intern nach dem Prinzip „jede_r nach seinen_ihren Bedürfnissen, jede_r nach seinen_ihren Fähigkeiten“ vergeben: Die Zimmer, in denen nur Männer wohnten, führten zum Beispiel schwere Reinigungs- und Instandhaltungsarbeiten aus, während alleinstehende Mütter die relativ kurze und leichte Frühstücksschicht übernahmen. Bestimmte ältere Menschen oder Mütter mit neugeborenen Kindern waren von der Arbeit befreit.

Ein ähnliches Problem unter den vielen unserer Anfangszeit stellte die riesige Schlange dar, die sich bei den Mahlzeiten bildete. Menschen, die viele Monate unter miserablen Bedingungen in schlecht organisierten Lagern wie Idomeni gelebt hatten, hatten immer das Gefühl, dass es nicht genug zu essen für alle geben würde. Bereits ein bis zwei Stunden, bevor das Essen serviert werden sollte, standen sie dutzendweise in einer Schlange, die manchmal bis in den ersten Stock reichte. Viele Versuche, das Problem zu lösen, scheiterten, z.B., dass das Essen für die verschiedenen Etagen zu unterschiedlichen Zeiten verteilt wurde. Schließlich fanden wir aufgrund eines Vorschlags bei einer Hausversammlung eine Lösung: Jedes Zimmer erhielt eine Essenskarte und ein_e Erwachsene_r pro Zimmer holte die Portionen für das ganze Zimmer. Dadurch wurde die Schlange kürzer, aber es gab sie noch immer. Es war keine technische Lösung, die die Warteschlange verschwinden ließ, sondern vielmehr das Gefühl des Vertrauens, das im Laufe mehrerer Monate aufgebaut wurde. Mit der Zeit entwickelten die Bewohner_innen ein Verständnis dafür, dass es immer ausreichend Lebensmittel für alle geben würde.

Die Einbeziehung aller in ein Projekt ist nicht nur eine praktische Entscheidung, um sicherzustellen, dass die Aufgaben erledigt werden. Es ist in erster Linie eine politische Entscheidung gegen die in den meisten institutionellen Strukturen geschaffenen Abhängigkeitsverhältnisse, in denen Migrant_innen darauf konditioniert werden, passiv zu sein und einfach auf Nahrung, Kleidung und alle anderen Dinge des täglichen Bedarfs zu warten, bis sie ihnen zur Verfügung gestellt werden. Die Teilnahme an der Arbeit im City Plaza bedeutet, dass

Geflüchtete nicht als hilflose Opfer behandelt werden, sondern als Mitglieder einer Gemeinschaft mit Verantwortung und Verpflichtungen. Auch stellt die Beteiligung aller an dem Projekt den Beginn einer selbstorganisierten Gemeinschaft dar, die nicht nur von der Solidaritätsgruppe abhängig ist. Schließlich fördert die Einbeziehung aller in alltägliche Aufgaben Begegnungen zwischen verschiedenen Menschen - in Bezug auf Alter, ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht und Klasse - die ansonsten einfach als Nachbar_innen, ohne jeden Kontakt, nebeneinander herleben würden. In der Küche z.B. entwickelten sich die engsten Freundschaften und die heftigsten Konfrontationen. Diese Formen einer sinnvollen Beteiligung am gemeinsamen Leben schaffen Bedingungen, unter denen sich Menschen nicht mehr hilflos, vulnerabel und viktimisiert fühlen; sie sind in der Lage, anderen zu helfen, sie übernehmen verschiedene Verantwortungen, und sie kümmern sich um ihren eigenen Lebensraum. Henri Lefebvre⁴ schrieb, dass das tägliche Leben nicht nur aus langweiligen Aufgaben und Beschaffung des Nötigsten besteht, sondern dass Bedürfnisse mit Befriedigung und Freude zusammenreffen, das Außergewöhnliche im ganz Gewöhnlichen, das Gefühl der Erfüllung. Für die Bewohner_innen von City Plaza stellt dieser Prozess der Beteiligung und Mitverantwortung eine Form der politischen und sozialen Emanzipation im Alltagsleben dar. Abhängigkeitsverhältnisse werden in gewisser Weise in Beziehungen der Interdependenz und der Zusammenarbeit innerhalb einer Gemeinschaft umgewandelt.

⁴ Lefebvre, Henri (1971): *Everyday Life in the Modern World*. New York: Harper and Row.

Hausversammlung

Von Anfang an wollten wir die Bewohner_innen in ihrer Teilnahme nicht auf die alltäglichen Aufgaben beschränken, sondern sie auch in die Entscheidungsfindung einbeziehen. Daher planten wir von Anfang an Hausversammlungen, an denen alle Bewohner_innen teilnehmen würden, wie auch die Aktivist_innen, die gerade vor Ort in das Projekt involviert waren. Natürlich mussten wir diese Entscheidung im Laufe der Zeit immer wieder in Frage stellen, ohne sie jedoch jemals zu ändern.

Obwohl die Versammlung für uns das direkteste demokratische Verfahren darstellt, führt sie auch zu multiplen Ausschlüssen und Hierarchien. An Hausversammlungen im City Plaza nehmen etwa 150 Personen teil. Die meisten von ihnen, und insbesondere die Frauen, sind an ähnliche Verfahren nicht gewöhnt und finden es schwierig, vor einem großen Publikum zu sprechen, insbesondere wenn sie mit Nachbar_innen, Freund_innen, Verwandten oder Personen aus der Solidaritätsgruppe nicht übereinstimmen und es zu einem Konflikt kommt. Gleichzeitig können bestimmte Fragen, wie etwa nach der Aufnahme neuer Bewohner_innen, in der Hausversammlung kaum entschieden werden: Jedes Mal, wenn wir diese Frage aufbrachten, kam es zu einer Konfrontation zwischen den Bewohner_innen. Jede_r Bewohner_in beanspruchte das Zimmer vehement für Verwandte oder Freund_innen, die obdachlos waren oder sich in Lagern aufhielten. Gelegentlich schlug jemand vor, über heikle Fragen in geheimer Abstimmung zu entscheiden. Diese Methode, die unseren eigenen sozio-politischen Konzepten nicht entsprach, wurde nie ausprobiert. Aber vielleicht hätte sie für Menschen, die

nie wirklich in ein partizipatives politisches Verfahren involviert waren, eine demokratischere und partizipatorischere Form der Meinungsäußerung bedeutet als die Hausversammlung. Wir versuchten, kleinere Arbeitsgruppen zu bilden, z.B. die Frauengruppe, Gruppen für die Küche, das Café, die Rezeption, den Kindergarten, die Schule und die 24-Stunden Bewachung des Eingangs. In diesen Gruppen gab es mehr Beteiligung, weil es um die Lösung konkreter praktischer Probleme ging, auch ihre deutlich kleinere Größe erleichterte Diskussionen und Zusammenarbeit.

Aktivist_innen fragen sich oft, warum sich nicht mehr Menschen an der Hausversammlung und den Entscheidungsprozessen beteiligen. Es gibt einige bereits erwähnte offensichtliche Gründe, etwa dass ähnliche politische Erfahrungen fehlen. Darüber hinaus befinden sich die meisten Migrant_innen in City Plaza in einer Übergangsphase ihres Lebens: Sie wollen sich nicht in Griechenland niederlassen und aktive Mitglieder einer lokalen Gemeinschaft werden, sondern ihre Reise nach Nordeuropa wieder aufnehmen, um an ihr Ziel zu kommen und sich dort anzusiedeln. Es gibt auch einige weniger offensichtliche Gründe. Wie Balibar⁵ feststellte, verwandelt das europäische Grenzregime Migrant_innen in Subjekte der Angst: „Dies soll sicherstellen, dass sie nicht Teil der politischen Gemeinschaft werden, insbesondere durch ihre Teilnahme an gemeinsamen sozialen Kämpfen, dass sie nicht ‚Bürger_innen‘ im aktiven Sinne werden, mit oder ohne europäischen Pass.“ Viele haben ein Gefühl der Subalternität, wenn sie der lokalen

⁵ Balibar, Étienne (2009): Europe as Borderland. In: Environment and Planning D: Society and Space 27, no. 2: 190–215, hier: 203.

Bevölkerung oder europäischen Aktivist_innen gegenüberstehen, vielleicht aufgrund der soziopolitischen Struktur ihrer Herkunftsländer und aufgrund des Prozesses der Überschreitung der europäischen Grenzen. Sie verstehen sich nicht als gleichberechtigte Gesprächspartner_innen, die an Entscheidungsprozessen beteiligt werden können. Ebenso reproduzieren manche europäische Aktivist_innen Mitleid und Charity gegenüber den Migrant_innen – obwohl sie jegliche europäische Überlegenheit bestreiten, sind sie doch mit dieser Vorstellung aufgewachsen.

Machtverhältnisse

Bei Projekten dieser Art gibt es zahlreiche Machtverhältnisse. Zunächst ist zu beachten, dass wir objektiv gesehen nicht alle gleich sind. Wir können nicht gleich sein, nur weil wir gleich sein wollen oder glauben, dass wir es sind. Eine arme afghanische Frau mit zwei Kindern, die sich ohne Papiere in Athen wiederfindet, hat in der Tat einen geringeren rechtlichen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Status als ein junger deutscher Student, der für einige Monate nach Athen kommt, um Solidaritätsprojekte für Geflüchtete zu unterstützen. Diese strukturellen Unterschiede können nicht ideologisch oder durch Willenskraft überwunden werden, weil sie letztendlich die Gegenwart und Zukunft von Subjekten gestalten.

Ebenso gibt es unter den Geflüchteten auf unterschiedliche Weise vielfältige Hierarchien. Sie entwickeln sich entweder aufgrund von Geschlecht, Klasse, ethnischer Zugehörigkeit und anderer sozialer Rollen, die in den Herkunftsländern etabliert wurden, oder sie wurden nach der Ankunft auf europäischem Boden geformt.

So wurde etwa die Unterscheidung zwischen „echten“ Geflüchteten aus Syrien und den nicht so echten afghanischen Geflüchteten in unterschiedliche Rechtsansprüche in der EU übersetzt. Das deutlichste Beispiel dafür ist vielleicht das Recht auf legale Weiterreise aufgrund von Umsiedlungsprogrammen in der EU, auf die Syrer_innen Anspruch haben und Afghan_innen nicht. Diese Unterschiede führen häufig zu ethnischen Rivalitäten zwischen Migrant_innen, die in Wirklichkeit die schwerwiegenden Diskriminierungen und Hierarchien verschleiern, die die europäische Grenzpolitik durch die Schaffung unterschiedlicher Rechtsstellungen schafft.

Auch innerhalb von City Plaza gibt es verschiedene Arten von Machtverhältnissen. Die Initiative zur Besetzung des Hauses ging von der lokalen Solidaritätsgruppe aus, die auch nach wie vor die Hauptverantwortung für das Funktionieren des Zusammenlebens übernimmt. Sie hat mehr Einfluss als internationale Aktivist_innen, die das Projekt für ein paar Wochen oder Monate unterstützen. Diese Macht ergibt sich nicht aus einer strengen und etablierten Hierarchie, sondern aus unserer Position des Wissens über den lokalen Kontext und lokale Netzwerke, der Verantwortung und des Engagements für das Projekt.

Mangelnde politische Erfahrung in der Selbstorganisation und in horizontalen Strukturen sowohl unter den Geflüchteten als auch unter den Aktivist_innen führen aber häufig dazu, dass Bewohner_innen von City Plaza aufgrund ihres Beitrags zum Gemeinsamen größere oder kleinere Privilegien beanspruchen. Wenn zum Beispiel M., ein Koch aus Damaskus, das Essen für alle in der Gemeinschaftsküche fertiggekocht hatte, bereitete er für seine eigene Familie etwas Besonderes zu, mit

Zutaten, die er selbst gekauft hatte. Er war beleidigt, als ihm erklärt wurde, dass er in der Küche für die gemeinsame Essenzubereitung keine individuellen Mahlzeiten kochen dürfe. Er dachte, wir wüssten seinen Beitrag zum Projekt nicht zu schätzen: „Ich arbeite hier stundenlang ohne Bezahlung. Habe ich nicht das Recht, die Küche zehn Minuten lang zu benutzen?“ Der_die Migrant_in mit dem Schlüssel zur Küche oder zu dem kleinen Solidaritätsfonds, der die täglichen Ausgaben deckt, die Person, die im Lager arbeitet, diejenige, die übersetzt – sie alle erwerben oder verlangen einen besseren Status als die anderen. Solche Hierarchisierungen werden von anderen Migrant_innen eher in Frage gestellt als die Position der Aktivist_innen; deren Macht, als „Gastgeber_innen“ Regeln aufzustellen, scheint unbestreitbar; doch dies gilt nicht für Geflüchtete, die „zu uns gehören.“

So beweist die Erfahrung von City Plaza, dass Ungleichheiten und Hierarchien unter „Labor“-Bedingungen nicht eliminiert werden können. Diese Erfahrung zeigt aber auch, dass es ein wirklich sinnvoller sozialer und politischer Prozess ist, etablierte Hierarchien in Frage zu stellen, die Grenzen zwischen Gastgeber_in und Gast zu untergraben und zu versuchen, einen Nivellierungsprozess durch eine Gemeinschaft des täglichen Lebens herzustellen.

Ein Projekt des Zusammenlebens und der Kämpfe in schwierigen Zeiten

Trotz der Probleme, Schwierigkeiten und Widersprüche, oder vielleicht wegen dieser, ist die Erfahrung des City Plaza von unschätzbarem Wert. Für diejenigen von

uns, die daran beteiligt sind, ist es eine Erfahrung, die unser politisches Denken und unsere politische Praxis neu definiert und uns zu Reflexion über die Machtverhältnisse im Alltag, über das Zusammenleben und seine Grenzen, über die Orte und Mittel des gemeinsamen Kampfes anregt. Mein Essay will Fragmente dieses Reflexionsprozesses anbieten.

Trotz aller Schwierigkeiten und oft mühsamer Abläufe stellt die Praxis von City Plaza eine Herausforderung für dominante Grenzpolitiken dar, für die Verwaltung und Klassifizierung von Migrant_innen und für das Lagermodell. Zugleich ermöglicht unser gemeinsamer Umgang mit dem Alltag allen die Erfahrung, ein anderes Leben, eine ganz andere Art des Zusammenlebens zu organisieren: die Macht und den Optimismus einer Gemeinschaft.

Eine der größten Errungenschaften des Projekts ist, dass es eine Übergangsphase im Leben von Migrant_innen – eine Zwischenzeit der Ungewissheit, Einsamkeit, intensiven Unsicherheit, Ängste und Sorgen – in eine Zeit verwandelt, die auch ein Gemeinschaftsgefühl, Kreativität, Sicherheit, Freude und Optimismus bietet. Die meisten Familien oder alleinreisenden Personen, die City Plaza verlassen – zum Beispiel, weil ihr Antrag auf Familienzusammenführung in Deutschland genehmigt wurde – weinen um City Plaza und versprechen, zurück zu kommen. In ganz Europa gibt es Schlüssel zu den Zimmern in City Plaza, Schlüssel, bei denen die Bewohner_innen darauf bestanden, sie zu behalten, oder Schlüssel, die „versehentlich“ mitgenommen wurden; das sind die Schlüssel, die sie eines Tages nach Hause bringen werden. Denn City Plaza ist ein eigentümliches Zuhause, ein vorübergehendes und doch so beständig.

Dieser Text erschien erstmals auf Englisch unter dem Titel „Homeplace Plaza: Challenging the Border between Host and Hosted“ in South Atlantic Quarterly und wurde mit freundlicher Erlaubnis von Duke University Press übersetzt und hier auf Deutsch veröffentlicht.

MORALISCHE GEOGRAPHIEN DER FLUCHT IN EUROPA AUS DER PERSPEKTIVE DES ISLAM

Tahir Zaman

Übersetzt aus dem Englischen von Monika Mokre

Einführung

Dieser Text behandelt alternative Lesarten von Flucht, Gastfreundschaft und Schutz entlang des traditionellen islamischen Verständnisses dieser Konzepte am Beispiel der Hausbesetzungen in Exarchia. Indem wir uns ernsthaft mit den soziokulturellen Lebenswelten von Migrant_innen beschäftigen, können wir ein besseres Verständnis für die Bedeutung dieser Konzepte für diese entwickeln und eine alternative Sprache des Schutzes von Geflüchteten finden, die bisher weitgehend unhörbar und unsichtbar gemacht wurde.

Traditionen als fortwährende „Argumente, die sich über die Zeit erstrecken“¹ erlauben uns, über die Metazählung des Nationalstaats hinauszugehen und den dringend benötigten Raum für eine andere Form des Denkens zu finden. Für Geflüchtete an der Schwelle zu der vom Nationalstaat geschaffenen sesshaften Welt bieten religiöse Traditionen ein mächtiges Vernakular, ein Idiom, das es ihnen erlaubt, „sich eine Vergangenheit zu schaffen“, die sie in einer Form legitimiert, die nicht daraus entstehen kann, in der Gegenwart nur sie selbst zu sein.“²

¹ MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 12.

² Shils, Edward (1971): *Tradition*. In: *Comparative Studies in Society and History* 13, no. 2 (April 1971), 122-159, hier: 133.

Für Talal Asad³ müssen die Lesarten dessen, was die islamische Tradition und Praxis ausmacht, unter ihren eigenen Bedingungen verstanden werden. Sie können nicht von den lebendigen Praktiken historisch und gesellschaftlich verankerter Gemeinschaften und ihrer Institutionen losgelöst werden – es handelt sich um eine diskursive Tradition, in der „jede aufeinanderfolgende Generation [der Muslim_innen] ihre besonderen Probleme mit einer Reihe kontinuierlicher Argumente konfrontiert.“⁴

Geflüchtete können über die Rolle der Opfer par excellence hinausgehen und zu Akteur_innen des sozialen Wandels werden. Die Wiederbelebung und Neukalibrierung religiöser Traditionen ist von zentraler Bedeutung, wenn es darum geht, „Heimat zu schaffen und Grenzen zu überschreiten.“⁵ Die Herausforderung für Geflüchtete besteht jedoch darin, eine sesshafte Welt zu durchqueren und in ihr zu leben. Geflüchtete bewohnen einen stark bürokratisierten sozialen Raum und müssen ihre Exilerfahrung aushandeln, während sie pauschalisierenden Interventionen und der symbolischen Gewalt von institutionellen Akteur_innen ausgesetzt sind - in erster Linie von Seiten des Staats, überstaatlicher Agenturen sowie internationaler und lokaler NGOs⁶.

3 Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional papers series / Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University. Washington, D.C., 14.

4 Haj, Samira (2009): *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 6.

5 Tweed, Thomas A. (2006): *Crossing and Dwelling: a Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 54.

6 Zetter, Roger (1991): *Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity*. In: *Journal of Refugee Studies*, Volume 4, Issue 1, 1991, 39–62. <https://doi.org/10.1093/jrs/4.1.39>

Tweeds Definition von Religionen umfasst aber auch Bewegung und Fluss – die Dynamik einer Tradition, die neu interpretiert wird, um mit der Vergangenheit verbunden zu bleiben, um eine Seinsweise zu legitimieren, die die Gegenwart nicht zulassen will. Geflüchtete sind aktive soziale Akteur_innen; Verweilen impliziert nicht Passivität. Vielmehr bezieht es sich auf die Umwandlung einer zunächst fremden Umgebung in eine von ihnen selbst konstruierte, bewohnbare Welt. Der Kampf gegen einen lähmenden Diskurs, der Geflüchtete und lokale Gemeinschaften in die Rolle von ständigen Gästen bzw. Gastgeber_inen versetzt, löst eine Neuinterpretation und Wiederbelebung religiöser Ressourcen aus und aktiviert ein Netzwerk bisher nicht gekannter Beziehungen. Die Schaffung einer gemeinsamen Heimat rekonfiguriert die zeitlichen Bedingungen der Gastfreundschaft, indem die Rechte von Fremden anerkannt werden und ein alternatives Verständnis von Zugehörigkeit geschaffen wird.

Jenseits der Gastfreundschaft - Fremde zu Nachbar_innen machen

Im islamischen Imaginären ist der Verlust sozialen und materiellen Potentials im Exil ein Schicksal, das schlimmer ist als Not – es drückt Beziehungsarmut aus⁷, bzw. das, was in der Fluchtforschung als „soziale Disartikulation“⁸ beschrieben wird. Dies zeigt sich an

⁷ Rosenthal, Franz (1997): The stranger in medieval Islam. In: *Arabica* 44 (1), 35 -75, hier: 68.

⁸ Cernea, Michael M. (1996): Understanding and Preventing Impoverishment from Displacement: Reflections on the State of Knowledge. In: McDowell, Christopher (Hg.): *Understanding Impoverishment: The Consequences of Development-Induced Displacement*. Providence/Oxford: Berghahn Books.

arabischen Lehnwörtern, die ihren Weg in benachbarte Sprachen gefunden haben: Zum Beispiel ist das Wort für Armut in Urdu dasselbe wie das Wort für den Fremden im Arabischen – *gharīb*. Und ein populäres Sprichwort in Damaskus warnt vor dem Schicksal, das eine_n erwartet, wenn man gezwungen ist, die Heimat zu verlassen: *mīntarakdāru, all miqdāru* – wer seine Heimat verlässt, mindert seinen Wert.

Nichtsdestotrotz stellt der_die Fremde in der islamischen Tradition eine ambivalente Bezeichnung dar; sie bezieht sich auf eine Vielzahl von Personengruppen, etwa Studierende, Händler_innen, asketische Dervische, Pilger_innen und Geflüchtete. Auch wenn das Exil für die Fremden mit Armut einhergehen mag, begegnen diejenigen „vor Ort“ den Fremden oft einladend. *Ablanwasablan* – ein oft gehörter Ausdruck in der arabischsprachigen Welt – ist mehr als nur eine Begrüßungsformel. Er bedeutet wörtlich eine Einladung an jemanden, sich so wohl zu fühlen, als ob er_sie zu Hause bei der Familie wäre. Der gute Umgang mit Fremden war bereits ein hoch angesehener Brauch der vorislamisch-arabischen Kultur, so dass diejenigen, die Fremden gegenüber Freundlichkeit und Großzügigkeit zeigten, mit dem Titel *ma‘wā al-gharīb* – Zuflucht des Fremden – gepriesen wurden. Diese positive Einstellung gegenüber den Fremden wurde durch die Regeln des Koran und der Propheten über Großzügigkeit und gutes Benehmen gegenüber Fremden weiter institutionalisiert.

Inbesondere die Stärkung der vorislamischen Stammespraxis von *jiwār* (wörtlich: Nachbarschaft) – der Gewährung von Schutz und Hilfe für Zuflucht-suchende – verdeutlicht die zentrale Bedeutung der

Gastfreundschaft gegenüber Fremden. Während *jiwār* zumeist für einen begrenzten Zeitraum gewährt wurde, war es nicht ungewöhnlich, dass der_diejenige, der_die Schutz und Beistand gewährte (*mujīr*), deren Umfang so ausweitete, dass diejenigen, die Schutz beanspruchten, die *mustajīrīn*, vollständig in die Gemeinschaft des Clans des_der *mujīr* integriert wurden⁹; dies zeigt das fließende Verständnis von Zugehörigkeit und Verwandtschaft. Sowohl vor als auch nach dem Aufkommen des Islam bedeutete die Gewährung von Schutz und Hilfe durch eine_n *mujīr* für eine_n *mustajīr*, dass der Clan, dem der_die *mujīr* angehörte, verpflichtet war, diese Entscheidung zu respektieren. Die Gewährung von *jiwār* fand viel Resonanz in der arabischen Welt, in der der Islam entstand. Durch die Gewährung von *jiwār* sammelten Bürg_innen und ihr Clan symbolisches Kapital und das Prestige und die Ehre des Clans erhöhten sich¹⁰. Allianzen zwischen Clans konnten jedoch die Möglichkeit von *jiwār* verhindern. Dieses Verständnis von Schutz steht im Gegensatz zum modernen Monopol des Nationalstaats auf die Gewährung von Asyl.

Die Biographie des Propheten Muhammad verdeutlicht die Bedeutung von *jiwār* als zentrale Bedingung für die Sicherung der prophetischen Mission vor der *Hidschra*, der kollektiven Migration der im Entstehen begriffenen muslimischen Gemeinschaft von Mekka nach Medina¹¹. Im Anschluss an die *Hidschra* wurde

⁹ Shoukri, Arafat Madi (2011): *Refugee Status in Islam: Concepts of Protection in Islamic Tradition and International Law*. London: I.B. Tauris, 5.

¹⁰ Ebd., 4-7.

¹¹ Ebd., 26.

eine kodifizierte islamische Position zum Konzept von *jiwār* entwickelt. Die *Hidschra* des Propheten war nicht nur eine spirituelle Reise der Selbsterneuerung und religiösen Wiedergeburt; ebenso wichtig waren ihre materiellen und sozialen Auswirkungen, also die Reaktion, die sie hervorrief. Die Sicherung einer nachhaltigen Existenzgrundlage für Geflüchtete war zur Zeit des Propheten ebenso ein Anliegen wie heute. Die *muhajirūn*, die in Medina Zuflucht gesucht hatten, waren wirtschaftlich und sozial benachteiligt, da sie gezwungen waren, einen Großteil ihres Reichtums in Mekka aufzugeben. Zuvor hatten sie ihren Lebensunterhalt durch Handel verdient, in Medina mussten sie sich an die Gegebenheiten der lokalen Wirtschaft anpassen, die sich auf Handwerk und Landwirtschaft stützte. Viele hatten ihre Freund_innen und Familien in Mekka zurückgelassen und fühlten sich in ihrer neuen Umgebung fremd. Wie reagierte die Gemeinschaft von Gläubigen auf die Herausforderungen, eine vertriebene Bevölkerung aufzunehmen? Die gastfreundliche Reaktion der *ansār*, der Unterstützer_innen der Geflüchteten aus Mekka in Medina, wurde im Koran gefeiert und als Beispiel für künftige Generationen festgehalten.

Doch trotz der offensichtlichen Großzügigkeit der *ansār* wurde eine gesetzliche Lösung für notwendig erachtet, die es den *muhajirūn* ermöglichte, ihren Lebensunterhalt zu verdienen und einen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten. Übersetzt in den heutigen Sprachgebrauch lässt sich sagen, dass eine dauerhafte Lösung zur Erleichterung der lokalen Integration gefunden wurde. Innerhalb des ersten Jahres nach der *Hidschra* schloss der Prophet einen Bruderschaftsvertrag, die *mu'ākbā*, zwischen 45 Männern der *muhajirūn*

und einer gleichen Anzahl von Männern der *ansār*, um die gegenseitige Unterstützung in Fragen der materiellen Hilfe, Betreuung, Beratung bis hin zum Erbrecht zu fördern (wobei letztere Bestimmung später wieder aufgehoben wurde).

Gastfreundschaft wird hier nicht als unveränderlich verstanden, sondern als transformierende Kraft. Um Derridas treffenden Ausdruck zu verwenden: Die Herrschaft über das Haus wird abgetreten, um sowohl Gastgeber_in als auch Gast in etwas anderes zu verwandeln – in Nachbar_innen oder Verwandte. Das Konzept von *jiwār* sollte daher korrekterweise als ein Recht auf Nachbarschaft verstanden werden, das als „moralisches und juridisches Recht“¹² anerkannt und durch den Koran und das Beispiel des Propheten untermauert wird. Dieses Recht auf Nachbarschaft, das der Prophet zu unterschiedlichen Zeiten gewährte und das ihm gewährt wurde, stellt eine relationale Rechtsauffassung dar. Es handelt sich hierbei weniger um ein Recht, das dem Individuum innewohnt, als vielmehr um ein Recht des_der Anderen, der_die nach Anerkennung strebt¹³. Bis heute stellen fiktive Verwandtschaftsbeziehungen einen wichtigen Teil des Umgangs in der arabischen und weiteren muslimischen Welt dar. Suad Joseph¹⁴ bemerkt, dass durch das Konzept fiktiver Beziehungen Erwartungen an eine Reihe moralischer

12 Abd al-Rahim, Muddathir (2008): Asylum: a moral and legal right in Islam. In: Refugee Survey Quarterly 27 (2), 15 -23, hier: 19.

13 Soroush, ‘Abdolkarim (2000): Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of ‘Abdolkarim Soroush. New York: Oxford University Press, 54 -68, hier: 62.

14 Joseph, Suad (1996): Gender and family in the Arab world. In: Sabbagh, Suha (Ed.): Arab women: Between defiance and restraint New York, NY: Olive Branch Press, 194–202, hier: 200.

oder ethischer Praktiken im Umgang mit dem Fremden aufgerufen werden, um eine „gelernte Grammatik des Miteinander“ zu erzeugen¹⁵.

Exarchia als Kontext für eine sich entfaltende Konvivialität

In ihrer Untersuchung der Gastfreundschaft für Geflüchtete in Griechenland stellt Katerina Rozakou¹⁶ die Außenperspektive des Staates, von INGOs und internationalen Organisationen der Perspektive eines kulturell verankerten Ansatzes gegenüber, der sich aus den Solidaritätsbeziehungen zwischen Aktivist_innen und Migrant_innen in der Stadt entwickelt. Auf den Straßen von Athen beobachtet Rozakou¹⁷, dass Migrant_innen „die Macht und Handlungsfähigkeit zugeschrieben werden, die ihnen in anderen Hilfskontexten typischerweise fehlen ... [und die] etablierte Hierarchien zwischen Bürger_innen und Nicht-Bürger_innen, Einheimischen und Fremden umkehren.“ Es bestehen jedoch nach wie vor hierarchische Beziehungen, die „zutiefst kulturell verankerte“ Auffassungen davon privilegieren, was es bedeutet, Gastgeber_in und Gast zu sein¹⁸. Diese Spannung ist in Beziehungen zwischen Gastgeber_innen und Gästen immer vorhanden. Denn, wie Derrida¹⁹ in

15 Buonfino, Alessandra/ Mulgan, Geoff (2009): *Civility lost and found*. London, UK: Young Foundation, 16.

16 Rozakou, Katerina (2012): *The biopolitics of hospitality in Greece: Humanitarianism and the management of refugees*. In: *American Ethnologist*, 39, 562-577. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2012.01381.x>

17 Ebd., 574.

18 Ebd.

19 Derrida, Jacques (2000): *Hospitality*. In: ANGELAKI. *Journal of the Theoretical Humanities* 5 (3), 3 -18, hier: 14.

Erinnerung ruft: „Gastfreundschaft kann nur jenseits der Gastfreundschaft stattfinden, nur durch die Entscheidung, sie von jenseits kommen zu lassen, durch die Überwindung der Gastfreundschaft, die sich an der Schwelle, wo sie ist, selbst lähmt.“

Besondere Formen der Gastfreundschaft und des Miteinander haben sich in Squats in Exarchia in Athen entwickelt. Dieses Viertel ist ebenso wie der Omonia-platz und der Viktoriaplatz zu einer wichtigen Anlaufstelle geworden, an der Community-Organisationen, NGOs und Solidaritätsinitiativen Neuankömmlingen Orientierung und materielle Unterstützung bieten. Diese Viertel im Zentrum der Stadt grenzen an Stadtteile, die dicht von Migrant_innen aus Osteuropa, Afrika und Südasien bevölkert sind. Geflüchtete werden durch diese Stadtteile angezogen, in denen seit langem ansässige Migrant_innen Unternehmen gegründet haben und Neuankömmlinge den Beginn ihres Aufenthalts in Europa zu ihnen bekannten Bedingungen aushandeln können.

In der griechischen Austeritätskrise wurde Exarchia zu einem Experimentierfeld für zahlreiche soziale Unternehmen, Squats, Sammelplätze, Lebensmittel- und Zeitbanken für Menschen, die seit langer Zeit von Staat und Markt vernachlässigt und marginalisiert worden waren. Diese Infrastruktur oder Ökologie wurde langsam auf Geflüchtet und Migrant_innen ausgedehnt. In dieser besonderen Konstellation sozialer Beziehungen können Migrant_innen und Geflüchtete Raum für sich finden. Sie ziehen weitere Netzwerke und Beziehungen an, die sich mit der bestehenden Infrastruktur koppeln. Am bemerkenswertesten unter diesen Beziehungen sind jene zu Akteur_innen in informellen humanitären

Räumen, in denen „geosoziale Praktiken des sicheren Raumes ... zu finden sind, die in ihrer Mischung aus transnationalen, aber auch persönlichen und verkörperten Formen von Schutz von sozialer Gerechtigkeit inspiriert sind.“²⁰

Dieses „Zusammen-Geworfen-Sein“²¹ charakterisiert Exarchia. Menschliche Körper und die damit verbundenen sozialen Beziehungen kommen zu unterschiedlichen Zeiten dort an, auf Reisen, die möglicherweise noch nicht abgeschlossen sind. Exarchia kann daher als „die gleichzeitige Existenz einer Pluralität von Bahnen, einer Gleichzeitigkeit von erlebten Geschichten“²² und noch zu erfindenden und zu erzählenden Geschichten gedacht werden. Die unterschiedlichen Verläufe und Lebensgeschichten der Menschen, die die besetzten Häuser von Exarchia bewohnen, gestalten und produzieren, fordern Anerkennung. Geflüchtete und Migrant_innen bringen ein Verständnis von Nachbarschaft mit sich, das an Schutz- und Hilfsansprüche geknüpft ist; es wurde durch den Prozess der Vertreibung erodiert und wird nun, am neuen Aufenthaltsort, rekonfiguriert. Hier erzeugt die nicht von vorneherein befristete Möglichkeit alltäglicher sozialer Interaktionen ein Ethos der Einladung der Fremden. Aus diesem Ethos werden Räume produziert, die „ein praktisches Interesse daran zeigen, Migration auf situierte, verkörperte und relationale

20 Mitchell, Katharyne/ Sparke, Matthew (2018): Hotspot geopolitics versus geosocial solidarity: Contending constructions of safe space for migrants in Europe. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 1–21, hier: 8. <https://doi.org/10.1177/0263775818793647>

21 Massey, Doreen (2005): *For space*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

22 Ebd., 12.

Weise sicherer zu machen.“²³

Als im Sommer 2015 Geflüchtete im Pedio Areos Park nahe Exarchia unter freiem Himmel schliefen, sahen sich lokale anarchistische und linke Initiativen zum Handeln veranlaßt. Nach der Schließung des informellen Lagers am Hafen von Piräus im Juli 2016 stieg die Zahl der Ankünfte in Athen sprunghaft an. Tausende von Geflüchteten und Migrant_innen lebten obdachlos auf den Straßen von Athen, während zugleich immer mehr Hotels und Bürogebäude im Herzen der Stadt leer standen. Dies führte zu solidarischen Aktionen zivilgesellschaftlicher Aktivist_innen mit den Tausenden Migrant_innen. Durch Kämpfe und breite Mobilisierungen gegen die Verwüstungen der neoliberalen Wirtschaftspolitik gelang es, leer stehende Räume umzugestalten und für andere Zwecke wiederzuentdecken, als sie ursprünglich gedacht waren – für Hausbesetzungen.

Die besetzten Räume entwickelten sich als ein soziales und mentales Konstrukt, das von Körpern wahrgenommen, erdacht und gelebt wird²⁴. Ausgehend von Lefebvres Idee des gelebten Raums oder von Räumen der Repräsentation – Räumen, die von den Bewohner_innen direkt erlebt werden – lassen sich von Geflüchteten besetzte Häuser in Athen als Räume für religiöse Traditionen verstehen, die durch das kollektive Handeln der Bewohner_innen und ihre Beziehungen wiederbelebt werden. Wenn sozialer Raum produziert wird und mit Beziehungen zwischen einer Vielfalt von Körpern

²³ Mitchell/ Sparke, a.a.O., 2.

²⁴ Lefebvre, Henri (1991): *The production of space*. Oxford & Cambridge, MA: Blackwell.

beginnt, dann folgt daraus, dass Räume der Religion „überlappend, koexistent, parallel zu anderen Räumen (existieren)... unter innerer Spannung stehen, aus mehreren, umstrittenen, realen und imaginierten Orten und Beziehungen bestehen.“²⁵ Die Beobachtung von Bewegung und Stillstand menschlicher Körper erlaubt es, religiöse Praktiken besser zu verstehen, das säkulare/religiöse Binärsystem zu komplizieren und über institutionelle Lesarten des Heiligen hinauszugehen, die das Numen in den vorbestimmten Räumen von Kirchen, Moscheen oder Tempeln platzieren.

Diese im Entstehen begriffenen Geographien lassen sich daher vielleicht am besten als kontinuierliche Prozesse kontingenter Gruppierungen interpretieren, die an Orten der Begegnung entstehen und sich wieder auflösen²⁶.

Besetzte Häuser: Ein Zufluchtsort der Konvivialität?

Die in diesem Text zusammengefassten Forschungen wurden in besetzten Häusern durchgeführt, die zur Syrian Solidarity House Initiative (im Folgenden SSH) gehören und insgesamt sieben Gebäude umfassen, darunter ein Haus, das ausschließlich alleinstehenden Männern zur Verfügung steht und eines für Haushalte mit schwangeren Frauen oder Kindern unter einem Jahr. Zwei weitere Häuser waren ehemals öffentliche Gebäude

²⁵ Knott, Kim (2005): *The location of religion: A spatial analysis*. London & Oakville, CT: Equinox, 23.

²⁶ Levitt, Peggy (2012): *Religion on the move: Mapping global cultural production and consumption*. In: Bender, Courtney/ Cadge, Wendy/ Levitt, Peggy/ Smilde, David (Eds.): *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*. Oxford, UK: Oxford University Press.

– Volksschulen, die aufgrund der Austeritätsmaßnahmen des griechischen Staates geschlossen worden waren. Ein fünftes Haus war ein verfallenes, leerstehendes Ein-Stern-Hotel in Privatbesitz. Das sechste Gebäude war früher eine Gesundheitsklinik, das siebente ein umgebauter Laden. Abgesehen vom Hotel Oniro war keines der Gebäude als Wohnhaus vorgesehen. Nach einer konservativen Schätzung wurden die SSH-Häuser von etwa 1.200 Personen bewohnt.

Die folgenden Beispiele zeigen, wie die Bewohner_innen dieser Häuser ein Verständnis von *jiwār* oder einer Nachbarschaft zum Ausdruck bringen, das mit dem Anspruch auf Schutz und Hilfe ebenso verbunden ist wie mit spezifischen Praktiken, etwa dem Teilen von Lebensmitteln. In der öffentlichen Vorstellung wird die Figur des_der Geflüchteten gemeinhin als jemand wahrgenommen, der_die dringend Nahrung und Ressourcen benötigt. Indem Geflüchtete „mit ihren neuen Nachbar_innen“ Lebensmittel „teilen“, also das, was sie nach weithin geteilter Auffassung am meisten benötigen, stören sie das Narrativ humanitärer Arbeit. Solche Handlungen haben insofern eine explizit dekoloniale politische Ausrichtung, als sie sich um eine Transformation des Verständnisses von Geflüchteten bemühen und die Eurozentriertheit ablehnen, die dem Völkerrecht und humanitären Aktionen zugrunde liegt.

Die Bewohner_innen des Hotels Oniro sammelten bei einer Gruppe spanischer Freiwilliger Geld für die Zubereitung von *Knafeh*, einem beliebten levantinischen Dessert. Diese Süßspeise verteilten sie an Passant_innen auf dem Exarchia-Platz, zusammen mit einer handgeschriebenen Karte, auf der die Lage des besetzten Hauses vermerkt war. Sie bauten auch ein Soundsystem

auf und machten die Anwohner_innen mit den Freuden des *Dabkeh* vertraut. Solche Praktiken des gemeinsamen Essens und Feierns wurden von Theoretiker_innen als „Werkzeuge der Konvivialität“ beschrieben²⁷, die langfristig Ansässige, neu angekommene Geflüchtete und neugierige Passant_innen zusammenbringen und Formationen eines neuen „Wir“ bilden. Mein Vorschlag, in der versammelten Menge Spenden zu sammeln, wurde von den Bewohner_innen des besetzten Hauses rundweg abgelehnt; sie zogen es vor, mit den Anwesenden ins Gespräch zu kommen. Talal, einer der Hauptorganisator_innen des besetzten Hotels Oniro, erklärte: „Wir sind nicht hier, um von diesen Leuten zu betteln“. Talal und andere Bewohner_innen des Hotel Oniro wollten einen Raum für gemeinsame Geselligkeit schaffen. Sie bestanden darauf, das Essen mit den Nachbar_innen zu teilen, und schufen damit eine Gelegenheit, sich für die Gastfreundschaft zu revanchieren, die ihnen gewährt worden war. Auf diese Weise versuchten sie, über die Rolle des Gastes hinauszugehen, die ihnen von einem humanitären Standpunkt her zugeschrieben worden war. Stattdessen bezeichneten sie sich selbst als Nachbar_innen – anwesend, sichtbar und ansässig.

Dieses Verständnis von Nachbarschaft zwischen den Bewohner_innen des Hotels Oniro und anderen Anwohner_innen wurde auch von `Urwa und seinen Freund_innen geteilt, die aus dem Lager Lagadikia angereist waren und sich in einer der besetzten Schulen aufhielten. `Urwa gehörte zu einer Gruppe selbstorganisierter syrischer und palästinensischer Geflüchteter, die

27 Borremans, Valentina (1978): Reference Guide to Convivial Tools. Techno-Politica CIDOC series 79/13. New York, NY: Bowker; Illich, Ivan (1973): Tools for conviviality. New York, NY: Harper & Row.

Interventionen von humanitären Organisationen ausdrücklich ablehnten. Sie sahen sich selbst fähiger als die Akteur_innen des humanitären Systems, effektiv auf die Bedürfnisse anderer Geflüchteter zu reagieren. 'Urwa sagte zu mir:

„Wir brauchen keine Freiwilligen aus Europa, die kommen und unsere Kinder umarmen – das können wir selbst tun. Wir können die Kinder glücklich machen. Wir können Europa ein anderes Gesicht davon zeigen, was es bedeutet, geflüchtet zu sein – eines, das nicht bittet und in Not ist, sondern eines, das gibt und mit seinen neuen Nachbar_innen teilt. Genau das haben wir in Lagadikia getan – wir haben Gemüse angebaut und *Knafeb* gemacht und mit den Menschen aus den Dörfern vor Ort geteilt. Wir wollen das Gleiche hier in Athen tun, um zu zeigen, dass wir etwas zurückgeben können.“

Auch hier hatte das Teilen von Lebensmitteln eine große symbolische Bedeutung.

Talal, 'Urwa, und seine Freund_innen sprachen nicht ausdrücklich von muslimischer Pflicht, Glauben oder einer religiösen Motivation dafür, anderen Geflüchteten zu helfen; sie sprachen von „etwas Ethischem“, einer „Verantwortung gegenüber anderen“. Dies war eine Idee, die bei Marwan Anklang fand. Als ehemaliger Bewohner eines SSH-Hauses hatte Marwan in Griechenland Asyl beantragt und lebte in einer Gemeinschaftsunterkunft, die von UNHCR über PRAKSIS, eine lokale NGO, zur Verfügung gestellt wurde. Einmal pro Woche half Marwan bei der Zubereitung von Essen und versorgte obdachlose Griech_innen und Migrant_innen in einer wöchentlichen Suppenküche auf dem Gemüsemarkt

in der Athinas-Straße, in der Nähe des Monastiraki-Platzes. Marwan sagte über seine Freiwilligenarbeit in der Suppenküche, dass er „sich nützlich machen“ und mehr Griech_innen treffen wolle. „Ihre Situation hier ist genauso schlimm wie unsere – auch sie brauchen Hilfe“, sagte er mir mit Bezug auf die Austeritätskrise. Marwan anerkennt also die Rechte von anderen, die über das Verständnis von Nachbarschaft artikuliert werden, und handelt danach. Er nützt zwar eine Unterkunft, die ihm im Rahmen des offiziellen humanitären Systems zur Verfügung gestellt wird, lehnt aber ab, nur ein passiver Empfänger von Hilfe zu sein. Stattdessen fühlt er sich verpflichtet – nicht nur gegenüber den als Geflüchtete bezeichneten Personen, sondern auch gegenüber anderen, die in ähnlicher Weise enteignet wurden. Die durch die „situiertere Vielfältigkeit“²⁸ der „Pop-up“-Suppenküche erzeugte Konvivialität bietet Marwan einen Raum, in dem er seinen Verpflichtungen bestmöglich nachkommen kann. Obwohl Marwan nur rudimentäre Englisch- und Griechischkenntnisse besaß, gelang es ihm, sich durch ausladende Gesten und ein einladendes Lächeln mit Freiwilligen und Gästen zu verständigen. Dieses umfassende, alltäglich gelebte Verständnis eines Rechts auf Nachbarschaft sollte nicht abstrakt verstanden werden – als eine Ethik unveräußerlicher natürlicher Rechte. Stattdessen bietet uns diese relational begründete Ethik eine Grammatik der Interaktion, um außerhalb eines hegemonialen westlichen humanitären Diskurses und der damit einhergehenden Praxis, Schutz, Fürsorge und Hilfe füreinander zu schaffen.

²⁸ Amin, Ash (2008): Collective culture and urban public space. In: City, 12, 5–24, hier: 19. <https://doi.org/10.1080/13604810801933495>

Dies wurde anlässlich des Festes aus Anlass von *Mawlid al-nabwi* (Geburtstag des Propheten Muhammad) deutlich, bei dem die Bewohner_innen des Hotels Oniro von ihnen selbst hergestellte Süßigkeiten verteilten. Die Entscheidung, die spärlichen Mittel der Bewohner_innen des besetzten Hauses für die Vorbereitung der Feierlichkeiten zu verwenden, ist von großer Bedeutung. Damit schufen sie eine weitere Gelegenheit für eine Zusammenkunft der Bewohner_innen des Hotels Oniro und Geflüchteter aus anderen besetzten Häusern und Privatunterkünften in der Stadt. Die Bewohner_innen des Hotel Oniro waren sich der Gewalt bewusst, die ihre Alltagserfahrungen prägte – der Hierarchien und des Status, der ihnen von den säkularen humanitären Migrationsregimes auferlegt wurde; dennoch konnten sie religiöse Bedeutungen in der langen Zeit ihrer Migration entdecken.

Die islamische Bedeutung von *jiwār* wurde von den Aktivist_innen, die die Hausbesetzungen unterstützten, nie vollständig erfasst und anerkannt; Gastfreundschaft wurde von ihnen lediglich als Ausdruck der Solidarität verstanden. Eine britische Aktivistin in der besetzten Acharnon-Schule sagte zu mir: „Sie werden hier keine Religion finden.“ Wie kann man dann *jiwār* als eine täglich gelebte islamische Tradition verstehen? Wie können wir ihre zentrale Bedeutung für die Reaktion von Geflüchteten und Migrant_innen auf ihre Vertreibung erklären und wie ihr bruchstückhaftes Verständnis bei europäischen Aktivist_innen und Unterstützer_innen? Die unvollständige Übersetzung von *jiwār* durch Aktivist_innen als Solidarität deutet auf ein Versagen hin, zwischen den Zeilen zu lesen und auf das zu achten, was nicht explizit artikuliert wird.

Damit werden westliche Wissensformen (re-)produziert und privilegiert – in diesem Fall durch einen Habitus in Übereinstimmung mit anarchistischen und autonomen Praktiken der Solidarität in Exarchia. Hier sehen wir eine postkoloniale Herausforderung eines Verständnisses, das den Islam auf die Kategorie „Religion“ reduziert. Wir sind aufgefordert, uns der Gefühlsstrukturen von Migrant_innen bewusst zu werden, deren räumliche Gegenwart durch eine Modernität gekennzeichnet ist, die eine binäre religiös/ säkulare Weltsicht privilegiert. Die Arbeit mit dem Begriff der Unübersetzbarkeit stellt dieses hegemoniale Verständnis in Frage und schafft Raum für unterschiedliche Denk-, Seh- und Handlungsweisen „jenseits der Koordinaten des Begriffs ‚Religion‘.“²⁹

Relationale Annäherung an Religion

Das Konzept von *jīwār* entwickelt die Idee des ethischen Selbst als eines relationalen Subjekts – eines Subjekts, in dem sich nach Constance Furey „anhaltende Zugehörigkeiten und intensive Begegnungen“³⁰ überlappen und inszenieren. Ich würde noch weiter gehen. Relationalität beschränkt sich nicht auf Nähe, weder zeitlich in Bezug auf anhaltende Zugehörigkeit noch in Bezug auf Intensität. Vielmehr gibt es eine Relationalität in Momenten flüchtiger Interaktion, die alltägliche Bewegungen in städtischen Umgebungen interpunktieren.

²⁹ Jazeel, Tariq (2018): Building sacred modernity Buddhism, secularism and a geography of ‘religion’ in southern Sri Lanka. In: Bartoli, Nadia/ MacKian, Sara/ Pile, Steve (Eds.): Spaces of spirituality. Abingdon & New York: Routledge, 54-66, hier: 58.

³⁰ Furey, Constance (2012): Body, society, and subjectivity in religious studies. In: Journal of the American Academy of Religion, 80, 7-33, hier: 9. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr088>

Ich denke hier an den prosaischen, alltäglichen und auch stockenden Charakter der Begegnungen zwischen Bewohner_innen, Unterstützer_innen und Aktivist_innen bei der Sicherung des materiellen Bedarfs für den Betrieb der besetzten Häuser, Begegnungen, die sie zu Marktplätzen, benachbarten besetzten Häusern und Gemeinschaftsräumen führen, oder auf die Verkehrswege der Stadt. Auch ist zu bedenken, dass Aktivist_innen und Unterstützer_innen kommen und gehen, was eine „dauerhafte Zugehörigkeit“ größtenteils ausschließt.

Solche Orte der Begegnung laden ein, uns kritisch mit einem relationalen Denken auseinanderzusetzen, das Migrant_innen als Schlüsselakteur_innen in der Produktion einer Nachbarschaft konfiguriert, die gleichzeitig deterritorialisiert, mobilisiert und reterritorialisiert wird. Im Kontext der neoliberalen Sparmaßnahmen, die die Verelendung der Athener Mittelklasse herbeigeführt haben, begegnen Geflüchtete und Migrant_innen häufig ethischen Beziehungen und Codes von Bewohner_innen, für die sich der Kampf um die Überschreitung von Grenzen mit dem Kampf der Athener_innen gegen Prekarität verbindet³¹. Außerhalb der Sicherheit, die, wie in Exarchia, durch Räume der Solidarität geboten wird, können Geflüchtete und Migrant_innen aber auch auf ethische Beziehungen und Codes stoßen, die auf rassistischem Ausschluss und auf Vorurteilen aufbauen³².

31 Mitchell/ Sparke, a.a.O.

32 Karamanidou, Lena (2016): Violence against migrants in Greece: Beyond the Golden Dawn. In: *Ethnic and Racial Studies*, 39, 2002–2021. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124124>; Mantanika, Regina/ Teloni, Dimitra Dora (2015): ‚This is a cage for migrants’: The rise of racism and the challenges for social work in the Greek context. In: *Critical and Radical Social Work*, 3, 189–206. <https://>

In einer umfassenden Analyse und Kritik vertritt Martin Jones³³ die Auffassung, dass Geograph_innen, die einen relationalen Ansatz vertreten, häufig einen offenen Kosmopolitismus externer Konnektivität überbewerten. Diese Offenheit, stellt er fest, „täuscht oft über die gelebte Erfahrung vieler Menschen hinweg. Kontextuelle Kräfte innerhalb des fortgeschrittenen Kapitalismus (wie Klasse, Ethnizität, Geschlecht und Ort) sind Rahmenbedingungen für Chancen und ermöglichen diese.“³⁴ Wie also werden die Existenz und Entstehung eines ethischen Selbst in einem relationalen Kontext produziert, der spezifisch und eingeschränkt ist? Mit anderen Worten: Welche relationalen Möglichkeiten und Chancen zur Verwirklichung eines ethischen Selbst stehen Geflüchteten zur Verfügung, die auf dem „vergifteten Boden“ des Rassismus landen³⁵?

Die alltäglichen nachbarschaftlichen Interaktionen von Geflüchteten in besetzten Häusern führen uns zu der Frage, was Nachbarschaftlichkeit aus der Perspektive von Migrant_innen bedeutet. Wenn angemessene Verhaltensformen in sich verändernden Kontexten aus Traditionen entwickelt werden können, dann lassen sich Religionen als eine Umgangssprache und Grammatik verstehen, um Differenzen zu begegnen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und sie vielleicht sogar zu überwinden. Hierbei geht es nicht um Orte, die aufgrund von

doi.org/10.1332/204986015X14332581741051

33 Jones, Martin (2009): Phase space: Geography, relational thinking, and beyond. In: *Progress in Human Geography*, 33, 487–506. <https://doi.org/10.1177/0309132508101599>

34 Ebd., 493.

35 Macharia, Keguro (2015): Mbiti & Glissant. In: *The New Inquiry*, 09 March 2015. Retrieved from <https://thenewinquiry.com/blog/mbiti-glissant/>, 2020-12-28.

Ritualen als sakral gelten, sondern um alltägliche Orte und Begegnungen, an denen die Binarität sakral/profan den stets affektiven und relationalen Charakter religiöser Traditionen nicht erfasst, die in die Körper eingeschrieben sind.

Das Verschwimmen von verwandtschaftlichen und nachbarschaftlichen Rechten und Pflichten ist hier die Regel. Geflüchtete in besetzten Häusern in Athen mobilisierten bereitwillig das Idiom der fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen und des Dorfes, um zwischenmenschliche Beziehungen zu beschreiben. Ein Bewohner der besetzten Acharnon-Schule sagte mir: „Der Squat ist großartig, wir leben hier wie eine echte Gemeinschaft. Meine Familie ist hier, meine Freunde sind hier. Es ist wie ein kleines Dorf.“ Auf die Frage, ob es viel Interaktion mit Nachbar_innen außer den Aktivist_innen gebe, antwortete er aber: „Es gibt nichts zu tun, wir kennen da draußen niemanden wirklich. Wir verbringen die meiste Zeit damit, hier drinnen Shisha zu rauchen“. Begrenzte Begegnungen dieser Art veranlassen uns dazu, über die Ambivalenz und Mehrdeutigkeit von Squats nachzudenken, darüber, welche Art von Verbindung durch sie ermöglicht wird. Sie sind zugleich Räume der Konvivialität, in denen Menschen, die unterwegs sind, ihren Transit durch Athen aushandeln, und „verelendete Räume“, in denen der Staat die Bewohner_innen „unhörbar und unsichtbar“ macht³⁶, indem er sie aus den Versorgungs- und Schutzregimes des Staates, von NGOs und humanitären Organisationen ausschließt.

36 Isin, Engin F./ Rygiel, Kim (2007): *Abject spaces: frontiers, zones, and camps*. In: Masters, Cristina/ Dauphinee, Elizabeth (Eds.): *Logics of bio-power and the war on terror*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 181-203.

Die Perspektive von *jiwār* stellt sich einer atomistischen Lesart des autonomen Selbst entgegen. Sie bedeutet eine Herausforderung für eine individualisierte Gesellschaft, in der „jeder Mensch sich in seiner eigenen Subjektivität einschließt.“³⁷ Stattdessen eröffnet sie ein Verständnis dafür, wie sich das Selbst in eingeschränkten Situationen als inhärent verletzlich, zerbrechlich und von anderen abhängig erweist. Hier stimme ich den jüngsten Überlegungen der Gesellschaftstheorie zu, die für ein erweitertes Verständnis von Handlungsfähigkeit plädieren³⁸. Handeln erzeugt „eine Wirkung auf die Welt und auf andere“, ist daher immer relational und mehr als eine reflexive Entscheidung, die nur „ein Element oder Moment des Handelns“ darstellt³⁹.

In ihrer Studie über Frauen in Gemeinschaften im Nahen Osten stellt Quynh Pham⁴⁰ die eurozentrische Lesart von Autonomie als Freiheit in Frage und lenkt die Aufmerksamkeit auf Kontexte, in denen Frauen sowohl Machtverhältnissen ausgesetzt als auch in dichte Sozialitätsnetze eingebettet sind und in dieser Konstellation die gemeinsamen Bedingun-

37 Fanon, Frantz (1967): *The wretched of the Earth*. London, UK: Penguin books, 36.

38 Burke, Kelsy C. (2012): Women's agency in gender-traditional religions: A review of four approaches. In: *Sociology Compass*, 6, 122–133; Burkitt, Ian (2015): Relational agency: Relational sociology, agency and interaction. In: *European Journal of Social Theory*, 19, 322–339. <https://doi.org/10.1177/1368431015591426>; Mahmood, Saba (2005): *Politics of piety: Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Pham, Quynh N. (2013): *Enduring bonds: Politics and life outside freedom as autonomy*. In: *Alternatives: Global. Local. Political*, 38, 29–48. <https://doi.org/10.1177/0304375412465676>

39 Burkitt, a.a.O., 332.

40 Pham, a.a.O.

gen ihres täglichen Handelns aushandeln. Pham plädiert für eine relationale Ontologie des Handelns, die notwendigerweise dialogisch ist: „Die eigene Handlung ist selten nur die eigene und findet selten nur um ihrer selbst willen statt, denn sie wird durch vielfältige Bindungen herausgefordert, angeregt, angeglichen, bewegt, erschmeichelt, erlebt ... In diesem Sinne könnte man sagen, dass sie immer schon einen gemeinsamen Ursprung hat.“⁴¹ Zielgerichtete und reflexive Handlungen konstituieren sich innerhalb von Beziehungen – einschließlich religiös motivierter Beziehungen –, die Raum und Zeit überspannen. In ähnlicher Weise lässt sich die Situation der Bewohner_innen der SSH-Squats in und um Exarchia verstehen: Die Bewohner_innen müssen ertragen, dass andere Bewohner_innen und Unterstützer_innen in unterschiedlichen humanitären Rollen sie zu Anpassung überreden, auffordern, anregen und diese erbitten. Aus der Aufmerksamkeit für Beziehungen entwickeln sich Tugenden und Selbstfürsorge – dies wurde schon von muslimischen Ethikern des 10. und 11. Jahrhunderts wie Ahmad ibn Muhammad Miskawayh und Abu Hamid al-Ghazālī dargelegt.

In seinem bekanntesten Werk „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ vertritt al-Ghazālī als allgemeine Regel, dass „Geselligkeit die Frucht eines gesunden Charakters und Isolation die Frucht eines schlechten Charakters ist.“⁴² In ähnlicher Weise kann für seinen Vorgänger Miskawayh die Unvollkommenheit des Menschen nur durch das Zusammenwirken mit anderen

⁴¹ Ebd., 37.

⁴² Zitiert nach: Goodman, Lenn E. (1999): *Jewish and Islamic philosophy: Crosspollinations in the classic age*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 136.

kompensiert werden. In „Die Verfeinerung des Charakters“ beobachtet Miskawayh, dass Tugenden offenbart und „manifestiert werden, wenn man Teilnahme zeigt, mit anderen Menschen zusammenlebt und verschiedene Arten von Verbindungen eingeht.“⁴³

Talal Asad beschreibt die islamische Tradition als „eine Reihe von Bestrebungen, Empfindungen, Verpflichtungen und Beziehungen von Subjekten, die in den verschiedenen Zeiten einer gemeinsamen Welt leben und sich in ihr bewegen.“⁴⁴ Die „gemeinsame Welt“ von Migrant_innen ist eine Welt, die durch die Erfahrungen von Enteignung, Dislokation und Exil gekennzeichnet ist. Das Recht auf Nachbarschaft ist inspiriert vom arabisch-islamischen Imaginären und findet sich in der Literatur, der Poesie, dem Verständnis des Heiligen und den als selbstverständlich erachteten Interaktionen zwischen Menschen. Die arabische Literaturtradition, darunter der Koran und die *Hadithe*, die das Leben des Propheten Muhammad und seiner Gefährten festhalten, ist voll von Hinweisen auf die verschwommenen Grenzen zwischen Fremden, Nachbar_innen und Verwandten im Kontext von Enteignung und Vertreibung⁴⁵. Islamische Traditionen, in denen die Rechte der Nachbarschaft, *jiwār*, gefeiert werden, greifen die oft zitierten sprichwörtlichen Zeilen des vorislamischen

43 Miskawayh, Arkoun Mohammed (2003): The refinement of character. Chicago, IL: Kazi Publications Inc., 26.

44 Zitiert nach: Iqbal, Basit Kareem (2017): Thinking about Method: A Conversation with Talal Asad. In: Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences, 26, 195–218, hier: 200–201. <https://doi.org/10.1215/10418385-3833800>

45 Shoukri, a.a.O.; Zaman, Tahir (2016): Islamic traditions of refuge in the crises of Iraq and Syria. New York, NY: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137550064>

Dichters Imru' al-Qays auf: „Unser Nachbar, wir sind beide Fremde hier, und jeder Fremde ist einem anderen Fremden verwandt“. Sie finden ihren Widerhall auch im Werk des palästinensischen Dichters Mahmoud Darwish und des libanesischen Schriftstellers Elias Khoury, in deren Werk die Begegnung und das Aushandeln von Unterschieden im Exil ein prominentes und immer wiederkehrendes Thema sind. Diese Werke erinnern daran, dass Religion nicht immer von den Kulturen abstrahiert werden kann, in die sie eingebettet ist⁴⁶.

Schlussfolgerungen

Die hier präsentierte Sicht des Begriffs der Religion löst die Binarität von säkular und religiös auf. Sie zeigt, dass unsere postkoloniale Gegenwart kritisch hinterfragt werden muss, „um die Prozesse zu verstehen, durch die sich die Kategorien der Moderne ... in die Textur unseres Lebens eingeschrieben haben.“⁴⁷ Gelegentlich beschrieben die Bewohner_innen der besetzten Häuser ihre Handlungen als explizit „religiös“, zu anderen Zeiten als „ethisch“; diese Bedeutungszuschreibungen werden zunächst nur durch eine Reihe von sozialen Beziehungen zugänglich, die körperliche Praktiken und Performanz als maßgeblich erkennen und anerkennen⁴⁸.

⁴⁶ Smith, Jonathan Z. (1982): *Imagining religion: From Babylon to Jamestown*. Chicago & London: University of Chicago Press; Sommerville, C. John (1992): *The secularization of early modern England: From religious culture to religious faith*. New York: Oxford University Press.

⁴⁷ Scott, David (1999): *Refashioning futures: Criticism after postcoloniality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 56.

⁴⁸ Asad, Talal (1993): *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

Die Praktiken und Beziehungen der Nachbarschaftlichkeit der Bewohner_innen der SSH-Häuser zeigen, dass die weitergegebenen Narrative gelebter Religion durch autorisierende Strukturen diszipliniert sind, dennoch aber Erzählungen und Wiedergaben von Tradition für die Zukunft und die Vergangenheit enthalten.

Für Migrant_innen, die Bewegungsfreiheit anstreben und von den bereits Ansässigen Engagement und Einfühlungsvermögen verlangen, um ihren Anspruch auf das Recht zu gehen und das Recht zu bleiben zu unterstützen, gewinnen religiöse Traditionen eine dringende Bedeutung. An anderer Stelle, im Gespräch mit David Scott, erzählt uns Asad, dass Traditionen oft auf neues Terrain gedrängt werden, wenn Teile der Tradition oder die gesamte Tradition keinen Sinn mehr machen und deshalb ein Neuanfang nötig wird. In seinem Verständnis eröffnet jeder Neuanfang die Möglichkeit einer neuen (oder „wiederbelebten“) Tradition. Einer neuen Geschichte über die Vergangenheit und die Zukunft, neuer Tugenden, die es zu entwickeln gilt, neuer Projekte, die angegangen werden müssen⁴⁹.

Wenn Traditionen offen für neue Begegnungen, Kalibrierungen und Zusammensetzungen sind und nicht einfach nur für eine Kontinuität gut eingespielter Überzeugungen und Praktiken stehen, ergibt sich daraus die Möglichkeit von Dynamik, der Veränderung von Traditionen in neue und vielleicht unerwartete Richtungen. Das verkörperte kulturelle Kapital von Migrant_innen, ihre Wege des „Weitermachens“⁵⁰, landen in „pockennarbi-

⁴⁹ Asad, zitiert nach: Scott 2006, a.a.O., 289-290.

⁵⁰ Bauman, Zygmunt (1993): *Postmodern ethics*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 164.

gen Geographien“, die bereits „tief zerfurcht“ sind⁵¹ und passen sich ihnen an. Die islamischen Traditionen der Nachbarschaft werden neu kalibriert, um neue Projekte der Solidarität und des Widerstands gegen bestehende Ordnungen und Grenzziehungen in den besetzten Häusern von Exarchia zu entwickeln. Alte Geschichten von Enteignung und Vertreibung werden auf den gefährlichen Reisen der Bewohner_innen neu erzählt.

Solidarität wird im Arabischen mit dem Begriff *tdāmon* übersetzt; er bezeichnet eine Form gegenseitiger Verantwortlichkeit und wird zumeist im Kontext politischer Diskurse und der internationalen Beziehungen verwendet. Die Bewohner_innen der besetzten Häuser benutzten nicht den Begriff *tdāmon*, um die Squats zu beschreiben, an deren Zustandekommen sie mitgewirkt hatten; sie artikulierten ihre sich rasch verändernde und dynamische Beziehungsmatrix mit Unterstützer_innen, selbsternannten Solidaritätsaktivist_innen und anderen Geflüchteten und Migrant_innen durch Idiome fiktiver Verwandtschaftsbeziehungen und von Nachbarschaftlichkeit. In der Praxis handelt es sich dabei um eine situierte, verkörperte und beziehungsorientierte Sozialität.

Vor dem Hintergrund fehlender Unterstützung durch humanitäre Organisationen und den Staat stützen sich die Geflüchteten in den Squats in Athen auf kollektive und persönliche Erinnerungen an das Dorf und die *hāra*, die urbane Straße der Nachbarschaft, in der das Verständnis von Konvivialität, gegenseitiger Hilfe und Nachbarschaftlichkeit integraler Bestandteil langjähriger soziokultureller Traditionen und alltäglich gelebter Praktiken des Islam ist. Diese Sprache der Solidarität,

51 Levitt, a.a.O., 165.

die tief in das Alltagsleben der Geflüchteten eindrang, fand Resonanz und wurde den lokalen griechischen Aktivist_innen teilweise verständlich gemacht. Wie Antigone begannen Athener Aktivist_innen im Bereich Migration, die Ethik der (imaginierten oder realen) Verwandtschaft über die politischen Forderungen des Staates zu stellen. Als Antwort auf die vom griechischen Staat und der Europäischen Union verhängte Austeritätspolitik wurden Praktiken gegenseitiger Hilfe aus dörflichen Gemeinschaften reaktiviert – und damit eine „Rekontextualisierung des Dorfes“ zur Lokalisierung neuer Horizonte der Solidarität in der Stadt geschaffen⁵².

Praktiken und das Verständnis von Nachbarschaft stellen wichtige Aspekte eines Lebens nach islamischen ethischen Regeln dar. Dies wird in Analysen zum Zusammenhang von Religion und Migration oft vernachlässigt oder völlig übersehen, wenn deren Schwerpunkt entweder auf dem Islam als Identifikationskategorie oder auf institutionellen Reaktionen auf Fluchtbewegungen liegt. Stattdessen verweist der hier vorliegende Text auf den relationalen Charakter des ethischen Selbst und die damit einhergehenden Gefühlsstrukturen. Geflüchtete und Migrant_innen bringen ein Verständnis von Nachbarschaft mit, das mit Ansprüchen auf Schutz und Beistand verbunden ist. Dieses Verständnis wurde durch den Prozess der Vertreibung ausgehöhlt und wird nun an einem anderen Ort neu konfiguriert. Die Selbstversorgung in den besetzten Häusern in und um Exarchia bietet eine besondere Perspektive auf die Bedeutung von Nachbarschaft.

52 Rakopoulos, Theodoros (2016): Solidarity: The egalitarian tensions of a bridge-concept. In: *Social Anthropology*, 24, 142–151, hier: 143. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12298>

Dieser Artikel beruht auf Überlegungen in: Zaman, Tabir (2016): A right to neighbourhood: re-thinking Islamic narratives and practices of hospitality in a sedentarist world. In: Wilson, Erin/ Mavelli, Luca (Eds.): The Refugee Crisis and Religion: Secularism, Security and Hospitality in Question. London: Rowman and Littlefield International, 157-174; Zaman, Tabir (2019): Neighbourliness, conviviality, and the sacred in Athens' refugee squats. In: Transactions of the Institute of British Geographers 45 (3), 529-541. <https://doi.org/10.1111/tran.12360>.

DIE KIRCHE ALS RAUM DER SOLIDARITÄT: DIE KIRCHENASYLBEWEGUNG IN DEUTSCHLAND

Julia Mourão Permoser

Übersetzt aus dem Englischen von Monika Mokre

Einführung

Beobachter_innen des politischen Lebens in Europa sehen sich heute mit zwei gegensätzlichen Phänomenen konfrontiert. Zum einen beobachten wir bei nationalen Institutionen und Einstellungen eine Tendenz zur Aushöhlung von Solidarität mit Migrant_innen¹. Andererseits aber entstehen auf der Ebene der organisierten Zivilgesellschaft und lokaler politischer Akteur_innen eine Reihe von Solidaritätsbewegungen mit Migrant_innen².

Dieses Kapitel befasst sich mit einer dieser Solidaritätsbewegungen, der Kirchenasylbewegung in Deutschland. Kirchenasyl bietet Asylbewerber_innen und Migrant_innen ohne regulären Status Zuflucht, um Abschiebungen zu verhindern und staatliche Institutionen zur Überprüfung von Asylanträgen zu zwingen.

1 Kymlicka, Will/ Banting, Keith (Eds.) (2017): *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford, New York: Oxford University Press; van Oorschoot, Wim (2008): *Solidarity towards Immigrants in European Welfare States*. In: *International Journal of Social Welfare*, 17(3), 3-14.

2 Ataç, Ilker/ Rygiel, K./ Stierl, Maurice (2016): *Introduction: The Contentious Politics of Refugee and Migrant Protest and Solidarity Movements: Remaking Citizenship from the Margins*. *Citizenship Studies*, 20(5), 527-544. doi:10.1080/13621025.2016.1182681; Ataç, Ilker/ Schütze, Theresa/ Reitter, Victoria (2019): *Local Responses in Restrictive National Policy Contexts: Welfare Provisions for Non-Removed Rejected Asylum Seekers in Amsterdam, Stockholm and Vienna*. In: *Ethnic and Racial Studies*, 43(16), 115-134.

Kirchenasylaktivist_innen nutzen den Symbolcharakter der Kirche und das Widerstreben politischer Akteur_innen, einen von vielen als heilig empfundenen Raum zu verletzen, um einen sicheren Raum für Migrant_innen zu schaffen, in dem sie nicht von den Behörden aufgegriffen werden. Geographisch organisiert sich die Kirchenasylbewegung zugleich subnational, national und transnational. Fälle von Kirchenasyl finden auf der lokalen Ebene jeder einzelnen Kirche statt und sind von der Existenz eines lokalen Basisnetzwerks von Unterstützer_innen abhängig, die sich finanziell und durch die Bereitstellung einer breiten Palette von Dienstleistungen um die Migrant_innen kümmern. Gleichzeitig sind einzelne Fälle von Kirchenasyl in eine größere Bewegung eingebettet, die auf nationaler Ebene organisiert ist, transnationale Verzweigungen hat und enge Beziehungen zu Kirchenasylaktivist_innen und Bewegungen im Ausland unterhält.

Die Kirchenasylbewegung ist nicht neu, sondern bereits in den 1980er Jahren entstanden. Sie ist auch nicht auf Deutschland beschränkt; ähnliche Bewegungen existieren in den Vereinigten Staaten und in weniger organisierter Form auch in anderen europäischen Ländern³. Dennoch ist diese Bewegung in Deutschland in Bezug auf ihre Größe, ihren Umfang und ihren Organisationsgrad mit Tausenden von Fällen pro Jahr ebenso einzigartig wie in Bezug auf ihren rechtlichen Status. Obwohl Kirchenasyl nirgendwo auf der Welt rechtlich garantiert wird, konnten die evangelische und die katholische Kirche Deutschlands mit dem Innen-

3 Lippert, Randy K./ Rehaag, Sean (2014): *Sanctuary Practices in International Perspectives* (Reprint edition ed.). Abingdon, Oxon New York, NY: Routledge.

ministerium eine Vereinbarung aushandeln, die die Duldung dieser Praxis sicherstellt. Diese Vereinbarung ist uneindeutig, umstritten und hat in jüngster Zeit wichtige Änderungen erfahren, die die Gewährung von Kirchenasyl erheblich erschweren. Doch allein die Existenz eines Abkommens mit den Behörden versetzt die deutsche Kirchenasylbewegung im Vergleich zu ihren Schwesterbewegungen in anderen Teilen der Welt in eine einzigartige politische Position.

Die Geschichte des Kirchenasyls

Der Begriff des Kirchenasyls geht auf die jahrhundertealte religiöse Tradition zurück, Geflüchteten Zuflucht in sakralen Räumen zu gewähren. Die Wurzeln des Kirchenasyls liegen im antiken Griechenland und Rom sowie im mittelalterlichen europäischen Kirchenrecht; das Kirchenasyl steht aber auch in engem Zusammenhang mit der Entstehung der modernen säkularen Version des Asyls. Für ein Verständnis der symbolischen Dimension des Kirchenasyls, an die heutige Aktivist_innen anknüpfen, sind die Geschichte dieser Institution und ihrer Beziehung zur modernen säkularen Version des Asyls von entscheidender Bedeutung.

Das Wort Asyl leitet sich vom griechischen Begriff für „unverwundbar“ ab, *asylon* oder *asylos*; dies bezog sich auf einen physischen Raum sakralen Charakters, aus dem nichts herausgenommen und in dem niemand verletzt werden durfte⁴. Aufgrund der antiken griechischen Institution des *asylon* fanden unterschiedliche Geflüchtete (einschließlich Krimineller, sozial Ausgestoße-

⁴ Marfleet, Philipp (2011): Understanding ‚Sanctuary‘: Faith and Traditions of Asylum. In: Journal of Refugee Studies, 24(3), 440-455. doi:10.1093/jrs/fer040

ner und entlaufener Sklav_innen) Sicherheit, indem sie sich in der Nähe einer Statue oder eines Altars oder im innersten Teil eines Tempels niederließen. Eine ähnliche Institution gab es auch im alten Ägypten, wo bestimmte Stätten aufgrund ihres heiligen Charakters als unantastbar definiert wurden.

Als das Christentum offizielle Religion des römischen Reiches wurde, wurde die Tradition der religiösen Zufluchtsstätte in das Christentum aufgenommen. Mit der späteren Kodifizierung kirchlicher Angelegenheiten im Kirchenrecht wurde diese Form der Zufluchtsstätte als römisch-katholische Institution formalisiert, die durch spezifische Regeln bestimmt war. Dadurch erhielt das Priestertum eine wichtigere Rolle bei der Entscheidung über den Anspruch auf Schutz. Zugleich wurden die physischen Schutzräume auf verschiedene Arten von religiösen Gebäuden ausgedehnt, zu denen neben den Kirchengebäuden selbst auch die Häuser von Priestern und die Paläste von Bischöfen gehörten. Im 11. Jahrhundert wurde zum Beispiel in England das Recht auf Zuflucht so geregelt, dass Geflüchtete maximal 30 bis 40 Tage an der Zufluchtsstätte bleiben durften; während dieser Zeit wurden sie von den kirchlichen Behörden gepflegt und unterstützt⁵. Wenn in diesem Zeitraum keine Begnadigung für ihre Verbrechen erfolgte, konnten sie hinausgewiesen werden.

Im Mittelalter spielte die Kirche bei der Schaffung von Zufluchtsorten angesichts des Fehlens eines übergreifenden Rechtssystems eine besonders wichtige Rolle. Mit der Entwicklung des Strafrechtssystems versuchten Monarch_innen, die kirchliche Autorität in

⁵ Ebd., 446.

diesem Bereich einzuschränken. In England endete die Institution des Kirchenasyls formell im 16. Jahrhundert als Folge der Konfrontation Heinrichs VIII. mit der katholischen Kirche und des anschließenden Bruchs mit dem Katholizismus. Das englische Parlament schränkte das Recht auf Zuflucht in Kirchen schrittweise ein, bis es 1603 vollständig abgeschafft wurde. Im 17. Jahrhundert tauchte die Frage organisierter Zufluchtsorte dann im Zuge der Reformation wieder auf, als Calvinist_innen aus Frankreich in England Zuflucht suchten und von König Karl II. Asyl erhielten. Dieses Ereignis markierte wohl „die Geburt des Flüchtlings als einer Kategorie von Personen, die später völkerrechtlich anerkannt werden sollte“⁶ und stellte eine Säkularisierung des Asyls dar, das nun „nicht mehr mit bestimmten lokalen Stätten verbunden war, an denen der Schutz Ausdruck göttlicher oder heiliger Autorität war, sondern mit dem gesamten Territorium des Nationalstaats“⁷. In dieser neuen Form säkularer Asyls müssen die Geflüchteten Ausländer_innen sein, Untertan_innen einer anderen staatlichen Autorität, und bereit, sich dem Recht des Landes zu unterwerfen. Der Anspruch auf Asyl wird nun auf einer kontingenten Basis bewertet – die Ansprüche einiger Gruppen werden akzeptiert, die anderer nicht⁸.

Mit der weiteren Entwicklung von Nationalstaaten und deren kontinuierlichem Machtgewinn wurde die rechtliche Institution des Kirchenasyls zunehmend in

⁶ “marked the birth of the refugee as a category of persons later to be recognized in international law” (ebd., 440)

⁷ “was no longer associated with specific local sites in which protection was an expression of Godly or saintly authority but with the entire territory of the nation state” (ebd., 440)

⁸ Ebd., 448-449.

Frage gestellt und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war sie in allen europäischen Ländern, ob protestantisch oder katholisch, offiziell abgeschafft. Die katholische Kirche machte ihr Recht auf die Gewährung von Kirchenasyl bis zum Ende des 20. Jahrhunderts geltend, wobei der Begriff noch im *Codex Juris Canonici* von 1917, aber nicht mehr in der aktuellen Fassung von 1983 auftaucht⁹.

Damit liegt die religiöse Tradition des Kirchenasyls am Ursprung des modernen Verständnisses von Asyl als einer säkularen Institution. Es gibt jedoch wichtige Unterschiede. In seinen historischen Ursprüngen wurde das Kirchenasyl unterschiedslos gewährt und diente dem Schutz von Menschen, die vor Verfolgung in ihren eigenen Gemeinschaften flohen. Es war daher ein Ausdruck fehlender staatlicher Souveränität. In der modernen säkularen Version gewährt ein Staat Menschen Asyl, die vor den Behörden eines anderen Staates fliehen. Asyl ist demgemäß ein Ausdruck der Macht staatlicher Souveränität. Ungeachtet der Unterschiede aber symbolisiert die Praxis des Asyls in der vormoderne wie in der modernen Variante einen einheitlichen Wertekanon einer Gemeinschaft. In seiner alten Version symbolisierte das Asyl das, was der Gemeinschaft aus religiöser Sicht heilig war, und gleichzeitig die Identität der Gemeinschaft als Gemeinwesen. Die Umsetzung des Asyls fungierte als Symbol einer integrierten religiösen und politischen Einheit. Im Gegensatz dazu bedeutete die Verletzung des *sacrum* eine Verletzung

⁹ Shoemaker, Karl (2013): Sanctuary for Crime in Early Common Law. In: Lippert, Randy K./ Rehaag, Sean (Eds.): Sanctuary Practices in International Perspectives: Migration, Citizenship and Social Movements. London: Routledge, 15-27.

der Werte der gesamten Gemeinschaft¹⁰. Auch in ihrer modernen Version symbolisiert die Gewährung von Asyl durch den Staat an diejenigen, die vor politischer Verfolgung und Menschenrechtsverletzungen fliehen, die Einheit des Gemeinwesens auf der Basis bestimmter Werte und Normen, nämlich demokratischer Werte und Menschenrechtsnormen.

Moderne kirchliche Asylbewegungen in internationaler Perspektive

Obwohl das Kirchenasyl im 19. Jahrhundert nirgendwo mehr gesetzlich verankert war, blieb es doch Teil des kulturellen Imaginären, so dass Kirchen in bestimmten historischen Perioden diese Tradition mobilisierten und spezifischen Gruppen unter Missachtung der Gesetzgebung mit Nachdruck Zuflucht gewährten. Das erste Beispiel für diese Praxis des Kirchenasyls als Akt politischer Mobilisierung stellte vermutlich die kirchliche Unterstützung (insbesondere der Quäker_innen) für die sogenannte „Underground Railroad“ in den Vereinigten Staaten dar, ein Netz sicherer Häuser und Transportwege, das entlaufene Sklav_innen schützte und ihnen vom späten 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts half, in freie Gebiete zu fliehen¹¹. Auch während des Vietnamkriegs gab es Kirchen, die jungen Männern in den Vereinigten Staaten auf der Flucht vor der Wehrpflicht Zuflucht gewährten¹². Doch erst in den 1980er Jahren beobachten wir das Entstehen großer kirchlicher

¹⁰ Marfleet a.a.O, 443.

¹¹ Cunningham, Hilary (1995): *God and Caesar at the Rio Grande: Sanctuary and the Politics of Religion* (First edition edition ed.). Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 223.

¹² Ebd., 93-97.

Asylbewegungen auf beiden Seiten des Atlantik, und diese Bewegungen konzentrieren sich auf die Frage der Migration.

Auf dem amerikanischen Kontinent entstand in den 1980er Jahren das „Sanctuary Movement“ im Kontext der von den USA unterstützten Bürgerkriege in Zentralamerika (insbesondere in El Salvador und Guatemala). An dieser Bewegung beteiligten sich Aktivist_innen aus unterschiedlichen Ländern, darunter El Salvador, Mexiko, Kanada und den Vereinigten Staaten. Ihr Ziel war es, Asylsuchenden aus Mittelamerika, die vor Gewalt und Verfolgung flohen, einen sicheren Ort zu bieten. Teil der Motivation der Bewegung war die Kritik an der US-amerikanischen Außenpolitik und das Gefühl, dass Amerika aufgrund seiner Verwicklung in Kriege eine Mitverantwortung für das Schicksal der zentral-amerikanischen Flüchtlinge trug¹³. Anstatt Geflüchteten aus Mittelamerika das Asyl zu erleichtern, stellte die US-Bundesgesetzgebung dafür besonders schwierige Bedingungen. Laut der Anthropologin Hilary Cunningham¹⁴ umfasste die Kirchennasylbewegung auf ihrem Höhepunkt 1986-87 „mehr als vierhundert religiöse Kongregationen und gab an, zwischen sechzig- und siebzigtausend Teilnehmer_innen zu umfassen.“¹⁵ Die Aktivist_innen legitimierten ihre Praxis mit dem Versagen der Regierung, ihrer moralischen Verpflichtung

13 Perla, Hector/ Coutin, Susan Bibler (2014): Legacies and Origins of the 1980s US-Central American Sanctuary Movement. In: Lippert/ Rehaag, a.a.O., 73-91.

14 Cunningham, a.a.O., xiii.

15 “included more than four hundred religious congregations, and claimed between sixty and seventy thousand participants” Perla/ Coutin, a.a.O., 80.

tung nachzukommen und dem Protest gegen ungerechte Gesetze¹⁶.

In den 2000er Jahren begann eine neue Phase der US-amerikanischen Kirchenasylbewegung mit der Gründung des *New Sanctuary Movement*, das 2007 formell ins Leben gerufen wurde¹⁷. Im Unterschied zur Sanctuary-Bewegung der 1980er Jahre konzentrierte sich die New Sanctuary-Bewegung nicht mehr auf Zentralamerika, und die Motivation dafür war nicht Protest gegen die US-Außenpolitik sondern gegen die US-Migrationspolitik. Seit 2007 ist die Bewegung gewachsen und zählt derzeit 40 regionale Kirchenasylkoalitionen und 36 Personen in Kirchenasyl in den ganzen USA.¹⁸

In Europa hat sich in Deutschland die stärkste und am besten organisierte Kirchenasylbewegung herausgebildet, auf die im Folgenden ausführlich eingegangen wird. Gleichwohl gibt es das Phänomen des Kirchenasyls auch in mehreren anderen europäischen Ländern, wenn auch in weniger einheitlicher und weniger organisierter Form. In einigen Ländern gab es wichtige Fälle von Kirchenasyl, die eine große Zahl von Migrant_innen betrafen, insbesondere die Bewegung der *sans papiers* in Frankreich Mitte der 1990er Jahre. Diese Bewegung entstand 1996 aus der Besetzung von zwei Kirchen in Paris – der St. Ambrosius-Kirche und der St. Bernhard-Kirche – durch jeweils über 300 Migrant_innen. Beide

16 Ebd.

17 Yukich, Grace. 2014: 'I Didn't Know If This Was Sanctuary': Strategic Adaptation in the US New Sanctuary Movement. In: Lippert/ Rehaag, a.a.O., 106-118; Caminero-Santangelo, Marta (2014): The Voice of the Voiceless: Religious Rhetoric, Undocumented Immigrants, and the New Sanctuary Movement in the United States. In: Lippert/ Rehaag, a.o.O., 92-105.

18 www.sanctuarynotdeportation.org, 2020-12-26

Kirchen wurden im selben Jahr von der Polizei gewaltsam geräumt, was zu Solidaritätsbekundungen führte und die Gründung von 25 *Sans-Papiers*-Kollektiven im ganzen Land zur Folge hatte¹⁹.

Solche Fälle von groß angelegten Formen von Kirchenasyl und Kirchenbesetzungen haben einen anderen Charakter als die Einzelfälle von Kirchenasyl, die die Bewegung insgesamt kennzeichnen. Große Besetzungen sind einmalige Ereignisse und Teil einer breiteren Protestbewegung von Migrant_innen. Dabei stellen sie ein letztes Mittel solcher Bewegungen dar, nachdem andere Demonstrationsformen, wie Proteste im öffentlichen Raum, von der Polizei unterbunden wurden. Dies galt auch für das Refugee Protest Camp Vienna²⁰ und die Proteste am Oranienplatz in Berlin-Kreuzberg²¹, die beide Anfang bis Mitte der 2010er Jahre stattfanden und darin gipfelten, dass die Demonstrant_innen in einer örtlichen Kirche Zuflucht suchten. Häufiger sind kleinere Einzelfälle, die regelmäßig in verschiedenen Ländern beobachtet werden können. Neben Deutschland gibt es in der Literatur Hinweise auf aktive Allianzen für Kirchenasyl in Belgien, Norwegen, der Schweiz, Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden²².

19 Rabben, Linda (2011): *Give Refuge to the Stranger: The Past, Present and Future of Sanctuary*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

20 Ataç, Ilker (2016): *Refugee Protest Camp Vienna: Making Citizens Through Locations of the Protest Movement*. In: *Citizenship Studies*, 20(5), 629-646.

21 Landry, Olivia (2015): "Wir sind alle Oranienplatz!" *Space for Refugees and Social Justice in Berlin*. In: *Seminar: A Journal of Germanic Studies*, 51(4), 398-413.

22 Mitchell, Katharyne/ MacFarlane, Key (2019): *The Sanctuary Network: Transnational Church Activism and Refugee Protection in Europe*. In: Mitchell, Katharyne/ Jones, Reece/ Fluri, Jennifer L. (Eds.): *Handbook on Critical Geographies of Migration*. Cheltenham: Edward Elgar, 410-424.

In den Niederlanden führte in den letzten Jahren ein außerordentlicher Fall von Kirchenasyl zu europaweiten Schlagzeilen. Zwischen Oktober 2018 und Januar 2019 hielt die Bethel-Kirche in Den Haag Non-Stop-Gottesdienste ab (24 Stunden am Tag, über drei Monate lang), um eine armenische Familie vor der Abschiebung zu schützen. Die Aktion machte sich ein niederländisches Gesetz zunutze, das es der Polizei untersagt, einen Gottesdienst zu unterbrechen, um eine Verhaftung vorzunehmen²³. Pastor_innen aus ganz Europa wurden eingeflogen, und die örtliche Gemeinde wurde in einem Akt der Solidarität zur Teilnahme an Gottesdiensten mobilisiert. Der Protest führte schließlich dazu, dass die niederländische Regierung eine neue humanitäre Bleibe-Regelung einführte, demnach rund 600 Minderjährige, die in den Niederlanden aufgewachsen sind, samt ihren Familien in den Niederlanden bleiben dürfen - auch wenn ihr Asylantrag abgewiesen wurde.²⁴ Der Pastor, der für diesen medial sehr präsenten Fall von Kirchenasyl zuständig war, wurde als Hauptredner zum jährlichen Bundeskongress der Kirchenasylbewegung in Deutschland eingeladen; dies verdeutlicht die transnationale Orientierung der Kirchenasylbewegung. Über eine Online-Gruppe stehen Mitglieder der deutschen Bewegung auch in engem Kontakt mit US-amerikanischen Aktivist_innen; bei monatlichen Treffen werden Informationen ausgetauscht und gemeinsame Aktionen geplant.

23 Boffey, Daniel (2019): Church Service Stops after 96 Days Asylum Family Pardoned. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/2019/jan/31/church-service-stops-96-days-asylum-family-pardoned-netherlands-hague-church>, 2020-12-25.

24 Siehe: <https://www.dw.com/de/dauergottesdienst-f%C3%BCr-fl%C3%BChtlingsfamilie-beendet/a-47300038>, 2020-12-25.

Beispiele wie in Den Haag zeigen, dass Kirchenasyl viele Formen annehmen kann und verschiedene Arten von performativen, symbolischen und strittigen Aktionen beinhaltet. Dennoch weist die Kirchenasylbewegung in ihrer heutigen Form sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten einige Gemeinsamkeiten auf. Die gegenwärtige Kirchenasylbewegung bezieht sich auf Fälle, in denen religiöse Gemeinden Asylsuchende oder Migrant_innen ohne Papiere beherbergen, um sie vor der Verfolgung durch Behörden zu schützen. Die Aktionen finden öffentlich statt, die Bewegung ist ökumenisch, und die betroffenen Migrant_innen gehören zu verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen. Es handelt sich bei der Kirchenasylbewegung um eine organisierte Bewegung mit transnationalem Charakter, auch wenn sie sich in verschiedenen Ländern unterschiedlich manifestiert. Sie greift auf die alte Tradition des Kirchenasyl zurück und beruht auf dem politischen und symbolischen Gewicht der Idee, dass religiöse Kultstätten für die Behörden unantastbar sein sollten. Obwohl dieser Gedanke nicht mehr einen Teil moderner Rechtsordnungen darstellt, ist er immer noch sehr stark in den kollektiven Vorstellungen unserer Gesellschaften verwurzelt.

Die kirchliche Asylbewegung in Deutschland

Ursprünge und Entwicklung

Anfang der 80er Jahre, mehr oder weniger zeitgleich mit der US-amerikanischen Sanctuary-Bewegung, entstand in Deutschland eine ähnliche Bewegung, die schließlich zur größten und am besten organisierten Bewegung dieser Art weltweit werden sollte. Der Beginn

der Kirchenasylbewegung in Deutschland geht auf das Jahr 1983 zurück, als die evangelische Kirchengemeinde Heilig-Kreuz in Berlin drei palästinensische Familien aufnahm, die von Abschiebung in den vom Bürgerkrieg betroffenen Libanon bedroht waren; die Abschiebung konnte verhindert werden²⁵. Einer der Gründerväter der Bewegung, Wolf-Dieter Just²⁶, verweist in seinem Bericht über deren Ursprünge auf einen Vorfall im Jahr 1984: Eine Pfarre in Hamburg, die einer Frau und ihren beiden Kindern Zuflucht gewährte, wurde von der Polizei durchsucht. Die Frau wurde von sechzig Polizisten gewaltsam festgenommen und aus der Kirche entfernt. Der unverhältnismäßige Gewalteininsatz führte zu öffentlicher Empörung und der Fall wurde im ganzen Land bekannt. Dies schuf Sympathie und Publizität für die Kirchenasylbewegung und in Folge zu großer Zurückhaltung der Behörden in Bezug auf Gewaltanwendung in Fällen von Kirchenasyl. Aufgrund der zunehmend restriktiveren Asylbestimmungen der Jahrzehnte danach wuchs die Bewegung mit Duldung der Behörden und führte zur Beteiligung von Hunderten von Gemeinden im ganzen Land.

1994 wurde die *Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche* (im folgenden BAG) gegründet, um die Aktionen der Bewegung zu koordinieren. Es handelt sich um eine ökumenische Organisation mit Sitz in Berlin, bestehend aus einer Geschäftsstelle, einem Vorstand und einem Lenkungsausschuss, die die über das ganze Land verteilte Kirchengemeinden vertritt. Im Jahr

²⁵ Just, Wolf-Dieter (2014): The Rise and Features of Church Asylum in Germany: 'I Will Take Refuge in the Shadow of Thy Wings until the Storms are Past'. In: Lippert/ Rehaag, a.a.O., 135-147.

²⁶ Ebd., 137.

2010 organisierte der *Deutsche Ökumenische Ausschuss für Kirchenasyl* eine internationale Konferenz in Berlin, die zur Veröffentlichung einer *Charta der neuen „Sanctuary-Bewegung“ in Europa* führte. Im Jahr 2016 traf sich der *Deutsche Ökumenische Ausschuss für Kirchenasyl* mit Partnerorganisationen in Europa und den Vereinigten Staaten und veröffentlichte die *International Sanctuary Declaration*²⁷.

Obwohl im Vergleich zur Zahl der Asylbewerber_innen in Deutschland nur einer geringen Anzahl von Personen Kirchenasyl gewährt wird, ist diese Anzahl doch für eine solche Bewegung beachtlich. Bis Mitte der 2010er Jahre gab es relativ geringe Fallzahlen pro Jahr; doch vom Jahr 2013 auf das Jahr 2014 stieg die Fallzahl von 79 auf 430 Fälle dramatisch an (siehe Tabelle 1)²⁸. Zwischen 2014 und 2018 stiegen die Zahlen weiter und erreichten 2018 beeindruckende 1325 Fälle. Dieser Anstieg ist vermutlich auf eine Kombination verschiedener Faktoren zurückzuführen. Nach einem Bericht der *Konrad-Adenauer-Stiftung* war der Hauptgrund für den Sprung von 2013 auf 2014 die Verschärfung weltweiter gewaltsamer Konflikte, die im gleichen Zeitraum auch zu einem starken Anstieg der Gesamtzahl der Asylanträge in Deutschland führte²⁹.

27 Beide Texte sind auf der folgenden Website verfügbar: <https://www.kirchenasyl.de/>, 2020-02-20.

28 Statistiken über die Zahl der Kirchenasylfälle in Deutschland sind für die Jahre 2004 bis 2019 auf der oben genannten Website des Deutschen Ökumenischen Ausschusses für Kirchenasyl verfügbar.

29 Abmeier, Karlies (2015): Kirchenasyl: Rechtsbruch oder Akt der Barmherzigkeit? https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=87b060b5-3dbb-847e-1ef6-b602fe466319&groupId=252038, 2020-12-25. Weitere Gründe, die in dem Bericht genannt werden, sind das Inkrafttreten einer

Tabelle 1: Gesamtzahl der Kirchenasylfälle pro Jahr in Deutschland

Jahr	Fälle
2004	48
2005	39
2006	52
2007	43
2008	36
2009	27
2010	31
2011	32
2012	50
2013	79
2014	430
2015	620
2016	692
2017	1189
2018	1325

Quelle: Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche e.V.

Verfahren des Kirchenasyls

Die Funktionsweise des Kirchenasyls in Deutschland ist komplex und hat sich im Laufe der Zeit stark verändert. Die ersten Fälle von Kirchenasyl sollten die Abschiebung von Asylsuchenden in das Land verhindern, in dem sie verfolgt wurden. Wenn kirchliche Aktivist_innen die Entscheidung des Staates, kein Asyl zu gewähren, für falsch hielten, organisierten sie in der Hoffnung Kirchenasyl, eine Revision der ablehnenden Entscheidung

neuen europäischen Verordnung (Dublin III) im Januar 2014 und die Tatsache, dass die dieser Verordnung unterliegenden Asylsuchenden im Gegensatz zu anderen Asylsuchenden im Falle einer negativen Entscheidung keinen Antrag auf Überprüfung bei den Härtefallkommissionen stellen können.

oder zumindest die Erteilung einer anderen Aufenthaltserlaubnis zu erreichen. Diese Art von Kirchenasyl hatte keine im Vorhinein definierte Dauer und war nicht behördlich geregelt.

Mit der Zeit begannen die Kirchen immer mehr Asylsuchende aufzunehmen, deren Verfahren in die sogenannte Dublin-Verordnung der Europäischen Union (EU) fiel, was die Vorgangsweise der Bewegung erheblich veränderte. Nach der Dublin-Verordnung ist jenes EU-Land für die Bearbeitung eines Asylantrags zuständig, in dem die Ersteinreise in die EU stattfand: Wenn etwa Asylsuchende, die in Deutschland einen Asylantrag stellen, über ein anderes Land (zum Beispiel Italien oder Griechenland) nach Deutschland gelangt sind und in einem dieser Länder registriert wurden, können sie in das betreffende Land abgeschoben werden und der Asylantrag wird dort bearbeitet³⁰. Im Jahr 2014 trat eine Neufassung der Dublin-Verordnung in Kraft (Dublin III), während zugleich die Zahl der Asylverfahren in Deutschland insgesamt sprunghaft anstieg. Dies führte in Kombination zu einer deutlichen Zunahme der Zahl der Kirchenasylverfahren, die zum überwiegenden Teil Dublin-Fälle waren³¹.

Dublin-Fälle weisen zwei wichtige Besonderheiten auf. Zum einen sieht die deutsche Gesetzgebung vor, dass Dublin-Fälle im Gegensatz zu anderen Asylfällen nicht bei einer *Härtefallkommission* angefochten werden können. Negative Entscheidungen in regulären

30 European Parliament and Council of the European Union. (2013): Regulation (EU) No 604/2013. OJ L180/31-59. <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2013:180:0031:0059:EN:PDF>, 2020-12-25.

31 Abmeier, a.a.O., 4.

Asylfällen können hingegen aus humanitären Gründen unabhängig von den Asylgründen vor die Härtefallkommission gebracht werden. In einer solchen Beschwerde wird argumentiert, dass eine Abschiebung eine unerträgliche Härte bedeuten würde, z.B. weil die Person sich in einem schlechten Gesundheitszustand befindet, selbstmordgefährdet ist, oder weil die Abschiebung Eltern und Kinder trennen würde. Zweitens legt die Dublin-Verordnung einen bestimmten Zeitrahmen für die Abschiebung fest. Die Rückführung des Asylsuchenden in das erste EU-Land, in dem er_sie registriert wurde, muss innerhalb eines Zeitrahmens von sechs Monaten erfolgen, wenn der_die Asylsuchende für die Behörden greifbar ist. Diese Frist verlängert sich auf 18 Monate, wenn ein_e Asylsuchende_r „untertaucht“. Wenn die deutschen Behörden das Rückführungsverfahren in diesem Zeitraum nicht durchführen, wird Deutschland für den Asylantrag zuständig.

Aus kirchenasylrechtlicher Sicht stellen die Dublin-Fälle eine Besonderheit dar, denn sie zielen nicht darauf ab, die Abschiebung in das Herkunftsland zu vermeiden, sondern den deutschen Staat zu zwingen, den Asylantrag in Deutschland zu prüfen. Aktivist_innen engagieren sich hier aus zwei Gründen. Erstens, wenn sie der Meinung sind, dass der Asylantrag begründet ist und gute Chancen auf eine positive Entscheidung in Deutschland hat, aber nicht in dem EU-Land, das nach der Dublin-Verordnung zuständig ist. Da die Anerkennungsquoten für Asylanträge in den einzelnen EU-Ländern sehr unterschiedlich sind, ist dies sehr häufig der Fall. Im Jahr 2018 beispielsweise betrug die Anerkennungsrate für Asylwerber_innen aus dem Irak 94,2% in Italien,

45,9% in Deutschland, aber nur 12% in Bulgarien³². Kritiker_innen bezeichnen dies als die „Asyl-Lotterie“ der EU. Zweitens gewähren Aktivist_innen auch Kirchenasyl, wenn sie der Meinung sind, dass die Abschiebung in ein anderes EU-Land eine unzumutbare Härte bedeuten würde. Da es keine Möglichkeit gibt, sich an eine Härtefallkommission zu wenden, handeln die Kirchen, um dieses Vakuum zu füllen. Eine weitere wichtige Besonderheit der Kirchenasylfälle aufgrund der Dublin-Verordnung besteht darin, dass der Aufenthalt der Asylsuchenden in den Kirchengebäuden durch den spezifischen Zeitrahmen der Dublin-Verordnung bestimmt wird. Ziel ist es, die in der Verordnung vorgesehenen sechs Monate zu überdauern, so dass Deutschland automatisch für den Asylantrag zuständig wird. Damit wird die Dauer des Engagements der Gemeinde überschaubarer; dies ist ein wichtiger Faktor für das Wachstum der Bewegung.

Rechtlicher Status

Nach dem starken Anstieg der Kirchenasylfälle im Jahr 2014 nahmen das Innenministerium und Vertreter_innen der evangelischen und katholischen Kirche Verhandlungen auf und erzielten schließlich im Jahr 2015 eine Einigung. Diese Vereinbarung, die als Beschluss der Innenminister_innenkonferenz formalisiert wurde, sieht eine Reihe bürokratischer Verfahren vor, die im Kirchenasyl eingehalten werden müssen. Unter anderem müssen die Kirchen jeden neuen Kirchenasylfall noch

³² ECRE - European Council on Refugees and Exiles (2019): Asylum Statistics 2018: Changing Arrivals, Same Concerns. (25th January 2019). <https://www.ecre.org/asylum-statistics-2018-changing-arrivals-same-concerns/>, 2020-12-23.

am Tag der Aufnahme mit einem bestimmten Formular anmelden und innerhalb von zwei bis vier Wochen ein „Dossier“ vorlegen, das erklärt, warum die Abschiebung eine unzumutbare Härte darstellen würde, und Nachweise dafür enthält, etwas in Form ärztlicher Atteste und Sachverständigenerklärungen (z.B. von Psychiater_innen)³³. Im Gegenzug verpflichten sich die Behörden, die Praxis des Kirchenasyls zu dulden. Mit dieser Vereinbarung wurde die Praxis des Kirchenasyls formalisiert, in den bürokratischen Alltag integriert und in eine halblegale Funktionsweise überführt.

Trotz dieser Vereinbarung zur Duldung von Kirchenasyl ist die Praxis offiziell nicht zugelassen. Daher befinden sich abgelehnte Asylsuchende während der Zeit, in der sie sich im Kirchenasyl befinden, in einem rechtlichen Schwebезustand und sind ständig der Gefahr ausgesetzt, abgeschoben zu werden, wenn sie außerhalb des Kirchengeländes von den Behörden aufgegriffen werden. Aus diesem Grund bemühen sich kirchliche Aktivist_innen sehr darum, den Alltag von Menschen im Kirchenasyl so zu gestalten, dass sie das Gelände möglichst selten verlassen müssen; zudem wird jeder Ausgang von jemandem aus der Gemeinde begleitet. Darüber hinaus haben Asylsuchende während der Zeit im Kirchenasyl keinen Anspruch auf eine gesetzliche

33 Evangelische Kirche von Westfalen (2018, 18.07.2018): Rundschreiben Nr. 14/2018. Kirchenasyl-Fortschreibung des Rundschreibens Nr. 3/20171, Änderungen beim Meldeverfahren, Abschluss des BAMF-Verfahrens und Beendigung des Kirchenasyls. https://www.evangelisch-in-westfalen.de/fileadmin/user_upload/Kirche/Was_uns_bewegt/Flucht_und_Asyl/RS_14_2018_Kirchenasyl_gesamt.pdf, 2020-12-25. Der genaue Zeitrahmen wird vom Ministerium (BAMF) festgelegt und hängt davon ab, wie viel Zeit seit der Registrierung des_der Asylbewerber_in in Deutschland vergangen ist.

Krankenversicherung oder eine andere Art öffentlicher Dienstleistungen, da sie keinen offiziellen Rechtsstatus haben. Dies bringt die Migrant_innen in eine prekäre Situation und stellt die Pfarreien vor besondere Herausforderungen: Sie müssen alle Kosten für eine eventuelle medizinische Versorgung tragen, einen Schulplatz für die Kinder in privaten (meist religiösen) Schulen finden und über ihre eigenen privaten Netzwerke eine Therapie für diejenigen organisieren, die unter starken Traumata leiden.

In vielerlei Hinsicht erzeugt die Praxis des Kirchenasyls eine Umkehrung der Rolle der Kirchen und des Staates. Kirchenasylaktivist_innen entscheiden darüber, welche Asylanträge von deutschen Behörden geprüft werden sollten. Der Staat duldet diesen Eingriff in seine rechtliche Prärogative aus politischem Kalkül und überträgt den Kirchen während des Verfahrens die gesamte Verantwortung für die betroffenen Asylsuchenden. Weder Staat noch Kirche verstoßen aktiv gegen das Gesetz, aber die Migrant_innen befinden sich dennoch in einem rechtlichen Schwebezustand, der durch eine erhöhte Verletzlichkeit gekennzeichnet ist. In diesem Sinne ist das Kirchenasyl zugleich Ausdruck der Erosion und der Explosion von Solidarität in Europa.

Jüngste Entwicklungen

Seit 2018 hat der Konflikt zwischen den Kirchen und den staatlichen Behörden eine weitere Wendung genommen. Das Innenministerium kritisiert die Kirchen dafür, dass sie nicht immer die in der Vereinbarung von 2015 vorgesehenen Härtefalldossiers versenden. Mit dem Argument, dass die Kirchen ihren Teil der Vereinbarung nicht erfüllt hätten, behandeln die Behörden nun

Asylsuchende im Kirchenasyl als „Untergetauchte“, für die sich der Zeitrahmen für eine Abschiebung auf 18 Monate verlängert. Das bedeutet, dass die Kirchen alle Kosten und Probleme für einen Zeitraum von 1,5 Jahren statt für sechs Monate bewältigen müssen; dies stellt für viele Gemeinden eine zu große Verpflichtung dar. Diese jüngste Entwicklung hat der Praxis des Kirchenasyls einen schweren Schlag versetzt. Laut Aussagen von Aktivist_innen ist es sehr viel schwieriger geworden, Kirchen zu finden, die bereit sind, sich auf ein so langwieriges Verfahren einzulassen. Auch die Belastung für die Asylsuchenden selbst wird fast unerträglich, da sie für eine viel längere Zeit ohne Rechtsstatus und Zugang zu Dienstleistungen sowie mit der ständigen Drohung von Abschiebung leben müssen. Viele Aktivist_innen argumentieren, das Ministerium missbrauche absichtlich die Klausel in der Dublin-Verordnung über „flüchtige Asylwerber_innen“, um die Bewegung zu schwächen und das Abkommen von 2015 zu unterlaufen. Tatsächlich ist die Zahl der Kirchenasylverfahren seit 2018 rückläufig. Ende 2019 hat das BAG Asyl in der Kirche 425 aktive Kirchenasylverfahren in Deutschland gezählt; zum 16. Oktober 2020 gab es 326 aktive Fälle³⁴.

Fazit

Trotz ihrer Erfolge hat die deutsche Kirchenasylbewegung zu heftigen Kontroversen geführt. Im Kern des religiösen wie auch säkularen Asylbegriffs liegt das, was der politischen Gemeinschaft als heilig gilt. Aber der Übergang vom alten zum modernen Asylbegriff ist konstitutiv für die Selbstdefinition des modernen Staates

³⁴ <https://www.kirchenasyl.de/aktuelles/>, 2020-12-25.

als säkulare und souveräne Einheit. Daher geht es in aktuellen Kontroversen um die Kirchenasylbewegung genau um diese Frage, wobei Gegner_innen argumentieren, dass Kirchenasyl sowohl die Souveränität als auch die Säkularität verletzt, während für Befürworter_innen dass Kirchenasyl notwendig ist, da der Staat beim Schutz der wichtigsten Werte der Gemeinschaft versagt. „Kirchengemeinden wollen nicht Recht brechen, sondern schützen. Kirchenasyl ist ‚subsidiärer Menschenrechtsschutz‘, wo staatlicher Schutz versagt.“³⁵

Dieses Argument ist die zentrale normative Rechtfertigung der kirchlichen Asylbewegung seit ihren Anfängen bis zum heutigen Tag. Obwohl sich die Argumente der Aktivist_innen, mit denen ich gesprochen habe, in ihren Formulierungen und der Verwendung religiöser Terminologie unterscheiden, bringen sie alle die gleiche Idee zum Ausdruck: Kirchenasyl stellt sicher, dass die verfassungsmäßige und normative Verpflichtung zum Schutz der Menschenrechte nicht verletzt wird, und verteidigt damit faktisch die Rechtsstaatlichkeit. Die Motivation zum Handeln mag sich aus der religiösen Überzeugung ergeben, gerechtfertigt wird dieses jedoch aus der deutschen Rechts- und Normenordnung. Kirchenasylaktivist_innen sehen darin mehr als einen Akt der Solidarität gegenüber Menschen auf der Flucht, nämlich einen Akt der Verteidigung der Werte der eigenen politischen Gemeinschaft.

35 Just, Wolf-Dieter (2015): Hoffnung wo Verzweiflung droht: Die Gründung der Ökumenischen Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche vor 20 Jahren. In: Asyl in der Kirche in Bewegung: Geschichten und Perspektiven zum 20-jährigen Bestehen der Ökumenischen Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche e.V. Berlin: Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche e.V., 47-56, hier: 51.

**INFRASTRUKTUREN,
OIKONOMIEN,
REPRODUKTIONSSTÄTTEN**

GLEICHHEIT MUSS IN DER PRAXIS HERVORGEBRACHT WERDEN

**Serhat Karakayali im Gespräch mit Niki Kubaczek und
Monika Mokre über Empathie, Reziprozität, unbequeme Aufga-
ben und antirassistische Initiativen in der Stadt und am Land**

In den letzten Jahren gibt es die Hoffnung, dass die Stadt, die Gemeinde oder die Nachbarschaft ein Ort ist, an dem sich ein anderer Begriff des Politischen entwickelt könnte, der sich nicht mehr auf den Nationalstaat bezieht oder sich sogar der nationalstaatlichen Ebene entgegensetzt. So wurde etwa der Begriff der urban citizenship unter Antirassist_innen und kritischen Migrationswissenschaftler_innen breit über die letzten Jahre diskutiert. Was hältst du von dieser Hoffnung in die Stadt?

In Deutschland gab es viele kommunale Initiativen, die keine politischen Kampagnen für Legalisierung im Allgemeinen führten, aber diverse praktische Strategien verfolgten. Leute rund um den polnischen Sozialrat – eine Migrant_innenselbstorganisation, die seit den 1980ern für die Rechte von polnischen Migrant_innen in Deutschland kämpft – versuchten etwa, über die Ebene der Meldepflicht eine Art Pseudo-Legalisierung zu erreichen, ein Grundrecht auf Gesundheit, Schule und Bildung. Mit diesen Kampagnen wurde implizit und explizit die Idee einer erweiterten, nicht an nationale Staatsangehörigkeiten gebundenen Bürger_innenschaft in die Debatten eingebracht.

Gesundheit bzw. Gesundheitsseinrichtungen sind dabei immer ein umkämpftes Terrain: Einerseits wird versucht, den Zugang für jene zu erkämpfen, die ihn

nicht haben. Im Zuge des Kampfes für einen solchen Zugang kommen jedoch andererseits auch immer biopolitische und aktuell natürlich epidemiologische Argumente auf, die die Gesundheit der Bevölkerung oder des Volkskörpers ins Spiel bringen. Das zeigt sich in der Pandemie ganz deutlich: Wenn Leute nicht behandelt werden, wenn sie dazu gebracht werden, dass sie sich nicht untersuchen und behandeln lassen, dann wird die gesamte Bevölkerung einer epidemiologischen Gefahr ausgesetzt. Das ähnelt der Logik der Versicherungen, wie sie in vielen europäischen Ländern seit dem 19. Jahrhundert eingeführt wurden – von der Unfall- bis zur Krankenversicherung: Anstatt, wie zuvor, nach dem schuldhaften Verhalten einzelner Arbeiter_innen zu fragen, ging man mit der Unfallversicherung dazu über, Arbeitsunfälle als natürliche Folge der industriellen Produktionsweise zu behandeln. Anstatt der Frage nachzugehen, wer einen Unfall oder eine Krankheit individuell zu verantworten hat, steht der Erhalt des Ganzen, in diesem Fall die Gesundheit der Bevölkerung, im Vordergrund.

Diese Frage von Grundrechten, von Bildung und Gesundheit, wurde auf der Ebene der Städte immer wieder ins Spiel gebracht. Hier handelt es sich nicht um die Ebene, auf der Rechte eigentlich entstehen oder geschaffen werden können, denn die Legislative liegt ja bei den Ländern und beim Bund; Kommunen hingegen können keine Gesetze erlassen. Auch das Ausländer_innenrecht kann auf kommunaler Ebene nicht verändert werden. Daher haben diese Kampagnen sich nicht auf die Ausweitung der Rechte bezogen, sondern auf deren Umsetzung. Die Frage war somit, welche Anweisungen auf dieser Ebene so beeinflusst werden können, dass sie

den Menschen zwar keine Rechte, aber Pseudo-Rechte gewähren. Eine Vorlage dafür gab es aus den Kämpfen der Migration in den USA, wo man – um nur ein Beispiel zu nennen – in vielen Bundesstaaten den Führerschein machen kann, ohne einen Aufenthaltstitel vorweisen zu müssen. In Deutschland würde man eher nicht vermuten, dass so etwas möglich ist. Aber es ist in den 1990er Jahren und Anfang der 2000er gelungen, Zugang zur medizinischen Versorgung auf der Ebene der Städte zu organisieren. Vor dem Hintergrund von Forderungen aus den Reihen der Grünen und Linken, aber auch kirchlicher Organisationen (z.B. dem *Katholischen Forum*) hatten einzelne Städte begonnen, illegalisierten Migrant_innen einen Zugang zu Bildung und Gesundheit zu ermöglichen und zwar weitgehend durch Änderungen von Verwaltungsvorschriften. In Freiburg, Hamburg oder München etwa wurden Schulen und Krankenhäuser angewiesen, nicht mehr wie zuvor den Aufenthaltsstatus von migrantischen Schüler_innen bzw. Patient_innen zu prüfen¹.

Ein weiterer Aspekt ist sicherlich, dass Städte einen Resonanzraum für Kämpfe der Migration bilden, einen Raum, in dem die Bedingungen für die Mobilisierung für die Rechte von Migrant_innen günstiger sind, weil die Leute hier Teil einer Migrationsgesellschaft sind. Auch Migrant_innen spielen ja nach einer gewissen Zeit eine nicht unwichtige Rolle in den Kontroversen und Transformationen der öffentlichen Meinung. Allerdings wissen wir nicht genau, wer sich hier mobilisieren lässt – ob es z.B. in erster Linie die 20 bis 25% sind, die

¹ Karakayali, Serhat (2008): *Gespenster der Migration*. Bielefeld: transcript, 225.

Migrationshintergrund haben oder ob es doch andere Adressat_innen sind, dazu fehlen Studien und empirische Befunde. Aber jedenfalls erhöhen die urbanen, kosmopolitischen Populationen in den Städten die Erfolgswahrscheinlichkeit für antirassistische Forderungen.

Ein wesentlicher Grund, warum antirassistische Kampagnen dann doch immer wieder erfolgreich sind, ist die konkrete und lokale Verankerung: Breite, partei- und strömungsübergreifende Mobilisierung wird dann möglich - das haben wir in Antideportationskampagnen in Deutschland, Österreich und der Schweiz gesehen - wenn es etwa um Kinder geht, die in die Schule gehen, als integriert gelten und dann deportiert werden sollen, weil der Aufenthaltstitel abgelaufen ist oder die Eltern ihren verloren haben. Und dann passiert es immer wieder, dass die anderen Kinder in der Klasse und deren Eltern dagegen protestieren, dass die_der Schulkolleg_in abgeschoben werden soll. Klar, die Akteur_innen verstehen sich oder die Aktionen, die sie durchführen, oft gar nicht als „antirassistisch“. Die Begründungsnarrative erzählen meist die Geschichte vom besonders integrierten Migrantenkind. Dennoch führen diese Aktionen zu nicht zu unterschätzenden positiven Verschiebungen bzgl. der – um einen Ausdruck von Nicolas de Genova zu verwenden - *Deportabilität* von Migrant_innen².

Neben der Gesundheit sind also Schule und Bildung oft ein zentrales Thema – und Bildung betrifft in erster Linie Kinder. Kinder spielen hier eine wichtige symbolische Rolle als Nicht-Subjekte der Migration, als Personen, denen man nicht zuschreiben kann, dass sie selbst

² de Genova, Nicholas P. (2002): Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life. In: Annual Review of Anthropology, vol. 31, 2002, 419–447.

daran schuld sind, dass sie abgeschoben werden. Ihnen kann schwer vorgeworfen werden, dass sie überhaupt die riskante Reise angetreten sind. Das sieht man in den Diskursen rund um Moria oder auch bei jeder Spendenkampagne. Der Zusammenhang zwischen Empathie und Agency wird seit Aristoteles in der westlichen Philosophie rauf und runter diskutiert. Für die Anerkennung eines fremden und räumlich und sozial entfernten Leidens als eines legitimen Leidens spielt die Figur des Kindes heute eine zentrale Rolle: Einem Kind kann ich zwar in anderen Kontexten eine Handlungsmacht zuschreiben – Eltern werden das kennen – aber nicht bei der Frage, ob sie sich das selbst zuschreiben haben, in einem Boot auf dem Mittelmeer zu sitzen und vielleicht zu ertrinken oder in einem Lager wie Moria zu landen. Alan Kurdi ist ein paradigmatisches Phänomen in diesem Zusammenhang.

Auch im von einer linken Sozialdemokratie geführten Armutsdiskurs wird man dieses Muster erkennen: Das Recht auf Bildung, auf Versorgung mit Gütern und Ressourcen jeder Art wird argumentativ zentral über die symbolische Figur des Kindes ins Spiel gebracht. Die Figur des Kindes ist also sehr wichtig, wenn wir verstehen wollen, warum Bildung, insbesondere das Recht auf Grundversorgung mit schulischer Bildung so oft das Hauptanliegen von unterschiedlichen Legalisierungskampagnen war.

Du sprichst mit der Symbolwirkung von Kindern auch ein Thema vieler antirassistischer Diskussionen an, nämlich Charity und Paternalismus. Das ist 2015 in der kritischen Migrationsforschung und unter antirassistischen Aktivist_innen kontrovers diskutiert worden. Du hast ja selbst

zum Sommer 2015 geforscht und auch zum Engagement von Freiwilligen. Was hier auffällt, ist die kurzfristige große Euphorie, auf die ein krasser rechter Backlash folgte. Wie könnte man diese Mobilisierung fortführen? Siehst du Möglichkeiten, das Engagement von 2015 in einen Diskurs zu Solidarity Cities zu überführen?

Um diese Frage wirklich beantworten zu können, fehlt die Forschung zu den Motivationen von Unterstützer_innengruppen insbesondere im ländlichen Bereich. Aus meiner Sicht war vor allem die Verteilung der Initiativen und des Engagements über das gewöhnliche, städtische Milieu hinaus bemerkenswert. Normalerweise ist die Refugee- und Solidarity-Bewegung ja in den Städten verankert und da sehr stark in einem linken Spektrum verortet. Das war 2015 anders.

Was den Unterschied zwischen Stadt und Land angeht, so wurde in meinen Forschungen im Jahr 2015 deutlich, dass in großen Städten auch eine größere Varianz möglich ist: Eine Gruppe kann sagen, da mache ich nicht mit, das ist mir z.B. zu linksradikal. Auf diese Art sortieren sich die Initiativen und können nebeneinander existieren. In ländlichen Gebieten ist das anders, hier sind oft Aushandlungsprozesse nötig. Die Initiativen, die wir z.B. in Brandenburg untersucht haben, fanden an Orten statt, die vielleicht 10.000 Einwohner_innen oder weniger haben; dort gibt es insgesamt nicht so viele Leute, die sich engagieren. Die wenigen, die hier zusammen aktiv sind, bilden ein viel breiteres Spektrum ab, als es in der Regel in Großstädten der Fall ist. In den Gruppendiskussionen, die wir analysiert haben, wurden bestimmte Themen entweder gar nicht angefasst oder sie wurden auf eine Art und Weise diskutiert, die sehr

an einem Konsens orientiert waren. Es ging hier im Kleinen um die Frage, die man üblicherweise in einem großen politischen Prozess untersucht: Wie entsteht Hegemonie? Wie kann z.B. eine Willkommensinitiative lokale Hegemonie erringen? Ein Erfolgskriterium war etwa die Einbindung der städtischen Verwaltung, der Bürgermeister_innen. Und was wir auch sehen konnten, war, dass, sobald man die Honoratioren_innen einer Gemeinde gewonnen hatte, es deutlich wahrscheinlicher war, dass eine Initiative tatsächlich die Stimmung in einer Stadt bestimmen würde.

Man müsste Langzeitforschungen betreiben, um festzustellen, welche Folgen das hatte, z.B. in Bezug auf Gewalt, auf Rechtsextremismus auf der Straße oder an der Wahlurne. Meine These ist jedenfalls, dass Orte, an denen sich solche Initiativen aus dem Sommer 2015 halten konnten, erfolgreicher darin sind, Rechtsextremismus zu marginalisieren, als jene Orte, an denen es solche Initiativen nicht (mehr) gibt. Das heißt nicht, dass Leute, die vorher rechtsextrem waren, nicht mehr rechtsextrem sind, sondern dass sie weniger Resonanzraum finden; sprich, dass sie nicht mobilisieren und nicht sichtbar sein können. Das führt zu einer Marginalisierung dieser Überzeugungen in der klein- genauso wie in der großstädtischen Öffentlichkeit.

Es gibt eine Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Frauen, Familie, Jugend und Senioren, die das Engagement im Zeitverlauf untersucht hat³. Hier wurde also nicht nur an einem gewissen Zeitpunkt untersucht, wie viele sich engagiert haben. Denn wenn ich nur

3 Allensbach, I. f. D. (2017): Engagement in der Flüchtlingshilfe. Berlin, Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.

erhebe, wie viele sich gerade engagieren, kommt immer heraus, dass es zwölf Prozent sind. Wir wissen, dass die Dauer des Engagements immer begrenzt ist, mal mehr, mal weniger. Wenn man aber nach dem gesamten Zeitraum fragt, kommt man zu dem spannenden Ergebnis, dass über die Hälfte der Bevölkerung irgendwann aktiv war. Und das ist eine interessante Zahl. Was bedeutet das, dass über die Hälfte der Bevölkerung sich in irgendeiner Form engagiert hat? Das ist ein wahnsinniges Potenzial, von dem wir überhaupt nicht wissen, wie wir das in eine Bewegung einbinden können.

Warum hören Menschen also auf, sich zu engagieren? Was wir sehen konnten, ist, dass es einige Leute gibt, die enttäuscht darüber sind, dass die Infrastruktur das, was sie tun, torpediert. Sie engagieren sich, aber werden z.B. von Entscheidungen des BAMF behindert. Dann gibt es diejenigen, die die Enttäuschung auf die Geflüchteten projizieren und ihnen mangelnde Dankbarkeit oder fehlendes Engagement vorwerfen. Ich hatte ein zweistündiges Gespräch mit einem Renter, der sich sehr eingesetzt hat und jetzt enttäuscht ist. Wir haben viele verrentete Lehrer_innen in diesem Bereich, die sich engagieren, ganz viel von sich geben und nichts zurückbekommen. Es braucht also immer eine Form von Reziprozität. Im Charity-Kontext besteht die Reziprozität in der Dankbarkeit. Die Dankbarkeit ersetzt, was in der Solidarität die gegenseitige Hilfe ist – ich setze mich ein, wenn du ein Problem hast, und wenn ich das Problem habe, weiß ich, dass ich auf dich zählen kann. Das ist die gleiche Logik wie bei einer Versicherung. Alle Versicherungen, die es in der Geschichte der Arbeiter_innenbewegung und in der Geschichte von dörflichen Strukturen gibt, beruhen auf Gegenseitigkeit. Gegenseitigkeit, die auf

starke Asymmetrie baut, ist wesentlich darauf angewiesen, dass sie durch Dankbarkeit ersetzt wird. Wenn eine Person nichts zurückgeben kann, dann ist der mindeste Einsatz, die Mindestwährung, Dankbarkeit. Und wenn die Gebenden ihrer Meinung nach nicht genug Dankbarkeit erfahren, dann kommt es zur Enttäuschung.

Deine Schilderung könnte ja die Forderung nach einer bedingungslosen Gabe nahelegen: Der Wunsch nach bzw. die Erwartung von Reziprozität führen zur Enttäuschung, also braucht es eine Gabe, die ohne Reziprozität, ohne Bedingung erfolgt. Die bedingungslose Gabe, das Teilen und Geben ohne Reziprozität, wird jedoch nie zu einem Verhältnis auf Augenhöhe führen können. Wenn die Gabe, die Hilfe oder die Solidarität mehr als eine Geste sein sollen, nämlich ein Verhältnis bzw. eine Beziehung, dann klappt das nur über Reziprozität, auch wenn es eine Reziprozität, ein Hin und Her, ein Ausverhandeln unter Ungleichen ist.

Das sehe ich auch so. Man kann die Idee von Gleichheit nicht aufrechterhalten, wenn sie nicht substantiell getragen ist von einer Relationalität, also einem Sich-in-Beziehung-Setzen durch Praxis. Gleichheit muss in der Praxis zum Ausdruck gebracht oder hervorgebracht werden. Ansonsten verzichtet man auf die Idee von Gleichheit und es geht um etwas anderes: Versorgung bzw. den Schutz jener, die ganz unten sind, jener, die das nackte Leben verkörpern, wie Agamben sagen würde. Auch das ist vielleicht legitim, aber daraus entsteht keine soziale Bewegung.

Ungleichheit ist also keine Ausnahmesituation, sondern ein Grundproblem aller sozialen Bewegungen. Die Asymmetrie, über die wir hier sprechen, ist viel-

leicht besonders ausgeprägt, aber sicher nicht das einzige Beispiel: Hier geht es um Leute, die völlig mittellos sind, die sich nicht in den politischen Prozess einbringen können, weil sie weder kulturelles noch soziales oder ökonomisches Kapital besitzen. Es fehlt sozusagen an allem, was wir laut Bourdieu brauchen, um Bürger_innen in dieser Gesellschaft zu sein.

Aber die Nicht-Gleichheit ist keine Ausnahme, sondern vielmehr die Regel: Im Grunde genommen existiert die Gleichheit in keiner sozialen Bewegung, in keiner politischen Einheit, auch nicht in einer Uni-Gruppe, was sich spätestens durch folgende Fragen zeigt: Wer hat welche Kompetenzen und welchen Hintergrund, insbesondere welchen materiellen Hintergrund? Wer hat Zeit, sich stundenlang an Plena zu beteiligen, während andere Taxi fahren? Warum müssen manche Taxi fahren? Warum können einige sich alle Bücher kaufen und andere nicht? Warum haben nicht alle die Fähigkeit, sich so auszudrücken, dass andere sie ernst nehmen? All diese ungleichen Voraussetzungen zur Teilnahme an der politischen Praxis und am politischen Diskurs haben wir überall in der Gesellschaft. Natürlich sieht man das in manchen Kontexten mehr und in manchen weniger: So trifft man an einer Universität meist nur Leute, die das Abitur gemacht haben. Da erübrigt sich die Frage, wie Gleichheit mit jenen Leuten hergestellt werden kann, die einen Hauptschulabschluss, aber kein Abitur haben. Aber wenn man aus einem Ähnlichkeitskontext einmal herausgeht und Leute mit unterschiedlichen oder gar sehr unterschiedlichen Voraussetzungen aufeinandertreffen, dann gestaltet sich das schon anders. Je weiter die Öffnung, desto schwieriger ist es, diesen Prozess der Herstellung von Gleichheit zu gestalten.

In antirassistischen Bewegungen gibt es diejenigen, die das Privileg haben, Papiere zu besitzen, und diejenigen, die dieses Privileg nicht haben. Wenn wir Solidarität als Reziprozität verstehen, dann muss es eine Möglichkeit geben, dass ich etwas zurückgeben kann, das nicht Dankbarkeit, sondern etwas anderes ist. Das verweist wohl auch darauf, dass es hier nicht um individuelle oder eher: individualisierte Fragen geht, sondern um die allgemeinere Herstellung der Möglichkeit von Solidarität...

Es geht natürlich darum, Institutionen und Organisationen zu schaffen. Institutionen entlasten davon, Solidarität in jeder Situation neu auszuverhandeln und auszurechnen. Institutionen ermöglichen, nicht jedes Mal individuell oder kollektiv entscheiden zu müssen, was jetzt die angemessene Solidarität ist, denn dafür gibt es Mechanismen und Entscheidungskriterien, die relativ stabil sind. Die Grundversorgung, der Sozialstaat oder die Versicherungsleistungen wären solche Beispiele. In Deutschland heißen die gesetzlichen Versicherungen tatsächlich auch Solidarversicherungen. Die gesetzliche Krankenversicherung oder Unfallversicherung beruhen auf dem Solidarprinzip: Es muss nicht überlegt werden, ob man die Behandlung von Lungenkrebs für eine_n starke_n Raucher_in zahlt. Es geschieht gelegentlich, dass das gesellschaftlich diskutiert wird, aber nicht für jeden Einzelfall. Es entlastet sehr, wenn Solidarhandlungen gesellschaftlich externalisiert werden können.

Die Frage der Versicherung bzw. der Institutionalisierung bringt uns zu einem weiteren wichtigen Punkt: Es gibt eine Kluft, ein Spannungsverhältnis, zwischen dem Gleichheitsanspruch einerseits und dem, was mittelfristig möglich bzw. was gegenwärtig machbar ist: Wir

können die Entlastung, die uns Institutionen auf nationalstaatlicher Ebene bieten, nicht einfach für das politische Projekt einer weltweiten Emanzipation umlegen. Wir können nicht so ohne weiteres eine Weltversicherung oder ein Weltgrundeinkommen herstellen. Das müssen wir uns vor Augen führen. Als ersten Schritt müssen wir diese Kluft anerkennen und fragen, wie wir solidarisches Verhalten ermöglichen können. Das ist vielleicht nicht generell zu beantworten, vielleicht ist das keine Frage, die man universell lösen kann, aber es ist eine strukturell-ingeschriebene Frage. Diese Frage als strukturelle, als grundsätzliche Frage, statt als individuell zu lösende zu verhandeln, scheint mir in jenen linken Diskussionen besonders wichtig, in denen es um Privilegien geht. Statt der Individualisierung müsste hier gefragt werden: An welchen Stellen lässt sich die Asymmetrie durch eine Externalisierung, also eine Institutionalisierung, lösen und an welchen Stellen geht das nicht? Was bedeutet es, wenn die Institutionalisierung des Problems nicht möglich ist? Ist dieses asymmetrische Verhältnis dann schlicht aufzulösen, um das moralische Problem zu vermeiden, oder müssen wir die Asymmetrie und die Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Problems aushalten? Und müssen es dann nicht auch beide Seiten aushalten? Unter welchen Bedingungen kann man aushalten, dass eine Asymmetrie in diesen Verhältnissen angelegt ist?

Das, was wir hier als Asymmetrie und Ungleichheit verhandeln, ist ja nichts anderes als Differenz. Interessant ist, dass das Verhandeln von und die Aufmerksamkeit für Differenz in mindestens zwei sehr unterschiedliche Richtungen führen können: Das kann dahin führen, dass man ein besseres

Verständnis dafür entwickelt, wie man solidarisch sein kann unter Nicht-Gleichen, unter jenen, die unter unterschiedlichen Voraussetzungen, mit unterschiedlichen Zugängen und unter unterschiedlichen Zwängen leben. Andererseits wurde in den letzten Jahren ja in diversen antirassistischen Debatten auch sehr deutlich, wie die Aufmerksamkeit für Ungleichheit, für Differenz und für Privilegien politisches Handeln unmöglich machen kann. Die verunmöglichenden Effekte der critical whiteness-Debatte sind etwas, mit dem du dich einige Zeit recht intensiv beschäftigt hast...

Die Vertreter_innen von *critical whiteness* verlangen, dass wir in unserer Praxis, in unseren konkreten individuellen oder kollektiven Interaktionen, das neutralisieren, was die gesamte Geschichte von Unterdrückung, Akkumulation und Ausbeutung auf globaler Ebene mit uns gemacht hat. Wir sind alle Produkt globaler Prozesse von Umverteilung und Akkumulation von Reichtum, und von deren Auswüchsen, und wir können nicht so tun, als würde das nicht existieren. Forderungen nach einer Art symbolischer Kompensation auf individueller Ebene halte ich in diesem Zusammenhang für wenig sinnvoll. Das läuft darauf hinaus, die Menschen zu etwas Unmöglichem aufzufordern: Sie sollen die akkumulierten Schulden, die sich in ihren Körpern und in der Symbolik ihrer Existenz materialisieren, in dem, wer sie sind – Mann/ Frau, weiß/ schwarz usw. – sie sollen diese Materialität durch das nivellieren, was sie als Einzelne tun.

Wie wenig das weiterführt, zeigt sich in den Folgen dieser Forderung: Leute dürfen nicht reden oder das, was sie sagen, steht unter Generalverdacht. Dem gegenüber wird ein epistemisches Privileg der Marginalisierten ins

Feld geführt. All das verunmöglicht einen genuin politischen Prozess. Du sollst das, was du als Identität repräsentierst, durch die Art und Weise kompensieren, in der du dich am Prozess beteiligst. Es ist natürlich grundsätzlich richtig, sich selbst in gewisser Hinsicht in Frage zu stellen, und natürlich beruht die Kritik an dominanten und ignoranten Verhaltensweisen auf realen Erfahrungen. Aussagen von Menschen, die dem Norm-Subjekt nicht entsprechen, werden natürlich in allen möglichen Kontexten entwertet – wer das leugnen würde, ist Teil des Problems und nicht der Lösung. Es ist daher absolut erforderlich, dass wir diskutieren, wie wir mit den unterschiedlichen Erfahrungen, die sehr schmerzhaft sein können, umgehen können. Ich lehne jedoch den Politizismus ab, den ich im Ansatz der *critical whiteness* immer wieder sehe und der im Kern darin besteht, die Materialität des Rassismus, und dazu gehört auch der „weiße“ Habitus, als sowas wie „schlechte Manieren“ zu behandeln, als etwas, das man sich irgendwie abtrainieren soll.

Da gibt es eine schöne Formulierung in einem Text von dir, in dem es um das unwahrscheinliche Partei-Ergreifen geht. Du schreibst, dass es darum ginge, ein anderes Verhältnis dazu herzustellen, was wir einander schulden. Im Gegensatz zum Deutschen gibt es im Englischen zweierlei Schulden: guilt und debt. Interessant ist die Unterscheidung deshalb, weil das Einander-Etwas-Schulden, im Sinne von indebtedness, erstmals etwas anderes bezeichnet als guilt, der Schuld im Sinne der Scham, die dich zu Boden drückt. Ersteres birgt, nicht zuletzt im Sinne des Begriffs der Verantwortung, die Möglichkeit zur emanzipatorischen Praxis anzustacheln, zweiteres jedoch verweist auf Lähmung und

Festsetzung. Wie haben sich deiner Meinung nach die Debatten um Differenz, darum, was wir einander schulden, in den letzten Jahren entwickelt?

Es gibt immer noch Leute, die letztendlich von der Inkommensurabilität von allem ausgehen. Ich erinnere mich an die postmigrantische Debatte, die von Naika Foroutan losgetreten wurde, als sie Erfahrungen von Ostdeutschen mit denen von Migrant_innen verglich⁴. Da gab es lauter Gegenreaktionen, die angesichts dieses Vergleichs in mehr oder weniger heftiger Empörung die Inkommensurabilität, also die Unvergleichbarkeit, einklagten. Aber Vergleiche bedeuten ja nicht das Gleichsetzen, sie bedeuten, herauszuarbeiten, was unter welchen Gesichtspunkten und unter welchen Aspekten ähnlich ist. Und das ist niemals falsch. Das würde ja sonst bedeuten, Identitäten als absolut zu setzen, so als seien sie keine Resultate von sozialen Prozessen der Isolierung, Ausbeutung, Entrechtung und Demütigung. Die grundlegende Erkenntnis, dass wir zu dem gemacht werden, was wir sind, führt uns zu der darauffolgenden Frage: Was ist es, das uns dazu macht? Das sind Praktiken und Diskurse, die sich nicht in einem eigenen Kosmos nur für Frauen, nur für LBGTQI* ereignen, das sind Praktiken, die letztendlich universell sind. Es sind die Faktoren der sozialen Verhältnisse, die es gilt zu analysieren - das Ganze in seine Bestandteile zu zerlegen, wie in einer Fourier-Analyse in der Mathematik.

⁴ Foroutan, Naika/ Kalter, Frank/ Canan, Coşkun/ Simon, Mara (2019): Ost-Migrantische Analogien I. Konkurrenz um Anerkennung. https://www.dezim-institut.de/fileadmin/user_upload/Projekte/Ost-Migrantische_Analogien/Booklet_OstMig_1_web.pdf, 2020-12-26

Um ein anderes Bild zu verwenden: Musik besteht aus unterschiedlichen Schwingungen. Ein Stück von Brahms klingt anders als ein Stück von Blackpink, aber beide bestehen aus Noten. Es geht nicht darum, Brahms und Blackpink gleichzusetzen, sondern darum zu verstehen, mit welchen Harmonien das eine und das andere operiert, um z.B. ein Glücksgefühl hervorzurufen. Es geht bei solchen Vergleichen immer um die Analyse der zugrundeliegenden Faktoren. Das erlaubt dann, eine gemeinsame Perspektive zu entwickeln, die einen anderen Blick auf Geschichte und Identität ermöglicht. So bleibt es dann nicht bei diesem Zirkelschluss, *Ich bin, der ich bin*, sondern die entscheidende Erkenntnis wird möglich: *Ich bin die, zu der ich durch diese und jene Vorgänge gemacht wurde*. Diese Verhältnisse, diese Institutionen haben mich dazu gemacht und ähnliche Vorgänge und Institutionen wirken bei anderen auf andere Weise.

Der Film „Pride“ ist hier ein gutes Beispiel: Er erzählt die Geschichte einer Gruppe von Londoner Schwulen und Lesben, die 1984 in ein englisches Dorf fahren, genauer gesagt, in das letzte Dorf, das noch den Bergarbeiterstreik gegen Thatcher aufrechterhält. Die Londoner Schwulen und Lesben fahren da hin, um Spendengelder zu übergeben, die sie zur Unterstützung der Streikenden gesammelt haben. „Pride“ handelt von der Beziehung zwischen den Schwulen und Lesben und den Bergarbeitern, er handelt von der Frage der Übersetzung. Wenn der Film nach dem Skript des Zirkelschlusses verlaufen würde, den wir beschrieben haben, dann würden die Bergarbeiter sagen: „Was wollt ihr von uns, ihr könnt uns nicht verstehen, ihr habt ein ganz anderes Leben und ihr seid ohnehin gegen uns.“ Dann wäre der

Film nach fünf Minuten zu Ende. Der Film geht aber anders weiter und das ist das Interessante und das viel Schwierigere, das ist die Arbeit, die man machen muss: die Arbeit des Fakturierens und Analysierens. Die Entwicklung von Empathie und von Solidarität. Das sind alles Dinge, die sind nicht einfach so da, die müssen hergestellt werden. Diese Entwicklung und Herstellung sind natürlich unbequemer, als sich hinzustellen und zu sagen: „Ich bin hier mit meiner Gruppe, wir sind alle gleich, und ich muss mir auch nicht anhören, was andere Leute erleben. Ich muss mich dem nicht aussetzen.“ Ich muss mich dem aber aussetzen, denn nur das ist politisch. Ich kann nicht in die Welt gehen und dafür kompensiert werden wollen, dass ich diese Welt verändern will. Wenn Leute sich darüber beklagen, dass andere ihre Lage nicht verstehen und andere Ansichten haben als sie, dann muss man ihnen sagen: „Dann musst du mit denen diskutieren, das ist dein Job.“ Wenn man Veränderung will, wenn man diese Gesellschaft verändern will, dann kann man nicht darüber jammern, dass die Leute so sind, wie sie sind. Ideologie und Ungleichheit macht etwas mit den Leuten, das wissen wir. Das ändert sich aber nicht durchs Beklagen, sondern wenn, dann nur durch langwierige und mühselige Auseinandersetzungen.

Könnte die Frage nach den Differenzen in den Debatten um solidarity city und urban citizenship einen Platz finden, an dem sie stattfinden kann? Und ist die Idee der Bürger_innenschaft hier eine hilfreiche oder ist die Bürger_innenschaft so wie die Nation etwas, das es vielmehr immer schon gilt zu unterlaufen?

Die Frage ist vielmehr: Was sind eigentlich die mittelfristigen Ziele im Umgang mit Differenzen und dem Streben nach Gleichheit, und was sind die Wege, auf denen sich Erfolge erzielen lassen? Keine soziale Bewegung, die nicht mittelfristige Erfolge vorweisen konnte, existiert noch. Eine Bewegung muss dazu in der Lage sein, konkrete Veränderungen zu bewirken. Nur sehr wenige gehen 40 Jahre lang ohne einen minimalen Erfolg einer Sache nach; und die, die das machen, sind Sektenanhänger_innen. Wir wollen unsere politische Bewegung nicht als Sekte führen, sondern in dieser Gesellschaft, nicht außerhalb dieser Gesellschaft. Städte sind ein interessantes Terrain, um mittelfristige Ziele zu erkämpfen, weil sie, je nach den rechtlichen und politischen Spielräumen, Umsetzbarkeiten ermöglichen. Sie bieten Strukturen an, die einen Prozess institutionalisieren, also in verregelte Praktiken überführen. Bestimmte Leistungen mit ausgleichender Wirkung können so verankert werden, um auf einer infrastrukturellen Ebene Entprekariisierung zu organisieren. Das ist in Städten einfacher als in größeren Einheiten. Je größer der Bezugsraum, desto schwieriger und langwieriger ist es, so einen Prozess herbeizuführen. Darüber hinaus bietet das Konzept der *solidarity cities* die Möglichkeit, dass sich Städte aus unterschiedlichen Kontexten miteinander in Bezug setzen. Dadurch haben sie die Chance, die Skalierungsräume zu erweitern; insbesondere dann, wenn mediterrane Städte wie Istanbul, Izmir oder Beirut, die ja bereits Knotenpunkte der mediterranen Routen der Migration sind, auch Teil eines transnationalen Netzwerks solidarischer Städte würden.

WOHNEN, FINANZIALISIERUNG UND MIGRATION. EIN ETHNOGRAPHISCH INFORMIERTER BLICK

Manuela Bojadžijev

Übersetzt aus dem Englischen von Niki Kubaczek

Im Mai 2012 gelang es der Mieter_inneninitiative *Kotti & Co* aus einem sommerlichen Straßenfest ein dauerhaftes Protestcamp am südlichen Teil des Kottbusser Tors in Berlin Kreuzberg zu machen. Heute hat *Kotti & Co* seinen Sitz in einem einfachen Holzpavillon, den die Mieter „Gecekondu“ nennen. Gecekondu heißt „über Nacht gebaut“ und ist eine Anspielung auf Häuser, die von Landflüchtigen am Rande von Klein- und Großstädten in der Türkei gebaut werden. Wenn die Häuser zwischen Einbruch der Dunkelheit und Morgengrauen gebaut werden, dürfen die lokalen türkischen Behörden sie nicht ohne Gerichtsverfahren abreißen.

Bei *Kotti & Co* und in vielen anderen Teilen Kreuzbergs interpretieren die Menschen die Politik der Privatisierung von öffentlichem Wohnraum als eine nur allzu bekannte Botschaft: „Wir sind hier nicht erwünscht.“ Viele Mieter_innen erinnern sich noch gut an den Begriff „Ghetto Kreuzberg“ aus den 1970er Jahren und die damit verbundene rassistische Implikation, dass Migrant_innen an der Arbeitslosigkeit und dem Mangel an Wohnraum in Berlin schuld seien¹. Die strukturelle Segregation der migrantischen Bevölkerung wurde als

¹ Vgl. Stehle, Maria (2006): Narrating the Ghetto, Narrating Europe: From Berlin, Kreuzberg to the Banlieues of Paris. In: Narrations of Europe - Narrators of Europe. Spezialausgabe, Westminster Papers in Communication and Culture 3, Nr. 3, 48–70.

eine explosive Kraft angesehen, die durch Integrationspolitik entschärft werden sollte.

Zudem erinnern sich viele *Kotti & Co*-Aktivist_innen, die schon lange in Kreuzberg leben, an umfangreiche Versuche der städtischen Governance und Kontrolle: 1975 wurden Städte und Landkreise ermächtigt, Stadtteile als „überlastete Wohnentwicklungsgebiete“ auszuweisen, wenn der Anteil von sogenannten Ausländer_innen an der Wohnbevölkerung mehr als zwölf Prozent betrug. Kreuzberg war ein solches ausgewiesenes Gebiet. Ein „Sperrvermerk“ auf der Aufenthalts- oder Arbeitserlaubnis verbot es Menschen ohne deutschen Pass, sich in solchen Gebieten offiziell zu melden.

Deutschland betrieb von 1955 bis 1973 ein Gastarbeiterprogramm mit der Türkei und anderen Ländern, bis die Zahl der ausländischen Arbeitskräfte 2,3 Millionen erreicht hatte, keine weitere Anwerbung von Arbeitskräften mehr stattfand und die Grenzen gegenüber Einwanderung geschlossen wurden: Zuwanderung sollte nicht institutionalisiert werden. Etwa zur gleichen Zeit wurden im Verlauf der 1970er Jahre Stimmen laut, die eine Anerkennung der „tatsächlichen Zuwanderung“ und eine konkrete Integrationspolitik forderten. Solche widersprüchlichen Positionen wurden im öffentlichen Diskurs in Slogans wie „Ja zur Integration“ und „Nein zur Einwanderung“ artikuliert.

Die sogenannte „Integration auf Zeit“ wurde zur Konsensformel, die die Rückkehr ins Herkunftsland erlaubte und Integrationsmaßnahmen (vor allem in Bezug auf die Infrastruktur) legitimierte. Die Formel der „Integration“ wurde zum gesellschaftlichen Kompromiss zwischen dem wirtschaftlichen Interesse, die zugewanderten Arbeitskräfte zu halten, und der politischen Tendenz,

jegliche Zuwanderung zu stoppen. Es ist wichtig zu verstehen, dass die Kämpfe von *Kotti & Co* diese kollektive Erinnerung der Mieter_innen an die Vergangenheit reaktivieren.

Protokolle der Integration, Migration und die Stadt

Auch heute noch sind Diskurse über Migration im Wesentlichen Diskurse über Integration. Es besteht also die „dringende Notwendigkeit, die weit verbreitete Vorstellung zu hinterfragen, dass Inklusion immer ein eindeutiges Gut sei, das eine Verringerung sozialer und wirtschaftlicher Ungleichheiten ermögliche.“² Darüber hinaus muss hervorgehoben werden, dass, wenn Integration als ein Prozess für die Ausgeschlossenen konzeptualisiert wird, diejenigen, die ausgeschlossen sind, als Ausgeschlossene reproduziert werden. Es erlaubt nicht, diese Gruppen als etwas anderes als marginale Subjekte zu begreifen. Offensichtlich impliziert dieses Denken aber auch die Notwendigkeit, Ansätze im radikalen Feminismus und in der kritischen Rassismustheorie neu zu bewerten, die uns gelehrt haben, „Differenz wertzuschätzen.“ Des Weiteren verweist der hegemoniale Diskurs der Integration auf die Aufgabe, die Vorstellung von verschiedenen Graden der Unterordnung und Inkorporation auf der Basis von Kategorien wie Geschlecht, Klasse und Rasse neu zu überdenken, für die Konzepte der Intersektionalität plädieren. Auffassungen von Emanzipation als lineare Integration in Partizipation, Öffentlichkeit oder demokratische Prozesse

² Mezzadra, Sandro/ Neilson, Brett (2013): *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*. Durham, NC: Duke University Press, 165.

helfen uns zwar, das Tandem von Exklusion und unvollständiger Inklusion zu verstehen, welches beständig Identitäten fragmentiert und aufteilt. Aber wie Sandro Mezzadra und Brett Neilson uns warnen, wenn sie auf Stuart Halls Erkenntnisse verweisen, ist Inkorporation „durchwegs mit dem Auftreten von rassistischen, ethnisch segmentären und anderen ähnlichen sozialen Merkmalen verbunden.“³

Im deutschen Kontext lässt sich Integration als ein gesellschaftliches Protokoll verstehen, das aus einer Kombination von symbolischen und nicht-symbolischen Praktiken besteht, die dazu dienen, eine bestimmte Gruppe von Menschen zu kontrollieren; in diesem Falle Menschen, die als ethnische Minderheiten gerahmt werden. Die Rede von der Integration reicht hier von paternalistischer Fürsorge bis zu drohenden Sanktionen. Die effektive Herstellung sozialer Evidenz für solche Protokolle hat kontinuierlich dazu beigetragen, ein Machtverhältnis zwischen dieser Gruppe und der deutschen Mainstream-Gesellschaft zu implementieren. Dabei ist der Diskurs über die offensichtliche und dringliche Notwendigkeit von „Integration“ selbst ein Ausdruck einer Krise – der Krise der klaren Grenze zwischen „ihnen“ und „uns“. Die wuchernden Diskurse der Integration repräsentieren diese Krise. Historisch hat sich die Bedeutung von Integration als der Integration von Arbeiter_innen zur Integration von *ethnisch definierten* Arbeiter_innen verschoben und trägt daher eine klare Konnotation von Klasse in sich. Auch beinhaltet das Konzept der Integration keine eindeutige Typologie, sowohl weil Migration immer schon ein

³ Hall, zitiert in ebd., 161.

fortlaufender Prozess mit wechselnden Zusammensetzungen von migrierender und sesshafter Bevölkerung war, als auch wegen ihrer wechselnden kulturellen Konnotation. Wir können uns Integration daher als einen „gleitenden Signifikanten“⁴ vorstellen, der fast immer in einem Atemzug mit Migration genannt wird und sich ständig chamäleonartig an die sich verändernde politische, wirtschaftliche und soziale Landschaft anpasst und neu gestaltet. Gleichzeitig reproduziert er die Unterscheidungen zwischen Fremden und Neuankömmlingen, ohne jemals einer der beiden Gruppen eine endgültige Definition zuzuteilen. Das Nicht-Festlegen oder Nicht-Definieren sozialer Zugehörigkeiten setzt sich bis in die Gegenwart mit neueren Begriffen wie „bildungsfern“ oder „Prekariat“ fort.

Gegenwärtig beobachten wir eine zunehmende räumliche Segregation in deutschen Städten sowie die Herausbildung einer Unterschicht von Prekären, Migrant_innen und insbesondere Jugendlichen. Obwohl Unsicherheiten auf unterschiedliche Weise erlebt werden, haben diese besonderen Erfahrungen Auswirkungen auf die Produktion des Sozialen: Migrant_innen und Prekäre kämpfen auf sehr unterschiedliche Weise um die Form des Sozialen⁵. Im Fall der Mieter_inneninitiative *Kotti & Co* wurde mit konkretem und materiellem Engagement reagiert, einschließlich politischer, ästhetischer und kultureller Arbeit sowie mit einer Form der Wissensproduktion, die im Stande ist, die staatli-

⁴ Vgl. Hall, Stuart (1997): *Race, the Floating Signifier*. (Film) Northampton, MA: Media Education Foundation.

⁵ Vgl. Bhatt, Chetan/ Seckinelgin, Hakan (2012): *European Social Space or Europe's Social Spaces?* In: *Journal of Civil Society* 8, Nr. 3, 207–12.

chen Protokolle wie jenes der Integration inklusive ihrer neutralisierenden Effekte herauszufordern. Durch den dialogischen Charakter dieser Politik verschiebt sich damit auch das politische Verständnis von Integration.

Während in der ganzen Stadt die Frustration über Mieterhöhungen wächst und viele die Schuld auf gentrifizierende Tourist_innen und Künstler_innen schieben, die in die Nachbarschaft ziehen, zeigen die Aktivist_innen am Kottbusser Tor kein Interesse daran, diese Neuankömmlinge anzugreifen, sondern suchen stattdessen nach inklusiven Antworten. Diese Inklusivität ist äußerst vielversprechend. Schließlich sind diese Mieter_innen die wahren Expert_innen in Sachen „Integration“; sie waren es, die die Räume und Orte in Kreuzberg geschaffen haben, in die es heute so viele Menschen zieht. Anstatt ihre Rolle als marginale Subjekte am Rande der Gesellschaft zu akzeptieren, haben sie erfolgreich die Struktur und Materialität des Sozialen verändert, indem sie politische, kulturelle, soziale und ökonomische Forderungen in ihre Praktiken einfließen ließen. Während ihre kurzfristige Forderung ein Festpreis von 4 € pro Quadratmeter für ihre Wohnungen war, wurde die Rekommunalisierung des öffentlichen Wohnungsbaus zur langfristigen Forderung. Kurz vor Weihnachten 2012 gab der Berliner Senat der Mobilisierung nach und eine erste Forderung der Initiative wurde erfüllt: Fünfunddreißigtausend Wohnungen erhielten eine befristete Mietpreisbindung von 5,50 € pro Quadratmeter. Im Frühjahr 2014 bewilligte der Senat zudem staatliche Hilfen in Höhe von 320 Millionen Euro für den sozialen Wohnungsbau in der Innenstadt (etwa 10 Prozent des tatsächlichen Bedarfs) – das erste Mal nach zehn Jahren.

Finanzialisierung und der Fall Deutschland

In Deutschland, wie auch in vielen anderen Ländern, stellte eine fortschrittliche Regierung, die seit 1998 aus den Sozialdemokraten und der Grünen Partei besteht, die Weichen für die Intensivierung der Macht des Finanzkapitals. Die Förderung der Finanzmärkte funktionierte in dieser Zeit durch die Forcierung von Private-Equity-Unternehmen und Hedge-Fonds, sowie durch die Einführung von Steuervergünstigungen für Vermögens- und Kapitalerträge und die Senkung der Erbschaftssteuer. Wir beobachten einen Strukturwandel der kapitalistischen Ökonomie, und die Beziehungen zwischen nicht-finanziellen Unternehmen, Finanzunternehmen und privaten sowie öffentlichen Haushalten veränderten sich grundlegend. Diese Entwicklungen wurden vom Druck auf Gewerkschaften und Arbeitnehmer_innen begleitet, Lohnbeschränkungen zuzustimmen⁶ und förderten gleichzeitig eine disziplinierende Kraft durch massive Veränderungen des Sozialsystems und des Arbeitsmarktes durch die *Agenda 2010* der Bundesregierung, die sogenannten Hartz-Reformen und die Ausweitung des Niedriglohnsektors. Das Ergebnis war Lohnstagnation. Die Profitstrategien der Banken änderten sich und begannen, sich auf die Kreditvergabe an private Haushalte zu konzentrieren und zu versuchen, die Finanzpraktiken der Arbeitnehmer_innen auszuweiten. Auch wenn die lokalen Praktiken variieren mögen, hat diese Taktik in Europa generell das Wachstum der privaten Verschuldung erhöht.

⁶ Lapavistas, Costas et al. (2011): *Breaking Up? A Route out of the Eurozone Crisis*. RMF Occasional Report 3. London: Research on Money and Finance, 15. www.researchonmoneyandfinance.org, 2020-12-28.

Variationen sind dabei eingeplant. Das komplexe institutionelle Gefüge reagiert auf historische, politische, gewohnheitsmäßige sowie kulturelle Faktoren und Eigenheiten und reproduziert diese. So hat beispielsweise die Verschuldung der privaten Haushalte in Deutschland nicht zugenommen, sondern eine andere Form der Finanzialisierung hat Einzug in die privaten Haushalte gehalten, nämlich die Valorisierung von Ersparnissen. Zudem haben höher verzinsten Sparformen wie Geldmarktfonds und Investmentfonds bei denjenigen zugenommen, die einen Anstieg der Reallöhne zu verzeichnen haben. Schließlich haben die soziale Unsicherheit unter den prekären Beschäftigten und die drohende Arbeitslosigkeit die Menschen in eine fortgeschrittene Privatisierung der Sozialversicherung getrieben, die von der neoliberalen Politik gefördert wird. Zu dieser Situation kommt ein Anstieg sogenannter sozialer Unternehmen und Investitionen, die seit 2010 Teil der politischen Agenda sind⁷. Diese Formen von „sozialen Investitionen“ fördern die „Marktorientierung“ der Sozialfürsorge und werden durch das sogenannte Subsidiaritätsprinzip ausgelöst. Dies bedeutet die Befürwortung dezentraler Praktiken (z. B. in Kommunen) auf eigene Verantwortung, oder besser: auf eigenes Risiko.

Der Blick aus Berlin: Finanzialisierung, sozialer Wohnungsbau, Verschuldung

Seit Ausbruch der Finanzkrise 2007/08 ist Deutschland das einzige Land in Europa mit einem florierenden Immobilienmarkt. Sehr niedrige Zinsen auf Sparguthaben

⁷ vgl. Dowling, Emma/ Harvie, David (2014): Harnessing the Social: State, Crisis, and (Big) Society. In: *Sociology* 48 Nr. 5, 869-886. <https://doi.org/10.1177/0038038514539060>

und Wohnbaukredite haben nicht nur individuelle, sondern auch institutionelle Investor_innen aus aller Welt angezogen. Die Nachfrage ist so stark gewachsen, dass die Preise sowohl für Bestandsimmobilien als auch für Neubauten dramatisch gestiegen sind. Folglich gehören steigende Mieten vor allem in innerstädtischen Bereichen zum Szenario. Der Anteil der Immobilieneigentümer_innen ist vergleichsweise gering und lag 2011 bundesweit bei 45,6 Prozent, während er in Berlin nur bei 15,6 Prozent lag. Gleichzeitig stieg die Preissteigerungsrate beim Konsum zwischen 2005 und 2012 auf 12,5 Prozent. In Berlin ist die Bevölkerung durch die Zuwanderung vor allem aus den südlichen Teilen der Europäischen Union im Jahr 2012 um 32.000 Menschen gewachsen, und die weitere Zuwanderung nach Berlin in absehbarer Zeit erhöht den Druck auf den Wohnungsmarkt. Gleichzeitig beziehen in Berlin vierhunderttausend Haushalte (von 3,4 Millionen Einwohner_innen) ein Einkommen unterhalb der offiziellen Armutsgrenze. Diese Entwicklung hat zu Kampagnen für Mietpreislösungen aller großen Parteien und einem ersten nationalen Gesetzesentwurf geführt, der im Frühjahr 2014 vorgestellt wurde⁸.

Wenn es um Finanzen und Privatisierung geht, hat Berlin sein eigenes Tempo. Mit der Auflösung der Deutschen Demokratischen Republik wurde mit der Einführung der Treuhandanstalt 1990 ein umfangreicher Prozess der „ursprünglichen Akkumulation“ eingeleitet. Ähnlich wie auf nationaler Ebene wurde die neoliberale Stadtpolitik durch die scheinbar progressiveren

⁸ Destatis (2014): Society and State: Housing. www.destatis.de/EN/FactsFigures/SocietyState/IncomeConsumptionLivingConditions/Housing/Housing.html, 2020-12-28.

Parteien, im Falle der Berliner Regierung die Sozialdemokratische Partei und „Die Linke“, verstärkt.

Im Jahr 2001 wurde der sogenannte Berliner Bankenskandal öffentlich und führte zu einer extremen Situation der öffentlichen Haushalte sowie zum Rücktritt des damaligen regierenden Bürgermeisters Eberhard Diepgen. Die 1994 gegründete Berliner Bankgesellschaft und ihre Tochtergesellschaft, die Immobilien Gesellschaft IBG, brachten Immobilienfonds auf den Markt, die schnell zum Marktführer wurden. Das war nicht verwunderlich, denn das Angebot des Fonds zeichnete sich durch zwei eher ungewöhnliche Garantien aus. Die eine bestand in einer Mietgarantie, die bedeutete, dass die IBG für die Mieten bürgte, wenn eine Immobilie die erwarteten Mieteinnahmen nicht erbringen würde. Die IBG befand sich im Besitz des Landes Berlin, das für solche Garantien bürgte. Die andere Garantie bestand darin, dass die Aktionär_innen das Recht haben würden, ihre Anteile nach 25 Jahren zu 100 Prozent des Kaufpreises und nach 30 Jahren zu 115 Prozent an die Bankgesellschaft zurückzukaufen. Bis heute stellt dieses „Geschäftsmodell“ einen immensen Kostenfaktor für den öffentlichen Haushalt dar.

Als die neue Regierung im Jahr 2001 an die Macht kam, erklärte sie sich bereit, die strukturell verschuldete Bank zu retten. Alle Versuche, zu einem Geschäftsabschluss zu gelangen und dadurch die Folgen des Bankenskandals zu beseitigen, haben entweder die Staatsverschuldung erhöht oder sind gescheitert, so dass die Regierung zur Kompensation der immensen Ausgaben schließlich in ihrem Masterplan die Privatisierung von 140.000 Wohnungen festlegte. Diese Kompensation entsprach der Hälfte des kommunalen

Wohnungsbestands zwischen 1995 und 2008⁹, einem Zeitraum, in dem die Stadt außerdem ihre Investitionen in Wohnbauprogramme ganz einstellte. Die Hoffnung bestand darin, private Investitionen in die Sanierung von Wohnungen fließen zu lassen.

Die meisten Wohnungen in Berlin wurden en bloc an hoch bietende Finanzinvestor_innen von Pensionskassen, Versicherungen und Banken verkauft. Hauptsächlich waren es institutionelle Investor_innen, die das Instrument der Immobilien-Private-Equity-Fonds zu nutzen begannen und dabei eine mittelfristige (sog. Value-Added-Funds) oder risikoreiche (sog. Opportunist-Funds) Strategie verfolgten. In den Fällen, in denen ein Fonds in eine Wohnungsbaugesellschaft investiert hatte, kaufte er zwangsläufig Wohnungen innerhalb des „Portfolios“, die als nicht entwicklungsfähig eingestuft wurden. Diese Wohnungen wurden dann entweder verkauft oder vernachlässigt. Neben dieser Entwicklung sollten die Fonds in der Regel auch in sogenannte Management- oder Instandhaltungseffizienzprozesse investieren. Solche Investitionen bedeuteten vor allem eine Senkung der Kosten in Form von Lohnsenkungen, flexiblen Arbeitsverträgen, Verringerung des Kundendienstes, schlechter Sanierung der Gebäude sowie der Entlassung von Hausmeister_innenpersonal und deren Ersatz durch Arbeiter_innen, die von Reinigungsfirmen beschäftigt werden. Eine kritische Bestandsaufnahme

⁹ vgl. Uffer, Sabina (2014): Wohnungsprivatisierung in Berlin: Eine Analyse verschiedener Investitionsstrategien und deren Konsequenzen für die Stadt und ihre Bewohner. In: Holm, Andrej: Reclaim Berlin. Soziale Kämpfe in der neoliberalen Stadt. Berlin/ Hamburg: Assoziation A, 64–82.

dieser Entwicklung zwischen 1990 und 2008 zeigt, dass Segregationseffekte auf selektive Aufwertungsstrategien folgen, da Menschen, die es sich leisten können, schlecht instandgehaltene Wohnungen verlassen¹⁰.

Die Aussichten auf die Refinanzierung von Wohnungen, die durch risikoreiche Strategien aufgekauft wurden, sind seit der Finanzkrise 2007/8 gesunken, was zu einem Anstieg von Leerständen und der Entwicklung von so genanntem „Discount-Wohnen“ geführt hat¹¹. Uffer¹² kommt zu dem Schluss, dass die Gesamtentwicklung mit gesellschaftlichen und finanziellen Kosten aufgrund unvorhersehbarer Segregation und Veräußerung von Wohnungsbeständen, dem Verlust von bezahlbarem Wohnraum, Schäden an der Wohnqualität und dem Verlust von Mechanismen der politischen Kontrolle verbunden ist.

Soziale Vielfalt, Migration und der „Wert“ des Sozialen

Die Stadtplanung in Berlin ist heute von einem doppelten Diskurs geprägt, der sich einerseits gegen Prozesse sozialer Vielfalt wendet, andererseits aber die Schaffung einer „gesunden, sozialen, ethnischen und kulturellen Mischung“ (um es mit den Worten des Baugesetzbuchs zu sagen) zelebriert. Das dominierende städtebauliche Prinzip in der fordistischen Ära begünstigte trennende Landnutzungsmuster. Aber seit Studien zu erfassen begannen, wie sich die „Verräumlichung sozialer Ungleichheit“ materialisiert¹³, wurde Gentrifizierung allmählich zu einem zen-

10 Uffer, a.a.O.

11 Holm, a.a.O.

12 vgl. Uffer, a.a.O., 79

13 vgl. z.B. Häußermann, Hartmut/ Läßle, Dieter/ Siebel, Walter (2008): Stadtpolitik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

tralen Konzept, mit dem sich urbane Transformationen verstehen lassen. Bemerkenswerterweise spielt in allen Beiträgen zur Gentrifizierung das politische Protokoll der „sozialen Vielfalt“ eine prominente Rolle.

Als ich mit meiner ethnografischen Arbeit am Kottbusser Tor begann, war eine meiner ersten Beobachtungen, dass den Mieter_innen mangelnde „soziale Vielfalt“ vorgeworfen wurde, da sie alle Migrant_innen seien und dass deshalb Gentrifizierungsprozesse etwas Gutes bewirken würden. In Wirklichkeit hatte der Kampf um bessere Wohnbedingungen bereits eine völlig neue Zusammensetzung von Bewohner_innen hervorgebracht, die im Laufe des Konflikts und der Interaktionen untereinander zu neuen politischen Subjektivierungen geführt hatte. Viele der von mir befragten Bewohner_innen argumentierten, dass die offizielle Politik, die darauf abzielte, eine bestimmte Bevölkerungszusammensetzung zu bewirken, die Präsenz von Migrant_innen als abträglich verstand und eine Art Deckelung oder Obergrenze für Migrationsbevölkerungen verlangte. Diese Politik stelle also in Wirklichkeit einen Versuch dar, die entstehende Vielfalt an politischen Subjektivierungen zu fragmentieren und zu desorganisieren. Für die Mieter_innen bedeutete „soziale Vielfalt“ also eine Eroberung ehemaliger Arbeiter_innenviertel. Von Seiten der Stadt wurde „soziale Vielfalt“ aber zu einem Schlagwort, um die wachsende sozioökonomische Polarisierung und ihre räumlichen Arrangements zu verteidigen, anstatt sie zu bekämpfen.

Während der Begriff der „Segregation“ das Szenario eines ethnischen und homogenen Ghettos drohend heraufbeschwört, stellt der Begriff der „sozialen Vielfalt“ das Ideal einer ausgewogenen „multikulturellen ethnischen Mischung“ von Bevölkerungen dar, das jedoch nur auf vagen Vorstellungen von Differenz beruht. In der Regel wird davon ausgegangen, dass Differenz für Kreativität und Konsum steht und nicht für Praktiken des täglichen Lebens oder gar für soziale Institutionen, die mit der Logik der Kulturalisierung unvereinbar sind. An diesem Punkt arbeitet das staatliche Protokoll der Integration Hand in Hand mit einem eigenen Verständnis von sozialer Vielfalt. Die Realität der urbanen Vielfalt stößt auf das Modell des kulturalisierten und neoliberalen Stadtdiskurses, der Ergebnis und Movers der transformierten Ökonomien ist.

Der städtebauliche Diskurs im Sinne von Integration und sozialer Vielfalt neigt dazu, die sozialen Beziehungen der Migration zu enthistorisieren und zu verklären. Er greift die Trope ihrer je individuellen Trennung von der deutschen Gesellschaft auf. Durch die Vorstellung von Integration einerseits und sozialer Mischung andererseits werden reale, gelebte soziale Beziehungen verdrängt. Integration als metonymischer Ausdruck einer sozialen Bindung entwickelt sich zum Tauschwert.

Integration wird als Stärkung der Gemeinschaft und als zivilgesellschaftliches Engagement dargestellt. Migrantische Communities – und hier zielt die Politik vor allem auf migrantische Frauen ab – sollen stärker in die Organisation und Erbringung von ehemals öffentlichen Dienstleistungen einbezogen werden. Wie Emma

Dowling und David Harvie¹⁴ aufzeigen, versuchen solche Politiken nicht nur, „den Bereich der unbezahlten Arbeit, die angeeignet werden kann, zu erweitern“, sondern „sich den in sozialen Beziehungen produzierten Wert anzueignen.“ Es ist genau diese Tendenz, die sich in Top-down-Konzepten der sozialen Vielfalt und Integration beobachten lässt.

Commons in Berlin

In Berlin haben sich Praktiken, die direkt oder indirekt Commons fördern, in überraschender Zahl und meist auf unspektakuläre Weise entwickelt. Sie stehen nicht unbedingt in direkter Konfrontation mit der Finanzialisierung, sondern setzen die Bedeutung von öffentlichem Wohnraum, Gesundheit, Bildung, Verkehr, grundlegenden Gütern und Dienstleistungen ganz allgemein wieder auf die politische Agenda. Es ist wichtig, hier zwischen verschiedenen Auffassungen von Eigentumsverhältnissen und politischer Entscheidungsfindung zu unterscheiden – zwischen öffentlich, privat und gemeinsam im Sinne von Commons –, um zu verstehen, dass Deprivatisierung nicht notwendigerweise eine Art von öffentlichem Engagement im Sinne von staatlichem Eigentum bedeutet. Vielmehr wird deutlich, dass das öffentliche Interesse in Begriffen der Demokratie neu definiert werden muss. In der Debatte um Commons/das Commune haben Initiativen, etwa für eine medizinische Grundversorgung, die Frage aufgeworfen, ob Kämpfe um natürliche und materielle Güter (Commons) ausreichen oder ob der Kampf um soziale und immaterielle Güter, wie die Forderung nach kulturellen Commons, nicht

¹⁴ Dowling/ Harvie, a.a.O.

auch in das einbezogen werden muss, was als „politisches Potenzial des Gemeinsamen“ bezeichnet wurde¹⁵. Ich glaube, dass solche Visionen im Kampf um Wohnraum für alle in den Protesten der Mieter_innen des sozialen Wohnungsbaus von *Kotti & Co* in Berlin-Kreuzberg durch die Forderung nach einer Rekommunalisierung ihrer Wohnungen impliziert sind. Ihre Vergemeinschaftungsperspektive sieht die Umwandlung aller privatisierten Sozialwohnungen in öffentliches Eigentum und die Implementierung eines Fonds in Form eines öffentlich zugänglichen Sondervermögens sowie eine demokratische Selbstverwaltung vor. Gerade durch solche Forderungen sowie durch die Praktiken der Vielfalt führen sie zielgerichtete Konflikte von den Rändern der Gesellschaft aus. Diese reorganisieren und hinterfragen die von Finanzunternehmen und Regierungsprotokollen gesetzten Grenzen und konstituieren so das Soziale und Politische in Berlin mehr denn je. Sie zwingen uns damit, unsere Vorstellung von den Praktiken des Politischen ebenso zu erweitern wie den sozialen Raum, den wir uns für unsere gemeinsame Zukunft vorstellen möchten. Die Zwischenbilanz aus Berlin deutet sicherlich darauf hin, dass wir noch einen sehr weiten Weg vor uns haben, wenn wir uns diese Kämpfe als einen Prozess der „Erzeugung des Gemeinsamen“¹⁶ vorstellen. Die Verbreitung solcher politischer Praktiken trägt jedoch sicherlich dazu bei, den Boden und die Bedingungen für einen solchen Prozess zu schaffen.

15 Hardt, Michael/ Negri, Antonio (2009): *Commonwealth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; sowie Hardt, Michael/ Negri, Antonio (2012): *Declaration*. New York: Argo-Navis.

16 Mezzadra/ Brett, a.a.O, 309.

Als sich die Menschen 2013 im Istanbuler Gezi-Park zu versammeln begannen, hatten sie den Slogan: „Her yer Taksim, her yer direniş.“ - „Überall ist Taksim, überall ist Widerstand.“ Das Echo hallte in Berlin nach. Als die Mieter_innen von *Kotti & Co* am 1. Juni 2013 vor ihrem Gecekondu das erste Jahr ihres Widerstands feierten, kamen Gruppen von Gezi-Solidaritätsdemonstrant_innen und mischten sich unter die Menge. Doch statt einer gemeinsamen politischen Basis, die auf ähnlichen transnationalen Erfahrungen der städtischen Transformation beruhte, konnte man Enttäuschung unter denen spüren, die die Initiative der Mieter_innen feierten. Später erklärten sie mir, dass die Menschen, die sich den Solidaritätskundgebungen für die Gezi-Park-Proteste angeschlossen hatten, bis dato nicht an den Aktivitäten und Demonstrationen von *Kotti & Co* teilgenommen hätten. Vor allem teilten nicht alle die Kritik an der Regierung der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) von Recep Tayyip Erdoğan. Tatsächlich war die AKP die erste Partei in der Türkei, die ihren Wahlkampf nach Deutschland trug und damit eine „Fernwähler_innenschaft“ zu ihren Zwecken ansprach und mobilisierte. Angesichts der ständigen Erfahrungen von Migrant_innen mit Rassismus und Benachteiligung durch die deutsche Regierung fielen die Reaktionen auf Gezi innerhalb der türkischen Community darum sehr verschieden aus. Ein junger Aktivist von *Kotti & Co*, dessen Familie vor zwei Generationen aus der Türkei nach Deutschland migriert war, verlangte darum mit Blick auf die transnationale Solidaritätsbewegung für Gezi in Berlin, dass urbane Transformationen „zu Hause“ bekämpft werden sollten.

Wie die Forderungen von *Kotti & Co* ist auch diese Haltung von der heterogenen Geografie der globalen Finanz- und städtischen Wohnungspolitik geprägt wie von Migrationsnetzwerken und -kämpfen. Das vorhandene kritische Vokabular der Gentrifizierung, das Ausgrenzung und Vertreibung akzentuiert, wird in diesen Kämpfen nicht ausreichen. Vielmehr tauchen innerhalb solcher Kämpfe neue Praktiken der Zugehörigkeit und Zuordnung auf, die zu neuen sozialen und kulturellen Mischungen führen und traditionelle Formen der Zugehörigkeit und Verbundenheit mit „ethnischen“ oder nationalen Zuordnungen reorganisieren. In dem Maße, wie neue Formen der Vernetzung und des „Commonings“ überraschend populär geworden sind, wurde populäres Wissen über die Nutzung des städtischen Raums und die Gestaltung urbaner Kompositionen generiert. Was entsteht, ist eine neue Form der Politik, die gemeinsame soziale Anliegen wertschätzt, oder besser gesagt: ein Ringen um das Gemeinsame.

Ich möchte mich bei Emma Dowling, Wolfgang Kaschuba und Kelly Mulvaney für ihre aufschlussreichen Kommentare zu diesem Artikel bedanken. Der Text erschien zuerst 2015 in einer leicht anderen Form in der Zeitschrift South Atlantic Quarterly.

DIE SOLIDARISCHE STADT BRAUCHT VORSTELLUNGSKRAFT

Impulse von Ame Panzh

mit einer Einführung von Katalin Erdődi

Eine municipalistische Wende in Ungarn?

Zum ersten Mal seit 2010, dem Machtantritt von Ministerpräsident Viktor Orbán und der FIDESZ-KDNP Regierungskoalition, haben oppositionelle Kräfte bei den landesweiten Kommunalwahlen in Ungarn im Herbst 2019 deutliche Erfolge erkämpft. Gergely Karácsony ist als gemeinsamer Kandidat der Opposition Oberbürgermeister von Budapest geworden und in der Mehrheit der Budapester Stadtbezirke sowie in zahlreichen regionalen Großstädten hat die Opposition die Wahl gewonnen. Diese Wahlerfolge waren in vielen Fällen nicht nur den breiten und oft umstrittenen politischen Bündnissen zu verdanken – die von links bis rechts reichten und denen auch die rechtsradikale Partei Jobbik angehörte – sondern auch wichtigen zivilgesellschaftlichen Basisbewegungen.

Diese „municipalistische“ Wende eröffnet neue Perspektiven für oppositionelle Kräfte als Gegenmacht in Ungarn, verschärft aber gleichzeitig die Spannungen zwischen der kommunalen und der nationalen Politik. Seit der Wahl versucht die Regierung, die finanziellen Ressourcen sowie den politischen Handlungsraum der Kommunen und Bezirke zu beschneiden, um autonome Stadtpolitik zu verhindern. Trotzdem gibt es Widerstandspotenzial, wie sich etwa im Umgang mit der Covid-19-Krise zeigt, in der Kommunen und Bezirke

zum Teil eigene Maßnahmen eingeführt haben, beispielsweise Notfallfonds oder Grundeinkommen für Menschen in prekären Lebenssituationen. Damit geben sie eine deutlich solidarischere Antwort auf die zunehmende Rezession und Arbeitslosigkeit als die nationale Regierung.

Allerdings ist Ende 2020 – zum Zeitpunkt, zu dem ich diesen Text schreibe – noch unklar, welche Rolle progressive, linke Bewegungen bei einer eventuellen municipalistischen Wende in Ungarn spielen werden. In einigen Bezirken Budapests hat die Arbeit von erfahrenen und engagierten Aktivist_innen und Community Organizers eindeutig zum Wahlsieg beigetragen. Als Ergebnis wurde zum Beispiel im 8. Bezirk Budapests ein Büro für partizipative Politik etabliert. Dies ist ein wichtiger Schritt in einem Bezirk, dessen früherer Bürgermeister, der FIDESZ-Politiker Máté Kocsis, Obdachlosigkeit kriminalisierte; er trägt auch Mitverantwortung für die Verabschiedung dieses menschenverachtenden Gesetzes auf nationaler Ebene.

Im Nachbarbezirk Ferencváros bemüht sich die neue Bürgermeisterin, Krisztina Baranyai, um den Aufbau eines kommunalen „Inkubatorhauses“ für zivilgesellschaftliche und kulturelle Initiativen, nachdem die meisten unabhängigen Kulturzentren im Bezirk ihren Standort aufgrund von Immobilienspekulation und der zunehmenden Gentrifizierung des Stadtteils verloren haben.

Auch der sozialistische Bürgermeister von Szeged, der regionalen Hauptstadt Südost-Ungarns, setzte ein deutliches Zeichen der Solidarität, als er im Herbst 2020 verkündete, dass die Stadt den Angestellten im öffentlichen kulturellen Dienst weiterhin alle Rechte und

sozialen Leistungen garantieren würde, die sie durch ein neues Gesetz verloren hatten. Diesem Beispiel folgte auch Budapest mit einem trilateralen Abkommen zwischen der Gemeinde, den betroffenen kommunalen Kulturinstitutionen und den zuständigen Gewerkschaften. Diese Schritte zeigen, dass es einen gewissen kommunalen Handlungsspielraum gegen die Regierungspolitik und ihre prekarisierenden Maßnahmen gibt, wenn der politische Wille vorhanden ist.

Anhand dieser Beispiele kann die Diskussion über solidarische Städte im gegenwärtigen politischen Kontext Ungarns verortet werden. Dabei gilt es, über die aktuellen Entwicklungen hinaus, die Frage nach Solidarität aus der historischen und gesellschaftspolitischen Perspektive postsozialistischer Städte zu betrachten, um differenzierter über die Auswirkungen neoliberaler Stadtplanung und Politik in nicht-westlichen Kontexten nachzudenken. Urbane Forscher_innen in Ungarn sprechen von einer Polarisierung und Fragmentierung des postsozialistischen Stadtraums, die vor allem vormals industrielle Städte und Stadtteile betreffen, die jetzt als deindustrialisiert gelten. Das bedeutet in der Praxis, etwa in Budapest, dass bestimmte Stadtteile zunehmend marginalisiert und vernachlässigt werden, während andere durch ambitionierte urbane Entwicklungsprojekte aufgewertet werden. Die Verbesserung der Wohnqualität löst eine erzwungene Mobilität aus, bei der die prekäre und weniger wohlhabende Bevölkerung durch erhöhte Mietpreise oder durch die Umverteilung der verfügbaren Sozialwohnungen innerhalb eines Bezirks renovierte Stadtteile verlassen müssen.

Diese Fragmentierung des Stadtraums – beispielsweise die Segregation der Wohnräume – betrifft Menschen

mit Roma-Herkunft besonders, da sie öfter von Armut gefährdet sind als Nicht-Roma. Als größte ethnische Minderheit Ungarns, mit circa 8-10% der Bevölkerung, sind Roma-Communities in den meisten Bereichen des Lebens struktureller Diskriminierung ausgesetzt: Sie werden ausgegrenzt und benachteiligt. Dieses politische und kulturelle Konstrukt des *othering* beruht auf einer tiefgreifenden rassifizierten Praxis, in der nicht der systemische Rassismus der Mehrheitsgesellschaft adressiert wird, sondern Policy-Programme die sogenannte „Roma-Integration“ in die Mehrheitsgesellschaft als Herausforderung definieren – nicht nur in Ungarn, sondern europaweit. Wie in gängigen Diskursen über Migrationspolitik findet durch die Fokussierung der angestrebten „Integration“ eine Verantwortungsverschiebung statt: Menschen, die in einer Gesellschaft von strukturellem Rassismus und von Diskriminierung betroffen sind (im Fall der Roma-Minderheiten seit Jahrhunderten), werden für ihre Situation verantwortlich gemacht: Das Scheitern an Integration in die Mehrheitsgesellschaft wird ihnen vorgeworfen, als könnten sie ihre systemische Ausgrenzung selbst überwinden.

Diese und andere Fragen reflektiert Ame Panzh, eine informelle Gruppe von Roma-Aktivist_innen und Intellektuellen aus Ungarn. Ame Panzh wurde im Sommer 2020 gegründet und diskutiert seither in einer circa zweiwöchentlichen Gesprächsreihe Fragen wie den Kampf gegen Rassismus, die Repräsentation von Roma in den Medien und der Popkultur, Polizeigewalt, Allyship und Intersektionalität. Im Rahmen dieser Reihe kam es auch zu dem Gespräch „Zurück in die Stadt – Eine alternative Stadtführung mit Ame Panzh“ am 10.09.2020, beteiligt

waren Boglárka Fedorkó, Marianna Jónás, Tibi Jóni, Joci Márton und Niki Suha.

Armut sollte nicht auseinanderreißen: Der Teufelskreis der Verkehrssegregation

Niki Suha: Ich wohne zur Zeit in Berlin; hier ist die Fahrpreispolitik im öffentlichen Verkehr viel solidarischer als in Budapest. Mit einer Monatskarte kannst du in Berlin am Wochenende vier weitere Personen gratis mitnehmen. Dies ist eine wichtige Unterstützung für Großfamilien oder für diejenigen, die am Wochenende Besuch von ihren Familienmitgliedern oder Freund_innen bekommen. Seit letztem Jahr ist auch die Monatskarte für Schüler_innen gratis, mit der ein Hund oder ein Fahrrad mitgenommen werden kann. In Budapest hingegen kann ich die 3-Tageskarte für meinen Sohn nur zum Erwachsenenpreis kaufen, da ein Kind nur Anspruch auf Ermäßigung hat, wenn es in Ungarn die Schule besucht – und auch in diesem Fall nur für die Fahrt zwischen der Bildungsinstitution und dem Wohnort. Diese Fahrpreispolitik vermittelt die Botschaft, dass Kinder sich in der Stadt nicht frei bewegen sollen: Was hätten sie denn in anderen Bezirken oder anderen Gemeinden zu tun?

Dies ist ein klassisches Beispiel für indirekte Diskriminierung, die sich in diesem Fall in (räumlicher) Segregation manifestiert: Verkehrsdiskriminierung, Benachteiligung durch eingeschränkte Mobilität. Die Politik benachteiligt nicht explizit eine bestimmte Gruppe, trotzdem führt sie dazu, dass diejenigen zu Hause bleiben, die sich keine zusätzlichen Fahrtkosten leisten können; deshalb werden sie nicht erfahren, wo der Stadtpark ist oder wie die Stadt auf der anderen

Seite des Flusses aussieht. Es wird ihnen die Möglichkeit genommen, die Stadt für sich zu entdecken und in einem anderen Stadtteil frei zu flanieren.

Vor kurzem machte die gesamte Bevölkerung eine ähnliche Erfahrung: Während der Ausgangsbeschränkungen waren alle eingeschlossen und konnten nur zu bestimmten Zeiten und für kurze Wege die Wohnung verlassen. In dieser Situation erlebten alle, wie unangenehm das ist. Meiner Meinung nach könnten wir mit ein bisschen mehr Solidarität viele unserer Mitbürger_innen aus ihren „Käfigen“ befreien. Es ist nur eine Frage des politischen Willens.

Das größte Problem der Verkehrsdiskriminierung besteht darin, dass die Beschränkung auf den Wohnort eine Reihe weiterer Segregationsmechanismen auslöst und schließlich einen Teufelskreis generiert. Die Kinder besuchen die ihnen zugeordneten Bezirksschulen, weil sie und ihre Eltern es nicht gewohnt sind, sich in anderen Stadtteilen zu bewegen. Daher nehmen sie die Möglichkeit der freien Schulwahl und der Bewegungsfreiheit außerhalb ihrer Bezirke nicht wahr; nicht nur Wohnorte, sondern auch die Bildung werden so segregiert.

Dagegen wurde von uns im Jahr 2013 das Programm *Látbatatlan Tanoda* (Das unsichtbare Klassenzimmer)¹ im 8. Bezirk Budapests entwickelt, eine experimentelle Initiative gegen die Segregation in Schulen. Dies war eine Reaktion auf Gerichtsurteile, die dank der strategischen Klageführung der Stiftung *Chance For Children* (Chance für Kinder)² zwar die Abschaffung der

1 <https://www.rosaparks.hu/about-us/>, 2020-12-27.

2 <http://www.cfcf.hu/en>, 2020-12-27.

Segregation in der Bildung verlangt, dafür aber keine Maßnahmen vorgesehen hatten.

Ein Team von Freiwilligen wurde gebildet, um Segregation ohne Rückgriff auf rigide Maßnahmen zu bekämpfen; die Koordinator_innen des Projekts kümmerten sich um Ressourcen und Infrastruktur. Sie bauten Kontakte zu Kindergärten und Schulen auf, um Familien zu finden, die bereit waren, ihre Kinder in Schulen außerhalb des 8. Bezirks einzuschreiben.

Dies erforderte ein erhebliches Maß an mentaler Vorbereitung. Die Empfangsschulen waren voller Zweifel, vertrauten aber den freiwilligen Mentor_innen, die zwischen den neuen Schüler_innen, deren Eltern, der Schule sowie den Lehrer_innen vermitteln würden. Die Mentor_innen mussten als erstes die Angst der Familien vor der Stadt selbst, vor unbekanntem Orten überwinden. So wurden die Kinder zu Ausflügen, zu kulturellen Veranstaltungen und zu Orten mitgenommen, an denen sie zuvor noch nicht oder nicht mit ihren Familien gewesen waren. Nach kurzer Zeit kamen auch Familienmitglieder zu den Programmen mit. Die Erweiterung der Komfortzone und der Ausbau des Vertrauens waren wichtige Schritte für den Erfolg des Schulwechsels.

Mittlerweile hat sich die Initiative als Stiftung etabliert. Um der Verkehrsdiskriminierung entgegenzuwirken, werden die Fahrtkosten zwischen Wohnort und Schule aus den Mitteln der Stiftung finanziert. Mobilität zwischen den Gemeinden stellt oft eine noch größere Herausforderung dar. Bei der Vorbereitung der Gerichtsverfahren zur Segregation in Schulen erwies sich nicht nur die Abschaffung segregierter Schulen als zentrales Problem, sondern auch der Weg der Kinder in die Schulen der Nachbargemeinden, in die sie nach

langen Kämpfen aufgenommen worden waren. Die meisten Eltern hatten kein Auto, öffentlichen Verkehr gab es nicht oder war für die Familien nicht finanzierbar. Deshalb „wählten“ viele die segregierte Schule vor Ort. Wir verhandelten immer wieder mit den Gemeinderäten über Schulbusse, aber entweder gab es keine Offenheit dafür oder keine Ressourcen – oft fehlte auch beides.

Diskriminierung aufgrund fehlenden Einkommens wirkt sich natürlich nicht nur auf die freie Schulwahl oder auf den gleichberechtigten Zugang zu Bildung aus. In Berlin haben zum Beispiel Langzeiterwerbslose Anspruch auf den Berlin Pass, mit dem sie entweder gratis oder zu sehr ermäßigten Preisen Zugang zum öffentlichen Verkehr, zu Weiterbildungen, Kulturveranstaltungen, dem Zoo oder dem Botanischen Garten haben. Menschen ohne Arbeit oder mit geringem Einkommen werden also nicht durch den Ausschluss von sozialen oder kulturellen Angeboten bestraft. Armut reißt nicht auseinander, deine Würde als Mensch bleibt aufrecht. Denn unabhängig von unserer Rolle in sozialen oder wirtschaftlichen Zusammenhängen dürfen unsere Grundrechte nicht verletzt werden. In Ungarn steht dir im Regelfall nur eine Rückerstattung der Fahrtkosten zwischen dem Wohnort und dem zuständigen Arbeitsamt zu; nur in Budapest hast du Anspruch auf eine freie Monatskarte. Dies löst eine Wechselwirkung negativer Effekte aus.

Mit solidarischem Zusammenschluss gegen Gentrifizierung

Marianna Jns: In Ungarn gibt es ein verbreitetes Missverständnis in Bezug auf Gentrifizierung: Viele denken, dass Gentrifizierung das quivalent von

Stadterneuerung ist und damit zur Entwicklung, Sanierung und schließlich zum Aufblühen eines Stadtteils führt. Über die realen und schwerwiegenden gesellschaftlichen Konsequenzen dieses Prozesses wird viel zu wenig geredet. Stadtentwicklungsprojekte werden generell von großen Investor_innen initiiert, die hierzulande meistens mit staatlicher oder kommunaler Unterstützung tätig werden. Vereinzelt allerdings entwickelt sich Gentrifizierung auch anders, sozusagen „spontan“, zum Beispiel durch kollektive kulturelle Akteur_innen wie die autonomen Zentren Auróra und Gólya, die mit ihrer Umsiedlung in einen vernachlässigten Stadtteil viele Menschen aus der Mittelschicht oder oberen Mittelschicht anziehen. So machen sie einen Bezirk attraktiv für diejenigen, die davor kaum hingegangen sind. Dies kann auch zu Investitionslust führen: Ich habe selbst einige Bekannte aus der oberen Mittelschicht, die sich nach der Eröffnung der beiden Räume eine Wohnung im 8. Bezirk gekauft haben.

Jedenfalls bedeutet Gentrifizierung einen Bevölkerungswechsel: Die ärmeren Einwohner_innen werden aus dem Bezirk gedrängt, während die Mittel- und obere Mittelschicht einziehen. Illegale Zwangsräumungen werden ohne Rücksicht auf die Grundrechte der Betroffenen durchgeführt. In Budapest sind die zwei bekanntesten Gentrifizierungsprojekte das Magdolna-Quartier im 8. Bezirk und das Ferencváros Sanierungsprogramm im 9. Bezirk.

Ich lebe zur Zeit in Athen, wo in den 1990er Jahren ein ziemlich brutaler Gentrifizierungsprozess begann, der das Leben in der Stadt stark veränderte. Die räumliche Neugestaltung der urbanen Sozialgefüge wurde in den 2000er Jahren fortgesetzt und dabei nahm die

Ausbeutung von Armen, Roma und kleinen Unternehmen erhebliche Ausmaße an. Es gab nicht nur illegale Räumungen, von denen vor allem die lokalen Roma betroffen waren, sondern auch Angriffe auf Kleinunternehmen, die ihre Geschäfte nicht an Investor_innen verkaufen oder die von diesen angebotenen Dienstleistungen in Anspruch nehmen wollten. Meiner Meinung nach kann dieser Prozess nur mit Solidarität, mit einem solidarischen Zusammenschluss, gebremst werden. In Athen gibt es zwei Stadtteile, in denen dies gelungen ist, einer davon ist Petranola. Hier organisierten sich die lokalen Einwohner_innen gemeinsam mit den aufgrund der Gentrifizierung neu Zugezogenen. Sie initiierten eine Bezirksversammlung und bildeten eine Bewegung, um den Umbau des traditionellen Stadtteils in ein hypermodernes Quartier, die Verdrängung prekärer Gruppen, die Erhöhung der Mietpreise und die Verbreitung von Nachtlokalen zu stoppen.

Hier zeigt sich ein wichtiger Aspekt politischer Solidarität: Die Initiator_innen dieser Bewegung setzten sich eine Reihe von Zielen und sprachen nicht nur einzelne Gruppen an. Sie wendeten sich nicht nur an die Gegner_innen von Nachtlokalen oder diejenigen, die sich mit Armutsgefährdeten solidarisieren wollten, sondern sie organisierten alle oben erwähnten Gruppen um verschiedene Anliegen. Die Gemeinschaft hat tatsächlich viel Kraft, mit der ein sozialer Wandel erkämpft werden kann, wenn es gelingt, mehrere soziale Gruppen anzusprechen.

Viele lokale Aktivist_innen in Athen sind der Meinung, dass die Stadt sich gerade in einer weniger widerständigen und solidarischen Phase befindet. Trotzdem ist dort Solidarität viel offensichtlicher als in

Ungarn, weil sie in die Alltagspraxen der Menschen eingebettet ist. Solidarität mit anderen Gruppen zeigt sich nicht nur bei Demonstrationen oder den in Ungarn beliebten Trauermärschen, die wir seit Jahren betreiben, ohne dass sie uns weiterbringen würden. In Griechenland werden auf soziale und politische Fragen *langfristige* Antworten gesucht. Ich kenne den gesellschaftlichen oder historischen Hintergrund dieser Haltung nicht, aber ich sehe, dass es mehr eingebettete und akkumulierte Praxen der Ausübung und Verteidigung demokratischer Rechte gibt.

Auch organisieren sich soziale Bewegungen in Athen vor allem entlang *politischer* Solidarität; sie werden nicht durch gemeinsame Eigenschaften oder Identität in einer Bewegung vereint, sondern durch ein gemeinsames Anliegen. Auf diese Weise erreichen sie breitere soziale Schichten als durch eine Solidarität auf der Basis geteilter Identität. Im Kontext der gegenwärtigen Entwicklungen in Ungarn gibt es einen großen Bedarf an solidarischen Praxen und langfristigen Strategien, die für Nachhaltigkeit des aktuellen Widerstands sorgen können. Eine politische Haltung, bei der ich für niemanden eintrete, mich mit niemandem solidarisiere, bis ich selber betroffen bin, ist einfach nicht vertretbar.

Ich denke, an dieser Stelle müssen wir auch den versteckten Rassismus der liberalen Linken in Ungarn ansprechen. Im Herzen des 8. Bezirks gibt es das sogenannte „community center“ Auróra, das hinter verschlossenen Türen betrieben wird. Am Anfang war sogar ein Passwort für den Einlass nötig. Wie kann sich Auróra als Gemeinschaftsraum bezeichnen, wenn es nicht für die Umgebung zugänglich ist? Was für einer „Gemeinschaft“ dient ein Ort, der nur hoch gebildeten lokalen

und internationalen Eliten Eintritt gewährt? Für alle anderen, für prekäre Gruppen, steht das Zentrum nur für Partys offen oder wenn sie von bestimmten Organisationen empfangen werden. Das Sirály, das Vorgängerprojekt der Auróra-Gründer_innen im 7. Bezirk war hingegen für alle offen, die es betreten wollten. Wie kann es sein, dass im 8. Bezirk, in dem viele arme weiße und Roma Menschen leben, die Türen verschlossen werden? Mit welcher politischen, ethischen und ideologischen Haltung ist Auróra in eine Gegend gezogen, mit deren Gemeinschaft und Umfeld die Betreiber_innen sich weder solidarisieren noch kooperieren wollen? Welche Verantwortung nehmen die Gründer_innen auf sich, welche politische Kultur und Praxen wollen sie gegenüber den lokalen Einwohner_innen, aber auch gegenüber ihren eigenen Besucher_innen vertreten? Zugleich fordert Auróra selbst Solidarität ein.³ Doch wie können wir von anderen Solidarität verlangen, wenn wir sie selbst nicht praktizieren?

In einem solidarischen Gemeinschaftsraum sollen alle Communities, die einbezogen werden, das Recht haben, aktiv das Programm mitzugestalten. Sie sollten nicht nur das Programm schmücken und sexy machen, sondern tatsächlich eine Stimme haben, wie der Ort betrieben wird. Wichtig wäre es darüber hinaus, Arbeitsplätze zu schaffen, nicht nur für die „zugezogenen“ Intellektuellen, sondern auch für prekäre Menschen aus dem Bezirk. In

3 Das Auróra wurde unter der vorherigen FIDESZ-Bezirksregierung mehrmals von behördlicher Schließung bedroht und durch Polizeirazzien, aber auch durch Angriffe rechtsextremer Gruppierungen unter Druck gesetzt. Siehe Mayer, Gregor (2018): Kritischem Budapester Klub droht behördliche Schließung, Der Standard, 17. Juli 2018. <https://www.derstandard.at/story/2000083649938/kritischem-budapester-klub-droht-behoerdliche-schliessung>, 2020-12-27.

dieser Hinsicht stellt Auróra ein positives Beispiel dar, da es viele obdachlose Menschen beschäftigt. Auch die Besucher_innen sollten weitergebildet werden, damit sie nicht nur wie auf einer Safari Menschen bestaunen, denen sie sonst nicht begegnen würden.

Nichts über uns ohne uns: Humanitäre Ansätze versus Selbstermächtigung

Joci Márton: Die Gruppe *A Város Mindenkié* (Die Stadt gehört allen, kurz: AVM) stellt ein gutes Beispiel für eine gelungene Zusammenarbeit zwischen Betroffenen und ihren Verbündeten dar – in diesem Fall Menschen, die Obdachlosigkeit oder Wohnungsarmut erfahren, bzw. erfahren haben und Menschen in gesicherten Wohnsituationen. Bei AVM nehmen die Betroffenen bei jeder Aktivität der Gruppe eine führende Rolle ein; damit werden die Hierarchie und Ungleichheit gemindert, die zwischen unterstützten und unterstützenden Menschen oft auftreten. Somit wird die klassische Repräsentation vermieden, die in Roma-Projekten oft zu beobachten ist: Alles dreht sich um eine zentrale Figur, den die sogenannte weißen Retter_in, während die Betroffenen eine gesichtslose Masse bleiben. Dank der öffentlichkeitswirksamen Kampagnen der AVM wird mehr und mehr Bürger_innen bewusst, dass nicht die Betroffenen für ihre schwierige Wohnsituation, bzw. die allgemeine Wohnungsnot verantwortlich sind, sondern das Versagen der kommunalen und staatlichen Wohnpolitik. Bei Roma-Themen hingegen hören wir zumeist die Klagen von Nicht-Roma Expert_innen darüber, wie anstrengend die gemeinsame Arbeit mit Roma sei. Die Kommentare in den sozialen Medien zeigen deutlich, dass solche Retter_innen-Figuren viele Anhänger_innen

haben, die ihre Geschichten mitverfolgen und sie bei ihren Kämpfen bejubeln und unterstützen. Dabei stehen sie und nicht die tatsächlich Betroffenen im Vordergrund.

Auch auf der kommunalen Ebene sind lokale Roma meistens von der politischen Arbeit völlig ausgeschlossen. Sie sind nicht an der Regierung einer Stadt oder eines Dorfes beteiligt und haben darüber hinaus auch als Bürger_innen kaum Einfluss auf die kommunale Politik, außer bei Wahlen. Praktisch werden alle Entscheidungen ohne sie, über ihren Kopf hinweg getroffen. Selbstverständlich ist karitative Arbeit wichtig und mir ist auch bewusst, dass mittlerweile viele Projekte das Prinzip, „gib einem Hungernden keinen Fisch, sondern lehr ihn das Fischen“, berücksichtigen. Trotzdem stellt sich die Frage, ob Selbstorganisation bewusst unterstützt wird. Bei *AVM* können wir diese Frage definitiv mit ja beantworten, während Roma-Projekte von mächtigen, charismatischen Führungsfiguren oder von paternalistischen Helfer_innen geprägt sind. Zugleich repräsentieren die Entscheidungsträger_innen einer Stadt oder einer Gemeinde nicht wirklich die dort lebenden Menschen, da in diesen Gremien Roma, von Wohnungsarmut betroffene Menschen, Menschen mit Disability oder LGBTQ-Menschen kaum oder überhaupt nicht vertreten sind. Deshalb sind die Selbstorganisation und Interessenvertretung dieser marginalisierten Gruppen ein zentrales Anliegen, damit sie ihre demokratischen Rechte ausüben und Entscheidungen aktiv beeinflussen können.

Damit kritisiere ich nicht grundsätzlich die Arbeit karitativer Organisationen: Warme Decken für Obdachlose, heißer Tee für Menschen auf der Flucht, haltbare

Lebensmittel für arme Familien sind wichtig, aber nicht ausreichend. Ich nenne ein Beispiel: Stellen wir uns ein Dorf vor, wo es in der Roma-Siedlung keinen Asphaltweg gibt. Eine Organisation kommt und bringt den Kindern süße, kleine Gummistiefel, damit die armen leichter in die Schule kommen, wenn die Wege geflutet sind. Das ist sehr gut und hilfreich, aber es wäre ebenfalls wichtig, dass jemand die dort lebenden Menschen mobilisiert und ihnen sagt: Wenn fünf Straßen weiter die Wege asphaltiert und nutzbar sind, warum habt dann ihr keine solche Infrastruktur? Warum werden eure Straßen und Gehsteige nicht ausgebaut? Mit Gummistiefeln für die Kinder werden die Auswirkungen, aber nicht der eigentliche Ursprung eines strukturellen Problems bekämpft.

Die staatliche und europäische Förderpolitik sowie Diskurse rund um Integration tragen maßgeblich dazu bei, dass wir bei Roma-Projekten so oft mit hierarchischen Ansätzen konfrontiert sind und dass die Roma-Bevölkerung immer wieder als unterstützungs- und aufholbedürftig dargestellt wird. Die Roma-Strategien der Europäischen Union haben diese Sichtweise nicht nur bestätigt, sondern auch propagiert; Selbstorganisation und Interessenvertretung spielen in diesen Programmen nicht oder nur sehr sporadisch eine Rolle. Sogar bei den Stiftungen, die gezielt Selbstermächtigung unterstützen, gibt es kaum Sprecher_innen oder Mitarbeiter_innen mit Roma-Herkunft, die aktiv die Arbeit der Organisation mitgestalten. Dies liegt am strukturellen Rassismus, am politischen Kurs der letzten zehn Jahre in Ungarn, sowie am sich verschlechternden politischen Klima und den negativen Erfahrungen, aufgrund derer viele Roma das Land verlassen, unter

ihnen auch Intellektuelle. Medienrepräsentation spielt auch eine wesentliche Rolle: Bis heute erleben wir, dass Journalist_innen, die sich selbst als antirassistisch bezeichnen würden, nicht einmal merken, wie verletzend und schädlich ihre Darstellung von Roma ist. Sie propagieren etwa den Bürgermeister László Bogdán als Helden, der versucht hat, mit autoritären Mitteln und ohne Beachtung demokratischer Prinzipien die Roma Einwohner_innen seines Dorfes Cserdi in das Workfare-Regime zu integrieren. Diese Ausgrenzung wird auch durch die Zivilgesellschaft reproduziert: Einerseits, weil es nicht genug Bewusstsein für die eigenen Ausschlussmechanismen gibt und die Bereitschaft fehlt, diesbezüglich Kritik anzunehmen. Andererseits sind zivilgesellschaftliche Initiativen von dem andauernden Kampf gegen den autoritären Kurs der Regierung erschöpft, was Prozesse der Selbstreflexion und Selbstkritik nicht begünstigt. Roma-Initiativen, die ähnlich wie *AVM* agieren und sich für Interessenvertretung und Selbstermächtigung einsetzen, erhalten in öffentlichen Diskursen wenig Aufmerksamkeit.

Feministische Stadtplanung und das Potenzial municipalistischer Bewegungen

Boglárka Fedorkó: Wenn wir über solidarische Städte reden, finde ich es wichtig, auch feministische Stadtplanung zu erwähnen. Im vergangenen Jahr konnten wir hier einige positive Entwicklungen erfahren: Budapest hat eine neue Stadtregierung, von der viele Menschen einen widerständigen politischen Kurs erwarten, der die antidemokratischen Strömungen auf der „nationalen“ Ebene in eine andere Richtung lenken und einen gewissen Freiraum schaffen kann. Dieser Freiraum

manifestiert sich bereits in kleinen Gesten – so hat etwa der Josefstädter Bezirksrat am Frauentag beschlossen, zwei öffentliche Plätze nach Frauen zu benennen. Dieser Schritt ist im Sinne der Repräsentation von Frauen im öffentlichen Raum sehr zu begrüßen.

Ebenfalls dieses Jahr hat der Budapester Stadtrat, gemeinsam mit dem Historischen Museum und dem Stadtarchiv, das Programm *Elhallgatva* (Stillgeschwiegen) zur „Erinnerung an Vergewaltigungsoffer während des Zweiten Weltkriegs“⁴ initiiert, im Rahmen dessen die Errichtung eines Denkmals geplant ist. In einem mehrjährigen Prozess sind zahlreiche Vorträge und öffentliche Debatten geplant, um die Öffentlichkeit, Fachleute und Expert_innen sowie ein breiteres Publikum an einem Austausch zur Konzipierung des Denkmals teilhaben zu lassen.

Diese Entwicklungen sind wichtig, insbesondere im ungarischen politischen Umfeld, dessen Sexismus nicht versteckt, sondern in der breiten Öffentlichkeit offensiv artikuliert wird. Gleichzeitig bleiben sie auf der Symbolebene; parallel zu den Bemühungen um die gleichberechtigte Repräsentation von Frauen im öffentlichen Raum muss eine progressive Stadtpolitik auch den Anliegen von mehrfach diskriminierten Frauen mehr Aufmerksamkeit schenken. In diesem Sinne hat Krisztina Baranyai, die neue Bürgermeisterin des 9. Bezirks, den Ausbau eines Netzwerks von Krisenwohnungen initiiert, die Frauen, die von häuslicher Gewalt betroffen sind, zur Verfügung stehen sollen. Leider wurde der Ausbau der Notunterkünfte durch die Covid-19 Krise

⁴ Mehr Informationen über das Programm Stillgeschwiegen: <https://www.elhallgatva.hu/?lang=en>, 2020-12-27.

gebremst, aber hoffentlich wird er bald fortgesetzt werden können.

Mit Ame Panzh haben wir eine Liste von Anliegen zusammengestellt, die wir an die neue Stadtregierung Budapests herantragen wollen. Die Liste ist weder vollständig noch nach Priorität geordnet; sie enthält u.a. die folgenden Themen: Zugang zu öffentlichen Toiletten und Hygieneartikeln muss auch für diejenigen gewährleistet werden, die sich diese nicht leisten können. Diesbezüglich gab es bereits einige selbstorganisierte Kampagnen, die vor allem die Situation obdachloser Frauen fokussierten, aber meiner Meinung nach wäre das eine Aufgabe der Stadt. Auch Fußgängerzonen sollten erweitert werden, es sollte mehr Plätze geben, wo wir spazieren können. Das wäre auch eine feministische Maßnahme, da Frauen nachweislich mehr zu Fuß unterwegs sind. Trotzdem sind die ganze Stadt, der urbane Alltag und auch die Stadtplanung durch die Bedürfnisse des Autoverkehrs bestimmt. Auch feministische Standards in der Architektur sollten Beachtung finden; damit befasst sich z.B. in Barcelona ein Architekt_innenbüro im Auftrag der feministischen Stadtregierung. Laut diesem Büro soll es etwa nirgendwo im städtischen öffentlichen Raum Büsche mit mehr als einem Meter Höhe geben, damit sich dort niemand verstecken kann. Das ist nur ein Detail, aber die Frage der Sicherheit im öffentlichen Raum ist ein großes Thema, das wir noch gar nicht angesprochen haben. Wie können Menschen, die einer (strukturellen) Minderheit angehören, zum Beispiel people of color oder Frauen, sich in unserer Stadt sicherer fühlen? An wen können sie sich wenden, welche kommunalen Unterstützungen stehen zur Verfügung, wenn jemand Opfer von Gewalt wird?

Dies ist eine der dringendsten Fragen, die von der Stadtpolitik unbedingt adressiert werden muss.

Ein letztes Beispiel meinerseits: In Argentinien wurde ein neues Gesetz verabschiedet, das eine 1%-Quote für Trans_Personen im öffentlichen Dienst vorschreibt. Dies wurde in einem ersten Schritt als Maßnahme der kommunalen Politik eingeführt; die municipalistischen Bewegungen haben aber mittlerweile auch eine Umsetzung auf nationaler Ebene erreicht. Ein ähnlicher Schritt wäre auch in Budapest sehr wichtig, als Maßnahme einer widerständigen Stadtpolitik gegen die ungarische Gesetzgebung gegen Trans_Menschen.

Repräsentation der Roma im öffentlichen Raum: Der Kampf gegen die Auslöschung und das Vergessen

Niki Suba: Anschliessend an Boglárkas Anmerkungen möchte ich die Repräsentation der Roma im öffentlichen Raum ansprechen. In Berlin wurde ein Skandal dadurch ausgelöst, dass die Deutsche Bahn das Denkmal für die ermordeten Sinti und Roma Europas unweit vom Reichstag abbauen will, damit der Standort zum Baugebiet der neuen S-Bahn werden kann. Die Pläne wurden im Frühling veröffentlicht und es stellte sich heraus, dass keine Gespräche mit Organisationen oder Vertreter_innen der Roma- und Sinti-Community geführt wurden, stattdessen wurde die Verwaltung des jüdischen Mahnmals kontaktiert. Roma und Sinti haben nun lautstark ihre Stimme gegen diese Zerstörung erhoben.

In Budapest wird das Holocaust-Mahnmal am Nehru-Ufer jedes Jahr mindestens einmal vandalisiert und mit Hassparolen beschmiert, aber die Täter_innen wurden noch nie ausfindig gemacht.

Der Bezirk kümmert sich nicht um die Wiederherstellung, stattdessen wird das Denkmal jedes Mal vom Menschenrechtsaktivisten Jenő Setét, dem Obmann des Vereins *Idetartozunk* (Wir gehören hierher⁵), seiner Familie und seinen Freund_innen gesäubert. Über eine Überwachungskamera denkt der Bezirksrat „immer wieder“ nach.

In Lety hat es jahrzehntelange Kampagnen gebraucht, bis die Schweinefarm am Standort des ehemaligen KZ und Arbeitslagers für Roma abgesiedelt wurde, um endlich ein Mahnmal in Erinnerung an die mehr als tausend dort ermordeten Menschen zu errichten. Es hat ebenfalls intensive Lobbyarbeit gebraucht, bis 2015 die Tatsache des Genozids gegen Roma und Sinti vom Europäischen Parlament offiziell anerkannt wurde: Seitdem ist der 2. August europaweit der Gedenktag des Roma-Holocaust.

In Gedenken an die Todesopfer rassistischer Gewalt in Tatárszentgyörgy wollte der deutsche bildende Künstler Alexander Schikowski dort ein Denkmal errichten, Róbert und Robika. Doch die Aufstellung des fertiggestellten Werks wurde vom Gemeinderat mit der Begründung abgelehnt, dass man die Einwohner_innen nicht ständig an diese Tragödie erinnern wolle – diese sollte vergessen werden, damit die Wunden heilen können. Dieses Argument könnte bei Kriegs- oder Holocaust-Gedenkstätten niemals verwendet werden, aber in diesem Fall verweigerten die Gemeinde und die Nicht-Roma-Bevölkerung die Übernahme der Verantwortung und gaben deshalb der Entscheidung einen politischen Ton. Schließlich wurde die Arbeit

⁵ <https://idetartozunk.org/we-belong-here-association/>, 2020-12-27.

in Békásmegyér (einem Außenbezirk Budapests), im Garten der Kirche zur Versöhnung, errichtet; doch dieser Ort steht mit dem Geschehen in keiner Beziehung. Bei der feierlichen Eröffnung war nur die deutsche Botschaft anwesend, seitens der Regierung beteiligte sich niemand. „Es scheint mir sehr seltsam, dass sich in Ungarn Künstler_innen nicht mit gesellschaftlichen Problemen auseinandersetzen, dafür beschäftigt sich die Politik umso mehr mit öffentlichen Denkmälern,“⁶ meinte der Künstler. Allgemein vermitteln diese Haltungen die Botschaft, dass die historischen Geschehen betreffend die Roma-Community Kleinigkeiten seien, mit denen sich Nicht-Roma Entscheidungsträger_innen nicht aus eigener Initiative befassen und die Bürger_innen nicht belastet werden müssen. Weder unsere Rechte noch die grausamen Gewalttaten gegen uns werden anerkannt, wenn es nicht massiven Druck gibt, ein ganzer Kontinent aufschreit und diese Ungerechtigkeit internationale Schlagzeilen macht.

Eine stärkere Repräsentation der Roma im öffentlichen Raum sollte nicht entlang der Narrative der Mehrheitsgesellschaft verwirklicht werden. So gründete etwa eine berühmte Geigenvirtuosin, Panna Czinka, Anfang des 18. Jahrhunderts das erste bekannte Roma-Musikensemble. Sie könnte als eine besonders positive, identitätsstiftende Figur sowohl für die Roma-, als auch für die ungarische Kultur anerkannt werden. Stattdessen

⁶ Wirth, Zsuzsa (2010): „Hülyeség, csak nagy izéknek szoktak szobrot emelni” - nem lesz szobruk a cigánygyilkosságok áldozatainak Tatárszentgyörgyön (‘Blödsinn, nur wichtigen Wassweissichs werden Denkmäler errichtet’ - Die Opfer der Roma-Morde werden in Tatárszentgyörgy kein Mahnmal kriegen). Origo, 13. Mai 2010. <https://www.origo.hu/itthon/20100513-riport-a-tatarszentgyorgyi-aldozatoknak-emelt-szobor-sorsarol.html>, 2020-12-27.

wurde diese Ausnahmemusikerin bis jetzt immer ohne Rücksicht auf ihren historischen Kontext und ihre Leistungen, meistens eher negativ oder geschichtlich schlicht falsch dargestellt.

Über die Räumung des Roma-Parlaments in Budapest im Jahr 2016 wurde viel geredet, aber es fehlt uns nicht nur ein Gemeinschaftsraum: Roma, die mindestens 10% der Bevölkerung der Hauptstadt ausmachen, müssen an zahlreichen Orten präsent sein, in den Gemeinschaftszentren der Bezirke, in Kunst- und Kulturinstitutionen, in städtischen Festivals und in öffentlichen Räumen.

Boglárka Fedorkó: Es gibt zunehmend Anzeichen und Ideen für solidarische Städte in Ungarn, aber bisher sind dabei Roma kaum einbezogen. Stattdessen ist die „Roma-Frage“ immer noch sehr stark politisiert und vom Integrationsimperativ geprägt. Dies führt dazu, dass gängige Vorstellungen der Roma eher von Bildern des Elends in den Siedlungen und einem soziokulturellen Ansatz dominiert werden, anstatt die Würde, die Rechte und den Stolz dieser Minderheit hervorzuheben. Es braucht Vorstellungskraft, Roma-Communities so wahrzunehmen, wie sie eigentlich sind: als eine kulturell reiche und diverse Minderheit mit einer Vielzahl an Überlebensstrategien und gemeinschaftlichen Praxen, mit denen unser Bestreben nach solidarischen Städten bereichert werden kann.

Das Gespräch mit den Mitgliedern von Ame Panzh wurde von Katalin Erdódi aus dem Ungarischen übersetzt, zusammengefasst und redigiert.

STADT UND ERNÄHRUNG - GREEN CAPITALISM ODER URBAN COMMONS?

Michael Kalivoda und Monika Mokre

Food, I came to realize, is often a weapon in these battles. (Mary Potorti)¹

Ernährungssouveränität stellt seit längerem einen Schlüsselbegriff ökologisch-linker Politik dar, der die Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit (insbesondere, aber nicht ausschließlich von lebensnotwendigen Gütern) mit ökologischen Konzepten verknüpft.

“Ernährungssouveränität (...) lose beschrieben bedeutet, dass die Menschen in der Lage sind, Autonomie über ihr Ernährungssystem auszuüben und gleichzeitig sicherzustellen, dass die Produktion/ Verteilung von Nahrungsmitteln auf sozial gerechte, kulturell sichere und ökologisch nachhaltige Weise erfolgt.“² Der Begriff wurde von “Via Campesina” geprägt, einem Bündnis aus über 200.000.000 Kleinbäuer_innen, Landlosen und Fischer_innen, das 182 internationale Organisationen in 81 Ländern vereinigt³. Das Konzept der Ernährungssouveränität wendet sich gegen die globalisierte, profitorientierte Produktion und Distribution von Lebensmitteln

1 Potorti, Mary (2014): Feeding Revolution: The Black Panther Party and the Politics of Food. In: The Radical Teacher, Vol. 98 (2014). <https://doi.org/10.5195/rt.2014.80>

2 Gahman, Levi (2016): Food Sovereignty in Rebellion: Decolonization, Autonomy, Gender Equity, and the Zapatista Solution. In: The Solutions Journal, Volume 7, Issue 4, July 2016, 77-83. <https://www.thesolutionsjournal.com/article/food-sovereignty-rebellion-decolonization-autonomy-gender-equity-zapatista-solution/>, 2020-12-27.

3 Vgl. viacampesina.org, 2020-12-27.

mit all ihren ökologischen und sozialen Folgewirkungen und tritt für lokale Nahrungsproduktion ein. Insgesamt kann es auch als Reaktion gegen die Industrialisierung der Landwirtschaft und deren Zurückdrängung durch profitträchtigere Industriezweige verstanden werden und damit als Gegenreaktion nicht nur auf die kapitalistische Entwicklung der Weltwirtschaft, sondern auch das klassisch-marxistische Verständnis der Entwicklung der Produktivkräfte. Diesen beiden Zugängen ist eine Fortschrittsgläubigkeit gemeinsam, die insbesondere in der sogenannten Entwicklungspolitik im globalen Süden zur Entwicklung von Megacities mit erheblicher und zunehmender Ungleichheit der Bevölkerung auf Kosten ländlicher Gebiete geführt hat. Das ehemals bäuerliche (Lumpen-)Proletariat, das zur Arbeit in den Fabriken in die Städte gebracht wurde, verlor durch diese Migration die Möglichkeit der Subsistenzwirtschaft. Diese Entwicklung verdeutlicht die Bedeutung von Überlegungen zu Ernährungssouveränität für Städte, die im Regelfall ihre eigene Versorgung mit Nahrungsmitteln nicht sicherstellen können. Der ungleiche Zugang zu ausreichenden und gesunden Lebensmitteln wirft aber nicht nur die Frage nach der Produktion, sondern auch nach der Distribution von Nahrung auf.

Dieser Beitrag entwickelt Überlegungen zu Nahrungsmittelsouveränität in Hinblick auf Produktion und Distribution. Er diskutiert das Programm der Nahrungsverteilung der Black Panthers, Nahrungsproduktion marginalisierter Bevölkerungsgruppen in den USA sowie als Regierungsprogramm in Kuba und beschäftigt sich schließlich mit unterschiedlichen Formen von urban gardening im Spannungsfeld zwischen green capitalism und Befriedung urbaner Konflikte einerseits

und politischem Kampf auf materieller und symbolischer Ebene andererseits.

Survival Pending Revolution - Das Free Breakfast Program der Black Panthers

Die Black Panther Party (BPP) wurde 1966 im Unterschied zur gewaltfreien Bürgerrechtsbewegung von Martin Luther King und der religiösen, nationalistischen "Nation Of Islam" als linke afroamerikanische Organisation und insbesondere als Schutztruppe gegen die systemimmanente Polizeigewalt und deren rassistische Übergriffe gegründet. Zusätzlich zu ihrer militanten politischen Arbeit organisierte die BPP auch „community services“, ungefähr 60 "community social programs", die 1971 in "survival programs" umbenannt wurden; ihr Ziel war es, den Armen in den Städten Waren und Dienstleistungen kostenlos zugänglich zu machen. Sie operierten unter dem Slogan "survival pending revolution". Dazu gehörten "medical self-defense programs", die Krankenversicherung, das Einrichten von Kliniken sowie ein eigenes Krankenwagen- und Ambulanzsystem beinhalteten sowie das 1969 landesweit eingeführte "free breakfast for children program." Dieser Teil des Programms, der sich auf Ernährung, genauer auf die Verteilung von Nahrungsmitteln konzentrierte, war gleichzeitig der "beliebteste und umstrittenste."⁴

Das Programm wurde an 36 Standorten in den USA umgesetzt und beinhaltete neben dem Gratisfrühstück für Kinder zum Beispiel auch die Abgabe von Lebensmitteln. Das Programm stützte sich ausschließlich auf Spenden von Gemeindemitgliedern, Ortsgemeinden und vor

⁴ Potorti, a.a.O., 45.

allem von Unternehmer_innen und Lebensmittelketten aus der Nachbarschaft. Die Arbeit vor Ort erfolgte auf freiwilliger Basis. Die Parteimitglieder kümmerten sich um Spenden von Lebensmittelgeschäften. Während oft lokale Geschäfte bereitwillig spendeten, gab es einige Ketten, wie Mayfair oder Safeway, die die Unterstützung ablehnten. Als Folge mussten sie mit Umsatzeinbußen rechnen. Die Parteizeitung listete regelmäßig Geschäfte auf, die sich weigerten, Verantwortung für die Gesellschaft zu übernehmen. Dadurch schafften die Black Panthers konkrete Orte, an denen die Rücksichtslosigkeit des Kapitalismus anhand von spezifischen Akteur_innen gezeigt werden konnte. Die Geschäftsleute, die durch überhöhte Preise auch mitverantwortlich für die soziale Situation waren, wurden aufgefordert, sich an der Lösung zu beteiligen, anstatt als Kompliz_innen des Kapitalismus zu agieren. Die Boykottaufrufe der Black Panthers stellten den Versuch dar, kapitalistische Unternehmen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.

Das Frühstücksprogramm sollte dazu dienen, die Wechselbeziehungen zwischen Kapitalismus, der sozialen Klassenzugehörigkeit, den materiellen Entbehrungen und der politischen Marginalisierung erkennbar zu machen. Der unmittelbare praktische Nutzen war schon dadurch sichtbar, dass die Hungerschmerzen und das Bewusstloswerden der Kinder und Jugendlichen während der Unterrichtszeit verhindert und damit ein Nachteil der schwarzen Schüler_innen bekämpft wurde – der Zusammenhang zwischen einem “unterernährten Körper und einem unterentwickelten Geist.” Bei einem Treffen fragte ein Parteimitglied ihre Genoss_innen: „Wie kann von einem Menschen erwartet werden, dass er aufmerksam ist und etwas über Geschichte, Mathematik, Naturwissenschaften

und andere für seine Realität abstrakte Fächer lernt, wenn sein Geist sich auf ein sehr reales und konkretes Problem konzentriert? Woher kommt die nächste Mahlzeit?“⁵

Vier Monate, nachdem die ersten Frühstücke ausgegeben worden waren, zitierte Newsweek einen Polizisten: „Wie kann jemand dagegen sein, Kinder zu ernähren?“ Tatsächlich aber wurde das Programm von allen staatlichen Autoritäten offiziell abgelehnt und diskreditiert. Das FBI etwa behauptete, dass die Frühstücke unsicher seien, weil „verschiedene Mitarbeiter_innen im nationalen Hauptquartier... mit Geschlechtskrankheiten infiziert sind“, und dass der Neffe des Chef-Frühstücksorganisations in Raleigh-Durham ein Pädophiler sei, der die anwesenden Kinder körperlich misshandle. Auch gewalttätig wurde gegen das Programm vorgegangen. Besonders auf Bundesebene wurden die Ernährungsprogramme als Bedrohung auf mehreren Ebenen wahrgenommen. FBI-Direktor Edgar Hoover nannte die Black Panthers “the greatest threat to the internal security of this country”, und führte weiter aus: “The [program] represents the best and most influential activity going for the BPP and, as such, is potentially the greatest threat to efforts by authorities to neutralize the BPP and destroy what it stands for.” BPP-Aktivist_innen vermuteten, dass das Frühstücksprogramm Anlass für den „massivsten und gewalttätigsten FBI-Angriff aller Zeiten (war)“.⁶ Die Aufzeichnungen des FBI zeigen, dass der FBI-Leiter die Agent_innen in San Francisco anwies, rücksichtslos dagegen vorzugehen. „Die BPP beteiligt

⁵ N.N. (1969): Reform or Revolution? The Black Panther Party Intercommunal News Service, 3 Mar 1969.

⁶ Brown, Elaine (1994): A Taste of Power: A Black Woman's Story, New York: Anchor Books.

sich nicht aus humanitären Gründen [...] am „Frühstück für Kinder“-Programm, einschließlich ihrer Bemühungen, ein Bild der Höflichkeit zu schaffen, die Kontrolle über die Gemeinschaft der Neger zu übernehmen und heranwachsende Kinder mit ihrem heimtückischen Gift zu füllen.“⁷

Doch auch innerhalb der BPP gab es massive Kritik an dem „survival program“. Eldridge Cleaver, ein führender Panther, nannte den Plan konterrevolutionär. Die Verfechter_innen des Programms argumentierten hingegen, dass es „darauf ausgerichtet ist, die Ungerechtigkeiten des amerikanischen Kapitalismus zu unterstreichen und die schwarzen Massen zum Aufstand gegen die amerikanische Regierung zu stimulieren“ und damit „die Grundlage für den Aufstand zu legen“, den es braucht, um eine neue Gesellschaftsordnung möglich zu machen⁸. Bobby Seale, einer der Gründer des Programms, meinte dazu: „Wenn die Menschen sehen, dass ein sozialistisches Programm für sie wertvoll ist, werden sie es nicht wegwerfen. Indem sie Sozialismus praktizieren, lernen sie ihn besser kennen.“⁹ Laut David Hilliard dienten die Programme „einem doppelten Zweck, nämlich der Versorgung mit Nahrung, aber auch der Organisation.“¹⁰ Sie waren „so konzipiert, dass sie den

7 O'Reilly, Kenneth (1989): *Racial Matters: The FBI's Secret File on Black America, 1960-1972*. New York: The Free Press, 302.

8 Kirkby, Ryan (2011): *The Revolution Will Not Be Televised: Community Activism and the Black Panther Party, 1966-1971*. *Canadian Review of American Studies* Vol. 41.1 (2011), 25-30.

9 Seale, Bobby (1969): Interview. In: *The Black Panther Party Intercommunal News Service*, 3 Mar 1969.

10 Nelson, Alondra (2011): *Body and Soul: The Black Panther Party and the Fight Against Medical Discrimination*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 58.

Menschen helfen sollten, zu überleben, bis ihr Bewusstsein geschärft ist, was nur der erste Schritt in der Revolution zur Schaffung eines neuen Amerika ist... An sich verändern sie nicht die sozialen Bedingungen, aber sie sind lebensrettende Fahrzeuge, bis sich die Bedingungen ändern.“¹¹ “First you have free breakfast, then you have free medical care, then you have free bus rides and soon, you have FREEDOM.”¹² Die „survival programs“ können also auch als ein erster Schritt zu der Forderung, „wir wollen Land, Brot, Wohnraum, Bildung, Kleidung, Gerechtigkeit und Frieden“¹³, verstanden werden. Der Kampf um Land und Wohnraum brauchte eine wirtschaftliche sowie juristische Strategie. Die geplanten Reformen des Bildungssystems würden eine langfristige finanzielle Planung in Anspruch nehmen. Die offensichtlichste Folge dieses oppressiven Systems waren der Verfall der Städte, die „Städtekrise“, Hunger und Armut. Also organisierte sich die BPP rund um diese Grundlagen.

Auch in jüngerer Zeit werden die „survival programs“ der BPP positiv und durchaus auch als revolutionär beurteilt. “[With t]he kind of problems that the black community suffered —unequal levels of imprisonment, unequal levels of access to resources, poor health... the Black Panther Party tried to model for the community some of the possible solutions that were not capitalistic-oriented, like free clinics... or, send your children to us and we will feed them for free.’ And the idea of free breakfasts is one of the legacies that’s been adopted

11 Brown, a.a.O., 10.

12 Rede von Fred Hampton 1968, zitiert nach: Nelson, a.a.O., 58.

13 Newton, Huey P. (1966): *The Ten-Point Program, War Against the Panthers*. Online version in: *Marxist History Archive* (marxists.org), 200.

with schools now having free breakfasts. But they didn't before. The Black Panther Party was not the only organization that did it, but it was the only organization based in ghetto communities that did it.”¹⁴ Joshua Bloom und Waldo E. Martin jr. argumentieren, dass der Übergang von der bewaffneten Gemeindeverteidigung zu sozialen Programmen nicht reformistisch oder konterrevolutionär war, sondern vielmehr eine flexible und logische Reaktion auf die offiziellen Bemühungen, das Wachstum und den Einfluss der Partei zu vereiteln. Nach ihrer Einschätzung waren der rote Faden und das Kernstück der politischen Philosophie der Panther eine nicht dogmatische, von Marx geprägte antiimperialistische Weltsicht – eine scharfe, zeitgemäße Kritik an Klasse und Macht in den Vereinigten Staaten¹⁵.

Wenn die Überlebensprogramme der Partei ein Vorspiel zu einem Sturz des kapitalistischen Systems darstellen sollten, so spielten die Ernährungsprogramme eine entscheidende Rolle, indem sie sich mit dem Bedürfnis nach Nahrung befassten – einem Bedürfnis, das vielen, wenn nicht fast allen Befreiungsbewegungen aller Völker in der Geschichte zugrunde lag.

Kubas grüne Revolution - Organopónicos, Agricultura Urbana

Während es den Black Panthers um eine gerechtere Verteilung von Lebensmitteln ging, fokussieren die anderen in diesem Kapitel beschriebenen Projekte auf

¹⁴ Kathleen Cleaver, zitiert nach: Black Power Mixtape 1967-1975 (2011). Dokumentarfilm, Regie: Göran Olsson.

¹⁵ Bloom, Joshua/ Martin, Jr., Waldo E. (2013): Black Against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

die Produktion von Nahrung. Ein Beispiel der jüngeren Geschichte, das sich nicht nur auf Städte beschränkt, ist die sogenannte grüne Revolution in Kuba, die aus der Not geboren zu erstaunlichen Erfolgen führte.

Die kubanische Wirtschaft war im gesamten 20. Jahrhundert von Importen und im Wesentlichen einem Exportgut, nämlich Zucker, abhängig. Bis zur kubanischen Revolution kauften die USA kubanischen Zucker über dem Weltmarktpreis, ab 1960 nahm die UdSSR kubanischen Zucker ab und versorgte Kuba mit Öl, Maschinerie, Düngemitteln und Pestiziden. Der Zusammenbruch der Sowjetunion 1990/91 und die Verschärfung des US-Handelsembargos lösten eine Krise aus, die Fidel Castro „die Sonderperiode“ nannte. „Innerhalb eines Jahres hatte das Land 80% seines Handels verloren. Kuba musste doppelt so viel Nahrung produzieren, mit weniger als der Hälfte der Verwendung von chemischen Hilfsmitteln.“¹⁶

In dieser prekären wirtschaftlichen Lage wandte sich das Land notgedrungen der landwirtschaftlichen Selbstversorgung, der ökologischen Produktion und der Permakultur zu. Städtische Gärten wuchsen, unterstützt von der Regierung. Land wurde von Exportkulturen auf Nahrungsmittelproduktion umgestellt, Traktoren wurden gegen Ochsen ausgetauscht, und die Menschen wurden ermutigt, von der Stadt auf das Land zu ziehen. Dies war natürlich nicht ohne Probleme möglich – es fehlte an Energie für den Transport von Lebensmitteln und Personen wie auch für Kühlmöglichkeiten. Dazu kam noch die fehlende Erfahrung der Stadtbevölkerung mit der Landwirtschaft¹⁷.

¹⁶ <https://cosg.wordpress.com/>, 2020-12-27.

¹⁷ Radio Helsinki (2017): Viva El Organopónico: Die ur-

Trotz dieser Schwierigkeiten gelang die Umstellung auf Selbstversorgung und ökologische Anbaumethoden. „Am Anfang hatten wir wenig Erfahrung und ein niedriges Produktionsniveau. Innerhalb von 10 Jahren wurde sie zu einer wichtigen Quelle für Einkommen, Beschäftigung und gesunde, biologische Lebensmittel für die Bevölkerung.“¹⁸ Integrierte Schädlingsbekämpfung, Fruchtfolge, Kompostierung und Bodenerhaltung wurden eingeführt.¹⁹ Kuba eignete sich Expertise für Techniken wie Wurmkompostierung und Biopestizide an. „Die Wurmzuchttechnologie ist jetzt ein kubanischer Exportartikel.“²⁰

Auf diese Art konnte die Hungerkrise beendet werden. „(N)ach Angaben der UNFAO liegt die Nahrungsaufnahme wieder bei 2.600 Kalorien pro Tag.“²¹ „2016 gab es insgesamt eine Anbaufläche von 50.000 Hektar und 70% des in Havanna konsumierten Gemüses kamen von den Organopónicos vor Ort. 1.000.000 Tonnen werden im städtischen Anbau produziert und 500.000 Kubaner_innen arbeiten in diesen Gärten. (...) Dazu gibt es Organopónicos, die direkt an Krankenhäuser oder Schulen angeschlossen sind. Die Mitarbeiter_innen betreuen diese Gärten dann auch mit.“²² Mittlerweile

bane Landwirtschaft in Kuba – VUiG. Radiosendung. <https://cba.fro.at/352744>, 2020-12-27.

18 Ebd.

19 <https://cosg.wordpress.com/>, 2020-12-27.

20 Dr. Stephen Wilkinson, stellvertretender Direktor des Internationalen Instituts für das Studium von Kuba, zitiert nach: Ewing, Ed (2008): Cuba's organic revolution. In: The Guardian, 4.4.2008. <https://www.theguardian.com/environment/2008/apr/04/organics.food>, 2020-12-27.

21 Ewing, a.a.O.

22 Radio Helsinki, a.a.O.

können die Erträge mehr als 200 t/ha/Jahr erreichen, und derzeit liegt der nationale Durchschnittsertrag bei 23,9 kg/m² (239 t/ha), basierend auf nicht weniger als sechs Fruchtfolgen pro Jahr, mehr als 50% Zwischenfruchtanbau und einem sehr straffen und effizienten Management des Produktionssystems²³.

Es gibt mittlerweile weit über 7000 Organopónicos, also Gärten, die auf biologischer Landwirtschaft beruhen. Der größte ist “Organopónico Vivero Alamar”, einer “Unidad Básica de Producción Cooperativa” (Basiseinheit der genossenschaftlichen Produktion) auf einer Fläche von 11 Hektar in einem Vorort von Havanna, Alamar. Neben frischem Gemüse, Obst, Zierpflanzen, Setzlingen, Holz sowie Heil- und Geistespflanzen produziert die Kooperative auch getrocknete Kräuter, Gewürze, Knoblauchpaste, Tomatensauce und Essiggurken, Wurmkompostierung, Kompost und Substrate, Ziegen- und Kaninchenfleisch und Mykorrhizapilze. Der Organopónico veranstaltet Workshops und Kurse in ökologischer Landwirtschaft, u.a. für Tourist_innen. Die Produkte werden an lokale Restaurants und direkt vom Hofladen an die Gemeindemitglieder verkauft²⁴. Die Arbeiter_innen im Organopónico verkaufen die Produkte und erhalten 50% des Umsatzes.

“Das Zugehörigkeitsgefühl ist zentral für die biologische Produktion, und in der Genossenschaftsform gibt es noch mehr Zugehörigkeitsgefühl. Wir sind wirtschaftlich weniger verwundbar, weil wir uns besser an

23 https://www.ecured.cu/Huerta_organop%C3%B3nica_cubana, 2020-12-27.

24 Ranicki, Carla (o.J.): 40. Organopónico Vivero Alamar – Cuba. https://stories.coop/stories/organoponico-vivero-alar-mar-cuba/?widget_id=abcdef01234567899876543210fedcba, 2020-12-27.

die wirtschaftlichen Bedingungen anpassen können. Und wir können die sozialen Bedingungen für die Mitglieder und ihre Familien verbessern.“²⁵ Die Kooperative trägt zur lokalen Entwicklung in einer städtischen Umgebung bei, indem sie den Zugang zu gesunden Lebensmitteln zu fairen Preisen erleichtert und Arbeitsplätze schafft, insbesondere für Frauen und ältere Menschen. Der städtische ökologische Nahrungsmittelanbau zeigt, wie man mit möglichen zukünftigen Ölnaptheiten umgehen kann und wie sich Gemeinschaften, wenn sie von der Notwendigkeit getrieben werden, organisieren und Wege finden, sich selbst zu ernähren. Zusätzlich verbessert sich das Erscheinungsbild verfallener Stadtgebiete²⁶.

“Im Unterschied zu kapitalistischen Ländern verkaufen wir biologische Produkte zu einem geringeren Preis als Produkte, die konventionell unter der Verwendung von Chemikalien angebaut werden. Denk an irgendein landwirtschaftliches Produkt, z.B. Kopfsalat. Auf den normalen Märkten wird konventionell angebaute Kopfsalat für 4,5 bis 5 Pesos pro Pfund verkauft. Biologischer Kopfsalat kostet 2 Pesos pro Pfund. Für die Gesellschaft produzieren Organopónicos frisches Gemüse und schaffen Arbeitsplätze.”²⁷ Die Preise der Erzeugnisse liegen zwischen den staatlichen und denen des freien Marktes²⁸.

25 Miguel Angel Salcines López, Mitbegründer der Genossenschaft Unidad Básica de Producción Cooperativa, zitiert nach: Ranicki, a.a.O.

26 Organopónico! An Agricultural Revolution (2009). Dokumentarfilm, Produktion und Regie: Lara Boglione und Lucy Loveday. <https://www.youtube.com/watch?v=JIWsxo5nNgg>, 2020-12-27.

27 Ebd.

28 Radio Helsinki, a.a.O.

Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Form der Landwirtschaft, die aus der Not geboren wurde, das Ende dieser Krise überleben wird. Die Politologin Julie M. Bunck sieht einen Verlust der „symbolischen Bedeutung“ des US-Handelsembargos und vermutet, dass Kuba Möglichkeiten der Beteiligung am Weltmarkt wahrnehmen wird. Dies wird laut Wilkinson höchstwahrscheinlich dazu führen, dass sich die allgemeine Landwirtschaft von biologischen Methoden entfernen wird. Aber er stellt fest: „Organopónicos erfüllen einen lokalen und spezifischen Bedarf und es ist unwahrscheinlich, dass sie verschwinden werden.“²⁹

Dies zeigte sich in jüngster Zeit in der Covid-19-Krise. Im April 2020 rief der Provinzverteidigungsrat zur Reaktivierung der städtischen und vorstädtischen Landwirtschaft als Teil der Maßnahmen zur Bekämpfung von COVID-19 auf, „(z)ur Intensivierung der städtischen und vorstädtischen Landwirtschaft und zur Förderung von Innenhöfen und Grundstücken in Wohnungen und an Arbeitsplätzen in allen Gemeinden.“ Von höchster staatlicher Stelle wurde auf die Aktivierung bzw auch Wiederherstellung aller Organopónicos und Stadtgärten gedrängt; gleichzeitig „forderte man eine Vergrößerung der Anbauflächen und eine optimale Nutzung des Landes, um höhere Erträge zu erzielen“. Ein Verteilungsnetz wurde entwickelt, das sicherstellen sollte, dass die Bürger_innen möglichst kurze Strecken zurücklegen mussten, um an ihre Lebensmittel zu kommen³⁰.

²⁹ Ewing, a.a.O.

³⁰ <https://adncuba.com/noticias-de-cuba/actualidad/autoridades-en-cuba-buscan-rescatar-los-organoponicos-ante-la-crisis>, 2020-12-27.

Urban Gardening als Subsistenz und Commons

Städtische Gärten lassen sich bis ins 19. Jahrhundert zurück nachweisen und waren stets in Nahrungsmittelkrisen besonders relevant; so wurde etwa nach dem Zweiten Weltkrieg Gemüse am Wiener Heldenplatz angebaut. Die zeitgenössische Urban Gardening-Bewegung lässt sich aber in erster Linie auf die 1970er Jahre in den USA, Kanada und Großbritannien zurückführen. In New York wurden schon sehr früh Community Gardens in Gegenden gegründet, die als gefährlich galten. Sie wurden durch die Bewohner_innen bepflanzt und sollten durch Nutzung der brachliegenden Flächen zur Verminderung der Kriminalität beitragen. Einige dieser Orte entwickelten sich auch zu Naherholungsgebieten, die es bis heute gibt.

Auf Drängen der Gartenaktivist_innen, die nicht länger illegal operieren wollten, wurde 1978 von der Stadt New York die Abteilung GreenThumb eingerichtet. Diese vergibt Pachtverträge und stellt den Gartenprojekten kostenlos Bau- und Pflanzenmaterial sowie Gartengeräte zur Verfügung³¹.

Trotzdem gab es immer wieder Auseinandersetzungen mit der Polizei und städtischen Behörden. Im Zuge dessen entstanden Bürgerinitiativen wie die Green Guerillas³², deren Ziel „Reclaim the Commons“ war, also

31 Grünsteidel, Irmtraud (2000): Community Gardens – Grüne Oasen in den Ghettos von New York. In: Meyer-Renschhausen, Elisabeth/ Holl, Anne (Hg.): Die Wiederkehr der Gärten-Kleinstlandwirtschaft im Zeitalter der Globalisierung. Innsbruck: Studien Verlag, 126.

32 Meyer-Renschhausen, Elisabeth (2005): Kürbisse von der Lower East Side – Zur sozialökonomischen Relevanz der New Yorker Community Gardens. Skripte zu Migration und Nachhaltigkeit Nr. 2. München: Stiftung Interkultur, 3. <https://anstiftung.de/jdown->

die Wiedereinrichtung und Wertschätzung der Gemeingüter. Die einst sozial-ökologisch motivierte Bewegung wandelte sich in den 1990ern im Kampf um Grund und Boden zu einer politischen Bewegung³³ Hintergrund dessen war der wirtschaftliche Aufschwung New Yorks in den 1990er-Jahren. Damit verbunden stieg die Nachfrage nach Bauland, was eine akute Bedrohung für viele Community Gardens darstellte. Viele Gärten fielen Bulldozern zum Opfer oder erhielten keine Verlängerung der Pachtgenehmigung³⁴. In diesem Verlauf gründeten sich neben den Green Guerillas noch viele andere Initiativen, die sich für die Community Gardens New Yorks stark machten. Die meisten Community Gardens New Yorks befinden sich in den ärmeren Wohnvierteln marginalisierter Bevölkerungsgruppen.

Ein anderes Beispiel für Urban Gardening als Projekt marginalisierter Bevölkerungsgruppen stellt die South Central Farm in Los Angeles dar. Sie war mit 5,4 Hektar Fläche einer der größten städtischen Gärten in den USA. In einem industriellen Lagerhausviertel gelegen, war South Central zu dieser Zeit in erster Linie von einkommensschwachen Arbeiter_innenfamilien bewohnt und von hoher Kriminalität geprägt; es gab kaum Infrastruktur, um frische Lebensmittel zu bekommen. 1994 verweigerten über 250 Familien staatliche Finanzhilfen und machten stattdessen einen Deal mit der Stadt. Sie erhielten ein Stück Land zur Eigenversorgung.

2003 wurde das Stück Land, ohne die Bevölkerung zu informieren, an einen Bauträger und "Stadtentwick-

loads/Skripte%20zu%20Migration%20und%20Nachhaltigkeit/Skript2_Kuerbisse_lower_eastside.pdf. 2020-12-29

33 Ebd., 4

34 Grünsteidel, a.a.O., 137.

ler“ übergeben, der den Garten planieren und verkaufen wollte, um ein Walmart-Vertriebszentrum zu bauen. Er hatte das Grundstück für ca. 5 Millionen Dollar gekauft und drei Jahre später wurde der Verkaufspreis mit 16,3 Millionen beziffert. Nachdem es eine großangelegte Spendenaktion gab und sogar mithilfe von privaten Stiftungen der Kaufpreis erreicht werden konnte, weigerte sich der Inhaber dennoch, das Grundstück an die Gemeinschaft vor Ort zu veräußern. Er sagte später der LA-Times, er hätte das Grundstück nicht einmal für 100 Millionen verkauft, da sein Ruf im Kampf um die Erhaltung “durch den Dreck gezogen wurde.” 2006 wurde die „South Central Farm“ von der Polizei trotz vehementer Proteste der lokalen Bevölkerung gewaltsam geräumt und mit Bulldozern dem Erdboden gleichgemacht.

Nach langem Kampf erwarb die Gruppe schließlich ein 34,4 Hektar großes Gelände 200 km ausserhalb der Stadt, in Buttonwillow, Kalifornien. Sie gründete den “South Central Farmers‘ Health and Education Fund“ und dessen Untergruppe, die „South Central Farmers‘ Cooperative“, eine gemeinnützige Basisorganisation, die sich „der Selbstversorgung der Gemeinschaft durch städtische und ländliche Landwirtschaft“ verschrieb.

Alberto Tlatoa, ein langjähriges Mitglied der Organisation, der seit seiner Kindheit den städtischen Garten bewirtschaftet, sagt: „Durch unsere Bemühungen versuchen wir, den traditionellen Platz lokaler, biologisch angebaute Früchte und Gemüse in der Ernährung und Lebensweise vertriebener indigener Völker und anderer einkommensschwacher ethnischer Minderheiten wiederherzustellen. Unsere Arbeit betont die generationenübergreifenden Bindungen zum Wohle von

Jugendlichen, die mit zunehmender Fettleibigkeit in der Kindheit konfrontiert sind, und von Erwachsenen, die mit alarmierenden Diabetes-Raten konfrontiert sind.“³⁵

Jede Woche werden ca. 10.000 Familien ernährt und es wird, wie zu Zeiten der Gründung in South Central, der Schwerpunkt auf die Produktion ethnisch vielfältiger Lebensmittel gelegt. Zusätzlich dazu wurde ein Vertrieb von Samen aufgebaut, um die biologische Diversität zu fördern und zu versuchen, diese entgegen der Entwicklung zu gentechnisch veränderten Lebensmitteln und der damit verloren gehenden Vielfalt zu erhalten. Die SCFHEF widmet sich mit dem Projekt “Farm to school” (Schulgärten, Kochunterricht und Exkursionen) auch der Ernährungsinformation für Kinder und Jugendliche. Es werden zum Beispiel Alternativen zu den in den Läden erhältlichen frittierten Snacks (die meistens auch aus gentechnisch veränderten Produkten hergestellt werden) aufgezeigt und es wird gemeinsam gekocht bzw. gebacken. Außerdem setzt sich die Kooperative weiterhin für mehr Grünflächen im städtischen Bereich ein, was u.a. zu einer Stadtverordnung führte, die es Bürger_innen erlaubt, auf den Bürgersteigen “essbare Gärten” anzulegen.

In den letzten Jahren wurden weitere Projekte mit ähnlichen Zielen gegründet, wie etwa die 215 People’s Alliance, die Gärten und die People’s Kitchen in Philadelphia organisiert oder “Keep Growing Detroit”, ein “Garden Resource Program”, in dem Freiwillige mittlerweile 1600 Biogärten bewirtschaften und Weiterbildungsprojekte für Kinder und Jugendliche im Rahmen von

35 Lee, Susie S. (2014): The rise, fall, and rise of a Los Angeles urban garden. <http://www.uncubemagazine.com/blog/12844525>, 2020-12-27.

“Youth Growing Detroit” durchführen³⁶. Ähnliche Vorhaben finden sich auch als Entwicklungsprojekte, etwa in Form der Sackgärten in Nairobi³⁷ und São Paulo, Stadtgärten auf ehemals brachliegenden Grundstücken³⁸.

Urban Gardening als Urban Chic

Parallel dazu hat sich im globalen Norden eine Urban Gardening-Bewegung entwickelt, bei der nicht mehr die Produktion dringend benötigter Lebensmittel im Vordergrund steht. „Bei den verschiedenen Gartenmodellen in Deutschland, Amerika und anderen europäischen Städten steht nicht eine tatsächliche Subsistenzwirtschaft im Vordergrund, sondern die Verschönerung und Bereicherung des Lebens in der Stadt und die Herstellung neuer Gemeinschaften. Aktiv ist hier vor allem eine junge urbane Avantgarde, die mit neuen Modellen auf globale Herausforderungen und städtische Defizite reagiert: Ernährungskrisen und Umweltprobleme, Isolation, Vereinzelung oder mangelnde Freiräume.“³⁹ Diese durchaus emphatische Beschreibung zeitgenössischer städtischer Gartenprojekte verdeutlicht Trends dieser Bewegung – die Reduktion politischen Handelns auf den eigenen lokalen Raum und Prosumer-Aktivitäten wie auch eine deutliche klassenspezifische Verortung dieser Projekte in einem bestimmten Teil des Bürger_innentums.

³⁶ <http://detroitagriculture.net/our-work>, 2020-12-27.

³⁷ Gallaher, Courtney Maloof (2011): *Livelihoods, Food Security and Environmental Risk: Sack Gardening in the Kibera Slums of Nairobi, Kenya*. Dissertation. Michigan State University.

³⁸ <https://cidadessemfome.org>, 2020-12-27.

³⁹ <https://reset.org/knowledge/urban-gardening-mit-gaerten-die-welt-veraendern>, 2020-12-27.

Dies soll nicht als völlige politische Entwertung dieser Projekte verstanden werden: Gemeinsames Produzieren und Konsumieren bedeutet ebenso eine Abkehr von Teilen kapitalistischen Wirtschaftens wie lokales Produzieren den Beginn der Entwicklung ökologischer Lebensformen. Doch ist trotzdem die Frage zu stellen, wie weitreichend und nachhaltig solche Projekte sein können und inwiefern sie sich in ein Konzept städtischer Solidarität – verstanden als Solidarität gerade in Differenz und Ungleichheit – einordnen lassen. Einerseits ist also Müller zuzustimmen: “Hier geht es um ein anderes Vergesellschaftungsmodell. Autonomie bedeutet für diese Bewegung nicht, hohe Löhne zu erzielen, um sich die lebensnotwendigen Dinge kaufen zu können, sondern Wissen, handwerkliches Können und soziale Netzwerke zu leben und zu erproben, um mit weniger materiellen Ressourcen, dafür aber nach den eigenen Vorstellungen und mit den eigenen Händen ein Mehr an Lebensqualität zu erreichen. Es war eben immer schon politisch, bäuerlich zu sein.”⁴⁰ Aus marxistischer Sicht lässt sich hier hinzufügen, dass es in Gemeinschaftsgärten um den Gebrauchswert und nicht den Tauschwert geht und eine Form der Produktion stattfindet, die nicht entfremdet ist⁴¹.

40 Müller, Christa (2012): Die grüne Guerilla – Über eine politische Avantgarde. eNewsletter Wegweiser Bürgergesellschaft 16/2012 vom 31.08.2012. https://www.buergergesellschaft.de/fileadmin/pdf/gastbeitrag_mueller_120831.pdf, 2020-12-27.

41 Eizenberg, Efrat (2017). Real existierende Commons: Drei Momente von Raum in Gemeinschaftsgärten in New York City. In: Kumnig, Sarah/ Rosol, Marit / Exner, Andreas (Hg.): Umkämpftes Grün. Zwischen neoliberaler Stadtentwicklung und Stadtgestaltung von unten. Bielefeld: transcript, 33-62, hier: 47.

Andererseits ist aber zu fragen, inwiefern und mit welchen Konsequenzen solche Projekte Teil einer neuen urbanen Governance sind, die letztlich eine Verfestigung klassenspezifischer Trennlinien mit anderen Mitteln bedeutet – wobei offensichtlich ist, dass Klassentrennungen heute mehr denn je Hand in Hand mit Trennungen nach Staatsbürger_innenschaft und Ethnizität gehen. In diesem Sinne sind diese Projekte zugleich Formen der Dekommodifizierung wie auch Vorreiter und Nutznießer von Gentrifizierung und Imagepolitiken neoliberaler Stadtentwicklung⁴². Sie können politische Unzufriedenheit systemimmanent befrieden und kanalisieren sowie unbezahlte, ehrenamtliche Arbeit im Sinne der kapitalistischen Aufwertung von Städten und Stadtteilen aktivieren⁴³. Durch ihre lokale Verortung in Städten, die klassenspezifisch strukturiert sind, tragen sie ebenso zu spezifischen Ein- und Ausschlüssen bei wie dadurch, dass man sich unbezahlte Arbeit leisten können muss. Die Bereitstellung öffentlicher Mittel für solche Projekte führt vor diesem Hintergrund zu einer räumlichen Umverteilung zugunsten bereits privilegierter Stadtteile, in denen diese Projekte realisiert werden. Auch ist eine Abwertung von Gärten im Privatbesitz oft einkommensschwächerer Gruppen, wie insbesondere Schrebergärten, im Vergleich zu Gemeinschaftsgärten zu beobachten. Daran lassen sich interessante und uneindeutige neue Klassengrenzen erkennen⁴⁴.

42 Rosol, Marit (2017): Gemeinschaftlich gärtnern in der neoliberalen Stadt? In: Kumnig/ Rosol/ Exner, a.a.O., 11-32.

43 Kumnig, Sarah/ Rosol, Marit / Exner, Andreas (2017): Vorwort. In: Kumnig/ Rosol/ Exner, a.a.O., 7-10.

44 Ernwein, Marion (2017): Gemeinschaftsgärten und freiwillige Umweltarbeit. Die Aushandlung von Stellenwert und Bedeutung

Diese Spannungen lassen sich nicht auflösen, schon gar nicht in verallgemeinerter Form; die Effekte von Urban Gardening sind anhand konkreter Projekte zu überprüfen. Skeptisch sollte allerdings stimmen, dass offizielle Verlautbarungen von Städten wie auch Lifestyle-Magazine Urban Gardening für sich entdecken und sogar noch „Guerilla Gardening“ als besonders subversive Form anpreisen. Dabei wird durchaus auch – wenn auch in anderen Worten – auf die marxistischen Konzepte von Gebrauchswert und nicht-entfremdeter Arbeit zurückgegriffen, was wohl weniger dem revolutionären Charakter dieser Projekte geschuldet ist, als der Fähigkeit des Spätkapitalismus differenzierte Subjektivierungen zu schaffen und zu integrieren⁴⁵.

Zusammenfassung

Zweifellos stellen Nahrungsmittelproduktion und -distribution einen Kernbereich des menschlichen Lebens und daher auch ein zentrales Konfliktfeld unterschiedlicher ökonomischer und politischer Modelle dar. Gemeinsam ist den hier vorgestellten Projekten und Praxen, dass sie sich gegen die industrialisierte, monokulturelle Landwirtschaft in den Händen weniger globaler Monopole wenden; in diesem Sinne geht es hier stets um Ernährungssouveränität wie auch um die Abkehr von klassischen kapitalistischen Lebensmittelmärkten. Doch während sich die Projekte der Black Panthers, der Organopónicos und auch der urbanen

der Bürger_innen in der Herstellung von Grünraum. In: Kumnig/ Rosol/ Exner, a.a.O., 187-208.

45 Haderer, Margarete (2017): Recht auf Stadt! Lefebvre, urbaner Aktivismus und kritische Stadtforschung. Eine Rekonstruktion, Interpretation und Kritik. In: Kumnig/ Rosol/ Exner, a.a.O., 63-79.

Landwirtschaften in den USA um die Versorgung der Bevölkerung bzw. der sozialen Schichten, die von ausreichender gesunder Ernährung ausgeschlossen bleiben, bemühen, haben zahlreiche zeitgenössische Urban Gardening-Projekte einen völlig anderen Klassencharakter und führen nicht selten zu einer Umverteilung öffentlichen Raums zugunsten der bereits Privilegierten – auch wenn dies nicht die Absicht der Projektbetreiber_innen ist. So ist Alkon und Agyeman⁴⁶ zwar zuzustimmen, dass „(d)ie Konzeption von Nahrung als Ort bewussten und konzertierten sozialen Aktivismus (...) die Aufmerksamkeit auf die problematischen Zwischenräume der rassifizierten politischen Ökonomie der Nahrungsmittelproduktion und -verteilung und der kulturellen Politik des Nahrungsmittelkonsums (lenkt)“, doch lassen sich Motive und Zielsetzungen dieses Aktivismus nicht aus der bloßen Tatsache der autonomen Nahrungsmittelproduktion ableiten. Vielmehr steht hier die Verteilungsfrage im Vordergrund – sowohl was die tatsächliche Distribution der Lebensmittel betrifft, als auch in Bezug auf das Recht auf Bodennutzung – und damit eine eminent politökonomische Frage, die letztendlich die Frage nach der Inklusivität und Exklusivität von Gesellschaft und damit nach den Möglichkeiten und Grenzen von Solidarität ist.

46 Alkon, Alison Hope/ Agyeman, Julian (Hg.) (2011): *Cultivating Food Justice: Race, Class, and Sustainability*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 13.

**KÄMPFE UM ANKUNFT,
STÄTTEN DER ZUSAMMENKUNFT**

SOLIDARISCHE STADT ALS ANTIRASSISTISCHE POLITIK?

**Ein Gespräch zwischen Berena Yogarajah, Dominic Kropp,
Henrik Lebuhn und Niki Kubaczek über solidarische Städte,
das ambivalente Verhältnis zu den Institutionen und die
Suche nach einer beständigen antirassistischen Praxis**

Dominic: *Solidarische Stadt* ist zuerst einmal ein schillernder Begriff mit unscharfer Bedeutung, ein leerer Signifikant in gewissem Sinne. Er birgt somit das Potential in sich, ganz unterschiedliche Leute zusammenzubringen. Die Gefahr ist allerdings, und das haben wir bereits in der Praxis erlebt, dass es völlig beliebig wird und dadurch kein kollektives politisches Handeln entstehen kann, weil dann einfach Allgemeinplätze formuliert werden. Um Solidarity City als Konzept zu schärfen, haben wir als *Interventionistische Linke Köln* im Sommer 2018 eine Veranstaltungsreihe organisiert. Wir haben versucht, unseren Begriff der solidarischen Stadt zu präzisieren, indem wir uns unterschiedliche Aspekte davon angesehen haben: Wir hatten Menschen aus Polikliniken hier, Menschen, die versuchen einen anonymisierten Krankenschein für alle Stadtbewohner_innen zu entwickeln, wir haben mit Gewerkschaften über Ausschlüsse und Entrechtungen in Arbeit und Arbeitskämpfen gegenüber Migrant_innen und Geflüchteten gesprochen. Ein weiterer Eckpunkt war das Thema Abschiebungen: Wie können Abschiebungen verhindert werden, was könnte Bürger_innenasyl hier für eine Rolle spielen? Wenn wir also ein Verständnis davon bekommen wollen, was solidarische Stadt bedeutet, dann braucht es eine Auseinandersetzung mit den institutionellen und alltäglichen Ausschlüssen und Grenzziehungen, aus der die solidarische Stadt der Ausweg sein soll. Solidarische

Stadt bedeutet also, dass wirklich alle, sprich unabhängig vom Aufenthaltsstatus, Zugang zu sozialer Infrastruktur und zu Rechten haben. Was also solidarische Stadt nicht ist, ist in der Stadt einfach nett zueinander zu sein.

Berena: Dieses Bedürfnis, eine aktualisierte antirassistische Perspektive formulieren zu können, hat natürlich auch viel mit dem Sommer der Migration 2015 zu tun. Viele Menschen, die in den sogenannten Willkommensinitiativen auch heute noch zusammenkommen und praktische Unterstützungsarbeit machen, haben durch diesen Sommer teilweise eine völlig andere Aufmerksamkeit für Migration und alltägliche Grenzziehungen bekommen. Wie die Grenze und Ausschluss in der Stadt funktionieren, ist seitdem für viele in der Bevölkerung – die das eben nicht selbst, am eigenen Leib mitbekommen – viel präsenter. Was also tun wir mit dieser gesteigerten Aufmerksamkeit, was lässt sich wie politisch daraus machen? Eine weitere und ungewohnte Frage, die sich uns als radikale Linke stellt, ist: Wie setzen wir uns mit der Verwaltung ins Verhältnis? Wo ist Kooperation sinnvoll, wo Konfrontation? Auf der einen Seite Druck aufbauen, gleichzeitig Konzepte und Wissen generieren, das dann aufgegriffen werden soll. Aber gerade an der Schnittstelle zu Verwaltung und den diversen etablierten oder gar staatlichen Institutionen tun sich Möglichkeiten auf, konkret Dinge zu verändern, Zugänge und Ressourcen umzuverteilen.

In all diesen, ganz unterschiedlichen Bereichen stellte sich uns immer wieder die gleiche Frage: Wo macht es Sinn, sich zu verbinden und zu verbünden und wo nicht? Was könnte helfen, Abschiebungen zu verhindern

und wo geht es darum, Abschiebungen nur humaner zu machen? Es geht nicht darum, genauer hinzuschauen, wer abgeschoben wird und wer bleiben darf, sondern es geht um das Recht auf Rechte. Es kann natürlich ein netter Schritt sein, darauf hinzuweisen, wie willkürlich die Abschiebep Praxis ist. Unsere Forderung nach einer solidarischen Stadt stellt jedoch noch viel grundsätzlicher Abschiebungen per se in Frage.

Mit oder gegen die Verwaltung kämpfen?

Henrik: Ihr habt jetzt beide betont, dass es eine schwierige Situation ist, aus den sozialen Bewegungen heraus mit Politik und Verwaltung zusammenzuarbeiten. Genau in diesem Sinne muss man in der *Solidarity City* Debatte klar unterscheiden, um strategisch handeln zu können: Zum einen gibt es linke und linksliberale Stadtregierungen auf europäischer Ebene. Die haben sich seit 2016 unter dem Label *Solidarity Cities* vernetzt. Anders als bei aktivistischen Gruppen geht es diesen Stadtregierungen weniger um eine gesellschaftliche Transformation, sondern eher darum, die „Flüchtlingskrise zu managen“. Nichtsdestotrotz ist das eine wichtige Gegenposition gegen die Politik der „Festung Europa“, die von rechten Regierungen bestimmt wird. Das haben wir auch wieder im Fall von Moria auf Lesbos gesehen. In Deutschland haben im September 2020 174 Städte und Kommunen ihre Aufnahmebereitschaft für Geflüchtete erklärt und damit die konservativen Bundespolitiker_innen vor sich hergetrieben. Hätte es diesen Druck aus den Städten nicht gegeben, hätte die Bundesregierung noch viel weniger Geflüchtete aus Moria aufgenommen. Hinter diesen Aufnahmezusagen steht natürlich auch die unermüdliche Arbeit der lokalen Initiativen, wie zum

Beispiel die *Sichere Häfen* Kampagne. Aber: Das Netzwerk *Solidarity Cities* agiert eindeutig in einem Setting des städtischen Regierens. Ein wichtiger Adressat ist die EU, denn von der möchten die Stadtregierungen mehr Geld für soziale Infrastruktur. Für die Alltagspolitik ist es dennoch ausgesprochen wichtig, was für Maßnahmen in diesen Städten beschlossen werden und welche Ressourcen diese Städte auf lokaler Ebene bereitstellen. Wir sollten jedoch nicht vergessen, dass es dabei immer auch um Standortpolitik geht: Diversität und Interkulturalität erhöhen die Attraktivität einer Stadt im Wettbewerb um innovative Investitionen, um junge Leute und vor allem um die begehrten *professionals*. Mit konservativen Parolen kann man zum Beispiel in der Kreativwirtschaft kaum punkten. Es gilt also kritisch zu schauen, welche Beweggründe und Ideologien hinter bestimmten Labeln stecken.

Davon zu unterscheiden ist das *Solidarity City* Netzwerk, das fast den gleichen Namen hat, wie das *Solidarity Cities* Netzwerk: Das *Solidarity City* Netzwerk ist ein Bündnis aus sehr unterschiedlichen Graswurzel-Bewegungen. Sie haben sich zwar unter diesem Namen erst in den letzten Jahren gegründet, die einzelnen Initiativen haben aber oft schon eine lange Geschichte. Das Netzwerk besteht aus Willkommensinitiativen, migrantischen und linksradikalen Gruppen wie auch aus Kirchen- und Bürgerrechtsgruppen. Dabei gibt es natürlich Überschneidungen mit linken Stadtregierungen, aber die Graswurzel-Bewegungen gehen mit ihren Forderungen viel weiter als ihre legalistische Namensschwester: Ihnen geht es um eine Demokratisierung von Stadtpolitik, die sich dann gar nicht mehr nur an den Begriffen Flucht und Migration festmacht, sondern viel

grundlegender die Frage stellt: Warum haben die Menschen, die am gleichen Ort zusammenleben, eigentlich nicht die gleichen Rechte?

Was ich interessant finde, ist die Frage, ob und wie diese zwei unterschiedlichen Politik-Ansätze zueinander finden können, wie hier ein Dialog entstehen kann. In Zürich etwa wurde das durch die *Shedhalle* angestoßen: Das ist eine alternative Kunstinstitution in der Stadt, die hier eine Art Vermittlerinnenrolle eingenommen hat. Die haben dann zum Beispiel gemeinsame Veranstaltungen mit Aktivist_innen, Migrant_innen, Expert_innen und Stadtpolitik organisiert, um die Leute miteinander ins Gespräch zu bringen. Aus diesen Gesprächen heraus sind konkrete Vorschläge entstanden, wie man beispielsweise Sans Papiers in der Stadt unterstützen kann, etwa durch eine kommunale City ID für alle Menschen in der Stadt, wie sie auch New York hat.

Ähnliches passiert auch in Berlin, wo es seit 2016 einen links-regierten Senat gibt, der auf vielen Politikfeldern im Gespräch mit den lokalen Initiativen ist. Dabei geht es immer auch um die Frage, wie viel Druck von aktivistischer Seite aufgebaut werden kann. Aber auch: Wie viel Expertise können Aktivist_innen einbringen? Schließlich wissen Politik und Verwaltung oft gar nicht so genau, wie man am besten vorgeht, wenn neue und innovative Lösungen gesucht werden. Auf dem Feld der Migrationspolitik geht es dann zum Beispiel darum, wie eine anonymisierte Gesundheitskarte funktionieren könnte, mit der auch Menschen ohne Krankenversicherung an eine Behandlung kommen, ohne dabei ihren Aufenthaltsstatus preisgeben zu müssen. Da haben Gruppen wie das *Medibüro* eine jahrelange Erfahrung

mit der Versorgung von Menschen ohne regulären Aufenthaltsstatus und genau diese Erfahrung fehlt in den formalen Institutionen und in der Verwaltung. Wie und unter welchen Bedingungen kommen die jetzt zusammen?

Bündelung, Arbeitsteilung, Beständigkeit

Dominic: Der Zusammenhang, mit dem wir die Diskussion zur *solidarischen Stadt* hier in Köln gestartet haben, ist sehr heterogen: Da sind Sozialarbeiter_innen dabei, Menschen aus Willkommensinitiativen, Bauchlinke mit humanistischem Selbstverständnis und damit eben auch einige Leute, die mit politischer Organisation noch nicht so viel Erfahrung haben. Dann gibt es aber auch Autonome, die die klassischen Abschiebeblockaden gerne wieder machen würden, obwohl sie aufgrund von Gesetzesänderungen nicht mehr in der Form funktionieren. Unter all diesen sehr unterschiedlichen politischen Zugängen und Vorstellungen stellt sich immer wieder die Frage, wie wir eine Konkretisierung und Schärfung hinkriegen. Und da verrennen wir uns immer wieder...

Berena: Im Gegensatz zu anderen Städten hat der Stadtrat in Köln eine direkte Aufnahme von Menschen auf der Flucht bereits zugesagt. Aber mit einer Bürger_innenasylgruppe, die aus wenigen Leuten besteht, die auch noch damit beschäftigt sind, eine Öffentlichkeitskampagne zu stemmen, d.h. Unterschriften zu sammeln und Fotos zu schießen, ist das nur eine Frage der Zeit, bis alle vollkommen erschöpft sind. Es braucht also Zuwachs, wenn Dinge Bestand haben sollen.

Gleichzeitig arbeiten die wenigen Aktivist_innen in den unterschiedlichsten Gruppen parallel, anstatt die Arbeit besser zu koordinieren. Viele Diskussionen werden so an unterschiedlichen Orten immer wieder geführt. Diese doppelte Arbeit und die sich wiederholenden Debatten fressen Ressourcen und führen zu einer Erschöpfung, die vermieden werden könnte, wenn wir uns zusammenschließen und die Arbeit aufteilen. Wenn wir Erschöpfung und Auf-der-Stelle-Treten vermeiden wollen, braucht es *Bündelung*. Die unterschiedlichen Arbeitsgruppen, Initiativen und Organisationen müssen voneinander Bescheid wissen, um zu verstehen, woran die anderen gerade arbeiten. Anderenfalls ist es nur eine Frage der Zeit, bis die Menschen verzagen und die unterschiedlichen Initiativen und Kämpfe versanden.

Niki: Ich finde du sprichst hier einen sehr wichtigen Punkt an, und zwar die Erschöpfung. Meiner Meinung ist sie eine nach wie vor unterschätzte Bedrohung für den politischen Aktivismus. Die Frage ist also, wie der Erschöpfung entkommen werden kann, oder anders formuliert: Wie Beständigkeit und Ausdauer herstellen? Diese Frage nach der Dauer, wie wir das Andauern und Fortdauern der Kämpfe – auch nach ihrem euphorischen Höhepunkt – ermöglichen können, beschäftigt mich immer wieder: So etwa bei den *unibrennt*-Protesten von 2009, als sich das vor kurzem noch gesteckte volle Audimax sukzessive leerte und der Elan auströpfelte und viele nach der Phase der Euphorie frustriert waren, dass sich scheinbar plötzlich niemand mehr interessierte für den Kampf gegen die Neoliberalisierung der Uni. Oder bei den *Refugee Protesten* im Winter 2012 / 2013, als es immer weniger und weniger Leute wurden, die bereit

waren, in den Sigmund-Freud-Park, dann in die Votivkirche und schließlich ins Servitenkloster zu kommen, um mitzudenken, mitzureden, mitzuhelfen und mitzukämpfen. Als dann die Akademie der bildenden Künste im Herbst 2013 besetzt werden sollte, waren es nur mehr ein Handvoll Menschen, die kamen und bereit waren, mit zu tun. Damit war der Besetzungsversuch natürlich auch zum Scheitern verurteilt.

Die Suche nach einer beständigen, fortdauernden und andauernden politischen Praxis bedeutet vielleicht auch, nicht nur auf den Moment des Umsturzes zu fokussieren, sondern auf den Weg dahin und den Weg danach: Es würde bedeuten, die vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse dadurch umzustürzen, indem sie untergraben, ausgehöhlt, umzingelt und durch viel bessere, befriedigendere, freiere, glückversprechendere, gerechtere und solidarische Verhältnisse ersetzt werden. So verstehe ich auch Bini Adamczaks Revolutionstheorie.¹ Die rassistische und nationalistische Normalität könnte so umgestürzt werden, in dem wir sie aushöhlen, anknabbern, ansägen. Die Stadt als ein Ort des Zusammenlebens von sehr unterschiedlichen Biographien und Lebensrealitäten verweist darauf, dass das Gemeinsame, in dem wir uns zuhause fühlen, nicht durch die Homogenität charakterisiert ist – wie es der Nationalismus uns immer wieder gerne einredet – sondern vielmehr durch die Heterogenität und die Nicht-Identität. Die Non-Konformität ist viel weiter verbreitet, als wir glauben, hat es Rubia Salgado einmal sehr schön

¹ Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp.

auf einer Donnerstagsdemo auf den Punkt gebracht.² Das städtische heterogene Gemeinsame kann also in Anschlag gebracht werden gegen die Idee der Nation, weil die Stadt immer schon offensichtlich macht, dass das Gemeinsame nie homogen gewesen ist.

Dominic: Ich glaube, dass *Solidarity City* oder *Seebrücke* auch den Raum des Politischen verändert haben: Ich denke hier an eine Person, die sich durch die Begegnungen und Erfahrungen in Willkommensinitiativen auf einmal für das Aktivist_innentreffen in Palermo interessiert und so mitverfolgt, was dort rebellische Stadtaktivist_innen, Bürgermeister_innen und Seenotretter_innen diskutieren. Das geht dann nochmal etwas weg von stadtpolitischen Fragestellungen vor Ort, weil es ja auf eine Transnationalisierung der Räume des Politischen verweist: Unterschiedliche Kämpfe, Initiativen, Orte bzw. Räume, die über translokale Verbindungen jetzt in einem Zusammenhang stehen, der vorher nicht existierte. Diese Verbindungen zu sehen, kann ja durchaus auch Mut machen, um durchzuhalten, auch wenn die politische Lage wieder mal zermürend ist.

Niki: Um deinen Begriff von vorher aufzugreifen: Ich glaube ja, dass das Ziel sein muss, dass es mehr Bauch-Linke gibt. Und genau das ist es, was politische Ereignisse schaffen, wie etwa der Sommer 2015: Genau über diesen Sommer haben viele Menschen einen anderen Begriff von Migration und Nation bekommen, weil sie Leute kennen gelernt haben, die ihnen von

² Salgado, Rubia (2018): Willst du Samba, <https://transversal.at/blog/willst-du-samba>, 2020-12-27.

Realitäten erzählt haben, von denen sie davor keine Ahnung hatten. Denn es ist ja nicht so, dass heute die Zugänge zu Informationen fehlen – wie es vielleicht vor ein paar Jahren oder Jahrzehnten noch der Fall war. Warum Leute keine Lust mehr haben, in Afghanistan zu leben, kann man erfahren, wenn man Interesse hat, diese Informationen herauszubekommen. Nur: Die wenigsten in Europa interessiert das. Das Entscheidende am Sommer 2015 waren, glaube ich, die Erzählungen und die Begegnungen, und damit die Perspektivierungen, die in diesem Sommer nach Europa gekommen sind. Ich versuche hier nicht zu argumentieren, dass alle, die im Sommer 2015 die Leute willkommen geheißen haben, zu vollkommen selbstreflektierten, kritischen und historisch-bewussten Antirassist_innen geworden sind – schön wär’s. Und wer ist das schon? Aber es war ein Anfang, bzw. hätte es ein Anfang sein können. Als Linke und als in der Kritik geübte Forschende vergessen wir, glaube ich, oft, aufmerksam und sorgsam mit der Möglichkeit umzugehen. Fehler aufzeigen, ist, was wir als Linke und als kritische Wissenschaftler_innen am allerbesten können und damit haben wir vielleicht schon mehr verunmöglicht und kaputt gemacht, als uns lieb wäre. Denken wir nur daran, wie schnell dieses oder jenes „problematisch“ ist, ohne genau ausformulieren zu müssen, was jetzt genau problematisch ist ...und klar, auch das Gegenteil wäre Schwachsinn: Kritik runterzuschlucken und sich nur mehr mit Samthandschuhen anzufassen. Kritik bleibt natürlich eine zentrale emanzipatorische Praxis – sei es gegenüber dem sogenannten Großen und Ganzen, den Genoss_innen oder gegenüber uns selbst. Was ich nichtsdestotrotz bemerkenswert finde, ist,

wie stark der Problematisierungsreflex in der Linken ist, wie locker der erhobene Zeigefinger sitzt. Dieser Problematisierungsreflex hat schon viele Chancen vertan, und ich fürchte, das Vertun von Chancen können wir uns nicht leisten.

Natürlich gibt es ein Problem, den Sommer 2015 als Willkommenskultur zu verstehen. Das Problem waren aber nicht die Begegnungen, die 2015 stattfanden, sondern das Intelligibel-Machen dieser Begegnungen und Ereignisse als Willkommenskultur, weil der Begriff ja so tut, als gäbe es da eine österreichische oder deutsche gönnerhafte Nation die ‚die hilflosen Anderen‘ willkommen heißen hat. Das ist eine Verkehrung der Tatsachen, weil es genau die grenzüberschreitende Bewegung der Migration war, die diese Begegnungen und Politisierungsprozesse ermöglichte. Österreich wie Deutschland haben ganz im Gegenteil versucht, die Bewegungen und damit die Begegnungen zu verhindern – was ihnen zumindest in diesem Sommer eindeutig misslungen ist. 2015 war damit also zu allererst einmal ein Sommer der Migration und kein Sommer der Willkommenskultur.

Ambivalenzen des Postmigrantischen

Henrik: Neben dem Begriff der solidarischen Stadt bzw. Solidarity City rekurriert die Linke in den vergangenen Jahren auch stark auf den Begriff der Postmigration. Was mich in der Debatte um Postmigration aber immer wieder irritiert, ist die fehlende Kritik an der Nation. Fast im Gegenteil schon, scheint es hier einen ganz selbstbewussten Diskurs darum zu geben, neue_r Deutsche_r zu sein. Ich kann das einerseits verstehen. Ich selbst wurde als Deut-

scher von deutschen Eltern geboren und musste mir meine Anerkennung in dieser Hinsicht nie erkämpfen. Andere wurden auch als Deutsche geboren, sind aber nie als solche anerkannt worden – das ist natürlich eine andere Situation und da kann ich auch nachvollziehen, wenn aus eben jener Position eingefordert wird: „Ich gehöre auch dazu!“ Andererseits fällt es mir dann doch schwer, über meinen Schatten zu springen, und dem Begriff der „Nation“ irgendetwas positives abzugewinnen. Die Anerkennung von Migrationsgeschichten, Vielfalt und faktischem Zusammenleben, das es ohnehin schon gibt, mit einem erneuerten Begriff der Nation zusammenzubringen, finde ich politisch gefährlich. Das fällt auch weit hinter den Stand der Ideologie- und Herrschaftskritik zurück, den wir uns in der kritischen Wissenschaft und in den sozialen Bewegungen erarbeitet haben.

Innerhalb der *Solidarity City* Bewegung gibt es wiederum die Hoffnung, dass der Bezug auf die Stadt und auf *Stadtbürgerschaft* alle Vorstellungen von „Nation“ zersetzen wird. Auch hier bin ich skeptisch, ob der Begriff der *Solidarity City* wirklich so eine Sprengkraft hat, dass er eine nationale Identität vollkommen aushöhlen kann. Aber Politiken der *Stadtbürgerschaft* unterstreichen eben sehr richtig die Haltung: „Es ist mir egal, wo die Leute herkommen, wir leben hier zusammen und wir haben gemeinsame Interessen, und aufgrund dieser gemeinsamen Interessen machen wir gemeinsam Politik und verhalten uns solidarisch.“ Dafür brauche ich dann gar keine Nation. Das gefällt mir an dem Begriff, und das gefällt mir auch in den USA an den US-amerikanischen *Sanctuary City Bewegungen*; auch wenn der Bezug auf die Heiligkeit

der *Sanctuaries*, der Zuflucht, natürlich wieder andere Probleme mit sich bringt.

Berena: Stimme dir in der Kritik zu. Was ich jedoch an der Debatte um das Postmigrantische sehr wichtig finde, ist die Problematisierung der Alltagsrassismen: die Frage wie ich angeschaut werde oder mit einem bestimmten Nachnamen nur schwer eine Wohnung finde. Auch die Frage danach, wo ich herkomme, ist Unsinn, denn mein Körper hat keine reale Migration erfahren.

Hier schätze ich den Begriff des Postmigrantischen, weil er die Augenhöhe stark macht: Ich darf *genauso* hier sein wie ihr anderen auch – und fertig, Punkt. Meine Eltern sind migriert und sie fühlen sich ihr ganzes Leben hier als Gäste, auch wenn sie schon ewig hier sind. Für sie ging es darum, nicht aufzufallen. Das sind andere Fragen als jene, mit denen ich mich als zweite Generation herumschlagen muss, denn ich bin hier sozialisiert, zur Schule gegangen, und mir wird trotzdem das Deutschsein abgesprochen. Trotzdem stell ich mich jetzt nicht hin und fordere ‚Deutschsein für alle‘ [lacht]. Anerkennungskämpfe sind wichtig, aber häufig verbleiben sie dabei, auch „ein Stück vom Kuchen“ der Nation, des Kapitals zu wollen, statt der ganzen Bäckerei.

Aber ich denke, wir sollten nicht vergessen, dass Deutsche_r sein zu wollen, zwei unterschiedliche Aspekte hat: Einerseits die deutschen Papiere zu haben. Die sind extrem entscheidend dafür, wie entspannt oder unentspannt der Alltag abläuft. Andererseits sagt der Wunsch nach Papieren noch nichts darüber aus, wie ich mich auf diesen Nationalstaat beziehe. Diese Thematisierung der Differenz zwischen papier-deutsch

und sich mit Deutschland identifizieren, bleibt in der postmigrantischen Debatte oft leider aus. Da haben Leute dann schon lange Papiere und der positive Bezug auf Deutschland hält an. Gegen das unkritische Deutschsein-Wollen von Zusammenhängen fände ich eben die solidarische Stadt, *Solidarity City* als Begrifflichkeit und Imaginationsraum spannend: Wir sind jetzt gemeinsam hier, also lasst uns was gemeinsam machen. Henrik: Das ist aus meiner Sicht auch innerhalb der Linken eine große Herausforderung, mit der sich viele schwer tun: Die Unterschiedlichkeit an Erfahrungen anerkennen, nicht immer alle in ein vermeintliches „Wir“ eingemeinden wollen – aber trotzdem ein gemeinsames politisches Projekt formulieren und verfolgen.

Dominic: Ein weiterer Grund, warum der Begriff der solidarischen Stadt für uns als IL Köln so interessant ist, hat natürlich auch mit dem *No Border Camp* 2012 zu tun, das in Köln stattfand und der antirassistischen Bewegung ziemlich um die Ohren flog: Die Frage – die sich damals wie auch heute noch stellt – ist ja, wie die immer noch sehr weiße deutsche Linke weniger weiß sein kann und wer über was für wen sprechen darf. Das *No Border Camp* eskalierte damals ziemlich, als eine Gruppe in Berufung auf *critical whiteness* Aktivist_innen ohne eigene Rassismuserfahrung auf dem Camp Sprachverbot erteilt haben. Diese radikale Feindseligkeit unter Genoss_innen und die Zuspitzung identitätspolitischer Trennlinien hat durchaus ihre Spuren in der antirassistischen Linken in Köln aber auch weit über Köln hinaus hinterlassen. Seit dieser Eskalation gibt es in der deutschen antirassistischen Linken ein deutlich stärkeres Bedürfnis, weniger am

eigenen Süppchen zu köcheln. Die Frage danach, aus welcher Perspektive eine Person spricht, ist besonders in der antirassistischen Arbeit vordergründiger geworden, mit sinnigen, aber meines Erachtens auch unsinnigen Konsequenzen. *Solidarity City* bietet hier eine Möglichkeit, dass sehr unterschiedliche Ansätze und sehr unterschiedliche Leute zusammenkommen können. Damit ist der Ansatz viel „universalistischer“ als viele der antirassistischen Konzepte, wie zum Beispiel dogmatische Praxen von *critical whiteness*, die die letzten Jahre und Jahrzehnte im deutschen rassismuskritischen Raum starke Prominenz genießen.

Köln zeigt aber noch aus mindestens einem weiteren Grund, warum es wichtig ist, über die solidarische Stadt nachzudenken: Die sexuellen Übergriffe in der Kölner Silvesternacht von 2015/16 führten zu einer massenmedialen Rassifizierung des Sexismus, sprich, Sexismus wurde zum importierten Problem gemacht. Migration ist die Mutter aller Probleme, sind seitdem viele, viel zu viele überzeugt. Es gibt also einerseits die hegemoniale rassistische Identitätspolitik, und dann gibt es die anti-rassistische Identitätspolitik; und auch wenn es nicht darum geht, das alles auf eine Stufe zu stellen, so glaube ich, müssen wir doch beidem entkommen.

Berena: Anders als das Postmigrantische orientiert sich die solidarische Stadt viel stärker an der Herkunft bzw. dem Angewiesensein auf Schutz: Die Aufnahme von Menschen, die auf der Flucht sind, ist ja das zentrale Anliegen. Die Aufmerksamkeit dafür, wer auf Schutz angewiesen ist und wer nicht, die Aufmerksamkeit für unterschiedliche „Herkünfte“, legalen Status oder das unterschiedliche Auf-andere-Angewiesen-Sein, aber

auch die unterschiedlichen finanziellen Situationen, Religionen – diese „Differenzen“ spielen im Begriff des Postmigrantischen ja keine Rolle bzw. kommt ihnen keine Rolle zu.

Niki: Mir scheint, in vielen antirassistischen Kämpfen wird selten explizit für das Ankommen gekämpft, sondern in erster Linie um die Bewegungsfreiheit. Solange wir nicht auch um die Freiheit anzukommen kämpfen, wird Ankommen bedeuten, in der Nation anzukommen und aufzugehen – Integration also. Dagegen braucht es einen antirassistischen Kampf ums Ankommen, der ja sehr wohl von migrantischen Antira-Gruppen wie *Kanak-Attack*, 1. März *Migrant_innenstreik* oder *maiz* immer wieder mit der Forderung „*Desintegriert euch!*“ artikuliert wurde. Der Slogan fordert ein Ankommen jenseits der Homogenisierung und Unterordnung. Wäre das Ankommen in der Stadt statt in der Nation bzw. dem Nationalstaat hier eine Möglichkeit? Oder führt das statt zu einem verkappten Stolz auf die Nation dann zu einem verkappten Lokalpatriotismus?

Henrik: Ich glaub nicht, dass ein übersteigter Lokalpatriotismus derzeit für die Linke ein besonderes Problem darstellt. Eher sehe ich die Gefahr, dass „die Stadt“ und die lokale Ebene als Gegenarrativ zur Nation normativ überfrachtet werden. Die Städte sind ein Teil unserer Gesellschaft und somit auch durchzogen von Rassismus, Sexismus und anderen Ausschlussmechanismen. Das gilt auch für die eher kosmopolitischen Städte. Selbst in links-regierten Städten mit starken *Solidarity City* Netzwerken sind große Teile der

Bewohner_innen eher konservativ – da brauchen wir uns überhaupt nichts vormachen.

Vielleicht sollten wir in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Rolle von Institutionen zu sprechen kommen. Hier gibt es gerade in der deutschsprachigen Integrationsdebatte weiterhin die Vorstellung, die Menschen müssten sich an die Institutionen anpassen. Mark Terkessidis hat sich damit in seinem Buch *Interkultur*³ auseinandergesetzt und argumentiert genau anders herum: Die Institutionen müssen so verändert werden, dass sie an den Bedürfnissen der Menschen und an der gesellschaftlichen Realität ausgerichtet sind. Das würde zwar nicht gleich Rassismus und Nationalismus beseitigen, aber hier könnte man realpolitisch viel verändern. Um das mal an einem Beispiel konkret zu machen: In Deutschland gibt es eine ganz starke Fokussierung auf die deutsche Sprache. Das geht soweit, dass die Kinder mit einem Migrationshintergrund auf dem Schulhof nicht die Sprache ihrer Eltern sprechen dürfen. Ich habe das in Berlin selbst erlebt. Wo liegt aber eigentlich das Problem, in einer postmigrantischen Gesellschaft auch ein mehrsprachiges Bildungssystem anzugehen und Mehrsprachigkeit als Ressource zu fördern? Das würde allein schon für die Alltagserfahrung der Schüler_innen und ihrer Eltern einen Riesenunterschied machen. Da hinkt Deutschland – ebenso wie die links-regierten Städte in Deutschland – anderen Einwanderungsgesellschaften im Selbstverständnis weit hinterher. Ein interessantes Beispiel ist New York City. Im New Yorker Stadtteil Queens haben mittlerweile 48 Prozent der Bewohner_innen selbst eine Migrationsbiographie

³ Terkessidis, Mark (2010): *Interkultur*. Berlin: Suhrkamp.

– also nicht in der zweiten oder dritten Generation, sondern 48 Prozent der Menschen in Queens sind selbst außerhalb der USA geboren und erst dann eingewandert. Und in den dortigen Ämtern und Behörden wissen die Mitarbeiter_innen ganz genau: Wir müssen uns auf diese Situation einstellen, sonst haben wir niemanden mehr, für den wir hier Dienstleistungen erbringen können. Für die ist das klar, dass sie sich an die Realität anpassen müssen. So machen die dann selbst Lösungsvorschläge, die der Politik vorausgehen. Da gibt es also eine implizite Integrationspolitik durch Praxen in der Verwaltung. Das wäre für mich auch wesentlicher Teil solidarischer Stadtpolitik. Da geht es darum, die politischen Kräfteverhältnisse so zu verschieben und Bündnisse so zu schließen, dass Veränderungen in den Institutionen möglich werden.

Dominic: Wenn wir mit dem Blick auf eine solidarische Stadt auf das Gesundheitssystem blicken, dann kann das, wie in Berlin vor einiger Zeit, etwa dazu führen, eine Kampagne gegen Rassismus im Krankenhaus mit der Forderung nach einer anonymisierten Gesundheitskarte zu verknüpfen. Es gibt einerseits diese Kämpfe um Repräsentation und Anerkennung, darum, auch endlich ein Teil von Deutschland sein, auch endlich in den Massenmedien mal vorzukommen etc. Diese Kämpfe bergen das Risiko in sich, die Institutionen, wie sie sind, zu affirmieren, indem man einfach nur darin vorzukommen mag. Die grundlegende Veränderung der Institutionen gerät so leicht in Vergessenheit. Dieser Konflikt zwischen Repräsentiert- und Ein-Teil-Sein-Wollen einerseits und sich mit nichts Geringerem zufrieden zu geben, als grundsätzliche institutionelle,

gesellschaftliche bzw. politische Veränderung herbeizuführen andererseits, ist wohl eines der großen Dilemmata anti-rassistischer Politik. Diese beiden Aspekte werden oft gegeneinander diskutiert, oder noch schlimmer, sie existieren vollkommen parallel und ohne jeden Kontakt zueinander. Wie also diese zwei getrennten Kosmen ins Verhältnis zueinander bringen?

Wie revolutionär ist Gewalterfahrung?

Niki: Ich würde gern nochmals zu dem Punkt von Berena zurückkommen, der Unterscheidung zwischen den zwei unterschiedlichen Kämpfen ums Deutschsein-Wollen bzw. Österreicher_in-Sein-Wollen: Einerseits dem wichtigen Kampf um gleiche Rechte, andererseits dem Kampf darum, auch Teil dieser Nation und ihres Nationalismus sein zu wollen. Denn das verweist darauf, dass Menschen, die selbst Migrationserfahrung haben, nicht automatisch antirassistisch sind, sondern gut auch selbst nationalistisch sein können. Und wenn ich ehrlich bin – auch wenn ich weiß, dass es dumm ist – bin ich dann doch manchmal enttäuscht: Wenn Wiener_innen mit ex-jugoslawischem oder türkischem Hintergrund die FPÖ wählen, bin ich schon immer wieder baff. Die, die euch das Leben schwer gemacht haben und es euch weiter schwer machen, wählt ihr jetzt? Aber klar, nur weil wer selber Marginalisierung, Entrechtung oder Gewalt erfahren hat, heißt das noch nicht, dass die Person ihr Leben dem Kampf gegen Marginalisierung, Entrechtung und Gewalt verschreibt.... Auch wenn ich es mir teilweise erklären kann, überrascht bin ich trotzdem immer wieder aufs Neue, wenn ich mitbekomme, dass Menschen jene Parteien wählen, die dafür sorgen, dass sie selbst unter beschissenen Verhältnissen arbeiten und leben müssen.

Henrik: Naja, vielleicht sollte man die Frage genau anders herum stellen: Warum denken wir immer, dass alle, die hier diskriminiert werden, deswegen automatisch eine linke und herrschaftskritische Position entwickeln? Wir haben ja oben schon einmal kurz über Ideologien gesprochen – politische Subjektivierung leitet sich eben nicht einfach aus der empirischen Realität ab. Oder noch einmal anders gesprochen: Wenn Menschen unterdrückt werden und Diskriminierungserfahrungen machen und sich dann trotzdem dem politischen Mainstream zuwenden oder gar religiös oder rechts radikalieren, zeugt das auch von einer Schwäche der Linken. Das Problem in diesem Fall ist aus meiner Sicht zudem, dass Migration für die Linke zu einer Art Projektionsfläche wird. Überspitzt gesagt: Die Arbeiter_innenbewegung ist geschwächt und jetzt werden alle Hoffnungen in die Widerständigkeit der Migrationsbewegungen gesetzt. Wichtig scheint mir, die verschiedenen Felder zusammenzudenken. Für die USA gibt es zum Beispiel Studien, die zeigen, dass Migrant_innen, die aus Ländern mit starken sozialen Bewegungen kommen, wie El Salvador und Nicaragua, sich in den USA schnell politisch organisieren, zum Beispiel in den Gewerkschaften. Das hat dann mit den widerständigen Praxen der Migration zu tun, aber auch mit den politischen Biographien am Arbeitsplatz, im Stadtviertel, im Studium oder in der Kirchengemeinde.

Niki: Ich stimme dir total zu, dass die Erwartung natürlich kindisch ist und dass schlechte Erfahrungen niemanden automatisch zu Linksradikalen macht – dann würden wir wohl schon längst in der befreiten Gesellschaft leben. Gleichzeitig glaub ich nicht, dass die

Hoffnung in marginalisierte Subjektivität eine nur psychologisch-individuelle Frage ist, sondern eine Frage nach dem Stellenwert der Erfahrung bzw. dem gesellschaftlichen Positioniert-Sein, welche die Linke spätestens seit Marx' Hoffnung in das Proletariat beschäftigt: Auch hier ist die Position und Erfahrung als Arbeiter_in, sprich als Person, die ihre Arbeitskraft verkaufen muss, um über die Runden zu kommen, der Ausgangspunkt für die revolutionäre Subjektivität. Es macht halt einen grundsätzlichen Unterschied, ob du hackeln gehen musst, um zu überleben, oder ob du genug Kapital und finanziellen Rückhalt, meist durch die Familie, hast, um dir diese Sorgen nicht machen zu müssen. Wie dein Alltag aussieht, wie du gesellschaftlich positioniert bist, ist halt nicht einfach nur ein Nebenwiderspruch. Und gleichzeitig kommen mit der Hervorhebung der Marginalisierungs- und Ausbeutungserfahrungen auch immer die Gefahr der Romantisierung und früher oder später dann die enttäuschte Hoffnung, wie die Enttäuschung der Marxist_innen über die Beteiligung der Arbeiter_innen im Nationalsozialismus ...

Berena: ... oder dass Frauen* nicht beim Frauen*streik mitmachen. Diese Idee vom guten, revolutionären Subjekt ist ein Problem. Überall dort, wo Erfahrung und politische Perspektive gleichgesetzt werden, muss es zu Enttäuschungen kommen. Aber ja, gerade bzgl. der Migration finde ich es besonders schwierig nachzuvollziehen, wie du selbst Jahre, wenn nicht Jahrzehnte lang den rassistischen Mist schlucken musstest und dann selbst bei der rassistischen Kacke mitmachst.

Apropos Romantisierung der Migration: Klar ist Migration für die Linke eine Projektionsfläche, aber warum

stecken wir da soviel rein? Weil Migration in der gesellschaftlichen Debatte häufig eine Chiffre ist für *alle* Probleme: Die Migration ist schuld am Sexismus, bis hin zu Vergewaltigungen, sie ist schuld an sozialen Problemen, an schlechten Löhnen oder immer geringeren sozialstaatlichen Leistungen, sie ist Schuld an religiösem Fanatismus, am Antisemitismus. Die Externalisierung aller internen Probleme, die Konstruktion des bedrohlichen Fremden, das ist, was den Diskurs um Migration schließlich nach wie vor bestimmt. Und deswegen hängen wir uns auch so stark daran auf, dieser Erzählung etwas entgegenzusetzen. Gegen die rassistischen Diskurse, gegen Abschiebungen, Einsperrung und Hyperausbeutung der illegalisierten und entrechteten Arbeitskraft in der Sexarbeit, der Pflege- und Erntearbeit wollen wir die solidarische Stadt entwerfen – nicht als Romantik, sondern als ganz realer und beständiger Kampf um ein schönes Leben für alle, die hier sind und noch kommen werden.

INFRASTRUKTUREN DER SOLIDARITÄT GEGEN RACIAL PROFILING

Sarah Schilliger

„Meine Hautfarbe ist genug, um dein Vertrauen zu verlieren. Meine Hautfarbe ist genug, um deine Unschuldsvermutung zu verlieren. Meine Hautfarbe ist genug, um meine Bewegungsfreiheit zu verlieren. Meine Hautfarbe ist genug, um meine Sicherheit zu verlieren. Du siehst mich, und doch erkennst du mich nicht. [...] Denn dein Gesetz hat vergessen, dass Migration Realität ist. Dein Gesetz hat vergessen, dass Diskriminierung Unrecht ist. Dein Gesetz hat vergessen, dass wir Menschen sind. Dein Gesetz hat vergessen, dass wir ein Teil sind. Doch dein Gesetz kennt nur Weiß und Rot. Weiße Haut. Roter Pass.“

Amina Abdulkadir¹

Dieses Gedicht trug die Poetry-Slam-Aktivistin Amina Abdulkadir am 7. November 2016 kurz vor der Gerichtsverhandlung im Fall Mohamed Wa Baile vor dem Gebäude des Zürcher Bezirksgerichts vor. Dort versammelten sich an diesem eisigen Novembernachmittag rund hundert antirassistische Aktivist_innen aus der ganzen Schweiz – People of Color sowie weiße Menschen –, um Wa Baile bei seinem Gerichtsverfahren zu unterstützen. Als der Protagonist der Veranstaltung, Mohamed Wa Baile, mit weiß geschminktem Gesicht das Wort ergriff, erklärte er der Menge (einschließlich einiger Journalist_innen), dass er am heutigen Tag keine Verspätung

¹ Ausschnitt aus dem Gedicht «Dein Gesetz» von Amina Abdulkadir 2019.

aufgrund einer Polizeikontrolle riskieren wollte: „Deswegen habe ich heute weiße Privilegien genutzt.“ Die Blicke, die Mohamed Wa Baile auf sich zog, waren für einmal durchaus gewollt: Er wollte irritieren, Aufsehen erregen, die alltägliche Ordnung unterbrechen. „Es ist nicht mein Tag allein. Es ist ein Tag für all die Menschen, die sich gegen rassistische Kontrollen wehren.“

Wa Baile musste an diesem Tag im November 2016 vor Gericht erscheinen, weil er am 5. Februar 2015 auf seinem Weg zur Arbeit im Hauptbahnhof Zürich eine Polizeikontrolle verweigert hatte, nachdem er immer und immer wieder kontrolliert worden war. Der 43-jährige Schweizer und zweifache Familienvater war der einzige, der aus dem Pendlerstrom herausgepickt wurde. Die Polizeibeamten begründeten die Kontrolle damit, dass ihnen „eine dunkelhäutige, männliche Person“ verdächtig auffiel, da er „seinen Blick“ von der Polizei abwandte. Daher hätte sich „der Verdacht auf ein aufenthaltsrechtliches Delikt aufgedrängt.“² Mohamed Wa Baile empfand die Kontrolle als willkürlich und rassistisch und weigerte sich, seinen Ausweis zu zeigen. Daraufhin wurde er zu einer Geldstrafe von 100 Schweizer Franken verurteilt, da er einer Polizeianordnung nicht Folge geleistet habe. Mohamed Wa Baile war allerdings nicht bereit, diese Geldstrafe zu bezahlen. Er beschloss sich zu wehren – und wurde dabei unterstützt von weiteren Menschen, die immer wieder Racial Profiling erleben, von Anwält_innen und antirassistischen Aktivist_innen.

² Stadtpolizei Zürich. (2015): „Nichtbefolgen einer polizeilichen Anweisung“, Polizeirapport, 28. Februar 2015. https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/2018/180403_Polizeilicher_Rapport_Nichtbefolgen_polizeilicher_Anordnung_anonymisiert.pdf, 2020-12-25.

Das öffentliche und mediale Interesse an dem Gerichtsverfahren war außerordentlich groß für ein Land, in dem Rassismus üblicherweise entthematisiert wird³ und in dem Solidaritätsinitiativen von und für Menschen, die diese Form des institutionellen Rassismus erleben, bisher eine Seltenheit waren. In den Monaten vor dem Prozess bildete sich eine breite Solidaritätsbewegung, die fortan den kollektiven Widerstand durch verschiedene Formen des Aktivismus aufbaute: von direkten Aktionen über künstlerische Interventionen und aktivistische Forschung bis hin zu hochprofessionellen strategischen Gerichtsverfahren. Vorangetrieben wurde der Protest von der *Allianz gegen Racial Profiling*, einem Bündnis von weißen und nicht-weißen antirassistischen Aktivist_innen, Anwält_innen, kritischen Wissenschaftler_innen und Künstler_innen. Der Prozess gegen Mohamed Wa Baile wurde in der Schweiz zu einem wichtigen Symbol des Widerstands gegen Racial Profiling. Er repräsentiert das, was Agustín und Jørgensen⁴ als „Moment des Dissens“ bezeichnen: Ein Moment, in dem multiple Singularitäten und Bewegungen in der Öffentlichkeit zusammenkommen und durch den sich die Möglichkeit eröffnet, eine bessere Verbindung zwischen bereits bestehenden Kämpfen zu artikulieren.

Obwohl die Aktivist_innen eine bemerkenswerte Arbeit zur Sensibilisierung der Öffentlichkeit für das Thema Racial Profiling leisteten, war das Urteil des Gerichts

3 Michel, Noémi (2015): „Sheepology“: The Postcolonial Politics of Raceless Racism in Switzerland. In: *Postcolonial Studies* 18 (4), 410-426.

4 Agustín, Óscar García/ Jørgensen, Martin Bak (2018): *Solidarity and the „refugee crisis“ in Europe*. Cham: Palgrave Macmillan, 13-14.

rechtlich gesehen eindeutig eine Niederlage für Mohamed Wa Baile und das Bündnis gegen Racial Profiling: Ohne jegliche Begründung kam das Gericht an diesem Novembertag 2016 zum Ergebnis, „dass es sich nicht beweisen lässt, dass Wa Baile wegen seiner Hautfarbe vom Polizisten kontrolliert wurde.“⁵ In der Zwischenzeit hat Wa Bailes Fall den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg erreicht⁶. Wie ich in diesem Beitrag jedoch zeigen möchte, sollte der strategische Gerichtsprozess nicht bloss an seinem Erfolg oder Misserfolg vor Gericht gemessen werden. Wir brauchen eine Analyse, die über diesen besonderen Tag vor Gericht hinausgeht. Ich schlage deshalb das Konzept der „Infrastruktur der Solidarität“ vor, um die multidimensionalen und teilweise unsichtbaren Aspekte solidarischer Praxis zu fassen.

Racial Profiling als exkludierende Citizenship-Politik

In städtischen Räumen ist Racial Profiling eine weit verbreitete Polizeipraxis, die auf dramatische Weise offenbart, wer nicht als Bürger_in der Nation angesehen wird. Nach Didier Fassin⁷ sind es gerade die konkreten,

⁵ Prozessbeobachtungsgruppe (2017): Racial Profiling vor Gericht – Der Fall „Mohamed Wa Baile“. Bericht zur Gerichtsverhandlung vom 7. November 2016 vor Bezirksgericht Zürich. <http://www.stop-racial-profiling.ch/de/forschung/prozessbeobachtungsgruppe/>, 2020-12-26.

⁶ Allianz gegen Racial Profiling. 2018: Mohamed Wa Baile zieht die Schweiz wegen institutionellem Rassismus vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. <https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/2018/180912-EGMR-Beschwerde-Wa-Baile.pdf>, 2020-12-26.

⁷ Fassin, Didier (2015): *At the Heart of the State. The Moral World of Institutions*. London: Pluto Press.

alltäglichen Routinen der staatlichen Behörden gegenüber marginalisierten Menschen, die uns Einblicke in das „wahre Herz des Staates“ geben. Racial Profiling ist somit eine konkrete Ausdrucksform davon, wie der Staat den Ausschluss rassifizierter Subjekte produziert. Sara Ahmed⁸ beschreibt diese alltägliche Erfahrung als “an experience of being on perpetual guard: of having to defend yourself against those who perceive you as somebody to be defended against.” So erzählen auch Betroffene von Racial Profiling in der Schweiz oft von der Erfahrung, durch die Polizei ständig als gefährliche „Fremde“ adressiert zu werden⁹. Menschen, die nicht der rassifizierten Norm der Polizei entsprechen, müssen damit rechnen, dass ihre Anwesenheit im öffentlichen Raum täglich und an allen möglichen Orten von der Polizei in Frage gestellt wird; egal wie sehr sie sich bemühen, so angepasst und „schweizerisch“ wie möglich zu sein.

Racial Profiling ist damit Teil einer umfassenden Politik der Migrationskontrolle: Im Kontext des „Langen Sommers der Migration“ 2015, als Schweizer Grenzschutzbeamte People of Color in Zügen und an Grenzübergängen systematisch kontrollierten, ist Racial Profiling insbesondere an der Schweizer Südgrenze zu einer weit verbreiteten Praxis geworden¹⁰. Diese

8 Ahmed, Sara. (2017): *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press, 131.

9 Kollaborative Forschungsgruppe Racial Profiling 2019: *Racial Profiling. Erfahrung, Wirkung, Widerstand*. Berlin: Rosa Luxemburg Foundation. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Studien/racial-profiling.pdf, 2020-12-26.

10 Vgl.: Häberlein, Jana (2019): *Race matters. Macht, Wissensproduktion und Widerstand an der Schweizer Grenze*. In: Wa Baile, Mohamed/ Dankwa, Serena O./ Nabuib, Tarek/ Purtschert, Patricia/

Kontrollen fanden jedoch schon lange vor 2015 und nicht nur an den nationalstaatlichen Grenzübergängen statt: Vor allem seit dem Beitritt der Schweiz zum EU-Schengen-Raum im Jahr 2008 haben sich die Grenzen zunehmend ins Landesinnere verlagert¹¹. Neben dem Schweizerischen Grenzschutzkorps ist die Kantons- und Stadtpolizei eine entscheidende Instanz bei der Umsetzung der Migrationsgesetze in eine konkrete Praxis der Überwachung und Abschiebung. Wie Jonathan Darling¹² hervorhebt, spielen die Städte eine zentrale Rolle innerhalb dieses „re-scaling of border control“, indem sie Grenzkontrollen bis hinein ins alltägliche Leben vornehmen. Doch Bürger_innenschaft wird immer in einem dynamischen Prozess hergestellt – sie wird nie ausschließlich „von oben“ aufoktroziert, sondern ist immer auch „von unten“ durch widerständige Bürger_innenschafts-Praktiken geprägt. Initiativen gegen Racial Profiling sind aktiv daran beteiligt, das hegemoniale Verständnis von Citizenship sowohl herauszufordern als auch neu zu prägen. Darüber hinaus werden Kämpfe gegen Racial Profiling nicht nur von direkt Betroffenen geführt, sondern auch von Alliierten unterstützt und gemeinsam mit ihnen geführt. An dieser Stelle kommt die Solidarität ins Spiel.

Schilliger, Sarah (Hg.): Racial Profiling. Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand. Bielefeld: transcript, 211-228.

11 Lebuhn, Henrik (2013): Local border practices and urban citizenship in Europe. In: City Journal, Volume 17, 37-51.

12 Darling, Jonathan (2017): Forced Migration and the City: Irregularity, Informality, and the Politics of Presence. In: Progress in Human Geography 41 (2): 178-198, hier: 183.

Das Konzept der Infrastruktur der Solidarität

Für die Erforschung von Solidarität ist es notwendig, eine essentialistische Konzeptualisierung zu vermeiden und stattdessen Solidarität als ein kontingentes und temporäres Phänomen zu betrachten, das nur in seinem sozialen Kontext verstanden werden kann. Solidarität aus einer praxeologischen Perspektive zu untersuchen, bedeutet daher, die situierten Praktiken und Beziehungen von Solidarität in bestimmten Räumen zu betrachten und sie in Beziehung zu politischen Strukturen und Machtverhältnissen zu setzen. Bei einem solch prozesshaften Solidaritätskonzept geht es vor allem darum zu eruieren, welche Elemente Solidarität fördern (d.h. das „making of“ einer solidarischen Infrastruktur). Wie Tazzioli und Walters¹³ prägnant formulieren, ist Solidarität die „laborious and ongoing production of temporary common terrains.“ Herausfordernd ist dabei, dass Solidarität eine Praxis ist, die zwar auf Gleichheit abzielt, gleichzeitig aber sozial ungleiche Menschen miteinbezieht. Susemichel und Kastner¹⁴ weisen darauf hin, dass „radikale Solidarität“ „nicht in erster Linie in der Parteinahme für die Gleichen und Ähnlichen“ besteht, sondern es vielmehr darum gehe, „sich mit Menschen zu solidarisieren, mit denen man *gerade nicht* die Fabrik und das Milieu, das Geschlecht oder die ethnische Zuschreibung teilt.“

Solidarität ist somit eine Bemühung, diese Trennungen und Widersprüche vorübergehend zu überwinden:

13 Tazzioli, Martina/ Walters, William (2019): Migration, solidarity and the limits of Europe. In: *Global Discourse* 9 (1): 175–90, hier: 180.

14 Susemichel, Lea/ Kastner, Jens (2019): Identitätspolitik. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken. Münster: Unrastverlag, 138.

Sie ist ein Weg, „Gemeinsamkeit in der Differenz zu imaginieren“¹⁵, indem dem „Othering“ entgegengewirkt wird und neue Zugehörigkeiten und soziale Allianzen geschaffen werden zwischen Subjekten, die sonst eher gespalten als vereint sind. Hier bietet es sich an, Solidarität mit dem zu verbinden, was Glick Schiller und Çağlar¹⁶ als „Soziabilitäten“ bezeichnen: Beziehungen der Fürsorge, der Unterstützung und des gegenseitigen Respekts, wodurch eine unterstützende Atmosphäre geschaffen werden kann, die Freude und Zufriedenheit bereitet. Neben sichtbaren solidarischen Praktiken, die sich häufig auf die öffentliche Einforderung von Rechten und Anerkennung beziehen, sind auch unsichtbare Mikropolitiken des alltäglichen Widerstands von Relevanz.

Die Betonung gemeinsamer politischer Praktiken und geteilter Kämpfe führt zu einer Perspektive auf Solidarität, die sich von karitativen und oft paternalistischen Formen der Unterstützung „weißer Helfer_innen“ gegenüber „passiven (migrantischen) Empfänger_innen“ unterscheidet. Damit wird es möglich, solidarische Menschen und Migrant_innen/People of Color nicht als getrennte Kategorien zu sehen, sondern als miteinander verwobene Kollektivitäten, die gemeinsam transversale Formen der Politik betreiben. Die fortlaufende Produktion „gemeinsamer Terrains“ birgt damit immer auch die Möglichkeit eines kognitiven Prozess,

15 Hunt-Hendrix, Leah (2018): Solidarity: The History of a Powerful Idea and how it can Shape Philanthropic Practice. In: HistPhil, 16. April, <https://histphil.org/2018/04/16/solidarity-the-history-of-a-powerful-idea-and-how-it-can-shape-philanthropic-practice/>, 2020-12-26.

16 Glick Schiller, Nina/ Çağlar, Ayse (2016): Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers. Rethinking Urban Sociabilities within Multiscalar Power. In: Identities 23 (1): 17-34.

der zu „common ways of reading the world“¹⁷ führen kann; die Entwicklung eines kritischen Bewusstseins, die bell hooks¹⁸ „Dekolonialisierung des Denkens“ nennt. Nach bell hooks kann dies insbesondere dadurch erreicht werden, dass man sich der sozialen, politischen und ökonomischen Machtverhältnisse bewusst wird, die eigene gesellschaftliche Position reflektiert und auf die Erfahrungen jener hört, die innerhalb des hegemonialen Diskurses oft ungehört bleiben. Zugleich ist eine gemeinsame Lesart der Welt auch verbunden mit der Schaffung alternativer Vorstellungswelten und „der Fähigkeit, sich die Welt, das Leben und die sozialen Institutionen nicht so zu imaginieren, wie sie sind, sondern wie sie anders sein könnten.“¹⁹

Um zu einem systematischeren Verständnis der räumlichen und materiellen Konstellationen zu gelangen, durch die sich Praktiken der Solidarität entfalten und verstetigen können, schlage ich das Konzept der „Infrastruktur der Solidarität“ vor. Während Infrastruktur gemeinhin in materieller Hinsicht als netzartige Systeme von Autobahnen, Rohren und Drähten verstanden wird, konzentriere ich mich auf ein erweitertes Verständnis von Infrastruktur, das sich aus sozialen Praktiken ergibt²⁰. Der Begriff „Infrastruktur“ ist nütz-

17 Mohanty, Chandra Talpade (2003): *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.

18 hooks, bell (1997): *Representing Whiteness in the Black Imagination*. In: Frankenberg, Ruth (Hg.): *Displacing Whiteness. Essays in Social and Cultural Criticism*. Durham: Duke University Press, 165-179, hier: 178.

19 Agustín/ Jørgensen, a.a.O., 35.

20 Simone, AbdouMaliq (2004): *People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg*. In: *Public Culture* 16 (3), 407-429;

lich, weil er sich auf die Hintergrundstrukturen und die zentralen Dynamiken rund um die Ermöglichung einer Aktivität bezieht – sei es das Fließen von Wasser oder elektrischer Energie durch technologische Systeme oder die Ermöglichung von Praktiken wie Solidarität. Wie Amin²¹ argumentiert, sind „Infrastrukturen - sichtbare und unsichtbare - tief verwickelt nicht nur in die Gestaltung des individuellen Lebens, sondern auch in die Erfahrung von Gemeinschaft, in Solidarität und den Kampf um Anerkennung.“ Infrastruktur ist eine „sammelnde Kraft“ und ein „bedeutender politischer Vermittler“ bei der Gestaltung der Rechte der Menschen und „ihrer Fähigkeit, diese Rechte einzufordern.“²²

Das Konzept der Infrastruktur erfasst das Zusammenwirken verschiedenster Elemente und Ebenen und verdeutlicht die in sie einfließenden Wissens-, Arbeits- und Sozialbeziehungen. Eine „Infrastruktur der Solidarität“ wird durch ein vielfältiges Ensemble von Akteur_innen aufgebaut, die verschiedene Formen von (Gegen-)Wissen und unterschiedliche politische, soziale und räumliche Bezüge einbringen. Obwohl Teile dieser Infrastruktur sichtbar sind (z. B. wenn Praktiken und Räume der Solidarität öffentlich politisiert oder medialisiert werden), bleibt ein bedeutender Teil davon nicht wahrnehmbar, da er sich aus eher unsichtbaren Formen von Soziabilitäten, gegenseitiger Fürsorge, implizitem Wissen und safe(r) spaces zusammensetzt²³. Wenn wir

Amin, Ash (2014): Lively Infrastructure. In: *Theory, Culture & Society* 31 (7–8), 137–161; Barlösius, Eva (2019): *Infrastrukturen als soziale Ordnungsdienste*. Frankfurt/ New York: Campus.

21 A.a.O. 137.

22 Ebd., eigene Übersetzung

23 Papadopoulos, Dimitris/ Tsianos, Vassilis (2013): *After Citizen-*

Infrastruktur als Praxis und nicht als etwas Statisches verstehen, geraten die Bestandteile, die diese Infrastruktur der Solidarität schaffen und in Gang setzen, ins Zentrum der Analyse. Damit wird es möglich, die Subjektivierungsweisen wie auch die Schaffung solidarischer Räume und neuer Citizenship-Politiken „in Aktion“ und „im Entstehen“ zu untersuchen.

Die Schaffung von gemeinsamem Terrain

Die Mikropolitik alltäglicher Widerstände gegen Racial Profiling besteht aus spontanen Reaktionen, Formen der Selbstverteidigung, Tricks, Camouflagen und Ausweichmanövern, die helfen können, dem Gefühl der Hilflosigkeit entgegenzuwirken und die mit den Kontrollen verbundene Erniedrigung zu mildern. Diese alltäglichen Widerstandserfahrungen bilden die unverzichtbare Grundlage für die seit 2016 im Rahmen der *Allianz gegen Racial Profiling* aufgebaute politische Infrastruktur der Solidarität. Mit diesem neu gegründeten Bündnis ist es gelungen, die vielen bisher unverbundenen und individuellen Widerstände gegen Rassismus und Diskriminierung zusammenzubringen und in gemeinsame politische Forderungen und Aktionsformen zu übersetzen.

Ein wesentliches Moment für die Herstellung dieser politischen Solidarität war die Mobilisierung rund um den Gerichtsprozess von Mohamed Wa Baile gegen die Zürcher Polizei. In diesem Rahmen konnte das Phänomen von Racial Profiling in der Schweiz zum ersten Mal breit in der Öffentlichkeit thematisiert werden. Den Aktivist_innen der *Allianz gegen Racial Profiling*

ship: Autonomy of Migration, Organisational Ontology and Mobile Commons.” In: *Citizenship Studies* 17 (2), 178–96.

war es dabei wichtig, dass jene mit eigener Stimme sprechen und handlungsfähig werden konnten, die im politischen Diskurs selten gehört werden. Die Figur von Mohamed Wa Baile stand dabei im Mittelpunkt: Er gab den Anstoß für das Gerichtsverfahren, wobei er dieses von Anfang an nicht bloß als seinen persönlichen Kampf, sondern als ein strategisches Gerichtsverfahren verstand. „Dabei ging es nicht in erster Linie darum zu gewinnen, sondern diesen Rechtskampf als einen Akt des Widerstands zu führen, dabei die Gesellschaft mit dem Unrecht zu konfrontieren und People of Color zu motivieren, für ihre Rechte einzustehen“, sagt er. Mit diesem Ziel vor Augen war es Mohamed Wa Baile selbst, der Gleichgesinnte dazu aufrief, sich in der *Allianz gegen Racial Profiling* zu organisieren. In den Monaten vor seinem Prozess bildete sich ein Netzwerk von antirassistischen Aktivist_innen, Kulturschaffenden, engagierten Akademiker_innen und Anwält_innen.

Als der Fall von Mohamed Wa Baile im November 2016 in Zürich vor Gericht gebracht wurde, waren auch Aktivist_innen der *Autonomen Schule Zürich (ASZ)* vor Ort. Sie zogen in einem Demonstrationszug vom Schulgebäude zum Bezirksgericht, um ihre Solidarität mit Wa Baile zu bekunden. Die *ASZ* ist ein selbstorganisiertes Bildungsprojekt, das 2009 im Anschluss an eine Kirchenbesetzung durch Geflüchtete, Sans-Papiers und Aktivist_innen der No-Border-Bewegung ins Leben gerufen wurde. Seitdem organisiert die Schule Bildung insbesondere für jene, die keinen rechtlichen Anspruch auf Sprachkurse haben. Die *ASZ*-Aktivist_innen solidarisierten sich mit dem Kampf von Mohamed Wa Baile, da viele Teilnehmer_innen der Schule selber auch immer wieder mit Racial Profiling konfrontiert sind und

in ständiger Angst leben, von der Polizei herausgegriffen und kontrolliert zu werden. Für Menschen, deren fehlender rechtlicher Status bei einer Interaktion mit den Behörden entdeckt werden kann, droht bei einer Kontrolle eine Verhaftung oder gar eine Abschiebung.

In dieser Hinsicht eröffnet die *ASZ* im Herzen der Stadt und an einem Ort, der von einer starken Polizeipräsenz geprägt ist, einen wichtigen „safe space“. Die Aktivist_innen schaffen mit der Schule eine solidarische Infrastruktur, die denjenigen, die von formalen Bürger_innenrechten und staatlicher Unterstützung ausgeschlossen sind, ein Mindestmaß an Sicherheit bieten kann. Denise, eine weiße antirassistische Aktivistin, die seit Jahren in der Schule aktiv ist, erklärt, wie sie dieses Thema angehen:

Unsere politische Praxis gegen Racial Profiling adressiert ganz klar die Polizei selber. Um ihnen die Nachricht zu übergeben: Lasst uns einfach in Ruhe. Weil wir sind hier ein Ort der Bildung, und ihr verunmöglicht es uns, diese Bildung durchzuführen und am Leben zu erhalten, wenn ihr die ganze Zeit kontrolliert. Sonst kommt niemand mehr in die Schule!

Für die Aktivist_innen der *ASZ* haben die im Schulgebäude geschaffenen Gegenräume eine existenzielle Bedeutung, weil sie vorübergehenden Schutz und Erholung vom ständigen Stress aufgrund der Angst vor Abschiebung bieten. Zugleich ist der Schulbereich kein wirklicher „safe space“, sondern muss ständig gegen Eingriffe der Polizei verteidigt werden. Immer dann, wenn Teilnehmer_innen der *ASZ* in und um das Schulgebäude herum angehalten und kontrolliert werden, organisieren die Aktivist_innen öffentliche Protestaktionen

und politisieren damit die Grenzpolitik im städtischen Raum. Der Schutz der Schule vor der Polizei ähnelt der Ausrufung einer „sanctuary zone“²⁴ und kann somit als eine lokale Praxis des „undoing borders“ angesehen werden²⁵. Nur wenn die Teilnehmenden der *ASZ* ohne Angst zur Schule gehen können, ist es ihnen möglich, an Bildung zu partizipieren. Die Mitstreiter_innen der Schule zeigen damit Wege auf, „sich als diejenigen zu konstituieren, denen das Recht auf Rechte zusteht“²⁶: zum einen durch die Verteidigung gegen die drohende Abschiebung derjenigen, denen als Illegalisierten das Recht auf Existenz innerhalb der Nation verweigert wird; zum anderen durch die Schaffung einer Schule mit und für diejenigen, die gemäß ihrem Citizenship-Status keinen Anspruch auf Bildung hätten. Bildung und der Erwerb von sprachlichen Fähigkeiten wiederum ist der Schlüssel, um sich in der Schweizer Demokratie überhaupt Gehör zu verschaffen und um die eigenen Rechte einfordern zu können. Damit verbindet sich der antirassistische Kampf mit dem Anliegen einer freien, emanzipatorischen Bildung und mit der Auseinandersetzung um das Recht auf Stadt.

Dieses Beispiel zeigt, dass konkrete Orte und räumliche Settings die Entstehung von solidarischen

24 Mishra, Mohan/ Kamal, Faria (2007): Regularization from the Ground Up: The Don't Ask, Don't Tell Campaign. In: About No One Is Illegal-Toronto. <http://noireference.wordpress.com/resources/regularization-from-the-ground-up/>, 2020-12-26.

25 Walia, Harsh (2013): Undoing Borders Imperialism. Chico CA: AK Press; Nyers, Peter (2019): Irregular Citizenship, Immigration, and Deportation. Abingdon: Routledge, 16.

26 Isin, Engin F. (2008): Theorizing Acts of Citizenship. In: Isin, Engin, F/ Nielsen Greg Marc (Hg.): Acts of Citizenship. London: Zed Books, 15-43, hier: 18.

Beziehungen mitstrukturieren und dass die Praktiken der Solidarität ihrerseits selbst Räume auf unterschiedlichen Skalen hervorbringen und transformieren können²⁷. Ähnlich wie die ASZ hat die *Allianz gegen Racial Profiling* einen öffentlichen Raum der Gegenpolitik geschaffen, in welchem institutioneller Rassismus herausgefordert wird. Die „Whiteness“ des öffentlichen Raums in der Schweiz wurde mehrfach herausgefordert: einerseits durch eine offensive mediale Kommunikation, bei der zum ersten Mal Erfahrungen von People of Color mit Racial Profiling breit artikuliert wurden, andererseits durch die Solidaritätsbewegung, die am Prozess gegen Mohamed Wa Baile teilnahm: Die Anwesenheit von etwa hundert Menschen transformierte den bürokratischen und weißen Gerichtssaal in einen umkämpften, öffentlichen Raum der Solidarität.

Obwohl viele der skizzierten Solidaritätspraktiken an klar lokalisierbaren und oft städtischen Orten angesiedelt sind, beschränken sie sich nicht nur auf den lokalen Maßstab. Während die Infrastruktur der Solidarität gegen Racial Profiling aufgrund von lokalen Polizeipraktiken in Schweizer Städten initiiert worden ist und auf diese reagiert, bezieht sie sich gleichzeitig auf nationale und sogar europäische Grenzpolitiken (z.B. das Schengener Abkommen). Dank der Netzwerkstruktur hat das Aktionsbündnis Initiativen von People of Color aus verschiedenen Schweizer Städten gesammelt, in den politischen Diskurs eingebracht und daraus eine landesweite Sensibilisierungskampagne organisiert. Mit der Überführung des Falls Wa Baile auf die internationale

27 Ataç, Ilker (2016): „Refugee Protest Camp Vienna“: making citizens through locations of the protest movement. In: *Citizenship Studies* 20 (5), 629-646.

Ebene, indem es den Fall vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Strassburg brachte, unternimmt die Bewegung nun auch transnationale Anstrengungen, um Wissen auszutauschen und Netzwerke mit Anwält_innen, Künstler_innen, NGOs und antirassistischen Basisgruppen in Städten wie Berlin, London und Wien aufzubauen. Auf diese Weise sind verschiedene Räume des Aktivismus auf lokaler, nationaler und sogar transnationaler Ebene miteinander verbunden worden.

Mentale Infrastruktur: (Gegen-)Wissen produzieren und teilen

Ein wichtiges Element bei der Schaffung einer mentalen Infrastruktur der Solidarität ist die Produktion und der Austausch von (Gegen-)Wissen, um auf diese Weise eine gemeinsame Leseart der Welt zu ermöglichen. Wissen wird innerhalb der Infrastruktur der Solidarität gegen Racial Profiling auf zwei Arten eingesetzt: Einerseits ist es ein Werkzeug, um in den hegemonialen Diskurs zu intervenieren und die von Racial Profiling Betroffenen in die Lage zu versetzen, gegenüber der Polizei, den Politiker_innen und den Medien zu sprechen und zu handeln; andererseits ist es ein Werkzeug, um voneinander zu lernen, innerhalb der Bewegung eine gemeinsame Sprache der Artikulation zu finden, ein kritisches Bewusstsein der Machtverhältnisse zu fördern und alternative Gesellschaftsvisionen zu schaffen.

Im Rahmen der Mobilisierung der *Allianz gegen Racial Profiling* bestand die Herausforderung darin, die Vielfalt der Erfahrungen von Menschen, die direkt von Racial Profiling betroffen sind, zu sammeln und sichtbar zu machen. Zu diesem Zweck führten neun Wissenschaftler_innen

der *Allianz gegen Racial Profiling* – Weiße mit und ohne Migrationsgeschichte sowie People of Color – Interviews mit einem breiten Spektrum von Menschen, die von Racial Profiling betroffen sind²⁸. Durch die Dokumentation und analytische Aufarbeitung des empirischen Materials konnten sie die Öffentlichkeit auf die Erfahrungen mit diskriminierenden Polizeikontrollen in der Schweiz aufmerksam machen, konkrete Einblicke in die Alltagserfahrungen von People of Color geben und damit einen Beitrag leisten, um der Verleugnung oder Verharmlosung rassistischer Polizeikontrollen innerhalb der Polizei und im hegemonialen politischen Diskurs entgegenzuwirken. Gleichzeitig wirkte diese kritische Wissensproduktion auch ermächtigend innerhalb der Bewegung und trug zu einem kollektiven Bewusstsein bei. Ausgehend von dem geteilten, oft informellen Wissen über Rassismus hat sich die Bewegung ein kritisches Wissen über den institutionellen Rassismus in der Schweiz angeeignet, das einerseits der Entwicklung politischer Forderungen diene und andererseits auch in künstlerischen Formaten und für offizielle Berichte genutzt werden konnte (z.B. für den „Alternative Report on Racial Profiling“, der 2017 an die UNO gerichtet wurde²⁹).

Das durch die Interviews gesammelte Archiv verschiedener (oft unsichtbarer) Praktiken des alltäglichen Widerstands ist eine Quelle der Inspiration für die Bewegung gegen Racial Profiling und sedimentiert als

28 Kollaborative Forschungsgruppe, a.a.O.

29 Vgl.: Naguib, Tarek/ Plümecke, Tino/ Young, Chris (2017): Alternative Report on Racial Profiling practices of the Swiss Police and Border Guard authorities. *Allianz gegen Racial Profiling*. http://www.stop-racial-profiling.ch/wp-content/uploads/2016/10/alternative_report_iccpr_switzerland_2017.pdf, 2020-12-26.

praktisches Wissen innerhalb der Communities. Dieser selbstermächtigende Wissensaustausch ist auch für die Aktivitäten innerhalb der *Autonomen Schule Zürich* von großer Bedeutung und bildet einen wichtigen Teil der mentalen Infrastruktur der Solidarität gegen Racial Profiling. Neben dem Erlernen der deutschen Sprache als „Waffe zur Intervention in den politischen Diskurs“ liegt der Schwerpunkt auf der Frage, „wie wir uns gegenseitig schützen und empowern können“, wie Jonas, ein Aktivist innerhalb des ASZ, erklärt. Zu diesem Zweck wurde Unterrichtsmaterial vorbereitet, um in verschiedenen Sprachkursen eine Diskussion über Racial Profiling zu initiieren. Ein wichtiger Aspekt im Hinblick auf die eigene Selbstverteidigung war die Organisation praktischer Know-your-rights-Workshops. Denise, eine Lehrerin und Aktivistin innerhalb der Schule, erläutert den Grundgedanken hinter diesem Ansatz:

Die Idee war, die Leute über ihre eigenen Rechte aufzuklären. Und ein Bewusstsein zu schaffen dafür, dass die Erfahrungen, die ganz viele Leute tagtäglich oder wöchentlich machen, dass man dies unter dem Begriff Racial Profiling fassen kann. Auch um zu sehen, was überhaupt problematisch ist daran, und dass man nicht einfach mit dem Gefühl zurückgelassen wird, „jetzt bin ich schon wieder kontrolliert worden, scheiße – das fühlt sich nicht gut an“. Sondern dass man so ein gemeinsames Vokabular hat, um diese Ungerechtigkeit zu benennen und sie politisch zu bekämpfen.

Die Entwicklung eines „gemeinsamen Vokabulars“ und die Schärfung des Rechtsbewusstseins sind nicht nur für die Selbstverteidigung von Menschen wichtig, die direkt von Racial Profiling betroffen sind, sondern auch

für Aktivist_innen, die kaum direkt mit der Polizei in Kontakt kommen. In den Workshops erfuhren diese, wie sie durch ihre Präsenz in konkreten Kontrollsituationen einen Akt der Solidarität ausüben können. Damit arbeiten People of Color zusammen mit weißen Verbündeten an einem kritischen Verständnis des institutionellen Rassismus – mit dem Ziel, gemeinsam eine gerechtere Gesellschaft zu verwirklichen. In diesem Sinne stellen sich die Aktivist_innen der ASZ in die Tradition einer kritischen und emanzipatorischen Pädagogik, was auch verdeutlicht wird durch ihre häufigen Bezüge auf den brasilianischen Befreiungspädagogen Paulo Freire.

Beziehungsweisen auf Augenhöhe

Die wichtigste Basis der Infrastruktur der Solidarität gegen Racial Profiling bilden soziale Beziehungen, durch die Menschen miteinander verbunden werden. Die Herstellung vertiefter und nachhaltiger Solidaritätsbeziehungen ist ein anspruchsvoller Prozess, wenn wie im Fall der *Allianz gegen Racial Profiling* so viele sozial unterschiedlich positionierte Menschen mit je spezifischen Anliegen und Verwundbarkeiten involviert sind: Die Differenz ist einerseits gekennzeichnet durch die so genannte „color line“, aber auch durch den rechtlichen Status, Geschlecht, unterschiedlichen Grad an Prekarität und durch persönliche Ressourcen wie Sprachkenntnisse, Kenntnisse des politischen Systems, soziale Netzwerke usw. Was viele der befragten Aktivist_innen teilen, ist der Anspruch, paternalistische Formen der Unterstützung zu überwinden und den Praktiken des „Othering“ entgegenzuwirken. Im Gegensatz zu eher karitativen Unterstützungsstrukturen wurden die Solidaritätspraktiken innerhalb der *Allianz gegen Racial*

Profiling nicht aus einer privilegierten Position heraus initiiert, sondern haben ihren Ursprung in den rechtlichen Klagen und Alltagskämpfen derjenigen Menschen, die in ihrem Alltag direkt mit Racial Profiling konfrontiert sind. Wie verschiedene Aktivist_innen betonen, hat die gemeinsame politische Praxis zu einer gewissen Kompliz_innenschaft zwischen weißen Aktivist_innen und den direkt vom Rassismus betroffenen Menschen geführt. Bedeutsam war dabei auch das was bell hooks die „Entkolonialisierung des Geistes“ nennt. Denise, eine weiße Aktivistin der *Autonomen Schule*, betont wie wichtig es dabei ist, „aus der eigenen Komfortzone auszubrechen und sich auf neue soziale Situationen einzulassen, die man vorher nicht kannte.“

Obwohl alle Befragten sich einig sind, dass eine kritische Reflexion über ungleiche soziale Positionen von Bedeutung ist, unterscheidet sich ihr Verständnis davon, wie in der Praxis „Gemeinsamkeit in der Differenz“ erreicht werden kann. Jene Aktivist_innen, die insbesondere in das strategische Gerichtsverfahren von Mohamed Wa Baile involviert waren, betonen die Bedeutung eines „politischen Commitments“ und einer gemeinsamen Vision, nämlich „Rassismus in der Schweiz zu thematisieren“, wie es Timothy von der kollaborativen Forschungsgruppe ausdrückt. Amadou, ein involvierter Vertreter aus einer Menschenrechts-NGO, hebt im Rückblick hervor: „Vielleicht haben wir etwas unterschätzt, was in Bezug auf Care getan werden sollte.“ Indem öffentlich sichtbare Solidaritätsaktionen in den Vordergrund gestellt wurden, sei der „informellere Austausch“ teilweise vernachlässigt worden. Dies wäre in seinen Augen wichtig gewesen, um das gegenseitige Vertrauen zu vertiefen.

Diese Aussagen machen deutlich, dass ein gemeinsames politisches Commitment verbunden werden sollte mit alltäglichen Formen des zwischenmenschlichen Austauschs und solidarischen Beziehungsweisen³⁰. Um eine „Gemeinschaft durch Präsenz“³¹ zu schaffen, sind sowohl formelle politische Versammlungen als auch informellere alltägliche Begegnungen und gemeinsame „off-topic“-Zeit von entscheidender Bedeutung. Aktivist_innen der *Autonomen Schule* wie Cheyenne betonen, dass es so alltägliche, aber oft vernachlässigte und weniger spektakuläre Aktivitäten wie gemeinsames Kochen oder Kaffeetrinken sind, bei denen Beziehungen der gegenseitigen Unterstützung aufgebaut werden. Hier klingt eine feministische Ethik an, die unterstreicht, wie wichtig Beziehungen sind, welche auf Relationalität, der Logik der Sorge und „affektiver Bezogenheit“³² beruhen. Zugleich weist Cheyenne auf die zutiefst verflochtene und kontingente Natur von Freundschaft und Solidarität hin: Sie betont, Solidaritätsbeziehungen seien auch von dem Gefühl geprägt, dass Freunde von ihr ständig in Gefahr sind, in eine Kontrolle zu geraten und daraufhin abgeschoben zu werden. Dabei gehe es darum zu erkennen, „wie prekär diese Freundschaften eigentlich sind und wie verletzlich ich selbst bin, weil es auch um den Verlust meines besten Freundes gehen

30 Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp.

31 Squire, Vicki (2018): *Mobile Solidarities and Precariousness at City Plaza: Beyond Vulnerable and Disposable Lives*. In: *Studies in Social Justice* 12 (1), 111–132, hier: 117.

32 Lorey, Isabel (2016): *Präsentische Demokratie. Radikale Inklusion, Jetztzeit, konstituierender Prozess*. In: Demirovic, Alex (Hg.): *Transformationen der Demokratie – demokratische Transformationen*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 265–277, hier: 271.

kann.“ Cheyenne veranschaulicht damit die Interdependenz in Sorge-Beziehungen und betont gleichzeitig die strukturellen Ungleichheiten innerhalb dieser Freundschaften:

Ich mache jetzt langsam die Erfahrung, dass sich das Sorgeverhältnis auch umkehren kann. Dass ich nicht immer diejenige bin, die zuhört und sich kümmert und einen Rekurs schreibt, sondern dass ich auch mal weinend dasitzen kann, wenn es mir schlecht geht. Aber ich habe gemerkt, wie fest ich Hemmungen habe, mich jemandem anzuvertrauen, der keine Papiere hat. Weil meine Probleme... ich habe so viele Privilegien, ich sollte doch glücklich sein...

Das Teilen von Emotionen und intimeren Formen der Solidarität, wie es in der obigen Aussage thematisiert wird, bildet einen wichtigen, aber oft unterbewerteten Aspekt innerhalb politischer Mobilisierungen. Dieser bedeutende Teil der Infrastruktur der Solidarität ist kaum wahrnehmbar, da er sich aus eher unsichtbaren Formen der Soziabilität und aus Praktiken des Sich-Umeinander-Kümmerns zusammensetzt.

Infrastruktur der Solidarität „in the making“

Wie ich am Beispiel der Solidaritätsbewegung gegen Racial Profiling in der Schweiz zeigte, reicht es nicht aus, sich nur auf einzelne sichtbare und oft zeitlich begrenzte Akte der Solidarität zu beschränken. Diese finden zwar einen Tag lang öffentliche Aufmerksamkeit in den Medien, ändern aber auf lange Sicht wenig. Anstatt sich auf das „outcome of the day“ zu konzentrieren (in diesem Fall auf das Urteil, das die Existenz von Racial Profiling verneint), ist es entscheidend, die vor und nach dem Gerichtsprozess stattfindenden

solidarischen Praktiken eingehender zu untersuchen. Ich schlage daher eine detailliertere Analyse von Infrastrukturen der Solidarität „in the making“ vor, indem ich mich auf das Zusammenspiel von politischen, sozialen, räumlichen und mentalen Aspekten konzentriere.

Ein solcher Ansatz ermöglicht es uns auch zu verstehen, wie sich Praktiken der Solidarität in Zeit und Raum sedimentieren. Dies zeigt sich in der Schaffung eines kollektiven Gedächtnisses hinsichtlich solidarischer Praktiken. Eine Ausdrucksform dieser Infrastruktur der Solidarität sind Formen des zivilen Ungehorsams gegen Racial Profiling im städtischen Alltag, die von mehreren der Befragten erfahren oder beobachtet wurden. Cheyenne beschreibt ein entsprechendes Ereignis, bei dem sich in einem öffentlichen Park in Zürich rund 20 Personen, die sich überhaupt nicht kannten, spontan in eine Kontrolle einmischten und einen Kreis um die Polizist_innen bildeten. „Es war uns allen einfach klar, was da vor sich ging. Dass es Racial Profiling war. Ja, und das hat sicherlich damit zu tun, dass es eine Politisierung gab von dem Phänomen in der Stadt und dass diese Awareness eine breitere Bevölkerung erreichte.“ Dieses Beispiel veranschaulicht nicht nur die Bedeutung der Zirkulation von (Gegen-)Wissen, sondern zeigt auch, wie Praktiken und Beziehungen der Solidarität sowohl in städtische Räume eingeschrieben als auch in Subjekten habitualisiert werden können.

Andere eher unsichtbare, aber sehr wichtige und nachhaltige Effekte dieser Infrastruktur der Solidarität sind die Emanzipationsprozesse und kollektiven Momente des Empowerments, von denen verschiedene Aussagen von People of Color zeugen. So beschreibt Mohamed Wa Baile, dass die während seines Gerichts-

verfahrens erlebte Solidarität für ihn eine „Befreiung“ war. Er betont, dass er durch die Mobilisierung letztlich einen Weg aus der Opferrolle gefunden habe. „Aus dieser Opferrolle zu kommen, ist meine glücklichste Erfüllung. James Baldwin hat mal gesagt: ‘The victim who is able to articulate the situation of the victim has ceased to be a victim: he or she has become a threat.’ Er hatte so verdammt Recht!“ Wie Mohamed betonen viele andere People of Color, die direkt von Racial Profiling betroffen sind, wie ermächtigend es für sie war, einen Ort gefunden zu haben, an dem sie persönliche Erfahrungen und Gefühle miteinander teilen konnten.

Die Aktivist_innen rund um die *Allianz gegen Racial Profiling* haben damit neue politische Räume geschaffen, in denen Menschen ihre alltäglichen Rassismuserfahrungen öffentlich machen können. Gleichzeitig vermochten sie, die gesellschaftliche Ordnung und insbesondere die Frage, „wer als Bürger_in zählt“, zu politisieren. Über diese öffentliche Politisierung des Rassismus hinaus hat diese Bewegung eine solidarische Infrastruktur aufgebaut, die weniger sichtbar ist, aber zu einem anhaltenden Prozess des Empowerments führen konnte: Sie hat verschiedene Formen gesellschaftlicher Kollaboration zusammengeführt, solidarische Beziehungsweisen im städtischen Alltag aufgebaut, Formen gegenseitiger Unterstützung und Sorge etabliert, das Bewusstsein innerhalb von Communities erhöht und vielen vor Augen geführt, dass wir alle mitverantwortlich sind für die Sicherheit von Menschen, die durch die Polizei(gewalt) bedroht werden.

Ich möchte meinen Interviewpartner_innen und den Aktivist_innen innerhalb der Allianz gegen Racial Profiling in der Schweiz dafür danken, dass sie ihre Erfahrungen mit mir geteilt haben. Besonderer Dank gilt der Kollaborativen Forschungsgruppe: einen wichtigen Teil der Forschung, auf der dieser Artikel basiert, haben wir zusammen erarbeitet. Mein Dank gilt auch Helen Schwenken, Helge Schwiertz und Samia Dinkelaker für aufschlussreiche Diskussionen und Feedbacks zum englischen Originalbeitrag sowie Niki Kubaczek für die Bearbeitung der deutschen Version.

Dieser Beitrag ist eine gekürzte und überarbeitete Fassung des Artikels, der im Frühling 2020 in der Zeitschrift «Citizenship Studies» unter dem Titel «Challenging who counts as a citizen. The infrastructure of solidarity contesting racial profiling in Switzerland» erschienen ist.

DIE STADT ALS DIFFERENZ

**Vassilis Tsianos im Gespräch mit Niki Kubaczek und
Monika Mokre über mobile commons, Munizipalismus,
Ankunftsmodalitäten und Fairness-Verhältnisse**

In Mobile Commons, Migrant Digitalities and The Right to the City¹ schreiben Nicos Trimikliniotis, Dimitris Parsanoglou und du von den mobile commons als “shared knowledge, affective cooperation, mutual support and care between migrants (and other subalterns)”. In After citizenship: autonomy of migration, organisational ontology and mobile commons² schreiben Dimitris Papadopoulos und du, dass, wenn es eine neue transversale Politik zwischen Migration und Prekariat gibt, diese weder in Form von Solidarität noch als neues politisches Subjekt in Erscheinung treten würde, sondern als metropoler Aufstand der europäischen Städte, in dem ganz unterschiedliche Positionen und Ziele Raum bekämen. Könntest du ein bisschen mehr über dieses Zusammenkommen und Zusammen-Revoltieren ohne politisches Subjekt, ja sogar ohne Solidarität, aber nicht ohne Stadt sprechen?

2011 war ich mit Brigitta Kuster auf Feldforschung im Hafen von Igoumenitsa auf einem der schönsten

1 Trimikliniotis, Nikos/ Parsanoglou, Dimitris/ Tsianos, Vassilis (2015): Mobile Commons, Digital Materialities and the Right to the City. Migrant Digitalities & Social movements in three arrival cities - Athens, Istanbul, Nicosia, London: Palgrave-Pivot Series Mobility and Politics (MPP).

2 Papadopoulos, Dimitris/ Tsianos, Vassilis S. (2013): After citizenship: autonomy of migration, organisational ontology and mobile commons. In: Citizenship Studies, 17:2, 178-196, DOI: 10.1080/13621025.2013.780736

selbstorganisierten Camps von Geflüchteten auf dem Weg nach Italien, direkt mit Blick auf den Hafen. Es war die Zeit der arabischen Revolution und so waren es lauter arabische Revoluzzer, die am griechischen Grenzhafen anwesend und auf der Flucht nach Italien waren. Dort waren wir sehr stark mit der Faktizität der multimedialen, aber auch solidarischen Infrastrukturen der Mobilität konfrontiert. Das war etwas, was wir verstehen mussten. Es war nicht nur eine technische Angelegenheit, es ging also nicht einfach darum, Handys zu benutzen, sondern wir hatten den Eindruck, dass es hier ein Konzept, ein framing braucht, für das was die Leute ad hoc machen – und dann war recht bald klar, dass es hier um *commons* geht. Die konzeptionelle Idee der *mobile commons* geht auf Diskussionen mit meinem guten Freund Dimitris Papadopoulos zurück³, die wir dann empirisch mit Brigitta, Nicos und Dimitris weiterentwickelt haben, Brigitta hat sogar mit ihrem Vorschlag der *mobile undercommons*⁴ eine entscheidende Wende herbeigeführt, in dem sie das Konzept mit den Arbeiten von Fred Morton und Stefano Harney weiterdachte, die Genealogien von *blackness* mit der Forschungsstrategie der Autonomie der Migration zu verbinden. Alle Definitionsmerkmale der *commons* kamen mehr oder weniger vor, aber in der Geographie einer anderen Anordnung, nämlich nicht in der Geographie der Herstellung mehr oder weniger geregelter Lebensverhältnisse innerhalb

3 Papadopoulos/ Tsianos, a.a.O.; Papadopoulos, Dimitris (2018): *Experimental Practice. Technoscience, Alterontologies, and More-Than-Social Movements*. Durham: Duke University Press.

4 Kuster, Brigitta (2017): *Europas Grenzen und die mobile undercommons*. In: *Texte zur Kunst*, Heft Nr. 105 / March 2017 „Wir sind ihr / They are us“, 118-125.

eines städtischen oder nicht-städtischen Gemeinsamen – so wie es sonst in der sozialwissenschaftlichen Literatur zu den *commons* als Infrapolitik der Nachhaltigkeit verhandelt wird – sondern in der Mobilität. Diese *commons* der Mobilität, die *mobile commons* machen andere Formen und andere Definitionskriterien der *Kommunalität in actu* notwendig.

Also mussten wir andere Kriterien der Nachhaltigkeit in der grenzüberschreitenden Mobilität entwickeln. Fairness-Verhältnisse und Fairness-Verständnisse in der Flucht schienen uns sehr wesentlich zu sein, um die Nachhaltigkeit von Infrastrukturen der Mobilitätserschließung besser zu verstehen. Die Hauptregeln in diesem Zusammenhang sind: Hinterlasse deine digitale Umgebung so, wie du sie vorgefunden hast. Sorge dafür, dass diejenigen die nach dir kommen, sie so vorfinden, wie du sie erhalten hast. Sei im Stande, in einer asubjektiven Weise ein Minimum an juristischer und grenztechnischer Expertise zu entwickeln, die du dann weitergeben bzw. verbinden kannst. ‚Du‘ ist hier niemals eine Person, sondern eine digital hergestellte migrantische Biographie, die selbstverständlich austauschbar ist. Es sind immer mehrere Menschen, die am Ende eine digitale Identität bzw. digitale Spuren hinterlassen.

Das wichtigste konzeptionelle Ergebnis dieser Form von Kommunalität – der *mobile commons* – ist im Grunde genommen die asubjektive Garantie für Konnektivitätsverhältnisse in der Flucht. Asubjektiv, weil diese Konnektivität algorithmisch ist. Konnektiv, weil sie netzwerkförmig *und* kollektiv gleichzeitig ist – netzwerkförmig auf der Ebene der Asynchronität und kollektiv für bestimmten Passagen der Grenze. Und die aller wichtigste Charakterisierung dieser Kommunalität: Fürsorglich.

Ich denke, es ist wichtig zu betonen, dass diese Begriffe keine Erfindungen von uns schlaunen Forscher_innen sind, sondern dass es die Protagonist_innen der Geographien der Infrastrukturen der Mobilität waren, die uns immer wieder auf diese Aspekte hingewiesen haben. Sie waren es, die uns auf die Idee gebracht haben, das, was sie tun, mit einem stärkeren Begriff zu bezeichnen als den üblichen technizistischen Begrifflichkeiten der sogenannten vernetzten Migrant_innen, der transnationalen Digitalität... also all den apolitischen Akademisierungsversuchen des Faktums, dass auch Migrant_innen Medien benutzen. Das wollten wir nicht, weil es a) ein langweiliger Ersatzempirismus ist und b) nichts damit zu tun hat, was wir erlebt haben: eine neue Spur, um die Autonomie der Migration weiter zu konturieren.

Das ist sozusagen der Hintergrund des Begriffs der *mobile commons*. Eure Frage war jedoch eine etwas andere: Wie kommen wir zu transversalen Intersektionen zwischen prekären und transnational-mobilen Personen, grenzüberschreitend-mobilen Personen. In *Escape Routes*⁵ haben wir ja versucht, alle Formen der Repräsentationspolitik undenkbar zu machen, sie zu dekonstruieren, sodass sie nicht wieder beansprucht werden können. Und das betrifft natürlich auch alle Formen der Identitätspolitik. Das führt unweigerlich zu einem Bruch mit herrschenden Metaphern und Narrativen der Fairness, sprich zum Bruch mit der Solidarität sowie mit dem politischen Subjekt. Die Transversalität dieser Intersektion zwischen Migrant_innen und Prekären im städtischen Raum stellt sich somit als Möglich-

⁵ Papadopoulos, Dimitris/ Stephenson, Niamh/ Tsianos, Vassilis (2008): *Escape Routes. Control and Subversion in the 21. Century*. London: Pluto Press.

keit dar, nie wieder in Versuchung zu kommen, sich mit Repräsentationsregimes zu identifizieren. So wie prekäre Subjektivitäten per se eine gigantische Schwierigkeit für alle Formen der Repräsentationspolitik darstellen, so markieren auch transnationale Mobilitätsprojekte der Migration per se eine Unmöglichkeit der nationalen Einschreibung; zumindest bis zu dem Moment der „Ankunft“.

Was wir an den 130 Städten in Deutschland sehen, die offensiv eine radikale Politik der kommunalen Willkommensgesellschaft fordern, in ganz deutlichem Kontrast zur Position des deutschen Innenministers Seehofer, und was wir in der Antwort auf diese Forderung sehen – dem schlichten Verbot der Aufnahme von Geflüchteten – ist folgendes: Es gibt ein Spannungsverhältnis, ein konfliktuelles Verhältnis, das euch mit eurem Ansatz des neuen Munizipalismus⁶ nicht unbekannt ist: zwischen dem städtischen Raum als Raum der Differenz, auch dem kommunalen Raum sowie der Region einerseits und dem nationalen bzw. dem postimperialen europäischen gekerbten Raum der Grenzkontrolle andererseits. Diese beiden Räume stehen in einem gigantischen, strukturellen Konfliktverhältnis in unserem postimperialen Europa. Die Nicht-Kommunikation über Fragen der Asylpolitik zwischen Subsystem Stadt/ Kommune und Megasystem Nation/ postimperiales Schengen-Territorium ist nicht bloß ein Skalierungseffekt der europäischen Integration, sie ist ein Konfliktraum mit politischer Sprengkraft. In der politischen Theorie ist diese Dimension des spatialen Ant-

⁶ Brunner, Christoph/ Kubaczek, Niki/ Mulvaney, Kelly/ Raunig Gerald (Hg.) (2017): Die neuen Munizipalisten. Soziale Bewegung und die Regierung der Städte. Wien: transversal texts.

agonismus, die mit der Arbeit von Ibn Chaldun (Die Wüste gegen die Stadt) verbunden war, in Vergessenheit geraten, obwohl das Werk von Franz Fanon, Samir Amin, aber auch der frühe Henri Lefebvre stark davon geprägt sind.

Die Fluchtlinien aus der simultanen Deregulierung von Arbeitsverhältnissen und von Lebensverhältnissen begegnen beim Erreichen unserer Grenzen diesem strukturellen Konflikt zwischen Land/ Kommune/ Region/ Munizipalismus und Nationalismus/ Nationalstaat/ EU-Hyperstaat und erzeugen so eine Spannung für jene, für die es derzeit keine politische Repräsentation gibt und die zunehmend mehr mit neofaschistischen Rekuperationen zu tun haben. Der illiberale Nationalautoritarismus von Salvini dehnt diesen Raum sogar bis in den maritimen Grenzraum Europas aus. Den Rechten, den Nazis und den Postnazis ist es immer gelungen, ihr Verständnis des Konfliktverhältnisses zwischen Land und Stadt hegemonial zu verankern, nämlich als eine sehr gut vorbereitete Dezentrierung, bzw. als Umklammerung der Metropole, des liberalen Zentrums. Emmanuel Todd hat diesen spatialen Antagonismus auf eine faszinierende Weise für das Verhältnis Paris versus französische Suburbia analysiert⁷, ich habe versucht, dieses Konzept mit meiner Figur der *Urbanen Paniken* für Hamburg zu entwickeln⁸. In Ungarn, Polen und allen Orten, an denen postliberale Ideologien hegemonial wurden, wo

7 Todd, Emmanuel (2015): *Wer ist Charlie? Die Anschläge von Paris und die Verlogenheit des Westens*. Berlin: Beck Verlag.

8 Tsianos, Vassilis S. (2014): *Homonationalismus und New Metropolitan Mainstream. Gentrifizierungsdynamiken zwischen sexuellen und postsäkularen Politiken der Zugehörigkeit*. In: *sub/urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung*, Heft 3, S. 59-80.

rechtspopulistische nationalradikale Parteien den liberalen Wandel der Gegenwartsgesellschaft als soziale und nationale Dystopie adressieren, spitzt sich dieser spatiale Antagonismus zu, werden soziale Fragen entlang der Reskalierung dieses Antagonismus zwischen Land und Stadt regierbar gemacht.

Diese 130 Städte in Deutschland – ich weiss nicht wieviel es etwa in Frankreich, Italien, der Schweiz und Österreich sind – sind erste Anzeichen einer neuen Kommunalität in Sachen Grenzdemokratisierung Europas. Migration wie auch Prekarität sind Orte, an denen uns die Kräfte der Deterritorialisierung begegnen, an denen radikale Vielfalt und Multitude noch das Sagen haben. Und auch sie agieren auf der Ebene Land/ Stadt. Und dieser Konflikt ist per se politisch, weil er eine unmögliche Schließung darstellt. Es hängt von uns ab – das heisst von Formen der Organisierung, von Aktivismus und von Konnektivitäten – , diesen Konflikt in die eine oder andere Richtung zu verschieben.

Aber leider gibt es über die letzten Jahre immer weniger Begegnungen zwischen der Welt der Prekarität und der Welt der Migration. Diese Verbindung, die etwa durch die Mayday Organisierungen geschaffen wurde, ist verloren gegangen. Zu den Gründen dafür habe ich keine Antwort, nur eine Beobachtung in Bezug auf den Verlust der linken Hegemonie in Spanien und Griechenland: Dort, wo es nicht gelungen ist, diese Verbindungen zwischen Prekarität und Migration in eine politikfähige Hegemonie zu überführen – etwa bei Syriza – , hat das entweder zu sehr sozialdemokratischen Regierungsweisen geführt oder zu sehr sozialdemokratischen Oppositionen. Das Potential war da und die Begegnung war immer da. Sowohl Podemos als auch

Syriza waren fundamental von der Auseinandersetzung geprägt, wie man die Frage der Prekarität, der Migration und der Regionalität ins Verhältnis zu einer linken Hegemonie setzt.

Ein zentrales Anliegen einer kritischen Migrations- und Grenzregimeforschung, die du über die letzten mindestens 20 Jahre ja mitaufgebaut und ganz fundamental mitgeprägt hast, besteht darin, die Strategien, Wege und Wünsche der Migration, sprich ihre Eigensinnigkeit und Widerständigkeit hörbar und vernehmbar zu machen. Die These der Autonomie der Migration vertritt damit eine gewisse Umkehrung jener epistemologischen wie politischen Prämisse, die Migration lediglich als Effekt bzw. Objekt diverser Pull- und Pushfaktoren und damit immer nur als Opfer diverser Grenzpraktiken versteht. Die These der Autonomie der Migration geht damit davon aus, dass die Migration der Kontrolle nicht nachgibt, sondern vorgängig ist, und damit die Kontrollmechanismen ständig dazu zwingt, Überwachungs- und Regierungspraktiken anzupassen und zu rejustieren, da die Migration ständig neue Wege, Taktiken und Schlupfwinkel findet und erfindet. Diese Perspektive auf Migration verweist auch auf eine Kritik der Sesshaftigkeit als Norm, der gegenüber die Migration immer wieder als Ausnahme konstruiert wurde. Das führt zu einer Umkehrung, in der Migration die Regel und Sesshaftigkeit die Ausnahme ist.

Welche Rolle könnte nach der Kritik der normalisierten Sesshaftigkeit jedoch das Ankommen spielen? Was könnten hier Eckpunkte, Stützen oder Perspektivierungen sein, die die Eigensinnigkeit und Vorgängigkeit der irregulären Mobilität hervorheben, gleichzeitig der Heroisierung, Romantisierung des illegalisierten Unterwegs-Sein und

oftmals Nicht-Ankommen-Können entwischen und es vermögen, freie, gerechte und solidarische Formen des Ankommens zu imaginieren bzw. zu erkämpfen? Wie ließe sich gegen die nationalstaatliche Territorialisierung die migrantische Deterritorialisierung stark machen, ohne immer wieder in die Falle der Romantisierung des Nomadischen, Marginalisierten und Radikal-Prekarierten zu geraten, sondern als antinationale Reterritorialisierung?

Für uns ist es extrem wichtig, dass die Leute den Exodus auch verlassen, dass es eine Flucht aus der Flucht gibt. Ich verweise hier auf oft missverstandene Passagen von *Mille Plateaux*, oder viel eher auf die kaum gelesene Passage, in der sich Deleuze und Guatarri ausführlich über die Sakralisierung der These der Deterritorialisierung aufregen: Nicht jede Form von Deterritorialisierung ist emanzipativ; die Kriegsmaschine kann sehr wehtun. Nicht jede Form der Deterritorialisierung ist lebensbejahend. Nicht jede Form der Deterritorialisierung ist geschlechtersensibel oder fürsorglich. Oder anders gesagt: Migration ist ein sehr schmutziges Geschäft, ein schmutziges Ding eigentlich. Insofern ist es sehr wichtig und sinnvoll, den Exodus aus dem Exodus zu denken. Mit oder aus der Perspektive der geflüchteten und migrierten Personen verweist der Exodus aus dem Exodus auf das Narrativ der *Pause*, *páfsi*, was im Griechischen gleichzeitig *Aufstand* bedeutet sowie *Unterbrechung*, *Rast*: Das Wort verweist hier auf die Stimmungen des *Jedermann-Jedefrau-Werden*: Deutsch-Werden, Österreichisch-Werden, ... (lacht) Europäisch-Werden, auch Mehrheit-Werden. Alle diese Modalitäten der Ankunft nach dem Exodus sind mögliche Modalitäten. Es liegt nicht an uns, sie zu bewerten, sondern es gilt

lediglich, sie in ein Verhältnis zu stellen zu dem, was wir von solchen Prozessen erwarten.

In den Diasporastudien gibt es sehr konservative Auslegungen von Transnationalität, in denen alle Modalitäten der Ankunft unter dem Aspekt der Positivität, der Vervollständigung eines Prozesses usw. verhandelt werden. Mich interessiert in diesem Zusammenhang eher die Erfahrung des jüdischen Bundes, des Arbeiterbundes als historisches Modell. Dieses Modell stellt für die Welten der Mobilität, für die Welten der durch die Pogrome Geprägten und für die Welten der Arbeit eine historische Erfahrung dar. Man darf nicht vergessen, dass der Arbeiterbund zwei Mitglieder in der provisorischen Regierung der Bolschewik_innen sitzen hatte. Es gab also immer auch konstitutive Momente in der revolutionären Maschine. Das ist das Interessante an diesem Bund. Jenseits davon gibt es natürlich sehr schöne Anekdoten dazu, wie Martow mit Lenin zufällig die Arbeiter_innenklasse entdeckte, denn Lenin hatte keine Ahnung von der Arbeiter_innenklasse, er suchte sie im Westen, es gab sie jedoch auch in Petrograd. Also sagte Martow, ein Aktivist des Bundes und nicht zufällig Jude, ich weiß, wo selbstorganisierte Arbeiter tatsächlich leben und arbeiten, es gibt sie auch bei uns, komm, heute Abend wirst du sie kennen lernen (lacht). Das sind keine Witze, das sind Archive der Arbeiter_innenträume einer Fabulistik der Autonomie der Migration. Wir haben noch *Die Nacht der Proletarier* von Jacques Rancière⁹ zu entdecken!

⁹ Rancière, Jacques (2013): *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums. Wien: Turia & Kant.

Am Bund können wir die Strukturen, die Organisationsformen, aber auch die Konflikte der Politiken der Ankunft gut sehen. Im Bund ging es immer darum – und ich glaube davon können wir sehr viel lernen – Transnationalität in der Ankunft beizubehalten und zu pflegen. Es ist auch das, was wir als diasporisch geprägte Menschen immer praktizieren. Das ist nicht identitär gemeint, sondern als Ökonomie des das Lebendig-Halten der Konnektivität zwischen den Generationen der Transnationalität. Außerdem ging es beim Bund auch immer um *lokale* Organisationsverbände, die aber – und damit komme ich zu eurer sehr schönen Frage zurück – in einer klaren Konkurrenz bzw. präziser in einem antagonistischen Verhältnis zu jeder Form staatlicher Zentralität stehen. Der Grund für diesen Antagonismus war schlicht der Antisemitismus: Der Bund musste sich transnational und lokal organisieren, weil national das Pogrom wartete, weil nationale Organisation die Zusammenarbeit mit der Quelle des Pogroms, hier dem Zaristischen Reich, bedeutet hätte.

Der Verzicht auf Organisation auf staatlich-nationaler Ebene bot die Möglichkeit, illegale Mobilitäten von Aktivist_innen überall auf der Welt zu organisieren, Gelder und Ressourcen überall auf der Welt zu beschaffen und gleichzeitig lokale Ernährungssouveränität für die Arbeiter_innenfamilien zu garantieren. Das bedeutete letztendlich jüdische Arbeiter_innen-Kommunalpolitik. Das ist ein nicht besonders bekanntes, aber ein sehr überzeugendes Beispiel für die Art und Weise, wie der Exodus aus dem Exodus auf der Basis von Differenz und Zugehörigkeit gedacht werden kann. Denn die Frage der Ankunft ist immer eine Frage des Verhältnisses zwischen Differenz und neuer Zugehörigkeit. Es

geht also um einen Begriff der Ankunft, welcher Differenz und Zugehörigkeit gleichzeitig behandelt und eine Sensibilität für Projekte von Menschen ermöglicht, die diese Ankunft ohnehin bereits praktizieren.

Das würde ja auch bedeuten, dass sich dadurch jene Commons verändern, die sich als mobile commons entwickelt haben und es verändert sich auch das Verhältnis zwischen den Mobilien und ihrer Umgebung.

Du hast absolut Recht. Ich diskutiere das mit vielen meiner angekommenen Freund_innen, die ich seit 10 Jahren begleite. Aus meiner Perspektive sollen sie studieren, sollen ihre Papiere bekommen, sie sollen, wenn es möglich ist, nach den ersten zwei bis drei Jahren nicht mehr mit Drogen arbeiten... Das alles sollen sie aus meiner Perspektive, weil mein Subjektstatus hier spricht, auch wenn meine Solidarität nicht konditional ist. Ich bin also immer auch neugierig, was sie damit machen. Einige von ihnen sind in Dänemark gelandet und Bäcker geworden und organisieren ihre Ankunft auf diese Weise. Aber andere wollen einfach nie ankommen. Sie wollen in der Ankunft nicht ankommen, so wie meine großer *guide*, von dem ich alles gelernt habe, der gerade in Berlin ist. Er hat alles Mögliche schon gemacht, er bevölkert sozusagen die Ankunft. Aber er ist nicht sicher, ob er nicht zurück nach Afghanistan geht, mit dem deutschen Pass.

Bei der Frage, was nach der Ankunft ist, einer sehr notwendigen Frage, müssen wir zwei Dinge berücksichtigen: a) die Frage der Positionalität: Wer fragt? Wir. Und es ist gut, dass wir danach fragen. Es ist gut, dass wir unsere Positionalität in diese Auseinandersetzung

einwerfen. Und b) Was sind die Projekte der Protagonist_innen dieser Unternehmung? Eines davon ist Regularisierung. Eine weitere Möglichkeit ist jedoch Exodus, ein neuer Exodus. Wenn Abdul Rachman, mein Freund, zurück nach Afghanistan geht, nachdem er 10 Jahre lang dafür gekämpft hat, Papiere zu bekommen, macht das total Sinn. Nur in meinen Augen macht es keinen Sinn, weil ich finde der Typ wäre der beste politische Aktivist, den wir haben können, er ist wahn-sinnig gut vernetzt, er kapiert *uns*, was auch nicht so einfach ist. Doch nach all den Kämpfen sagt er mir: „Aber ich hab ein paar Felder in Afghanistan und wenn ich mich nicht darum kümmerge, dann...“. Es geht also um andere Fluchtlinien aus Reproduktionszwängen, die für ihn mit einem deutschen Pass neuen Sinn ergeben. Dafür brauchen wir Narrative, die nicht im Sinne des *Staats* funktionieren. Es geht nicht darum, diese Sachen einfach sichtbar zu machen, sondern es geht um Narrative, mit denen es uns gelingt, eine Politik der Sorge für das gegenseitige Verstehen möglicher Strategien in der Migration und nach der Migration zu entwerfen.

Ich habe mal einen genialen Trafficker kennen gelernt, der ganz in der Nähe von Izmir lebt. Er ist in dritter Generation Trafficker. Er kann wirklich *alles* mobilisieren. Wir hatten lange miteinander zu tun. Dazu muss man wissen, dass die politische Bewegung, aus der ich komme, in Athen verortet war und aus der Mobilität der Kurd_innen in den 80ern entstanden ist, weil die Leute nach dem Putsch sicher in Griechenland ankommen mussten. Daraus sind Kontakte und Freundschaften geworden, unter anderem auch mit dem Trafficker, dem *Fischer*. Mich faszinierte das: Obwohl er Profi ist und nicht schlechtes Geld damit verdient, wirklich sichere

Reisen zu organisieren, lebt er in einem dreckigen Loch. Der Strand, wo er lebt, ist voll mit industriellem Müll. Sein Haus ist auch nicht besonders gut gebaut. Also habe ich ihn gefragt: „Du bist ein Profi, verdienst wirklich gutes Geld, warum lebst du hier, in so einem dreckigen Loch, wenn du doch in einer Villa in der Stadt oder an einem sauberen Strand leben könntest?“ Er hat gesagt „Vassilis, ich bin aus dem Libanon und ich lebe unter diesen Bedingungen, weil ich weiß, dass ich eines Tages zurück in den Libanon gehen muss.“ Es mag nur eine Anekdote sein, aber ich persönlich habe sehr viel daraus gelernt bzgl. der „Gesetze“ der Migration. Er hat die Geographien der Mobilität sehr gut beherrscht, aber für ihn persönlich musste die Ankunft immer aufgehoben werden können. Er lebt noch immer da und wahrscheinlich wird er nie in den Libanon gehen. Aber die Wahl des Ortes, an dem er sich reproduziert, ist ein Ort, mit dem er sich nie identifizieren würde; eine Ankunft *ohne* Ankunft.

Was ich damit sagen möchte, ist, dass es eine Vielfalt von Ankunftsmodalitäten gibt. Und es ist wichtig zu verstehen, dass wir, die wir uns mit diesen Modalitäten auseinandersetzen wollen, bestimmte Motivationen haben, zu denen wir stehen sollten. Den ich leide wirklich persönlich an den Geschichten von Abdul Rachman und *dem Fischer*. Und es ist wichtig zu sehen, dass es selbst in den langweiligsten Modalitäten der Ankunft andere Geographien der Grenzüberschreitung gibt. Wenn wir offensiv mit der Vielfalt der Ankünfte sowie der Vielfalt der Motivationen, Positionen und Allianzen umgehen, dann ist etwas Großartiges möglich: die Herstellung von Reziprozitätsverhältnissen in der Kommunikation aber auch in der Produktion von Gemeinsamem.

Ich würde gerne die Frage des Rechts und damit einhergehend die Frage des Regierens noch einmal ansprechen. Die politische wie forschende Aufgabe, mit der wir uns hier beschäftigen, besteht ja darin, eine Aufmerksamkeit für Lebensformen zu schaffen, die nicht im Staat ankommen. Du hast dich ja auch mit dem antimuslimischen Rassismus als urbaner Panik auseinandergesetzt und in diesem Kontext auch mit Formen des urbanen Regierens. Gute Diversität wird hier von schlechter Diversität unterschieden – städtisches Regieren verfolgt das Ziel, die Durchmischung zu regulieren, um sogenannten „Problembezirken“ und „Ausländerghettos“ zuvor zu kommen. Ist jedes Regieren, das auf „Durchmischung“ abzielt, ein panisches und rassistisches, oder gäbe es hier auch Ansätze bzw. Beispiele, die du sinnvoll und hilfreich findest? Wenn es in diesem Buch um die Frage der solidarischen Stadt geht, geht es hier um Besser Regieren oder Weniger Regieren?

Diese Frage ist sehr einfach zu beantworten: Besser Regieren heißt weniger Regieren (alle lachen). Aber natürlich könnten wir darüber lange diskutieren. Das *gute Regieren*, eine Theorie der Qualität des politischen Regierens ist etwas, was die politische Theorie und den Souveränismus zentral beschäftigt hat, sowohl die Verfechter_innen des Spartamodells, als auch die Verfechter_innen des Athenischen Modells. Aber das ist Philologie. Das gute Regieren ist ein Regieren, das transparent ist, Egalität adressiert, Care-Verhältnisse sichtbar macht und sie institutionalisiert, und nachhaltig ist. Es ist also - um hier eine brillante Figur von Isabell Lorey

zu bemühen - eine *Demokratie im Präsens*¹⁰. Und das gute Regieren ist auch eine anti-etatistische Form, mit etatistischen Zumutungen umzugehen. Insofern ist das gute Regieren eine basisdemokratische Anstrengung, die konfliktuell und antagonistisch ist. Deshalb hat das gute Regieren immer mit der Schaffung von Zonen zu tun, in denen das Regieren nicht das Zentrum des Politischen ist, sondern: Leben, Lieben, Reproduzieren, Existieren, Erzählen, auch Produzieren, aber nicht Regieren.

Aus der Perspektive der differenziellen Inklusion leuchtet das natürlich sehr ein, insofern die Grenze ein differenzielles, diffizielles Inkludieren und damit genauso wie Regierung Ausbeutung bedeutet. Andererseits musste ich bei deiner kurzen Antwort, dass gutes Regieren weniger Regieren ist, an eine Passage in den undercommons von Fred Moten und Stefano Harney denken, in der es um die Politik der Vernachlässigung, der Negligence geht. Das Argument ist hier, dass Regieren bedeutet zu vernachlässigen, sprich: ein bewusstes Nicht-Beachten von Lebensrealitäten. Vor diesem Hintergrund muss die Forderung ja dann aber sehr wohl sein, nicht weniger zu regieren, sondern tatsächlich besser, hilfreicher und aufmerksamer zu regieren, bzw. Rechte gegen die Vernachlässigung zu erkämpfen. Nicht zufällig ist der Kampf für Rechte von Einzelnen ja das zentrale Kampfterrain des Antirassismus und er ist damit ein Kampf um Legalisierung, um den Eintritt in die staatlich regierten Sphären. Und immer wieder führen diese antirassistischen Kämpfe dazu, Forderungen nach einer Verbesserung der Migrationspolitik zu stellen, wie

10 Lorey, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.

etwa bei diversen Refugee-Protesten seit 2012. Gleichzeitig ist die Verbesserung der Migrationspolitik immer auch eine Ausdifferenzierung der Regierungsweisen. Da bin ich immer wieder sehr hin- und hergeworfen, weil oft ist es klar, dass weniger Regierung vieles besser machen würde, andererseits wäre es oftmals gar nicht schlecht, die rechtliche Lage an die Realität der Lebenswelten – die ja eben auch eine Realität der Migration ist – anzupassen. Das würde bedeuten, die Regierungsinstanzen darauf hinzudrängen, Versäumnisse endlich aufzuholen.

Ich sehe keinen Widerspruch zwischen der Faktizität der verrechtlichten differenziellen Inklusion und den Kämpfen um die Erweiterung der Rechtszonen, auch wenn dies bedeutet, große Kompromisse zu machen. Um mit Hannah Arendt zu sprechen, auch wenn wir nur einen Menschen auf dem Weg der Durchsetzung globaler Menschenrechte verlieren, verlieren wir die normative Wirkmächtigkeit dessen, was wir *im Konkreten an Zweckverhältnismässigkeit* implementieren wollen. Es klingt ein bisschen idealistisch, aber auch in der Rechtsphilosophie hat der Einzelfall eine normative Wirkmacht. Und das Gemeinsame gilt es im Einzelfall zu verteidigen.

Vergessen wir nicht die Kämpfe um Asyl in den Kirchen in den 80ern! Ohne die wären wir nirgendwo. Die haben etwas möglich gemacht, was undenkbar war: Orte der Gerechtigkeit in einer Kirche zu schaffen, in einem Universum autoritärer Ausländer_innenpolitik. Das hat nicht nur mit Migrant_innen als Subjekten, nicht nur mit der Migration als Fluchtlinie zu tun, sondern auch mit der demokratischen Grundeinstellung der Menschen in der Ankunft, in der Mehrheitsgesellschaft.

Wo siehst du nach Kanak Attack, den Debatten um critical whiteness und dann um die postmigrantische Gesellschaft Möglichkeiten eines kanakischen Gemeinsamen, das Raum bietet für Menschen mit wie auch ohne Migrationserfahrung, mit sowie ohne direkte Rassismuserfahrung? Wie ließen sich Differenzen adressieren und verhandeln, ohne zu einem Wettlauf darum zu werden, wer am meisten unterdrückt ist und wie kann verhindert werden, dass die Kritik an diesen Konkurrenzverhältnissen nicht zu einem abermaligen Verschweigen der teilweise doch radikalen Differenz führt? Wie nach Kanak Attack, critical whiteness und den Debatten um die Postmigrantische Gesellschaft Erfahrung, Differenz, Solidarität und das Gemeinsame/ das Commune/ Commons denken? Und welche Rolle könnte die Stadt bzw. der urbane Raum hier spielen?

Mich faszinieren der städtische Raum und die damit verbundenen Konflikte, weil das Städtische, die Urbanität *per definitionem* immer schon der Ort der Produktion von Differenz war, unabhängig von Migration, Flucht, Mobilität. Ich rede hier nicht von der europäischen Stadt und auch nicht vom städtischen Raum als anthropologischer Konstante, sondern vom städtischen Raum als der Territorialisierung von Machtverhältnissen innerhalb eines Territoriums und entlang einer Vielfalt von Differenzen. Der metropolitane Raum manifestiert eine wilde Anthropologie der Produktion von Differenz. Der städtische Raum ist synonym mit Differenz und mit der Organisation von Zugehörigkeit.

Es gibt natürlich die faschistische Stadt wie auch die kolonialrassistische Stadt. Der städtische Raum kann immer reokkupiert werden. Aber selbst in den schlimmsten Zeiten des Dritten Reichs war es sicherer,

in Berlin unterzutauchen als in einem Dorf in Schleswig-Holstein. Fast alle Überlebenden des Dritten Reichs, die untergetaucht sind, haben in Großstädten überlebt. Das ist natürlich eine Zuspitzung, aber ich finde es wichtig, auch über dieses Beispiel zu sehen, warum der städtische Raum für uns so wichtig ist.

Wenn wir über die Stadt als Raum der Differenz sprechen – einer Differenz, die mit Migration zu tun hat, aber bei weitem nicht auf diese beschränkt ist – dann bringt uns das zum Begriff des Postmigrantischen. Die postmigrantische Gesellschaft steht für eine selbst-reflexive Wende innerhalb etablierter Einwanderungsgesellschaften. Ihr Ausgangspunkt ist die demographische Faktizität von Pluralität und die damit einhergehende Neuaushandlung der Hegemonie von Monokulturalismus und ethnischen Mehrheiten. Der Vorschlag der postmigrantischen Gesellschaft (PMG) beinhaltet die Möglichkeit, Fragen der Diskriminierung mit Fragen der Mehrfachzugehörigkeit in Verbindung zu bringen. Mit dem Prefix „post“ im Konzept der PMG meine ich keine chronologische Markierung einer Zeit „nach“ der Migration, sondern eine soziologische Perspektive auf die empirische Tatsache, dass der migrationsbedingte demographische Wandel eine zentrale Herausforderung von Vergesellschaftung darstellt, der die Regel und nicht die Anomalie einer Einwanderungsgesellschaft ist. Postnationale Wahrnehmungs- und Handlungsräume von Biographien, deren Selbstverhältnisse sich nicht direkt auf Migrationserfahrungen beziehen, dennoch aber zwischen Mehrfachzugehörigkeiten und Mehrfachdiskriminierungen reflektiert und gelebt werden. Das bedeutet, Differenz und Zugehörigkeit nicht nur in den Modi der *Herkunft* und der *Ankunft*, sondern auch

in dem Modus der *Nachbarschaft*, der *familiären Nähe* und der *transgenerationalen Verbindungen*, sprich, im Modus der *Hybridisierung der Dominanzgesellschaft* zu verstehen. In bi-nationalen Familien haben wir es mit einer Form der Kohabitation von Menschen zu tun, die Rassismuserfahrung machen, und Menschen, die keine Rassismuserfahrungen machen, für die jedoch gleichzeitig Rassismuserfahrungen Teil ihrer familiär verarbeiteten und bewältigten Lebensrealität geworden sind, wie z.B. „herkunftsdeutsche“ Partner_innen in binationalen Ehen, die die Diskriminierungserfahrungen ihrer Partner_innen oder Kinder in ihrer eigenen Biographie schmerzlich verarbeiten müssen.

Wenn sich im städtischen Raum Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse verschieben und wir es mit postmigrantischen *Städten* zu tun haben, ist die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Zugehörigkeit und Differenz nicht mehr nur in der eigenen Biographie zu lösen, sondern in der Art und Weise, wie *Verbindungen* innerhalb familienähnlicher oder politischer Gruppierungen hergestellt werden können. Wir verlassen sozusagen die Ebene des individuellen Leids – ohne es zu ignorieren – und adressieren die Art und Weise, wie die Spuren von rassistischem Leid in Millieus, in Familien, Gruppen, Bündnissen verteilt werden. Daraus entstehen Allianzverhältnisse, aber auch Verantwortlichkeitsverhältnisse sowie *Verbindungen*, die nicht mit politischer Überzeugung zu tun haben, sondern mit Affektivität und der normativen Kraft der *Fairness*, also mit einem Verständnis von Gerechtigkeit *unterhalb* des Staatlichen, welches Augenhöhe, Verantwortung und Sorge adressiert.

Ich finde, es macht nicht soviel Sinn, eine von der Erfahrung der Gastarbeit geprägte Politisierung wie

Kanak Attack in Konkurrenz mit *critical whiteness*, mit der schwarzen Erfahrung zu denken. Wir haben diese Debatte sehr konfrontativ geführt. Serhat Karakayali und ich haben den Text *Decolorize it* geschrieben. Das war sehr provokativ gemeint und wir würden das so nicht mehr schreiben. Heute würde ich mich schämen, das noch einmal so zu schreiben. Nicht weil ich mit Zweckentfremdung von Begriffen ein Problem hätte, oder damit, frech zu sein – wir mussten in dem Moment frech sein, weil die Situation eine Positionierung, just in time, verlangte. Aber ich habe die Erfahrung gemacht, dass unsere Kritik an der *critical whiteness* von deutschen Mehrheitsangehörigen instrumentalisiert wurde. Damit habe ich übrigens nur ein kleines Problem, aber unsere Kritik wurde dazu verwendet, die segregative Arbeit von dominanzkulturellen Mehrheitsangehörigen in der anti-rassistischen Bewegung einfach fortzusetzen, und damit habe ich ein Problem.

Das sind Hegemoniekonflikte innerhalb des Antirassismus. Mit der *Black Lives Matter*-Euphorie oder Epiphanie könnten wir ähnliche Probleme haben. Ich gehöre zu jenen, die diese Bewegung als Zeichen eines neuen globalen Zyklus des Antirassismus lesen. Und gleichzeitig sehe ich mich gezwungen darauf hinzuweisen, dass im Zuge dieses globalen antirassistischen Kampfzyklus schwarzes Leben in Deutschland stellvertretend für diese Globalität des Antirassismus steht, dass die Mehrheitsgesellschaft Rassismus nur gegenüber schwarzen Personen bereit ist zu sehen. Es ist schwierig. Natürlich freue ich mich über das Selbstbewusstsein der dritten und vierten Generation von schwarzen Deutschen nach der Wende. Und gleichzeitig sehen wir, wie die Mehrheitsmedien alles dafür tun, dass systemischer

Rassismus verkürzt als Anti-Schwarzer Rassismus gelesen werden kann. Ich habe keine großen Bedenken, solange es uns gelingt, Zonen des Gemeinsamen zu betreten – nicht zu beanspruchen, sondern lediglich immer wieder zu betreten. Diese Zonen des Gemeinsamen sind ohne affirmative Positionalität nicht zu haben. Insofern dürfen *race* und Sprecher_innen-Positionalität nicht zur reinen intersektionalen Axiomatik verkommen, sondern müssen als Teil einer transversal ausgerichteten Organisationsfrage verhandelt werden. Diese Fragen nicht als Fragen der Organisierung zu verhandeln, würde nämlich bedeuten, eine nicht-dominanzkulturelle Diversität von als legitim eingestuften Redepositionen voranzutreiben, die allerdings primär nur die Ebene der sozialen Medien adressieren. Parallel dazu bedeutet dies einen Verlust der Kommunikations- und Organisationsprozesse mit den Communities *und* auch mit den Mehrheitsangehörigen, die keine Lust haben, Rassist_innen zu sein, die das Bedürfnis und das Begehren haben, den dominanzkulturellen Konsensus von Weißsein mitzudekonstruieren. Es gilt immer noch: The revolution will not be televised, bro and sista!

Wenn wir die Kritik der Modernität postkolonial denken wollen, d.h. wenn wir uns der Perspektive von Marxist_innen aus dem globalen Süden wie Chakrabarty annähern wollen, dann müssen wir zusätzlich zu der Analytik der Klassenverhältnisse im Stande sein, die Differenzmaschine und die Zugehörigkeitsmaschine zu denken. Wir müssen Klassenpositionalität mit Subjektivierungsweisen – nicht nur Subjektivierungseffekten – ins Verhältnis bringen. Von hier kommt mein Argument, Differenz und Zugehörigkeit immer wieder zusammenzudenken; und zwar im Antagonismus zu jenen, die sie

etatistisch regieren wollen. Vielleicht sind hier statt der Solidarität Sorge und Zärtlichkeit die besseren Ratgeberinnen: Nach dem großen politischen Subjekt – ich habe kein gigantisches Problem mit ihm, aber man kann sich halt nicht darauf verlassen – könnte es sinnvoller sein, weniger große Erwartungen im Sinne der Solidarität unter Ungleichen zu hegen und stattdessen Fairness-Verhältnisse, Feedback-Verhältnisse und Zärtlichkeits-Verhältnisse unter mehr oder weniger Gleichzumachenden anzuvisieren. Schließlich gibt es einen besonderen Urbanismus, einen Urbanismus der Differenz, der in der Verteidigung der städtischen Differenzmaschine das politische Potential eines *gesellschaftlichen Antifaschismus* realisieren kann, indem der verdrängte Ursprung der europäischen Integration aktualisiert wird. Denn das Verdrängte kehrt immer zurück, entweder als Albtraum oder als Utopie. Am Beginn der europäischen Integration stand nicht der technokratische Konsens der Eliten, sondern der Versuch eben dieser Eliten, den *militanten Antifaschismus in Europa* zu beantworten. Dieser hatte als Ende des europäischen Faschismus den Eintritt in eine sozial gerechtere und differenzpositive städtische Gesellschaft erkämpft. Doch dieser soziale Aufbruch war gleichursprünglich mit der beginnenden Frage nach der Aporie eines dekolonialen Europas, wie sie heute den metropolitanen Alltag in Europa bestimmt. Der gesellschaftliche Antifaschismus der Gegenwart weiß darum.

VOR DER NATIONALISIERUNG DES ZUSAMMENHALTS

Urbane Undercommons und die Kämpf um die transversalen Verbindungen

Sheri Avraham und Niki Kubaczek

Am 2. November 2020 erschießt ein islamistischer Terrorist in der Wiener Innenstadt vier Menschen und verletzt weitere 23 Personen teilweise schwer. Die Eltern des Attentäters gehören der albanischen Minderheit in Nordmazedonien an, er selbst wuchs in Wien auf. Einen Tag später verkündet der österreichische Bundeskanzler, dass es sich um ein Attentat auf „unsere Demokratie, in der alle Menschen an Würden und Rechten gleich sind“, handle, es sei ein Anschlag auf „unsere freie Gesellschaft“. Man werde die Hintermänner „ausforschen, jagen und sie der gerechten Strafe zuführen.“ Durchaus positiv überraschend betont er: „Unser Feind, das sind niemals alle Angehörigen einer Religionsgemeinschaft. Unser Feind, das sind niemals alle Menschen, die aus einem bestimmten Land kommen, nein, unser Feind, das sind die Extremisten und Terroristen. [...] Es muss uns bewusst sein, dass das keine Auseinandersetzung von Christen und Muslimen oder von Österreichern und Migranten ist.“ Und Kurz führt fort: „Es ist ein Kampf zwischen Zivilisation und Barbarei; und diesen Kampf werden wir mit aller Entschlossenheit führen. So betroffen uns die Ereignisse der gestrigen Nacht machen, so dankbar dürfen wir auch sein für die unfassbare Solidarität, die in unserem Land herrscht. [...] Geeint durch Rechtsstaatlichkeit, unsere

liberale Demokratie und unsere Grundwerte stehen wir Seite an Seite, um Frieden und Sicherheit zu verteidigen; und zwar nicht nur in Österreich, sondern auch in Europa und weltweit.“¹ Als Partner in diesem internationalen Kampf gegen die Barbarei nennt Kurz an erster Stelle Emanuel Macron. Anlässlich des abscheulichen Mordes an dem Lehrer Samuel Paty deklarierte dieser nur wenige Wochen davor, am 16. Oktober 2020: „Ich rufe alle Landsleute dazu auf, in dieser Zeit einen Block zu bilden, vereint zu sein ohne jeden Unterschied; denn wir sind zu allererst und vor allem Bürger vereint durch dieselben Werte, eine Geschichte, ein Schicksal.“²

Der Aufruf zum Zusammenhalt ertönte bereits zu Beginn des Jahres 2020, als sich Menschen wie Regierungen weltweit mit einer Pandemie konfrontiert sahen, mit der niemand gerechnet hatte. Alltagsroutinen wurden gänzlich auf den Kopf gestellt und unvorstellbare Summen wurden mobilisiert, um Unternehmen und sogar Arbeiter_innen in finanzieller Not zu unterstützen. Die Wiener Polizei beschloss, täglich um 18.00 die Straßen und Nachbarschaften mit Reinhard Fendrichs Lied *I am from Austria* via Lautsprecher der Polizeiwagen zu beschallen. Dinge, die kurz davor noch als vollkommen realitätsfern gegolten hätten, wurden möglich gemacht – um Menschleben zu schützen, so das Credo. Als im September 2020 jedoch das aus allen Nähten platzende Lager Moria auf der Insel Lesbos niederbrannte,

1 Anschlag in Wien: Rede von Bundeskanzler Sebastian Kurz - Österreich am 3.11.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=t6KV1DqBH5g>, 2020-12-27.

2 French president Macron says teacher was victim of terrorist attack in Paris suburb. https://www.youtube.com/watch?v=kx6WDesPjf4&fbclid=IwAR0ykxQDOSrXXHMjpfw_E4QF1eIa-MMoMUYt-ciPKo1or4YQd4Raw0cQC9FQ, 2020-12-27.

stand außer Frage, auch nur einen Menschen in Österreich aufzunehmen. Österreichs Außenminister Alexander Schallenberg erklärte im Fernsehinterview auf die Frage, warum Österreich keinen einzigen Menschen aus dem überfüllten Lager aufnimmt: „Wenn es Bedarf an Decken und Zelten gibt, wird Österreich natürlich helfen [...] Wir müssen hier sehr vorsichtig sein, dass wir hier nicht Signale schicken, die eine Kettenreaktion auslösen, der wir nicht mehr Herr werden.“³ Obwohl sich hunderte Städte und Gemeinden u.a. in Österreich und Deutschland offiziell bereit erklärten, Menschen auf der Flucht aufzunehmen, blieb die österreichische Bundesregierung ihrer Vorreiterrolle in antimigrantischer Politik im europäischen Zusammenhang treu und stellte sich gegen jede Aufnahme von Menschen aus *Moria*. Man müsse in der Sache vernünftig bleiben, statt emotional zu reagieren, erklärte Schallenberg in demselben TV-Interview.

Von welcher Vernunft und von welcher Solidarität ist hier die Rede? Die zynische Vernunft der von Sebastian Kurz geführten neuen Volkspartei predigt die Panik vor der falschen Symbolik, die die Rettung von Menschen in Seenot bedeuten könnte, sie hat jedoch keine Angst vor der Symbolik der vor den Augen der Küstenwache Ertrinkenden und Verdurstenden. Sie hält, ohne mit der Wimper zu zucken, an der Finanzierung der sogenannten libyschen Küstenwache fest, die Menschen auf der Suche nach einem besseren Leben vergewaltigt, einsperrt und auf die unsagbarsten Formen misshandelt. Die zynische Vernunft fürchtet sich nicht vor der

³ ZIB 2 vom 09.09.2020: Außenminister Alexander Schallenberg (ÖVP) über den Brand im Lager *Moria* im Interview mit Armin Wolf. <https://www.youtube.com/watch?v=iywGAjFO0lY>, 2020-12-27

Symbolik der an den Ferienstränden angeschwemmten aufgeblähten Körper oder der unzähligen Misshandlungen durch Polizei, Militär, Frontex oder rassistische Milizen auf der sogenannten Balkanroute oder in der Türkei, aber sie fürchtet sich vor Schulklassen, in denen zu viele Kinder nicht Deutsch als Muttersprache sprechen. Sie geht nicht im übertragenen, sondern im wahrsten Sinne des Wortes über Leichen, und das mit einer unfassbaren Leichtigkeit, denn auch wenn durch die Anti-Coronamaßnahmen die Fülle an Möglichkeiten offenkundig wurde, wissen wir nichtsdestotrotz: *There is no Alternative*. Oder, anders gesagt: *Es wird nicht ohne hässliche Bilder geben*.⁴

Migrantisierte Probleme

Als türkische Faschist_innen im Juni 2020 in Wien Favoriten eine Demonstration von türkischen, kurdischen und mehr oder weniger österreichischen Antifaschist_innen und Feminist_innen und dann das autonome Zentrum Ernst Kirchwegger Haus (EKH) angriffen, zeigte sich Kurz empört und erklärte: „Das alles ist ein Ergebnis von nicht-funktionierender Integration. [...] Wenn in einer Schule 80, 90, 100 Prozent der Kinder nicht Deutsch als Muttersprache haben [...] dann wird keine Integration passieren. [...] Ich habe überhaupt kein Verständnis dafür, wenn Konflikte aus der Türkei nach Österreich importiert werden.“⁵ Wenn

⁴ „Es wird nicht ohne hässliche Bilder gehen“, Silke Mülherr im Interview mit Sebastian Kurz. <https://www.welt.de/politik/ausland/article150933461/Es-wird-nicht-ohne-haessliche-Bilder-gehen.html>, 2020-12-27.

⁵ <https://www.facebook.com/ZeitimBild/videos/256450305650259/>, 2020-12-27.

also Sebastian Kurz im November 2020 verkündete, es gebe keinen Konflikt zwischen Österreich und der Migration, so steht das im nahezu diametralen Gegensatz zu all dem, was er davor wie danach behauptet hat, und was sich gut in den Worten seines Kollegen, des deutschen Innenministers Horst Seehofer, zusammenfassen lässt: Die Migration ist die Mutter aller Probleme.⁶ Aber ist das Schweigen über den Faschismus, um den es nämlich eigentlich beim Angriff auf Antifaschist_innen ging, tatsächlich nur der postkolonial-rassistischen Lust und der Hetz am Hetzen auf Migrant_innen geschuldet, oder geht es hier nicht vielleicht auch um eine spezifische Verquickung zwischen postkolonialer und postfaschistischer Gegenwart?

Dass die Migration den Faschismus nach Österreich bringe, entbehrt nicht einer besonderen Ironie, wenn man sich daran erinnert, dass Österreich durch

⁶ Dieses Statement tätigte Seehofer im Kontext des Aufmarsches in Chemnitz 2018, den rechte und rechtsradikale Zusammenhänge organisierten, nachdem ein deutsch-kubanischer Mann in Folge eines eskalierenden Streits auf einem Stadtfest durch Messerstiche gestorben war und zwei weitere Menschen schwer verletzt worden waren. Eine Person mit kurdisch-irakischem Hintergrund und eine Person mit kurdisch-syrischem Hintergrund werden als Hauptverdächtige geführt, der eine wurde zu neuneinhalb Jahren Haft wegen Totschlags und gefährlicher Körperverletzung verurteilt, der andere Verdächtige konnte nicht gefasst werden. Die AfD sowie diverse neonazistische Gruppen konnten mehrere tausend Menschen mobilisieren, die neonazistische Slogans skandierten und x-beliebige Menschen durch die Straßen von Chemnitz jagten, die für sie wie Ausländer_innen aussahen. Die rechtsextreme Hetzjagd wurde auch auf linke Gegendemonstrant_innen und Journalist_innen ausgedehnt, außerdem wurde ein jüdisches Restaurant von den Neonazis angegriffen. Die Polizei gab an, leider zu wenig Beamt_innen zur Verfügung gehabt zu haben. vgl. <https://www.welt.de/politik/deutschland/article181434586/Seehofer-nach-Chemnitz-Mutter-aller-Probleme-ist-die-Migration.html>, 2020-12-27.

seine Euphorie für den Hitler-Faschismus den Massenmord an sechs Millionen Jüd_innen sowie Antifaschist_innen, sogenannten Asozialen, Roma und Sinti, Schwulen und Lesben, sog. Behinderten und sog. Bibelforscher_innen ganz zentral mitzuverantworten hat. Der Treppenwitz der Geschichte führt sich in der direkten Verbindung der von Kurz geführten ÖVP mit der austrofaschistischen Diktatur unter Dollfuß (1933-1938) fort, sowie – also ob das nicht schon reichen würde – in den beiden Koalitionen (2000-2005 & 2017-2019) zwischen der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) und der rechtsradikalen FPÖ, die aus dem VdU hervorgegangen ist, dem parteipolitischen Sammelbecken aller Nazis nach 1945; einer Partei, die wenig überraschend auch nach wie vor intensiven Kontakt mit rechtspopulistischen wie rechtsextremen Netzwerken auf nationaler wie internationaler Ebene pflegt. Vor dem Hintergrund dieses faschistischen Konglomerats *made in Austria* ist es, gelinde gesagt, fragwürdig, ob Integration in diesen bunten Meltingpot aus unterschiedlichsten Faschismen das geeignete Mittel dafür ist, dem Faschismus entgegenzutreten. Es gibt also mehrere Gründe, warum das Wort Migration Sebastian Kurz soviel leichter von seinen salbungsvollen Lippen geht als das hässliche Wort Faschismus, an dem man sich womöglich noch verschlucken könnte.

Zwei Bedingungen emanzipatorischer Solidarität

Gegen die Migrantisierung von Problemen, gegen die rassistischen Paniken und die Verantwortungsverweigerung der zynisch-nationalen Vernunft braucht es also mehr denn je eine antirassistische, eine wirkliche

Solidarität. Im Gegensatz zur nationalen bzw. nationalisierten Solidarität hat die wirkliche, die emanzipatorische Solidarität zwei Bedingungen:

1.) Die Bedingung einer emanzipatorischen Solidarität ist zu allererst die Solidarität mit und unter den Marginalisierten, den Ausgebeuteten und Unterdrückten: Die Solidarität mit jenen, denen die nationale Solidarität nicht gilt, also jenen, die Rassismus, Antisemitismus, Sexismus, Kapitalismus, Heteronormativität, Ableismus etc. ausgesetzt sind. Die Solidarität hält dem Rassismus den Antirassismus entgegen, dem antimuslimischen Rassismus die Solidarität mit Muslim_innen, der Migrantisierung der Probleme die migrantische bzw. postmigrantische Gegenwart. Die Solidarität affirmiert das, was negiert, vernachlässigt und ausgegrenzt wird, sie schenkt denen ein Ohr, deren Stimmen in hegemonialen Diskursen und vorherrschenden Ausbeutungsverhältnissen kein Gehör finden. Emanzipatorische Solidarität ist die Aufwertung des Abgewerteten.

Die Arbeit des Zuhörens, die Spivak als Stimmhaft-Machen des Individuums⁷ bezeichnet, verweist auf die Praxis des Hinhörens und Aufwertens jener Stimmen, denen kein Gehör zukommt. Zuhören bedeutet, die Kraft der Singularität hörbar zu machen, die sich der Opfer-Konstruktion widersetzt. Hören heißt das Zum-Schweigen-Bringen dekonstruieren. Gleichzeitig zu dieser Arbeit des Zuhörens unterstreicht Spivak jedoch unermüdlich die notwendige Verweigerung, die marginalisierten Stimmen als autonom, homogen und per se

⁷ vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Aus dem Englischen von Alexander Jaskowicz und Stefan Nowotny. Wien: Turia und Kant, 53.

widerständig zu fassen: Denn den Stimmen der Marginalisierten zuzuhören, heißt nicht, diese als autonom und von den Herrschaftsverhältnissen unabhängig vorzusetzen. Spivak richtet ihre Kritik hier etwa explizit gegen die *Subaltern Studies Group*, denen sie ein unterkomplexes Verständnis der Autonomie der Subalternen vorwirft. Damit halte diese den epistemischen Effekten des Imperialismus einen Essentialismus der Unterdrückten entgegen, den Spivak kritisiert. Spivaks Theoretisierung der Subalternität widersetzt sich einem dichotomistischen Denken im *Entweder-Oder* und der Romantisierung der Subalternen und entfaltet damit eine Komplexität, die in der Spivak-Rezeption, etwa im euphorischen Aufgriff des strategischen Essentialismus in diversen feministischen oder postkolonialen Debatten, oft schon verloren gegangen ist.

Diese Verweigerung der Logik des *Entweder-Oder*⁸ ist gegenwärtig etwa dann hilfreich, wenn es gilt, der Zweiteilung fortwährend zu entkommen, gemäß der *entweder* der (antimuslimische) Rassismus *oder* der Islamismus zu bekämpfen ist.⁹ Und diese insistente Verweigerung ermöglicht fortwährend, die schwierige, aber

8 Anlässlich der sexistischen Übergriffe in der Kölner Silvesternacht 2015/2016 und der folgenden Migrantisierung des Sexismus formulieren Sabine Hark und Paula-Irene Villa die Notwendigkeit eines klar-positionierten antirassistischen Feminismus einerseits und andererseits die Erfordernis, auch die sexuellen Übergriffe in Köln nicht zu relativieren, und plädieren in diesem Zusammenhang ebenso für den Bruch mit der Logik des Entweder-Oder. Vgl. Hark, Sabine/Villa Paula-Irene (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: Transcript.

9 vgl. Eberle, Hannah/ Şahan, Lori / Kubaczek, Niki (2020): Zwei Ausprägungen des gleichen Weltbildes. In: Analyse und Kritik Nr. 665, 9.

entscheidende Frage danach zu stellen, wo Bildungsprojekte, Sozialarbeit, Zuhören und Nachvollziehen und wo hingegen klare politische Positionierung und Kritik notwendig sind. Das betrifft sowohl die Arbeit gegen den Rassismus wie die Arbeit gegen den Islamismus. Die Verweigerung des *Entweder-Oder* ist damit eröffnende Fluchtlinie, die das ‚und‘ erst denkbar werden lässt: Kritik des Islamismus *und* Kritik des Rassismus; oder in Spivaks Fall: Solidarität gegen den kolonialen Diskurs *und* gegen patriarchale Verhältnisse in gleichzeitig kolonisierten Gesellschaften etc. Es geht hier dezidiert nicht um ein Begehren einer neuen Schiedsrichterposition, die aus einem vermeintlichen Außen oder selbsternannten Oben objektive Urteile fällen würde, wie es etwa Heinz Bude in seiner Theoretisierung der Solidarität argumentiert¹⁰. Ganz im Gegenteil geht es um das transversale Vermögen, Konflikte ohne eine Autorität lösen zu lernen, nämlich untereinander.¹¹

2.) Emanzipatorische Solidarität gilt somit nicht allen in gleichem Maße, sondern sie gilt den Unterdrückten. Damit fußt sie auf der Unterscheidung in die Unterdrückten, denen die Solidarität zukommt, einerseits,

¹⁰ Heinz Bude in Radio Ö1 im Gespräch über sein Buch „Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee“ (Hanser Verlag 2019), am 8.1.2020, Salzburger Nachtstudio, 21.00 Uhr

¹¹ Vgl. dazu auch die gegenwärtigen Debatten zum Begriff der *transformative justice* / transformativen Gerechtigkeit, welche eng verbunden ist mit abolitionistischer Kritik an Gefängnis und Polizei. Siehe etwa Brazzell, Melanie (Hg.) (2018): Was macht uns wirklich sicher? Ein Toolkit zu intersektionaler transformativer Gerechtigkeit jenseits von Gefängnis und Polizei. Münster: Edition Assemblage; Malzahn, Rehzi (Hg.)(2018): Strafe und Gefängnis. Theorie, Kritik, Alternativen. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag; Mennel, Birgit/ Mokre, Monika (Hg.) (2015): Das Große Gefängnis. Wien u.a.: transversal texts.

und denen, die Unterdrückung bzw. die Gewalt zu verantworten haben, andererseits. So wichtig diese grundsätzliche Unterscheidung ist, so schwierig wird es mit der emanzipatorischen Solidarität, wenn diese Unterscheidung ins Wanken gerät, wenn etwa jene, die von Gewalt, Marginalisierung und Ausbeutung betroffen sind, selbst Gewalt, Marginalisierung und Ausbeutung betreiben. Wenn die emanzipatorische Solidarität, wie oben ausgeführt, in der Aufwertung des Abgewerteten liegt, läuft sie immer auch Gefahr, im Modus der Behauptung des schlichten Gegenteils zu verharren: Die emanzipatorische Solidarität bringt immer auch das Risiko mit sich, aus dem, was beständig schlecht gemacht wird, das universell Gute zu machen. Die Aufmerksamkeit, das Gehör und die Zuneigung, welche Bedingung der Solidarität sind, verweisen immer auch auf das Risiko der Romantisierung und Verklärung.

Wenn für die Rassist_innen die Migration die Mutter aller Probleme ist, dann kann sich der Antirassismus nicht mit der schlichten Behauptung begnügen, die Migration sei die Lösung aller Probleme. Wenn der antimuslimische Rassismus alle Muslim_innen unter Generalverdacht stellt, dann gilt es natürlich, beständig an einer breiten antirassistischen Solidarität zu arbeiten, die einen darauf vorbereitet, den Mund aufzumachen, wenn Muslim_innen angepöbelt werden oder der Islam, bzw. der globale Süden, wieder einmal als Gegensatz zum angeblich fortschrittlichen christlichen und zivilisierten Europa konstruiert werden soll – siehe Kurz oben. Aber die Antwort auf den rassistischen Generalverdacht ist nicht die antirassistische Romantisierung, die Antwort auf den hegemonialen antimuslimischen Rassismus kann nicht die Relativierung faschistischer

Ideologien bedeuten, wenn sie von Menschen vertreten werden, die selbst Marginalisierungserfahrung erleben.

Das würde bedeuten, nicht *entweder* den Kampf gegen den hegemonialen (antimuslimischen) Rassismus *oder* den Kampf gegen den Islamismus zu führen, sondern dem Entweder-Oder immer wieder von neuem zu entkommen. Konkret also etwa, für die antirassistische Solidarität zu kämpfen, ohne die Augen zu verschließen vor ultranationalistischen und faschistischen Strukturen unter jenen, die selbst in Österreich rassistische Marginalisierung erfahren, wie etwa den türkischen Grauen Wölfen, die hinter den Angriffen auf die antifaschistische und feministische Demonstration sowie auf das EKH und hier insbesondere auf das Vereinslokal der kurdisch-türkischen ATIGF (Föderation der ArbeiterInnen und Jugendlichen aus der Türkei in Österreich) stehen.¹²

Die zweite Bedingung der Solidarität liegt also in der Aufmerksamkeit für die Verwechslung zwischen Marginalisierungserfahrung und emanzipatorischer Haltung bzw. emanzipatorischem Wunsch. Auf diese Gefahr weisen diverse migrantische Antifaschist_innen, allen voran kurdische Antifaschist_innen, seit geraumer Zeit hin¹³.

Marginalisierung *kann* zu dem Wunsch führen, die erlebte Marginalisierung und ggf. sogar jede andere Form von Gewalt und Ausbeutung zu beenden; es

12 Bonvalot, Michael (2016): Braune Wölfe im Schafspelz. <https://www.bonvalot.net/braune-woelfe-im-schafspelz-743/>, 2020-12-29; Bonvalot, Michael (2020): Das EKH in Wien wurde von Faschisten angegriffen. <https://www.bonvalot.net/das-ekh-in-wien-wurde-von-faschisten-angegriffen-832/> 2020-12-27, 2020-12-29.

13 Vgl. etwa die aktivistische Praxis der Migrantifa Wien, twitter: @MigrantifaWien

handelt sich hierbei jedoch um eine Möglichkeit und keinen Automatismus. Marginalisierung befreit niemanden von den Herrschaftsverhältnissen, wie Spivak bereits betonte. So fundamental die Solidarität mit und unter jenen mit Marginalisierungserfahrung ist, so sehr birgt sie die Gefahr der Verklärung und der Verwechslung zwischen Marginalisierungserfahrung und emanzipatorischer Haltung bzw. emanzipatorischem Wunsch.

Die fortwährende Nationalisierung der Solidarität

Im Unterschied zur emanzipatorischen Solidarität verweist die nationalisierte Solidarität auf zwei Techniken, nämlich erstens die Naturalisierung der Unverantwortlichkeit im Sinne der zynischen Vernunft. Zweitens baut die nationale bzw. die nationalisierte Solidarität auf eine nicht minder wichtige Technik: die Naturalisierung der Verantwortung den anderen Bürger_innen gegenüber. Um die nationale Gemeinschaft und den nationalen Zusammenhalt zu gewährleisten, muss dieses Gemeinschaftsgefühl beständig reproduziert werden. Die Solidarität, die freund_innenschaftliche Affizierung und die Verantwortungsübernahme unter jenen, die auf einem Territorium anwesend sind, muss fortlaufend als *nationale* Solidarität verständlich gemacht werden. Auch wenn es immer die anderen sind, die als hysterisch und emotional dargestellt werden, ist die nationale Gemeinschaft dennoch zentral vom Affekt abhängig: Die nationale Gemeinschaft existiert nur, solange sie die Freund_innenschaft, die Solidarität und Großzügigkeit mit denen, die angeblich ‚die unstrigen sind‘, kultivieren kann und nur solange sie Misstrauen, Angst oder Hass jenen gegenüber sähen kann, die angeblich die anderen

sind. Dabei ist die Nation auf die ständige Einhegung¹⁴ der Solidarität angewiesen, durch die die gelebte, sich ereignende und reale Solidarität immer wieder von neuem zur nationalen Solidarität gemacht wird.

Die Begegnungen, die etwa im Sommer 2015 stattfanden, die Formen der Unterstützung, der Solidarität und die Lern- und Verlern-Prozesse gingen in die Geschichte als österreichische oder deutsche ‚Willkommenskultur‘ ein, obwohl die mannigfaltigen Kontakte dieses Sommers bei genauerer Betrachtung weder Österreich noch Deutschland irgendetwas zu verdanken hatten. Dieser Sommer ist zu allererst und zu guter Letzt der Migration zu verdanken; ihrem Durchkommen allen Widrigkeiten zum Trotz, Widrigkeiten, die ganz und gar nicht unerheblich mit der österreichischen Migrationspolitik zu tun haben. Es waren die Migration und ihre antirassistischen Genoss_innen, welche das Grenzregime – wenn auch nur für kurze Zeit – in die Knie zwangen und jene sorgenden Begegnungen ermöglichten, die hervorragend ohne Österreich, niemals jedoch ohne Migration möglich gewesen wären¹⁵.

14 Zum Begriff der Einhegung siehe auch Harney, Stefano und Moten, Fred (2013): *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*, 17ff. Marx schreibt bzgl. der Commons, der Allmende, des Landes, das ursprünglich allen zur Verfügung stand: „Die parlamentarische Form des Raubs ist die der „Bills for Inclosures of Commons“ (Gesetze zur Einhegung des Gemeindelandes), in andren Worten Dekrete, wodurch die Grundherrn Volksland sich selbst als Privateigentum schenken, Dekrete der Volksexpropriation.“ Marx, Karl (1962): *Das Kapital*. Band 1 (MEW Band 23). Berlin : Dietz Verlag, 753-754.

15 Vgl. Kubaczek, Niki (2017): *Dealen, Schleppen, Willkommenheißen. Kämpfe um Bewegungsfreiheit nach dem langen Sommer der Migration*. In: Hess, Sabine/Kasperek, Bernd/Kron, Stefanie/Rodatz, Mathias/Schwertl, Maria/Sontowski, Simon (Hg.): *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*. Berlin: Assoziation A, 207-214.

Nichtsdestotrotz gelang es massenmedial, diese Begegnungen als nationale Willkommenskultur in Österreich und in Deutschland diskursiv sowie geschichtspolitisch zu verankern, obwohl sie tatsächlich auf das Gegenteil verweisen: Auf das Zusammenkommen *vor* und *unterhalb* des Imaginären der nationalen Gemeinschaft.

Das Zusammenkommen, das die Gleichheit nicht als Ziel, sondern als Voraussetzung hat, der Zusammenhalt unter den Bürger_innen und innerhalb eines Volks lässt sich zu Platons Annahme zurückführen, dass die Gemeinschaft, die in der Polis lebt, eine homogene Gemeinschaft sei. Bereits die altgriechische Unterscheidung zwischen *stasis* und *polemos* rekurriert auf die naturalisierte Einigkeit, Solidarität und Freundschaft zwischen den Bürgern: Ein Volk könne nie gegen sich selbst Krieg führen, so ist Platon ebenso überzeugt wie viele nach ihm, etwa der politische Theoretiker und Nazi Carl Schmitt. Die grundsätzliche Unterscheidung in Krieg (*polemos*) und Bürgerkrieg (*stasis*) fußt auf der platonischen Überzeugung, dass nicht nur die Völker einander Feinde, sondern die Griechen von Natur aus einander Freunde seien. Platon unterstellt den Griechen damit nicht nur die Homogenität, sondern auch die Homophilie, die angeborene Affinität und Freundschaft zwischen den Gleichen, im konkreten Fall zwischen den Griechen. Derrida legt diese Vorstellung der Homogenität und Homophilie des griechischen Volkes in seiner *Politik der Freundschaft* als eine ‚*erträumte Bedingung*‘ offen, die de facto nie vorliegt, sondern auf das diskursive Konstrukt des Nexus Geburt-Volk-Nation zurückzuführen ist¹⁶. Erst über diese natio-

16 Derrida, Jacques (2015): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 136-138.

nalistische und rassistische Fiktion könne dann die Rede sein von einer natürlichen Brüderlichkeit unter den Griechen, so Derrida. Das *Ständig-Herzustellende*, nämlich die Gemeinschaft der Bürger_innen und der Landsleute, die Solidarität und das Zusammengehörigkeitsgefühl, wird als Faktum, als natürliche Brüderlichkeit verhandelt, um es so jeder Infragestellung und Verhandlung zu entziehen.

Bejahung, Communismus, Nachbarschaft

Welche Möglichkeiten gibt es, die Heterogenität und die Differenz nicht im Gegensatz zum Gemeinsamen, sondern vielmehr als seine Bedingung zu begreifen, vor allem wenn es um die Differenz jener geht, die zur gleichen Zeit am gleichen Ort sind?

»Trotz all der Gewalt sind die Menschen im Sudan dabei geblieben – und das ohne Anführer«, betonte ein Aktivist aus dem Sudan auf dem Transboder Camp 2019 in Nantes. »Die Nachbarschaftskomitees außerhalb von Khartum waren hier sehr wichtig. Sie waren die Orte, an denen die Proteste Ende 2018 entbrannten.« Ein Aktivist aus Frankreich setzte fort: »Jeder Kreisverkehr ist anders. Im Elsass gibt es viele Faschisten unter den *Gilets Jaunes*. In Toulouse ist das anders. Der Streit zwischen den Faschisten und der Antifa in der Bewegung ist genau der gleiche wie im restlichen Frankreich. Man könnte auch die Haltung einnehmen, dass wir den Kampf verloren haben in Bezug auf Rassismus, auf Homophobie ... Das halten wir aber für falsch. Diese Kämpfe innerhalb der Bewegung haben dazu geführt, dass jetzt viel mehr Leute unterscheiden können zwischen Antifa und Faschos. Du musst in die Diskussion gehen, dich einmischen! Das ist die einzige Möglichkeit, einen gemeinsamen Grund zu finden.«

Nachbarschaftskomitees spielten nicht nur in den Vororten von Khartum eine wichtige Rolle, sondern auch in Rojava. »In den Nachbarschaftszirkeln setzen wir uns zusammen, und alle können etwas sagen. Aber es ist auch der Ort, wo alle Verantwortung übernehmen«, erzählte damals eine kurdische Genossin.¹⁷

1887 erschien Ferdinand Tönnies Buch *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in dem er vom *Communismus als empirischer Lebensweise* spricht. Der Communismus, den Tönnies als Synonym für Gemeinschaft gebraucht, liegt also weder in einer unglücklichen Vergangenheit noch einer utopischen Zukunft, sondern liegt als empirische Lebensweise immer schon vor. Weil Tönnies mit seinem Begriff vom *Communismus* als Gemeinschaft und *Socialismus* als Gesellschaft Konservative, Liberale und auch Marxist_innen stützig machte, erschien die zweite Auflage seines Buches *Gemeinschaft und Gesellschaft* 25 Jahre später nicht mehr mit dem Untertitel *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, sondern mit dem unverfänglichen Zusatz *Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Im Gegensatz zu der Erstausgabe war die zweite Ausgabe ein Riesenerfolg; wohl nicht zuletzt, weil die Suche nach der Gemeinschaft im deutschsprachigen frühen 20. Jahrhundert eine immer zentralere Rolle spielte. Erst als sich Tönnies dezidiert gegen den Hitlerfaschismus stellte, sackten die Verkaufszahlen wieder ein.

¹⁷ Mehr zum Transborder Camp 2019 siehe Duman, Newroz/Kubaczek, Niki (2020): Es ist nicht meine Revolution, wenn wir keinen Çay zusammen trinken können. Skizzen einer Politik antirassistischer Freund*innenschaft und der Kampf um die Augenhöhe unter Ungleichen. <https://www.akweb.de/bewegung/es-ist-nicht-meine-revolution-wenn-wir-keinen-cay-zusammen-trinken-koennen/>, 2020-12-27.

Tönnies geht davon aus, dass die Bedingung für die Gesellschaft, also in seinen Worten den *Socialismus*, wie für die Gemeinschaft, den *Communismus*, die *Bejahung* ist. Die beiden Formen der Bejahung unterscheiden sich laut Tönnies wie folgt: der *Communismus* fußt auf der Bejahung des Gefühls wegen, Teil eines größeren Ganzen zu sein, der *Socialismus* hingegen basiert auf der Bejahung des Individuums aus instrumentellen Gründen. Was den *Communismus*, das Gemeinsame und Commune des Gefühls wegen betrifft, unterscheidet Tönnies drei Formen der Bejahung: Die „des *Blutes*“ (die Verwandtschaft), „des *Geistes*“ (die Freundschaft) und die „des *Ortes*“ (die Nachbarschaft). Die Nachbarschaft ist also jene Form des Communismus, die ohne Identität des Blutes sowie ohne Identität des Geistes auskommt. Sie ist die Bejahung des Gefühls wegen, Teil eines größeren Ganzen zu sein, wobei dieses Gefühl ohne die *eine* Geschichte, ohne das *eine* Schicksal, ohne Einheitlichkeit und Einigkeit auskommt.¹⁸

18 Ganz in diesem Sinne fordert uns Toni Morrison 100 Jahre später dazu auf, „intellectual neighbourhoods“ aufzubauen (vgl. Toni Morrison (2019): *The Pieces I am* (Film)), sprich Umgebungen, die es ermöglichen, gemeinsam zu leben und zu denken, ohne sich in allem ganz und gar einig sein zu müssen. Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Nachbarschaft in diesem Text verdankt viel der Begriffsarbeit von Tahir Zaman, der sich mit den Verbindungen zwischen Gastfreundschaft und Nachbarschaft im arabischen Begriff des *jiwār* beschäftigt, siehe dazu den Text von Zaman in diesem Buch. Außerdem ist das Interesse an der Nachbarschaft einer Auseinandersetzung mit der municipalistischen Bewegung in Spanien geschuldet, in der aus Platzbesetzungen unzählige Nachbarschaftsversammlungen wurden: „Erst dann, wenn alle Bewohner_innen eines Territoriums sich versammeln, kommunizieren, diskutieren und gemeinsam Entscheidungen treffen, die sie betreffen, kann die Politik aufhören, das Geschäft einiger weniger zu sein.“ Huguet, Montserrat Galceran (2017): Der Kampf für den sozialen Wandel und seine Ankunft in den Institutionen. In: Brunner, Christoph/Kubaczek, Niki/

Die nachbarschaftliche Bejahung verweist auf eine Form des Communen, die keiner Selbigkeit, keiner Identität bedarf. Die nachbarschaftliche Bejahung entzieht sich damit der Negation und Ignoranz der Differenz eines unkritischen Universalismus, ohne aus der realen mannigfaltigen Differenz auf die unüberbrückbare dichotomisierte Differenz einer identitätsbasierten Politik zu schließen. Die nachbarschaftliche Bejahung ist Bejahung in und der Differenz. Damit verweist sie auf eine Form des Communen unterhalb und vor der Einhegung, die kein feindliches Außen, keine feindliche Umgebung zur eigenen Definition und Abgrenzung braucht. Sie ist selbst die Umgebung vor, unterhalb und über jede Einhegung hinaus¹⁹.

Chorographie ist Choreographie

Wir haben an anderer Stelle vorgeschlagen, diese an-identitären und heterogenen Verkettungen unter den Bewohner_innen ein und derselben Stadt, desselben Grätzls oder desselben Ortes vor ihrer nationalen Einhegung als *urbane undercommons*²⁰ zu begreifen. Der belebte

Mulvaney, Kelly/ Raunig, Gerald (Hg.): Die neuen Munizipalisten. Soziale Bewegungen und die Regierung der Städte. Wien: transversal texts, 37.

19 „[D]er Kolonialismus [erscheint] als Selbstverteidigung. Aggression und Selbstverteidigung werden [...] in ihr Gegenteil verkehrt, aber das Bild der eingekreisten Festung ist trotzdem nicht falsch. [...] Die Festung war tatsächlich umgeben, sie wird belagert von dem, was sie noch immer umgibt, vom Gemeinsamen außerhalb und unter – vor und vor – der Einfriedung. Die Umgebung bekämpft die Wagenburg in ihrer Mitte und stört die Gegebenheiten vor Ort mit ihrer gesetzeswidrigen Planung.“ Harney/Moten, a.a.O., 11.

20 Vgl. Avraham, Sheri/ Kubaczek, Niki (2018): Die urbanen Undercommons. Autonomie der Migration und Politik der Nachbar_innenschaft. In: Aigner, Heidrun/Sarah Kumnig (Hg.) (2018):

städtische Raum im Besonderen und jeder dicht-besiedelte Raum im Allgemeinen²¹ als sozialer Raum zeigt also im Gegensatz zum imaginierten Raum der Nation auf, dass es das wirkliche Gemeinsame, die wirkliche Solidarität nur als eine Zusammenkunft von Nicht-Gleichen geben kann, nur als ein Zusammenkommen von unterschiedlichen Biographien und damit unterschiedlichen Geographien. Die Soziographie als Auseinandersetzung mit einem bestimmten Ort oder einem Raum wird nie aufs Volk treffen, außer sie sucht ausschließlich und dezidiert genau danach, wie im Namen der Demographie sowie der Ethnographie bereits angelegt. Denn die realen Verbindungen als mannigfaltige Kritzeleien liegen immer schon quer zu jeder Idee von *demos* und *ethnos*, sie entwischen jedem vertikalen Stammbaum mit *einer* Geschichte und *einem* Schicksal. Die Topographie, bzw. Chorographie, d.h. die Auseinandersetzung mit dem Ort bzw. dem Raum wird immer eine Auseinandersetzung mit dessen singulärer Mannigfaltigkeit sein müssen. Die Chorographie, die Beschreibung und Verschriftlichung, die Aufzeichnung und Auseinandersetzung mit dem Raum ist dann immer schon ein Schreiben und Beschreiben von unterschiedlichen vergangenen, gegenwärtigen und kommenden Bewegungen, Ankünften, Zusammenkünften und Ausbrüchen, die diesen Raum

Stadt für alle! Wien: Mandelbaum 2018, 56-77; Avraham, Sheri/ Kubaczek, Niki (2021): Urban Undercommons: Solidarities Before and Beyond the National Imaginary. In: Exner, Andreas/ Kumnig, Sarah/ Hochleithner, Stephan (Hg): Capitalism and the Commons. Just Commons in the Era of Multiple Crises. London: Routledge.

21 Natürlich gibt es Unterschiede zwischen ländlichen und urbanen Gegenden, diese Unterschiede sind jedoch keine kategorischen, sondern graduelle. Der Unterschied zwischen Land und Stadt ist kein kategorischer, sondern ein kategorisierter.

auszeichnen. Ohne Migration – sei sie vom Land oder von einem anderen Land einmal aufgebrochen – keine Stadt. Keine Stadt und keine heterogenen Stätten ohne unterschiedlichste Bewegungen. Die Chorographie ist immer schon Choreographie.

Migration ist insofern die Bedingung dafür, dass an einem Ort unterschiedliche Menschen leben; Menschen, die damit auch nur unter besonderer Anstrengung in Migrant_innen einerseits und Einheimische andererseits eingeteilt werden können²². Vielleicht ist über diesen Umweg der These doch noch zuzustimmen, die Migration sei die Mutter aller Probleme: Wenn nämlich klar geworden ist, dass die Migration die Mutter von jeglicher sozialer und insbesondere städtischer Realität ist. In der Stadt, die immer schon eine postmigrantische Stadt ist, insofern sie durch mannigfaltigste Weisen von der Migration geformt wurde und ständig von ihr umgeformt wird, geht es also immer schon um Differenz. Jedoch nicht um die Differenz als Dichotomie, etwa in Form der bipolaren Unterscheidung zwischen Migrant_in sein oder Nicht-Migrant_in sein. Diese Dichotomie abzulehnen, heißt jedoch nicht, die Differenz als Mannigfaltig-

22 Kritik an diese Dichotomisierung wurde über die letzten Jahre insbesondere durch den Begriff des Postmigrantischen geübt, der sowohl eine Rassismuskritik als auch neue Formen der Zugehörigkeit anvisiert, vgl. etwa Langhoff, Shermin (2011): Die Herkunft spielt keine Rolle - „Postmigrantisches“ Theater im Ballhaus Naunynstraße. Interview mit Shermin Langhoff. <https://www.bpb.de/gesellschaft/kultur/kulturelle-bildung/60135/interview-mit-shermin-langhoff?p=all>, 2020-12-29; Foroutan, Naika (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld: transcript; Espahangizi, Kijan/ Hess, Sabine/ Karakayali, Juliane/ Kasperek, Bernd/ Pagano, Simona/ Rodatz, Mathias/ Tsianos, Vassilis S. (Hg.) (2016): Rassismus in der Postmigrantischen Gesellschaft. Movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung. Jg 2/ Heft 1/ 2016. Bielefeld: transcript.

keit zu negieren: Sind manche auf offener Straße von rassistischen Polizeikontrollen, Blicken und Übergriffen betroffen, werden andere wegen fehlenden Papieren in den Gefängnissen eingesperrt, wieder andere müssen auf den Feldern, in den Bordellen oder in der Heimpflege arbeiten, wieder andere, die hier leben, wissen von all dem Terror, all dem Stress und der Ausbeutung nichts, wieder andere kriegen zwar selbst nichts ab vom Rassismus und den illegalisierten und hyperausbeutbaren Arbeitsverhältnissen²³, aber bekommen mit, wie hässlich die Formen der Gewalt und Ausbeutung das Leben der Nachbar_in, der Partner_in oder der Freund_innen prägen. Die Differenz der postmigrantischen Stadt verweist somit nicht nur auf eine, sondern auf eine Vielzahl, auf eine Mannigfaltigkeit an Differenzen; und damit auf die Differenz als Mannigfaltigkeit.

Das Miteinander von Nicht-Gleichen, die denselben Raum bewohnen, muss also immer wieder auch bedeuten, den Raum gegen Angriffe, etwa durch drohende Abschiebungen, zu verteidigen, wie zum Beispiel der Widerstand des Dorfes Alberschwende im Westen Österreichs im Jahr 2015 gezeigt hat oder der Protest einer Wiener Schule im Jahr 2019 gegen die Abschiebung ihres Mitschülers Timi. Ein anderes Beispiel wäre Riace, ein Dorf im Süden Italiens, wo sich der Bürgermeister Domenico Lucano weigerte, das Gesetz zu befolgen, das die Beihilfe zur illegalisierten Migration verbietet, indem er sogenannte Scheinehen organisierte und 450 Flüchtlinge unterstützte, sich in Riace niederzulassen.

²³ Vgl. Mezzadra, Sandro / Neilson, Brett (2013): *Border as Method, or, the multiplication of labor*. Durham, London: Duke University Press.

Conclusio

Die nachbarschaftliche Bejahung der urbanen undercommons verweist also auf ein Lernen, Verlernen und Zuhören, durch das Differenz nicht länger den Widerspruch zum Gemeinsamen darstellt, sondern vielmehr seine Voraussetzung ist. Sie ist eine Sorge um die existenten Verbindungen und ein Kampf um deren Bewahrung wie deren Ausbau. Die urbanen undercommons verweisen auf die Notwendigkeit, die reale soziale Mannigfaltigkeit – die unterhalb der nationalen Gemeinschaft, dem nationalisierten Zusammenhalt und unterhalb der zynischen Erzählung von *unserer freien Gesellschaft* existieren – wahrzunehmen, jedoch ohne sie zu romantisieren, sondern um sie zu beleben, zu umsorgen, indem immer neue transversale Verbindungen über jedes Entweder-Oder hinaus gezogen und erkämpft werden.

Die Fluchtlinie aus der dichtomistischen Logik des Entweder-Oder eröffnet die Möglichkeit das UND zu denken: das UND zwischen dem Kampf gegen den Rassismus und dem Kampf gegen Islamismus, das UND zwischen dem Kampf gegen den Antisemitismus und gegen den Rassismus, und gegen den Kapitalismus, und gegen den Sexismus, und gegen den Ableismus, und gegen die Umweltzerstörung, und gegen die Heteronormativität, und, und, und...²⁴ Die nachbarschaftliche Bejahung der urbanen undercommons ist die Verkett-

24 „Der Baum ist Filiation, aber das Rhizom ist Allianz, einzig und allein Allianz. Der Baum braucht das Verb «sein», doch das Rhizom findet seinen Zusammenhalt in der Konjunktion «und... und... und...». In dieser Konjunktion liegt genug Kraft, um das Verb «sein» zu erschüttern und zu entwurzeln, [...] eine Logik des UND“ Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix (1992): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié. Berlin: Merve, 41.

tung der unterschiedlichen Realitäten und Kämpfe, sie ist ein Kampf um die Verbindungen, die gemeinsamen Lern- und Verlernprozesse, um die Solidaritäts-, Verantwortungs- und die Sorgeverhältnisse. In der Affirmation der Heterogenität, die jeden Ort und insbesondere jede Stadt ausmacht, liegt die Möglichkeit, die Differenz nicht länger als Dichotomie wahrzunehmen, sondern als Mannigfaltigkeit – einerseits eine Mannigfaltigkeit, die als Mannigfaltigkeit der unterschiedlichsten Existenzweisen immer schon besteht und andererseits eine kontinuierlich zu erkämpfende Mannigfaltigkeit der transversalen Verbindungen zwischen den unterschiedlichen Kämpfen, Widerständen, Verweigerungen wie sorgenden Verantwortungsübernahmen. Die Klasse der Ausgebeuteten und Proletarisierten liegt einerseits immer schon vor, gleichzeitig muss sie sich als Klasse für sich beständig erkämpfen und qua Verbindungen bilden.²⁵

Die Kritik am nationalisierten Zusammenhalt und eurozentrischen Diskurs darf damit nicht in die Falle tappen, dessen Gegenteil zu behaupten und auf die Unmöglichkeit des Zusammenhalts zu schließen²⁶, sondern sie muss vielmehr die unterschiedlichen Formen des Zusammenhalts untersuchen. So unabdingbar es analytisch ist, die unterschiedlichen Existenzweisen,

25 „Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. [...] 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.“ Marx, Karl (1847): *Das Elend der Philosophie*. In: MEW, Band 4, 180.

26 Vgl. dazu auch Mbembe, Achille (2017): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Berlin: Suhrkamp.

Gewalt- und Ausbeutungserfahrungen auseinanderzudröseln – wie etwa von der Intersektionalität eingefordert – so sehr gilt es, sich damit nicht zufriedenzugeben, sondern verbunden mit dieser *analytischen* Arbeit einen *Affekt* des Zusammenhalts, der Sorge und der Solidarität unter den Nicht-Gleichen zu erkämpfen: Nicht als Solidarität unter denen, die angeblich *eine* Geschichte und *ein* Schicksal teilen, sondern als Zusammenhalt unter denen, die niemals ein und dieselbe Geschichte gehabt haben werden.²⁷

Die wirkliche Solidarität besteht somit in der gegenseitigen Bejahung *ohne* die Annahme von Identität, *ohne* den neurotischen Wunsch nach einer Geschichte, *ohne* profaschistischen Wunsch nach einem Schicksal: Zusammenhalt *vor* seiner nationalisierten Einhegung. Zusammenhalt unter nicht-gleichen Realitäten, nicht-gleichen Biographien, nicht-gleichen Geschichten. Denn wären die Geschichten tatsächlich die gleichen, dann bräuchte es schließlich kein Halten; keinen beständigen Kampf um die Verbindungen, der der kämpferischen wie sorgenden Praxis des Zusammenhaltens doch seinen Namen gibt.

²⁷ Vgl. Adichie, Chimamanda Ngozi (2009): The Danger of a single Story. https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=en#t-28613, 2020-12-27.

Biografien

Ame Panzh (Wir zu fünf) ist eine informelle Gruppe von Roma-Intellektuellen und Aktivist_innen aus Ungarn. Ame Panzh wurde im Sommer 2020 gegründet und diskutiert seither in einer Gesprächsreihe Fragen wie den Kampf gegen Rassismus, die Repräsentation von Roma in den Medien und der Popkultur, Polizeigewalt und Allyship. Ame Panzh meldet sich zu Themen, zu Wort, die ihrer Meinung nach in der ungarischen Öffentlichkeit zu wenig Aufmerksamkeit bekommen, um diese aus der Perspektive von Roma mit einem intersektionalen Ansatz zu reflektieren.

Sheri Avraham wurde 1979 in Beit Dagan geboren. Sie ist Künstlerin, Kuratorin und Theatermacherin. Derzeit arbeitet sie als Co-Kuratorin bei D/arts, Projektbüro für Diversität und urbanen Dialog. Sie versteht sich als Übersetzerin zwischen Theorie und Praxis, zwischen Klassen, Religionen, Geografien und Generationen.

Manuela Bojadžijev ist Professorin für Globalisierte Kulturen an der Leuphana Universität Lüneburg, Vize-Direktorin des Berliner Instituts für Integrations- und Migrationsforschung der Humboldt-Universität zu Berlin und Co-Leiterin der Abteilung „Integration, soziale Netzwerke und kulturelle Lebensstile an diesem Institut. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Migrations- und Rassismusforschung, Digitalisierung und Arbeit, Stadtforschung, Kulturtheorie, Politische und Ökonomische Anthropologie, qualitative und innovative Methoden.

Katalin Erdödi ist freie Kuratorin, Dramaturgin und Autorin mit Schwerpunkten in sozial engagierter Kunst, experimenteller Performance und Interventionen im öffentlichen Raum. Aktuell forscht sie in Anwendung kollaborativer künstlerischer und kuratorischer Ansätze zu Transformationsprozessen im post-sozialistischen ländlichen Raum in Ungarn. Sie ist als Aktivistin in Initiativen (u.a. Precarity Office Vienna, Sezoneri-Kampagne für die Rechte der Erntearbeiter_innen) tätig, die sich mit prekären Arbeitsverhältnissen und Migrationspolitiken auseinandersetzen.

Michael Kalivoda ist Mitgründer des Vereins Boem, der sich seit 2010 künstlerisch und wissenschaftlich mit Gasterbeit,

Rassismus und Diskriminierung sowie Überschneidungen von Ausbeutung, Ausschluss und ungleich verteilten Privilegien beschäftigt. Von 2015 bis 2018 war er Geschäftsführer von Migrating Kitchen, einem Cateringprojekt von und mit Geflüchteten. Er studierte Transmediale Kunst an der Universität für angewandte Kunst in Wien. Seine kritische Auseinandersetzung mit Esskultur und mit Ernährungssouveränität ist eines seiner wichtigsten Forschungsgebiete, das er regelmäßig in die Praxis übersetzt.

Serhat Karakayali ist Soziologe und leitet die Abteilung Migration am Deutschen Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM). Am Berliner Institut für Integrations- und Migrationsforschung (BIM) hat er unter anderem eine Studie zum ehrenamtlichen Engagement für Geflüchtete und zu kosmopolitischen Konzepten der Solidarität durchgeführt. An der HU Berlin leitet Karakayali derzeit zwei Projekte zu Migration und Gewerkschaften und darüber hinaus eine am BIM angesiedelte Einstein-Forscher_innengruppe zu Migration und Diaspora. Außerdem ist er in den Aufbau einer Plattform (MERGE) involviert, die Forscher_innen aus dem „Mittleren Osten“ vernetzen soll, die zu Migration, Diaspora und Flucht arbeiten.

Dominic Kropp ist Aktivist der Interventionistischen Linken Köln und aktiv im Solidarity City Cologne Netzwerk.

Niki Kubaczek ist Soziologe, Aktivist und Verleger und wohnt in Wien. Er ist Mitglied der Redaktion von transversal texts, des eipcp, von kritnet - Netzwerk für kritische Grenzregime- und Migrationsforschung sowie des Sektionsrat für Rassismus- und Migrationsforschung der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie. Seine Forschungsschwerpunkte sind Antirassismus, kritische Migrationsforschung, queer-feministische und postkoloniale Theorien, Soziale Bewegungen, sowie Freundschaft, Solidarität, Differenz, Affekt und Commons.

Olga Lafazanis Forschungsinteresse betrifft die Intersektionen von Migration, Geschlecht, urbanen Räumen und Grenzen. Zur Zeit koordiniert sie die Forschungstätigkeiten im Rahmen des Projekts 100 memories (National Hellenic Research Foundation). Das Projekt beschäftigt sich mit den verflochtenen Geschichten multipler Ankünfte und Abreisen, die verschiedene griechische Städte von der Ankunft von Geflüchteten aus Kleinasien im Jahr 1922 bis heute geprägt haben. Olga verknüpft

seit mehr als 20 Jahren ihre wissenschaftliche Tätigkeit mit ihrem Engagement in antirassistischen Kämpfen in Athen und darüber hinaus. Sie war Teil des Kollektivs, das das City Plaza in Athen besetzte und leitete.

Henrik Lebuhn ist Politikwissenschaftler, Mitarbeiter im Bereich Stadt- und Regionalsoziologie des Instituts für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin, Redaktionsmitglied von *prokla* und angegliedert am Center for Research on Social Change (crsc) der University of California Berkeley. Seine Forschungsschwerpunkte sind Stadtpolitik im internationalen Vergleich, Migration, Grenzen, Citizenship und Urbane Soziale Bewegungen.

Monika Mokre ist Politikwissenschaftlerin, Senior Researcher am Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Obfrau des eicpp, european institute for progressive cultural policies. Ihre Schwerpunkte als Politikwissenschaftlerin und politische Aktivistin sind Migration, Asyl und Strafvollzug. Weitere Forschungsschwerpunkte sind Demokratie und politische Öffentlichkeit, Kulturpolitik und Gender Studies.

Julia Mourão Permoser ist Elise-Richter Senior Research Fellow am Institut für Politikwissenschaft der Universität Innsbruck und Leiterin des FWF Projekts Migration als Moralpolitik. Sie analysiert die Wechselwirkungen zwischen politischen Werten, Ideen und Interessen und ihren Einfluss auf Politikfelder. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Migration, Religion, die EU, Liberalismus und die Herausforderungen von kulturellem, religiösem und moralischem Pluralismus für die liberale Demokratie.

Sarah Schilliger ist Soziologin und forscht aus einer intersektionalen Perspektive zu Migration, Care, (Urban) Citizenship-Politiken und sozialen Bewegungen. Sarah Schilliger weilt als Gastwissenschaftlerin am Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien an der Universität Osnabrück sowie am Centre for Refugee Studies an der York University/Toronto. Sarah Schilliger ist Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Rosa-Luxemburg-Stiftung, engagiert sich in *kritnet* - Netzwerk kritische Migrations- und Grenzregimeforschung, ist Mitbegründerin der Kollaborativen Forschungsgruppe Racial Profiling und Aktivistin im Netzwerk *Wir alle sind Bern*.

Maurice Stierl ist Migrationsforscher, Leverhulme Early Career Fellow an der Universität Warwick und Mitglied von WatchTheMed Alarm Phone sowie dem Forschungskollektiv kritnet - Netzwerk kritische Migrations- und Grenzregimeforschung. Seine Schwerpunkte in Forschung und Aktivismus sind Migration und Grenzkämpfe in Europa. Sein Buch ‚Migrant Resistance in Contemporary Europe‘ ist 2019 im Routledge Verlag in London erschienen.

Vassilis S. Tsianos ist Professor für Soziologie im Fachbereich Soziale Arbeit und Gesundheit an der Fachhochschule Kiel. Er ist Mitglied des Rates für Migration und Mitbegründer von Kanak-Attak. Seine Arbeitsbereiche sind Soziologie der postmigrantischen Gesellschaft, Rassismuskritik und Critical Race Studies, Stadt- und Migrationssoziologie und Digitale Grenzen Europas.

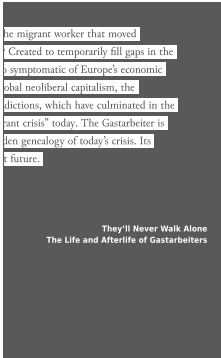
Berena Yogarajah ist Aktivistin bei der Interventionistischen Linken Köln mit der meisten Erfahrung im Bereich Antirassismus.

Tahir Zaman ist Dozent für Humangeographie an der School of Global Studies der Universität Sussex und stellvertretender Direktor des Sussex Centre for Migration Research (SCMR). Seine Forschungsschwerpunkte sind die Agency von Geflüchteten und alternative sozio-kulturelle Perspektiven auf Flucht. Er analysiert die Möglichkeiten und Grenzen von religiös motiviertem Humanismus. Gemeinsam mit Akteur_innen der syrischen Diaspora hat er sich mit Reaktionen auf Massenflucht und Möglichkeiten zum Friedensaufbau beschäftigt. Derzeit forscht er zu Möglichkeiten sozialer Sicherung von Vertriebenen jenseits humanitärer Aktivitäten.

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2018



Boris Buden, Lina Dokuzovic (eds.)

They'll Never Walk Alone

Emerging from the problematic interstices and inequalities of the “developed” North and chronically “underdeveloped” South, between “center” and “periphery,” the Gastarbeiter can be seen today as a sort of avant-garde figure that stood at the crossroads of the ideologically hybrid and shifting frontiers between capitalism and socialism. This early messenger of global transformation highlights not only the collapse of socialism and the development of a global neoliberal capitalism. It also points to the inner contradictions of the latter that have developed into a full-fledged crisis in recent years, which have, not by chance, found their dramatic political expression in the current so-called „crisis“ of refugees and migrants.

M. Bojadžijev, B. Buden, K. Chukrov, J. Dolečki, L. Dokuzović,
A. Hodžić, A. Hoffner, M. Kern, S. Karakayali, K. Kobolt,
D. Konjikušić / S. Mezzadra, M. Mokre, S. Nowotny, J. Solomon;
featuring K. Abood, N. Bahrami, M. Bush, M. Ćosić, P. Costa,
Y. Daher, P. Dimitrova & I. Marjanović

ISBN: 978-3-903046-20-7

August 2018

287 Seiten, broschiert, 15,- €

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2017

inschaft leben, die gemeinsamen
wenn alle Bewohner_innen eines
tieren und gemeinsam
n, kann die Politik aufhören, das Geschäft

Die neuen Munizipalisten

Christoph Brunner, Niki Kubaczek,
Kelly Mulvaney und Gerald Raunig
(Hg.)

Die neuen Munizipalisten

Während in vielen Ländern Europas rassistische und neue faschistische Kräfte Zuspund gewinnen, zogen bei den letzten Gemeinderatswahlen in Spanien Plattformen aus sozialen Bewegungen flächendeckend in die Stadtparlamente ein. Aus den mikropolitischen Erfahrungen des letzten Jahrzehnts, aus der Bewegung gegen Zwangsräumungen, aus den Besetzungen, Versammlungen und Arbeitsgruppen um den 15M war die munizipalistische Bewegung entstanden. Das Buch versucht die Praxen und Prozesse, Strategien und Verfahren zu diskutieren, die sich in der vielfachen Erfahrung des Munizipalismus ansammeln, ihr Scheitern und ihre Erfolge, ihre mögliche Übersetzung über die Grenzen Spaniens hinaus.

Mit Beiträgen von: Montserrat Galcerán Huguet, Niki Kubaczek, mac1, Kelly Mulvaney, Pablo Carmona Pascual, Gerald Raunig, Raúl Sánchez Cedillo, Manuela Zechner

ISBN: 978-3-903046-12-2

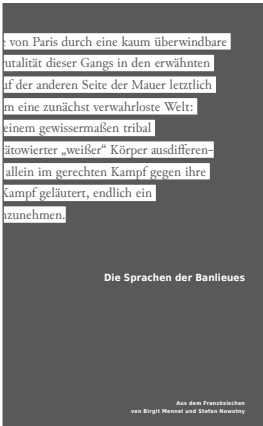
September 2017

145 Seiten, broschiert, 10,- €

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2015



Birgit Mennel

Stefan Nowotny (Hg.)

Die Sprachen der Banlieues

Aus dem Französischen von Birgit Mennel und Stefan Nowotny

In den französischen Banlieues verdichten sich heute unterschiedlichste Erfahrungen der Migration, häufig vor dem Hintergrund geschichtlicher Kolonialverhältnisse, ihrer Hinterlassenschaften und Fortschreibungen. Allzu oft aber verfährt sich der Blick auf die Artikulationen dieser Erfahrungen – die Sprachen der Banlieues – in unterschiedlichen Phantasmen des Mangels oder aber eines sich selbst undurchsichtig bleibenden Überschusses: Wo man einerseits die erhabene Sprache der Nation verkümmern sieht, wird andererseits auf eine gleichsam babylonische Sprachenvielfalt verwiesen, die aber eben auch bloße Sprachverwirrung sein könnte; und wo die einen, angesichts brennender Autos beispielsweise, nur stumme Gewalt erblicken, erklingt den anderen der Hahnenschrei künftiger Revolutionen. Was aber, wenn das Scheitern oder Ausbleiben von Übersetzung und Artikulation, das all diese Figuren in der einen oder anderen Weise unterstellen, zuallererst die soziale und politische Sprache jener kennzeichnete, die die Banlieues in ihre eigenen Projektionen zu bannen versuchen (und damit erneut zu „Orten des Banns“ machen)?

ISBN: 978-3-9501762-7-8

November 2014

152 Seiten, broschiert, 10,- €

- Precarias a la deriva
Was ist dein Streik?
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-6-1
- Birgit Mennel, Stefan Nowotny (Hg.)
Die Sprachen der Banlieues
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-7-8
- Gerald Raunig
DIVIDUUM
15,- € / ISBN: 978-3-9501762-8-5
- Gin Müller
Possen des Performativen
15,- € / ISBN: 978-3-9501762-5-4
- Félix Guattari, Antonio Negri
Neue Räume der Freiheit
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-9-2
- Antonio Negri, Raúl Sánchez Cedillo
Für einen konstituierenden Prozess in Europa
10,- € / ISBN: 978-3-903046-06-1
- Birgit Mennel, Monika Mokre (Hg.)
Das große Gefängnis
15,- € / ISBN: 978-3-903046-00-9
- Rubia Salgado / maiz
Aus der Praxis im Dissens
15,- € / ISBN: 978-3-903046-02-3
- Monika Mokre
Solidarität als Übersetzung
vergriffen
- Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hg.)
Kritik der Kreativität
20,- € / ISBN: 978-3-903046-01-6
- Stefano Harney, Fred Moten
Die Undercommons
10,- € / ISBN: 978-3-903046-07-8
- Stefan Nowotny, Gerald Raunig
Instituierende Praxen
15,- € / ISBN: 978-3-903046-04-7
- Lina Dokuzović
Struggles for Living Learning
15,- € / ISBN: 978-3-903046-09-2
- Brigitta Kuster
Choix d'un passé
12,- € / ISBN: 978-3-903046-05-4
- Isabell Lorey, Gundula Ludwig, Ruth Sonderegger
Foucaults Gegenwart
10,- € / ISBN: 978-3-903046-08-5
- Maurizio Lazzarato
Marcel Duchamp und die Verweigerung der Arbeit
10,- € / ISBN: 978-3-903046-11-5
- Isabell Lorey
Immer Ärger mit dem Subjekt
15,- € / ISBN: 978-3-903046-10-8
- Gerald Raunig
Kunst und Revolution
20,- € / ISBN: 978-3-903046-15-3
- Christoph Brunner, Niki Kubaczek, Kelly Mulvaney, Gerald Raunig (Hg.)
Die neuen Munizipalisten
10,- € / ISBN: 978-3-903046-12-2
- Tobias Bärtzsch, Daniel Drognitz, Sarah Eschenmoser, Michael Grieder, Adrian Hanselmann, Alexander Kamber, Anna-Pia Rauch, Gerald Raunig, Pascale Schreißmüller, Nadine Schrick, Marilyn Umurungi, Jana Vanecek (Hg.)
Ökologien der Sorge
15,- € / ISBN: 978-3-903046-13-9

- Lucie Kolb
Studium, nicht Kritik
15,- € / ISBN: 978-3-903046-14-6
- Lucie Kolb
Study, not critique
15,- € / ISBN: 978-3-903046-19-1
- Raimund Minichbauer
Facebook entkommen
12,- € / 978-3-903046-17-7
- Cornelia Sollfrank (Hg.)
Die schönen Kriegerinnen
15,- € / 978-3-903046-16-0
- Christoph Brunner, Raimund Minichbauer, Kelly Mulvaney und Gerald Raunig (Hg.)
Technökologien
12,- € / ISBN: 978-3-903046-21-4
- Boris Buden, Lina Dokuzović (eds.)
They'll never walk alone
15,- € / ISBN: 978-3-903046-20-7
- Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar, Susana Draper, Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli, Marie Bardet / Suely Rolnik
8M - Der große feministische Streik
10,- € / ISBN 978-3-903046-18-4
- Gerald Raunig
Maschinen Fabriken Industrien
20,- € / ISBN: 978-3-903046-23-8
- Sofia Bempeza
Geschichte(n) des Kunststreiks
12,- € / ISBN: 978-3-903046-22-1
- edu-factory
Alle Macht der selbstorganisierten Wissensproduktion
10,- € / ISBN: 978-3-903046-25-2
- Sofia Bempeza, Christoph Brunner, Katharina Hausladen, Ines Kleesattel, Ruth Sonderegger
Polyphone Ästhetik
12,- € / ISBN: 978-3-903046-24-5
- Gerald Raunig
Ungefüge
15,- € / ISBN: 978-3-903046-27-6
- Gerald Raunig
Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution (Doppelband)
Band 1: DIVIDIUM
Band 2: Ungefüge
25,- € / ISBN: 978-3-903046-28-3
- Niki Kubaczek, Monika Mokre (Hg.)
Die Stadt als Stätte der Solidarität
15,- € / ISBN: 978-3-903046-26-9