

¹ Ein überzeugendes Beispiel einer Maori-Theologie des Landes findet sich bei Maori Marsden, *The Woven Universe*, in: Te Ahukaramu Charles Royal (Hg.), *Selected Writings of Rev. Maori Marsden, The Estate of Ev. Maori Marsden* 2003.

² Ausführlicher analysiert bei Michael King, *The Penguin History of New Zealand*, Auckland 2003.

³ James Belich, *Making Peoples. A History of the New Zealanders from Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Auckland 1996, 310, 447.

⁴ Geoff Park, *Nga Ururora. The Groves of Life. Ecology and History in a New Zealand Landscape*, Wellington 1995, 323-324.

⁵ Neuere theologische Überlegungen zum Thema Land in: Helen Bergin/Susan Smith (Hg.), *Land and Place. He Whenua, He Wahi: Spiritualities from Aotearoa New Zealand*, Auckland 2004. Ebenso bei Bill Bennet, *God of the Whenua. Rural Ministry in Aotearoa New Zealand*, Wellington 2005.

⁶ Parliamentary Commissioner for the Environment, *Creating Our Future. Sustainable Development for New Zealand*, Wellington 2002.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Nicht-Orte

Über Flüchtlingslager, Mobilitätspolitiken und eine Leerstelle im Gefüge der Macht

Ulrich Engel

1. Situationen

1.1. Fluchten

191 Millionen Menschen, so der Weltbevölkerungsbericht 2006, leben außerhalb ihres Geburtslandes.¹ Fast die Hälfte der Migranten sind Frauen. Sie alle fliehen vor Hunger oder Gewalt und hoffen auf neuen Wohlstand – und wenn nicht für sich selbst, dann doch wenigstens für ihre Kinder. Zwar haben sich immer schon Menschen auf der Suche nach einem besseren Leben auf Wanderschaft begeben, doch waren es nie so viele wie heute. In den letzten fünfzig Jahren hat sich ihre Zahl nahezu verdoppelt.

1.2. Grenzen

Neben Wanderungsbewegungen innerhalb eines Landes, etwa in Gestalt der Landflucht, haben wir es heute zunehmend mit transnationalen Migrationen zu

tun. Diese sind gekennzeichnet durch die Begegnung mit Grenzen, die des einen Identität stützen und andere – die Flüchtlinge – in ihrer Mobilität behindern.² Traurige Berühmtheit hat in diesem Zusammenhang im Herbst 2005 die Grenze zwischen Afrika und den spanischen Enklaven Ceuta und Melilla erlangt. Mit selbst gezimmerten Leitern versuchten Hunderte junger Schwarzafrikaner die mehrfach gesicherten Grenzanlagen zu überwinden – und ließen sich weder von NATO-Draht und Wachtürmen noch von Nachtsichtgeräten und patrouillierender Guardia Civil von ihrem Weg ins ersehnte Zielland abhalten. Von jeweils 500 Männern, die zum Sturm auf Europa ansetzen, kamen in der Regel nur 50 über den Zaun; unzählige Verletzte blieben zurück und jedes Mal auch ein paar Tote, verblutet im Stacheldraht oder erschossen von Grenzsoldaten. Schockiert schrieb der deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani im Anschluss an eine Reise nach Tanger und Ceuta: „Wer das Blut an den Stacheldrahtzäunen gesehen hat, wird lebenslang zusammenzucken, wenn er das Wort ‚Wirtschaftsflüchtling‘ hört.“³

1.3. Lager

Zum einschlägigen Szenario der globalen Migration gehört – jenseits und diesseits der Grenze zum „Gelobten Land“ – die Institution des Lagers. In Form von regulären und irregulären Flüchtlingscamps, in Gestalt von Abschiebehaftanstalten und Orten der selbst konstruierten Isolation kommt es im Rahmen der Migrantenmobilität zu einer umfassenden Campisierung der Welt.⁴

In zweifacher Hinsicht sind Flüchtlingslager „inexistente“ Stätten, quasi „Nicht-Orte“: zum einen als versteckte Plätze, die den Blicken von Polizei und/oder Öffentlichkeit entzogen sind, zum anderen als exterritoriale Orte. In beiden Fällen unterliegen die in den Lagern lebenden Menschen einem Mechanismus der Exklusion. Sie sind gesellschaftlich nicht zugehörig.

1.4. Unsichtbar

Falls der Grenzübertritt erfolgreich bewältigt worden ist, müssen sich viele Migranten unsichtbar machen. Denn verlorene, absichtlich vernichtete oder seitens der Behörden verweigerte Papiere haben für die Betroffenen eine faktische „Nicht-Existenz“ zur Folge, insofern in der Diaspora nur das „wirklich“ ist, was auch von Amtswegen schriftlich belegt ist. „Illegale“ leben jenseits dieser Wirklichkeit. Ohne Ausweisdokumente und infolgedessen ohne Versicherungsschutz bleibt den meisten Migranten nichts anderes übrig, als inmitten ihrer Aufnahmegesellschaften ein Leben der Selbstisolation bis hin zur „Selbstausslöschung“⁵ zu führen. Weil sie „illegal“ sind, dürfen sie keine Spuren hinterlassen; sie müssen sich möglichst unauffällig durch ihr Leben bewegen, denn jeder Hinweis auf ihre Existenz kann die Verhaftung nach sich ziehen.

Psychologisch gesehen handelt es sich dabei um ein paradoxes Verhältnis, insofern die verzweifelte Unauffälligkeit der „Illegalen“, ihre fast vollkommene Anonymität (die zu Recht als Unkontrollierbarkeit begriffen wird), bei den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft Angst vor den „unsichtbaren“ Fremden weckt.

2. Konstellationen⁶

2.1. Im Abwehrkampf gegen die Unterwanderung der nationalstaatlichen Ordnung

Wo Menschen sich grenzüberschreitend auf Wanderschaft begeben, wo sie fliehen oder von zu Hause weggehen, werden sie zur Gefahr. Denn wer sich „deterritorialisert“, stellt das Hoheitsrecht des Staates in Frage, insofern alle politischen Vorstellungen von Staat und Nation auf dem Prinzip der Sesshaftigkeit aufruhren. Seit der Erklärung der Menschenrechte 1789 bildet die Trias von Geburt, Territorium und Staat die Basis moderner Souveränität. Durch ihre grenzüberschreitende Dislokation unterbrechen die Flüchtlinge die Verbindung „zwischen Nativität und Nationalität“⁷ und stellen damit den Ursprungsmythos des modernen, auf dem Territorialprinzip basierenden Herrschaftsgefüges des Nationalstaates grundlegend in Frage.⁸ In der mobilen Weltgesellschaft werden „die nationale und die ethnische Identität zu unterschiedlichen Einheiten“⁹. Die Migranten in der Diaspora stehen „emblematisch für das andere des Nationalstaates und dessen Ansprüche auf Vereinheitlichung kultureller Normen und Werte“¹⁰.

Zwar kannte man immer schon Ausnahmen des territorialen Prinzips der Zugehörigkeit, doch anders als früher sind es heute Millionen von Menschen, die nicht länger in der Nation repräsentiert (und repräsentierbar) sind. Weil diese neue Entwicklung das klassische nationalstaatliche Projekt unterminiert, „muss der Flüchtling, jene scheinbar marginale Gestalt, als zentrale Figur unserer politischen Geschichte erachtet werden“¹¹.

Angesichts der geschilderten Bedrohung des territorial umgrenzten Staates versucht die permanente Kontrolle der räumlichen Bewegungen den Souverän und seine Repräsentation zu retten. Das geschieht nicht zuletzt durch die zwangsweise Sesshaftmachung der Flüchtlinge mittels Internierung. Verwaltungsmäßig organisiert und polizeilich durchgesetzt wird diese Stillstellung der Mobilität von Menschen, die kein Verbrechen begangen haben, in Durchgangslagern und Abschiebegefängnissen. In Einrichtungen wie diesen arretiert man die „Illegalen“ für eine bestimmte Frist – manchmal jahrelang.

Solche „gated communities“ sind Orte, an denen die Internierten zugleich sind und nicht sind. Flüchtlinge, deren Asylbegehren im sogenannten Flughafenverfahren abgewickelt werden, hält man zumeist in Internierungszonen auf dem

Der Autor

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP, geb. 1961, Studium der Katholischen Theologie in Münster, Bonn, Fribourg/Schweiz und Benediktbeuern; Direktor des philosophisch-theologischen Forschungszentrums „Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin“ (IMDC), Privatdozent (Fundamentaltheologie) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern, verantwortlicher Schriftleiter der theologischen Zeitschrift „Wort und Antwort“. Veröffentlichungen u.a.: *Versöhnung. Theologie – Philosophie – Politik* (hg. zus. mit Alessandro Cortesi und Thomas Eggensperger, Münster 2006); *Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne* (hg. zus. mit Thomas Eggensperger, Mainz 2005); *Christentum im Zeitalter der Interpretation* (zus. mit Gianni Vattimo und Richard Schröder, Wien 2004). Anschrift: IMDC, Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. E-Mail: engel@institut-chenu.info.

Flughafengelände fest. Dort existieren die Betroffenen genaugenommen noch nicht einmal auf dem Staatsgebiet, nicht innerhalb der Nationalgrenzen, insofern sie sich eigentlich schon anderswo befinden. Sie sind „an der Grenze“: formal noch gar nicht eingereist und/oder rechtlich bereits schon ausgewiesen. Sie haben nur noch zu erwarten, dass sich ihre Abschiebung auch praktisch vollzieht.

2.2. Nacktes Leben im Ausnahmezustand

Den skizzierten Bereich „außerhalb der Geltung des Gesetzes“¹² – das Lager – deutet Giorgio Agamben in juristisch-technischer sowie in philosophischer Hinsicht als „*nómos* der Moderne“¹³. Demnach stellen die Lager keineswegs bloß einen Unfall innerhalb der Geschichte von Menschenrechten und Demokratie dar. Vielmehr sind sie bereits im modernen Prinzip der staatlichen Souveränität angelegt.

Agambens Überlegungen sind beängstigend. Denn die Politik kommt bei ihm nicht als etwas Rationales daher, nicht als ein vernünftig organisierter Interessenausgleich. Der Souverän erscheint bei ihm als paradoxe Figur, denn auf der einen Seite verkörpert er das Gesetz, die Norm, und auf der anderen Seite hat er das Recht, den Ausnahmezustand zu erklären.

Der Bezugspunkt der Herrschaft des Souveräns ist ganz direkt jedes einzelne Subjekt in der jeweiligen Gemeinschaft. Allerdings wird dieses Individuum gegenüber dem Souverän von all seinen konkreten Eigenschaften entkleidet. Denn wo sich das Recht von sich selbst abwendet, da bleibt dem Menschen nichts mehr außer seinem „*nackten Leben*“¹⁴. Wer im Ausnahmezustand festgehalten wird, dessen physische Existenz ist vom juristischen Status vollkommen getrennt. Das nackte Leben – das eigentliche (bio-)politische Subjekt der Neuzeit – entpuppt sich im Verhältnis zum Souverän als Grenzfigur: Da es jederzeit dem Ausnahmezustand unterworfen werden kann, befindet es sich gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung. Das Lager ist der Ort des permanenten Ausnahmezustandes *par excellence*, wo das bloße Leben in seiner ganzen Nacktheit zum Ausdruck kommt.

2.3. Orte, Räume und eine Leerstelle im Gefüge der Macht

Die Konstellation von raumgreifender Mobilität auf der einen und ortsfester Immobilität auf der anderen Seite etabliert ein System der Macht. In seinem 1967 gehaltenen Vortrag *Autres espaces* markierte Michel Foucault die Moderne als „Epoche des Raumes“¹⁵. Vorneuzeitlich wurde dieser Raum (*espace*) durch ein Ensemble von Orten (*lieux*) strukturiert, die in streng hierarchisierten Gegensätzen organisiert waren: heilig – profan, himmlisch – irdisch, unsterblich – sterblich, geschützt – wehrlos.¹⁶ Vermittelt wurden beide Sphären im Rahmen eines bestimmten Typus der Monarchie in der Person des Fürsten. Ihm war die Macht gegeben, in den Grenzen seines Territoriums weltliche Herrschaft und Repräsentanz Gottes auf Erden darzustellen. „Dem Gesetz unterworfen und über dem Gesetz stehend, verdichtete sich im zugleich sterblichen wie unsterblichen

Körper des Fürsten das Prinzip der Entstehung und Ordnung des Königreiches.“¹⁷

Später, unter dem Einfluss der Säkularisierung der politischen Aktivität, wurde der Souverän zum „Vermittler zwischen den Menschen und transzendenten Instanzen, wie sie die souveräne Justiz und die souveräne Vernunft darstellten.“¹⁸

Eine solche politische Theologie, die alle Macht im Fürsten im wahrsten Sinne des Wortes *verkörperte*, hatte mit der Geburt der Demokratie ausgedient.¹⁹ Weil ohne den Körper des ehemals die Einheit repräsentierenden Fürsten der sakrale Pol nicht mehr substantiell ausgefüllt werden konnte, scheint am Ort der Macht nun eine „Leerstelle“²⁰ auf. Der Ort der Macht erweist sich seitdem als nicht mehr darstellbar.²¹

Allerdings: Auch wenn nach Claude Lefort die leere Stelle des Sakralen die Bedingung für die Autonomie der demokratischen Gesellschaft darstellt, so haben doch einige Dichotomien als bleibende Orte einer „stummen Sakralisierung“²² die Säkularisierung überlebt. Zu diesen gehören Gegensatzpaare wie privat - öffentlich, gesund - versehrt, unsichtbar - sichtbar. Sie strukturieren den Raum der Moderne.

Betrachtet man die internationalen Wanderungen der Armutsfüchtlinge und die im Gefolge dieser Mobilität errichteten Lager, dann liegt eine Deutung im Rahmen der skizzierten Ort-Raum-Theorie auf der Hand. Denn während im Zuge der Globalisierung die Weltgesellschaft insgesamt - in Form von freiem Kapital- und nicht ganz so freiem Warenverkehr, beruflicher Mobilität, Tourismus und eben auch Armutsmigration - in Bewegung geraten ist und sich in dynamischer Weise neue Räume erschließt, markiert das Lager einen administrativen Ort, „in dem Männern und Frauen, die kein Verbrechen begangen haben, ihr Recht auf Mobilität verweigert wird“²³.

2.4. Lager als Orte der einschließenden Ausschließung

Darüber hinaus muss die Institution Migrantencamp resp. Abschiebegefängnis als ein aktueller Heterotopos im Sinne von Foucault interpretiert werden, als ein *espace autre*, der ein „System von Öffnungen und Schließungen“²⁴ voraussetzt, das einen solchen Ort gleichzeitig isoliert und durchgängig macht. Denn die Lager verweisen auf ein Anderes, das als Normalität erscheint. Tom Holert und Mark Terkessidis haben das System des Ein- und Ausschlusses im Anschluss an Hegel als ein „System der Aufhebung“ interpretiert: „Während die Personen ‚aufgehoben‘, also in Gewahrsam verbracht oder interniert werden, um auf ihren Rücktransport oder die Fortsetzung ihres migrantischen Projekts zu warten, werden zugleich maßgebliche Rechte ‚aufgehoben‘, das heißt: suspendiert, außer Kraft gesetzt. Die Rechtsordnung erkennt das migrantische Subjekt an (als ‚illegale Ausländerin‘) und schließt es in ‚Zentren der temporären Dauer‘ in diese Ordnung ein. Durch diese Einschließung jedoch wird es - unter Berufung auf das Einwanderungsrecht - aus jenem physischen und gesellschaftlichen Raum ausgeschlossen, in dem die Rechtsordnung etwas gilt.“²⁵ Dementsprechend ist das Lager als ein Ort der einschließenden Ausschließung zu definieren.²⁶

2.5. Die ohnmächtigen Körper der „homines sacri“

Die Ideologie einer unumschränkten Mobilität aller – monetärer Werte, Waren und Menschen – erfährt in den immobil gemachten Lagerinsassen ihre Widerlegung. Betrachtet man die entsprechenden Mobilitätspolitiken aus der Perspektive der Opfer, dann verkehrt sich die vertraute Ordnung der Dinge in ihr Gegenteil: Der vorgebliche Normalzustand mutiert zum Ausnahmezustand.

Entsprechend der archaischen Figur des *homo sacer*, die Agamben als den Menschen identifiziert, „der getötet werden kann, aber nicht straflos geopfert werden darf“²⁷, müssen die im Lagerregime ein- bzw. ausgeschlossenen Flüchtlinge als *homines sacri* definiert werden. Sie sind Opfer im Sinne von *victims* (lateinisch: *victimae*), deren Leben durch die Macht des weltweit operierenden Grenzregimes beschnitten wird. Die Opfer erinnern die Gesellschaft an – um Georges Bataille zu zitieren – den „verschämten Teil“ (*part maudite*) ihrer selbst. Denn die Opfererfahrung erzeugt einen Augenblick, in dem die bisherigen Selbstverständlichkeiten des Lebens überschritten und verworfene Zonen betreten werden.²⁸

Ogleich das System des Lagers den internierten Flüchtling politisch machtlos macht, ist er aber nicht notwendigerweise ohnmächtig. Wenn die dem nackten Leben körperlich zugefügten machtdemonstrativen Übergriffe nicht mehr aushaltbar sind, zieht sich dieser Körper in die Ohnmacht zurück. Der Schutzmechanismus der Ohnmacht begrenzt die Macht derer, die auf welche Weise auch immer *homines sacri* produzieren. Somit steckt in der Ohnmacht der Opfer „eine rudimentäre Form von Gegenmacht“²⁹.

3. Interpretationen

3.1. Der leere Stuhl des Messias

Eine Theologie, welche die gesellschaftlichen „Nicht-Orte“ zum Ausgangspunkt ihrer Recherchen nimmt, kann nicht anders als im strengen Sinne des Wortes „passioniert“ sein, insofern ihr wahrer Ort nirgendwo anders als in den Passionen der Menschen zu finden ist, welche die Kultur ausmachen.³⁰ Das Lager ist ein solcher „Nicht-Ort“ der aus Ungerechtigkeit geborenen Passion, insofern er Opfer produziert: Männer und Frauen, Alte und Kinder.

Theologisch betrachtet sind Flüchtlingscamps und Internierungszonen Orte, denen eine hohe Autorität eignet, denn sie sind in der Lage, Gerechtigkeitsprobleme zum Thema zu machen, wie sie auch eine Repräsentanz besitzen, um Gott zu identifizieren. Insofern sich an ihnen – gerade in ihrer exterritorialen Verfasstheit als „Nicht-Orte“ – etwas über Gott und seine Gerechtigkeit offenbart, haben wir es mit genuinen Offenbarungsorten zu tun.³¹

Flüchtlingslager und Internierungszonen sind demnach keine Gott-losen Orte. Gemäß der biblischen Überlieferung zeigt sich die Präsenz Gottes oftmals gerade in seiner Ortlosigkeit.³² Insofern die Camps und Abschiebehaftanstalten aber in emblematischer Weise die potentiell gewalttätige Verbindung von Nation und Nativität repräsentieren, ist der nomadisierende Gott des Abraham und des Mose an jenen Orten nicht „anwesend“.

Vielmehr markieren die Lager im Sinne der These Leforts eine Leerstelle im Gesamt der modernen Souveränitätsverhältnisse. Als leere Stelle im Ordnungsgefüge der Machtpolitiken gemahnt sie an den „verschämten Teil“ der mobilen Gesellschaft. Dieser repräsentiert die weitgehend verstummten Orte des Sakralen im globalisierten Raum. Die unsichtbar gemachten Migranten, die aus dem öffentlichen Rechtsgefüge ausgeschlossenen Abschiebehäftlinge, die an Grenzzäunen verblutenden Flüchtlinge und die inmitten der Aufnahmegesellschaften in Isolation und „Selbstausslöschung“ lebenden „Illegalen“ verweisen auf die dauerhafte Existenz der (verdrängten) Leerstelle. Ihr „Nicht-Ort“ ist an Grenzzäunen, Kontrollposten und in Flüchtlingscamps lokalisiert.

Eine Negative Politische Theologie sucht diese Leerstelle gegen alle politischen und religiösen Schließungsversuche zu verteidigen.³³ Insofern das in den exkludierten Migranten repräsentierte „Ausgelagerte“ auf das Innere der Gesellschaft zurückwirkt, kommt es der theologischen Praxis zu, eine Grammatik der „ausschließenden Einschließung“³⁴ zu entwerfen. Denn etwas Heiliges schließt sich selbst aus, um alle einzuschließen. Im Sinne eines Messianismus ohne Messias³⁵ obliegt einer solchen Politischen Theologie die Aufgabe, die eruierte Leerstelle inmitten von Staat und Gesellschaft offen zu halten. Die US-amerikanische Politologin Agnes Heller hat diesen genuin theologischen Auftrag der Stellvertretung und Anwaltschaft bleibend gültig formuliert: „Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messiah (sic!). Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles Übrige ist Pragmatismus.“³⁶

3.2. Die Ohnmacht des nackten Lebens und die Macht Gottes

Mit dem *homo sacer* ist eine Figur markiert, an der sich die *theologische* Dimension der Situation der Flüchtlinge in den Lagern eröffnet. Denn in der Gestalt des unschuldig verurteilten Jesus von Nazaret scheint die die Ordnung der Dinge befremdende Ohnmacht des nackten Lebens auf. In seiner Auferweckung schließlich wird die Heilsdimension der Kreuzesszene ersichtlich: „Die Ohnmacht des nackten Lebens und die Macht Gottes werden hier verbunden. Gottes Lebensmacht [...] erspart nicht die Gewalt des Ausnahmezustandes, aber sie überschreitet dessen Gewalt. Das ist die Aktion der Auferstehung.“³⁷ Der *homo sacer* bleibt Opfer der real existierenden Machtkonstellationen. Allerdings behauptet der christliche Glaube in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu einen Weg von „der Not der *victims* zum Segen des *sacrifice*“³⁸ (lateinisch: *sacrificium*). Normalzustand und Ausnahmezustand sind damit vertauscht. Das politische Engage-

ment, das diese theologische Analyse ernst nimmt, steht vor der Aufgabe, eine Sprache zu entwickeln, die den vorgeblichen Ausnahmezustand als normal und den Normalzustand als Ausnahme zu bezeichnen in der Lage ist.

Diese diskursive Form von Gegenmacht hat mit den Opfern gemeinsame Sache zu machen, ohne ihrerseits selbstgerecht zu werden. Ein solches Engagement spürt den fleischgewordenen Gott unter den Opfern auf. Der „Nicht-Ort“ des Lagers, an dem das nackte Leben selbst zur souveränen Macht wird, markiert den theologisch relevanten Topos, an dem Gottes Gegenwart mitten einer heillosen Welt aufscheint.

¹ Vgl. UN Population Fund, *State of World Population Report. A Passage to Hope. Women and International Migration*, New York 2006. – Zur den von mir nicht weiter differenzierten Bezeichnungen Migranten, Vertriebene, Flüchtlinge, Armuts-, De-facto-, Bürgerkriegs-, Kontingent-, Konventionsflüchtlinge und Asylbewerber vgl. die Genfer Flüchtlingskonvention.

² Vgl. dazu Ulrich Engel, *Neighbours of Each Other. Europe's Frontiers as Challenges for the Churches*, in: Bulletin ET 16 (2005), 113–117.

³ Navid Kermani, *Nach Europa*, in: Süddeutsche Zeitung, 15./16. 10. 2005, 14.

⁴ Vgl. dazu die Reportage von Corinna Milborn, *Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch*, Graz 2006.

⁵ Ingo Petz, *Die Unsichtbaren*, in: Süddeutsche Zeitung, 10. 7. 2006, 12. Vgl. grundlegender Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung* (Cultural Studies, Bd. 14), Bielefeld 2005.

⁶ Meine Reflexionen verstehen sich dezidiert als kulturtheoretische, gesellschaftspolitische und philosophisch-theologische. Hinsichtlich der politisch-pragmatischen bzw. der sozialetischen Dimension der grenzüberschreitenden Migration sei auf Positionen des *Jesuit Refugee Service* verwiesen: www.jrs.net. Weiterhin siehe die Dokumentation des Symposiums „Migration in Europe: What are the ethical guidelines for political practice?“ 2003 in Berlin: www.katholische-akademie-berlin.de/includes/mitteilungen_gr.php?id=74 (Veranstalter: Katholische Akademie Berlin; Institut M.-Dominique Chenu, Berlin; Espaces Europa, Brüssel; Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Rom).

⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main. 2002, 140.

⁸ Vgl. Benedict Anderson, *Exodus*, in: *Critical Inquiry* 20 (1994/2), 314–327, hier 323.

⁹ Aihwa Ong, *Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik der Transnationalität*, Frankfurt am Main 2005, 8.

¹⁰ Matthias Krings, *Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften*, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003), 137–152, hier 137.

¹¹ Giorgio Agamben, *Jenseits der Menschenrechte. Einschluss und Ausschluss im Nationalstaat*, in: *Jungle World*, 4. 7. 2001, Subtropen, 3–4: www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_2001/28/sub03a.htm.

¹² Giorgio Agamben, *Ohne Bürgerrechte bleibt nur das nackte Leben*. Interview mit Beppe Caccia, in: *Jungle World* vom 4.7.2001 (Nr. 28), Subtropen 1–2: www.nadir.org/nadir/periodika/_jungle_world/_2001/28/sub01a.htm.

¹³ Agamben, *Homo sacer*, aaO., 175. – Auch wenn Agamben seine Lager-These im Blick auf die Institution des nationalsozialistischen Konzentrationslagers (KZ) entwickelt, so interpretiert er doch die in dieser historisch einmaligen Einrichtung sichtbar werdende Struktur als „Para-

digma der Moderne“ (ebd., 125). Ich behaupte im Anschluss an Agamben also keine sachliche Ähnlichkeit zwischen KZ und Flüchtlings-/Abschiebelager. Wenn aber „das Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustandes besteht und in der daraus erfolgenden Schaffung eines Raumes, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten, dann müssen wir annehmen, daß jedes Mal, wenn eine solche Struktur geschaffen wird, wir uns virtuell in der Gegenwart des Lagers befinden, unabhängig von der Art der Verbrechen, die da verübt werden, und wie immer es auch genannt und topographisch gestaltet sei“ (ebd., 183).

¹⁴ Ebd., 9 u.ö.

¹⁵ Michel Foucault, *Andere Räume*, in: ders., Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, hg. von J. Engelmann, Stuttgart 1999, 145-157, hier 145.

¹⁶ Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen *espaces* und *lieux* bei Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 218.

¹⁷ Claude Lefort, *Die Frage der Demokratie*, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main 1990, 281-297, hier 292.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. grundlegend Armin Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte* (Theophil, Bd. 12), Zürich 2006.

²⁰ Lefort, *Die Frage der Demokratie*, aaO., 293.

²¹ Vgl. dazu auch Willem van Reijen, *Das Politische - eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich*, in: *Transit* 5 (1992/93), 109-122, bes. 111.

²² Foucault, *Andere Räume*, aaO., 147.

²³ Tom Holert/Mark Terkessidis, *Fliehkraft. Gesellschaft in Bewegung - von Migranten und Touristen*, Köln 2006, 105.

²⁴ Foucault, *Andere Räume*, aaO., 154.

²⁵ Holert /Terkessidis, *Fliehkraft*, aaO., 106.

²⁶ Vgl. Agamben, *Homo sacer*, aaO., 179.

²⁷ Ebd., 18; weiter s. ebd., 82-84.

²⁸ Vgl. dazu Georges Bataille, *La Part Maudite. Essai d'économie générale*, in: ders., *Oeuvres Complètes*, Bd. VII, Paris 1992, 17-179, bes. 20.

²⁹ Hans-Joachim Sander, *Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte*, in: Th. Eggenesperger/U. Engel/F. Prcela (Hg.), *Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive* (Kultur und Religion in Europa, Bd. 1), Münster 2004, 75-101, hier 92.

³⁰ Vgl. Claude Geffré, *Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau*, in: ders. (Hg.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque „Michel de Certeau et la christianisme“* (Cogitatio fidei Bd. 165), Paris 1991, 157-180, bes. 160f. - Zum kulturtheoretischen Gebrauch des Begriffs „Nicht-Ort“ vgl. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la supermodernité*, Paris 1992.

³¹ Vgl. Ulrich Engel, „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“. *Eine politisch-theologische Reflexion zum Katholikentagsmotto 2006*, in: *Kontakt* 34 (2006), 36-38.

³² Vgl. Jürgen Manemann, *Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung*, Mainz 2005, 23.

³³ Vgl. Richard Faber, *Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie?*, in: ders. (Hg.), *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg 1997, 19-41.

³⁴ Christian Bauer, *Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach*

Gottes und des Menschen Tod, in: ders./M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 19-47, hier 44.

³⁵ Vgl. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993.

³⁶ Agnes Heller, *Politik nach dem Tod Gottes*, in: M. J. Rainer/H.-G. Janßen (Hg.), *Bilderverbot* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2), Münster 1997, 67-87, hier 87.

³⁷ Sander, *Macht im Zeichen der Opfer*, aaO., 95f.

³⁸ Ebd., 96.