

PERIPHERIE

Widerstand mit Kunst

Lisa K. Bogerts Ästhetik als Widerstand. Ambivalenzen von Kunst und Aktivismus

Radwa Khaled Künstlerische Alltagspraktiken als Politik. Perspektiven der (Nicht-)Bewegungsforschung

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn Das Theater der Unterdrückten und Vergangenheitsaufarbeitung in Afghanistan. Kollektive Ermächtigung und neue Dependenz

Annett Bochmann Soziale Ordnungen, Mobilitäten und situative Grenzregime im Kontext burmesischer Flüchtlingslager in Thailand

PERIPHERIE-Stichwort

Kristine Avram Transitional Justice

Rezensionsartikel

Hanns Wienold Mücken und Grillen. Eine religionsökonomische Landpartie

Rezensionen

PERIPHERIE 145

Widerstand mit Kunst

Zu diesem Heft	3
Lisa Bogerts	Ästhetik als Widerstand. Ambivalenzen von Kunst und Aktivismus.....	7
Radwa Khaled	Künstlerische Alltagspraktiken als Politik. Perspektiven der (Nicht-)Bewegungsforschung auf Ägypten	29
Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn	Das Theater der Unterdrückten und Vergangenheitsaufarbeitung in Afghanistan Kollektive Ermächtigung und neue Dependenz	52
Annett Bochmann	Soziale Ordnungen, Mobilitäten und situative Grenzregime im Kontext burmesischer Flüchtlingslager in Thailand	76

PERIPHERIE-Stichwort

Kristine Avram	Transitional Justice.....	98
----------------	---------------------------	----

Rezensionsartikel

Hanns Wienold	Mücken und Grillen Eine religionsökonomische Landpartie.....	102
---------------	---	-----

Rezensionen

Karin Fischer, Johannes Jäger & Lukas Schmidt: <i>Rohstoffe und Entwicklung. Aktuelle Auseinandersetzungen im historischen Kontext</i> (Georg H. Landauer)	118
Clare Land: <i>Decolonizing Solidarity – Dilemmas and Directions for Supporters of Indigenous Struggles</i> (Daniel Bendix).....	122

Bettina Engels, Melanie Müller & Rainer Öhlschläger (Hg.): <i>Globale Krisen – Lokale Konflikte? Soziale Bewegungen in Afrika</i> (Sarah Kirst)	125
Sabelo Ndlovu-Gatsheni (Hg.): <i>Mugabeism?</i> <i>History, Politics and Power in Zimbabwe</i> (Rita Schäfer)	127
Deborah James: <i>Money from Nothing.</i> <i>Indeptness and Aspiration in South Africa</i> (Rita Schäfer)	130
Maria Backhouse: <i>Grüne Landnahme. Palmölexpansion und Landkonflikte in</i> <i>Amazonien</i> (Jan Brunner)	131
Maximilian Lakitsch, Susanne Reitmair & Katja Seidel (Hg.): <i>Bellicose Entanglements 1914. The Great War as a Global War</i> (Reinhart Köbler)	134
Johanna Neuhauser: <i>Sextourismus in Rio de Janeiro.</i> <i>Brasilianische Sexarbeiterinnen zwischen Aufstiegsambitionen</i> <i>und begrenzter Mobilität</i> (Miriam Trzeciak)	136
Beatrice Bourcier: <i>Mein Sommer mit den Flüchtlingen.</i> <i>Der bewegende Bericht einer freiwilligen Flüchtlingshelferin</i> (Helen Schwenken)	138
Eingegangene Bücher	139
Summaries	141
Zu den Autorinnen und Autoren	143
Gute Buchläden, in denen die Peripherie zu haben ist	144

Besuchen Sie uns auf unserer Internetseite:

<http://www.zeitschrift-peripherie.de>.

Dort finden Sie außer den *Calls for Papers* für die kommenden Hefte ein Formular zum Bestellen einzelner Hefte oder eines Abonnements sowie weitere Informationen zur *PERIPHERIE*.

Zu diesem Heft

Widerstand mit Kunst

In dieser Ausgabe der *PERIPHERIE* führen wir die im letzten Heft begonnene Auseinandersetzung mit Phänomenen in der Schnittmenge von politischem und künstlerischem Aktivismus fort. Die in diesem Heft versammelten Beiträge verbindet die Frage nach der Möglichkeit, mit künstlerischen Mitteln emanzipatorischen Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse zu leisten oder zu befördern. In der Auseinandersetzung mit Kunst steht darum nicht die Analyse von künstlerischen Positionen und ästhetischen Erfahrungen der Rezipierenden im Vordergrund, sondern das Potenzial künstlerischer Arbeit, in die Gesellschaft hinein zu wirken und die Gesellschaft verändernde Prozesse anzustoßen.

Wir erleben in diesen Zeiten den globalen Aufschwung rechts-populistischer Figuren und Bewegungen, was daran erinnert, dass Widerstand (ebenso wie Kunst) nicht per se emanzipatorisch und links ist. Ein Blick in die Vergangenheit, zum Beispiel in die frühe Zeit der Sowjetunion, zeigt, dass umgekehrt Kunst, die sich als revolutionär und widerständig zur Herrschaft verstanden hat, sich im Zuge des revolutionären Prozesses auf oder an der Seite der (neuen) Herrschenden wiederfinden konnte. Ob und wie Künstler*innen und deren Kunst sich politisch zwischen Herrschaft und Widerstand positionieren, ist also eine immer wieder neu zu stellende Frage. Gewiss spielt die Eigenlogik des künstlerischen Feldes eine Rolle, für die Entstehung und widerständige Wirkung emanzipatorischer Kunst sind aber mindestens ebenso individuelle und kollektive Entscheidungen sowie die gesellschaftliche Situation, in der künstlerische Arbeit ausgeübt wird, von Bedeutung. Als Zeitschrift interessiert uns dabei besonders die Rolle des Verhältnisses von Zentrum und Peripherie in der postkolonialen Welt.

Lisa K. Bogerts stellt Überlegungen dazu an, unter welchen Bedingungen Kunst als Widerstand begriffen werden kann und welche Ambivalenzen und Konflikte damit einhergehen. Sie schlägt dafür eine mehrdimensionale und werkabhängige Betrachtung vor, mit deren Hilfe auf fünf Ebenen Formen des Widerstands im Kunstkontext sichtbar werden: einer rechtlichen, einer räumlichen, einer ikonologischen und einer Produktions- sowie Rezeptionsebene. Ihre Argumentation entwickelt sie entlang des vorherrschenden Kulturwissenschafts- und Kunstdiskurses, der von westeuropäischen

Theoriedebatten mit universalem Anspruch geprägt ist, und verdeutlicht ihre Position mit Beispielen aus der Peripherie. Ihr Beitrag weist so auf die noch zu überwindenden blinden Flecken in der Wahrnehmung peripherer Theoriebildung hin.

Radwa Khaled wertet das Material ihrer filmischen Untersuchung der künstlerischen Protestszene in Kairo aus. Ihr besonderes Augenmerk liegt dabei auf kreativen Handlungen im alltäglichen Kontext, seien es Graffiti im öffentlichen Raum der Stadt oder in sozialen Netzen geteilte Fotomontagen. Wenn das widerständige Potenzial künstlerischer Arbeit und dessen Realisierung nicht zuletzt von den gesellschaftlichen Verhältnissen abhängt, dann liegt es nahe, nach den spezifischen Bedingungen für künstlerischen Aktivismus in einem Land der Peripherie zu fragen. Khaled greift dafür Asef Bayats aus dem Kontext islamisch geprägter Gesellschaften des Nahen Ostens entstandene Theorie sozialer Nicht-Bewegungen auf. Indem sie den aus der sozialen Bewegungsforschung bekannten *Framing*-Ansatz auf Nicht-Bewegungen anwendet, entwickelt sie eine Erklärung dafür, dass sich aus individuellem, künstlerischem Aktivismus wirkmächtige Rahmungen ergeben, die sich spontan verbreiten und relevante Teile der Gesellschaft situativ so zusammenführen, wie es gewöhnlich nur kollektive Organisation vermag.

Seine politische Theaterarbeit in Afghanistan steht im Mittelpunkt der Reflexionen *Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorns*. Die von ihm mit gegründete *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* greift mit Techniken des *Theater der Unterdrückten*, des *dokumentarischen Theaters* und anderen emanzipatorischen Theatermethoden in den Prozess der Befriedung und Versöhnung ein, um den zivilen Opfern des Krieges eine Stimme und – vielleicht noch wichtiger – ein Selbstbewusstsein als nicht zu übergehender Teil der Gesellschaft zu geben. Joffre-Eichhorn zeigt die beeindruckenden Erfolge der Theaterarbeit für die Selbstorganisation der Kriegsoffer im Kampf um Anerkennung, Entschädigung und Gerechtigkeit auf, bringt zugleich aber auch die Abhängigkeit des Projekts von internationalen Geldgebern und die damit einhergehenden thematischen Einflussnahmen auf die Arbeit und internen Konflikte in der Gruppe zur Sprache.

Passend zum Thema der Selbstorganisation von Kriegsopfern in Afghanistan stellt *Kristine Avram* im PERIPHERIE-Stichwort den Forschungsstand und das Konzept der *Transitional Justice* vor und zeigt dessen Schwachpunkte und die Kritiken an den impliziten Vorannahmen des Ansatzes auf.

Außerhalb des Heftschwerpunktes untersucht *Annette Bochmann* Mobilitäten und situative Grenzregime im Kontext burmesischer Flüchtlingslager in Thailand. Dazu greift sie auf die soziologisch-philosophischen Theorien

Erving Goffmans über die totale Institution, Michel Foucaults über Disziplinierungsinstitution und Biopolitik und Giorgio Agambens über das Lager als Nómos der modernen Welt zurück, um bestimmte Lagerstrukturen zu identifizieren. In der Analyse des empirischen Materials, das sie in burmesischen Flüchtlingslagern in Thailand zusammentrug, zeigt sie, dass die Theorien nicht ausreichen, um die soziale Ordnung eines Flüchtlingslagers adäquat zu beschreiben. Daher müsse, so ihr Ergebnis, diese Theorie durch Theorien der Mikrosoziologie ergänzt werden.

Schließlich befasst sich *Hanns Wienolds* Rezensionenartikel anhand der Besprechung der beiden Bände über *Kapitalismus – eine Religion in der Krise*, die auf ein Forschungskolleg des interuniversitären Zentrums für *Religion, Wirtschaft und Politik/Collegium Helveticum-Basel* zurückgehen, mit den „theologische(n) Mücken“ und den „Grillen“ im „Holzkopf“ der Waren (Karl Marx) und zeigt die „Mücken und Grillen“ derart oberflächlicher Kapitalismuskritik auf.

Einen Widerstand besonderer Art erlebte die Redaktion von Seiten der Kunst und Kultur bei der Suche nach geeigneten Gutachter*innen für das *peer-review*-Verfahren der Beiträge in dieser und der letzten Ausgabe. Auffällig häufig erteilten uns Absagen, zuweilen mit der klaren Ansage, ohne Bezahlung sei man nicht zu solcher Arbeit bereit. Als ehrenamtlich arbeitende Redaktion, die sich zugleich entschieden gegen prekäre Arbeitsverhältnisse und jegliche Form der Ausbeutung wendet, hat dies bei uns zwiespältige Reaktionen hervorgerufen. Als kleine wissenschaftliche Zeitschrift tragen wir die notwendigen Kosten der Heftproduktion zusammen mit den Mitgliedern der WVEE über unsere Mitgliedsbeiträge. Die Zeitschrift als eine kritische Stimme im Feld von Wissenschaft und Praxis aufrecht zu erhalten, ist uns ein politisches Anliegen. Die Begutachtung eines Artikels ist gewiss Arbeit und auch im Wissenschaftsbetrieb hat längst nicht jede*r die Möglichkeit, dies im Rahmen seiner bezahlten Tätigkeit zu erledigen. Unter anderem weil die Veröffentlichung begutachteter Artikel für unsere Autor*innen mittlerweile zur „Währung“ bei Evaluationen und Bewerbungen geworden ist, haben wir uns als Redaktion für dieses Verfahren entschieden und sind auch viele unserer Autor*innen und Kolleg*innen bereit, ihrerseits Artikel anderer zu begutachten. Im Feld der Kunst und Kulturschaffenden sieht das anders aus. Ein begutachteter Artikel ist für die Karriere weniger bedeutend. Kulturetats sind nicht nur (wie Wissenschaftsetats auch) regelmäßig unterfinanziert, oft wird künstlerische Arbeit nicht wirklich als Arbeit anerkannt. Viele, wenn nicht die meisten Künstler*innen, müssen zum Lebensunterhalt noch einer anderen Beschäftigung nachgehen. Entsprechend ausgeprägt ist der

Anspruch, nur gegen Bezahlung aktiv zu werden, eine Position, die gerade im Schnittfeld zwischen politischem und künstlerischem Aktivismus schnell zu Konflikten führen kann. Umso mehr freuen wir uns, am Ende doch noch für alle Artikel kompetente (anonyme) Gutachter*innen gefunden zu haben, bei denen wir uns auf diesem Wege ganz besonders herzlich bedanken.

In der *PERIPHERIE* 142/143 gab *Cavidan Soykan* (Universität Ankara) einen Einblick in das „Wagnis der freien Meinungsäußerung in der türkischen Hochschullandschaft“ (<https://doi.org/10.3224/peripherie.v36i142-143.24686>, S. 354-359). Mit dem seit dem 1. September 2016 mittlerweile fünften Dekret wurden am 7. Februar 2017 erneut 330 Wissenschaftler*innen entlassen. Mit 78 Entlassenen, darunter auch unsere Autorin, war die Zahl an der Universität Ankara am höchsten; besonders betroffen ist die 1859 gegründete und für kritisches Denken bekannte politikwissenschaftliche Fakultät. Vor dieser Fakultät gab es kurz darauf eine Kundgebung, zu der u.a. die Bildungs- und Wissenschaftsgewerkschaft *Eğitim-Sen* aufrief. Professor*innen legten ihre Talare auf den Boden; schließlich trampelte die Polizei darüber und schlug die Kundgebung nieder. Nach der Selbsttötung des promovierenden Unterzeichners der Friedenspetition Mehmet Fatih am 25. Februar 2017 ist die spezifische Situation dieser Gruppe besonders deutlich geworden. Die *Academics for Peace* (<https://barisicinakademisyenler.net/>) sind nun auf der Suche nach Möglichkeiten für Promovierende, ihre Dissertationen im Ausland abzuschließen. Falls Sie, liebe *PERIPHERIE*-Leser*innen, Möglichkeiten in Projekten o.ä. sehen, können Sie sich gerne an unser Redaktionsmitglied Helen Schwenken (hschwenken@uos.de) wenden, die Ihre Anregungen gerne weitervermitteln wird.

Die folgenden Hefte werden sich mit den Themen „Rassismus“, „Anspruch und Wirklichkeit ziviler Konfliktbearbeitung und Friedensförderung“, „Macht und Prognose“ sowie „Konzepte gewaltfreier Selbstverteidigung“ befassen. Zu diesen und anderen Themen sind Beiträge sehr willkommen. Die entsprechenden *Calls for Papers* finden sich auf unserer Homepage.

Für unsere weitgehend ehrenamtliche Arbeit sind wir auch weiterhin auf die Beiträge der Mitglieder der *WVEE*, der Herausgeberin der *PERIPHERIE*, und auf Spenden angewiesen. Wir freuen uns daher über neue Vereinsmitglieder ebenso wie über einmalige Spenden. Unsere Bankverbindung finden Sie, liebe Leser*innen, im Impressum.

Lisa Bogerts

Ästhetik als Widerstand Ambivalenzen von Kunst und Aktivismus*

Keywords: visual culture, art, resistance, aesthetics, activism

Schlagwörter: Widerstand, visual culture, Kunst, Ästhetik, Aktivismus

„Wenn die Revolution der Kunst die Seele geben kann, so kann die Kunst zum Mund der Revolution werden.“ (Lunatscharski 1974: 26)

Kunst als „Mund der Revolution“ für einen grundsätzlichen Wandel von gesellschaftlichen (Herrschafts-)Verhältnissen: die enge Wechselbeziehung von Kunst und Aktivismus zeigt sich in vielen Formen. Viele historische und aktuelle Beispiele zeigen, dass sich politische Akteure¹ „von unten“ immer wieder künstlerischer Mittel bedienen, um auf ihre Anliegen aufmerksam zu machen und Menschen zu mobilisieren. Andererseits werden auch Künstler*innen – einzeln oder als Gruppe – politisch aktiv. Der Begriff des „Artivismus“ zeigt, dass sich längst eine Hybrid-Form zwischen Kunst und Aktivismus etabliert hat. Dem Visuellen allgemein – und speziell visueller Kunst – wird durch eine sprachübergreifende Symbolik und emotionale Wirkung eine besonders starke Mobilisierungskraft zugesprochen (vgl. Doerr u.a. 2013; Fahlenbrach 2002; Fahlenbrach u.a. 2014a).

Diese Charakteristika machen aber bereits deutlich, dass sich Kunst nicht nur für politische Anliegen „von unten“ einsetzen lässt. Dieses Mobilisierungspotenzial macht sie auch für Akteure und Institutionen der Herrschaftsordnung attraktiv, also – wenn man Herrschaft als „Strukturen institutionalisierter Über- und Unterordnung“ (Daase & Deitelhoff 2014: 1) versteht, „durch die Lebensgüter und Einflusschancen verteilt und Handlungsoptionen effektiv beschränkt werden“ (ebd.) – sowohl für die etablierte staatliche Politik als auch für die Wirtschaft. Das Anfangszitat verdeutlicht

* Für ihre kritischen Anmerkungen danke ich den anonymen Gutachter*innen und der *PERIPHERIE*-Redaktion (insbesondere Bettina Engels) sowie Anna Leonhardt für die wertvollen Anregungen.

1 Für generische Bezeichnungen verwende ich, ohne feste Regel alternierend, die männliche, die weibliche und die *-Form.

das Spannungsfeld, in dem sich die Kunst bei der „Agitation der Massen“ (Raunig 2005: 10) bewegt: Während Anatoli Wassiljewitsch Lunatscharski (1974) von der Revolution sprach, als wäre er noch im Widerstand, wurde er im postrevolutionären Russland längst von Lenin als Volkskommissar für das Bildungswesen eingesetzt und war somit einer der mächtigsten marxistischen Kulturpolitiker und Teil der obersten Herrschaftseliten.

Kunst als Widerstand zu „definieren“ fällt schwer, ist sie doch als Ausdrucks- und Mobilisierungsmittel zugleich oft auch Ware des Kunstmarkts sowie Objekt staatlicher und privater Förderungsprogramme und Auftragsarbeiten. Zudem haben Widerstand und Herrschaft ein dialektisches Verhältnis (vgl. Koloma Beck & Veit 2015; Daase & Deitelhoff 2014; 2015). Herrschaft und Widerstand sind nie total, sie stehen nicht in binärer Opposition zueinander, sondern in komplexer Reziprozität voller Widersprüche (Castro Varela & Dhawan 2015: 222); oder wie Mahmood Mamdani es ausdrückt: „Jedes widerständige Moment ist von genau der Machtstruktur geprägt, gegen die es rebelliert“ (Mamdani 1996: 24; eigene Übersetzung). Beteiligte Akteure können nicht nur zwischen „Rebellion und Regierung“ oszillieren (Hensell 2015: 140), sondern Widerstandspraktiken können selbst dominante Diskurse und somit die bekämpfte Herrschaftsstruktur reproduzieren.

Dieses Spannungsfeld, in dem sich aktivistische Kunst bewegt, macht es notwendig, sich zu fragen, was Kunst überhaupt widerständig macht. Inwiefern kann sich Kunst gegen als illegitim empfundene Herrschaft richten? Kann sie zu einer Selbstbefreiung aus hegemonialen, diskriminierenden Verhältnissen beitragen und somit emanzipatorisch wirken? Dass Widerstand nicht per se emanzipatorisch ist, wird am aktuellen Erfolg rechtspopulistischer und rassistischer Bewegungen deutlich, die verschiedene gesellschaftliche Gruppen von Teilhabe und Entscheidungsprozessen ausschließen wollen. Auch solche reaktionären und status-quo-orientierten Gruppen sehen sich selbst oft als Widerstandskämpfer*innen.

Ist es bei einem sinnlich vermittelten, ästhetischen Phänomen wie Kunst überhaupt angebracht, wissenschaftlich-objektive Kriterien festzulegen, nach denen sie als Widerstand „kategorisiert“ werden kann – oder läuft der Versuch einer derartigen „Entzauberung“ nicht sowohl dem Wesen der Kunst an sich als auch der Mobilisierungs- und Sprengkraft von Aktivismus entgegen? Ist es überhaupt möglich, Kunst sozialwissenschaftlich zu erfassen? Oder ist der Versuch einer Analyse, eines Urteils jenseits der individuellen ästhetischen Erfahrung zum Scheitern verurteilt?

In diesem Artikel stelle ich Überlegungen dazu auf, unter welchen Bedingungen Kunst als Widerstand begriffen werden kann und welche Ambivalenzen und Konflikte damit einhergehen. Dabei argumentiere ich,

dass aktivistische Kunst bzw. künstlerischer Aktivismus immer im Spannungsfeld zwischen Widerstand und Herrschaft agieren und somit zahlreichen Widersprüchen ausgesetzt sind, die eine eindeutige und absolute Charakterisierung von Kunst als widerständig fast unmöglich machen. Ich unterscheide im Folgenden fünf Dimensionen bzw. Ebenen, auf denen sich Widerstand zeigen kann: die Ebene des Rechtsstatus, die Ebene der produzierenden Akteur*innen, die räumliche Ebene, die ikonologische Ebene und die Rezeptionsebene. Dass eine solche mehrdimensionale und werkbahängige Betrachtung nicht selbstverständlich ist, verdeutliche ich durch einen Exkurs in die Ästhetik, die als philosophische Theorie der sinnlichen Wahrnehmung und der Kunst eine der primären Quellen ist, die es hier zu befragen gilt. Die ästhetische Theorie begründet die Politik und Widerständigkeit von Kunst eher durch ihre allgemeine Natur als vom konkreten politischen Fall abhängig. Dies mag aus kunsttheoretischer Sicht sinnvoll, aus der hier vertretenen sozialwissenschaftlichen Sicht aber unbefriedigend sein, möchte man der Ambivalenz von Widerstand und Herrschaft gerecht werden. Anschließend erweitere ich die ästhetischen Positionen durch die fünf Ebenen, deren konkrete Differenzierung und Auswahl ich durch illustrative Beispiele aus der künstlerischen und aktivistischen Praxis begründe. Dafür verbinde ich theoretische Ansätze aus den Forschungsbereichen, deren genuine Gegenstände der Widerstand – Protest- und Bewegungsforschung – bzw. visuelle Medien – Bildwissenschaft bzw. *Visual Culture Studies* – sind. Darüber hinaus beziehe ich Ansätze aus anderen Disziplinen mit ein, die den Blick auf das betrachtete Phänomen theoretisch erweitern sollen. Anschließend fasse ich die Erkenntnisse in einer Schlussfolgerung zusammen.

Kunst als „Ruin der Hierarchien“: ein Blick in die Ästhetik

Die Frage nach der Widerständigkeit der Kunst wird zusätzlich dadurch erschwert, dass sie, als sinnlich erfahrbare Akt des schöpferischen Gestaltens, zu den am schwersten definierbaren Phänomenen überhaupt gehört. Der Fall von Joseph Beuys' „Fettecke“ (1986) veranschaulicht dies: Das Werk in der Düsseldorfer Kunstakademie wurde von einer Reinigungskraft für Dreck gehalten und entfernt. Es gilt – gefolgt von zahlreichen ähnlichen Beispielen – als Referenzfall des lapidar daherkommenden Spruchs: „Ist das Kunst oder kann das weg?“²

Hinsichtlich des ästhetisch-politischen Wertes sozialer Phänomene lohnt sich ein Exkurs in die ästhetische Theorie, die sich mit dem

2 <http://www.spiegel.de/panorama/galerie-sala-murat-in-bari-reinigungskraft-haelt-kunstwerk-fuer-muell-a-954830.html>, letzter Aufruf: 2.5.2016.

emanzipatorischen Potenzial ästhetischer Erfahrung bzw. der Rolle des Ästhetischen für das Freiheit des Subjekts (Rebentisch 2012: 26) beschäftigt.³

Einer der populärsten Denker*innen zur politischen Philosophie und Ästhetik, Jacques Rancière, schildert in seinem Vortrag „Ist Kunst widerständig?“ den „Traum der ästhetischen Revolution“ durch das „Regime der Kunst“ (Rancière 2008: 20, 43), wobei er sich auf Friedrich Schiller (2000 [1795]) bezieht:

„Die ästhetische Erfahrung ist der Ruin der Hierarchien, die den Stoff der Form, die Sinnlichkeit der Intelligenz, die Passivität der Aktivität unterwarfen. Sie ist der Ruin der Aufteilung des Sinnlichen, die die Herrschaft über den Unterschied einer sinnlichen Befähigung zwischen Menschen mit entwickelten Sinnen und Menschen mit groben Sinnen regelte. Und das ermöglichte ihm, eine Freiheit und Gleichheit zu entwerfen, die sinnliche Realitäten und nicht einfach legalistische oder staatliche Formeln sind.“ (Rancière 2008: 42f)

Anders als diese transhistorische, immanente Widerständigkeit der Kunst im Allgemeinen, betrachtet Peter Weiss den Widerstand gegen die Herrschaft des Faschismus, des Finanzkapitals und des deutschen Nationalsozialismus. Für ihn gilt: „Ästhetische Fragen sind immer politische Fragen.“ (Weiss 1981a: 423) In „Die Ästhetik des Widerstands“ formuliert Weiss ein ästhetisches Programm, das den emanzipatorischen Charakter der Kunst damit begründet, „dass die künstlerischen Reflexionen von Welterfahrung im Interesse der Gegenwart an die unterdrückten Wünsche und Hoffnungen derer erinnern, die im Laufe der Geschichte zu den Verlierern zählten“ (Hofmann 2010: 1). Er sieht „die Geschichte der Kunst als eine Geschichte des menschlichen Lebens, aus der die Stufen sozialer Entscheidungen abzulesen waren“ und erkennt, dass „Zeiten von Bewußtseinsveränderungen“ häufig mit Themen der Kunst zusammenhingen (Weiss 1981b: 341). Dabei spricht er Kunst das Potenzial zu, Lebensleistungen von gesellschaftlichen Gruppen sichtbar zu machen und zu würdigen, die ansonsten unsichtbar blieben. Vor allem geht es ihm dabei um die Leistungen der Arbeiter*innen, denen durch ihre Darstellung in der Kunst ein höherer Wert, eine „kulturelle Bedeutung“ zugesprochen werde (ebd.: 352f). Allerdings schränkt er ein, dass somit einerseits diese subalternen Akteure immer nur aus den Augen des*r Künstlers*in repräsentiert würden, und dass andererseits die „Lobpreisung der Arbeit [immer auch] die Lobpreisung der Unterordnung“ sei (ebd.: 354). Ungeachtet dieser Ambivalenzen sieht Weiss die Widerständigkeit der Kunst vor allem

3 Der Versuch, über die sozialwissenschaftliche Perspektive hinaus alten (wie der problematischen Trennung von Form und Inhalt) und neuen ästhetischen Debatten völlig gerecht zu werden, würde den Rahmen dieses Beitrags jedoch sprengen.

in dem Willen, die menschliche Fantasie und Wehrhaftigkeit gegenüber den Unterdrückern zu erhalten:

„Die Phantasie lebte, so lange der Mensch lebte, der sich zur Wehr setzte. Doch der Gegner beabsichtigte nicht nur materielle Zerstörung, sondern auch das Auslöschen aller ethischen Grundlagen. Wir stimmten darin überein, daß der Angreifer nicht in einem Vakuum bleiben durfte, sondern erkennbar geschildert werden mußte.“ (ebd.: 339)

Allerdings macht Weiss auch auf die Zwiespältigkeit der künstlerischen (Macht-)Position aufmerksam. Der französische Maler Eugène Delacroix schuf mit „Die Freiheit führt das Volk“ (1830) zwar ein bis heute gültiges und zahlreich reproduziertes Symbolbild der revolutionären Unterschicht, die gegen die herrschende Klasse kämpfte. Doch schon bevor er seinen Lebensunterhalt durch Auftragsarbeiten für die französische Regierung verdiente, wurden seine Bilder begeistert vom französischen Staat gekauft und ausgestellt:

„Dem Bürgertum war er näher als seinen Helden, schon war er bereit, sich gegen die Umwälzung zu wenden. [...] Das Gemälde des Delacroix fand Würdigung bei dem, der sich Bürgerkönig nannte, denn zur Apotheose seines Wegs zur Macht war er geworden, ihm diente jetzt, hochbesoldet, der Künstler.“ (ebd.: 343)

Auch Rancière betont, dass die ambivalente Rolle der*s Künstlers*in heute fortbesteht. Für ihn steht die scheinbar heroische Haltung des Menschen, der dem „Malstrom der Demokratie, Kommunikation und Werbung ‘widersteht’“ seiner Folgsamkeit in existierenden Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen entgegen. Künstler seien daher „weder mehr noch weniger rebellisch [...] als die anderen Teile der Bevölkerung“ (Rancière 2008: 8).

Neben der Abhängigkeit der Kunst vom Markt und von der behördlichen Politik (ebd.) fände auch eine „Ästhetisierung der Ware und des alltäglichen Lebens im Kapitalismus“ (ebd.: 25) statt. Juliane Rebentisch führt den Verdacht ins Feld, „dass die Kunst unterm Deckmantel ihrer vermeintlichen Freiheit [vom Dienst an Kirche und Staat] letztlich bloß anderen Herren dient: dem Markt oder der Unterhaltungsindustrie“ (Rebentisch 2012: 27). Andere gehen noch weiter: Alain Bieber betont, dass gerade die widerständige, subversive Ästhetik dabei nicht ausgespart würde, sondern sich die Werbeindustrie die Ästhetik der Revolution erfolgreich angeeignet habe (Bieber 2012: 84). In seiner poststrukturalistischen Revolutionstheorie über künstlerischen Aktivismus im 20. Jahrhundert stellt Gerald Raunig heraus, dass „im Kräftediagramm von Widerstand und Macht jede Gegenmacht, jede Anti-Macht [...] Gefahr läuft, kooptiert zu werden“ (Raunig 2005: 41).

Doch nicht nur eine Instrumentalisierung von Kunst für wirtschaftliche Zwecke läuft dem widerständigen Potenzial von Kunst zuwider. Auch das Verhältnis des Ästhetischen und des Politischen kann instrumentalisiert werden, was die faschistischen Versuche der ästhetischen Massenorganisation (ebd.: 13f) verdeutlichen. Walter Benjamin geht dabei so weit zu sagen: „Der Faschismus läuft folgerecht auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus. [...] Alle Bemühungen um die Ästhetisierung der Politik konvergieren in einem Punkt. Dieser Punkt ist der Krieg.“ (Benjamin 1980 [1935/36]: 506)

Anstatt aber wie die konventionelle Kunstgeschichte politisch-künstlerische Verflechtungen eher in Verbindung mit herrschaftlicher oder diktatorischer Selbstinszenierung zu erfassen, plädiert Luis Camnitzer (2009: 72) für eine Perspektive des Widerstands. Diese könne den „Zweck des Kunstschaffens“ neu definieren und dabei insbesondere ihre ambivalente Rolle zwischen Emanzipation und globalisierter Kommerzialisierung berücksichtigen. Für ihn ist Kunst im Globalen Süden immer ein Produkt des kolonialen Erbes. Sie könne somit nicht als individuelle Ausdrucksfreiheit, sondern nur als ein bewusster Versuch des Widerstands verstanden werden (ebd.: 63). Im Anschluss an „Die Ästhetik des Widerstands“, die durch eine alternative Lesart der Kunstgeschichte emanzipatorische Kämpfe sichtbar macht, spricht sich Hito Steyerl (2010) dafür aus, Kunst nicht einfach im klassifizierenden Sinne zu beschreiben. Vielmehr solle man die Perspektive des Konflikts bzw. sozialer Kämpfe einnehmen, die auch globale Verflechtungen mit Rassismus und antikolonialem Widerstand aufdeckt. Gleichzeitig gelte es der Unterdrückung durch Kapitalismus und Kolonialismus „nicht nur mit sozialem Kampf und Revolte, sondern auch mit epistemischer und ästhetischer Innovation zu begegnen“ (ebd.).

Neben diesen Ambivalenzen gibt es noch eine weitere Herausforderung, vor der Kunst mit widerständigem Anspruch steht: die des eingangs erwähnten „Schwer-Fassenkönnens“, welche die Greifbarkeit von Kunst als sozialwissenschaftlichem Forschungsgegenstand erschwert; denn: „Der Zweck des Kunstwerks ist die Bestimmtheit des Unbestimmten.“ (Adorno 1998: 188) Bei der Analyse von künstlerischen Werken ist daher zu berücksichtigen, dass Kunsterleben ungenau und Widerstand nicht unbedingt direkt verständlich ist. Ästhetisches Erleben und die politische Aussage eines Kunstwerks treten in ein Spannungsverhältnis (Mersch 2012). Da Wahrnehmung subjektiv und von individuell prägenden Konventionen abhängig ist, ist Kunst eher indirekt politisch, indem sie den*die Betrachtende*n auf sich selbst zurückwirft und ihr*em so seine eigene reflexive Erfahrung ermöglicht (Rebentisch 2012: 29, 34). Ist es also überhaupt möglich, mit Kunst politischen Widerstand auszuüben, der allgemein wahrnehmbar und verständlich ist?

Wie man diese Frage auch beantwortet – in diesen ästhetischen Ansätzen wird Kunst *prinzipiell* ein widerständiges oder politisches Potenzial attestiert, unabhängig vom konkreten Werk. Diese verallgemeinernde Form von Widerstand ist aus ästhetischer Sicht völlig angebracht. Eine differenzierte Betrachtung der Charakteristika und Wirkung individueller Werke oder Aktionen aus einem sozialwissenschaftlichen Erkenntnisinteresse heraus lässt sie jedoch nicht zu. Um das „ästhetische Reich des Ungefähren“, in dem politische Kunst „ihre Themen mehr [umkreist], als dass sie sie benennt oder diskursiv beleuchtet“ (Rauterberg 2015) zu verlassen, schlage ich im Folgenden fünf Dimensionen vor, anhand derer die Widerständigkeit von Kunst sozialwissenschaftlich untersucht werden kann. Die erwähnten Widersprüche und Konflikte – wie die ambivalente Rolle der Künstlerin und das Risiko der Instrumentalisierung – spielen dabei eine zentrale Rolle.

Kunst als Widerstand: fünf Dimensionen

Während eine Definition von Kunst fast unmöglich scheint, herrscht im Hinblick auf Widerstand in den Sozialwissenschaften zumindest große Uneinigkeit darüber, was genau als solcher zu bezeichnen ist. Versteht man Widerstand allgemein gefasst als oppositionelles, also als gegen etwas gerichtetes soziales Handeln (vgl. Hollander & Einwohner 2004: insbes. 538), stellt sich die Frage, auf welchen Ebenen künstlerischer Aktivismus soziales Handeln darstellt. Hierbei wird deutlich, dass nicht nur die Erscheinungsweise des Kunstwerks an sich, sondern auch die Dimension seines Schaffungsaktes und die soziale Handlungsfähigkeit seiner Produzent*innen zu berücksichtigen sind. Nur der (Selbst-)Bezeichnung aktivistischer Phänomene als „Kunst“ zu folgen reicht nicht aus, denn viele kreative Ausdrucksweisen sind nicht explizit als Kunst benannt und die Grenzen sind sowohl zwischen politisierter Ästhetik und ästhetisierter Politik (Camnitzer 2009: 63) als auch zwischen politisch-revolutionärer und künstlerisch-avantgardistischer Kunst (Bieber 2012: 85) fließend. Um meine Überlegungen nicht an der scheinbar unlösbaren Frage „Was ist Kunst?“ scheitern zu lassen, spreche ich im Folgenden allgemeiner von Formen visueller (Protest-)Medien.

Mithilfe von Ansätzen verschiedener Disziplinen diskutiere ich fünf Dimensionen bzw. Ebenen, auf denen sich die Widerständigkeit von Kunst und visuellen Medien zeigen kann: 1) die Ebene des Rechtsstatus, 2) die Ebene der produzierenden Akteur*innen, 3) die räumliche Ebene, 4) die ikonologische Ebene und 5) die Ebene der Rezeption. Die Differenzierung dieser Dimensionen ergibt sich sowohl aus den Kriterien, anhand derer Formen von Widerstand sozialwissenschaftlich unterschieden werden

können – wie ihr Verhältnis zur Gesetzesüberschreitung oder der Grad ihrer Sichtbarkeit bzw. Anerkennung durch die Adressat*innen (Hollander & Einwohner 2004: 544) – als auch durch die verschiedenen Charakteristika eines künstlerischen Akts bzw. Werks, die in der Praxis widersprüchlich sein können. Im Folgenden differenziere ich diese Eigenschaften mithilfe der Ebenen und veranschauliche sie anhand von Beispielen. Ich belasse es bei diesen fünf Dimensionen, obwohl auch andere Aspekte – wie die materielle Beschaffenheit bzw. Technik und Komposition des Werks sowie der zeitliche Kontext seiner Schaffung – auf Widerständigkeit hinweisen können. Da dies jedoch eher übergreifende Modalitäten sind (Rose 2016: 24-26), behandle ich sie hier nicht als eigenständige Dimensionen, um die Anzahl der Ebenen überschaubar zu halten.

Die Ebene des Rechtsstatus

Die bewusste Missachtung von Gesetzen kann mitunter als subversiver, politischer Akt gesehen werden (Kastner 2012). Bei der illegalen Produktion oder Platzierung von Kunst werden „als verbindlich geltende Besitz- und Machtansprüche ignoriert und in Frage gestellt“ (Bäumer 2009: 112). Künstler*innen verstoßen immer wieder gezielt gegen Gesetze und greifen auf Methoden des zivilen Ungehorsams zurück, etwa die russische Punkband „Pussy Riot“ oder die Künstlergruppe „Voina“ (russ. „Krieg“), deren Spektrum von einem gigantischen, „erigierenden“ Phallus auf einer Zugbrücke bis zu Gruppensex im Gerichtssaal reicht (Jansen & Klanten 2011: 146-151; Geilert 2013: 62). Illegal agierende Kunst stellt die bestehende soziale Rechtsordnung in Frage. Dabei reicht das Spektrum der Straftaten von Verstößen gegen das Versammlungsrecht (z. B. bei Performances), Beleidigung und Verleumdung (z. B. bei Satire) bis hin zu Sachbeschädigung und Vandalismus (z. B. bei Graffiti und Street Art).

Weiterhin gibt es Verbote, welche die (künstlerische) Darstellung bestimmter Motive betreffen. So wurde etwa der religiöse Ikonoklasmus – in Form des Bilderverbots im Christentum oder im Islam – in die entsprechenden weltlichen Rechtssysteme eingeschrieben (Badde 2012). Insbesondere gilt dies unter den Bedingungen von Zensur und begrenzter Meinungsfreiheit, wenn die Aussage des Werks den Vorstellungen der Herrschenden zuwiderläuft. Unter diesen Bedingungen müssen Künstler*innen ihre Ausdrucksweise durch doppeldeutige „Codes“ oder durch die Annahme international anerkannter avantgardistischer Standards „tarnen“ (Camnitzer 2009: 69). Einige Autor*innen gehen dabei so weit zu sagen, Kunst in einer Demokratie sei per se weniger politisch als in einer

Diktatur (Jansen & Klanten 2011: 7), da die Produktionsbedingungen in autokratischen Systemen schwieriger seien bzw. sich die*der Künstler*in mit der Entscheidung für seine*ihre Tätigkeit generell einer größeren Gefahr aussetze (Grasskamp 1995).

Da ich Widerstand hier aber weder kriminalistisch verengen noch den politische Charakter von unautorisierter Visualität überbewerten will, müssen noch andere Ebenen als die des Rechtsstatus betrachtet werden.

Die räumliche Ebene

Wer Kunst platziert, „beansprucht ein Stück Raum für sich, auf dem er sich äußern kann“ (Bäumer 2009: 112). Aktivist*innen nehmen Raum ein, indem sie bei Demonstrationen oder anderen Protestaktionen die Straße als öffentlichen Raum temporär und expressiv besetzen und sich mithilfe kreativer visueller Mittel wie Plakaten oder Kostümen sichtbar machen (Fahlenbrach 2002: 193; 2009: 98). Straßen werden hierbei als Protesträume für performative Interaktionsrituale genutzt (Fahlenbrach 2002: 105). Kunst verlässt die Galerie und das Museum und richtet sich nicht länger nur an ein elitäres Mittelklasse-Publikum (Camnitzer 2009: 63f).

Um Aufmerksamkeit zu erregen, können Kunstaktionen – ob primär künstlerisch oder aktivistisch motiviert – auch gezielt anderen öffentlichen oder privaten Raum einnehmen, der einen bestimmten politischen Symbolcharakter besitzt (Worth 2013: 61). Das reicht vom Bekleben oder Bemalen von politisch relevanten Gebäuden bis zu Performances oder Installationen an politischen Symbolorten, wie jüngst die Verankerung von „Rettungsplattformen“ für gekenterte Geflüchtete auf dem Mittelmeer durch das Zentrum für Politische Schönheit⁴. Ein anderes Beispiel ist die *Occupy-Bewegung*, die bei ihrem kapitalismuskritischen Protest mithilfe von kreativen und artistischen Ausdrucksformen (Mitchell 2012; Hristova 2014) symbolische Orte wie das New Yorker Finanzzentrum besetzte, aber auch zentrale Plätze in vielen Großstädten des Globalen Südens wie in Buenos Aires, Porto Alegre oder Santiago de Chile.⁵

Die Besetzung öffentlichen Raumes ist eine klassische Taktik der Künstler*innen- und Intellektuellengruppe der „Situationistischen Internationale“, die in den Pariser Studierendenprotesten von 1968 die dadaistische Tradition mit politischem Widerstand verband (Worth 2013: 39f). Doch auch

4 <http://www1.wdr.de/kultur/kunst/kuenstlerkollektiv-rettungsplattform-aktion-100.html>, letzter Aufruf: 1.5.2016.

5 <http://newamericamedia.org/2011/10/occupy-wall-street-draws-collective-yawn-in-latin-america.php>, letzter Aufruf: 1.5.2016.

anderswo wurde die Taktik angewandt: T.V. Reed (2005) untersucht u.a. Wandbilder der *Chicano-Bewegung* – der in den USA lebenden und häufig diskriminierten Mexikaner*innen und ihrer Nachfahren – als Beispiel für künstlerischen Aktivismus. Die Wandbilder sieht er als Schlüsselinstrumente der Bewegung an, deren Anbringungsorte meist politischen Symbolcharakter besitzen (ebd.: 107). Eines der ersten Chicano-Wandbilder in Kalifornien wurde 1968 am „El Teatro Campesino“ in San Juan Bautista angebracht. Das Theater diente als Spielstätte einer Gruppe von Landarbeiter*innen, die als Teil einer Gewerkschaftsbewegung den Beginn der Chicano-Bewegung markierten (ebd.: 107f). Die Motive der Wandbilder – hier die Huldigung des *indigenismo* mithilfe von Ikonen der Mexikanischen Revolution – und die Wahl ihrer Anbringungsorte hängen oft eng zusammen (ebd.: 117).

Da künstlerischer Aktivismus oft im städtischen Kontext stattfindet, dient auch die Stadt an sich als räumlich-sozialer bzw. politischer Bezugsrahmen von Widerstand. Die ambivalente Rolle von Kunst in den politischen Hierarchien und Ökonomien des sozialen Feldes Stadt wird insbesondere bei ihrer werbestrategischen Instrumentalisierung deutlich, bei der sie zur Konstruktion von symbolischen Differenzen von Städten als konkurrierende Marken beiträgt (Schütz 2013: 36f, 42). Dafür wird Kunst gebraucht, „die für unternehmerische Innovation, soziale Kohäsion, für Stadtmarketing und tausend andere Aspekte des kulturellen Kapitalismus von Nutzen sein [kann]“ (Steyerl 2010).

Eine direkte Wiederaneignung von kommerziellen Werbeflächen hingegen gehört zum Repertoire der Chicano-Bewegung, die Wandbilder nicht auf Häuserwänden, sondern auch auf großflächigen Reklametafeln anbrachte, um *Aztlán* – der Legende nach die ursprüngliche Heimat der Azteken, die sich über weite Teile des Südwestens der heutigen USA erstreckt – nicht nur als mythische (diskursive) Erinnerung, sondern als (materiell) befreite Zone zurück gewinnen (Reed 2005: 123).

Der räumliche Aspekt kann sich durch die Reproduktion von aktivistischer Kunst in den Massenmedien und insbesondere über das Internet von der lokalen auf die globale Ebene ausweiten, wenn auch dann nicht materiell, sondern eher diskursiv.

Die Ebene der produzierenden Akteur*innen

Kunst dient als Sprachrohr ihrer Produzentin und verleiht ihr eine gewisse Macht, sich mitteilen zu können. Allerdings zeichnen sich die produzierenden Akteure – ob nun Künstler*innen oder Aktivist*innen – durch unterschiedliche Sprecher*innenpositionen in der gesellschaftlichen Struktur aus;

also, mit Foucault (1972: 50-52) gesprochen, durch eine bestimmte soziale Autorität, die von Ressourcen, Zugängen und Macht gekennzeichnet ist.

Visuelle Ausdrucksmittel können als Sprachrohr der Zivilgesellschaft dienen, um auf gesellschaftliche oder politische Missstände hinzuweisen. Auch können sie potenziell marginalisierten, anonymen und unsichtbaren gesellschaftlichen Personen(-gruppen) dienen, die gegen soziale, politische oder ökonomische Ungleichheiten und Repression aufbegehren (Fahlenbrach u.a. 2014a: 210). Insbesondere die *Critical Visual Theory*, welche die Nutzung visueller Medien durch Protestbewegungen herrschaftskritisch betrachtet (s. u.a. Fahlenbrach u.a. 2014a: 210; 2014b; Stoeckel & Lindgren 2014), hat den Anspruch, auch die visuellen Narrative von anonymen und unsichtbaren Aktivist*innen zu untersuchen. Demnach können das Visuelle und insbesondere Kunst als widerständig angesehen werden, wenn sie solchen zivilgesellschaftlichen, anonymen und unsichtbaren gesellschaftlichen Akteuren eine Ausdrucksform bieten, die keinen oder nur eingeschränkten Zugang über andere Kanäle der politischen Partizipation besitzen – und können somit emanzipatorisch wirken.

Ob sich dieses Potenzial für marginalisierte Personen(-gruppen) auch auf Subalterne beziehen kann, hängt davon ab, inwiefern man Gayatri Chakravorty Spivaks (1988) Verständnis folgt, welches die Fähigkeit subalterner Subjekte zur (visuellen) Artikulation und Selbstrepräsentation – jenseits der Repräsentation durch das Medium Künstler*in oder Aktivist*in – per definitionem ausschließt.

Als Beispiel dafür, wie marginalisierte Personengruppen sich selbst artikulieren, dient erneut die Wandbild-Bewegung der Chicanos. Nach einer männlich dominierten Anfangszeit wurden Mitte der 1970er Jahre die (weiblichen) *Chicanas* stark sichtbar und machten zudem auch feministische Positionen stark (Reed 2005: 120).

Will man die Widerständigkeit eines Kunstwerks anhand der gesellschaftlichen (Macht-)Position des produzierenden Akteurs im Verhältnis zu der dominanten, übergeordneten (Herrschafts-)Struktur ausmachen, ergeben sich allerdings einige Herausforderungen. Die positionale Machtstellung kann je nach räumlichem, zeitlichem oder sozialem Kontext variieren. Der Künstler Ai Wei Wei zum Beispiel ist in seinem Geburtsland China unterdrückter Oppositioneller und verfolgter Dissident, in der internationalen Kunst- und Menschenrechtsszene wird er jedoch als einflussreicher „Artist“ gefeiert (Jansen & Klanten 2011: 160-163).⁶

Dieses ambivalente Verhältnis des*r Künstlers*in wird maßgeblich von der Warenförmigkeit der Kunst beeinflusst, die es für sie nötig macht, Geld

6 <http://www.nzz.ch/die-kunst-des-grenzgaengertums-1.10171822>, letzter Aufruf: 1.5.2016.

von Auftraggeber*innen annehmen zu müssen, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Die Wandmalaktionen der Chicano-Bewegung waren von der mexikanischen *Muralismo*-Tradition inspiriert, zu deren bedeutendsten, aber auch umstrittensten Vertretern Diego Rivera zählte. Schon in den 1920er Jahren wurde er für seine kommunistischen Wandbilder in mexikanischen Regierungsgebäuden vom Kultusministerium, aber auch in US-amerikanischen Städten von Unternehmern bezahlt (Lee 1999):

„Dass nicht jede Äußerung an den Wänden des öffentlichen Raums diesen erst als emanzipatorisch konstituiert oder subversiv in ihn interveniert, lässt sich gerade in Mexiko zeigen, wo die politische Wandmalerei (Muralismus) durchaus staatstragende und tourismusanziehende, also wenig unterwandernde Funktionen erfüllt (hat). Dennoch zeugen auch diese bemalten Wände von der Geschichte der Involviertheit künstlerischer Praktiken in jene sozialen Bewegungen.“ (Kastner 2012: 39)

Staatstragende Kunst erfüllte in verschiedenen historischen Epochen eine repräsentative Aufgabe. Während in der höfischen Gesellschaft der „Hofmaler“ die Aufgabe hatte, die Macht des Fürsten durch herrschaftliche Ikonografie erstrahlen zu lassen, bestehen heute oft losere Arbeitsverhältnisse in Form von punktuellen oder regelmäßigeren Auftragsarbeiten. Eine herrschaftliche Nutzung von Kunst wird zwar offensichtlich, wenn sie eindeutig und im großen Stil für politische Propaganda instrumentalisiert wird. Doch wenn Künstler*innen punktuell Aufträge für politische oder wirtschaftliche Machttakteure ausführen, stellt sich die Frage, ob nun ihre Stellung oder die des Auftraggebers für eine Charakterisierung von Kunst als Widerstand ausschlaggebend ist – oder eben doch ein ganz anderes Kriterium.

Die ikonologische Ebene

Auch wenn je nach betrachteter Ebene schon die pure Existenz eines visuellen Mediums politisch sein kann – durch seine Produzent*innen, seinen Ort, seinen Rechtsstatus oder eben nach Auffassung der Ästhetik – wird seine Botschaft doch oft erst durch seinen Inhalt transportiert, also dadurch *was* es darstellt und *wie* es dies tut.

Nicht nur, aber auch auf dieser inhaltlichen Ebene kann eine neue, sich gegen künstlerische Konventionen auflehrende Art der Darstellung – technisch, kompositorisch, farblich etc. – widerständig sein, wobei kunsthistorische Strömungen wie der Dadaismus gar direkt die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse angriffen (Weiss 1981b: 57).

Nach Weiss beruht die Widerständigkeit der Kunst darin, die Ausdrucksfähigkeit zu erhalten und den „Angreifer“ erkennbar zu machen.

Das adressierte Publikum kann nur durch die „praktisch-symbolische Konturierung des Gegners, als Gegenstigmatisierung des Herrschenden“ (Paris 1998: 73; s. auch Stanisavljevic 2016: 133-135) mobilisiert werden. Aktivistische Kunst macht daher oft auf Amtsmissbrauch wie Korruption oder auf unverhältnismäßige staatliche Gewaltanwendung, z. B. durch die Polizei aufmerksam. Zu den zahlreichen Fotos, Videos und Memes etwa, die während der Proteste im Istanbuler Gezipark entstanden und transnational in sozialen Netzwerken geteilt wurden, legen Rodrigo Ferrada Stoeckel und Simon Lindgren dar:

„All diese alternativen, unzensurierten Bilder dienen als individuelle Symbole, als starke, affektive und sichtbare Beweise für institutionellen Machtmissbrauch – exzessive Polizeigewalt, systematische Medienzensur etc. – und tragen zur Herbeiführung eines potenziellen ‘Wendepunkts’ oder einer breiteren öffentlichen Gegenreaktion bei.“ (Stoeckel & Lindgren 2014: 255; eigene Übersetzung)

Ein anderes Beispiel ist der „Blaue BH“, der daran erinnert, dass während der Proteste gegen das ägyptische Regime im Dezember 2011 in Kairo eine Protestierende von Polizisten verprügelt wurde (wobei sich ihr blauer BH entblößte). Nicht nur das Video der Tat, sondern auch ein entsprechendes (Standbild-)Foto und zahlreiche künstlerische Rekontextualisierungen, wurden im Internet und in Kairos Straßen ge- bzw. verteilt, um auf Polizeigewalt aufmerksam zu machen und feministische Stimmen des Protests zu stärken.⁷

Bei der Darstellung einer als illegitim empfundenen Machtausübung greift visuelle Protestkommunikation häufig – bewusst strategisch oder nicht – auf Aggressor-Opfer- bzw. Freund-Feind-Schemata (Fahlenbrach 2002: 105; Bachmann-Medick 2008: 12) bzw. besonders schockierende Bilder (McLaren 2013) und Ungerechtigkeitsymbole zurück. So wurden das Foto des von Polizisten getöteten ägyptischen Bloggers Khaled Said, das seine tödlichen Verletzungen sehr grafisch darstellt, und seine diversen künstlerischen Reproduktionen zum Symbol der unverhältnismäßigen Polizeigewalt während der „Arabellion“ (Olesen 2013).

Solch stark emotional wirkender, sprachübergreifender visueller Symbolik wird eine besondere Mobilisierungskraft zugesprochen (Doerr u.a. 2013: xiii; Fahlenbrach u.a. 2014a: 206; Bogerts 2015); nicht zuletzt, weil visuelle Symbole durch ihre semiotische Offenheit diverse Interpretationen zulassen und vereinen können (Della Porta 2013: 142). Gleichzeitig ist das Visuelle in der subjektiven Wahrnehmungslogik der Rezipierenden kontextabhängig und multireferenziell (Fahlenbrach 2002: 146) und damit keineswegs universell

7 <https://willyloman.wordpress.com/2011/12/19/blue-bra-girl-video-a-remarkable-story-of-horror-and-heroism/>, letzter Aufruf: 2.5.2016.

lesbar – was wiederum an ästhetische Positionen anschließt. Dieser Vorteil gegenüber anderen Mobilisierungsformen macht die Kunst nicht nur für Aktivist*innen, sondern auch für mächtige Akteure reizvoll; ob sie nun ihr Handeln entsprechend oder entgegen ihrer positionalen Machtstellung im Zeichen der Herrschaft oder der Revolution sehen.

Aktivistische Ikonologie bedient sich häufig auch humoristischer bzw. satirischer Elemente, um zu mobilisieren (vgl. Stoeckel & Lindgren 2014). Eine subversiv-komische, oft visuell transportierte Praxis ist die in der postkolonialen Literatur behandelte Mimikry, die koloniale Herrschaftsdiskurse und -praktiken imitiert, variiert bzw. rekontextualisiert und dadurch verspottet (Bhabha 1994). Damit stellt sie die kulturelle Überlegenheit der Herrschenden – oft geäußert durch (rassistische oder orientalistische) Stereotype und (visuelles) *Othering* (Nayar 2015: 87; Castro Varela & Dhawan 2015: 227) – in Frage (vgl. Bhabha 1994: 85ff).

Ausgangspunkt für die widerständige Wirkung nicht nur der sozialen Praxis an sich, sondern auch ihrer Ästhetik bzw. Ikonologie ist die Annahme, dass eine dominante, herrschaftliche Visualität existiert, gegen die es zu widerstehen gilt. Dieser „inhaltliche“ Aspekt ist nicht wie andere Ebenen eines visuellen Mediums performativ oder materiell, sondern v. a. diskursiv. Nicht nur linguistische Zeichen, sondern auch visuelle Zeichen wie Bilder sind Teil eines gesellschaftlichen Diskurses (Rose 2016: 188), den die *Visual Culture Studies* untersuchen:

„Bildlichkeit gilt als Repräsentation und Vollzug von hegemonialen Diskursen, die eine spezifische Sichtweise auf die Welt nahelegen. In Anlehnung an Foucault fokussiert Visual Culture sowohl auf das, was durch soziales Handeln sichtbar gemacht wird, als auch darauf, wie es durch das visuelle Regime inszeniert wird und welche Begehrlichkeiten, Machtwirkungen und Stereotypen hinsichtlich Politik, Milieu, Identität, Geschlecht, Sexualität, Ethnizität und (Post-)Kolonialismus damit realisiert werden...“ (Meier 2014: 431f)

Donna Haraway (1991) geht davon aus, dass eine dominante Visualität bestimmte Vorstellungen von sozialen Differenzen produziert, die Hierarchien von Klassen, Rassen und Geschlechtern herstellen, während sie gleichzeitig eine natürliche Universalität vorgeben. Da die Fähigkeit Bilder zu produzieren meist in den Händen der Mächtigen liege, sei diese Visualität eng mit der Unterdrückung durch Militarismus, Kapitalismus, Kolonialismus und Patriarchalismus verknüpft (Haraway 1991: 189ff). Das sieht auch Nicholas Mirzoeff (2011) so: Er geht davon aus, dass die dominante Visualität als Herrschaftstechnik fungiert, indem sie soziale Subjekte klassifiziert bzw. segregiert und diese Praxis schließlich ästhetisiert, um sie selbstverständlich und „natürlich“ erscheinen zu lassen. Der Unterordnung unter die autoritäre

Visualität stellt sich jedoch eine „Gegenvisualität“ entgegen, die Mirzoeff als herrschaftskritische, demokratisierende und antiautokratische Praxis beschreibt. Sie will soziale Subjekte dazu anstoßen und befähigen, in Frage zu stellen, ob die von der dominanten Seite vorgegebenen Deutungen von Gesellschaft, Geschichte und Konflikten wirklich der Realität entsprechen – bzw. ob die dargestellten Repräsentationen wirklich so „normal“ sind, wie sie erscheinen. Das „Recht des Blicks“ („The Right to Look“) schließt dabei aber nicht nur das Recht, die Realität zu sehen ein, sondern auch das Recht, gesehen und angemessen repräsentiert zu werden. Eine „Gegenvisualität“ stellt also nicht nur die Gesetze der dominanten Ordnung, sondern auch ihre Ästhetik – als Machtinstrument – in Frage (Mirzoeff 2011: 24ff).

Während die hegemoniale Visualität also diskursiv dominiert, besitzt die widerständige Visualität den Anspruch, dominante Diskurse aufzubrechen und „Gegeninformationen“ (Camnitzer 2009: 64) bzw. „Gegennarrative“ oder „Gegenbilder“ zu entwerfen (Doerr u.a. 2013: xvi; Fahlenbrach u.a. 2014a: 205; Stoeckel & Lindgren 2014: 247, 255ff, 260). Dabei nutzen Aktivist*innen wie bei der Mimikry oft konventionelle, dominante Symbole, Narrative und Diskurse, um diese durch Reversion und Rekontextualisierung subversiv zu unterlaufen (Fahlenbrach u.a. 2014a: 207).

Der peruanische Künstler Fernando Bryce beispielsweise erzählt in seinen Zeichenserien die Geschichte der Nord-Süd-Machbeziehungen neu, wobei er insbesondere die Ära des Kolonialismus und Imperialismus sowie der US-amerikanischen Hegemonie untersucht. Die eurozentrisch-ideologischen Narrative der deutschen Kolonialgeschichte enttarnt er in seinem Werk „Südsee“ (2007), das auf 89 Zeichnungen die rassistische Repräsentation von „Eingeborenen“ aus Papua-Neuguinea zeigt (Jansen & Klanten 2011: 274f). Mirzoeff selbst erläutert seinen Ansatz u.a. anhand eines anonymen Gemäldes des haitianischen Revolutionshelden Toussaint L’Ouverture, das ihn zu Pferd, in einer ähnlichen Pose wie Napoleon Bonaparte auf seinem berühmten Reiterportrait, zeigt (Mirzoeff 2011: 42, 108). Wenn durch die rassistische Differenzproduktion anhand der Markierung „Hautfarbe“ das Visuelle als Schlüsselement kolonialer Herrschaft gesehen werden kann (Bhabha 1994: 76), ist die heldenhafte Darstellung des Anführers der erfolgreichen haitianischen Sklavenrevolte als widerständige Visualität des antikolonialen Befreiungskampfes zu sehen.

Das Motiv des „Helden“ bzw. der Freiheitsikonen findet sich häufig in widerständiger Ikonologie. So untersucht Jens Kastner (2012) den Aufstand im mexikanischen Oaxaca 2006/2007 und die Selbstorganisation indigener Bevölkerungsgruppen, deren Mobilisierung und Proteste gegen den korrupsionsverdächtigen Gouverneur mit massiver staatlicher Repression und

Gewalt begegnet wurde. Neben zahlreichen anderen Wand- und Schablonenbildern, verbreitete das Kunstkollektiv „Arte Jaguar“ das Portrait des mexikanischen Revolutionshelden Emiliano Zapata an Oaxacas Häuserwänden⁸:

„Das Zapata-Portrait von Arte Jaguar steht immer in einem direkten Aneignungsprozess: Der Revolutionsheld Emiliano Zapata gehört zum festen Inventar der staatlichen Revolutions-Folklore, ziert Rivera-Murales wie T-Shirts und andere Tourismus-Merchandise-Artikel und taucht dennoch in vielen gegenwärtigen sozialen Kämpfen als Ikone auf.“ (ebd.: 46f)

Hier deutet sich an, dass Darstellungen von Symbolfiguren des Widerstands häufig aktivistisch genutzt werden, obwohl sie mittlerweile ebenso „Opfer“ der Kommerzialisierung einer subversiven Ästhetik geworden sind. Reproduzieren widerständig angelegte Bilder also auch Herrschaftspraktiken, wenn sie z. B. Widerstandsikonen darstellen, die entweder später Teil des Herrschaftsapparates wurden oder durch kommerzielle, populärkulturelle Reproduktion ihren subversiven Charakter eingebüßt zu haben scheinen?

Die Rezeptionsebene

Widerstand entfaltet erst eine breitere gesellschaftliche Wirkung, wenn er wahrgenommen wird. Aktivist*innen können sich an verschiedene Zielgruppen wenden, wobei ihre visuellen Ausdrucksmittel sowohl der Kommunikation ihrer Ziele nach außen als auch ihrer kollektiven Selbstvergewisserung und Identitätsbildung nach innen dienen können (Fahlenbrach 2002). Der Erfolg von Aktivismus wird häufig anhand seiner Mobilisierungswirkung bewertet (s. Taylor & van Dyke 2004: 278f). Hier könnte es einerseits schon als widerständige Wirkung gesehen werden, wenn die eigene Anhänger*innenschaft oder sogar die breitere Öffentlichkeit auf ein Problem aufmerksam gemacht und ein kritisch-politisches Bewusstsein geschaffen wird; oder andererseits erst, wenn es gelingt, weitere Menschen zum Tätigwerden zu aktivieren.⁹ Die Öffentlichkeit und die Massenmedien dienen als wesentliche Resonanzfläche von Protestbewegungen, wobei durch die massenmediale Reproduktion und Re-Inszenierung von Protestaktionen die emotionale Wirkung visueller

8 Zur künstlerischen Mobilisierung durch die zapatistische Freiheitsbewegung, die ab 1994 im benachbarten mexikanischen Bundesstaat Chiapas agierte, s. u.a. <https://awestruckwanderer.wordpress.com/2014/03/23/the-roots-and-fruits-of-rebellion-remarks-on-the-zapatistas-of-mexico-and-their-clash-against-free-trade-capitalism-article-by-e-c-moraes/>, letzter Aufruf: 2.5.2016.

9 Zur triadischen Kommunikationsstruktur von Protest, der sowohl Anhänger*innenschaft als auch Machtinstanz und Publikum erreichen will, s. Rucht 2015: 284 und Stanisavljevic 2016: 133-139.

Protestcodes potenziert (Fahlenbrach 2002: 120) wird. Über die Resonanz in den Massenmedien, v. a. im Internet, entscheidet sich auch, ob Widerstand über die lokale Ebene hinaus wahrgenommen und auf der nationalen, regionalen oder sogar transnationalen Ebene medial rezipiert wird. Beispielsweise werden die zahlreichen kritischen Kunstaktionen an der israelischen Sperranlage um das Westjordanland als Fall dafür angesehen, wie künstlerischer Aktivismus nicht nur lokal, sondern transnational auf die Lage der palästinensischen Bevölkerung aufmerksam machen kann (Perry 2013: 73; Bogerts 2016: 517).

Die Reaktionen auf künstlerischen Aktivismus bzw. aktivistische Kunst können aber nicht nur sozial oder medial, sondern auch direkt politisch sein. Erfolgreicher Widerstand wäre es dann, wenn z. B. politische Entscheidungsträger*innen ein Problem anerkennen und – bestenfalls – den aktivistischen Forderungen entsprechen. Aber auch, wenn politische Reaktionen in Form von Repression auftreten, wie Zensur, Zerstörung, Überwachung oder Strafverfolgung der Künstler*innen bzw. beteiligten Akteure – Visuelles also von den Machthabenden als gefährlich angesehen wird und sie sich zur Reaktion gezwungen fühlen – weist dies auf die Widerständigkeit eines Werkes hin. Darüber, ob auch nicht als Widerstand intendiertes Handeln als solcher gesehen werden kann (vgl. Bhabha 1994: 102; Castro Varela & Dhawan 2015: 244), herrscht indes Uneinigkeit (Hollander & Einwohner 2004: 544).

Als Beispiel für politische Repression dient hier wieder die Punkband „Pussy Riot“, deren Mitglieder nach ihrem „Punk Prayer“ 2012 in Moskau medienwirksam festgenommen und verurteilt wurden. Durch diese repressive Reaktion gewann die Aktion an öffentlicher Legitimität, da die Machthabenden genauso „tyrannisch“ und „undemokratisch“ reagierten, wie es die Künstlerinnen angeprangert hatten (Stanisavljevic 2016: 138). Ebenfalls beispielhaft sind hier die Verfolgung der Künstler*innen, die während der ägyptischen Proteste ab 2011 die Kairoer Mohamed-Mahmud-Straße mit regimekritischen Wandbildern bemalten, sowie die Übermalung ihrer Bilder durch Regimeanhänger und staatliche Reinigungskräfte (Abaza 2012: 4). Die Wandbilder und Schablonen auf der Straße nahe des Tahrir-Platzes sieht Mona Abaza als zentralen Erinnerungsraum für die Opfer der gewaltsamen Auseinandersetzungen und als Auslöser einer neuen visuellen Kultur an, die Bewusstsein für das politische Potenzial der Straße und des öffentlichen Raumes erzeugt (ebd.: 125, 131).

Mächtige Akteure können aber auch in umgekehrter Weise reagieren: Sie können, obwohl das Kunstwerk widerständig „gemeint“ war, diese Kritik kooptieren, indem sie es beispielsweise kaufen oder anderweitig in ihr Marketing mit einbeziehen:

„Künstler stilisierten sich schon immer gerne zu Rebellen, und Galeristen nutzten das Etikett zur Vermarktung, weil auch Sammler sich einen Hauch von revolutionärem Schick ins Wohnzimmer hängen wollten. Jeder Unternehmer brüstet sich gerne mit besonders provokanten Werken, mit denen er auch gleich viel risikobereiter und energischer wirkt. Und so verkommt der revolutionäre Habitus dann oft auch zu einem Marketingtrick – denn je subversiver sich ein Künstler gibt und je mehr er die Kunst-Bourgeoisie beschimpft, desto inniger wird er von ihr geliebt.“ (Bieber 2012: 90)

Dieses Oszillieren zwischen Subversion und Kommerzialisierung hängt nicht nur mit der ambivalenten Rolle der Künstlerin, sondern auch mit der Tendenz in kapitalistischen Systemen zusammen, sowohl Kritik (Boltanski & Chiapello 1999: 575) als auch die „Ästhetik der Revolution“ (Bieber 2012: 84) zu inkorporieren. Mächtige Akteure können so Glaubwürdigkeit, *street credibility*, erwerben und sich für kritische Konsument*innen oder Wähler*innen wieder zugänglich machen.

Aktivistische Kunst und künstlerischer Aktivismus ist im Spannungsfeld zwischen Widerstand und Herrschaft den Gefahren zahlreicher solcher „Fallen“ ausgesetzt (Rauterberg 2015). Neben den Fallen der Vereinfachung, der Bevormundung, der Medialisierung und der Kompensation betont Hanno Rauterberg vor allem die Falle der „Freiheit“, die die hier diskutierten Ebenen vereint:

„In libertären Gesellschaften ist die kritische Kunst längst zu einem Statussymbol der Mächtigen und Reichen geworden. Egal, wie erschreckend oder obszön ein Werk auch sei, es wird dafür genutzt, die Souveränität und Aufgeklärtheit derjenigen zu demonstrieren, die sich mit ihm umgeben. Es gehört regelrecht zur Stellenbeschreibung des guten Gegenwartskünstlers: aufmüppig zu sein, anklagend, widerborstig.“ (ebd.)

Ob man dem nun zustimmt oder nicht: Nicht nur die Managerelite kapitalistischer Konzerne (Boltanski & Chiapello 1999; Steyerl 2010), sondern auch Künstler*innen und Aktivist*innen werden immer kreativer, um sich nicht vereinnahmen zu lassen – ein Unterfangen, das angesichts des aufgezeigten Spannungsfelds herausfordernd erscheint.

Fazit: Kunst zwischen Widerstand und Herrschaft – und als Ausdruck von Konflikt

Dieser Artikel beschäftigte sich mit der Frage, unter welchen Bedingungen Kunst als Widerstand begriffen werden kann und welche Ambivalenzen und Konflikte damit verbunden sind. Dafür betrachtete ich zunächst Ansätze aus der Ästhetik, die Kunst oft als per se widerständig oder politisch ansehen, da

sie sich gesellschaftlichen Hierarchien entgegenstelle, die Ausdrucks- und Repräsentationsfähigkeit sozialer Akteure erhalte und ihre Kämpfe sichtbar mache. Daraus ließen sich zwar Hinweise auf Ambivalenzen politischer Kunst und eine konfliktive Perspektive, aber – beruhend auf ihrer „Unbestimmtheit“ – kein Anspruch auf eine differenzierte Analyse anhand von Kriterien ableiten. Daher differenzierte ich anschließend, unter Einbezug von Ansätzen aus der Protest- und Bewegungsforschung sowie den *Visual Culture Studies*, fünf Dimensionen von Kunst bzw. visuellen Medien, anhand derer ich ihre potenzielle Widerständigkeit diskutierte. Dabei zeigte sich, dass es durch das dialektische Verhältnis von Widerstand und Herrschaft kaum möglich ist, Kunst eindeutig als Widerstand zu identifizieren und die zahlreichen Widersprüche und Ambivalenzen zu ignorieren, die sich zwischen den verschiedenen Dimensionen eines Kunstwerks bzw. -akts ergeben. Der Beitrag illustrierte, dass Widerstand nicht eindimensional gesehen werden kann und dass es nötig ist, genauer hinzuschauen und zu differenzieren, inwiefern sich Widerstand – und Herrschaft – auf einer rechtlichen, einer räumlichen, einer ikonologischen und einer Produktions- sowie Rezeptionsebene zeigen kann. Gleichzeitig wurde dabei auch deutlich, dass selbst auf ein und derselben Ebene Widersprüche auftreten können – und Widerständige wohl häufig mit gewissen Ambivalenzen „leben müssen“. Ob Kunst also widerständig ist, hängt wohl – auch im konkreten Fall – von der Gewichtung der einzelnen Ebenen ab.

Beim Zusammentreffen von künstlerischen und aktivistischen Praktiken gehört heute der „Trend modischer Grenzüberschreitungen [...] zum gewohnt gewordenen Arsenal aggressiver Öffentlichkeitsarbeit und Selbstinszenierung“ (Raunig 2005: 239-249). Doch auch wenn der ambivalente Charakter politischer Kunst nicht vernachlässigt werden darf, sollte sie weder unter Generalverdacht stehen, eher Herrschafts- als Widerstandspraxis zu sein, noch sollte darüber ihr aktivistisches Potenzial für die Zivilgesellschaft und die Sichtbarmachung sozialer Kämpfe verkannt werden. Ebenso wie das Risiko der neoliberalen Verwertungslogik, politische Kunst zu depolitisieren, besteht nämlich auch das Risiko der politischen Lähmung, wenn angesichts der zahlreichen potenziellen Widersprüche zu viele Zweifel an der Angemessenheit politischen Tätigwerdens aufkommen. Dabei zählt nicht „der eine große Bruch hin zu einer neuen Welt“, sondern es braucht „vielfältige Versuche [...] gegenwärtiges Revolutionär-Werden zu aktualisieren“ (Raunig 2005: 249) – also viele kleine Störungen und Widerstände, die mit ihren Ambivalenzen leben können. Schließlich besitzen sowohl Kunst als auch Aktivismus, über ihr Zusammenwirken hinaus, einen hohen Eigenwert, der nicht anhand von wissenschaftlichen Kriterien gemessen werden kann und „entzaubert“ werden sollte.

Literatur

- Abaza, Mona (2012): „Walls, Segregating Downtown Cairo and the Mohammed Mahmud Street Graffiti“. In: *Theory, Culture & Society*. <http://tcs.sagepub.com/content/30/1/122.full.pdf+html>, letzter Aufruf: 6.4.2016.
- Adorno, Theodor W. (1998): *Ästhetische Theorie*. 14. Aufl. Frankfurt a.M.
- Bachmann-Medick, Doris (2008): „Gegen Worte – Was heißt 'Iconic/Visual Turn'?“ In: *Gegenworte*, Heft 20/2008, S. 10-14.
- Badde, Klaus (2012): „Nicht nur Islam – auch Christen können Bildersturm“. In: *Die Welt Online*, 24.11.2012, <http://www.welt.de/kultur/history/article111382043/Nicht-nur-Islam-auch-Christen-koennen-Bildersturm.html>, letzter Aufruf: 22.4.2016.
- Bäumer, Tobias (2009): „Zeichen setzen! PS: Graffiti sind Krieg“. In: Schöneberger, Klaus, & Ove Sutte (Hg.): *Kommt herunter, reißt euch ein... eine kleine Geschichte der Protestformen sozialer Bewegungen*. Berlin, S. 108-129.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London.
- Bieber, Alain (2012): „Gesellschaftliche Utopien. Oder: Wie politisch ist die Kunst? Ein Essay“. In: Besand, Anja (2012) (Hg.): *Politik trifft Kunst. Zum Verhältnis von politischer und kultureller Bildung*. Bonn, S. 83-93.
- Benjamin, Walter (1980 [1935/36]): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Dritte Fassung). Frankfurt a.M.
- Bogerts, Lisa (2015): „Bilder und Emotionen in der Sozialen Bewegungsforschung“. In: Korte, Karl-Rudolf (Hg.): *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*. Baden-Baden, S. 225-246.
- Bogerts, Lisa (2016): „Die Responsibility to Protest: Street Art als 'Waffe' des Widerstands?“. In: *Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik*, Bd. 9, Nr. 4, S. 503-529, <https://doi.org/10.1007/s12399-016-0592-y>.
- Boltanski, Luc, & Ève Chiapello (1999): *Le nouvel Éprit du Capitalisme*. Paris.
- Camnitzer, Luis (2009): „Art and Politics: The Aesthetics of Resistance“. In: Weiss, Rachel, & Luis Camnitzer (Hg.): *On Art, Artists, Latin America, and Other Utopias*. Austin, US-TX, S. 63-75.
- Castro Varela, María do Mar, & Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, 2. Aufl., Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/9783839411483>.
- Daase, Christopher, & Nicole Deitelhoff (2014): *Zur Rekonstruktion globaler Herrschaft aus dem Widerstand*. Internationale Dissidenz Working Paper 1/2014, Frankfurt a.M.
- Daase, Christopher, & Nicole Deitelhoff (2015): „Jenseits der Anarchie: Widerstand und Herrschaft im internationalen System“. In: *Politische Vierteljahresschrift*, Bd. 56, Nr. 2, S. 299-318, <https://doi.org/10.5771/0032-3470-2015-2-299>.
- Della Porta, Donatella (2013): „What We Can Do With Visual Analysis in Social Movement Studies. Some (Self) Reflections“. In: Doerr u.a. 2013, S. 137-144.
- Doerr, Nicole; Alice Mattoni & Simon Teune (2013) (Hg.): *Advances in the Visual Analysis of Social Movements*. Bingley.
- Fahlenbrach, Kathrin (2002): *Protestinszenierungen. Visuelle Kommunikation und kollektive Identitäten in Protestbewegungen*. Wiesbaden.
- Fahlenbrach, Kathrin (2009): „Protest-Räume – Medien-Räume. Zur rituellen Topologie der Straße als Protest-Raum“. In: Geschke, Sandra Maria (Hg.): *Straße als kultureller Aktionsraum. Interdisziplinäre Betrachtungen des Straßenraumes an der Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis*. Wiesbaden, S. 98-110, https://doi.org/10.1007/978-3-531-91346-9_5.
- Fahlenbrach, Kathrin; Peter Ludes & Winfried Nöth (2014a): „Critical Visual Theory – Introduction“. In: *Critical Visual Studies (Special Issue), Triple C. Communication, Capitalism & Critique. Journal for a Global Sustainable Information Society*, Bd. 12, Nr. 1, S. 202-213.

- Fahlenbrach, Kathrin; Rolf Werenskjold & Erling Sivertsen (2014b) (Hg.): *Media and Revolt. Strategies and Performances from the 1960s to the Present*. New York, US-NY.
- Foucault, Michel (1972): *The Archeology of Knowledge*. London.
- Geilert, Gerald (2013): „Anmerkungen zu einer Geschichte des Graffiti als Protestkultur“. In: Bogerts, Lisa, & Timo Köster (Hg.): *Colorrevolution! Street Art und Protestkultur* (Ausstellungskatalog). Augsburg, S. 57-64.
- Grasskamp, Walter (1995): *Der lange Marsch durch die Illusionen: Über Kunst und Politik*. München.
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London.
- Hensell, Stephan (2015): „Rebellion und Regierung: Legitimationsstrategien der Eliten im Kosovo“. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, Bd. 22, Nr. 1, S. 129-142, <https://doi.org/10.5771/0946-7165-2015-1-129>.
- Hofmann, Michael (2010): *Postkoloniale Begegnungen in der globalisierten Welt. Indien und Afrika in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: Ilija Trojanow: Der Weltensammler und Christof Hamann: Usambara*. http://www.germanistik.ch/scripts/download.php?id=Postkoloniale_Begegnungen_in_der_globalisierten_Welt, letzter Aufruf: 19.4.2016.
- Hollander, Jocelyn A., & Rachel L. Einwohner (2004): „Conceptualizing Resistance“. In: *Sociological Forum*, Bd. 19, Nr. 4, S. 533-554, <https://doi.org/10.1007/s11206-004-0694-5>.
- Hristova, Stefka (2014): „Visual Memes as Neutralizers of Political Dissent“. In: *Critical Visual Studies (Special Issue), Triple C. Communication, Capitalism & Critique. Journal for a Global Sustainable Information Society*, Bd. 12, Nr. 1, S. 265-276.
- Jansen, Gregor, & Robert Klantner (2011): *Art and Agenda. Political Art and Activism*. Berlin.
- Kastner, Jens (2012): „Insurrektion und symbolische Arbeit. Graffiti in Oaxaca (Mexiko) 2006/2007 als Subversion und künstlerische Politik“. In: Bandi, Nina; Michael G. Kraft & Sebastian Lasinger (Hg.): *Kunst, Krise, Subversion. Zur Politik der Ästhetik*. Bielefeld, S. 37-61, <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419625.37>.
- Koloma Beck, Teresa, & Alex Veit (2015): „Widerstand und Herrschaft. Einleitung zum Forum“. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, Bd. 22, Nr. 1, S. 99-112.
- Lee, Anthony (1999): *Painting on the Left: Diego Rivera, Radical Politics, and San Francisco's Public murals*. Berkeley, US-CA.
- Lunatscharski, Anatoli (1974): *Die Revolution und die Kunst*. 2. Aufl., Dresden.
- Mamdani, Mahmood (1996): *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, US-NJ.
- McLaren, Kirsty (2013): „The Emotional Imperative of the Visual. Images of the Fetus in Contemporary Australian Pro-Life Politics“. In: Doerr u.a. 2013, S. 81-103.
- Meier, Stefan (2014): „Visual Culture“. In: Angermüller, Johannes; Martin Nonhoff; Martin Reisl; Daniel Wrana & Alexander Ziem (Hg.): *DiskursNetz – Wörterbuch der interdisziplinären Diskursforschung*. Frankfurt a.M., S. 431-432.
- Mersch, Dieter (2012): „Kunst als epistemische Praxis“. In: Bippus, Elke (Hg.): *Kunst des Forschens. Praxis eines ästhetischen Denkens*. 2. Aufl., Zürich, S. 27-47.
- Mirzoeff, Nicholas (2011): *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*. Durham, US-NC, <https://doi.org/10.1215/9780822393726>.
- Mitchell, William J. Thomas (2012): „Image, Space, Revolution. The Art of Occupation“. In: Harcourt, Bernhard E.; William J. Thomas Mitchell & Michael Taussig (Hg.): *Occupy. Three Inquiries in Disobedience*. Chicago, US-IL, S. 93-120.
- Nayar, Pramod K. (2015): *The Postcolonial Studies Dictionary*. Hoboken, US-NJ, <https://doi.org/10.1002/9781119118589>.
- Olesen, Thomas (2013): „‘We Are All Khaled Said’. Visual Injustice Symbols in the Egyptian Revolution, 2010-2011“. In: Doerr u.a. 2013, S. 3-26.

- Paris, Rainer (1998): „Der kurze Atem der Provokation“. In: Paris, Rainer (Hg.): *Stachel und Speer*. Frankfurt a.M., S. 57-89.
- Perry, William (2013): „The Art of Resistance“. In: Karl, Don, & Pascal Zoghbi (Hg.): *Arabic Graffiti*. Berlin, S. 73-79.
- Rancière, Jacques (2008): *Ist Kunst widerständig?* Berlin.
- Raunig, Gerald (2005): *Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert*. Wien.
- Rauterberg, Hanno (2015): „In den Fallen der Freiheit. Völkerrecht auf dem Theater, Flüchtlingselend als Performance: Wie wirkungsvoll ist die politische Kunst tatsächlich?“. In: *DIE ZEIT*, Nr. 27/2015, 2.7.2015, <http://www.zeit.de/2015/27/politik-kunst-zentrum-fuer-politische-schoenheit>, letzter Aufruf: 4.4.2016.
- Rebentisch, Juliane (2012): „Das Potenzial des Ästhetischen. Drei Fragen an Juliane Rebentisch zum Verhältnis von Ästhetik und Politik von Dominique Laleg“. In: *all-over: Magazin für Kunst und Ästhetik*, http://allover-magazin.com/wp-content/uploads/2012/10/03_Rebentisch.pdf, letzter Aufruf: 26.1.2017.
- Reed, T. V. (2005): *The Art of Protest*. Minneapolis, US-MN.
- Rose, Gillian (2016): *Visual Methodologies. An Introduction to Researching with Visual Materials*. 4. überarb. Aufl., New York, US-NY.
- Rucht, Dieter (2015): „Zum Wandel von Protestkulturen“. In: Rössel, Jörg, & Jochen Roose (Hg.): *Empirische Kultursociologie*. Wiesbaden, S. 256-292, https://doi.org/10.1007/978-3-658-08733-3_10.
- Schiller, Friedrich (2000 [1795]): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Frankfurt a.M.
- Schütz, Heinz (2013): „Urban Performance: Performance in der Stadt/Stadt als Performance“. In: Schütz, Heinz (Hg.): *Urban Performances 1 – Paradigmen: Athen, Berlin, Dehli, Istanbul, Johannesburg, Moskau, Sao Paulo, Warschau*. Kunstforum international, Bd. 223, Dezember, S. 36-47.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the Subaltern Speak?“. In: Nelson, Cary, & Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago, US-IL, S. 66-111.
- Stanisavljevic, Marija (2016): „Widerständige Kommunikation – Protest im Spannungsfeld von Massenmedien und Ästhetik“. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 41, Nr. 2, S. 123-148, <https://doi.org/10.1007/s11614-016-0194-x>.
- Steyerl, Hito (2010): *Ästhetik des Widerstands? Künstlerische Forschung als Disziplin und Konflikt*. <http://eipcp.net/transversal/0311/steyerl/de>, letzter Aufruf: 26.1.2016.
- Stoehrel, Rodrigo Ferrada, & Simon Lindgren (2014): „For the Luz. Anonymous, Aesthetics, and Affect“. In: *Critical Visual Studies (Special Issue), Triple C. Communication, Capitalism & Critique. Journal for a Global Sustainable Information Society*, Bd. 12, Nr. 1, S. 238-264.
- Taylor, Verta, & Nella van Dyke (2004): „‘Get Up, Stand Up’. Tactical Repertoires of Social Movements“. In: Snow, David A.; Sarah A. Soule & Hanspeter Kriesi (Hg.): *The Blackwell Companion to Social Movements*. New York, US-NY, S. 262-293.
- Weiss, Peter (1981a): *Notizbücher 1971-1980*. Zwei Bde., Frankfurt a.M.
- Weiss, Peter (1981b): *Die Ästhetik des Widerstands*, Teil 1., Frankfurt a.M.
- Worth, Owen (2013): *Resistance in the Age of Austerity. Nationalism, the Failure of the Left and the Return of God*. London.

Anschrift der Autorin

Lisa Bogerts

bogerts@soz.uni-frankfurt.de

Radwa Khaled

Künstlerische Alltagspraktiken als Politik Perspektiven der (Nicht-) Bewegungsforschung auf Ägypten

Keywords: social non-movement, social movement studies, art, Egypt, public spaces, framing, memes, graffiti, revolution

Schlagwörter: Soziale Nicht-Bewegung, Bewegungsforschung, Kunst, Ägypten, Öffentlichkeit, Framing, Memes, Graffiti, Revolution

„Die Gäste heute haben eine Geschichte. Die Geschichte eines Projektes. Ein Projekt von Amateuren, die Dinge sagen, für die viele Professionelle nicht mutig genug sind. Sie sagen Dinge, die aus dem Herzen und dem Verstand kommen. Dinge, die ihnen Probleme machen, und fast zu ihrer Verhaftung führten.

Das ist ein Projekt, das nichts damit zu tun hat, wie viel Talent du hast, aber sehr viel damit zu tun hat, wie viel Leidenschaft und Liebe du in das, was du machst, steckst, wie viel Loyalität du deinem Wort zeigst. Hören Sie heute mit ihrem Verstand und mit ihrem Herzen, damit, wenn diese Leute später im Abu Zaabal Gefängnis landen, Sie wissen, warum sie dort gelandet sind. Meine geehrten Gäste, erlauben Sie mir Ihnen Mashrou Choral (= Projekt Chor) vorzustellen“ (Youssef 2012 in Khaled & Sami 2014, 1:01:49f).

Schon in diesem kurzen Ausschnitt der heute in Ägypten verbotenen politisch-satirischen Sendung *Die Sendung* von Bassem Youssef, wird die Verbindung zwischen politischem Protest und künstlerischen Praktiken von Individuen sichtbar. Es geht hier um Individuen, die sich nicht als politisch organisierte Gruppe verstehen, deren Praktiken dennoch (durch die Form oder den Inhalt der Kunst) kritisch gegenüber dem Regime, den Normen oder der Gesellschaft und in vielen Fällen illegal oder gesetzeswidrig und gesetzesunterminierend sind und daher nicht selten in den Bereich des Politischen fallen. Die ägyptische Revolution und ihre Wirkung auf die dortigen künstlerischen und politischen Praktiken haben viele Fragen aufgeworfen.¹

1 In der politischen Debatte existieren bezüglich der Umbrüche seit dem 25. Januar 2011 mehrere Positionen. Vor allem über die Bezeichnung gibt es verschiedene Ansichten. In diesem Text wird der Begriff Revolution benutzt, da die Position vertreten wird, dass es sich 2011 um eine Revolution gehandelt hat, bzw. der Prozess noch nicht abgeschlossen ist.

Im Rahmen dieses Beitrags soll der Frage nachgegangen werden, warum individualisiertes künstlerisches Aktiv-sein als eine Form von politischem Aktiv-sein angesehen werden kann. Wie können wir die individualisiert künstlerisch Tätigen als kollektiv Handelnde verstehen und ihre Handlungen als politisch begreifen? Dafür müssen vor allem die Beziehungen zwischen individuellen *künstlerischen Praktiken*, deren *AkteurInnen* und der *öffentlichen Sphäre(n)* beleuchtet werden.

Meine These ist, dass künstlerische Praktiken von Menschen, die durch Form und Inhalt kritisch, wenn auch nicht direkt politisch sind, als machtvolle soziale Praktiken angesehen werden können. Sie wirken vor allem in der Öffentlichkeit, deren Logik sie, gegen den Willen des Staates, weitgehend verändern. Durch die Konzeptionalisierung der Gruppen als Nicht-Bewegung(en) und das Betrachten ihrer Handlungen und Diskurse mit Hilfe des *Framing*-Ansatzes wird veranschaulicht, warum die künstlerischen Praktiken dieser Gruppen als politische Praktiken bzw. politischer Aktivismus angesehen werden können. Die Konzipierung dieser Individuen als künstlerische Nicht-Bewegung hilft uns, sie analytisch als Gruppe zu fassen. Dies ist jedoch nicht genug, um zu verstehen, warum ihre Handlungen/Praktiken politisch sind. An diesem Punkt hilft uns der *Framing*-Ansatz weiter, der erklärt, wie die Werke der Kunstschaffenden (politische) Bedeutung konstruieren und was diese für eine Wirkung hat.

Die für diesen Beitrag verwendeten Beobachtungen und Interviews sind dem Filmprojekt „Kairos Keller“ (Khaled & Sami 2014) entnommen, das die Underground und unabhängige Kunst in Kairo untersucht.

Kunst, Politik und Gesellschaft

Für diese Arbeit wird Kunst als „schöpferisches Gestalten aus den verschiedensten Materialien oder mit den Mitteln der Sprache, der Töne in Auseinandersetzung mit Natur und Welt“ definiert (Duden 2016). Mit Blick auf die politische und gesellschaftliche Relevanz wird nicht auf das Können, die Qualität oder Komplexität der Werke geschaut und geprüft, inwiefern sie einer künstlerischen Strömung zuzuordnen sind oder nicht, sondern es wird nach ihrer Bedeutung für gesellschaftliche Auseinandersetzungen gefragt. Die Offenheit des benutzten Kunstbegriffs erlaubt es, unterschiedliche AkteurInnen darin zu verorten. Diese Gruppen bzw. Individuen sind unabhängig

Neben der Massenmobilisierung und dem erzwungenen Rücktritt des Präsidenten wurden Machtmechanismen und -strukturen angegriffen, die zwar auf der Makroebene des Staates nicht vollständig dekonstruiert wurden, dennoch auf der Mikroebene persistent herausgefordert und angegriffen werden.

in dem Sinne „der Unabhängigkeit vom Staat und von den Kulturpalästen. Wir können diese Definition benutzen, auch wenn es mehrere andere gibt“ (Elsheikh in Khaled & Sami 2014: 1:03:35)

Vor allem die politische und gesellschaftliche Bedeutung ist in diesem Beitrag von Relevanz. Kunst hat in dieser Hinsicht verschiedene Funktionen: a) sie kann als Trägerin, Produzentin und Reproduzentin von kollektivem Gedächtnis und Geschichte(n) fungieren; b) sie kann als Vorreiterin für Kritik an sozialen Normen und Praktiken agieren; c) sie hat die Fähigkeit, die (nationale) Identität zu konservieren und d) sie wirkt grundlegend für soziale – und politische – Veränderung (vgl. El Husseiny 2012: 1)².

Die Ermächtigung, die aus diesen Funktionen der Kunst entspringt, ist für die Kunstschaffenden von besonderer Bedeutung. Das hängt damit zusammen, dass sie ihnen Macht über das gibt, was jenseits ihrer unmittelbaren Realität liegt (vgl. ebd.). Diese Ermächtigung kann als Transformation gesehen werden, die sich auf individueller Basis, d. h. in/an den Kunstschaffenden, vollzieht, da sie ihre Handlungsperspektiven verändert und somit ihre Position als AkteurInnen durch die Veränderung der Handlungsperspektiven und somit Handlungsmöglichkeiten transformiert. Dies ist jedoch keine rein persönliche Angelegenheit, denn die Wirkung dieser Ermächtigung, die Macht der Kreativität und die Überbrückung des unmittelbar Wahrnehmbaren, gehen über das Persönliche hinaus: diese Macht ist ansteckend. Mit Kreativität zu interagieren und in Verbindung zu treten, ist ermächtigend, da Menschen die Schranken ihres gelebten Alltags überschreiten sowie einen über ihre unmittelbare Realität hinaus gehenden Möglichkeitsraum betreten (vgl. ebd.). Ähnlich beschreiben es Heba Elsheikh (aus dem Projekt Mahatat) sowie Moustafa (Graffiti-Künstler) im Film Kairos Keller:

„Heba Elsheikh: Hinter der Kunst steht die Kreativität. Kreativität bedeutet, die Fähigkeit zu träumen. Träumen zu können bedeutet, eine bessere Zukunft, bessere persönliche Entwicklung und bessere Chancen zu haben. Wenn du immer fähig bist zu träumen, kannst du eine bessere Realität schaffen. [...] Moustafa: Es [das Kind] wird fühlen, dass es ihn bewegt, und wird anfangen daran [an seinen Fähigkeiten] zu arbeiten und sich selbst zu entdecken.“ (Khaled & Sami 2014: 1:30:05ff)

Kunst als solche kann soziale und politische Veränderung herbeiführen. Dies hat zwei Gründe: erstens können Menschen durch Kunst, Kreativität und den Akt des Überbrückens der unmittelbaren Realität in Gefühl und in Gedanken, eine alternative Vorstellung zum Status quo entwickeln; und zweitens hängt die Veränderung von Normen und Wertvorstellungen nicht

2 Basma El Husseiny ist selbst als Forscherin in den Kulturwissenschaften sowie als politische Aktivistin und Künstlerin tätig (vgl. UNESCO 2015).

selten mit Veränderungen in kleinen Schritten zusammen, die Kunst „destilliert“ und in zugänglicher Weise darstellen kann, womit auch der Weg zu weiteren kleinen Schritten eröffnet wird (El Husseiny 2012: 4). Außerdem ist Kunst eine der größten Quellen „wenn wir nach Stärke und Entschlossenheit suchen“ (ebd.: 5, Übersetzung der Verfasserin).

Wenn wir über Kunst in Ägypten sprechen, sprechen wir über verschiedenartige Diskursstränge, die je nachdem mehr oder weniger machtvoll sind. Die Benutzung verschiedener Kunstformen und -inhalte zur Vermittlung politischer oder gesellschaftlicher Thematiken, Ideale oder Meinungen reicht bis zur pharaonischen Zeit zurück. So finden wir die Artikulation von Hegemonie und Macht durch die altägyptische politische Elite in der Schaffung von Statuen des Pharaos an unterschiedlichen Orten und Tempeln, die Artikulation von politischer Unzufriedenheit in Form von gängigen Liedern in der Zeit des Mamlukensultanats und des osmanischen Reiches (z.B. „Ali Aliua“³), angeklebte Flyer während des anticolonialen Kampfs, *Murals* oder *You-Tube-Videos* während der Mubarak-Ära⁴ oder *Online-Comics* heute.

Die Wahl der Medien oder Kunstformen und Inhalte hängt unabdingbar mit der Position der AkteurIn im Diskurs über Macht und Nation zusammen. Die untersuchten Gruppen befinden sich eher am Rande dieses Diskurses um Macht und Teilhabe sowie am Rande des herrschenden künstlerischen Diskurses. Als Aufschrei gegen diese Marginalisierung, die in manchen Situationen bis zur Dehumanisierung führt, wie z.B. bei Inhaftierungen und Folter wegen kritischer Inhalte oder ähnliches, schreit Picasso (Straßenkünstler): „Wir sind was wert. Wir sind Menschen und haben einen Wert, einen hohen sogar!“ (Khaled & Sami 2014: 0:10:35) An anderer Stelle beschreibt das Lied „Ana El Nessian (Ich bin das Vergessen)“ der Underground Band *Quarar Ezala* über GraffitiKünstlerInnen und StraßenkünstlerInnen deren Position folgendermaßen:

„Ich bin das Vergessen. Wenn ich vergehe, werdet ihr euch an mich erinnern. Mit einem schwachen zerbrechlichen Wort in die Wände eingraviert. [...] Ich bin der Ketzer, jedes Normsystem verschmäht mich. Ich bin der Mörder und der Ermordete zugleich... Für meine Träume leide ich.“ (ebd.: 0:11:03)

3 Ali Elzeibaq (bekannt in den Liedern als Ali Aliua) kann man als den ägyptischen Robin Hood verstehen, der während des Mamlukensultanats die Korruption auf den verschiedenen Ebenen der Gesellschaft zusammen mit seiner Mutter durch Tricks und Täuschungen bekämpft hat. Er kommt in unterschiedlichen Liedern vor und wird bis heute in verschiedene Lieder integriert (vgl. Hagag 2014)

4 Zum Beispiel: „Ahmed Ezz erinnert sich an den Tagen der Haram Strasse. (رأيتني زع دمحا)“ (جرط اعراش ماما), <https://www.youtube.com/watch?v=Z6SxujloqBs> (Salakawy2010Channel 2009)

Durch die abrupte Fokussierung der – vor allem westlichen – Medien nach der Revolution auf die unabhängigen ägyptischen KünstlerInnen und ihre Werke wurde die Assoziation bei vielen geweckt, dass die vermeintliche „Blüte“ der unabhängigen Kunst in Ägypten in direktem Zusammenhang mit der Revolution stehe, wenn nicht gar ein Kausalzusammenhang konstruiert wird, wie zum Beispiel im Film „Art War“ von Marco Wilms (2013) oder in der Reportage „Szene Kairo“ im Magazin *Art* (Altmann & El-Refai 2013). Die Revolution wurde als ein Wendepunkt dargestellt, quasi als Bruch mit den alten Formen hin zu neuen Formen der Kunst. Der Frage, warum diese Interpretation bzw. Darstellungsart für viele westliche Medien naheliegend war, wird hier nicht nachgegangen, da es den Rahmen des Artikels sprengen würde⁵. Allerdings kann die Revolution als ein Ereignis gesehen werden, das bestimmte Schranken auflöste, wodurch mehr unabhängige Kunst sichtbar wurde, oder wie es Heba Elsheikh formuliert:

„Etwas passierte, das die unsichtbaren Barrieren zwischen dem Individuum und seinem Zugehörigkeitsgefühl zur öffentlichen Sphäre dekonstruierte. Das öffnete Räume dafür, dass Vorführungen auch in der Metro oder auf der Straße stattfinden können. Das öffnete auch Räume in uns. Street Art ist ein altes Genre, das aber nicht weit entwickelt war.“ (Khaled & Sami 2014: 1:25:30)

Einen anderen Aspekt beleuchtet Yara Mekawi, freie Kuratorin und Video-Künstlerin:

„Vielleicht gab die Revolution den behandelten Themen mehr Kühnheit. Vor der Revolution gab es diese Themen und Auffassungen in der Kunst bereits, aber sie waren nicht sehr verbreitet. Nach der Revolution wurden sie bekannter. Ich glaube, die Revolution hat die [unabhängige] Kunst nicht so stark beeinflusst... am meisten nur die Graffiti.“ (ebd.: 1:28:14)

Ein Kontinuum der Symbole und „Remediation“ der Inhalte ist hier zu sehen.⁶ So finden wir Symboliken aus der pharaonischen Zeit, wie z.B. die Kuh als Graffito in der Mohamed Mahmoud Straße in 2012, oder die Lieder des Sheikh Emam in abgeschlossenen Settings während der Mubarak-Zeit. Beobachtbar ist ebenso die Remediation der heutigen Popkultur bis in die 1980er Jahre, in *Online-Comics* oder Graffiti, durch kunstschaftende Menschen, die von anderen geteilt, „geliked“ oder weiter bearbeitet werden.

-
- 5 Erklärungen dafür könnten auf den feministischen Argumentationen von Lila Abu-Lughod und Rabab El-Mahdi in „Beyond the ‘Woman Question’ in the Egyptian Revolution“ (Abu-Lughod & El-Mahdi 2011) sowie „Orientalising the Egyptian Uprising“ (El-Mahdi 2011) aufgebaut werden, die stark an Edward Saids Werk *Orientalismus* (1974) angelehnt sind.
- 6 Der Begriff der Remediation beschreibt medientheoretisch die Aneignung des Inhalts eines Mediums durch ein anderes (vgl. Bolter & Grusin 1999).

Die AkteurInnen und künstlerische Praktiken

In dieser Auseinandersetzung stehen als AkteurInnen vor allem (junge) Menschen, die Kunst schaffen, rezipieren und damit in Interaktion treten im Vordergrund. Beide Parteien (Schaffende und Rezipierende) bilden unter dem Aspekt eine Einheit, so dass der Prozess der Veränderung im Austausch sowie im Weiterdenken der Rezipierenden über die Kunst manifestiert wird. Jedes Rezipieren eines Kunstwerkes ist daher eine Performanz und zugleich eine Interpretation desselben, da das Kunstwerk neue Perspektiven gewinnt (vgl. Eco 1989: 4f). Wenn hier von RezipientInnen gesprochen wird, bedeutet dies nicht eine passive Form oder passive Rolle in einer Interaktion, ganz im Gegenteil. Das Rezipieren eines Kunstwerkes ist stets zugleich eine neue Interpretation desselben; eine gewisse Reproduktion des Werkes, die durch das Assoziieren und Verbinden mit ganz unterschiedlichen individuellen Wissensfeldern der RezipientIn passiert (vgl. Rancière 2009: 11ff).

Diese Kunst ist regime-, norm- und gesellschaftskritisch. Sie beansprucht in der virtuellen und der physischen Öffentlichkeit Platz. Die kunstschaffenden Gruppen sind vor allem urbane Gruppen, auch wenn soziale Netzwerke verschiedene Geographien in einer medialen Metaebene verbinden, z.B. *Facebook* oder *Twitter*. Das Thema dieses Artikels sind junge kunstschaffende und -rezipierende Menschen aus Ägypten. Allerdings kann man dieses Phänomen und ähnliche Gruppen in anderen Ländern und Kontexten ebenso finden, vor allem da Internetforen wie beispielsweise *9gag*, *Boredpanda* oder *Imgur global* die „globalisierte Jugend“ miteinander in Verbindung treten lassen. Auch Blogs, Twitter oder Facebook erlauben es, gezeichnete und gemalte Werke digitalisiert hochzuladen sowie sich darüber auszutauschen und miteinander neue *Stencils* etc. zu entwickeln und damit unterschiedliche Städte zu besprühen (vgl. Flender 2013: 187). Wichtig dabei ist die Beobachtung, dass diese Gruppen sehr heterogen sind, und fast immer nicht als Gruppe, sondern als Individuen vereinzelt handeln. Sie sind allerdings oft untereinander vernetzt und es kommt zu punktueller Zusammenarbeit und Solidarität.

Im Folgenden wird zwischen Handlungen in der virtuellen und der nicht-virtuellen Sphäre unterschieden, da diese unterschiedliche Handlungsformate bilden und dennoch miteinander verzahnt sind. In der virtuellen Sphäre, vor allem in sozialen Netzwerken wie Facebook, werden von Individuen (oft anonym) Comics, mit Photoshop bearbeitete Bilder, Videos, Vines und ähnliches veröffentlicht. Der Inhalt dieser Werke ist manchmal direkt politisch, als Kommentar zu einem politischen Ereignis, wie beispielsweise eine Aussage des Präsidenten, seiner Person oder einer Gesetzgebung, und manchmal

Abb. 1 „Spüle die Teller ab –
Nein! Werde ich nicht.“



Quelle: A'sa7be sarcasm
Society, Facebook, 2016

Abb. 2

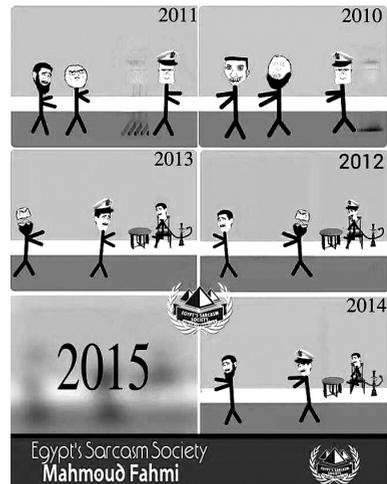
Do you ever look at stuff and
wonder how it got there?



Quelle: Facebook 2016

indirekt politisch, indem patriarchalische Strukturen in der Gesellschaft, Defizite im Bildungssystem, infrastrukturelle Defizite, oder die politische, ideologische, ökonomische Elite, aus einer Mikro- (z.B. die Darstellung von Alltagssituationen im Haushalt; Abb. 1), Meso- (z.B. die Darstellung von strukturellen Defiziten im Staat) oder Makroebene (z.B. die Darstellung von zwischenstaatlichen Abkommen) satirisch angesprochen werden. Vor allem sind *Rage Comics* (= Wut-Comics) verbreitet, da ihr Format dem Anliegen der Kunstschaffenden gelegen kommt (Abb. 1).⁷ Weiter wurden das Schaffen, das Empfangen und das Interagieren mit Werken Teil des

Abb. 3



Quelle: A'sa7be sarcasm society 2015

7 *Rage Comics* sind eine spezielle und die meistverbreitete Form von Webcomics. *Rage Comics* zeigen Alltagssituationen, dessen ProtagonistInnen in Wut versetzen und oft eine humorvolle Pointe haben. Dafür gibt es einfache Formate und bestimmte (Wut-)Gesichter, die als *Memes* bekannt sind (vgl. Adigguser 2011).

Abb. 4. Die Facebook-Seite zur Überwachung von Facebook



Quelle: eigenes Bild

Abb. 5 Online-Comic: „Wir werden alle festgenommen“ (2014)



Alltags von Millionen von NutzerInnen dieser sozialen Netzwerke, was man anhand der angegebenen Abrufzahlen unter einem Werk sehen kann. Nicht nur die ProduzentInnen dieser Werke sind AkteurInnen in diesem (politischen) Akt, sondern ebenso alle anderen, die damit in Interaktion treten. Produzierende und Rezipierende verstricken sich in einer (Alltags-)Praxis, die im Rahmen eines autoritären Staates illegal ist, da die Werke fast immer sarkastisch, parodierend oder ironisierend sind.

Obwohl de jure den KünstlerInnen bzw. kunstschaftenden Menschen durch die in der Verfassung (Art. 65 und 67 der Verfassung von 2014) verankerte Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst das Recht gegeben ist, ihre Meinung zu artikulieren, sieht es de facto anders aus. Unterschiedliche Anklagen werden gegen Kunstschaftende und sogar Rezipierende erhoben. Beispielsweise wurde der Cartoonist Islam Gawisch 2016 wegen Betreiben einer Facebook-Seite ohne Lizenz⁸ festgenommen. Während der Untersuchung ging es jedoch darum, dass er regimekritische Karikaturen, die staatliche Symbole lächerlich machen, gezeichnet habe.⁹ Obwohl Gawischs Cartoons größtenteils nicht politisch sind und eher für ihre gesellschaftlichen Thematiken bekannt sind, wurde Gawisch nach dem Zeichnen eines Cartoons, in dem eine Person als Al-Sisi interpretiert worden ist¹⁰, festgenommen. Auf Druck seitens mehrerer AktivistInnen und aufgrund der ausgelösten Empörung wurde Gawisch freigelassen. Weniger Glück hatte der weniger bekannte Student Amr Nohan, der auf einem Bild von Al-Sisi diesen mit Mickey-Mouse-Ohren versah und dafür zu drei Jahren Haft wegen des Versuchs „des Regimesturzes“ verurteilt worden ist (Abuzaid 2016). 2014 hat die ägyptische Polizei annonciert, dass sie Facebook überwacht und somit alle „Posts und Kommentare einsehen könne“ (Hassan: 2014). Außerdem hat sie eine Facebook-Seite mit dem Namen „Polizei zur Überwachung von Facebook“ (ebd.) erstellt, deren Cover-Bild (s. Abb. 4, S. 36) an ein Panoptikum erinnert. Auch zu dieser Annonce sind Comics (z.B. s. Abb. 5, S. 36) erstellt worden:

Bei diesen Maßnahmen und Prozessen geht es vor allem darum, die Gefahr, willkürlich verhaftet zu werden, allgegenwärtig zu halten. Vor dem Hintergrund der vermehrten willkürlichen Verhaftungen seit Anfang des Jahres (2016) nimmt die Angst zu. Das bedeutet, dass obwohl diese Aktivitäten an sich nicht strafbar sind, sie dennoch durch die repressiven

8 „Managing a Facebook page without a license. That was the accusation they used to detain me.“ (Gawish in Hussein 2016)

9 „They contended that I drew anti-regime caricatures that mock symbols of the state.“ (ebd.)

10 siehe Cartoon: http://66.media.tumblr.com/f53314da41a214a5ec0006b821a49627/tumblr_inline_01v42rLubn1s1coej_500.jpg (Media-Tumblr 2016).

Abb. 6 „Neu: Die Maske der Freiheit – ein Gruß des SCAF ans geliebte Volk. Jetzt erhältlich“ (2011)



Maßnahmen der Regierung und des Staatsapparates ins Illegale gezogen werden und ihre „Täter“ durch unterschiedliche Anklagen strafbar „gemacht“ werden.

Die Praktiken in der nicht-virtuellen öffentlichen Sphäre sind illegal, da sie unter das Gesetz des Vandalismus fallen (z.B. bei Graffiti, *Stencils*, *Murals* etc.) oder weil sie aufgrund der Beanspruchung der Öffentlichkeit ohne staatliche Erlaubnis (z.B. bei Performances) strafbar sind (vgl. Khaled & Sami 2014). Die Inhalte sind, im Gegensatz zu den Werken im Internet, oft nicht direkt politisch, dafür aber sind die Akte des Malens und die Aneignung der Stadt illegal und werfen damit die politische Frage auf: wem gehört die Stadt? (vgl. ebd.).

Der Hauptunterschied zwischen den Praktiken im virtuellem und im nicht-virtuellem Raum sind

die Unterschiede in Form und Inhalt. Während die *Form* der Kunst in der nicht-virtuellen Sphäre illegal ist, wird der *Inhalt* der Kunst in der virtuellen Sphäre illegalisiert. Es kommt nicht selten vor, dass Individuen, die in der virtuellen Sphäre aktiv sind, ebenso in der nicht-virtuellen Sphäre aktiv sind und umgekehrt. Eine weitere Gemeinsamkeit liegt in der Zugänglichkeit und der Anzahl der Menschen, die mit der Kunst in Interaktion kommen (als RezipientInnen und ProduzentInnen). Weiter werden Symbole, Zeichen und Aussagen von den Comics oder anderen Werken der virtuellen Sphäre in Werke der nicht-virtuellen Sphäre übernommen und umgekehrt (z.B. die Darstellung der „Maske“ in Abb. 6 als Mural in Kairo [Badkar 2012]). Wichtig ist anzumerken, dass in beiden Sphären die HauptakteurInnen junge Menschen sind, die sich nicht als AktivistInnen bezeichnen, sondern Kunst machen, um Kunst zu machen und sich nicht als politische Gruppe oder als politische Gruppierungen verstehen (vgl. Khaled & Sami 2014). Es muss zudem berücksichtigt werden, dass in beiden Sphären ebenso organisierte

politische AktivistInnen aus genuin politischen Gründen dieselben Praktiken wie die hier beschriebenen kunstschaftenden Gruppen ausüben. Der Hauptunterschied liegt in der Motivation und der Selbstbezeichnung.

Künstlerische soziale Nicht-Bewegungen

Die beschriebenen Handlungsgruppen werden hier als „soziale Nicht-Bewegungen“ bezeichnet. Ein Begriff von Asef Bayat, der die Bewegungsforschung um dieses Konzept 2010 bereichert hat (vgl. Bayat 2015) und Prozesse der Solidarisierung und des Widerstandes nicht zusammenhängender, aber paralleler Praktiken nicht-kollektiver Akteure in nicht-westlichen, politisch geschlossenen Settings erfasst (vgl. ebd.: 16).

Soziale Bewegungen können als ein Netzwerk verstanden werden, das auf der Basis geteilter kollektiver Identität aus Individuen und Organisationen besteht, dessen Ziel es ist, mithilfe von überwiegend nicht-institutionalisierten Taktiken sich politischen, ökonomischen, sozialen oder kulturellen Wandel zu widersetzen, diesen herbeizuführen oder ihn rückgängig zu machen (vgl. Haunss 2004: 23). Bayat unterscheidet soziale Nicht-Bewegungen von sozialen Bewegungen durch vier Merkmale: 1. Es wird „unmittelbar“ gehandelt. 2. Es wird nicht ideologie-geleitet agiert. 3. Soziale Nicht-Bewegungen setzen sich aus Praktiken zusammen, die zu einem wesentlichen Teil des Alltags werden und in direktem Zusammenhang mit den Alltagstätigkeiten in Verbindung stehen. 4. Die Anzahl der praktizierenden Menschen, die diese alltägliche Praxis teilen, ist sehr groß, auch wenn diese Handlungen fragmentiert bleiben (vgl. Bayat 2015: 38).

Man kann argumentieren, dass die der Kunst verbundenen (jungen) Menschen eine Nicht-Bewegung darstellen. Trotz ihres fragmentierten oder atomisierten Handelns sind sie Teil einer Gruppe, die sich nicht als politisches oder ideologiegeleitetes Kollektiv definiert, sondern als junge Menschen, die ihre Jugendlichkeit auf eine bestimmte Weise ausleben. Man kann beobachten, dass ihr Handeln einen gewissen „Lifestyle“ aufgreift, der global verbreitet ist und lokal ausgelebt wird, d.h. an lokale Bedeutungskonstruktionen, Werte und Konflikte anknüpft. Weiter wird auch hier unmittelbar agiert, sei es in der physisch erlebbaren öffentlichen Sphäre oder in der virtuellen Sphäre: Es wird nicht auf die Erlaubnis vom Staat gewartet, um die öffentliche Sphäre bearbeiten zu dürfen, oder die Idee eines Comics oder *Vines* aufgrund eines kritischen Inhalts nicht umgesetzt. Wie es zum Beispiel Amr beschreibt:

„Ich denke nicht, dass ich eine Legitimation brauche, Kunst in der Metro zu machen, wenn so viele in der Metro für Politik und Religion Werbung machen [...] Ja, auch vor der Revolution.“ (Khaled & Sami 2014: 00:25: 23)

Es wird nicht gefordert, Kunst in der öffentlichen Sphäre zu verbreiten, sondern Teile der öffentlichen Sphäre werden zu einem Graffiti-Museum umgewandelt und „natürlich wird uns die Regierung nie unterstützen oder zuhören, wir sind ja meistens gegen sie“ (Amr in ebd.: 00:09:03).

Das Kriterium „Praktiken“ als drittes Merkmal für Nicht-Bewegungen wird hier ebenso erfüllt. Die kunstschaftenden und rezipierenden jungen Menschen verbinden alltägliche soziale Praktiken, wie das Teilen von und die Interaktion mit den Werken in den physischen und virtuellen Sphären. Vor allem im Internet ist es zur täglichen Routine geworden, auf Facebook und anderen Seiten diese Werke zu schaffen, zu kommentieren, zu teilen, weiterzubearbeiten und damit in Interaktion zu treten (vgl. Wardhani 2009). Das dritte und wesentliche Merkmal der sozialen Nicht-Bewegungen – die große Anzahl der Beteiligten – ist ebenso erfüllt. Allein auf den Facebook-Seiten „Egypt’s sarcasm society“ sind mehr als dreieinhalb Millionen „Likes“, sowie mehr als 12 Millionen „Likes“ auf *Asa7be sarcasm society*. Die Zahl der kunstschaftenden und rezipierenden Menschen in der physischen öffentlichen Sphäre ist schwerer anzugeben, dennoch kann man sie ebenso hoch schätzen. Vor allem die Zahl der RezipientInnen ist sehr hoch, da die Straße ein Raum ist, den man alltäglich betritt.

Eine weitere Besonderheit der sozialen Nicht-Bewegungen liegt im Aspekt der Illegalität (vgl. Bayat 2015: 38). Die Praktiken dringen in Bereiche der Macht, des Eigentums sowie der Öffentlichkeit ein und untergraben damit herrschende Gesetze und Normen (vgl. ebd.). Im physischen Raum sind die *Formen* der Kunst häufig illegal, da sie unter das Vandalismus-Gesetz fallen oder dem Verbot unterliegen, öffentliche Räume, ohne Erlaubnis des Staates zu gestalten. In der virtuellen Sphäre werden die *Inhalte* der Werke eher illegalisiert, da sie das Regime, die Gesetze oder die Elite kritisieren und ironisieren. Als Beispiel für die Ernsthaftigkeit und das Risiko dieser Praxis kann der erwähnte Fall von Amr Nohan dienen (vgl. Calderwood 2015). Dieser Fall und andere ähnliche haben die Produzierenden und Rezipierenden nicht davon abgehalten, ihre tägliche Praxis beizubehalten. In der Persistenz gegenüber einer latenten, dauerhaft bestehenden Gefahr manifestiert sich das Widerstandspotenzial und die Macht der künstlerischen Nicht-Bewegungen. Solidarität wurde ebenso auf den Foren gezeigt, und viele NutzerInnen haben ihr Profilbild zum bearbeiteten Bild von Al-Sisi mit Mickey-Mouse-Ohren die Beschriftung beigefügt: „Amr Nohan wurde vor einem ägyptischen Militärgericht der Prozesse gemacht; er wurde wegen eines Fotos zu drei Jahren Haft verurteilt.“ (Alhussaini 2015).¹¹

11 „Amr Nohan was tried by Egyptian military court and sentenced 3 years for a photo. Ppl are reposting #StreisandEffect“. An dieser Stelle kritisiere ich implizit Bayats These, dass

Dies leitet uns weiter zum Punkt der Solidarität und der kollektiven Identität. Wie beschrieben sind die Mehrzahl der Beteiligten in dieser Nicht-Bewegung junge Menschen. Man kann argumentieren, dass diese Nicht-Bewegung eine Subgruppe der „globalisierten Jugend“ darstellt. Obwohl sie miteinander transnational vernetzt sind, und sich gegenseitig beeinflussen, wie z.B. durch Foren wie 9gag etc., heißt dies nicht, dass sie unter denselben Bedingungen agieren. Ob die Jugendlichen „nur“ wegen des Lifestyles der globalisierten Jugend so agieren, wie sie agieren, ist fraglich. Dennoch kann es ein Motiv sein. Ein wichtiger Grund oder ein wichtiges Motiv wäre eine Aneignung der „Jugendlichkeit“, die mit einem bestimmten Habitus und kognitiven Veranlagungen, die mit dem Jungsein assoziiert werden, in Verbindung steht und von der Repression des Regimes unterdrückt und den Jugendlichen geraubt wird (vgl. Bayat 2015: 159). Dieser Habitus ist öfters rebellisch und herausfordernd und wird ebenso in der Rolle der Jugendlichen als (politische) Subjekte sichtbar (vgl. Hafenegger 1995: 1). Jugendliche können natürlich auch selber im repressiven Regime aktiv sein, oder es bejahen. Doch sobald sie es als Dieb oder Unterdrücker ihrer Jugendlichkeit sehen und aktiv dagegen (politisch) handeln, ist dies als eine Aneignung ihrer Jugendlichkeit zu verstehen (vgl. Bayat 2015: 159).

Man kann argumentieren, dass Nicht-Bewegungen aus Notwendigkeit ihre illegalen Praxen durchsetzen. So nimmt die Familie aus Mansheyet Nasser Strom illegal von der Straßenlaterne, weil es notwendig ist, und die Straßenhändlerin nimmt einen Teil der Straße illegal für sich, damit sie finanziell überleben kann. Dem gegenüber kann man die Ansicht vertreten, dass das Ausleben der Jugendlichkeit und das Sich-Ausdrücken keine überlebenswichtige Notwendigkeit darstellt, und daher diese Gruppe mit dem Konzept der Nicht-Bewegung inkompatibel sei.

Die Frage, was eine menschliche Notwendigkeit ist, ist eine normative Frage, über die sich streiten lässt. Es braucht empirische Daten, um die Frage zu beantworten, ob es für die AkteurInnen eine Notwendigkeit darstellt. Festzuhalten ist, dass es ihnen wichtig genug ist, das Risiko dafür einzugehen, verhaftet und gefoltert zu werden. Abgesehen von dem Kriterium der Notwendigkeit argumentiere ich, dass alle anderen Kriterien einer Nicht-Bewegung von diesen Gruppierungen erfüllt werden, weshalb sie in dieser Arbeit als Nicht-Bewegung angesehen werden.

durch das Internet nur „schicke“ sowie schnell verflachende Politik möglich sei, da hier eine Form von Persistenz erkennbar ist (vgl. Bayat 2015: 42).

Framing und Frames

Die arabischen Transformationen zeigten einerseits, wie wichtig die Bewegungsforschung für die Erforschung des gesellschaftlichen Wandels ist; bisher wurde vorherrschend der Wandel politischer Regime sowie das Verhalten von Regimeeliten in den Blick genommen (Scheiterbauer 2012: 89). Andererseits wird deutlich, wie dringend in der Bewegungsforschung neue Blicke und Konzepte gebraucht werden, da die alten die Ereignisse durch die Vernachlässigung der Vielfalt und Dynamiken *eher verstellen als erhellen* (Harders 2011; Scheiterbauer 2014). Die arabischen Transformationen zeigten, wie stark die Sozialwissenschaften diese Region wissenschaftlich homogenisiert, kulturalisiert und ihre Vielfalt und Dynamiken vernachlässigt haben (vgl. Said 1974: 11ff). Theorien über gesellschaftlichen Wandel in dieser Region waren deshalb häufig in den Zwängen dieser Kategorien gefangen (vgl. ebd.). Bayat spricht daher von einem „nahöstlichen Exzeptionalismus“ (Bayat 2015: 3), wenn es um Wissensproduktion geht, und versucht, diesen zu dekonstruieren.

Nachdem ich im letzten Abschnitt begründet habe, warum hier von einer künstlerischen Nicht-Bewegung ausgegangen werden kann, werde ich nun in einem weiteren Schritt den Nicht-Bewegungsansatz mit dem *Framing*-Ansatz koppeln. Der *Framing*-Ansatz erklärt, wie durch künstlerische Produktion auch ungewollt politische Bedeutung konstruiert wird, indem die Kunstproduzierenden versuchen, die Kunstrezipierenden an sich zu binden und die Beziehungen zwischen sich und der Außenwelt zu beschreiben.

Framing wird in der Bewegungsforschung als die „Inszenierung eines Protestthemas“ durch eine soziale Bewegung verstanden (Hellmann 1998: 20). Der *Framing*-Ansatz stellt die Prozesse der Bedeutungsproduktion in und durch Bewegungen in den Vordergrund. *Frames* werden dabei als „Interpretationsschemata“ verstanden, mit denen soziale Bewegungen soziale Konflikte wahrnehmen, identifizieren und begrifflich fassen (Haunss 2004: 36). Mit diesen Deutungsrahmen legitimieren soziale Bewegungen ihr Handeln und rechtfertigen gegenüber der Gesellschaft, warum sie protestieren bzw. zum Protest aufrufen. *Frames* ermöglichen zudem die Mobilisierung weiterer AnhängerInnen.

Das Besondere an künstlerischen Nicht-Bewegung(en) ist ihre ständige Produktion und Reproduktion von Bedeutungen und die Konstruktionen von sozialer Wirklichkeit durch das Instrumentarium der Kunst (vgl. Sanders 2012: 144ff; El Hussein 2012: 2ff). Während soziale Bewegungen mit politischer Zielsetzung Deutungsschemata verändern, nutzen und generieren, um vor allem Handlungsperspektiven zu entwickeln,

AnhängerInnen zu mobilisieren oder um ihr Anliegen zu kommunizieren (vgl. Haunss 2004: 36), stehen bei künstlerischen Nicht-Bewegungen der persönliche künstlerische Ausdruck und der Wunsch nach dessen Wahrnehmung im Vordergrund. Dennoch liegt es in der Essenz der hier behandelten Form von Kunst ([Rage-]Comics, *Vines*, Graffiti etc.) an Alltagssituationen anzuknüpfen und dabei Bedeutungen herzustellen und zu konstruieren, die politisch relevant werden können (vgl. El Husseiny 2012: 1ff).

Durch die Kopplung der Werke an die soziale Realität der RezipientInnen expandieren die Nicht-Bewegungen, da die Werke geteilt, „geliked“ und weiterbearbeitet werden, sowie auf den Straßen kommentiert, willkommen geheißen und deren ProduzentInnen „von den Mitmenschen nicht weg gescheucht werden. [...] Unsere echte Legitimation ist die Zustimmung unserer Mitmenschen (nicht des Staates).“ (Amr in Khaled & Sami 2014: 30:00:02)

Das bedeutet, dass aufgrund der Bedeutung schaffenden Natur der Kunst *Frames* um der Kunst willen geschaffen werden, die jedoch nicht die Funktion haben zu mobilisieren, da die Kunstschaffenden sich nicht als politische Gruppe verstehen, oder wie es Hend formuliert:

„Wir müssen das Gefühl haben, dass wir etwas machen, denn wir wollen uns der gegebenen Situation [Ausgangssperre 2013] nicht fügen. Also machen wir Musik, wir brechen die Regeln, aber dann lassen wir die Tür nicht offen sondern nur halb offen. Wir nutzen die Zeit, um uns gegenseitig kennenzulernen und zusammen kreativ zu arbeiten, auch wenn wir dabei die Regeln brechen.“ (Khaled & Sami 2014: 1:14:05ff)

Man kann zwischen dem *Framing*-Ansatz und dem Konzept der Nicht-Bewegung analytisch eine Trennlinie ziehen, mit der Begründung, dass sie auf unterschiedlichen Prämissen beruhen und auf verschiedene Analyse-Ebenen abzielen. Eine solche Lesart würde argumentieren, dass der *Framing*-Ansatz in die Bewegungsforschung eingebettet ist und daher auf soziale Bewegungen und Aktivismen abzielt, während der Nicht-Bewegungsansatz einen praxeologischen Zugang hat und auf die Alltagspraktiken von Nicht-Kollektiven eingeht. Das bedeutet, dass beide Ansätze unterschiedliche AkteurInnen mit verschiedenen Anliegen voraussetzen. AkteurInnen, die der *Framing*-Ansatz voraussetzt, versuchen gezielt ihre politische Forderung so zu rahmen, dass ihr Anliegen maximale Aufmerksamkeit erfährt bzw. die Umsetzungschancen der Forderungen steigen. Solche kollektiven AkteurInnen haben die Nicht-Bewegungen nicht. In dieser Lesart erscheinen die beiden Ansätze miteinander unvereinbar. Allerdings haben Alltagspraktiken und Kultur eine konstituierende Bedeutung für soziale Bewegungen (Haunss 2004). Mit Blick auf die Deutungsarbeit (*signifying*

work) von (vor allem feministischen) sozialen Bewegungen, wird sichtbar, dass ihr Aktivismus zwar auf die Veränderung von institutioneller Politik gerichtet sein kann, vordergründig aber auf die Veränderung der (Alltags-) Kultur zielt (Scheiterbauer 2014). Soziale Bewegungen benutzen *Frames*, um scheinbar normale Verhältnisse als gesellschaftliche Probleme darzustellen. Außerdem wird somit durch die sozialen Bewegungen nicht nur die (Alltags-)Kultur verändert, sondern auch ein Wir-Gefühl konstituiert (ebd.). Ähnliches bewirken die Nicht-Bewegungen. Ob die Grenze zwischen dem Nicht-Bewegungsansatz und dem *Framing*-Ansatz überwunden werden kann, hängt daher mit der Leseart zusammen. Wenn *Framing* im Rahmen der Bewegungsforschung funktionalistisch als ein Instrument der sozialen Bewegungen zur Herstellung von maximaler Aufmerksamkeit verstanden wird, ist die Kluft zwischen beiden Ansätze sehr groß. Wird *Framing* im Rahmen der feministischen Bewegungsforschung gelesen, ist die Kluft kleiner. Durch die vielfältigen künstlerischen Aktivitäten werden hunderte konkurrierende *Frames* erzeugt und durch „liken“ weitergeleitet, weiterbearbeitet und wirkungsmächtig gemacht. Die Vieldeutigkeit und Offenheit von Kunst ist dabei eine wirksame Hilfe. Am Beispiel der Abb. 2 (S. 35) kann man sehen, wie dies funktioniert: selten würde jemand den Satz „Al-Sisi ist an seiner Position fehl am Platz“ weiterleiten. Doch als Fotocollage ist es witzig und wird geteilt. Vor allem müssen sich die Teilenden nicht darin einig sein, warum jemand fehl am Platz ist. Durch solche Collagen werden als normal angesehene soziale Verhältnisse problematisiert. Dies kann als Prozess des *Framings* bezeichnet werden, der Teil der Alltagspraktik der Kunstproduzierenden ist, und durch die Interaktion mit den Rezipierenden zum Teil von deren Alltagspraktik wird.

Der *Framing*-Ansatz unterscheidet drei verschiedene Funktionen von *Frames*: *Diagnostic*, *Prognostic* und *Motivational Frames* (vgl. Kern 2008: 142). Mit *Diagnostic Frames* ist die Identifikation eines Problems gemeint. *Prognostic Frames* bauen darauf auf und beziehen sich auf die Darstellung von Problemlösungen, damit eine soziale Bewegung glaubwürdig und ernst erscheint. *Motivational Frames* zielen auf die Mobilisierung von AnhängerInnen um gemeinsames Protesthandeln hervorzubringen (vgl. ebd.).

Bemerkbar an den Inhalten der Werke künstlerischer Nicht-Bewegungen sind meistens die sarkastische Pointierung eines Alltagsproblems und die Zuweisung von Schuld indirekt oder direkt auf eine Institution oder Person. Daher gestalten die Kunstschaffenden durchgängig *Diagnostic Frames*, die nicht selten auf Resonanz treffen, da sie von vielen geteilte Probleme ansprechen. Allerdings werden sie nicht weiter in *Prognostic Frames* gewoben, und Alternativen oder eigene Problemlösungen entwickelt. Dies betont, dass

es sich nicht um eine politische Gruppe handelt, die versucht, ihre Visionen durchzusetzen und damit Menschen zu mobilisieren. Allerdings können an diesen *Diagnostic Frames* soziale Bewegungen mit *Prognostic und Motivational Frames* anknüpfen, und somit mobilisieren. Wie angeführt, bewegen sich diese künstlerischen Nicht-Bewegungen nicht im aktivistInnen- und politikerInnen-losen Raum, Beispiele dafür sind die Facebook-Seiten von AktivistInnen, auf der sie das Teilen eines Werkes mit einer eigenen politischen Interpretation verbinden.

Weiter werden diese drei *Frames* durch den *Memory Frame* ergänzt. Dieser baut darauf auf, dass jede soziale Interaktion auf bestimmten Realitätsannahmen beruht, die in der Kommunikation eingeführt oder begründet werden müssen (vgl. ebd.). Der *Memory Frame* dient der Reflexion und Orientierung (vgl. Kern 2008: 145). Bei der Reflexionsfunktion handelt es sich um den durch das kollektive Gedächtnis aufgespannten Vergangenheitshorizont, vor dessen Hintergrund die Interpretation der Gegenwart möglich wird (vgl. ebd.). Die Orientierungsfunktion beschreibt die Überlieferung von Werten, Normen und Erfahrungen für die Lösung von Gegenwartsproblemen (vgl. ebd.). Für die Bereitstellung einer solchen symbolischen Rahmung bietet die Kunst wichtige Funktionen und Fähigkeiten. Sie kann das kollektive Gedächtnis schützen, produzieren und reproduzieren und somit die historische Entwicklungslinie von der Vergangenheit bis in die Gegenwart herstellen, die Ansatzpunkte für eine Verlaufsbeobachtung der Geschichte anbietet (vgl. El Husseiny 2012: 1f).

Ein Beispiel dafür ist die Benutzung derselben (Wut-)Gesichter, die während der Revolution in Ägypten in den Webcomics benutzt wurden, oder Ausschnitte aus den Liedern der ArbeiterInnen-Bewegungen der siebziger Jahre in heutigen Comics über Alltagssituationen. Gleiches lässt sich bei Graffiti beobachten: Motive, die während der Revolution benutzt worden sind, werden in Flyern von sozialen Bewegungen weiter verwertet und verwendet. Dies bedeutet ebenso, dass eine wesentliche Kraft und Macht der künstlerischen sozialen Nicht-Bewegungen im Rahmen der sozialen Realität durch ihre Kunst liegt, die von anderen AkteurInnen benutzt werden kann.

Des Weiteren wurde in der Forschung die Wichtigkeit des Vorhandenseins eines *Master Frames* hervorgehoben. Das Vorhandensein eines *Master Frames*, in dem verschiedene Gruppen ihr Anliegen finden, eröffnet die Möglichkeit für Koalitionen und punktuelle Solidaritäten sowie andere Formen des Zusammenarbeitens (vgl. ebd.). Die *Frames*, die die künstlerischen sozialen Nicht-Bewegungen herstellen, tragen zur Verbreitung eines oder mehrerer *Master Frames* bei, in denen andere AkteurInnen sich ebenso wiederfinden. Ein Beispiel für einen *Master Frame* ist die ägyptische

Revolution, in das AktivistInnen sowie viele Werke der künstlerischen Nicht-Bewegung fallen, was Solidarisierungen erlaubt. Ein Beispiel für diese Solidarisierung ist der genannte Fall des 22-jährigen Amr Nohan, der „weder zu einer politischen Organisation noch Gruppierung gehört“. Weil er sich in der Wahrnehmung des Staats mit seinem Werk im selben *Master Frame* wie viele AktivistInnen befand, wurde er inhaftiert. Gleichermäßen haben sich deswegen viele AktivistInnen, wie z.B. Wael Abbas, für ihn eingesetzt (Abuzaid 2016: 06:38). Ebenso haben sich andere Individuen, die in die beschriebene soziale Nicht-Bewegung eingeordnet werden können, mit ihm solidarisiert. Umgekehrt können auch Koalitionen stattfinden, wenn AkteurInnen auf Personen aus der künstlerischen Nicht-Bewegung zukommen, zum Beispiel, als *Nazra for feminist Studies*, den Straßenkünstler Tefa gebeten hat, mit ihnen die Aktion *women on walls* 2012 zu gestalten. Dies zeigt, wie durchlässig die Grenzen zwischen verschiedenen Formen des politischen Aktivseins sein können.

Die Künstlerische Nicht-Bewegung in der öffentlichen Sphäre

Es wurde in den letzten Abschnitten immer wieder sichtbar, wie wichtig die öffentliche Sphäre in ihren verschiedenen Formen für die Nicht-Bewegungen und vor allem für die künstlerische(n) Nicht-Bewegung(en) ist. Die öffentliche Sphäre ist Teil der Gelegenheitsstrukturen, der Ort, in dem Frames sowie Netzwerke und Solidaritäten gebildet werden. Zudem ist sie ein wichtiger Bestandteil des Schmiedens einer kollektiven Identität und der Ort, wo man die Werke findet.

(Künstlerische) Nicht-Bewegungen befinden sich vor allem im urbanen Raum, in der nicht-virtuellen Öffentlichkeit vorwiegend in den Straßen (vgl. Bayat 2015: 27). Die Straße wird zur Bühne der Politik, auf der Menschen (zum Beispiel Hausfrauen, Arbeitssuchende, Jugendliche etc.), die aus strukturellen Gründen die institutionellen Formen der Widerstandsleistung (z.B. streiken) nicht haben, Möglichkeiten finden, ihrer Unzufriedenheit mit dem Status quo Ausdruck zu verleihen (vgl. ebd.). Dies nennt Bayat eine Art von Straßenpolitik, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie aus unterschiedlichen Konflikten zwischen vereinzelt oder kollektiven Teilen der Bevölkerung und der Obrigkeit direkt oder indirekt entsteht. Zudem ist sie durch den physischen und sozialen Raum der Stadt geprägt (vgl. ebd.). Konflikte dieser Art entstehen, wenn der öffentliche Raum, der in Städten zum passiven Gebrauch gedacht ist, dort, wo man unbeteiligter Passant sein sollte, der zu Fuß oder im Auto etc. die Straße benutzt, aktiv genutzt wird

(vgl. ebd.). Aktiver Gebrauch bzw. partizipative Benutzung der Straße z.B. durch StraßenhändlerInnen oder GraffitikünstlerInnen fordert den Zorn der Behörden heraus, da ihre Macht über die Herstellung und Kontrolle der öffentlichen Ordnung mit der unautorisierten Nutzung praktisch in Frage gestellt wird (vgl. ebd.).

Der Begriff der „politischen Straße“ bezeichnet eine Sinnzuschreibung, die über die physische Bedeutung der Straße hinausgeht (vgl. ebd.: 30). Diese symbolische Bedeutung manifestiert sich in der Öffnung gegenüber der *normalen* Bevölkerung auf der Straße, ihre Gefühle und Meinungen kundzugeben: „in Taxis, in Bussen, in Geschäften, auf dem Gehsteig oder in Massendemonstrationen“ (ebd.) Um diese Form der Politikgestaltung zu stoppen, müssen Staaten in den Ablauf des Alltages eingreifen, was sich nur sehr schwierig oder mit extremer Repression erreichen lässt (vgl. ebd.: 29). Städte erzeugen daher besondere Formen von Mikro- und Makropolitik, sie dienen als Hauptarena sozio-politischer Konflikte und Auseinandersetzungen und bestimmen die Dynamiken und Muster der Konflikte sowie ihrer Lösungen (vgl. ebd.). Die Straße in solchen Städten ist somit auch ein (politischer oder politisierter) Raum, in dem Menschen Identitäten schmieden, ihre Solidarität vergrößern und verstärken sowie ihren Protest über ihre unmittelbaren Kreise ausweiten, um Fremde und, Unbekannte mit einzubeziehen und einzubinden (vgl. ebd.: 28).

Der Einbezug von Fremden und die Öffnung des Werks ihnen gegenüber ist eine der wichtigsten Elemente und Fähigkeiten der Kunst (vgl. Eco 1989: 4). Nach dem Konzept der *Opera Aperta* (des Offenen Kunstwerks) des Semiotikers Umberto Eco ist jede Rezeption eines Werkes bzw. künstlerische Arbeit beides, Interpretation davon sowie Performanz, denn durch jede einzelne Rezeption gewinnt das Werk eine neue Perspektive (vgl. ebd.). Das begründet sich darin, dass ein Werk nicht für oder über sich sprechen kann, die Öffnung der Arbeit gegenüber der ZuschauerIn ist im Werk schon inhärent, da es unabhängig von der schaffenden Person besteht (vgl. ebd.: 4ff).

Kunst auf der Straße kann daher als ein ästhetisches Produkt des Widerstands gesehen werden, das den Raum durch eine aktive Benutzung der Straße zurückfordert und zurückgewinnt (vgl. ebd.: 143). Allerdings geht die Veränderung der öffentlichen Sphäre durch die künstlerischen Nicht-Bewegungen weiter als nur bis zur Grenzüberschreitung, die in der Benutzung der Straße, im Übergang vom Passiven zum Aktiven liegt. Um dies zu verstehen, muss zuerst erläutert werden, wie die öffentliche Sphäre funktioniert.

Die städtische öffentliche Sphäre besteht aus unterschiedlichen Logiken, die sich in verschiedenen Formen zeigen: die architektonische Planung, die

kulturellen Manierismen oder der visuelle Diskurs etc. (Sanders 2012: 144). Diese Logiken, kommen zusammen in der Öffentlichkeit der Stadt und müssen durch die Praktiken der Menschen in der Stadt bestätigt werden (vgl. ebd.: 146). Das bedeutet auch, dass die Straßenkunst die öffentliche Sphäre besetzt und diese Logiken dekonstruieren kann, indem sie eine Alternative zum Stadtbild anbietet.

Diese Besetzung des städtischen öffentlichen Raumes geht mit einer „Glättung“ eines „gekerbten“ Raumes einher (Deleuze & Guattari 1992: 658). Die Dichotomie glatt und gekerbt stammt von den Philosophen Gilles Deleuze und Felix Guattari, die diese Dichotomie aufmachen, um zwischen Räumen, die mit Formen und anderen, die mit Intensitäten und Kräften gefüllt sind, unterscheiden zu können (vgl. ebd.). Der Unterschied zwischen einem „glatten Raum“ und einem „gekerbten Raum“, liegt darin, dass der glatte Raum Performanz vorschreibt und nicht verbietet oder deren Potenzial limitiert. Die/der Kunstschaffende auf der Straße verursacht daher eine diskursive Glättung, als eine Kraft und Intensität, die den durch die Formen und Logiken des Staates gekerbten Raum der Stadt zurückgewinnt (vgl. ebd.). Das heißt die Logiken des Staates, die sich in der „Kerbung“ der Stadt manifestieren, werden durch die diskursiv-ästhetische Praxis der künstlerischen Nicht-Bewegung(en), die diese Kerbung glätten, herausgefordert. Diese „Glättung“ geschieht in erster Linie durch die Zurückeroberung, die diskursive Besetzung und die Re-Territorialisierung der Stadt, die vom Staat territorialisiert und gekerbt wurde (vgl. ebd.; Sanders 2012: 414f).

Heba el Sheikh beschreibt, wie mit der zunehmenden Glättung der öffentlichen Räume „Räume in uns geöffnet worden sind“ (Khaled & Sami 2014: 1:25:00ff). Sie beschreibt, wie Yara Mekawi oder Amr, die innerlichen Schranken, die mit der Revolution aufgelöst worden sind und somit eine freiere Interaktion mit der öffentlichen Sphäre ermöglichen. Man kann die These aufstellen, dass die Kerbung und die Glättung der öffentlichen Räume ebenso auf Gefühle und Gedanken „die innerlichen Räume“, einen Kerbungs- oder Glättungseffekt haben. Das heißt, dass die physischen und virtuellen Räume die innerlichen Räume beeinflussen und umgekehrt. Eine mögliche Erklärung für die von Heba el Elsheikh beschriebenen Gegebenheiten wäre, dass die Revolution das politische System so öffnete, dass die BürgerInnen die HauptakteurInnen wurden, vor allem direkt nach dem Sturz Mubaraks. Dies verstärkte und öffnete Sphären im Selbst des/der Bürgers/In, „glättete“ diese innerlichen Räume und wurde in Strömen von Kreativität und Kunst im physischen und virtuellen öffentlichen Raum sichtbar.

Zusammenfassung

Nachdem ich den angewandten Kunst-Begriff in seiner gesellschaftspolitischen Funktion erläutert habe, habe ich die Handlungen und Praktiken der künstlerischen sozialen Nicht-Bewegungen dargestellt. In einem weiteren Schritt erläuterte ich, warum die AkteurInnen in diesem Prozess als künstlerische soziale Nicht-Bewegung(en) betrachtet werden können. Ihre künstlerischen Praktiken können als politisch angesehen werden, da sie gesetz- und normunterminierend sind, auch wenn sie in ihrer Form oder ihrem Inhalt nicht direkt politisch sind. Weiter habe ich mit Hilfe des *Framing*-Ansatzes gezeigt, wie durch das Rekurrieren auf politische, kulturelle oder künstlerische *Frames* Politik kritisierende und Bedeutung schaffende Konstruktion produziert und reproduziert wird. Dies sorgt in den öffentlichen Sphären für eine Veränderung der Logik(en) dieser Räume, die somit (wenn auch nur temporär) zurückerobert werden.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila, & Rabab El-Mahdi (2011): „Beyond the ‘Woman Question’ in the Egyptian Revolution“. In: *Feminist Studies*, Bd. 37, Nr. 3, S. 683-691.
- Abuzaid, Shadi (2016): *The Small Numbers*. <https://www.youtube.com/watch?v=XjdJiYmteSI>, letzter Aufruf: 2.5.2016.
- Adigguser (2011): „Rage Comics“. In: *Urban Dictionary*: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=rage%20comic>, letzter Aufruf 16.2.2017.
- Ägyptisches Verfassungskomitee (2014): *Constitution of the Arab Republic of Egypt*. <http://www.sis.gov.eg/Newvr/Dustor-en001.pdf>, letzter Aufruf: 13.10.2016.
- Alhussaini, Amira (2015): *Egyptian Facebook User Sentenced to Three Years in Prison for Putting Mickey Mouse Ears on Sisi*. <https://advox.globalvoices.org/2015/10/14/egyptian-facebook-user-sentenced-to-three-years-in-prison-for-putting-mickey-mouse-ears-on-sisi/>
- Altmann, Susanne, & Nour El-Refai (2013): „Szene Kairo: Mit den Waffen der Kunst“. In: *Art. Das Kunstmagazin*, H. 7/2013, S. 20-31.
- Badkar, Mamta (2012): *Stunning Political Graffiti from the Streets of Egypt*. <http://www.businessinsider.com/egypts-graffiti-arab-spring-2012-10?IR=T>, letzter Aufruf: 7.2.2016.
- Bayat, Asef (2015): *Leben als Politik*. Berlin.
- Bolter, David J., & Richard Grusin (1999): *Remediation*. Cambridge, US-MA.
- Calderwood, Imogen (2015): „Egyptian Law Student, 22, Jailed for three Years after Posting Image of President Sisi Wearing Mickey Mouse Ears on Facebook“. In: *Daily Mail*, 19.12.2015, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3367182/Egyptian-law-student-22-jailed-three-years-posting-image-President-Sisi-wearing-Mickey-Mouse-ears-Facebook.html>, letzter Aufruf: 2.5.2016.
- Deleuze, Gilles, & Felix Guattari (1992): *Tausend Plateaus*. Berlin.
- Duden (2016): *Kunst*. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Kunst>, letzter Aufruf: 3.7.2016.
- Eco, Umberto (1989): *The Open Work*. Cambridge, US-MA.
- Flender, Reinhard (2013) (Hg.): *Offene Räume für Kunst & Kultur*. Berlin.
- El Husseiny, Basma (2012): *Art and Social Transformation*. Kairo.

Abbildungen

Abb. 1: GestalterIn unbekannt (2016): *A'sa7be Sarcasm Society*. <https://www.facebook.com/asa7bess/photos/a.263636427064801.58209.263629920398785/1190459641049137/?type=3&theater>, letzter Aufruf: 3.7.2016.

Abb. 2: GestalterIn unbekannt (2016): <https://twitter.com/m7moudel7adiidy>. Weiterverarbeitung des Comics „Ahmed Ismail (2016): *A'sa7be sarcasm society*“. <https://www.facebook.com/asa7bess/photos/a.263636427064801.58209.263629920398785/1199378900157211/?type=3&theater> letzter Aufruf: 7.2.2016.

Abb. 3: Mahmoud Fahmy (2015): <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=824168160928272&set=a.421461357865623.103496.100000052878226&type=3&theater>, letzter Aufruf: 3.7.2016.

Abb. 4: GestalterIn Unbekannt: <https://www.facebook.com/AntiCrimes.Electronic/>, letzter Aufruf: 3.7.2016.

Abb. 5: Gestalterin Unbekannt: „Wir werden Alle festgenommen“. Wie die ÄgypterInnen die Überwachung verlächerlichen («نبيبقارتتم_انح»). «كوب س ي ف ق ب ق ا ر م ن م ن ي ي ر ص م ل ا ة ي ر خ س». In: *ElMasry ElYom*, 2.6.2014, <http://www.almazryalyoum.com/news/details/457263>, letzter Aufruf: 7.2.2016.

Abb. 6: Ganzeer (2011): *The Mask of Freedom*. <https://www.facebook.com/theganzeer/photos/a.508822465858987.1073741828.120342874706950/509050979169469/?type=3&theater> (überarbeitete Version: <https://www.facebook.com/theganzeer/photos/a.508822465858987.1073741828.120342874706950/509052582502642/?type=3&theater>), letzter Aufruf: 7.2.2016.

Anschrift der Autorin:

Radwa Khaled

radwa-khaled94@hotmail.com

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn

Das Theater der Unterdrückten und Vergangenheitsaufarbeitung in Afghanistan Kollektive Ermächtigung und neue Abhängigkeiten*

„Wir alle sind mit Flügeln geboren worden. Warum sollten wir es
daher vorziehen, durch das Leben zu kriechen?“ (Rumi)

Keywords: Theatre of the Oppressed, Applied Theatre, Transitional Justice, development assistance, Afghanistan

Schlagwörter: Theater der Unterdrückten, Angewandtes Theater, Vergangenheitsaufarbeitung, Entwicklungszusammenarbeit, Afghanistan

Seit März 2007 organisieren lokale und internationale Aktivist*innen in verschiedenen Teilen Afghanistans beinahe täglich Aktivitäten mit den unterschiedlichen Techniken des *Theaters der Unterdrückten* (TdU) des Brasilianers Augusto Boal (1931-2009) sowie anderen emanzipatorischen Theatermethoden. In diesen rund zehn Jahren kontinuierlicher Anwendung hat sich das sogenannte „Applied Theatre“¹ als zentral für die systematische Arbeit mit dem Thema Straflosigkeit bzw. Aufarbeitung von mittlerweile knapp 40 Jahren des ununterbrochenen gewalttätigen Konflikts erwiesen (Joffre-Eichhorn 2010).

Hauptzielgruppe der verschiedenen Theateraktivitäten sind die direkten Angehörigen der nach Schätzungen etwa drei Millionen Menschen, die in den unterschiedlichen Konfliktperioden ums Leben gekommen sind. Einige wenige waren bereits zuvor in offiziell registrierten Opfer- oder Witwenverbänden organisiert, während die meisten mit ihrer Trauer allein blieben und isoliert um das bloße Überleben kämpften. Auf Gerechtigkeit warteten und hofften viele. Doch eine Strafverfolgung der oftmals bekannten Täter

* Der Autor bedankt sich bei Sabrina Keller und Ursula Zienow für das solidarische Lektorat. Der Text ist den Mitarbeiter*innen von AHRDO gewidmet. Sie beweisen Mut und riskieren jeden Tag ihr Leben, damit alle Menschen in Afghanistan in Würde leben können.

1 Hier wird der englische Ausdruck „Applied Theatre“ bevorzugt, da die Bezeichnung „Angewandtes Theater“ im Deutschen eine andere Bedeutung hat.

hat bis dato nicht stattgefunden, ebenso wie eine öffentliche Anerkennung des Leides der Opfer von Gewalt und Krieg lange ausblieb.

Als Reaktion auf diese hohen individuellen und kollektiven Hoffnungen gründete eine Gruppe von 10 afghanischen Aktivist*innen, unter ihnen mehrere, die selbst Opfer von Kriegsgewalt waren, sowie der Autor dieses Texts, im Frühjahr 2009 eine als basisdemokratisch konzipierte NGO, die *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* (AHRDO). AHRDO hat seitdem in mehreren hundert Theaterworkshops und -aufführungen in fast sämtlichen Regionen des Landes einen „Dialog der Aktion“ mit tausenden von Kriegsoptionen (und in einigen Fällen auch öffentlich als Täter bekannten Menschen) gesucht, um eine auch außerhalb des verhältnismäßig geschützten Theaterraumes mögliche Vergangenheitsaufarbeitung „von unten“ zu fördern. Damit soll Druck ausgeübt werden auf die afghanische Regierung sowie die oft widersprüchlich agierende internationale Gemeinschaft, ihrer Verantwortung „von oben“ endlich gerecht zu werden und konkrete Aktionen und Gesetzesinitiativen für Frieden und Gerechtigkeit in Afghanistan ins Leben zu rufen. In enger Zusammenarbeit mit den Opfergruppen sowie anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen, die mit dem im Englischen auch als „Transitional Justice“² (TJ) bekannten Themenkomplex arbeiten, hat sich in diesem Zusammenhang eine regelrechte soziale Bewegung entwickelt. Diese hat es trotz diverser Herausforderungen (vor allem finanzieller und sicherheitstechnischer Natur) geschafft, sich als zumindest temporär existierender, mehr oder weniger ebenbürtiger Verhandlungspartner verschiedener politischer Autoritäten zu etablieren. Diese kollektive Ermächtigung der Unterdrückten, zu nicht unerheblichen Teilen gefördert und organisiert durch die Arbeit mit dem *Applied Theatre*, erfuhr 2015 ihre politische Anerkennung mit der offiziellen Benennung einer Straße in Kabul, die an Afghanistans Kriegsopfer erinnert.

Ziel der vorliegenden Reflexion ist es, AHRDOs Arbeit mit dem Theater der Unterdrückten und anderen Techniken des *Applied Theatre* im Kontext von *Transitional Justice* kritisch zu beschreiben. Dabei wird eine mögliche Rolle für emanzipatorische Theaterarbeit als integraler und ebenbürtiger Teil kollektiver, politischer Aktion herausgearbeitet. Ebenso werden einige real existierende Widersprüche und Herausforderungen der (Theater-)Arbeit in einem Umfeld starker Abhängigkeit von internationalen Entwicklungsgeldern, neoliberalen Sachzwängen sowie einer sich stetig verschlechternden Sicherheitslage analysiert. Abschließend werden einige kritische

2 *Transitional Justice* umfasst Strafverfolgung, Wahrheitskommissionen, Lustration, Justizreform, *memorialization* und andere Formen der Vergangenheitsaufarbeitung nach gewaltsamen Konflikten.

Fragen aufgeworfen bezüglich einer möglichen Instrumentalisierung von Methoden wie dem TdU, u.a. der Möglichkeit, dass diejenigen, die mit der Methode arbeiten, zu „nützlichen Handlangern“ der herrschenden Ordnung werden (Boal 2015: 75).

Vergangenheitsaufarbeitung in Afghanistan: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Zum Zeitpunkt der ersten Theateraktivitäten mit Bezug auf *Transitional Justice* und der ein Jahr später folgenden Gründung von AHRDO im Januar 2009 befand sich Afghanistan seit knapp 30 Jahren in einem ununterbrochenen Kriegszustand. Dabei handelte es sich um vier ineinander übergehende Konfliktphasen:

1. die Auseinandersetzung der beiden von der UdSSR unterstützten Fraktionen der *Demokratischen Volkspartei Afghanistans* (DVPA) untereinander sowie mit den u.a. vom Westen finanzierten sieben islamistischen Mudschaheddin-Parteien und der maoistisch-orientierten Partei *Shola-e Jawed* (*Ewige Flamme*) (1978-1992);
2. den brutalen, vor allem in Kabul ausgefochtenen, stark ethnisch und konfessionell geprägten Bürgerkrieg unter den unterschiedlichen Mudschaheddin-Parteien (1992-1996);
3. den gewalttätigen Widerstand der Mudschaheddin gegen die von Pakistan unterhaltene Talibanherrschaft (1996-2001); und
4. den mit der Vergeltung für die Anschläge des 11. September begonnenen Krieg der USA, ihrer NATO-Verbündeten und der – als Resultat des sogenannten Petersberg-Prozesses eingesetzten – Regierung Hamid Karzais sowie seines Nachfolgers Ashraf Ghani gegen aufständische Rebellengruppen bestehend aus *Taliban*, dem *Haqqani-Netzwerk*, *Hizbi-Islami* und einigen arabischen Restbeständen der von Osama bin Laden bis zu seinem Tod geführten *al-Qaida*.

Sämtliche Konfliktperioden zeichneten sich durch massive Menschenrechtsverletzungen aus, die unzähligen Afghan*innen das Leben kosteten. Darüber hinaus wurden viele Personen zum Teil schwer verletzt und Millionen von Menschen suchten Zuflucht in den Nachbarländern, vor allem in Pakistan und Iran, sowie in letzter Zeit verstärkt in Europa.

Was die Aufarbeitung der von Gewalt geprägten Geschichte des Landes betrifft, so zeigten die Regierung Karzai, durchsetzt mit ehemaligen Warlords, und ihre internationalen Berater*innen von Anfang an wenig

Interesse, die sich zunächst andeutende Stabilisierung und Befriedung des Landes durch einen schmerzhaften und zutiefst kontroversen Prozess der Vergangenheitsaufarbeitung aufs Spiel zu setzen (Winterbotham 2010: 4). Zwar wurde von der Regierung ein *Nationaler Opfertag* geschaffen (am 10. Dezember, Tag der Internationalen Menschenrechte), aber ansonsten kam es kaum zu konkreten Initiativen, die einen wahrhaftigen TJ-Prozess ermöglichen würden.

Im Gegenteil. Bereits während der Petersberg-Konferenz im Jahr 2001 gelang es ehemaligen Mudschaheddinführern, eine Verankerung strafrechtlicher Verfolgung von Kriegsverbrechen und Menschenrechtsverletzungen zu verhindern. Auch wurde im Zuge der ersten Parlamentswahlen 2005 willentlich auf eine dringend benötigte Überprüfung bzw. einen Ausschluss³ von Kandidat*innen, die sich Menschenrechtsverletzungen zu Schulden hatten kommen lassen, verzichtet (Winterbotham 2010: 13). Außerdem wurde ein nach langem Ringen schließlich gesetzeswirksamer Fünf-Punkte-Aktionsplan für Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit nie umgesetzt, und im Jahr 2008 kam es gar zur Verabschiedung eines Amnestiegesetzes (Kouvo & Mazoori 2011: 495), das zur Grundlage für die kurz darauf beginnenden, bis heute anhaltenden Friedensverhandlungen mit der Taliban wurde.

Angesichts dieser Entwicklung schwand bei vielen Aktivist*innen und Kriegsopfern⁴ die Hoffnung, dass es in absehbarer Zeit zu irgendeiner Art von Auseinandersetzung mit Afghanistans gewaltsamer Geschichte kommen würde. Schlimmer noch wog, dass das Thema zusehends „von oben“ zu einem gesellschaftlichen Tabu erklärt wurde und es in einigen Fällen zu gezielten Gewaltakten gegen Menschen kam, die sich trotz aller Widerstände für ein gerechteres Afghanistan einsetzten.⁵ Darüber hinaus gewannen die schon geschlagen geglaubten Taliban und andere aufständische Gruppen, darunter auch erste Ableger des Islamischen Staates (IS), wieder an Bedeutung und Einfluss, was die Sicherheitslage im ganzen Land dramatisch verschlechterte. Seitdem erhöht sich die Anzahl an zivilen Opfern Jahr um

3 Dieser im Englischen als „Vetting“ bekannte Prozess stellt eine Art „Justice Light“ dar, in der diejenigen Personen, die trotz ihrer Vergangenheit nicht strafrechtlich belangt werden können, zumindest davon abgehalten werden sollen, ein öffentliches Amt zu bekleiden.

4 Hierbei ist zu erwähnen, dass der Begriff „Opfer“ im afghanischen Kontext nicht negativ konnotiert bzw. mit Attributen wie Passivität oder Machtlosigkeit belegt ist. Während in Ländern wie Ruanda die Bezeichnung Überlebende(r) bevorzugt wird, handelt es sich in Afghanistan vielmehr um eine umkämpfte diskursive Kategorie. Dabei geht es nicht zuletzt um einen Status und eine Stimme in der Diskussion über das Thema Vergangenheitsaufarbeitung, die bis dato von den Machthabenden zu unterbinden versucht wird.

5 So wurde u.a. auch ein Gründungsmitglied von AHRDO im Frühjahr 2009 Opfer eines Anschlags und musste wenige Monate später ins europäische Exil flüchten, wo er bis heute lebt.

Jahr, vor allem auch nach Abzug der meisten internationalen Truppen Ende 2014 (Marifat 2016: 7).

Andererseits darf nicht unerwähnt bleiben, dass die afghanische Zivilgesellschaft sich in den Jahren nach der Verabschiedung des Amnestiegesetzes verstärkt zu mobilisieren begann (Gossman & Kouvo 2013: 34). Vor allem einige selbstorganisierte Gruppierungen von Angehörigen (wie die *Social Association of Afghan Justice Seekers* und die *Foundation for Solidarity for Justice*) machten durch verschiedene Aktivitäten, z.B. der eigenmächtigen Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen, auf sich aufmerksam. Auch einige wenige Mediengruppen (u.a. *Kilid*, *Hasht-e Sobh*, *Radio Azad*, *Ariana Television*, *Shamshad Television*) befassten sich regelmäßig mit den Erfahrungen der Opfer in Afghanistan. Darüber hinaus veröffentlichten verschiedene *think tanks* wie das *Afghanistan Analysts Network*, die *Afghanistan Research and Evaluation Unit*, *Human Rights Watch* oder das *International Centre for Transitional Justice* eine Reihe von Forschungsberichten, in denen immer wieder eine Überwindung der Kultur der Straflosigkeit sowie eine stärkere Unterstützung und Beteiligung der Opfer des Krieges gefordert wurde.

Besonders ausdauernd hat sich die afghanische Menschenrechtskommission AIHRC über die Jahre hinweg mit Fragen zu *Transitional Justice* beschäftigt (Gossman & Kouvo 2013: 31). Sie führte schon im Jahr 2004 eine erste landesweite Befragung durch, in der die Bevölkerung konsultiert wurde, wie mit den Verbrechen der Vergangenheit umgegangen werden solle.⁶ Darüber hinaus entwickelte sie gemeinsam mit Regierungsvertreter*innen den bereits erwähnten Fünf-Punkte-Aktionsplan und realisierte ein vierjähriges Forschungsprojekt zur Dokumentation von Kriegsverbrechen in der Zeit bis 2001. Die Publikation des Abschlussberichts, in dem u.a. mehr als 180 Massengräber erstmals öffentlich erwähnt werden, wurde jedoch bis heute systematisch verhindert, möglicherweise durch Ex-Präsident Karzai persönlich (Gossman & Kouvo 2013: 23).

Es muss etwas getan werden – die *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization*

In diesem Kontext, geprägt von Gewalt, Straflosigkeit und „von oben“ oktroyiertem gesellschaftlichem Schweigen sowie von einer mobil machenden Zivilgesellschaft, wurde Anfang 2009 die *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* (AHRDO) von einer Gruppe afghanischer

6 Mit dem Resultat, dass über 70% der Befragten eine strafrechtliche Verfolgung von Menschenrechtsverletzungen befürwortete.

Aktivist*innen gegründet. Als NGO eingetragen, setzte sich diese als Theaterplattform konzipierte Organisation zum Ziel, durch die Nutzung verschiedener emanzipatorischer Theatermethoden einen Beitrag zu einem gerechteren, demokratischeren, friedlicheren und lebenswerteren Afghanistan zu leisten. Dieser von allen Gründungsmitgliedern als absolut notwendig angesehene Transformationsprozess sollte vor allem durch die systematische Beteiligung derjenigen afghanischen Bürger*innen geschehen, die sich ständiger Ausgrenzung und Unterdrückung ausgesetzt sahen. AHRDO ging von der Hypothese aus, dass gerade diese Menschen einen besonders stark ausgeprägten Willen und das Bedürfnis hätten, für ein besseres Afghanistan zu kämpfen. Sie sollten nicht, wie sonst bei vielen zivilgesellschaftlichen Initiativen üblich, lediglich als passive Begünstigte in Projekten anderer fungieren und damit, wie so oft zu beobachten, in eine Spirale der Abhängigkeit gelangen.

Nach intensiver Analyse innerhalb von AHRDO und im Austausch mit verschiedenen Menschenrechtsorganisationen (u.a. die *Afghanistan Independent Human Rights Commission*) und Kriegsoffergruppierungen wurde entschieden, den Schwerpunkt der Theaterarbeit auf die Themen Vergangenheitsaufarbeitung bzw. Straflosigkeit zu legen. Dabei war allen Beteiligten von vornherein bewusst, dass *Transitional Justice* kein wertneutrales Konzept ist. Es wird u.a. bezichtigt, eine neue Form des Neokolonialismus zu sein, durch den sogenannte „Post-Konflikt-Länder“ im Sinne eines westlich geprägten, liberal-demokratischen Systems neu gebildet werden (Lundy & McGovern 2008: 277). Darüber hinaus wird die sich in den letzten Jahren in eine regelrechte Industrie verwandelte TJ-Gemeinde beschuldigt, Kriegsoffer „zu kategorisieren, definieren, theoretisieren, verpacken und auf der Weltbühne zu verbreiten“ (Madlingozi 2010: 211). In Abgrenzung dazu entschieden die Mitarbeiter*innen von AHRDO, sich dem Themenkomplex prozessorientiert von der Basis aus anzunähern, mit Hilfe des *Applied Theatre*. Des Weiteren wurde AHRDO von Anfang an nicht als karitatives „Hilfsprojekt“ konzipiert, wie es so häufig der Fall ist, wenn die internationale Gemeinschaft versucht, künstlich den Aufbau einer Zivilgesellschaft zu fördern. Vielmehr hatten die meisten der Gründungsmitglieder selbst verheerende (Kriegs-)Erfahrungen zu verarbeiten und setzten sich daher aus persönlichen Gründen für die Schaffung und Unterstützung kollektiver Ermächtigungs- und Veränderungsprozesse ein.

Ferner bestand von vornherein der Anspruch, dass AHRDO außer des für den afghanischen Kontext höchst unkonventionellen methodischen Schwerpunktes auch institutionell progressive und unorthodoxe Wege gehen würde. Diese Entscheidung trafen die Gründungsmitglieder aufgrund ihrer eigenen,

frustrierenden Erfahrungen als Mitarbeiter*innen von afghanischen NGOs, die im Regelfall äußerst hierarchisch aufgebaut sind, oft nur Personen einer bestimmten Ethnie bzw. einer bestimmten Glaubensrichtung beschäftigen und in denen Frauen in untergeordneten Positionen arbeiten. Im Gegensatz dazu strebte AHRDO an, multi-ethnisch und multi-konfessionell (sunnitisch und schiitisch) zu sein und eine ausgeglichene Geschlechterverteilung zu garantieren. Außerdem wurde vereinbart, sich basisdemokratisch und dezentralisiert zu organisieren, was konkret im Sinne kollektiver Entscheidungsfindungen sowie nicht-hierarchischer Arbeitsprozesse zur Umsetzung kam. Bezüglich der Finanzierung der Aktivitäten existierte allerdings von Beginn an eine fast vollständige Abhängigkeit von Geldern der internationalen Entwicklungszusammenarbeit.

Theater und *Transitional Justice*: Das Theaterarsenal

AHRDO hat sich im Laufe der Zeit auf die Arbeit mit drei unterschiedlichen, aber komplementären Theatermethoden spezialisiert, die mit Bezug auf die multiplen Zielsetzungen innerhalb des Engagements für ein gerechteres Afghanistan aus der Perspektive der Kriegsoffer verschiedenartig zum Einsatz kommen: das *Theater der Unterdrückten*, das *Playback-Theater* und das *Agitprop-Theater*.

Theater der Unterdrückten

Entstanden zu Zeiten der Militärdiktaturen in Südamerika in den 1960er und 1970er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, will das TdU ein populäres, befreiendes und de-elitisiertes Theater für, von und mit den Unterdrückten sein. Es ist inspiriert von den emanzipatorischen Theorien und Praktiken des großen, brasilianischen Pädagogen Paulo Freire, den visionären Versuchen eines gesellschaftsverändernden Theaters Bertolt Brechts und dem in letzter Zeit nicht nur in Südamerika wieder häufiger gelesenen Karl Marx. Es setzt sich zusammen aus sechs interaktiven und partizipatorischen Techniken eines auf zukünftige transformierende Aktionen und Handlungsalternativen ausgerichteten Dialogs, unter ihnen das angesehene *Forumtheater*.⁷ Basierend auf einer humanistischen Ethik der uneingeschränkten Solidarität mit den „Verdammten dieser Erde“ (Frantz Fanon), gibt das TdU den Menschen die theatralen Produktionsmittel in die Hand und möchte zugleich eine wahrhaf-

7 Im Forumtheater wird ein ungelöstes Unterdrückungsszenario gemeinsam mit dem Publikum diskutiert und mögliche Handlungsalternativen ausprobiert.

tige Lebenspraxis sein, die konkrete gesellschaftliche Veränderungsprozesse initiiert, begleitet bzw. (mit-)gestaltet.

Playback-Theater

Sich berufend auf indigene Traditionen des *oral storytelling* sowie auf das von dem österreichisch-nordamerikanischen Psychiater Jakob L. Moreno begründete Psychodrama, entstand das *Playback-Theater* 1975 in den USA auf Initiative des Ehepaares Fox und Salas. Es definiert sich als Antwort auf eine sich immer mehr fragmentierende, überindividualisierte, gleichzeitig aber auch brutal ausgrenzende US-amerikanische Gesellschaft, in der verstärkt nur noch die Stimmen der Eliten gefördert und gehört werden, während die Biographien und identitätsstiftenden Alltagserlebnisse der Mehrheit der Bürger*innen systematisch ignoriert werden. Das führt laut Fox und Salas dazu, dass Millionen von Menschen eine Existenz der sozialen Unsichtbarkeit fristen, die sich negativ auf das Selbstwertgefühl des Einzelnen auswirkt, das Zusammenleben erschwert und den Fundamenten des US-amerikanischen Demokratieverständnisses widerspricht. In diesem Kontext strebt das Playback-Theater Heilung an, nicht nur im therapeutischen Sinne, sondern auch mit Bezug auf eine gerechtere, demokratischere, menschlichere und weniger entfremdete Art des Zusammenlebens. Konkret werden Räume geschaffen, in denen die Zuschauer*innen eingeladen sind, Momente aus dem eigenen Leben zu erzählen, die eine Gruppe von Künstler*innen dann improvisiert nachspielt („play back“). Diese Dialektik aus Erzählen und Zuhören, aus Verbalem und Symbolischem, aus individuellen Mikronarrativen und kollektiver Geschichtsschreibung der sozial Unsichtbaren soll sowohl für die Künstler*innen als auch für das Publikum als ein Prozess kollektiver (Re-)Humanisierung erfahren werden.

Agitprop-Theater (Agitations- und Propaganda-Theater)

Außer mit den beiden radikal partizipativen Theatermethoden TdU und Playback-Theater arbeitet AHRDO auch mit eher konventionellem politischem Theater in Form von Produktionen, die sich zumindest von der Zielsetzung auf die klassische Logik des *Agitprop-Theaters* berufen. Dieses ist ein zu Zeiten der russischen Revolution entstandenes Theater, das mit einer klaren politischen Botschaft das Publikum aufklären und für den politischen Kampf mobilisieren will.

Gerechtigkeit „von unten“ – Die Arbeit mit den verschiedenen Theatermethoden

Die von AHRDO seit ihrer Entstehung durchgeführten Aktivitäten sind stets eine bewusste Kombination verschiedener Theater- sowie kollektiv organisierter direkter Aktionen. Den Worten Augusto Boals folgend, dass „eine Aufführung des Theaters der Unterdrückten niemals endet, weil alles, was passiert, ins wirkliche Leben ausgedehnt werden muss“ (Boal 2013: 387), sind sich die Mitglieder der Organisation bewusst, dass die Theateraktivitäten allein, trotz ihres enormen Ermächtigungspotenzials, nicht ausreichen werden, um die afghanische Gesellschaft nachhaltig zu verändern.

Daher herrscht eine institutionelle Ausrichtung vor, in der die (Theater-) Arbeit weniger als Selbstzweck gefördert wird, sondern weil sie bestimmte, ihr inhärente Möglichkeiten bietet, die eine direkt ausgetragene politische Auseinandersetzung mit einem im afghanischen Kontext tabuisierten Thema erst ermöglicht bzw. fördert und vertieft. Es geht um ein Theater, das im Sinne von Marx die Welt nicht nur beschreibt, sondern sie beginnt zu verändern. Und das idealerweise nicht nur als vorübergehende Störung der herrschenden Ordnung oder als zeitlich begrenzter, symbolisch in die Zukunft projizierter Wandel, sondern als integraler Bestandteil eines im Alltag tagtäglich ausgetragenen Kampfes gegen einen unterdrückenden Status Quo bzw. als ein „Reallabor...“, in dem schon heute anders gelebt, gearbeitet und gedacht wird“ (Welzer 2016: 249).

Auf Florian Malzachers Frage: „Welche Art von Wissen und Wirkung kann Kunst erzeugen, die Aktivismus und Theorie allein nicht hervorbringen können?“ (Malzacher 2015: 14) kann im Hinblick auf die Theaterarbeit im afghanischen Kontext daher mit Bezug auf folgende vier Punkte geantwortet werden:

- Risse produzieren – den Status Quo aufbrechen;
- *Conscientization* & Mobilisierung – Politische Subjektivierung;
- *Speak truth to power* – Benennung, Anerkennung und Dokumentierung von Menschenrechtsverletzungen;
- Das Schaffen einer Architektur der Erinnerung – Denkmäler des Widerstands.

Risse produzieren – den Status Quo aufbrechen: Agitprop-Theater

In einem von Gewalt und Angst geprägten Umfeld wie dem afghanischen haben die von AHRDO durchgeführten Theateraktivitäten das Potenzial,

den Status Quo in Frage zu stellen durch eine direkte Intervention in die Realität, ganz im Sinne von John Holloways Aufforderung, Risse in den Wänden des uns zerstörenden Gesellschaftssystems zu produzieren und dieses dann aufzubrechen (Holloway 2010: 8). Das Thema „Umgang mit vergangenem Leid und Gewalt“, über das aus Angst vor Vergeltung bis dato systematisch geschwiegen wurde, wird enttabuisiert und infolgedessen eröffnet sich ein erweiterter Möglichkeitshorizont für zukünftige politische Aktionen bezüglich *Transitional Justice*.

Als bevorzugtes Medium für einen solchen Tabubruch wurde in den Jahren kurz vor und nach der Gründung von AHRDO das Agitprop-Theater gewählt. Ziel war es, einer möglichst großen Anzahl von Menschen die dringende Notwendigkeit einer systematischen Vergangenheitsaufarbeitung aus der Perspektive der Opfer(-gruppen) zu vermitteln und sie zu gewinnen, sich in der Zukunft dafür zu engagieren. Zu diesem Zweck passte AHRDO das in Nordirland von Dave Duggan geschriebene und produzierte Theaterstück „AH6905“ inhaltlich an den afghanischen Kontext an und nannte es „AH7808“. In diesem, als Monolog konzipierten, Stück setzt sich die Hauptperson mit den verschiedenen Möglichkeiten (z.B. Strafverfahren, Wahrheitskommissionen, aber auch der Möglichkeit von Vergeltung) eines Vergangenheitsaufarbeitungsprozesses auseinander und fordert das Publikum auf, sich ebenfalls ihre Gedanken zu machen, was geschehen soll. Was die künstlerische Umsetzung betrifft, so wurde „AH7808“ oftmals an ehemaligen Kriegsschauplätzen aufgeführt, z.B. im fast völlig zerstörten Sowjetischen Kulturzentrum in Kabul oder vor den Höhlen der von der Taliban gesprengten Buddha-Statuen in Bamiyan. Dies sollte sowohl die Wirkung des Stücks atmosphärisch erhöhen als auch diesen negativ konnotierten Orten eine neue, positivere Bedeutung geben, als Orte, an denen ein „von oben“ auferlegtes Schweigen endlich gebrochen wird.

Insgesamt wurde das Stück über 50 Mal in mehr als einem Drittel der 34 afghanischen Provinzen vor vielen tausenden von Zuschauer*innen aufgeführt und hinterher mit dem Publikum diskutiert. Außerdem wurde „AH7808“ auch als Hörspiel für einen lokalen Radiosender produziert, der dieses über mehrere Wochen sendete und mit den Zuhörer*innen besprach. Abhängig vom Publikum, waren die Reaktionen auf das Stück gemischt. Diejenigen Personen, die sich als Opfer von Gewalt identifizierten, beschrieben gewöhnlich ein Gefühl von großer Dankbarkeit darüber, dass die vorherrschende Kultur des Schweigens endlich gebrochen wurde und ihre Schicksale eine Bühne erhalten hatten. Außerdem machten sich viele von ihnen zum ersten Mal mit den verschiedenen Formen von *Transitional Justice* bekannt, mit der Folge, dass nach weiteren Aktivitäten verlangt

wurde, um das Wissen zum Thema Vergangenheitsaufarbeitung weiter zu vertiefen und zu verbreiten.

Ablehnende Reaktionen gab es erwartungsgemäß von Leuten, die beschuldigt wurden, für Kriegsgräueltaten mitverantwortlich zu sein, und die – dank westlicher Unterstützung – auch heute noch politische und wirtschaftliche Machtpositionen innehaben. Tatsächlich entstanden während einiger Aufführungen gefährliche Situationen, z.B. als ein Provinzgouverneur sich mitten im Stück erhob und laut Repressalien ankündigte oder als ein ehemaliger Mudschaheddinführer einem Schauspieler (und einstigem politischen Gefangenen) mit Gewalt drohte, sollte er das Stück nicht sofort abbrechen. Andererseits waren es gerade diese Momente, die sowohl bei den Schauspieler*innen als auch bei vielen Menschen im Publikum die Überzeugung stärkten, dass „AH7808“ in der Tat einen extrem empfindlichen, ja gefährlichen, gleichzeitig aber absolut notwendigen gesellschaftlichen Nerv traf und es daher erforderlich war, in der Zukunft weitere Theateraktionen durchzuführen.

Conscientization & Mobilisierung – politische Subjektivierung: Theater der Unterdrückten

In Folge dieser ersten, enttabuisierenden Theateraktionen entschieden sich die Aktivist*innen von AHRDO, dem mehrfach ausgedrückten Verlangen der Zuschauer*innen nach einer tiefer gehenden Auseinandersetzung mit dem Thema Vergangenheitsaufarbeitung zu entsprechen und in einem nächsten Schritt die, bei „AH7808“ eher passive, Beteiligung der Angehörigen von Kriegsopfern zu erhöhen. Infolgedessen wurden vor allem in den Jahren 2009-2012 dutzende von sieben- bis 10-tägigen TdU-Workshops durchgeführt, in denen sich Gruppen von bis zu 20 Personen 8 Stunden täglich mit den verschiedenen Theaterübungen aus dem „Arsenal“ des TdU beschäftigten.

Mit Unterstützung von einem oder mehreren AHRDO-Joker*innen⁸ wurden Räume geschaffen, in dem die Teilnehmer*innen als Resultat eines intensiven ästhetisch-politischen Prozesses entdeckten, dass sie in der Lage sind, ihre von Unterdrückung dominierten Lebenssituationen im Sinne individueller und kollektiver Befreiung zu verändern. Diese Wandlung von passiven, machtlosen Opfern in sich wehrende und befreiende Akteur*innen verlangt im Sinne Paulo Freires einen Prozess der Bewusstwerdung (*conscientização*). In diesem Prozess wird sich eine Gruppe von Unterdrückten ihrer nicht selbst verschuldeten Lage bewusst, benennt und

8 Als Joker werden im TdU die Spielleiter*innen der unterschiedlichen Aktivitäten bezeichnet.

analysiert sie und begreift als Ergebnis dieses neuen Verständnisses die Welt als veränderbar. Im nächsten Schritt werden dann konkrete Aktionen unternommen, um sich selbst aus der Unterdrückung zu befreien.

So wurde zu Beginn der Workshops viel Zeit mit Theaterspielen verbracht, die die von Boal als besonders wichtig angesehene „Entmechanisierung“ der Teilnehmer*innen anvisierten. Dabei handelt es sich um einen Prozess der (Neu-)Entdeckung der eigenen künstlerischen und intellektuellen Potenziale, eines neuen Verhältnisses zum eigenen Körper und seiner Ausdrucksmöglichkeiten sowie „der Erforschung dessen, was jenseits der äußeren Erscheinung existiert“ (Santos 2016: 324). Dieser Prozess des gemeinsamen Spielens erwies sich in den meisten Fällen als prägende Erfahrung für die Teilnehmer*innen. Viele von ihnen kannten seit Geburt nur ein Leben in Kriegssituationen und hatten sehr selten die Möglichkeit, einfach Kind sein zu dürfen. Einige erfuhren deshalb die spielerische Essenz des TdU als regelrecht revolutionär (Joffre-Eichhorn 2013: 56).

Neben den spielerischen Elementen kam es in den Workshops schrittweise auch zu Übungen, in denen die verschiedenen Unterdrückungserfahrungen der Teilnehmer*innen zunächst identifiziert und dann künstlerisch dargestellt wurden. Dieser oft sehr schmerzhafteste Prozess führte im Allgemeinen dazu, dass sich ein Bewusstsein herausbildete: die Unterdrückung ist kein individuelles Schicksal, sondern sie ist systemischer Natur und reproduziert sich täglich durch bestimmte gesellschaftliche Normen, Praktiken sowie politische und wirtschaftliche Entscheidungen. Die Entdeckung dieser kollektiven Identität als Unterdrückte der herrschenden Verhältnisse bildete im weiteren Verlauf der Workshops die Basis für die Entwicklung von Forumtheater-Stücken, die die Unterdrückungssituationen aufzeigten und einen internen Dialog über denkbare Handlungsalternativen zum Status Quo ermöglichten, quasi als „Probearbeiten für die Realität“. Es war das Ausprobieren verschiedener Handlungsmöglichkeiten zum Abschluss jedes Workshops, das vielen Teilnehmer*innen erlaubte, sich erstmals als handelnde Subjekte zu erleben, was zu dem Entschluss führte, sich auch außerhalb des geschützten Theaterraums kollektiv zu organisieren und ihre Realitäten aktiv zu verändern. Dies geschah z.B. dadurch, dass einige der Teilnehmer*innen des allerersten TdU-Workshops mit Bezug auf TJ kurz nach Beendigung der Theateraktivitäten eine offizielle Opfergruppierung, die *Social Association of Afghan Justice Seekers* (SAAJS), gründeten, die bis heute sehr aktiv ist.

Speak truth to power –

Benennung, Anerkennung und Dokumentierung von Menschenrechtsverletzungen: Playback-Theater

Die Erfahrung, dass es möglich ist, durch Theateraktivitäten ein in der Öffentlichkeit tabuisiertes Thema wie Vergangenheitsaufarbeitung direkt anzusprechen und dadurch Menschen zu mobilisieren, löste bei AHRDO und vielen der Kriegsoffer, die an den Theateraktionen teilgenommen hatten, eine intensive Beschäftigung mit der Frage aus, wie dieses Momentum genutzt werden könnte, um die Auseinandersetzung mit dem Thema weiter zu vertiefen. Viele Zuschauer*innen und Workshopeteilnehmer*innen hatten häufig gefordert, ihre eigenen Kriegserfahrungen sollten endlich gehört und sie als Kriegsoffer politisch anerkannt werden. Darauf basierend wurde entschieden, im nächsten Schritt Räume zum Zweck des sogenannten „truth-seeking“⁹ zu schaffen, um im Gegensatz zu der zuvor kritisch angemerkten Tendenz einer neokolonial anmutenden Objektivierung von Kriegsoffern diese einzuladen, ihre eigenen Geschichten zu schreiben und im Sinne eines Aktes des Subjektwerdens (Kilomba 2016: 10) die Beschreibung ihrer Realitäten nicht länger anderen zu überlassen.

Besonders geeignet dafür ist das Playback-Theater, da es auf sanfte und respektvolle Art Menschen zusammenbringt, um ihre Geschichten und Erlebnisse zu erzählen, sich gegenseitig zuzuhören und dadurch ein Gefühl von geteilter Menschlichkeit und eine Art Heilung zu erfahren. Dabei geht es vor allem darum, persönliche Erfahrungen von Menschenrechtsverletzungen zu dokumentieren und somit einen Beitrag zu einer afghanischen Geschichtsinterpretation und -schreibung „von unten“ zu leisten. Auch sollen „bestimmte Themen, die vorher als private Schmerzen angesehen wurden, politisiert werden“ (Errejon & Mouffe 2015: 62), d.h. der individuell erlittene Schmerz soll im Kontext kollektiver Gewalterfahrung verstanden werden.

In diesem Sinne veranstalteten AHRDO und eine Reihe von organisierten Opfergruppen mehrere Dutzend Playback-Theater Vorstellungen, meist in den von Armut geprägten Unterkünften der Kriegsoffer. Wenngleich die Stimmung von Solidarität das Erzählen – teilweise unter Tränen – der schmerzhaften Erlebnisse scheinbar erleichterte, wurde von den Schauspieler*innen das permanente Hören und Nachspielen traumatischer Kriegserlebnisse doch auch als schwere Bürde empfunden. Aus diesem Grund wurde besonders viel Wert auf die künstlerische und vor allem

9 *Truth-seeking* basiert auf der Überzeugung, dass Gesellschaften und Individuen berechtigt sind, die Wahrheit über massive Menschenrechtsverletzungen in Folge eines bewaffneten Konflikts oder von Unterdrückung zu erfahren.

emotionale Nachbearbeitung der Aufführungen gelegt. Zur Dokumentation wurden sämtliche der insgesamt rund 300 Geschichten mit der Erlaubnis der Erzähler*innen aufgeschrieben und einige davon später in Buchform veröffentlicht.

Kurze Zeit danach wurden einige der erfassten Geschichten in ein Dokumentartheaterstück verwandelt und in mehreren Landesteilen zur Aufführung gebracht, um so die Auseinandersetzung mit dem Thema Vergangenheitsaufarbeitung weiter zu verbreiten. Das Stück, „Infinite Incompleteness“, erzählt die Geschichten von 10 Männern und Frauen, Menschen der vier größten Ethnien des Landes, die in den letzten mehr als dreißig Jahren Krieg Familienangehörige verloren haben. Diese Geschichten werden, wie im Dokumentartheater üblich, wortwörtlich wiedergegeben, sind aber Teil einer fiktiven Handlung, die mit dem Vortrag eines Opfermanifests endet.

Das Stück wurde mehr als 25 Mal in Afghanistan aufgeführt und erfuhr große Unterstützung einer mittlerweile wachsenden Gemeinde von Organisationen und Menschen, die sich für *Transitional Justice* einsetzen.

„Im Regelfall kommt es nach den Aufführungen zu emotionalen und hitzigen Debatten, wie mit dem Thema Vergangenheitsaufarbeitung im Land verfahren werden soll. In einem sind sich alle einig: Gerechtigkeit darf gegenüber Frieden nicht zweitrangig werden.“ (Joffe-Eichhorn 2013: 197)

Außerdem entstand ein Raum für einen sonst oft tabuisierten interethnischen und interkonfessionellen Dialog über die Dringlichkeit einer Vergangenheitsaufarbeitung, die über sektiererische und konfessionelle Dimensionen hinausgeht.

Das Schaffen einer Architektur der Erinnerung – Denkmäler des Widerstands: *memory boxes*

Durch die mehrjährige Arbeit mit dem Thema *Transitional Justice* wurde das Verhältnis zwischen AHRDO und den vielen individuellen und kollektiv organisierten Kriegsoptionen immer enger. Wo vor nicht langer Zeit das Thema nicht nur Tabu, sondern lebensgefährlich war, fühlten sich Letztere derweil ermächtigt genug, um nach der Bewusstwerdung/Mobilisierung (TdU & „AH7808“) sowie der Dokumentation und des öffentlichen Sprechens über persönliche Gewalterfahrungen (Playback-Theater) nun den nächsten Schritt zu machen, hin zu einer Politik der Schaffung von Erinnerungsräumen (*memorialization*¹⁰) der vielen Kriegsjahre. Diese sollte über die bis

10 Unter „memorialization“ versteht man den Prozess der Erschaffung öffentlicher Denkmäler und Gedenkstätten. Es ist eine der Schlüsselkomponenten von *Transitional Justice*.

dato von der TJ-Community priorisierte Strategie diskursiver Praktiken hinausgehen, indem der in vielen Städten Afghanistans vorherrschenden „Architektur der Straflosigkeit“ entgegengetreten würde. Fast sämtliche Denkmäler sind Kriegsverbrechern gewidmet, was speziell für Angehörige von Ermordeten eine Quelle ständiger Re-Traumatisierung ist und als Beleidigung empfunden wird.

Aus diesem Grund entstand die sogenannte *Memory-Box-Initiative* mit dem Ziel, eine zumindest temporäre, öffentliche Architektur der Erinnerung zu schaffen. Aufbauend auf Augusto Boals Ästhetik der Unterdrückten¹¹, waren die *memory boxes* (Erinnerungskisten) der Versuch, die Lebensgeschichten von Kriegswitwen auf künstlerische Art und Weise darzustellen. Diese fabrizierten individuelle und kollektive Installationen, zusammengesetzt aus persönlichen Erinnerungsstücken (z.B. ein Foto des verschwundenen Sohnes, der erste Liebesbrief des ermordeten Ehemannes) und selbstkreierten Gedichte, Bilder und Fotos. Diese Installationen wurden dann in Form einer Ausstellung von Denkmälern des Widerstands der Öffentlichkeit präsentiert.

Die Memory-Box-Initiative hatte großen Erfolg. Sie wurde in mehreren Städten ausgestellt und von einer großen Anzahl Menschen besucht. Eine der Boxen ging als permanentes Exponat in ein Museum in Kabul. Zu Beginn des Jahres 2017 schlossen AHRDO und die *afghanische Menschenrechtskommission* (AIHRC) zudem einen mehrjährigen Kooperationsvertrag ab, in dem u.a. vereinbart wurde, für die Erinnerungskisten eine eigene Galerie zu gründen, als erster Schritt hin zu einem, zurzeit noch „von oben“ verhinderten, Museum, das der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit gewidmet werden soll.

Malcom X in Afghanistan: Direkte Aktionen

Wie eingangs erwähnt wuchs bei den Aktivist*innen von AHRDO mit zunehmendem Erfolg der Theateraktivitäten die Erkenntnis, dass die afghanischen Machtstrukturen nicht nur auf künstlerische Weise in Frage gestellt werden müssten. Im Gegenteil, inspiriert von Malcolm X' Worten: „Die Macht geht niemals einen Schritt zurück, außer wenn sie mit einer noch größeren Macht konfrontiert wird“ (Boyd & Mitchell 2012: 33), reifte die Überzeugung, dass konzertierte direkte Aktionen gemeinsam mit anderen

11 Die Ästhetik der Unterdrückten ist die letzte von Augusto Boal entworfene Technik des TdU. Sie stellt eine philosophische und praktische Erweiterung des TdU dar und fördert die Wiederaneignung sämtlicher Formen der kulturellen Produktion.

Akteur*innen notwendig sind, um die politischen Machtverhältnisse im Sinne der Bedürfnisse von Afghanistans Kriegsoffern zu verändern.

Aus diesem Grund wurden im Laufe der Zeit vier unterschiedliche, sich gegenseitig befruchtende Aktionsformen entwickelt und angewandt. Das Ziel der Aktionen war, durch das „zur Sprache bringen der protestierenden Körper“ (Foster 2003: 396) den afghanischen Machthaber*innen zu signalisieren, dass die Zeit der Angst vor Repressalien vorbei war, und ihnen konkrete Zugeständnisse hin zu einer gerechteren Gesellschaft abzutrotzen.

Die *Transitional Justice Coordination Group*

Nicht nur das Verhältnis zu den Kriegsoffern wurde durch die Arbeit im Kontext von *Transitional Justice* enger. Auch die Beziehung zwischen AHRDO und anderen Organisationen, die zum selben Thema arbeiteten, wurde intensiver. Erstmals bildete sich ein Bündnis aus mehr als zwanzig nationalen und internationalen zivilgesellschaftlichen Organisationen, die *Transitional Justice Coordination Group* (TJCG). „Die Gruppe betrachtet sich selbst als Fürsprecher der Rechte der Opfer und strebt an, dass ihre Stimmen gehört werden.“ (Kouvo & Mazoori 2011: 497) Vor allem in den Jahren zwischen 2009 und 2013 trafen sich die Mitglieder mindestens einmal im Monat, um gemeinsame Positionen, Strategien und Aktionen zu entwerfen und zu koordinieren. Es bestand die Überzeugung, dass die Bewegung mittlerweile stark genug wäre, als Interessenverband zu fungieren und konkrete Forderungen zu stellen. So trat die TJCG in der Zeit, in der sie von AHRDO geführt wurde, öffentlich – z.B. im nationalen Fernsehen – dafür ein, dass jeglicher Versöhnungsprozess nur nach Rücksprache mit dem afghanischen Volk geschehen dürfe, das umstrittene Amnestiegesetz rückgängig gemacht und der ad acta gelegte Aktionsplan endlich umgesetzt werden sollte (ebd.).

Opferversammlungen für Gerechtigkeit und Nationale Opferkonferenzen

Eine weitere von AHRDO und der TJCG verfolgte Aktionsform war die Ausrichtung regelmäßiger Aktivitäten, in denen die Opfer des Landes zusammengebracht wurden, um die eher elitäre TJCG zu demokratisieren und Schritt für Schritt eine Graswurzelbewegung aufzubauen. 2010 fand aus Protest gegen die von Präsident Karzai einberufene, die afghanische Zivilgesellschaft weitestgehend ausgrenzende, Friedensversammlung eine „Opferversammlung“ statt, zu der mehr als 100 Kriegsofffer sämtlicher Konfliktperioden aus verschiedenen Teilen des Landes kamen, um sich zum

ersten Mal auf nationaler Ebene zu treffen (Kouvo & Mazoori 2011: 498). Ziel war, den Prozess einer Vergangenheitsaufarbeitung von unten weiter zu dynamisieren und den indifferenten afghanischen Eliten zu signalisieren, dass Afghanistans Kriegsoffer nicht länger bereit waren, zu akzeptieren, dass ohne ihre Beteiligung wichtige Entscheidungen getroffen wurden.

Darüber hinaus wurden ab dem Jahr 2011 vier nationale Opferkonferenzen organisiert, im Laufe derer Regierungsbeauftragte, zivilgesellschaftliche Akteure und Opfergruppen gemeinsam an Lösungen für das Überwinden der andauernden Straflosigkeit im Land arbeiteten. Dabei wurde auch das Dokumentartheaterstück „Infinite Incompleteness“ aufgeführt, was wiederum zu intensiven Diskussionen darüber führte, wie ein nationales Opfer-Netzwerk sowohl basisdemokratisch als auch repräsentativ sein könnte, um sicher zu stellen, dass die Stimmen und Wünsche der Opfer wirklich berücksichtigt und nicht lediglich als Alibipartizipation missbraucht würden.

Mahnwachen und Demonstrationen

Zusätzlich zu den beschriebenen Aktivitäten hielten AHRDO und die TJCG zahlreiche, zum Teil von mehreren hundert Menschen besuchte Mahnwachen ab und veranstalteten (un-)angemeldete Demonstrationen gegen die anhaltende Kultur der Straflosigkeit in Kabul. Erstere fanden gemeinhin an geschichtlich symbolträchtigen Orten statt, z.B. in der Nähe von Massengräbern. Letztere wurden stets im Zentrum von Kabul durchgeführt, wenn möglich in der Nähe wichtiger Ministerien. Dadurch wurden die afghanische Regierung und die internationale Gemeinschaft wiederholt aufgefordert, das Land endlich in einen Rechtsstaat zu verwandeln, in dem Mörder nicht länger als Freunde des Westens Regierungsfunktionen ausüben dürfen.

Politische Verhandlungen

Ab 2012 begann AHRDO, in direkte Verhandlungen mit verschiedenen politischen Autoritäten zu treten, um im Namen der Kriegsoffer konkrete Zugeständnisse zu erreichen. Es kam zu regelmäßigen Gesprächen über die Gründung eines Museums zum Gedenken an die Kriegsoffer sowie über eine stärkere Unterstützung für Afghanistans Witwen. Dabei verliefen schließlich die Verhandlungen mit der Stadtverwaltung von Kabul erfolgreich: nach einem zähen Prozess wurde vereinbart, zum ersten Mal in der Geschichte Afghanistans eine Straße in Kabul den Kriegsoffern zu widmen. Im Frühjahr 2015 wurde diese offiziell eingeweiht und stellte eine Fortsetzung der mit

der Memory-Box-Initiative begonnenen Erschaffung einer Architektur der Erinnerung dar.¹²

Die vorangegangene Beschreibung der Arbeit von AHRDO und ihren Partnern sowie die geschilderten Erfolge belegen die real existierenden emanzipatorischen Möglichkeiten, die mit einer Kombination aus Theater und komplementären kontinuierlichen politischen Aktionen erreicht werden können, vor allem dann, wenn letztere durch Bündnisse gestärkt werden. Bestätigt werden auch Milo Raus Worte, dass „ein Aspekt des Politischen das Einräumen von Kontingenz ist: prinzipiell ist alles verhandelbar und muss immer wieder verhandelt werden“ (Sasse 2015: 153). Schließlich hat sich gezeigt, dass ziviler Ungehorsam auch im heutigen Afghanistan ein probates Mittel des politischen Aktivismus sein kann. Allerdings muss in Betracht gezogen werden, dass weder die öffentliche Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen noch die Erschaffung einer (zeitweisen) Architektur der Erinnerung ein baldiges Ende der Kultur der Straflosigkeit im Land bedeuten.

Im Gegenteil: es ist möglich, dass es sich bei diesen Zugeständnissen der mit Kriegsherren durchsetzten, politischen Elite lediglich um eine versteckte Hinhaltetaktik handelt, um tiefer gehende Rechtsreformen im Land weiter zu verzögern. Basierend auf der Tatsache, dass zahlreiche Künstler*innen und Regimekritiker*innen in den letzten Jahren entweder bedroht, ermordet oder ins Exil getrieben wurden, muss davon ausgegangen werden, dass sämtliche Versuche der afghanischen *Transitional Justice Community*, über symbolische Veränderungen hinaus die Machtfrage zu stellen, mit gewalttätiger Repression beantwortet werden.

Kreative Widersprüche und Herausforderungen

Während die Arbeit mit Theateraktivismus in Afghanistan die beschriebenen Erfolge bewirkt hat, haben sich im Laufe der Jahre auch eine Reihe von Widersprüchen und Schwierigkeiten herauskristallisiert. Tatsächlich befindet sich AHRDO ebenso wie die meisten afghanischen zivilgesellschaftlichen Organisationen seit dem ersten Tag ihrer Gründung in einem ständigen Überlebenskampf, der durch den Einsatz des Mediums Theater im afghanischen Kontext noch erschwert wird.

12 Auch Partnerorganisationen wie SAAJS haben durch die Errichtung von Gedenktafeln zu dieser neuen Architektur beigetragen.

Abhängigkeit von internationalen Gebern

Die vielleicht größte Herausforderung für die Arbeit von AHRDO ist die beinahe vollständige Abhängigkeit von internationalen Geberorganisationen, sowohl finanziell als auch programmatisch. Finanziell sieht es so aus, dass staatliche Unterstützung im Land nahezu völlig fehlt – was allerdings ob einer wahrscheinlichen Beeinflussung bzw. einer möglichen Zensur auch nur bedingt wünschenswert wäre. Folglich müssen sämtliche Aktivitäten durch internationale NGOs, Botschaften oder Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit finanziert werden. Das bedeutet konkret, dass AHRDO zeitweise zwar bis zu 30 bezahlte Mitarbeiter*innen hat, die Organisation sich andererseits aber permanent in der prekären Position des Bittstellers befindet. Da der Umfang der durchgeführten Aktivitäten nur schwer durch unterschiedliche Crowdfunding-Mechanismen getragen werden kann, bleibt bis dato also nur die Unfreiheit der neoliberalen Selbstausbeutung. Die Mitarbeiter*innen leisten unzählige nicht bezahlte Arbeitsstunden, auch um sich durch die dehumanisierende internationale Verwaltungsbürokratie der Entwicklungszusammenarbeit zu kämpfen, um dann am Ende eines extrem kompetitiven Ausschreibungsmechanismus doch nicht den Zuschlag zu bekommen bzw. nach erfolgreicher Annahme des Projektvorschlags die finanziellen Mittel erst Monate nach Beginn der Projektaktivitäten zu erhalten.

Die programmatische Abhängigkeit besteht darin, dass viele der in Afghanistan von zivilgesellschaftlichen Akteuren durchgeführten Aktivitäten mehr an den Wünschen, Interessen und Vorgaben der internationalen Geberländer orientiert sind, anstatt auf die Notwendigkeiten der afghanischen Bevölkerung zu antworten. D.h. die internationale Gemeinschaft bestimmt Themen, die von ihr als wichtig angesehen werden und auf die afghanische NGOs sich für Gelder bewerben können. Themen, die als zu sensibel eingeschätzt werden oder nicht mehr den Interessen des Westens entsprechen, verlieren folglich an Aufmerksamkeit und verschwinden aus der Öffentlichkeit. Im Fall von AHRDO heißt das, dass es trotz aller Erfolge in den letzten Jahren schwer geworden ist, Unterstützung für ihre Arbeit zu bekommen, weil die internationale Gemeinschaft mittlerweile das Thema Versöhnung (u.a. mit der Taliban) priorisiert.

Schlechte Sicherheitslage

Eine weitere, dem Umfeld geschuldete Herausforderung ist die sich ständig verschlechternde Sicherheitslage im Land. Dabei handelt es sich in den

wenigsten Fällen um eine konkrete Bedrohung der eigentlichen Theateraktivitäten. Vielmehr ist der allgemeine Kontext von Gewalt geprägt, und man kann nie wissen, ob der Ort oder das Stadtviertel, in dem ein Workshop oder eine Aufführung geplant ist, möglicherweise Ziel eines Anschlags sein könnten. Darüber hinaus erfordern vor allem die außerhalb von Kabul stattfindenden Aktionen regelmäßiges Reisen auf extrem unsicheren, von aufständischen Gruppen kontrollierten Straßen. Anders ausgedrückt, geschehen sämtliche Aktivitäten in einem Umfeld, das allen Beteiligten größte psychische und körperliche Strapazen auferlegt.

Körperliche Strapazen und seelische Demoralisierung

Die anstrengende Arbeit mit extrem schmerzhaften Erfahrungen, die als unüberwindbar erfahrene Abhängigkeit von internationalen Geldern und Interessen sowie die Befürchtungen, den Kampf für ein gerechteres Afghanistan zu verlieren, hinterlässt bei vielen der Theateraktivist*innen im Laufe der Zeit körperliche und vor allem seelische Spuren. Diese zeigen sich in erhöhter Müdigkeit und Reizbarkeit, durch wachsende Wut – die sich nicht nur gegen politische Entscheidungsträger richtet, sondern manchmal auch gegeneinander und gegen sich selbst – und Demoralisierung. Dazu kommt, dass im afghanischen Kontext ein Leben im Aktivismus keine Trennung von Privat und Beruf kennt. Dies hängt zum einen zusammen mit der neuen Erfahrung von Temporalität, wie sie im globalen Neoliberalismus vorgegeben ist, nämlich basierend auf „unharmonischen Arbeitsrhythmen, flexiblen Arbeitszeiten und individualisierter und ständig örtlich versetzter Arbeit“ (Kunst 2015a: 110). Zum anderen sind angesichts der andauernden Kriegsjahre auch im privaten Raum Momente der Erholung und Regenerierung sehr selten.

Sozialer Aufstieg

Demgegenüber steht der scheinbare Luxuswiderspruch des relativen sozialen Aufstiegs vieler der (Gründungs-)Mitarbeiter*innen von AHRDO. Mehrere Jahre regelmäßigen Einkommens, vereinzelte Auslandsbesuche und ein wachsendes Ansehen führen zu einem Lebensstandard, der einige der Mitarbeiter*innen schrittweise und zunächst ohne sich dessen bewusst zu sein, von ihren sozialen und ideologischen Wurzeln entfernt. Das zeigt sich darin, dass Entscheidungen zugunsten von Projektausschreibungen getroffen werden, die nicht länger hauptsächlich dem Ziel gesellschaftlicher Veränderungen, sondern nun primär dem finanziellen Selbsterhalt dienen. Damit

einhergehend entwickelt sich ein einstweilen noch bekämpftes institutionelles Selbstbild, das – im Vergleich zu einer neuen, sich durch radikale Forderungen und Aktionen auszeichnenden Generation afghanischer Aktivist*innen – eher durch programmatische Mäßigung auffällt. Dies führt wiederum dazu, dass sich einige der Mitglieder nicht mehr vollständig mit dem bis vor kurzem noch kollektiv erlebten, kompromisslosen Verlangen der Kriegsoffer nach einem sofortigen Ende der Straflosigkeit im Land identifizieren.

Basierend auf den vier genannten Widersprüchen und Herausforderungen stellt sich die Frage, inwiefern die in Afghanistan einen brutalen Überlebenskampf diktierenden ökonomischen und militärischen Sachzwänge, die von einer neokolonial auftretenden internationalen Gemeinschaft noch verstärkt werden, eine nicht systemkonforme, alternative Organisationsform überhaupt zulassen. Konkret wird eine Situation des permanenten Ausnahmezustandes produziert, in der die meisten Menschen ums Überleben kämpfen und dazu gezwungen werden, ihre kollektiven Träume zugunsten der eigenen, oder maximal der familiären, Existenz zu opfern. Angesichts dieser Entwicklung muss man sich zwei Dinge fragen: erstens, ob bezahlter Aktivismus nicht grundsätzlich dazu verurteilt ist, sich früher oder später vom ursprünglichen Klassenbewusstsein zu entfernen, und zweitens, wie man den sich durch die Arbeit mit dem *Applied Theatre* in einem Kriegsumfeld ergebenden physischen und psychischen Belastungen begegnen kann. Letzteres würde vertiefende Überlegungen und Diskussion verdienen.

Abschließende Überlegungen

Die mit verschiedenen Methoden des *Applied Theatre* und speziell mit den unterschiedlichen Techniken des TdU in den letzten acht Jahren durchgeführten Aktivitäten von AHRDO zeigen, dass eine sich gegenseitig bereichernde Kombination aus emanzipatorischer Theaterarbeit und kollektiver politischer Organisation und Aktion die Perspektive der Unterdrückten, in diesem Fall der Angehörigen von Kriegsoffern, artikulieren und konkrete gesellschaftliche Veränderungen anstoßen kann.

Damit dieser Transformationsprozess stattfinden kann, muss zunächst überwunden werden, was von Hannah Arendt als „grundlegender Entzug der Menschenrechte“ bezeichnet wird, nämlich, der „Entzug eines Ortes auf der Welt, der Meinungen bedeutend und Aktionen wirksam macht“ (Cohen & Manassah 2015: 187). In einem Kontext wie dem afghanischen, in dem die heutigen Machteliten mit allen Mitteln versuchen, einen Prozess der Vergangenheitsaufarbeitung, der ihre Privilegien gefährden könnte, zu unterbinden, ist es genau diese ihr inhärente Kompetenz der Schaffung von

Orten des kollektiven Zusammenseins, der politischen Bewusstseinsbildung und der Selbstermächtigung, die die Theaterarbeit in Afghanistan beharrlich unter Beweis stellt. In diesen sogenannten Safe Spaces wird die Isolation bis dato allein erfahrener Unterdrückung aufgebrochen und die Entstehung von kollektiven Identitäten, Interessen, Zielen und Organisation möglich. Das wiederum erlaubt, aus einer Position der Stärke heraus, gemeinsam für politische, kontra-hegemoniale Veränderungen zu kämpfen.

Insofern kann argumentiert werden, dass Methoden wie das TdU sich einem in letzter Zeit von linken Intellektuellen wie Chantal Mouffe und Iñigo Errejon theoretisierten, von Ernesto Laclau und Antonio Gramsci inspirierten, „Linkspopulismus“ annähern. In diesem geht es u.a. um eine Radikalisierung der Demokratie, einen Prozess der kollektiven Willensbildung und die Notwendigkeit, den Bedürfnissen der unterdrückten Massen endlich eine Stimme zu verleihen. Ähnlich sind auch die Techniken des TdU in der Lage, den vom herrschenden System unterdrückten Menschen ein Bewusstsein ihrer eigenen Stärke und Möglichkeiten sowie ihren Schmerzen eine politische Stimme zu geben, sie kollektiv zu mobilisieren und zugleich eine im afghanischen Kontext ständig hinterfragte Demokratie zu radikalisieren.

Auf der anderen Seite wird dieser Prozess durch die finanzielle und zum Teil programmatische Abhängigkeit vom internationalen Entwicklungshilfetropf erheblich erschwert. Diese Abhängigkeit und die Tatsache, dass trotz aller symbolischen Erfolge die Machtstrukturen im Land unangetastet bleiben, verlangt nach der Abkehr von sämtlicher Naivität gegenüber der Möglichkeit vollständig autonomen Handelns bzw. der Zuversicht, dass tiefere Strukturreformen nur eine Frage kontinuierlicher Intensivierung der eigenen Arbeit und der kollektiven politischen Organisation sind.

Auch muss sich gefragt werden, ob die Theaterarbeit von den nationalen und internationalen Entscheidungsträger*innen nicht als „spaßige, vorübergehende ästhetische Unterbrechung“ (Dean 2012: 6) missbraucht und diejenigen, die mit dem Theater arbeiten, als nützliche, sich selbst ausbeutende Handlanger*innen der herrschenden Ordnung instrumentalisiert werden. Weiter gilt es zu überlegen, inwiefern es den afghanischen Machteliten dient, wenn „institutionalisierte Kapseln der Meinungsfreiheit“ (Kunst 2015b: 133) geduldet werden, während gleichzeitig vielfältige Menschenrechtsverletzungen geschehen und weiterhin straflos bleiben.

Die Erfahrungen mit emanzipatorischen Theateraktivitäten in Afghanistan zeigen jedoch auch, dass in einer Lage scheinbarer Aussichtslosigkeit immer Alternativen existieren, was als „philosophisch-theoretische Perspektive sehr wichtig ist, um Politik denken zu können“ (Errejon & Mouffe 2015: 39). In

diesem Sinne sollen auch die letzten vor seinem Tod öffentlich vorgetragenen Worte Augusto Boals verstanden werden, in denen er appelliert, dass wir alle die Pflicht haben „eine andere Welt zu erschaffen, weil wir wissen, dass diese möglich ist“ (Boal 2009). Anders ausgedrückt hat „Macht [...] immer zwei Seiten: Man kann sie nur ausüben, wenn die Beherrschten zustimmen“ (Welzer 2016: 288). Es ist genau diese Zustimmung, die viele der Kriegsoffer Afghanistans den Machthaber*innen nicht länger willens sind zu geben, weil sie ermächtigt durch das Theater „tun, was zu tun ist: denken, attackieren, aufbauen... Alles, was es dazu braucht, ist Mut“ (Jordan 2015: 114).

Literatur

- Boal, Augusto (2009): *World Theatre Day – International Message*. http://www.tcg.org/international/events/wtd_2009.cfm#message, letzter Aufruf: 4.6.2016.
- Boal, Augusto (2013): *Spiele und Übungen für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*. Aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Berlin.
- Boal, Julian (2015): „Behaving like Guerrillas, Wary of the Enemy. A Historical Perspective on the Theatre of the Oppressed“. In: Malzacher 2015, S. 70-77.
- Boyd, Andrew, & Dave Oswald Mitchell (2012): *Beautiful Trouble. A Toolbox for Revolution*. New York, US-NY.
- Cohen, Matan, & Tala J. Manassah (2015): „The Freedom Theatre. Lessons from a Refugee Camp“. In: Malzacher 2015, S. 186-190.
- Dean, Jodi (2012): *The Communist Horizon*. London.
- Errejon, Iñigo, & Chantal Mouffe (2015): *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona.
- Foster, Susan Leigh (2003): „Choreography of Protest“. In: *Theatre Journal Volume*, Bd. 55, Nr. 3, S. 395-412.
- Gossman, Patricia, & Sari Kouvo (2013): *Tell Us How This Ends – Transitional Justice and Prospects for Peace in Afghanistan*. http://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/2013/06/2013-06_AAN_TransitionalJustice1.pdf, letzter Aufruf: 4.1.2017.
- Holloway, John (2010): *Crack Capitalism*. New York, US-NY.
- Joffre-Eichhorn, Hjalmar Jorge (2010): „Ohne die Menschen geht es nicht – Theater als Waffe des Friedens“. In: „Wissenschaft und Frieden“ 3/2010, S. 34-36.
- Joffre-Eichhorn, Hjalmar Jorge (2013): *Wenn die Burka plötzlich fliegt – Eindrücke in die Arbeit mit dem Theater der Unterdrückten in Afghanistan*. Hannover.
- Jordan, John (2015): „The Art of Being Many“. In: Malzacher 2015, S. 104-115.
- Kilomba, Grada (2016): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster.
- Kouvo, Sari, & Dallas Mazoori (2011): „Reconciliation, Justice and Mobilization of War Victims in Afghanistan“. In: *The International Journal of Transitional Justice*, Bd. 5, Nr. 3, S. 492-503, <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijr019>.
- Kunst, Bojana (2015a): *Artist at Work. Proximity of Art and Capitalism*. Alresford.
- Kunst, Bojana (2015b): *Janez Jansa. A Portrait of the Artist as a Public Person*. In: Malzacher 2015, S. 131-135.
- Lundy, Patricia, & Mark McGovern (2008): „Whose Justice? Rethinking Transitional Justice from the Bottom Up“. In: *Journal of Law and Society*, Bd. 35, Nr. 2, S. 265-292, <https://doi.org/10.1111/j.1467-6478.2008.00438.x>.

- Madlingozi, Tshepo (2010): „On Transitional Justice Entrepreneurs and the Production of Victims“. In: *Journal of Human Rights Practice*, Bd. 2, Nr. 2, S. 208-228, <https://doi.org/10.1093/jhuman/huq005>.
- Malzacher, Florian (2015): *Not just a Mirror: Looking for the Political Theatre today*. Berlin.
- Marifat, Hadi (2016): *Saving Ourselves. Security Transition and Impact on Civilian Protection in Afghanistan*. http://civiliansinconflict.org/uploads/files/publications/Afghanistan_CivilianProtection_Interactive_FINAL.pdf, letzter Aufruf: 4.1.2017.
- Santos, Barbara (2016): *Teatro do Oprimido – Raízes e Asas*. Rio de Janeiro.
- Sasse, Sylvia (2015): „Milo Rau/International Institute of Political Murder. When the Director Becomes a Spectator“. In: Malzacher 2015, S. 151-155.
- Welzer, Harald (2016): *Die smarte Diktatur. Der Angriff auf unsere Freiheit*. Frankfurt a.M.
- Winterbotham, Emily (2010): *The State of Transitional Justice in Afghanistan. Actors, Approaches and Challenges*. <http://www.arei.org.af/Uploads/EditionPdfs/1009E-TheStateofTransitionalJusticeinAfghanistanActors,ApproachesandChallengesDP2010FinalWeb.pdf>, letzter Aufruf: 4.1.2017.

Anschrift des Autors

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn
communitybasedtheatre@posteo.de

Annett Bochmann

Soziale Ordnungen, Mobilitäten und situative Grenzregime im Kontext burmesischer Flüchtlingslager in Thailand

Keywords: refugee camps in the global South, social order(ing), microsociology, ethnomethodology, sociology of camps, mobility, border regimes, Thailand, Myanmar/Burma

Schlagwörter: Flüchtlingslager im globalen Süden, soziale Ordnung, Mikrosoziologie, Ethnomethodologie, Soziologie des Lagers, Mobilitäten, Grenzregime, Thailand, Myanmar/Burma

Flüchtlingslager des globalen Südens gelten als soziale Einrichtungen mit der Funktion, bestimmte Menschengruppen interimistisch und ganzheitlich vom Rest der Gesellschaft zu isolieren. Ähnlich wie Gefängnisse und Psychiatrien werden Flüchtlingslager als relativ geschlossene soziale Gebilde mit charakteristisch ausgeprägten Hierarchien und Machtverhältnissen innerhalb eines räumlich und sozial begrenzten Terrains beschrieben. Begründet wird dies zum einen mit den legalen Festlegungen und Restriktionen der Aufnahmestaaten insbesondere in den Bereichen Ökonomie und Mobilität, zum anderen mit Macht- und Herrschaftstechnologien des internationalen Flüchtlingsregimes, welches die Ordnung eines Lagers und damit auch das Leben der BewohnerInnen kontrolliert und reguliert.

Dieser Artikel zeigt anhand des Bereiches der Mobilitäten von LagerbewohnerInnen auf, dass klassische Theorien der Regulierungs- und Kontrollinstitutionen insuffizient sind, um die soziale Ordnung eines Flüchtlingslagers zu verstehen. Es drängt sich eher eine mikrosoziologische Perspektive auf, da lokale Mikropraktiken und situative Ordnungsprozesse das Lagerleben bestimmen und von legal festgelegten Regulierungen systematisch, organisiert und institutionalisiert abweichen können. Es gilt die Praktiken der TeilnehmerInnen zu untersuchen, um dadurch die etablierten lokalen Lagerstrukturen rekonstruieren zu können.

Der Artikel führt zu Beginn kurz in den politisch-historischen Kontext burmesischer Flüchtlingslager in Thailand ein, um anschließend die aktuellen

theoretischen Bezüge auf Kasernierung in Flüchtlingslagern im Kontext von Afrika und Asien zu diskutieren. Danach werden Methodologie und Methoden einer ethnomethodologisch informierten Ethnographie vorgestellt, auf welchen die präsentierten Ergebnisse basieren. Im Kernstück des Artikels werden zum einen die Praktiken des Eintretens und Verlassens burmesischer Flüchtlingslager rekonstruiert, um die Durchlässigkeiten und Offenheiten der Lagergrenzen aufzuzeigen. Zum anderen diskutiert der Artikel die Möglichkeiten und Grenzen der Mobilität außerhalb des Lagers. Am Ende wird das eingangs erläuterte Argument untermauert, dass nicht eine soziale Ordnung das Lagerleben bestimmt, sondern lokale Lagerstrukturen- und Ordnungen das Alltagsleben der LagerbewohnerInnen situativ aber nicht systematisch dominieren.

Burmesische Flüchtlingslager in Thailand: Politische Ordnung & Mobilität

Die jahrzehntelangen militärischen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Ethnien und der burmesischen Regierung in der thailändisch-burmesischen Grenzregion als auch die Gründe für die Flucht von 100.000en Personen in dieser Region wurden ausführlich beschrieben.¹ Aktuell befinden sich zehn burmesische Flüchtlingslager in Thailand (TBC² 2014: 6). Diese Flüchtlingslager werden nicht zentral vom UNHCR³ organisiert. Stattdessen übernahm auf Anfrage der thailändischen Regierung 1984 ein Konsortium unterschiedlicher internationaler Hilfsorganisationen die Hauptversorgung in den Lagern in Kooperation mit Flüchtlingskomitees und Flüchtlingslagerkomitees, die von den politischen Eliten der jeweiligen ethnischen Gruppe gegründet wurden (McConnachie 2012: 39ff). Die formale Körperschaft, welche sechs der Flüchtlingslager repräsentiert und vertritt, ist das *Karen Refugee Committee* (KRC). Jedes Lager wird des Weiteren über ein gewähltes Lagerkomitee repräsentiert, innerhalb dessen wiederum verschiedene gewählte Sektionskomitees arbeiten. Die enge Kooperation zwischen den Hilfsorganisationen und den Flüchtlingsrepräsentanten hat verschiedene Gründe, liegt aber unter anderem im Interesse der thailändischen Autoritäten, die eine minimale Präsenz von *Expatriates* in den Lagern durchsetzt

1 McConnachie 2014: 21-39; Dudley 2010: 67-91; South 2011: 54ff; Lang 2002: 56-81.

2 *The Border Consortium* (TBC) ist die sogenannte *leading agency* burmesischer Flüchtlingslager. Sie ist vornehmlich für die Basisversorgung in den Lagern zuständig.

3 UNHCR steht für *United Nation High Commisar for Refugees* und ist ein Organ der UN mit einem Mandat für den Schutz von Flüchtlingen weltweit. Aus globaler Perspektive werden Flüchtlingslager in der Regel von UNHCR betrieben (vgl. auch Voutira & Harrell-Bond 1995: 210).

(BBC 1992: 30, *Ministry of Interior Regulations*). Dieses „Regierungsmodell“ ermöglicht es LagerbewohnerInnen, vor allem ihrer politischen Elite, aktiv am Verwaltungs- und Regierungssystem des Lagers teilzunehmen (vgl. McConnachie 2014: 92ff, 140; Dudley 2010; Lang 2002). Dieses Modell stand und steht unter Kritik, da die politischen Widerstandsgruppen aus der Heimatregion, die auch über militärisches Personal und Ressourcen verfügen, die Komitees gründeten und bis heute enge Kooperationen zwischen diesen Organisationen bestehen (McConnachie 2012). Diese Verbindungen, so der Vorwurf, schürten den Konflikt in Myanmar weiter an (South 2011: 4; Thawngmung 2008: 22). Auch wenn burmesische Flüchtlingslager für einen partizipierenden und *self-governance*-Ansatz hinsichtlich Verwaltung, Regierung und Management stehen und UNHRC ein sehr eingeschränktes Mandat hat, weisen sie hinsichtlich der „biopolitics of care“ (Turner 2006: 46) beachtliche Ähnlichkeiten zu UNHCR-geleiteten Flüchtlingslagern auf. Das Regierungssystem burmesischer Flüchtlingslager lässt sich jedoch nicht auf diese spezifischen humanitären Machttechnologien reduzieren. Weitere relevante und bedeutende Akteure des Regierens wurden benannt: Die politische Autoritäten der Heimatregion und des Aufnahmestaates als auch die Organisationen der FlüchtlingsrepräsentantInnen.

Der Fokus des Artikels liegt jedoch nicht auf den verschiedenen Akteuren, deren Beziehungen und deren Macht in Bezug auf die politische Ordnung eines Flüchtlingslagers (Inhetveen 2010). Die im folgenden ausgeführten Mobilitätsphänomene und die Durchlässigkeit der Lagergrenzen weisen auf die lokal etablierten Regierungsstrukturen hin und zeigen, dass es entscheidende Bereiche im Leben von LagerbewohnerInnen gibt, die nicht in den Händen internationaler Hilfsorganisationen liegen, wodurch die regulierenden Kontrollmöglichkeiten nicht systematisch durchsetzbar sind. Die Praktiken der BewohnerInnen beim Verlassens des und beim Eintretens in das Flüchtlingslager als auch ihr Aufenthalt außerhalb des Flüchtlingslagers unterliegt eindeutigen und legal festgelegten Vorschriften des Aufnahmestaates. LagerbewohnerInnen dürfen das Territorium des Lagers in der Regel nicht verlassen und BesucherInnen dürfen es nicht betreten. Diese legalen Restriktionen des Aufnahmestaates werden in anderen Flüchtlingslagern des globalen Südens ähnlich beschrieben.⁴ Anhand der folgenden Beobachtungen lässt sich jedoch zeigen, dass eine systematische Regulierung, Kontrolle oder Regulierung der Mobilität der (potenziellen) BewohnerInnen nicht durchgeführt wird. Diese Durchlässigkeiten der Lagergrenzen sind kein spezifisches Phänomen burmesischer Flüchtlingslager in Thailand, sondern

4 Inhetveen 2010: 360; Turner 2010: 11; Hyndman 2000: 87ff; Hitchcox 1990: 100.

werden auch für andere Lager in anderen regionalen Kontexten beschrieben.⁵ Auch in bhutanischen Flüchtlingslagern in Nepal sind die Lagergrenzen mehr durch Offenheiten als durch Geschlossenheiten gekennzeichnet. Tausende von LagerbewohnerInnen passierten dort täglich die Lagergrenzen. (Illegale) Mobilitäten an der nepalesisch-indische Grenzregion sind die Regel und weniger die Ausnahme.⁶ Diese Offenheiten sind als Teil der bereits oben angesprochenen lokal etablierten Strukturen zu verstehen, die zwischen den TeilnehmerInnen der lokalen Grenz- und Lagersituation ausgehandelt werden. In diesem Sinne leistet der Artikel auch einen Beitrag zur Diskussion um die politische Ordnung eines Flüchtlingslagers.

Im Kontext der burmesischen Flüchtlingslager ist zudem zu berücksichtigen, dass stabile, historisch geprägte Verbindungen zwischen den ethnischen Gruppen innerhalb der burmesisch-thailändischen Grenzregion existieren – politisch, sozial als auch ökonomisch (Brees 2008, 2010; Lang 2002: 137ff). Das heißt die Mehrheit der Geflüchteten gehört ethnischen Gruppierungen an, die sowohl in Thailand als auch in Myanmar leben.

Flüchtlingslager als Regulierungs-, Kontroll- und Vorläufigkeitsinstitutionen

Die theoretischen Konzepte von Erving Goffmans „Totale Institution“ (1973), Michel Foucaults Disziplinaranstalt (1976) und Biopolitik (1977; 2007) und Giorgio Agambens Überlegungen zum Lager (2002, 2000) werden genutzt, um die Ordnung von Flüchtlingslagern des globalen Südens zu erfassen. Die oft nur punktuelle Nutzung und weniger systematische Anwendung dieser Konzepte deutet bereits die empirischen Unzugänglichkeiten an.⁷

Flüchtlingslager als Goffmans Totale Institution

Die totale Institution bezieht sich nach Goffman auf eine Einrichtung mit einer allumfassenden und ganzheitlich organisierten Inanspruchnahme seiner Insassen durch die Organisation (Goffman 1973: 15). Verschiedene Autoren beschreiben Flüchtlingslager als diesem Modell ähnlich (Baumann 2002: 347; Voutira & Harrell-Bond 1995: 210).⁸ Einen systematischen Umgang mit Goffmans Idealtyp liefern Linda Hitchcox (1990)

5 Inhetveen 2010: 360; Horst 2006: 123ff; Hyndman 2000: 87ff; Hitchcox 1990: 100.

6 Diese Beobachtungen basieren auf einer fünfmonatigen Feldforschung im Jahr 2008 (Bochmann 2011).

7 Vgl. auch eine ausführliche Kritik Inhetveen 2010: 359-390.

8 Maciej Domanski (1997: 26ff) und Vicky Täubig (2009) wenden das Konzept systematisch für Flüchtlingsunterkünfte in Europa (Italien und Deutschland) an.

und Katharina Inhetveen (2010). Hitchcox (1990: 150ff) sieht Parallelen zu Goffmans Idealtyp im Zulassungsprozedere, da der Einzelne in die administrative Maschinerie des Lagers gezwungen und seiner eigenen Identität beraubt wird (ebd.: 153f).⁹ Des Weiteren beschreibt sie hinsichtlich der Aufrechterhaltung von Sicherheit und Disziplin, dass insbesondere Neuankommlinge chronisch besorgt sind, unwissend Regeln zu brechen, dadurch potenziell sanktioniert werden können und sich dementsprechend zurückhaltend, möglichst unauffällig verhalten (ebd.: 163; Goffman 1973: 46). Auch Inhetveen beschreibt Ähnlichkeiten zu Goffmans Modell (Inhetveen 2010: 359-374), jedoch lediglich in Bezug auf die strikte Trennung zwischen Personal und InsassInnen (ebd.: 359; Goffman 1973: 17) und gewisse Einschränkungen der Handlungsfreiheit der BewohnerInnen (Inhetveen 2010: 359). Hauptsächlich beschreibt die Autorin jedoch deutliche Unterschiede, wie zum Beispiel die Abwesenheit von Präsenzgeboten der BewohnerInnen hinsichtlich Zeit und Raum (ebd.: 364), die Unfähigkeit der Verwaltung, die Flüchtlinge zu kontrollieren (ebd.: 356), die geringe Interaktionsdichte zwischen Flüchtlingen und Verwaltungspersonal (ebd.: 374) und die beschränkten Möglichkeiten der Überwachung der Flüchtlinge (ebd.: 369). Die Unterschiede sind auch in burmesischen Flüchtlingslagern in Thailand beobachtbar. Im Gegensatz zu Inhetveens Beobachtungen existiert jedoch keineswegs eine strikte Trennung zwischen Personal und „InsassInnen“. Während der Feldforschung wurde deutlich, dass vor allem die lokalen Autoritäten in Zusammenarbeit mit FlüchtlingsrepräsentantInnen wesentlich zu einem flexibleren Umgang mit vorgegebenen Regulierungen und Kontrollen beitragen, der auch teilweise strukturell gesichert ist (vgl. Lang 2002: 101).

Foucaults Disziplinar- und Regulierungsanstalten und Biopolitik

Die Anwendung der Konzepte Michel Foucaults auf Flüchtlingslager bezieht sich vornehmlich auf seine Arbeiten zu Disziplinierungsmechanismen und seine Überlegungen zu Biopolitik. Bei der Rezeption von Foucault gerät vornehmlich die Machtposition des internationalen Flüchtlingsregimes in den Blick. Liisa H. Malkki argumentierte bereits, dass BewohnerInnen von Flüchtlingslagern relativ problemlos für technisch-bürokratische Interventionen und soziale Kontrolle erreichbar seien (Malkki 1995a: 234f; 1989: 311). Zudem wird beschrieben, wie die BewohnerInnen über moderne Techniken der

⁹ Dazu zählt sie beispielsweise die Vergabe von Nummern für jeden Ankommenden, das obligatorische Foto das von jedem Einzelnen gemacht wird als auch die Dokumentation von Fingerabdrücken, Gewicht und die Belehrung über die Regeln (Hitchcox 1990: 150f).

humanitären Interventionen zu Opfern und Hilfsbedürftigen produziert werden (Turner 2006: 47; Hyndman 2000: 144). So wie für Foucault Gefängnisinsassen ein Produkt der Institution sind (Foucault 1976: 256), wird auch in Bezug auf Flüchtlinge argumentiert, dass sie lediglich ein Produkt des Lagerlebens sind (Harrell-Bond 1986: 283). Flüchtlingslager werden als biopolitische Orte bezeichnet, in denen vornehmlich internationale Organisationen verwalten, kontrollieren, regulieren (Turner 2010: 45ff) und die BewohnerInnen in Abhängigkeiten treiben (Harrell-Bond 1999: 136ff). Ähnlich wie Goffmans Totale Institution dominiert auch bei dieser Diskussion das Bild des Lagers als Kontroll- und Regulierungsinstitution. So nachvollziehbar und einleuchtend die theoretischen Überlegungen der Biopolitik im Zusammenhang der Hilfsorganisationen, ihrer Programmen und Politiken sind (Turner 2010: 45ff), so lässt sich die soziale Ordnung eines Flüchtlingslager nicht auf diese Hilfstechniken und -regulierungen reduzieren. Es führt eher zu einer Überbewertung der Hilfsstrukturen und Hilfsorganisationen, die das Leben im Lager scheinbar in seiner Gesamtheit verschluckt. Der Umgang mit und die Durchsetzung von Rechten, Regeln und Sanktionierungen in Flüchtlingslagern zeigen, dass neben den Biopolitiken der Hilfe (Turner 2006: 46) andere sehr wichtige Bereiche in Flüchtlingslagern weder über den Aufnahmestaat, noch über Hilfsorganisationen geregelt werden. Die Produktivität von Macht bleibt bei den RezipientInnen oft auf disziplinierende und regulierende Maßnahmen und repressive Machteffekte beschränkt. Die lokalen, oft instabilen und umkämpften Machtverhältnisse, die auch Foucault im Sinn hatte, werden weniger in den Blick genommen (Foucault 1977: 115).

Agambens Lager als Ausnahmezustand und Produktionsstätte von *bare life*

Nicht nur Foucaults Werk sondern auch die Arbeiten von Giorgio Agamben werden in die Analysen über Flüchtlingslager miteinbezogen. Im Anschluss an Foucault stilisiert dieser das Lager zu einem biopolitischen Paradigma der modernen Welt (Agamben 2002: 127). Als Agamben das Lager als Laboratorium der totalen Macht und puren, absoluten Raum der Biopolitik beschreibt, hat er Konzentrationslager und andere Formen der Deportationen in westlichen Gesellschaften im Sinn (ebd.: 128). Die meisten AutorInnen, die zu Flüchtlingslagern im globalen Süden forschen, nehmen daher oft kritisch Bezug auf Agambens Lagerkonzeption (Agier 2011: 183ff; Malkki 2002: 353), von Simon Turner jedoch wird es systematisch angewandt (Turner 2006).¹⁰

¹⁰ Agambens theoretische Überlegungen zum Lager werden auch auf Flüchtlingsunterkünfte im globalen Norden bezogen (Doná 2007; Diken 2004; Edkin 2000).

Basierend auf Feldforschungen in Tansania, beschreibt er Flüchtlingslager als Zonen der inklusiven Exklusion, in denen LagerbewohnerInnen jegliche politische Subjektivität entzogen wird und sie somit auf ein *bare life* reduziert werden (ebd.: 46).

Die Ausblendung von Mikroformen der Resistenzen und *agency* ist eine allgemeine, auch auf Flüchtlingsunterkünfte übertragbare, Kritik an Agambens Werk (vgl. Lorey 2007). Es wird aufgezeigt, dass das Bild des *homo sacer*¹¹ nicht den Erfahrungen der Flüchtlinge inhärent ist, da gerade diese Wohnorte Zentren des Widerstands sind und Flüchtlinge politisch aktiv werden können (Holzer 2013: 862ff). Hinzu kommt die Tatsache, dass Agambens Überlegungen auf der Entwicklung des politischen Systems Europas und der Dominanz des Nationalstaates und seiner Regierung basieren. Insofern erscheint die Übertragbarkeit auf Flüchtlingslager des globalen Südens problematisch. Von einer Biomacht der Hilfe (Turner 2006: 46ff) zu sprechen scheint dennoch angemessen und ist ein wichtiges Merkmal von Flüchtlingslagern in Bezug auf das internationale Flüchtlingsregime. Eine allumfassende und ganzheitliche Inanspruchnahme der BewohnerInnen durch Lagerstrukturen und -ordnungen gestaltet sich jedoch durch die pluralen Machtkonstellationen (McConnachie 2014) und angesichts der polyhierarchischen Buschbürokratie¹² (Inhetveen 2010: 372) als theoretisch unangemessen.

Neben diesen Bedenken, Flüchtlingslager als Kontroll- bzw. Regulierungsinstitutionen zu beschreiben, ist des Weiteren kritisch zu hinterfragen, inwieweit Flüchtlingslager aus Perspektive des Lagerlebens als vorläufige Institutionen zu betrachten sind. Argumentiert wird, dass Flüchtlingslager stets einer Vorläufigkeitsstruktur unterliegen, die das Lagerleben bestimmt¹³, innerhalb derer darauf gewartet wird, wieder in die „Normalität“ eingegliedert zu werden (vgl. Turner 2006: 46; Malkki 1995b: 495ff). Diese Perspektive der Vorläufigkeit bezieht sich auf die internationale Flüchtlingspolitik, die Aufnahmestaaten (Inhetveen 2010: 403ff; Haddad 2008: 56; Soguk 1999: 18) aber auch auf die Flüchtlinge und deren Leben im Lager (Inhetveen 2010: 255; Malkki 1989: 400). Diese Überlegungen lassen sich mit den Beobachtungen der alltäglichen Handlungspraktiken der LagerbewohnerInnen in burmesischen Flüchtlingslagern kontrastieren, in denen

11 *Homo sacer* ist eine archaische Figur des römischen Rechts, der das rechtlich ungeschützte und dem Souverän verfügbare Leben verkörpert. Agamben sieht die Figur des Flüchtlings als die moderne Verkörperung des *homo sacer*, also des *bare life* (Agamben 2002: 81ff).

12 In Buschbürokratien sind westlich geprägte Organisationen beteiligt und durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Vorläufige Ordnungsstrukturen, geringes Wissen zwischen Verwaltenden und Verwalteten, Unberechenbarkeit, Wichtigkeit von Mobilität (sressourcen), periphere Lokalität – abseits der nächsthöheren Ordnung (Inhetveen 2010: 372).

13 Inhetveen 2010: 23; Baumann 2002: 345; Malkki 1995a: 228; Long 1993: 10.

Vorläufigkeitsstrukturen wenig (re-)produziert werden bzw. kaum identifizierbar sind. BewohnerInnen leben und richten sich zunächst langfristig in diesem Lagerraum ein und nehmen ihn für sich in Anspruch. Sie investieren, eröffnen Geschäfte, erbauen und erhalten religiöse Einrichtungen, gründen und leben in Familien, zelebrieren Feste, sie engagieren sich sozial, entwickeln ExpertInnenwissen, übernehmen administrative und politische Aufgaben, errichten Friedhöfe, verlassen ihr Zuhause, besuchen Familienangehörige und FreundInnen in ihrer Heimatregion und kommen zurück, bilden sich weiter, streiten, arbeiten, erziehen ihre Kinder, legen Wert auf ihr Äußeres, bauen Gemüse und Reis an, mögen Klatsch und Tratsch – sie stellen Alltag und soziale Ordnung her. Diese Liste könnte mit vielen weiteren Aktivitäten ergänzt werden.

Und dennoch gibt es öffentlich beobachtbare Lager- und Vorläufigkeitsstrukturen, die von den lokalen TeilnehmerInnen situativ produziert und reproduziert werden. Dazu gehören die monatlichen Distributionen von Rationen, die dichte Präsenz von internationalen Hilfsorganisationen, die täglichen und regelmäßigen Lautsprecheransagen, der Stacheldrahtzaun, die dichte Anordnung der Häuser und eben auch der Kontrollpunkt am Eingang bzw. Ausgang der Zone, die das Flüchtlingslager als solches sowohl für die BewohnerInnen als auch BesucherInnen erkennbar macht.¹⁴ Lokale Lagerstrukturen und auch der Charakter der Vorläufigkeit werden an den Situationen des Überquerens der Lagergrenzen sichtbar. Das lokal etablierte und situative Grenzregime, das im Folgenden beschrieben wird, ist auch dadurch möglich, dass dieser Raum und seine Grenzen als etwas vorläufiges und nicht als eine langfristige Institution, mit festgelegten und auch annähernd realisierten Regeln gerahmt wird. Der Charakter der Vorläufigkeit ist daran erkennbar, dass lokale Strukturen etabliert werden, die anpassungsfähig, situativ und flexibel und nicht zentral reguliert sind. Die strukturell etablierte Vorläufigkeit eröffnet lokale Handlungsanforderungen und Möglichkeiten gleichermaßen.

Ethnomethodologische Perspektiven auf Lagerstrukturen und -ordnungen

Die vorherigen Erläuterungen weisen bereits auf die Notwendigkeit einer mikrosoziologischen, insbesondere ethnomethodologischen Perspektive hin, die im Folgenden kurz erläutert wird. Der ethnomethodologische Blick ermöglicht es, den Konstitutionsvorgang einer sozialen Ordnung in allgemein beobachtbaren Handlungsprozessen zu identifizieren, in denen Strukturen

¹⁴ Diese spezifischen Lageraktivitäten wurden über Gespräche mit BewohnerInnen und eigene Beobachtungen identifiziert.

performiert und sozial hergestellt werden. Er weist uns darauf hin, dass die Disponibilität sozialer Strukturen nicht vorausgesetzt werden kann, sondern über die Darstellungsleistungen der TeilnehmerInnen erkennbar ist (Garfinkel & Sacks 1970). Dadurch ist auch die Beobachtbarkeit, Relevanz und Wirkung der Strukturen von den und für die TeilnehmerInnen selbst (und nicht nur für die Wissenschaftlerin) gesichert.

Diese Perspektive klammert nicht die Erforschung der Lagerstrukturen aus, sondern verschiebt den Fokus auf den alltäglichen Vollzug der Handlungen in spezifischen Situationen, in denen Strukturen relevant und erkennbar werden. Die Ordnungsstrukturen existieren und sind zunächst dort zu identifizieren, wo sie von den TeilnehmerInnen dargestellt, hergestellt und aufrechterhalten werden (Hester & Francis 2007: 3; Zimmerman & Pollner 1976). Mit dieser Perspektive wird der politisch, soziologisch und theoretisch aufgeladene Lagerbegriff zum Untersuchungsgegenstand per se gemacht.

Die ethnomethodologische Perspektive erfordert zudem die Anwendung bestimmter Methoden im Kontext der Ethnographie (Lynch 2007: 499). Die folgenden Ausführungen basieren daher auf mehreren, insgesamt jedoch mehr als einjährigen, Feldforschungsaufenthalten an der thailändisch-burmesischen Grenzregion in den Jahren 2010, 2011 und 2013/14. In dieser Zeit wurden Basissprachkenntnisse des Sgaw Karen und Burmesisch erworben, intensive teilnehmende Beobachtungen durchgeführt, audio-visuelle Daten registriert und diverse informelle Gespräche und Interviews geführt.

Das lokale und situative Grenzregime der Flüchtlingslager¹⁵

Burmesische Flüchtlingslager in Thailand sind durch einen Zaun begrenzt, der jedoch an vielen Stellen zerstört und aufgebrochen ist – ohne dass diesem Umstand große Beachtung geschenkt würde. Das Betreten bzw. Verlassen der Lager ist an diesen Stellen und an Kontrollpunkten möglich. Normale PassantInnen (LagerbewohnerInnen), Motorräder, Jeeps der Hilfsorganisationen, Vehikel der thailändischen paramilitärischen Gruppen, Jeeps der sogenannten K-Organisationen¹⁶, HändlerInnen oder Geschäftsleute passieren den im Folgenden beschriebenen Kontrollpunkt regelmäßig. Dieser Kontrollpunkt ist ein Nadelöhr, das von allen Mitgliedern passiert wird,

15 Die folgenden Beschreibungen basieren auf Feldnotizen, Beobachtungsprotokollen, Transkripten, Videomaterial und genauen Analysen dessen.

16 K-Organisationen sind *community-based*-Organisationen. Das K- steht für Karen, eine ethnische Gruppe, die die Mehrheit der Flüchtlinge in den neun Lagern in Thailand ausmacht. Teilweise existierten diese Organisationen schon vor der Etablierung von Flüchtlingslagern, teilweise wurden sie neu gegründet. Sie sind in den Lagern aber auch im Karenstaat, in Myanmar, gemeinnützig als auch politisch aktiv.

die an den alltäglichen Herstellungsprozessen der sozialen Ordnungen von Flüchtlingslagern beteiligt sind. Normale PassantInnen und Motorräder überqueren den Kontrollpunkt zu jeder Zeit, vor allem jedoch tagsüber. Es gibt „Sturmzeiten“, in denen vor allem die Jeeps der Hilfsorganisationen den Kontrollpunkt passieren.

Das Grenzpersonal

Das Grenzpersonal besteht aus zwei Gruppen, den thailändischen Korps, die *Or Sor*¹⁷ genannt werden, und der Sicherheitsgruppe des Lagers (*camp security*). Die Mitglieder der Sicherheitsgruppe des Lagers sind selbst LagerbewohnerInnen und unterliegen dem Zuständigkeitsbereich des Sektionsführers bzw. Lagerführers, die gewählte VertreterInnen der LagerbewohnerInnen bzw. Sektionen sind (also nicht den Hilfsorganisationen).¹⁸ Die Mitglieder der *Or Sor* stehen unter dem Kommandanten des lokalen thailändischen Distriktoffiziers, der alle ein bis zwei Monate mit Ankündigung das Lager besucht, jedoch in sehr regelmäßigem Austausch mit dem Lagerführer (*camp leader*) steht. Die *Or Sor* wohnen zwei Wochen im Flüchtlingslager und zwei Wochen außerhalb in ihren meist naheliegenden Heimorten. Einige der *Or Sor* arbeiten in den Lagern seit mehr als 20 Jahren, sprechen dieselbe Sprache und gehören derselben ethnischen Gruppe an wie die BewohnerInnen.¹⁹ Der Unterschied der Gruppen wird sozial-räumlich markiert. Während *Or-Sor*-Gebäude, die als Wohn- und Arbeitsstätten und daher als Hauptaufenthaltort dienen, sich links des Kontrollpunktes befinden, sind die Gebäude der Lagersicherheitsgruppe, die reine Arbeitsorte sind, rechts des Kontrollpunktes gebaut worden. Doch wie genau vollzieht sich das Überqueren des Kontrollpunktes und welche Rolle spielt dabei das Grenzpersonal?

FußgängerInnen und MotorradfahrerInnen

Das Passieren von normalen PassantInnen wird vom Grenzpersonal kaum beobachtet und weder kontrolliert noch reguliert. Die Grenzbeobachter stoppen die Vorbeilafenden nicht oder hindern sie daran das Territorium zu verlassen bzw. es zu betreten. Die Unaufmerksamkeit oder das Desinteresse an normalen PassantInnen ist auf die Annahme des Grenzpersonals

17 Feldimmanente Begriffe werden wie hier besonders markiert.

18 Die Hilfsorganisation TBC unterstützt das Lagerpersonal, zu denen auch die *camp security* zu zählen ist, finanziell.

19 Einige der *Or-Sor*-Mitglieder sind sogar mit LagerbewohnerInnen verheiratet.

zurückzuführen, dass diese als Ziel lediglich die Telefonläden haben, die eine halbe Stunde Fußweg entfernt vom Kontrollpunkt von thailändischen DorfbewohnerInnen aufgebaut worden sind.²⁰ Auch die PassantInnen passieren den Grenzposten, ohne dessen Relevanz anzuzeigen. Niemand läuft langsamer beim Durchqueren des Kontrollpunktes. Es gibt kein Ritual, das diese spezifische Grenzlokalität vermuten lässt. Die FußgängerInnen weichen lediglich statischen Objekten aus wie zum Beispiel den Grenzposten und der Grenzschanke. Das wird besonders bei MotorradfahrerInnen deutlich, die lediglich schnell den Kopf einziehen müssen, um die Kontrollschranke zu unterqueren. Zwischen dem Grenzpersonal und den PassantInnen werden in der Regel nicht einmal Blicke ausgetauscht. Ähnliches ist auch nach den „Öffnungszeiten“ des Lagers zu beobachten, die mit einem Plakat im Eingangsbereich öffentlich sichtbar sind (8:00-17:00 Uhr): Das Grenzpersonal kontrolliert oder reguliert die PassantInnen nicht. Ein beidseitiges, fast schon aktives Ignorieren beschreibt die Grenzsituation für normale PassantInnen adäquat. Zu beobachten ist die gegenseitige Erwartungshaltung der Anwesenden, dass es keine praktische Kontrolle für PassantInnen am Kontrollpunkt gibt.²¹ Um das Lager herum gibt es eine Zone, die bis in die nächste thailändische Stadt reicht, in der keine weiteren Kontrollpunkte existieren.²² In diesem Bereich können sich die LagerbewohnerInnen frei bewegen.

Jeeps

Für das Passieren von Jeeps ist die Situation anders und differenzierter zu beschreiben.²³ Die FahrerInnen müssen an der Schranke stoppen und sich in einem Buch registrieren, das in einem Grenzhaus auf einem Tisch positioniert ist. Des Weiteren werden sie durch die Schranke, welche mit Ausnahmen geschlossen ist, daran gehindert, die Grenzposten zu passieren. Nach einem *Or-Sor*-Personal zufolge ist es vorgesehen, dass einer der zehn

20 Oft ist dies auch der Fall. Viele PassantInnen sammeln jedoch auch Holz, Blätter und andere Naturprodukte in der näheren Umgebung und „importieren“ sie in das Lager. Dies ist offiziell nicht erlaubt ist, wird jedoch geduldet. Andere PassantInnen arbeiten auf den Feldern von lokalen Bauern oder machen sich auf den Weg in die nächstliegende Stadt.

21 Die Situation ändert sich, wenn bspw. das Militär aus Bangkok das Lager besucht. Während des Besuches ist der Kontrollpunkt für PassantInnen geschlossen und strenge Kontrollen und Beobachtungen werden an dem Kontrollpunkt durchgeführt. In diesen Situationen zeigt sich, wie die TeilnehmerInnen die „Totale Institution“ aufführen können und die „normale“ soziale Ordnung aufgehoben wird (neben den Einschränkungen der Mobilität, werden die Geschäfte geschlossen, unsichtbar gemacht und die Motorräder und Jeeps versteckt).

22 Zudem gibt es Möglichkeiten die Kontrollpunkte zu umgehen.

23 Im Gegensatz zu den FußgängerInnen haben sie nicht die Möglichkeit andere Wege zu benutzen.

bis fünfzehn *Or-Sor*-Mitglieder in diesem Grenzhaus sitzt, beobachtet, kontrolliert und die passierenden Jeeps in dieses Buch einträgt. Das ist praktisch jedoch nie zu beobachten. Die FahrerInnen registrieren sich selbst in dem Buch, was meist von der *camp security* beobachtet wird, die dann auch die Schranke öffnen. Wenn einzelne Jeeps ankommen, werden für gewöhnlich die Mitglieder der *camp security* aktiv. Ein Vehikel ist zwar auch für die *Or Sor* hörbar, diese kommen jedoch selten zum Kontrollposten und zwar nur dann, wenn viele Jeeps vor der Schranke stehen. Sobald ein *Or Sor* zum Kontrollposten kommt, entfernt sich das Lagerpersonal wieder und zieht sich in das für ihn vorgesehene Gebäude zurück. Es gibt jedoch auch eine Reihe von Jeep-FahrerInnen, die sich nicht in das Buch eintragen müssen, wie zum Beispiel thailändische Verkäufer, die aus der nächsten Stadt in das Lager kommen, um frisches Gemüse und andere Produkte im Lager zu verkaufen. Auch DorfbewohnerInnen, die durch das Lager fahren müssen, um zu ihren Dörfern zu gelangen, sowie LagerbewohnerInnen, die selbst Jeeps besitzen und Geschäften nachgehen, zählen dazu. Das lokale System der Grenzkontrolle unterscheidet zwischen FahrerInnen, die zu Hilfsorganisationen gehören und Personen, die in das Lager kommen, um Geschäfte zu machen oder es nur passieren wollen. Nichtsdestotrotz repräsentieren diese eine Kategorie, die es von diesem Grenzregime erwartet und verlangt genauer hinzuschauen.

PassantInnen und MotorradfahrerInnen (und ihre MitfahrerInnen) passieren den Kontrollpunkt ohne weiteres, ohne kontrolliert und genau beobachtet zu werden. Die Jeeps hingegen werden über die Notwendigkeit des Öffnens der Schranke gesehen und je nach Kategorie registriert. Die Jeeps, zugehörig zu bestimmten Organisationen, müssen den offiziellen und formellen Registrierweg wählen. Damit bleibt das Passieren potenziell beobachtbar und transparent für andere thailändische Autoritäten. Die Geschäftsleute registrieren sich nicht in das Buch und fallen damit aus offiziellen Beobachtungspraktiken der administrativen Ebenen heraus. Dadurch bleiben sie für andere Autoritäten unsichtbar, werden aber lokal reguliert. Ihre Aktivität bleibt sichtbar für lokale Arrangements und Verhandlungen hinter der Grenzbühne, da die Geschäftsleute (unregistriert und undokumentiert) monatlich an die *Or Sor* Geldbeträge zahlen, um ihre Geschäfte ausführen zu dürfen.

BesucherInnen und langfristiges Bleiben im Lager

Kurzfristige Besuche werden nicht bei *Or-Sor*-Mitgliedern gemeldet, sondern bei dem Sicherheitspersonal einer Sektion, in der die Gäste übernachten. Die GastgeberInnen der BesucherInnen tragen sich in eine Liste der

Sektionssicherheit ein und bezahlen im Gegenzug dafür einen Geldbetrag. Dabei gibt es jedoch zahlreiche Ausnahmeregelungen, die auch an situativ lokale Verhandlungen gebunden sind.²⁴ BesucherInnen können über Tage oder Wochen empfangen werden.

Personen können sich auch langfristig im Lager ansiedeln. Dies entscheiden weder *Or Sor* noch thailändische Autoritäten oder Personal von Hilfsorganisationen, sondern FlüchtlingsvertreterInnen. Sie bestimmen zunächst darüber, wo eine ankommende Person oder Familie untergebracht werden kann. Ein Erstgespräch führt ein Sektionsführer, der Kenntnisse darüber hat, welche Immobilien innerhalb seiner Sektion zur Verfügung stehen.²⁵ Aufgrund des *resettlement program*²⁶ werden Häuser von Personen, die das Lager verlassen wollen oder bereits verlassen haben, an Neuankömmlinge verkauft. Es sind also zunächst lokale Vereinbarungen und Netzwerke, die sowohl BesucherInnen als auch neu angekommenen Flüchtlingen das Leben bzw. die Ansiedlung im Lager ermöglichen. Bei einem Interesse an Hilfsleistungen der internationalen Organisationen müssen weitere Verfahren auf der Lager-Ebene durchlaufen werden. Es gilt festzuhalten, dass das Eintreten in das Lager ohne Papiere, kurz- als auch längerfristig, möglich ist.

Etablierte (il-)legale Mobilitäten außerhalb der Flüchtlingslager

Der Camp Pass: Wie bereits erwähnt, erlauben es nationale Festlegungen den LagerbewohnerInnen nicht, vorläufige Unterbringungszone der vertriebenen Personen (so die offizielle Bezeichnung der thailändischen Regierung²⁷) zu verlassen. Unter bestimmten Gründen (bspw. Bildung, Heirat, Beerdigung) können LagerbewohnerInnen jedoch diese Zonen mit einem Dokument legal verlassen und die Kontrollpunkte, die auf den Hauptstraßen Thailands insbesondere in der Grenzregion zu finden sind, legal passieren.²⁸

24 Der Sicherheitschef einer Sektion erklärte, dass er von BesucherInnen, die zu religiösen Zeremonien/Feierlichkeiten kommen, kein Geld erwartet, auch nicht von Kindern, SchülerInnen und StudentInnen.

25 Häufig sind dies Personen, die bereits Verbindungen zu anderen LagerbewohnerInnen haben. Sie übernachten bei ihren Verbindungspersonen und ziehen um, wenn sich eine Gelegenheit ergibt.

26 Für Flüchtlinge werden stets drei Möglichkeiten beschrieben. Die *Reintegration* in das Land, in dem die Flüchtlinge geflohen sind. Die *Repatriation* beschreibt die Rückkehr der Flüchtlinge in ihr Heimatland. Das *Resettlement* beschreibt die Übersiedlung von Flüchtlingen in Drittstaaten. 2013 übersiedelten über 84.000 Personen in sogenannte Drittstaaten, 81 % davon in die USA (TBC 2013: 18).

27 *Temporary Shelter Area for Displaced Persons*. Vor jedem Flüchtlingslager ist ein Plakat mit diesen Worten angebracht, in englischer, thailändischer und burmesischer Sprache.

28 Order of the Royal Thai Police, No. 777/2551.

Dieses Dokument wird bei der KRC²⁹ beantragt. Das KRC-Personal legt dem thailändischen Distriktoffizier einen Antrag vor und legitimiert mit seiner Unterschrift die legale Mobilität von LagerbewohnerInnen innerhalb eines bestimmten Zeitraumes. Der Erhalt dieses Dokumentes basiert nicht wie vorgesehen auf einer genauen Prüfung der legal festgelegten Gründe, sondern wird im Austausch gegen eine Zahlung vergeben. Unabhängig von diesem Dokument gibt es für bestimmte Gruppen weitere legale Mobilitäts- und auch Arbeitsmöglichkeiten außerhalb der Flüchtlingslager. Insbesondere Personen mit höheren Bildungsabschlüssen und Englischkenntnissen können Arbeitserlaubnisse erhalten, die es ihnen ermöglichen sich legal in bestimmten thailändischen Provinzen zu bewegen. Viele Personen, deren Familien in Lagern wohnen (von anerkannten Flüchtlingen als auch nicht anerkannten Flüchtlingen), arbeiten in thailändischen Städten. Auch die Mitgliedschaft in Bildungseinrichtungen in thailändischen Städten ermöglicht es Studierenden sich legal außerhalb der Lager zu bewegen.

LagerbewohnerInnen können jedoch auch ohne diese legalen Mobilitätspapiere Grenzposten außerhalb des Lagers meist durch Zahlung einer Gebühr passieren (Jackson & Associates Ltd. 2012: 16). Das systematische Phänomen der (illegalen) Mobilität in Thailand, insbesondere von Personen aus Myanmar, bezieht sich jedoch nicht nur auf LagerbewohnerInnen und auch nicht nur auf ethnische Minderheiten. Verschiedene Schätzungen gehen davon aus, dass mehr als drei Millionen Menschen mit burmesischer Herkunft in Thailand leben und arbeiten, von denen nur 1,3 Millionen registriert sind und legale Aufenthalts- bzw. Arbeitserlaubnisse haben (van Bruaene & Sondorp 2011: 5).

Weitere Mechanismen zu Mobilität und zur Relevanz der Dokumente außerhalb des Lagers konnte 2013 bei einer Hochzeit zwischen zwei ehemaligen LagerbewohnerInnen beobachtet werden, die bereits in den USA leben und ihre Hochzeit in einem thailändischen Dorf in der Nähe von Flüchtlingslagern feierten. Sie luden Verwandte ein, die in unterschiedlichen Lagern in Thailand leben, und verpflichteten die legale Mobilität aller Gäste zu organisieren. Es gibt diese Lagermobilitätspässe für Einzelpersonen aber auch für Gruppen. Für Gruppen wird ein Dokument dem Fahrer/der Fahrerin ausgehändigt, in dem alle Personen einzeln aufgelistet sind. Diese Gruppenpässe werden der Einfachheit halber meist im Zusammenhang mit Hochzeiten oder anderen Großveranstaltungen ausgestellt. Die Hochzeitsplaner arrangierten verschiedenste Listen für mehr als 80 Gäste aus unterschiedlichen Flüchtlingslagern.

29 KRC ist, wie bereits oben erwähnt, das *Karen Refugee Committee* und die formale Körperschaft, die die BewohnerInnen in den Lagern, die mehrheitlich von Karen bewohnt sind, an der burmesischen Grenze repräsentiert.

Im Anschluss an die große Zeremonie machten sich die Gäste bereit, wieder in ihre Lager zurückzukehren. Doch Gäste von einem Lager konnten nicht zurückkehren, da die Dokumente für die Rückkehr nicht korrekt waren. Es wurde heftig über die Liste diskutiert und die Namen verschiedener Gäste wiederholt aufgerufen, erneut diskutiert und nochmals alle Namen auf der Liste aufgerufen. Die Liste erwies sich als nicht vollständig. Einer der BesucherInnen aus den USA fuhr erneut zum KRC-Büro, um die Situation zu klären. Das zuständige KRC-Personal wiederum fuhr erneut zum lokalen Distriktoffizier um die Liste korrigieren zu lassen. Später wurde dies folgendermaßen erklärt: Diese eine Liste wurde zum Problem, da einige der Gäste das Flüchtlingslager ohne Pässe verlassen hatten und nun mit Gästen, die Pässe hatten, zusammen in einem Jeep fuhren. Als die OrganisatorInnen der Hochzeit dies erfuhren, wollten sie sicher gehen und „korrekte“ Dokumente ausstellen lassen. Die Gäste wiederum, die ohne Pässe das Lager verlassen hatten, hielten dies für unnötig – daher die hitzige Diskussion. Nach zwei Stunden Wartezeit lag die korrigierte Liste in den Händen des Fahrers, doch erneut wurde diskutiert, da nicht alle Personen unter 18 Jahren auf der Liste eingetragen wurden. Als zweites Diskussionsergebnis ergab sich, dass die Registrierung für diese Personen nicht so wichtig sei und man ohne Bedenken losfahren könne. Die Kategorie „Kinder“ fällt daher wiederum aus den lokalen Prozedere des Registrierens heraus. Es schien nicht notwendig, Personen unter 18 Jahren in die *camp-pass*-Listen, die potenziell von thailändischen Autoritäten kontrolliert werden könnten, zu dokumentieren.

Die Rückkehr aus den thailändischen Dörfern/Städten in das Lager und die hitzige Diskussion über die Listen zeigt, dass es sicherer ist, ein legales Mobilitätsdokument zu besitzen. Doch auch ohne Dokumente haben und nutzen die LagerbewohnerInnen die Möglichkeit der Mobilität. Wie bereits erwähnt, greifen lokal entschärfende Regelungen und Praktiken an den Kontrollpunkten: Es handelt sich hierbei um lokal, situativ verhandelbare Arrangements, die getroffen werden, in denen die PassantInnen ihr Wissen über die Grenzsituation nutzen und einsetzen; das Passieren muss bspw. bezahlt oder verhandelt werden. Über dieses Wissen verfügen sicher nicht alle BewohnerInnen und regelmäßig wird von Menschenrechts- und Hilfsorganisationen von den Problemen und Schwierigkeiten der illegalen Mobilität berichtet (Human Rights Watch 2012). Dies entschärft meines Erachtens jedoch nicht die Systematik der etablierten (illegalen – staatlich nicht gewollten aber auch nicht verhinderten) Mobilitäten.

Zusätzlich gibt es bei genauer Betrachtung der oben erwähnten *camp-pass*-Listen einen weiteren Hinweis auf die etablierten lokalen und flexiblen Lagerstrukturen. Etwa die Hälfte aller Personen auf der *camp-pass*-Liste

sind nicht-registrierte Flüchtlinge, denen es nach den legalen Regulierungen und nach Aussage der Hilfsorganisationen (TBC 2013: 65) nicht erlaubt ist, einen solchen Pass zu beantragen.³⁰ In diesen lokalen Arrangements der *camp-pass*-Vergabe werden diese nicht-registrierten Flüchtlinge durchaus erfasst, auch wenn keine offizielle Anerkennung dieser Personen als LagerbewohnerInnen von staatlicher Seite her existiert. Gemeinsam mit dem lokal verantwortlichen KRC-Personal ermöglicht und schafft der Distriktoffizier ein bürokratisches System auf lokaler Ebene, das Spielraum- und Interpretationsmöglichkeiten bietet und auch nicht anerkannten LagerbewohnerInnen erlaubt, „Mobilitätspässe“ zu beantragen. Dieses System der Pässe ist Teil lokaler Arrangements zwischen zwei lokal-regional anerkannten Autoritäten.³¹

Kurz- und langfristiges Austreten aus dem Lager ist somit möglich. Vor allem das langfristige Austreten ist mit einem gewissen Aufwand, möglichen Sanktionierungen und Kosten verbunden. Auch die Rückkehr in die Heimatregion ist theoretisch und praktisch möglich, aber aus diversen Gründen, vor allem Sicherheitsbedenken, die hier nicht weiter spezifiziert werden sollen, oft keine langfristige Option (vgl. South 2007: 54-80; Jacobsen 2005: 8).

Die „Ordnung des Lagerlebens“ versus „situatives Lagerleben“

Eine theoretisch strenge Lagerkonzeption, die sich den theoretischen Modellen von Regulierung- und Kontrollinstitutionen annähert, beinhaltet, dass die Durchsetzung und der Erhalt von Macht abhängig ist von der Zugänglichkeit der zu kontrollierenden Gruppe und deren Unvermögen sich diesem spezifischen Territorium zu entziehen. Doch die beschriebene Grenzsituation und die Beobachtungen der Mobilitäten zeigen, dass die LagerbewohnerInnen durchaus in der Lage sind, sich diesen Zonen und deren Regulierungen und Kontrollen zu entziehen. Die Mobilität von LagerbewohnerInnen wird nur kaum registriert und situativ, weniger systematisch kontrolliert und sanktioniert. Die periphere Lokalität des Flüchtlingslagers eröffnet den BewohnerInnen wie auch BesucherInnen Handlungsoptionen und -anforderungen abseits von Beobachtung, Regulierung und Kontrolle durch thailändische Autoritäten als auch internationalen Organisationen.

30 Diese nicht-registrierten Flüchtlinge sind lediglich über die Lagerverwaltung der FlüchtlingsvertreterInnen registriert und erhalten als nicht-registrierte Flüchtlinge, aber registrierte LagerbewohnerInnen, auch Unterstützungsleistungen von den Hilfsorganisationen.

31 Diese Praktiken, ähnlich wie die Zahlungen an das *Or-Sor*-Personal, können als Korruption bezeichnet werden. Doch zu betonen ist in diesem Zusammenhang, dass diese speziellen Praktiken den Umgang mit Lagerstrukturen beschreiben, die auf Stabilitäten der Lager und der gesamten Grenzregion ausgerichtet sind.

Wie bei KleinhändlerInnen und MotorradfahrerInnen ist das Betreten und Verlassen des Lagers von „normalen“ BewohnerInnen gekennzeichnet von einer aktiven Nichtregulation und Nichtkontrolle, einer Gleichgültigkeit gegenüber den Passierenden. Wenn diese den Kontrollpunkt passieren, werden in den Handlungen keine Macht- oder Regulierungstechnologien sichtbar. Es existiert keine andere Erwartungshaltung als die der Nichtkontrolle. Nur Jeep-FahrerInnen von Hilfsorganisationen müssen sich, um das Flüchtlingslager zu betreten bzw. es zu verlassen, in Bücher eintragen und warten bis die Schranke geöffnet wird. Sie unterliegen einer potenziellen und angezeigten Kontrolle. Die Jeep-FahrerInnen der Hilfsorganisationen und auch das lokale Grenzpersonal orientieren sich an Regulationen der thailändischen Regierung, die auch lokal umgesetzt werden. Hier wird eine gewisse Kontrolle hergestellt und auch aufrechterhalten, die auf die Hilfsorganisationen und ihre Aktivitäten abzielen, die sich dieser kaum entziehen können. Anders ist die Situation für Geschäftsleute und HändlerInnen, die sich nicht in Bücher eintragen, jedoch monatlich an die *Or Sor* zahlen. So werden bspw. die Geschäfte, die von ThailänderInnen bzw. BurmesInnen durchgeführt werden, für höhere staatliche Autoritäten intransparent gemacht. Sie werden auf lokaler Ebene und von den lokalen Kontrollinstanzen eingeführt und durchgesetzt. Doch nicht alle aktiven HändlerInnen werden in dieses lokale Kontrollsystem einbezogen. Diejenigen, die zu Fuß, mit dem Boot oder mit Motorrädern ihren geschäftlichen Tätigkeiten nachgehen, agieren unabhängig, selbst von diesem lokalen Kontrollsystemen, genauso wie die HändlerInnen aus Myanmar unabhängig von lokalen thailändischen Systemen ihren Geschäften im Lager nachgehen können.

Die Annahme liegt nahe, dass es für welche Autoritäten auch immer sehr aufwändig ist, Mobilität zu kontrollieren und vor allem zu regulieren. Dies gilt vor allem für Flüchtlingslager, die in ruralen, in der Peripherie liegenden und schwer erreichbaren, abgelegenen Regionen lokalisiert sind und die bereits seit Jahrzehnten bestehen. Auch zeigt sich, dass ein Grenzregime nicht über einen Checkpoint und Grenzpersonal Bestand haben kann, wenn dieses Regime nicht immer wieder in sozialen Praktiken hergestellt und in sozialen Situationen sichtbar gemacht wird. Der Checkpoint an sich, seine Gebäude und Objekte und lediglich die Präsenz von Grenzpersonal reichen dazu nicht aus. Bei genaueren Beobachtungen der lokalen Kontrollpraktiken des Lagers sind in diesem disponierten, geschlossenen Raum systematische Durchlässigkeiten erkennbar. Das Lager ist im Fall von burmesischen Flüchtlingslagern eher als ein offener Raum zu verstehen mit gelegentlichen Schließungen und weniger als ein geschlossener Raum mit gelegentlichen Öffnungen. Viel entscheidender ist in diesem Zusammenhang

jedoch, dass das Grenzregime in burmesischen Flüchtlingslagern nur situativ und im Hinblick auf besondere Gesichtspunkte lokal etabliert ist, etwa um Hilfsorganisationen und deren Personal unter Kontrolle zu behalten und zu regulieren. Das Passieren der Kontrollpunkte unterliegt primär lokalen Regelungen bzw. aktiven Nichtregulierungen. Diese lokalen Arrangements eröffnen Möglichkeiten für alle Beteiligten, die zur sozialen, politisch und ökonomischen Stabilität des Gesamtgebildes Flüchtlingslager und seines Kontextes beitragen, um z.B. Geschäfte im Flüchtlingslager unabhängig von Registrierungs- und Regulierungsvorgaben zu etablieren. Auch Personen, die nicht offiziell als Flüchtlinge anerkannt sind, können in den lokalen Systemen der möglichen legalen oder illegalen Mobilität im Kontext des Flüchtlingslagers „mitspielen“. Sie erhalten Pässe für die zeitlich begrenzten legalen Mobilitäten innerhalb Thailands und können sich auch im Lager längerfristig ansiedeln (auch bspw. Sektionsführer werden und Hilfe von internationalen Organisationen erhalten).³² Auch ohne Mobilitätsdokumente können sich BewohnerInnen außerhalb des Lagers illegal bewegen, was jedoch potenziell mit einem finanziellen Aufwand und der Gefahr der lokalen Sanktionierung verbunden sein kann. Ein semi-illegales Mobilitätsarrangement wurde lokal in dieser Region etabliert, zugänglich vor allem für LagerbewohnerInnen, welche diese lokalen Regeln an der Grenzregion kennen. Dieses Arrangement unterliegt jedoch den lokalen und vor allem situativen Aushandlungsprozessen zwischen den Beteiligten.

Dies sind die eingangs betonten lokal etablierten Lagerstrukturen, die (illegale) Mobilitäten und Ökonomien ermöglichen, die situativ ausgehandelt und nicht systematisch über eine Lagerordnung bestimmt werden.³³ Die Partizipierenden produzieren lokale und situative Ordnungsprozesse, wie am Beispiel der Mobilitäten nicht nur von Personen, sondern auch von Produkten abseits staatlicher als auch lokaler Regulierungen und Kontrolle gezeigt wurde. Damit zeichnen sich Flüchtlingslager und dessen Grenzen mehr über lokale Offenheiten und Flexibilitäten aus, die im Kontext der Vorläufigkeitsstrukturen, die dadurch mitetabliert werden, und der peripheren Lokalitäten der Flüchtlingslager zu denken sind. Ohne die Perspektive der langfristigen Vorläufigkeit des Lagers und die starken politischen und ökonomischen Verbindungen in dieser Grenzregion, wäre ein systematischerer Umgang der Mobilitätsregelungen wahrscheinlicher. Diese im Kontext von Flüchtlingslagern im globalen Süden erarbeiteten Ergebnisse fügen sich gut ein in die Diskurse zur Autonomie von

32 Einige Bereiche bleiben diesen Personen jedoch dennoch verschlossen, wie die Möglichkeit am *resettlement program* teilzunehmen oder *camp leader* zu werden.

33 Zur Ökonomie von Flüchtlingslagern vgl. Brees 2008; Werker 2007; Horst 2006; Jacobsen 2005.

Migration, in dem die Allmacht staatlicher Grenzregime diskutiert und die alltäglichen, durchaus subversiven Praktiken der MigrantInnen herausgestellt werden (vgl. Papadopoulos & Tsianos 2013: 178ff).

Die (soziale) Ordnung eines Flüchtlingslagers ist daher nicht, wie in den meisten Studien suggeriert, reduzierbar auf das Produkt der uns bekannten diversen Akteure und deren programmatisch intendierten Strukturen, sondern ist ebenso ein kollaboratives Produkt entstehend über eine Vielzahl von Situationen, Interaktionen und Handlungen der lokalen TeilnehmerInnen. Die bedeutsame Kluft zwischen den unterschiedlichen existierenden Regeln und Strukturen und der gelebten Erfahrungen, aktuellem Handeln und den daraus resultierenden Herausforderungen und Möglichkeiten, die sich dadurch für die TeilnehmerInnen ergeben, sind ganz speziell im Fall von Flüchtlingslagern aber auch für diese etablierten (irreguläre) Mobilitäten und Grenzregime zu berücksichtigen.

Diese soziologischen Überlegungen zur sozialen Ordnung sind nicht allzu neu, sondern bereits von Georg Simmels präzise verfasst (vgl. Bergmann 2011: 125ff):

„Es ist ein oberflächliches an dem – für die äußere Praxis freilich ausreichend – Sprachgebrauch, wenn man die Benennung als Gesellschaft nur der dauernden Wechselbeziehung vorbehalten will, nur derjenigen, die sich zu einem bezeichnaren Einheitsgebilde objektiviert hat: zu Staat und Familie, Zünften und Kirchen, Klassen und Zweckverbänden, usw. Außer diesen aber besteht eine unermessliche Zahl von kleineren, in den einzelnen Fällen geringfügig erscheinenden Beziehungsformen und Wechselwirkungsarten zwischen den Menschen, die, indem sie sich zwischen den umfassenden, sozusagen offiziellen sozialen Formungen schieben, doch erst die Gesellschaft, wie wir sie kennen, zustande bringen.“ (Simmel 1970 [1919]: 12)

Die von Simmel identifizierten Schiebungen sind generell, doch insbesondere bei Flüchtlingslagern im globalen Süden nicht nur aufgrund ihrer politischen Ordnung sondern auch aufgrund ihres provisorischen Charakters und ihrer peripheren Lokalität, zu berücksichtigen. Es sind diese Schiebungen welche die „normale“ soziale Ordnung eines Flüchtlingslagers im globalen Süden bestimmen. Mikroanalytische Untersuchungen sind notwendig, ohne jedoch diese von ihrem gesellschaftlichen Kontexten getrennt, sondern mit ihnen verwoben zu analysieren. Bei der Untersuchung der sozialen Ordnung von Flüchtlingslagern müssen daher notwendigerweise klassische Theorien zu Lagern und Institutionen der Kasernierung durch Theorien der Mikrosoziologie ergänzt werden.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2000): *Means Without End. Notes on Politics*. Minneapolis, US-MN.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M.
- Agier, Michel (2011): *Managing the Undesirables. Refugee Camps and the Humanitarian Government*. Cambridge.
- Baumann, Zygmunt (2002): „In the Lowly Nowherewilles of Liquid Modernity: Comments on and Around Agier“. In: *Ethnography*, Nr. 3, S. 343-249, <https://doi.org/10.1177/146613802401092788>.
- BBC – Burmese Border Consortium (1992): *Relief Programme for Ethnic Minority Refugees in Thailand*. January to June. <http://www.theborderconsortium.org/resources/programme-related/>, letzter Aufruf: 8.11.2016.
- Bergmann, Jörg (2011): „Von der Wechselwirkung zur Interaktion – Georg Simmel und die Mikrosoziologie heute“. In: Hartman, Tyrell; Otthein Rammstedt & Ingo Meyer (Hg.): *Georg Simmels große „Soziologie“ . Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*. Bielefeld, S. 125-148, <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839418772.125>.
- Bochmann, Annett (2011): *Citizenship Ethnography. Perspectives on Membership in the Context of Bhutanese Refugee Camps in Thailand*. Bielefeld: Diplomarbeit (unveröffentlicht).
- Brees, Inge (2008): „Refugee Business: Strategies of Work on the Thai-Burma Border“. In: *Journal of Refugee Studies*, Bd. 21, Nr. 3, S. 380-397, <https://doi.org/10.1093/jrs/fen022>.
- Brees, Inge (2010): „Refugees and Transnationalism on the Thai-Burmese Border“. In: *Global Networks*, Bd. 10, Nr. 2, S. 282-299, <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2010.00286.x>.
- van Bruaene, Michel, & Egbert Sondorp (2011): *Evaluation and Strategy Orientation of DG ECHO Funded Health Sector Activities in Burmese Refugee Camps in Thailand*. http://ec.europa.eu/echo/files/evaluation/2011/Burma_Final_Report.pdf, letzter Aufruf: 8.11.2016.
- Diken, Bülent (2004): „From Refugee Camps to Gated Communities: Biopolitics and the End of the City“. In: *Citizenship Studies*, Bd. 8, Nr. 1, S. 83-106, <https://doi.org/10.1080/1362102042000178373>.
- Domanski, Maciej (1997): „Insights From Refugee Experience: A Background Paper on Temporary Protection“. In: Hathaway, James C. (Hg.): *Reconceiving International Refugee Law. The Hague*, Boston, US-MA, & London, S. 22-31.
- Doná, Georgia (2007): „The Microphysics of Participation in Refugee Research“. In: *Journal of Refugee Studies*, Bd. 20, Nr. 2, S. 41-65, <https://doi.org/10.1093/jrs/fem013>.
- Dudley, Sandra H. (2010): *Materialising Exile. Material, Culture and Embodied Experience Among Karenni Refugees in Thailand*. New York, US-NY, & Oxford.
- Edkin, Jenny (2000): „Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp“. In: *Alternatives. Global, Local, Political*, Bd. 25, Nr. 1, S. 2-25, <https://doi.org/10.1177/030437540002500102>.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (2007): *Security, Territory, Population*. London.
- Garfinkel, Harold, & Harvey Sacks (1970): „On Formal Structures of Practical Actions“. In: McKinney, John C., & Edward A. Tiryakian (Hg.): *Theoretical Sociology. Perspectives and Developments*. New York, US-NY, S. 337-366.
- Goffman, Erving (1973): *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und andere Insassen*. Frankfurt a.M.
- Haddad, Emma (2008): *The Refugee in International Society. Between Sovereigns*. Cambridge.
- Harrell-Bond, Barbara E. (1986): *Imposing Aid. Emergency Assistance to Refugees*. Oxford.
- Harrell-Bond, Barbara E. (1999): „The Experience of Refugees as Recipients of Aid“. In: *Ager, Refugees*, S. 136-168.

- Hester, Stephen, & David Francis (2007): *Orders of Ordinary Action. Respecifying Sociological Knowledge*. London.
- Hitchcox, Linda (1990): *Vietnamese Refugees in Southeast Asian Camps*. Houndmills u.a.
- Holzer, Elisabeth (2013): „What Happens to Law in a Refugee Camp?“. In: *Law and Society Review*, Bd. 47, Nr. 4, S. 837-872, <https://doi.org/10.1111/lasr.12041>.
- Horst, Cindy (2006): *Transnational Nomads. How Somali Cope With Refugee Life in the Daadab Camps of Kenya*. Oxford.
- Human Rights Watch (2012): *Ad Hoc and Inadequate. Thailand's Treatment of Refugees and Asylum Seekers*. <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/thailand0912.pdf>, letzter Aufruf: 17.01.2017.
- Hyndman, Jennifer (2000): *Managing Displacement. Refugees and the Politics of Humanitarianism*. Minneapolis, US-MN, & London.
- Inheteven, Katharina (2010): *Die Politische Ordnung des Flüchtlingslagers. Akteure, Macht, Organisation. Eine Ethnographie im Südlichen Afrika*. Bielefeld, <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839413784>.
- Jackson, E.T., & Associates Ltd. (2012): *Adaption, Resilience, and Transition. Report of the Formative Evaluation of Camp Management in the Burmese Refugee Camps in Thailand*. <http://etjackson.com/wp-content/uploads/2012-10-burma-refugee-camp-management-evaluation-long-report.pdf>, letzter Aufruf: 8.11.2016.
- Jacobsen, Karen (2005): *The Economic Life of Refugees*. Bloomfield, US-CT.
- Lang, Hazel (2002): *Fear and Sanctuary. Burmese Refugees in Thailand*. Ithaca, US-NY.
- Lorey, Isabell (2007): „Als das Leben in die Politik eintrat. Die biopolitisch-gouvernementale Moderne, Foucault und Agamben“. In: Pieper, Marianne; Thomas Atzert; Serhat Karakayali & Vassilis Tsianos (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die Internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*. Frankfurt a.M., S. 269-291.
- Long, Lynell D. (1993): *Ban Vinai. The Refugee Camp*. New York, US-NY.
- Lynch, Michael (2007): „The Origins of Ethnomethodology“. In: Turner, Stephen, & Mark W. Risjord (Hg.): *Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam, S. 485-516, <https://doi.org/10.1016/b978-044451542-1/50015-5>.
- Malkki, Liisa H. (1989): *Purity and Exile. Transformation in Historical-National Consciousness among Hutu Refugees in Tanzania*. Ann Arbor, US-MI.
- Malkki, Liisa H. (1995a): *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago US-IL.
- Malkki, Liisa H. (1995b): „Refugees and Exile. From Refugee Studies to the National Order of Things“. In: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 24, S. 495-523, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.002431>.
- Malkki, Liisa H. (2002): „News from Nowhere. Massdisplacement and Globalized ‘Problems of Organizations’“. In: *Ethnography*, Bd. 3, Nr. 3, S. 351-360, <https://doi.org/10.1177/146613802401092797>.
- McConnachie, Kirsten (2012): „Rethinking the ‘Refugee Warrior’: The Karen National Union and Refugee Protection on the Thai-Burma Border“. In: *Journal of Human Rights Practice*, Bd. 4, Nr. 1, S. 30-56, <https://doi.org/10.1093/jhuman/hus005>.
- McConnachie, Kirsten (2014): *Governing Refugees. Justice, Order and Legal Pluralism*. Oxford & New York, US-NY.
- Papadopoulos, Dimitris, & Vassilis S. Tsianos (2013): „After Citizenship. Autonomy of Migration, Organisational Ontology and Mobile Commons“. In: *Citizenship Studies*, Bd. 17, Nr. 2, S. 178-196, <https://doi.org/10.1080/13621025.2013.780736>.
- Simmel, Georg (1970 [1919]): *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*. Berlin.

- Soguk, Nevzat (1999): *States and Strangers, Refugees and Displacements of Statecraft*. Minneapolis, US-MN, & London.
- South, Ashley (2007): „Conflict and Displacement in Burma/Myanmar“. In: Skidmore, Monique, & Trevor Wilson (Hg.): *Myanmar. The State, Community and Environment*. Canberra, AU-ACT, S. 54-81.
- South, Ashley (2011): *Burma's Longest War. Anatomy of the Karen Conflict*. Amsterdam.
- Täubig, Vicky (2009): *Totale Institution Asyl. Empirische Befunde zu Alltäglichen Lebensführungen in der Organisierten Desintegration*. Weinheim.
- TBC – The Border Consortium (2013): *Programme Report January to June*. <http://www.theborderconsortium.org/resources/programme-related/>, letzter Aufruf: 8.11.2016.
- TBC – The Border Consortium (2014): *Programme Report July to December*. <http://www.theborderconsortium.org/resources/programme-related/>, letzter Aufruf: 8.11.2016.
- Thawngmung, Ardeth Maung (2008): *The Karen Revolution in Burma. Diverse Voices, Uncertain Ends*. Singapur.
- Turner, Simon (2006): „Biopolitics and Bare Life in a Refugee Camp“. In: Inhetveen, Katharina (Hg.): *Flucht als Politik. Berichte von fünf Kontinenten*. Köln, S. 39-62.
- Turner, Simon (2010): *Politics of Innocence*. New York, US-NY, Oxford.
- Voutira, Eftihia, & Barbara E. Harrell-Bond (1995): „In Search of the Locus of Trust. The Social World of the Refugee Camp“. In: Daniel, Valetine E., & John Knudsen (Hg.): *Mistrusting Refugees*. Berkeley, US-CA, & Los Angeles, US-CA, S. 207-224.
- Werker, Eric (2007): „Refugee Camp Economies“. In: *Journal of Refugee Studies*, Bd. 20, Nr. 3, S. 461-480, <https://doi.org/10.1093/jrs/fem001>.
- Zimmerman, Don H., & Melvin Pollner (1976): „Die Alltagswelt als Phänomen“. In: Weingarten, Elma; Fritz Sack & Jim Schencklein (Hg.): *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt a.M., S. 64-104.

Anschrift der Autorin:

Annett Bochmann

bochmann@soziologie.uni-siegen.de

Transitional Justice

Wie der kolumbianische Friedensprozess jüngst zeigte, kann der Umgang mit Gewaltakteuren wie der FARC und die Frage nach einer adäquaten Bestrafung von Täter*innen trotz langjähriger Verhandlungen strittig bleiben. Diskussionen über die zu ahndenden Verbrechen und Individuen, die Reintegration von ehemaligen Kämpfer*innen oder die Entschädigung der Opfer bleiben dabei nicht auf die betroffenen Gesellschaften selbst begrenzt. Seit Ende der 1990er Jahre hat sich unter dem Begriff „transitional justice“ ein eigenständiges Forschungs- und Praxisfeld etabliert, das sich mit Mechanismen und Praktiken der Aufarbeitung einer gewaltsamen Vergangenheit beschäftigt. Zugrunde liegt die Annahme, dass nur ein „klarer Bruch“ mit vergangenem Unrecht den Übergang (*transition*) von einem (Bürger-)Krieg oder einer Diktatur in eine Demokratie und friedliche Zukunft ermöglicht und dass in dieser Phase Gerechtigkeit (*justice*) hergestellt werden müsse. Letzteres könne nicht mit alltäglichen Instrumenten und Praktiken erreicht werden, sondern bedürfe spezifischer Maßnahmen.

Als menschenrechtlich begründeter Ansatz hat sich *Transitional Justice* (TJ) nunmehr in eine globale Norm zur Aufarbeitung und Ahndung von massiven Menschenrechtsverletzungen übersetzt. So stellt sich nicht mehr die Frage, ob Gesellschaften bzw. Staaten ihre Vergangenheit aufarbeiten, sondern wie, d.h. wann und durch welche spezifischen Maßnahmen. Dabei kann auf einen regelrechten Maßnahmenkatalog zurückgegriffen werden, der von kritischen Stimmen auch als „toolbox“ bezeichnet wird und u.a. die Strafverfolgung von Täter*innen, Einberufung von Wahrheits- und Untersuchungskommissionen, Lustration von kriminellern Personal, Entschädigung der Opfer durch symbolische und materielle Reparationen, öffentliche Entschuldigungen, Errichtung von Mahnmalen und Gedenkstätten sowie Überarbeitung von Schul-Curricula umfasst. Vermittels dieser Maßnahmen sollen die Wahrheit über vergangene Verbrechen aufgedeckt, die Verantwortlichen identifiziert und bestraft, die Opfer anerkannt und deren Würde wiederhergestellt, gesellschaftliche Brüche geheilt, die Aussöhnung gefördert und zukünftige Verbrechen verhindert werden. Die Ziele von TJ sind demnach höchst ambitioniert, stellen sie doch im Kern auf die Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse ab.

Betrachtet man die Entwicklungsgeschichte von TJ zu einer sich global verbreitenden Praxis, zeigt sich TJ als ein elastisches Konzept, welches seinen Geltungsbereich und die darunter gefassten Ziele stetig erweiterte. Ruti

Teitel (2003) unterscheidet v.a. in Anlehnung an die Anwendung internationalen Rechts drei Phasen. Obgleich die Ursprünge weiter zurückliegen, fasst sie die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als erste Phase. Mit den Tribunalen in Nürnberg und Tokio werden erstmalig internationale Verbrechen rechtlich geahndet und nationale Eliten zur Verantwortung gezogen, was wiederum eng mit Entwicklung der Menschenrechte verknüpft war. Ein retributiver, d.h. ein im Strafrecht verankerter und somit täter*innen-orientierter Ansatz zu Gerechtigkeit (*retributive justice*) dominiert. Die zweite Phase beginnt in den 1980er Jahren mit den Übergängen von Diktaturen zu Demokratien in Lateinamerika und den Umbrüchen in Osteuropa. Internationales Recht wird hier in nationale Rechtsprechungen integriert; zunehmend werden neue Mechanismen, insbesondere Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, implementiert. Kommissionen wie in Südafrika fußen auf einem Ansatz restaurativer, d.h. wiederherstellender Gerechtigkeit (*restorative justice*). Dieser zielt nicht auf die Bestrafung der Täter*innen, sondern auf Wahrheitsfindung und Aussöhnung zwischen Täter*innen und Opfern ab. Derart rückt die Perspektive der Opfer in den Vordergrund. Im Kontext der Völkermorde und Bürgerkriege der 1990er Jahre ist die dritte Phase mit den vom VN-Sicherheitsrat eingesetzten Tribunalen für das ehemalige Jugoslawien und für Ruanda, den hybriden Gerichten in Kambodscha und Sierra Leone sowie dem Internationalen Strafgerichtshof (IStGH) in Den Haag durch internationale Strafverfolgung geprägt. Mit dem IStGH hat sich letztlich eine institutionell gestützte Norm zur Ahndung und Aufarbeitung vergangener Verbrechen begründet, die nachfolgende TJ-Prozesse anleitet.

Mit der bis in die Gegenwart dauernden dritten Phase hat sich ein TJ-Modell konsolidiert, das einem retributiven Gerechtigkeitsansatz folgt und die Norm individueller Verantwortlichkeit zum Referenzrahmen hat. Aufgrund dieser rechtsdominierten Perspektive wird auch von einem Legalismus von TJ gesprochen, der vielfach kritisiert worden ist. So gehe der Fokus auf individuelle Täter*innen unweigerlich mit Selektion und letztlich Exklusion von (internationalen) Akteuren und Verbrechen einher. Insbesondere blieben Verstöße gegen kulturelle, soziale und wirtschaftliche Rechte sowie geschlechtsbezogene Gewalt nur wenig beachtet und die zugrundeliegenden Ursachen der Gewalt schließlich unbearbeitet. Mit der vom Recht geforderten eindeutigen Unterscheidung zwischen Täter*innen und Opfern erfolge außerdem eine drastische Komplexitätsreduktion von Konflikt- und Gesellschaftskonstellationen. Zudem würden kontroverse Themen auf verfahrenstechnische Fragen reduziert, was zu einer Depolitisierung von TJ beitrage.

Zusammengefasst hat das TJ-Konzept einen komplexen Prozess der Institutionalisierung, Professionalisierung und Bürokratisierung durchlaufen

(Rubli 2012). Mittlerweile hat es sich als Norm und Instrument im Bereich der Menschenrechte, der Konfliktresolution und Friedensförderung sowie Demokratisierung und Transition etabliert. Dies kommt in einem globalen Netzwerk von internationalen Organisationen und Institutionen, transnationalen und nationalen Forschungseinrichtungen, Nichtregierungsorganisationen und zivilgesellschaftlichen Initiativen sowie einer Vielzahl von Expert*innen zum Ausdruck, weshalb auch von einer TJ-Industrie gesprochen wird. Auch wenn die Expansion von TJ oftmals als Sieg der Gerechtigkeit gegenüber dem Vergessen betrachtet wird, so haben die verschiedenen Maßnahmen durchaus auch ambivalente Prozesse zur Folge. Da Mandate von TJ-Institutionen eine empirisch kaum mögliche Unterscheidung in Opfer und Täter*innen fordern, tragen diese mitunter zu kontroversen Umdeutungen gesellschaftlicher Verhältnisse und der Entstehung von Opferhierarchien bei. Insofern TJ-Prozesse in ein komplexes Gefüge aus (internationalen) politischen Interessenlagen und Machtverhältnissen gebettet sind, können diese zu einer Ablehnung der Maßnahmen in den betroffenen Gesellschaften oder auch zu einer Polarisierung der politischen Landschaft beitragen. Auch wenn die Beteiligung von Opfergruppen an nationalen TJ-Prozessen und die Anerkennung von Opferrechten auf internationaler Ebene zunehmen, fehlen oftmals materielle Reparationen. Darüber hinaus legen TJ-Prozesse mit der Annahme, dass Gesellschaften durch TJ-Maßnahmen aus einer gewaltsamen Vergangenheit in eine friedliche Zukunft überführt werden können, eine vereinfachte Sicht an Aufarbeitungs- und Transformationsprozesse an. In der Übertragung der globalen TJ-Norm auf lokale Kontexte bleiben historische, gesellschaftliche und kulturelle Charakteristika und Dynamiken sowie alltägliche Formen der Konfliktregelung und Aufarbeitung häufig unberücksichtigt, was dazu führen kann, dass TJ-Prozesse umstritten sind.

Der Konflikt, der sich aus dem Kontrast zwischen internationaler, nationaler und lokaler Perspektive ergeben kann, hat in der interdisziplinär ausgerichteten TJ-Forschung zuletzt starke Aufmerksamkeit erfahren. Hier wird v.a. die mangelnde Verknüpfung der Maßnahmen mit lokalen Realitäten und Bedürfnissen sowie den spezifischen Gegebenheiten der Transition diskutiert. Die globale TJ-Norm wird dabei kaum in Frage gestellt, zunehmend aber das Konzept des Lokalen, das noch häufig mit der Perspektive nationaler Eliten und Expert*innen gleichgesetzt oder aber als isolierte und traditionelle Peripherie gedeutet wird. Dabei stehen verstärkt auch lokale, einem restaurativen Gerechtigkeitsansatz folgende Verfahren und Praktiken der Aufarbeitung und Konfliktbearbeitung im Vordergrund. Darüber hinaus orientieren sich gegenwärtige Diskussionen an den unterschiedlichen Kontexten, in denen TJ-Maßnahmen zur Anwendung kommen (können),

z.B. während andauernder Konflikte oder zu Friedenszeiten. Zudem stehen der Nexus zwischen TJ und Entwicklung, zunehmend auch zwischen TJ und Zwangsmigration sowie die Frage nach Kausalitäten und Effekten der TJ-Maßnahmen im Zentrum aktueller Debatten. Galt das Feld lange Zeit als „under-theorized“ und „under-verified“, nehmen theoretische Weiterentwicklungen (z.B. Buckley-Zistel u.a. 2014) und empirische Studien (z.B. Shaw u.a. 2010) zu, die eine kritische Reflexion der bisherigen Praktiken und der zugrundeliegenden Annahmen sowie der zentralen Konzepte wie Gerechtigkeit, Wahrheit oder Schuld und Verantwortung anbieten. Sie zeigen, dass die spezifische Gewalterfahrung, der Identifikationsgrad mit einer spezifischen Gruppe, die gegenwärtige Position in der Gesellschaft, kulturelle Vorstellungen und Praktiken oder der Informationszugang die Wahrnehmung und Interpretation von TJ-Maßnahmen bestimmen.

Trotz der aufgezeigten Schief lagen ermöglichen TJ-Maßnahmen aber auch die Kommunikation über vergangene Verbrechen. Zudem können sie einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der Vergangenheit leisten, wie z.B. die jüngeren Gerichtsverfahren in Argentinien zeigen. Für die Opfer ist die Strafverfolgung und Verurteilung hochrangiger Individuen äußerst bedeutsam (Figari Layus i.E.). Auch in Rumänien wird die Verurteilung des ehemaligen Gefängniswärters Alexandru Vişinescu von Opferfamilien als moralischer Sieg gewertet. Entsprechend sollte die Aufarbeitung einer gewaltsamen Vergangenheit nicht als ein in sich abschließbares Projekt, sondern als generationenübergreifender, stark ambivalenter Prozess betrachtet werden, dem es mit einer realistischen Erwartungshaltung zu begegnen gilt.

Kristine Avram

Literatur

- Buckley-Zistel, Susanne; Teresa Koloma Beck; Christian Braun & Friederike Mieth (2014): *Transitional Justice Theories*. Abingdon.
- Figari Layus, Rosario (i.E.): „*Small Victories*“. *The Reparative Effect of Human Rights Trials on Victims: Countering State Terror in Argentina*. Dissertation am Zentrum für Konfliktforschung, Philipps-Universität Marburg, London.
- Rubli, Sandra (2012): *Transitional Justice: Justice by Bureaucratic Means?* Swisspeace Working Paper 4.
- Shaw, Rosalind; Lars Waldorf & Pierre Hazan (2010) (Hg.): *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*. Redwood City, US-CA.
- Teitel, Ruti (2003): „Transitional Justice Genealogy“. In: *Harvard Human Rights Journal*, Bd. 16, Nr. 1, S. 69-94.

Rezensionsartikel

Hanns Wienold

Mücken und Grillen Eine religionsökonomische Landpartie

Peter Seele & Georg Pfeleiderer (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld*. Zürich: Pano, & Wiesbaden: Nomos 2013 (= Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 8), 386 Seiten

Peter Seele, Georg Pfeleiderer & Harald Matern (Hg.): *Kapitalismus – eine Religion in der Krise II. Aspekte von Risiko, Vertrauen, Schuld*. Zürich: Pano, & Wiesbaden: Nomos 2015 (= Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 9), 218 Seiten

Die beiden Bände gehen auf ein zweijähriges Forschungskolleg des interuniversitären Zentrums für *Religion, Wirtschaft und Politik/Collegium Helveticum-Basel* zurück. An dem interdisziplinären Projekt beteiligten sich die Wirtschaftswissenschaft und Finanzökonomie, vertreten durch Prof. Dr. Paul Dembinski (Fribourg/Schweiz) und Dr. Mark Chesney (Zürich), die Kulturwissenschaften in Person des Mannheimer Literaturwissenschaftlers Prof. Dr. Jochen Hörisch und des Theologen und Wirtschaftsethikers Prof. Dr. Christoph Weber-Berg von der Fachhochschule für Wirtschaft in Zürich sowie schließlich, beide Seite überspannend, der politische Ökonom Prof. Dr. Birger P. Priddat von der Universität Witten/Herdecke. Die Gruppe wurde durch den Religionsökonom Prof. Dr. Peter Seele (Basel & Lugano) moderiert. Für das Kolleg verantwortlich zeichneten Prof. Dr. Georg Pfeleiderer und PD Dr. Alexander Hait.

Die vorliegenden beiden Bände verstehen sich nach den Herausgebern als Beiträge zu einem „neuen religionsökonomischen Grundlagen- und Grundfragendiskurs“, für den auch AutorInnen wie Joseph Vogl, Giorgio Agamben, David Graeber, Tomas Sedlacek oder Christina von Braun stehen sollen und der vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise der weltweiten Finanz- und Wirtschaftssysteme auf „Tiefenprobleme der Ökonomie“

zielen soll (I: 11). Die Herausgeber verweisen in der Einleitung vor allem auf Überschneidungen von „klassischen Kernbegriffen der ökonomischen Semantik“: Kredit – Credo, Schuld und Schulden, Erlös – Erlösung, Schöpfung – Wertschöpfung (I: 12) mit Topoi der christlichen Theologie, die fast umstandslos für „Religion“ oder „das Religiöse“ steht. Aus der Sicht der Herausgeber verweisen diese Überschneidungen, die sich in der Symbolsprache von Banknoten, aber auch in einer in der (christlichen) Theologie wie der „Ökonomik“ erkennbaren „Tendenz zur dogmatischen Immunisierung vermeintlicher Axiome“ (ebd.) fortsetzen, auf hintergründige strukturelle Konvergenzen von Ökonomie und Religion, die aus dem beide Sphären verbindenden „Phänomen bzw. Faktum“ der Unsicherheit erwachsen:

„Sind im Religiösen Antworten auf die großen Fragen und Sorgen im Leben nicht nur auf objektivierbarem Wissbarem begründet, sondern durch einen Glauben, so sind im Ökonomischen Transaktionen im Risiko per se unsicher, da neben einem Gewinn der Verlust droht“.

„Risiko“, „Vertrauen“ und „Schuld“ sind Begriffe, die „den Umgang mit der Unsicherheit zu regeln bemüht sind“ (I: 13). Die semantischen Überschneidungen regen jedoch in beiden Bänden einen häufig wenig kontrollierten Verkehr auf einem metaphorischen Verschiebehnhof an, besonders in Bezug auf „Schuld“ und „Schulden“, auf dem die angesichts der „theologischen Mücken“ der Ware und ihrer Geldform (Marx) notwendigen analytischen Unterscheidungen (z.B. zwischen „Gabe“, „Tausch“, „Warentausch“) beiseite geschoben werden. Das macht die Lektüre und das Geschäft des Rezensenten streckenweise wenig erfreulich.

Die wenigen Problembestimmungen in der Einleitung zum ersten Band mögen schon genügen, um auf Schwierigkeiten und Begrenzungen des Vorhabens hinzuweisen. Systemtheoretisch gesprochen handelt es sich bei der Ökonomik wie bei der Theologie um „Funktionswissenschaften“ ausdifferenzierter Funktionssysteme, deren Verhältnis zueinander als problematisch („dogmatische Immunisierung“) charakterisiert wird.¹ Die Aussagen von Ökonomik und Theologie haben auch performativen Charakter, d.h. sie konstituieren und formen die Gegenstände oder Praktiken, über die sie sprechen. Dies ist schlagend sichtbar geworden in der berühmt-berüchtigten Meyer-Scholes-Merton-Formel zur Preisbestimmung von Finanzmarktderivaten. Die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise, speziell auch als Krise des Finanzsystems, muss daher nicht nur in ihren Auswirkungen auf die

1 Wie weit allerdings in Bezug auf „Religion“ von einem gesellschaftlichen Teilsystem gesprochen werden kann – Luhmann (2000) meldet hier gewisse Zweifel an – muss hier offen bleiben.

zugehörige Wissenschaft untersucht werden, sondern diese gehört mit in die Reihe der Krisenursachen. (Dies ließe sich auch für Strömungen der christlichen Theologie seit dem 17. Jahrhundert zeigen.)

Obwohl sie eine Krisenwissenschaft *par excellence* sein müsste und ihr im Kolleg die moderierende Rolle zugesprochen wurde, bleiben Gegenstand und Erkenntnisweise der „Religionsökonomik“ unbelichtet. Auch gibt es von den Herausgebern wie von den BeiträgerInnen in beiden Bänden kaum einen begrifflich-theoretischen Versuch einer Bestimmung des Kapitalismus' als Gesellschaftsform oder Produktionsweise. Ferner fehlt jede begriffliche Bemühung um „Religion“, die weitgehend als gleichbedeutend mit christlicher (protestantischer) Theologie verhandelt wird. Die Herausgeber wecken die Erwartung, dass „Religion“ im Gewand der Theologie als Reflexionswissenschaft, als Spezialistin für „Unsicherheit“ und die damit verbundenen Vertrauens- und Glaubensfragen, helfen könnte, die Krisenproblematik der heutigen globalen Wirtschaft, die ja vielfach als eine Vertrauenskrise beschworen wird, in größerer Tiefe auszuleuchten. Beide „Systeme“ erscheinen im Problemaufriss der Einleitung als „Sinnproduzentinnen“, die über eine gemeinsame oder zumindest sich überschneidende Semantik verfügen. Allerdings müsste bei einem solchem Versuch zur Kenntnis genommen werden, dass sich der globale, die Weltmärkte durchdringende Kapitalismus in Form eines universellen Unternehmens- oder Betriebskapitalismus (mit beschränkter Haftung) aus dem von Max Weber postulierten genetischen Zusammenhang der „Wahlverwandtschaft“ zwischen einer bestimmten religiösen (christlichen) Lebensführung (bestimmt durch Prädestinationslehre und Gnadenwahl) und (kapitalistischem) Erwerbsstreben gelöst hat und heute auf eigenen Füßen daherkommt. Zu thematisieren wären dabei etwa die Kräfte der aufstrebenden transnationalen Konzerne des globalen Südens, die u.a. – wenn auch unzureichend – als „konfuzianisch“ diagnostiziert worden sind. In den Fragestellungen des Kollegs blieb jedoch „Religion“ wesentlich auf „christliche Religion“ beschränkt. Dabei stand auch nicht die globale Vielfalt christlicher Kirchen, Denominationen und Kulte zur Diskussion, sondern der Fokus lag auf einer bestimmten christlichen Theologie und ihrer Semantik als „Glaubensreligion“ (vgl. Schluchter 1988: 204ff), in deren Zentrum, explizit etwa im Beitrag von Hörisch, die Paradoxien des „Glaubens an den Glauben“ und Fragen nach Wirkungen und Wirksamkeit des „Glaubens“ stehen. Ausgeklammert blieben die Alltagspraktiken im „religiösen metropolitanen Mainstream“ (Lanz 2016) des globalen Südens oder in MigrantInnengemeinschaften, die sich auf ihre Weise (z.B. als *prosperity gospel*) mit dem Kapitalismus verbinden.

Dem zweiten Band stellt der erweiterte Herausgeberkreis den Versuch einer systematischen Einleitung voran, der allerdings wiederum keinen näheren Aufschluss über Gebiet und Gegenstand der „Religionsökonomie“ gibt. Diese zweite Einleitung verfolgt die Rollen von Risiko, Vertrauen und Schuld vom a-historischen Konstrukt des „einfachen Warentausches“ über die Entwicklung von Geldverhältnissen bis zur kapitalistischen Geldwirtschaft in der Moderne und der globalisierten, deregulierten Finanzwirtschaft. Speziell geht es dabei um die Anforderungen an ein „Vertrauen“ zwischen den KontrahentInnen, das insofern eine „religiöse Dimension“ besaß, als Gott oder Götter als notwendige, Vertrauen stiftende Bürgen angerufen wurden. Genauer hätte jedoch an dieser Stelle herausgearbeitet werden können, dass der von Marcel Mauss (1978) in den archaischen Gesellschaften der Südsee, im Nordwesten Amerikas wie auch in Europa untersuchte „Gabentausch“ nur bedingt ökonomisch, sondern vor allem politisch zu interpretieren ist und in seinen agonischen wie nicht-agonischen Formen nicht „Vertrauen“ voraussetzt, sondern Vertrauen, sprich Bündnisse, produziert (Caillé 2007; Hénaff 2009).

Mit dem Auftreten von Geld (im Warentausch) schwindet, so die Herausgeber, die Bedeutung moralischer Bürgschaften in den ökonomischen (bzw. ökonomisch werdenden) Beziehungen. In der modernen Geldwirtschaft ist Vertrauen nicht mehr vornehmlich personal verbürgt, sondern erhält „systemischen“ Charakter. Die globale, deregulierte Finanzwirtschaft wird als der „opake und wilde Überraschungsraum, in den sich unsere Gesellschaften hineinfinanziert haben“ (Vogl, zit. n. Pfeleiderer u.a. 2015, II: 29) bezeichnet, in denen „personale Beziehungen, aufgebaut auf Vertrauen, das Schulden – und damit Risikobereitschaft – ermöglicht [...] nicht mehr stattfinden; sie werden atavistisch“ (ebd.). Der notwendige „Sprung in den Glauben“ – „Glauben will geglaubt... sein“² – scheint mit der modernen Marktwirtschaft nicht mehr vermittelbar zu sein. Aus dieser weitreichenden Einsicht in den *nicht-moralischen* Charakter der *verallgemeinerten Ware-Geld-Beziehungen*, die Deutungen des *Kapitalismus als Religion* den Boden entzieht, wird jedoch für den Fortgang der weiteren Beiträge in beiden Bänden keine rechte Konsequenz gezogen. Ist der kapitalistische Geschäftsbetrieb nicht moralisch konstituiert, dann kann auch seine Krise keine moralische sein und nicht auf moralischen Wege gelöst werden, wie in den Beiträgen, die den religiösen Implikationen der Krise, insbesondere der der Finanzmärkte nachgehen, angenommen wird.

2 Die Theologen produzieren hier auf schöne Weise jene Verdoppelungen, von denen Bourdieu nur andeutungsweise spricht (Vgl. auch Wienold & Schäfer 2012).

Im Folgenden sollen die Beiträge nur insoweit besprochen werden, als sie das Verhältnis von Religion und Kapitalismus explizit zum Gegenstand haben. Die Beiträge (Paul H. Dembinski, Marc Chesnay im ersten, Elena Esposito, Christine Hirszowicz, Alexander Dill und Tamar Frankel im zweiten Band), die allein die ökonomische Krise und die damit verbundene Krise der ökonomischen Theorie, auch als „Glaubensgemeinschaft“ (Binswanger), zum Gegenstand haben, werden nicht näher berührt. Weitgehend unberücksichtigt bleiben auch die rein theologischen Überlegungen von Christoph Weber-Berg im ersten und zweiten und von Jochen Hörisch im zweiten Band. Vor allen die Beiträge von *Birger P. Priddat* in beiden Bänden versuchen einen „Brückenschlag“, der hier gewürdigt werden soll.

Unter dem Titel „*Benign order und heaven on earth – Kapitalismus als Religion? Über theologische Ressourcen in der Entwicklung der modernen Ökonomie*“ untersucht Priddat in Band I anhand von Aussagen von John Locke, Francois Quesnay und Adam Smith den Übergang von einer *oeconomia divina*, in der die Welt in der Hand Gottes lag, zur von Menschen bestimmten *oeconomia humana*, durch die im 18. Jahrhundert – weitgehend bruchlos – eine neue politische Ökonomie konstruiert wird. Auch noch bei Adam Smith verdanke sich die Geltung der neuen Ordnung weiterhin dem providenziellen Muster der göttlichen Vorsehung. Im Inneren tritt jedoch an die Stelle der christlichen Norm der Barmherzigkeit (*caritas*) und einer „Gabenökonomie“³ eine naturrechtliche Konzeption der Selbsterhaltung des modernen Subjekts als Eigentümer der Früchte seiner Arbeit. „Nur wer der Selbsterhaltung fähig ist, könne überhaupt geben“, so eine Paraphrase von Locke (I: 26). Während in der älteren Ordnungsvorstellung bei Thomas von Aquin die erwirtschafteten „Überschüsse“ (*superfluum*) über das Nötige hinaus an die Armen zu geben waren, kann der *Surplus* in der neuen Ordnung nun legitimerweise auf den Markt gebracht werden und damit denen zukommen, die ein (zahlungskräftiges) Bedürfnis nach dem haben, was die ProduzentInnen selbst nicht brauchen. Bei zunehmender Produktivität können so im Prinzip die Bedürfnisse in der Gesellschaft der WareneigentümerInnen wechselseitig ausgeglichen werden.⁴ Priddat nennt diesen Zustand einen *extended mode of reciprocity* (I: 27), ohne dass dabei

3 Diese sollte nicht mit einem Marcel Mauss unterstellten (evolutionären) Modell einer „Gabenökonomie“ gleichgesetzt werden; vgl. etwa Hahn 2015; auch Hénaff (2009) verwirft den Begriff einer „Gabenökonomie“.

4 Festgehalten zu werden verdient, dass in der naturrechtlichen Konzeption, wie sie Priddat skizziert, die Überschüsse Ergebnis der individuellen Arbeit sind und nicht ein gesellschaftlich hervorgebrachtes Mehrprodukt, wie es für den Kapitalismus systemnotwendig ist. Die Wirtschaft bei John Locke hatte die illusorische Gestalt einer „einfachen Warenproduktion“, aus der es keinen historischen Übergang in den Kapitalismus gibt.

allerdings eine erkennbare gesellschaftliche Verpflichtung zur Reziprozität – zur Erwidern von Gaben – sichtbar wäre. Eher handelt es sich um einen „Modus der Äquivalenz“, sofern die Tauschgeschäfte zustande kommen.⁵

Die moderne Ökonomie, bestimmt als (allseitige) Vermittlung der Güter der Bedürfnisbefriedigung über den Markt (Warenökonomie), enthält – quasi in sich – ein Versprechen: „irdische Erlösung durch ansteigende Prosperität“ (I: 27). Dabei werden die religiösen Erwartungen an das individuelle Seelenheil zur privaten Glaubenssache. Mit der von Ökonomen seit Smith bis in der Gegenwart unterstellten Fähigkeit des Markt(produktions)systems, sich selbst „in Ordnung“ zu bringen, „hat sich in der modernen Ökonomik ein Theologem gehalten, das der providenziellen Theodizee des 17./18. Jahrhunderts entstammt“ (I: 28). Dieses Credo des sich selbst optimierenden Marktes, der die „Beste aller Welten“ hervorbringen soll, heißt bei Joseph Vogl „Oikodizee“ (Vogl 2010).

Der Kapitalismus schien so nach Priddat zumindest in seine Anfängen „ein großes Versprechen der Religion funktional zu übernehmen: die Erlösung aus Leid und Armut“ (I: 28) und damit einen „eigenen Heilsplan“ zu verfolgen. Das „metaphysische Ideologem der Markteffizienz“ (ebd.) enthält für Priddat, der sich hier auch auf Agamben (2010) beruft, ein Prosperitätsversprechen, das „geschichtliche Erlösungserwartungen“ generiert hat (I: 29):

„Das ist das Entscheidende: dass die moderne Ökonomie (in der Form der Political Economy Adam Smiths und seiner Nachfolger) eine transzendente Heils- und Erlösungserwartung in einen weltlichen Prozess der Einkommen und des *wealth of nations* übersetzt.“ (I: 29-30, Hervorh. i.O.)

Gestützt auf Agamben zeigt Priddat im Folgenden, dass die „oikonomia“ in der christlichen Theologie bis Thomas von Aquin als „göttlicher Heilsplan“ nunmehr innerweltlich als „Natur der Dinge“ der Ökonomie einen Status der „Selbstorganisation“ (I: 36) verleiht. Das „moderne Denken“ konzipiert eine Ordnung, „die aus einem kontingenten Spiel immanenter Wirkungen hervorgeht. Der Ordnung der Welt liegt kein Plan zugrunde...“ (Agamben nach Priddat I: 37). Fällt (in der theologischen Spekulation) die göttliche Regierung mit der Natur der von ihr gelenkten Dinge zusammen (Agamben), dann kann die moderne Vorstellung einer sich selbstregulierenden Natur durchaus als Tochter der (christlichen) Theologie erkannt

5 Marcel Mauss legt den „Gabentausch“ in drei Verpflichtungen auseinander: Die Pflicht zu geben, die Pflicht zu nehmen und die Pflicht zu erwidern (Mauss 1978). Die wechselseitigen, großzügigen Gaben unterscheiden sich daher grundlegend von einem ökonomischen Tauschmodell. Das Modell des „Warentausches“ (Ware – Geld – Ware) basiert dagegen auf dem Interesse an äquivalenten Tauschwerten für die jeweils eigene Ware.

werden. Theologisch handelt es sich nach Agamben bei der von Gott zu seiner Verherrlichung in der Zeit geschaffenen *oikonomia divina* zugleich um den Schöpfungsauftrag an die Menschen „sich zu mehren und die Erde sich untertan zu machen“, wie es auch John Locke versteht (I: 41). Insofern enthält die Ökonomie in einer (bestimmten) christlichen Sicht das „Grundmodell“ einer „kommenden Zeit“, eines noch zu verwirklichenden Reiches Gottes auf Erden, das auch in der Form einer „Wiederkehr“ gedacht und sich mit Schuld und Erlösungsgedanken verbinden kann (I: 42).⁶

Prästabilisierte Harmonie und stetige Vermehrung des Wohlstands (aller) können so als Momente christlicher Theologie (und Religion) ausgemacht werden, die auch – zumindest für ihre ApologetInnen – die Signatur der modernen Marktwirtschaft (Kapitalismus) bilden. Die Frage bleibt, was die Menschen antreibt: Leidenschaft, Interessen oder (Profit-)Gier? (Hirschman 1977). In der naturrechtlichen Version bei Locke ist es nicht mehr die Barmherzigkeit, sondern das „Mehr-haben-Wollen (*avaritia*)“ (I: 50) der regsamen EigentümerInnen. Erst bei Adam Smith wird das Profitmotiv (*self-interest*) formuliert, dessen Exzesse jedoch durch die Konkurrenz auf dem Markt reguliert werden sollen. Im Durchschnittsprofit werden die Produktionssphären (scheinbar) ins Gleichgewicht gebracht. Die „unsichtbare Hand“ leitet den Einzelnen, „einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“ (Smith, zit. nach Priddat I: 61). Die „unsichtbare Hand“ ist bei Smith dabei Teil des Paradigmas der (göttlichen) Vorsehung (64).⁷ Die unsichtbare Lenkung gleicht mangelnde Voraussicht und Einsicht in die Präferenzen der anderen AkteurInnen aus.

Konnten in der *oikonomia divina* die Übel dieser Welt mit dem Hinweis auf die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits noch als erträglich erscheinen, so muss heute angesichts der Rolle des Zufalls und des Nicht-Wissens in den Turbulenzen des globalen Kapitalismus und seines Finanzsystems der Glaube an eine innerweltliche Erlösung durch die sich selbstheilenden Kräfte des Marktes schwinden. „Der kapitalistische Glaube erodiert“ (I: 75).

Das Fortschrittsaxiom ersetzt für den modernen Menschen das Gottvertrauen (ebd.). Aus der Ewigkeit wird ein „innerweltliches Projekt“, „als

6 Auch bei den Physiokraten hat die Ökonomie entsprechend der Ordnung der Natur einen Verpflichtungscharakter und ist „Gottesdienst“ (I: 51), der die „natürlichen Gesetze“ zu beachten hat.

7 In seinem Beitrag zum zweiten Band verweist Hans Christoph Binswanger darauf, dass Adam Smith gerade nicht an den christlichen Pessimismus bei Augustinus oder Thomas von Aquin anschließt, sondern sich auf die Stoa, etwa Epiktet, als der „eigentliche(n) Alternative zum Christentum“, beruft (Binswanger II: 175). Nach Binswanger teilt Smith den Optimismus der Stoa und mit ihm die Ökonomen, die „eine stoische Glaubensgemeinschaft und eine [...] Werturteilsgemeinschaft per excellence“ (II: 176) bilden.

unendlich offene Geschichte“ (ebd.). In dieser kann nun ein (scheinbar) nicht in sich begrenzter Akkumulationsprozess als „Investition in die Zukunft“ einsetzen. Dieser beruht im Kern auf dem Geld, genauer auf dem Kapitalvorschuss, der wesentlich durch den Kredit finanziert wird.⁸ An die Stelle der Zahlungen treten Zahlungsverprechen, die erst in Zukunft einzulösen sind. „Das System entgeht seinem Bankrott nur dadurch, dass es sich auf eine stets offene Zukunft und seine eigene Unaufhörlichkeit programmiert.“ (I: 81) „Im Zentrum dieser Ökonomie steht also das Prinzip eines uneingelösten Versprechens; die Zirkulation wird durch die Wucherung einer uneinholbaren Schuld in Gang gehalten“ (Vogl, nach Priddat I: 81). Bei Priddat (wie auch bei Vogl) bleibt allerdings offen, warum der Kredit (die „Schuld“) nicht getilgt werden kann (bzw. wo die Schulden abgeladen werden), da die Autoren Kapitalismus (wie auch Luhmann) nur als ein System von Zahlungen und nicht zugleich oder vorgängig als ein System der Produktion von Überschüssen, d.h. Aneignung von Arbeit analysieren.⁹

Der Abschied oder Bruch mit einer providenziellen Ordnung vollzieht sich für Priddat durch das Immanentwerden der Transzendenz in der Zeit, der „Verwandlung von Zukunft in Gegenwart“ (I: 83). An die Stelle der in die Ewigkeit Gottes eingebetteten endlichen Zeit erstreckt sich die Zeit, wenn auch für den einzelnen befristet, so doch für die Gesellschaft oder die Ökonomie, in eine offene, unabgeschlossene Zukunft. „Das Endzeitmodell wandelt sich zum geschichtsoffenen Modell“ (I: 87). Im Unterschied zu Agamben ist für Priddat der Verlust von Transzendenz ein Verlust an Herrschaft, mit der auch „Gott seine Funktion [verliert]“ (I: 93).

Der Abschied von der providenziellen Ordnung führt die Ungleichgewichtsdynamik des Kapitalismus herauf und mit ihr die Ungewissheit, mit der die Finanzmärkte handeln. Die Ungewissheiten der Märkte lassen sich dem Anschein für Priddat nach nur durch *Wetten* bearbeiten, wo klug zu sein heißt, „dass der Verlust je die anderen trifft“ (I: 107). Gott entzieht sich der Welt und Tyche, die „mythische Göttin des Schicksals“ kann die Bühne betreten (ebd.).

„Der alte Glaube, dass Gott die Welt ordne, ist ebenso dahin, wie der ökonomische Ersatz, dass der Markt, gleich der göttlichen oikonomia, sich selbst ordne. Das große Versprechen des Kapitalismus scheint überlebt, an seine Stelle treten die kurzfristigen Erwartungen an (Wett)Gewinne. [V]or allem erwarten wir vom Kapitalismus keine unendliche Steigerung mehr. Das große Fortschrittsversprechen ist ausgelaufen und wohlfahrtsstaatlich saturiert.“ (I: 112)

8 Priddats Theorie des Kreditgeldes (der Banken) als „Schöpfung aus nichts“ (I: 81) unterschlägt, dass der Kapitalvorschuss immer auch die Form von Arbeitskräften und Produktionsmitteln annehmen muss.

9 Die eigentlich bedrohliche Frage „Wohin mit den Überschüssen?“ bleibt ungestellt.

(Dies dürfte allerdings in erster Linie für Satierte gelten.) In diesem Sinne erklärt Priddat den Kapitalismus als Religion, die ein „säkulares Heilsversprechen in die Welt setzte“, für beendet (ebd.). Es gilt im Zeichen der Tyche den „tipping point“ nicht zu verpassen und den anderen zuvorzukommen. Im Zeichen des „Schicksalskult“ der Tyche zieht für Priddat ein neu-heidnisches Zeitalter herauf, in der alle möglichen Religiösitäten am Markt zu blühen beginnen. „Wir befinden uns in einer *rotierenden* Zeit, in der hochwertige Optionen mit hochwertigen Verlusten korrespondieren... Wer Vermögen hat, geht in den nächsten Zyklus, selbst nach Verlust; wer kein Vermögen hat, schert aus“ (I: 116).

Priddat schweigt darüber, wohin die Opfer seines Kasino-Kapitalismus „ausscheren“ können. In den Suizid, ins Obdachlosenheim? In dem er uns LeserInnen mit „wir“ anspricht, macht er uns alle zu Günstlingen seines Rentiers-Kapitalismus, in dem anscheinend niemand zu arbeiten braucht. So sieht er im *welfare-state* des 20. Jahrhunderts die Erlösungsversprechen, die Armut aufzuheben, auch als „einigermaßen“ eingelöst an (I: 115). Es ist der Verlust der „großen historischen Entwicklungsziele“ in der Endlosigkeit des Kommenden mit ihren „Sicherungs- und Versicherungsoperationen“, die die „kapitalistische Erlösungssemantik“ leer laufen lässt.

Während Priddat uns einen in Stufen erfolgenden Prozess der Säkularisierung der *oeconomia divina* zum modernen Finanzkapitalismus vor Augen führt, erkennt *Jochen Hörisch* in seinem Beitrag „Man muss dran glauben. Ein ökonomisch-theologischer Traktat“ vor allem sogenannte Strukturhomologien zwischen Religion und Kapitalismus. Dabei hält er es für wichtig, eine „sachlich funktionale Verwandtschaft bzw. Äquivalenz von Religion und Ökonomie“ zu erkennen. Er übernimmt hier die Formulierung von Hans Christoph Binswanger, nach der Ökonomen (gemeint sind die Theoretiker der Ökonomie) „Glaubensgemeinschaften“ angehören. Im Grund muss diese Glaubensgemeinschaft jedoch auf alle AkteurInnen des Kapitalismus ausgedehnt werden, denn „[o]hne Bereitschaft, es zu akzeptieren und es zu beglaubigen, hätte Geld keine Geltung. Gott- und Geldvertrauen, Gott- und Geldillusion, Gott- und Geldglaube sind *strukturhomolog*.“ (I: 142) „Der Gottes- und der Geldglaube sind struktur- und funktionsverwandt.“ (I: 143) „Glaube ist auf Glaube angewiesen, Geld ist durch Geld und den Glauben an die Geltung von Geld gedeckt“ (I: 146). Deswegen hat sich in der klassischen und neo-klassischen Wirtschaftswissenschaft (nach den Darlegungen von Josef Vogl) das „Theodizee-Problem in ein Oikodizee-Konzept verwandelt“ (I: 143). Hörisch setzt hier den „Glauben an das Geld“ mit dem Glauben an die Selbstregulierungsfähigkeit des ökonomischen Systems gleich, mit dem sich auch Priddat befasst hatte. Er unterlässt es jedoch, die Bedeutung

von „Glauben“ einer Analyse zu unterziehen und unterstellt dabei, es läge im Falle des Gottesglaubens wie des Geldglaubens etwas Gemeinsames, eine Art „Operation genannt Glauben“ (Wienold & Schäfer 2012) vor. So entgeht ihm die Differenz zwischen einem individuellen und einem kollektiven „Glauben“, der das Geld, den Geldgebrauch für die Einzelnen zur sozialen Tatsache macht.

Derartiger „Strukturhomologien“ gibt es viele. „Geld ist die reine, transzendente Sphäre der Wirtschaft [...]. Geld ist rein und zumindest als electronic money körperlos wie der Heilige Geist“ (I: 153).

Über den Geldverkehr „als die Veralltäglichung der sonntäglichen Transsubstantiation“ (I: 160) gelangt der Verfasser nicht zuletzt zur „mone-tären Trinität“, die in der Entsprechung der drei von Hörisch erkannten Geldfunktionen mit der göttlichen Dreifaltigkeit besteht: Recheneinheit = Heiliger Geist, Wertaufbewahrung = Sohn, Tauschmedium = Vater. Der Rezensent fühlt sich allerdings überfordert, dieser Theologie des Geldes Sinn abzugewinnen.

Erstaunt nimmt der Leser weiter unten zur Kenntnis, dass Hörisch schließlich in den Chor der Marktapologeten einzustimmen scheint: Kurzum „freie Marktwirtschaft ist ein bewährtes Konzept – gerade weil und wenn sie Gestaltungsspielräume für viele, möglichst alle gewährt“ (I: 205). Was ihr nach Hörisch zu fehlen scheint, ist eine „genuine, ihr korrespondierende Metatheorie“, die ihr – wie u.a. der Religion durch die Theologie – „systematisierte second-order-observation“ ermöglichen würde (I: 140/141). Angesagt sei deshalb „eine heitere ökonomische Aufklärung“ (I: 215).

Anders als der Kulturwissenschaftler Hörisch hält der Theologe *Christoph Weber-Berg*, Präsident der *Reformierten Landeskirche Aargau*, die Lage für ernster. In seinem Beitrag „Die Entfaltung des homo oeconomicus – Eine neue Sicht auf den wirtschaftlich tätigen Menschen“ sieht er die ausdifferenzierte Wirtschaft zum dominanten Paradigma erhoben. Das Diktat der ökonomischen Effizienzlogik führe so zur Ökonomisierung der Gesellschaft. Im Glauben an eine Wertschöpfung jenseits der Realwirtschaft finde letztlich gesellschaftlich eine Verkehrung von Zwecken und Mitteln statt.

Das in der Finanzkrise erkennbare Systemversagen ist für Weber-Berg scharfer Ausdruck der „Tragödie der Kultur“ (Simmel).

„Anstatt Rationalität herrscht irrationaler Glaube an die allmächtige, ‘unsichtbare Hand des Marktes’, anstatt Ausdifferenzierung geschieht Nivellierung nach Maßgabe ökonomischen Effizienzdenkens, anstatt Individualisierung herrscht Vermassung von Menschen zu Standard-Konsumenten globaler Brands.“ (I: 226)

Aus theologischer Sicht ist diese Entwicklung eine Fortsetzung der paradoxen Bedingungen des Menschseins, der „Konstitution menschlichen Selbstbewusstseins als Auseinandersetzung mit sich selbst“, des „gekrümmten Menschen“ (*homo incurvatus in se ipsum*, Martin Luther), der in Selbstbezogenheit sich selbst verliert. Dem entspricht der Zustand der „Sünde als vormoralischer ‘Ur-Schuld’, welche durch kein verfehltes Tun verursacht wird“ (I: 226f).

Weber-Berg sieht einen unüberbrückbar scheinenden Gegensatz zwischen einer von den Finanzmärkten getriebenen Wirtschaft und einem „Leben in Gott“ und menschlicher Gemeinschaft.

„Ein des Sinnstrebens amputierter, aus den sozialen Beziehungen gelöster, amoralischer Systemoperator, der streng dem Eigeninteresse dienende Transaktionen abwickelt, ist das Gegenbild des beziehungs offenen Menschen, der Lebenssinn aus dem Glauben an Gott empfängt und dessen Leben sich in der Gemeinschaft der Menschen erfüllt.“ (I: 235)

Der „krypto-religiöse Marktglauben“ verfällt daher kategorischer Kritik. In diesem Sinne fragt Weber-Berg nach einem anderen, neuen Begriff des Wirtschaftens, nach einem in theologischer Sicht „entfalteten homo oeconomicus“ mit den Ausgangspunkten der Schöpfungstheologie und der Christologie. Er setzt dabei an bei dem von Dirk Baecker als „Kern des Wirtschaftens“ und des „Rechnens der Wirtschaft“ bezeichneten Begriff der „Vorsorge“, dem Verzicht auf Bedürfnisbefriedigung heute zugunsten einer Befriedigung morgen (I: 247). Dem Rezensenten wäre jedoch wohlher, Weber-Berg hätte den Begriff der „Sorge“ (*care*) zum Ausgangspunkt seiner weiteren Überlegungen genommen, da der Begriff der „Vorsorge“ unmittelbar ein Knappheitsmoment in das Wirtschaften einführt, bei dem es sich eben nicht um eine „anthropologische Konstante“ handelt, wie Weber-Berg und Baecker behaupten, sondern ein Moment, aus dem bereits in der frühen Agrargesellschaft Herrschaftsansprüche (z.B. Verwaltung der Kornkammern durch die Priester des Pharaos) abgeleitet wurde.

Die Vorsorge, wenn sie nicht von der Sorge (*care*) bestimmt ist, ist nur ein anderer Name für den Handel mit Zeiten und Fristen, in dem Unternehmen als juristische Personen außerhalb der Zeit sich der Lebenszeit von natürlichen Personen bemächtigen können. Nach Arnaud Berthoud, den *Paul H. Dembinski* in seinem Beitrag heranzieht, stammt die „Ablehnung des Zinses durch Aristoteles und Thomas v. Aquin und die ganze sich auf sie berufende Tradition von der Tatsache her, dass Zeit unmöglich in Geld aufgerechnet werden kann“ (I: 289). Dembinski macht daher den Vorschlag, das im Buch Leviticus (25,10-17) erwähnte *Jubeljahr* einzuführen, in dem alle fünfzig

Jahre alle Schulden, die bis dahin nicht abgetragen sind, gestrichen werden. Dem Durchdenken des Jubeljahres ist ein großer Teil des interessanten Beitrags gewidmet.

Die Beiträge beider Bände durchzieht das Thema der Verschuldung, in dem religiöse Fragen der „abrahamitischen“ Religionen (Barmherzigkeit/Gnade/Erlösung) und Fragen der Geldverwendung und des Kredits in der kapitalistischen Ökonomie verknüpft und parallelisiert werden. Insbesondere dem Geld wird die Macht, zu verschulden, zugeschrieben. Auch Dembinski spielt auf dieser Klaviatur: „Geld ist eine gesellschaftliche Institution, es ist also die Gesellschaft, die gegenüber der Gesamtheit seiner Besitzer verschuldet ist“ (I: 289). Auch spielt hier das Diktum von Walter Benjamin eine Rolle, nach dem der Kapitalismus als Religion ein „verschuldender Kultus“ sei (s.u.).

Die verschuldende Wirkung des Gelds sieht Dembinski vor allem darin, dass das Geld „immanent“ keinen Wert besitze, sondern eine „Schöpfung aus dem Nichts“ darstelle. Die Rede von der „Schuldenökonomie“ übergeht, dass der Kapitalismus notwendigerweise eine Wirtschaftsweise ist, die arbeitsteilig einen gesellschaftlichen Überschuss produziert, genauer: gewaltige Überschüsse, die sich in Plünderung der Naturschätze, in Hochrüstung und anderer gigantischer unproduktiver Verschwendung materialisieren. Das Spezifische des Kapitalismus (im Vergleich mit anderen Produktionsweisen) ist jedoch die Art und Weise, wie diese Überschüsse über den Markt angeeignet und verteilt werden. Während das Mehrprodukt nur gesellschaftlich arbeitsteilig produziert werden kann, muss es anteilig im produzierten Warenwert der einzelnen Unternehmen als Profit erscheinen. Diese Aneignungsform des Mehrprodukts ist nur in Form des Tausches der Waren als Werte möglich, der durch das Geld vermittelt ist. Aus dem Tausch der isoliert produzierten Waren resultiert die spezifische Form des Geldes im Kapitalismus, die nicht aus archaischen oder vor-kapitalistischen Verwendungen von Geld abgeleitet werden kann. Erst auf dieser Basis erhebt sich das Kreditgeld im Kapitalismus. *Kredit* setzt voraus, dass ein *Mehrprodukt* produziert bzw. erwartet wird, d.h. dass die Eigenkapitalverzinsung der Unternehmen höher ist als der Kreditzins (der sog. „Hebel“).¹⁰ Die kapitalistische Wirtschaft funktioniert nur auf dieser Basis der Einzelkapitale in Form von juristischen Personen, die universell nur begrenzt für ihre Schulden haftbar sind. Ihre Schulden

¹⁰ Deshalb erscheint es dem einzelnen Unternehmen günstig, Eigenkapital durch Kredite zu ersetzen. Gegen diesen „Mechanismus“ scheint es keine innere Bremse zu geben, es sei denn die periodische, krisenhafte Kapitalvernichtung.

werden eingelöst oder verfallen. „Perennierende Schuld“ wäre allenfalls eine –vererbare – KonsumentInnen- oder Staatsschuld.

Die Metapher der „ewigen Verschuldung“ durch das Geld funktioniert, weil nicht zwischen Geld und Wert unterschieden wird. Während das Geld greifbar zu sein scheint, entzieht sich der im Tausch sich umtreibende Wert beständig. Dies führt dazu, vom „fehlenden“ *inneren* Wert des Geldes zu sprechen, der ihm als solchem *außerhalb* des Austausches zukommen müsste. „Wert“ ist jedoch weder etwas materielles noch etwas immaterielles, sondern eine Relation: der „Wert“ eines Gutes oder eine Ware kann sich nur in einer anderen Ware darstellen bzw. im Geld als dem „allgemeinen Äquivalent“, in dem sich die Werte aller Waren darstellen. Ebenso wenig kann sich der „Wert des Geldes“ an ihm selbst darstellen, sondern nur in den Waren, gegen die es getauscht werden kann, in seiner „Kaufkraft“. In diesem Sinne kann man des „Werts“ nie unmittelbar habhaft werden, Geld nicht, wie *Christina von Braun* möchte, in „materielle Werte“ verwandeln. (von Braun, in II: 133) Der „Wert des Geldes“, wenn dieser Ausdruck für einen Moment erlaubt ist, liegt also ständig und immer in seiner Austauschbarkeit, die nur kollektiv, gesellschaftlich hergestellt werden kann, sei es durch die TempelpriesterInnen oder durch die Staatsbank. Dann kann der „Wert des Geldes“ in verschiedensten Formen ausgedrückt werden, etwa in Gold oder Silber, in Öl, Getreide oder einem Warenkorb. Wert hat das Geld aber nur in dem Maße, in dem es gegen diese Realien austauschbar bleibt. „Der Wert des Geldes wird von Regierungen festgelegt – ähnlich wie Gott die Welt durch das Wort erschafft.“ (ebd.) Der durch von Braun beschworene „Glauben an das Geld“ ist allerdings ein Irrglaube, wenn er dem Geld als Geld Wert außerhalb seiner Austauschbarkeit zuschreibt. Gerade aber das scheint von Braun zu verlangen, wenn sie einem „materiellen“ kritisch einen „bloß“ symbolischen Wert von Geld (gleich dem von „archaischen Opferspießen“) gegenüberstellt.¹¹

Der Mangel des Geldbegriffs liegt bei Priddat wie bei von Braun in dem nicht analysierten Begriff des „Werts“, der nur als dinglicher („substanzieller“) gedacht zu werden scheint.¹²

„Da man Geld nicht mehr gegen einen substanziellen Wert austauschen kann, bleibt es als Xeno-Geld, eine ewige offene Forderung. Jeder, der Geld bekommt, erhält eine Forderung, die er nirgends endgültig einlösen kann,

11 Letztlich sitzt sie dem von Marx kritisierten Zirkel auf, nach dem der Wert der Waren sich aus dem Geld ableitet.

12 Der Frage der Notwendigkeit der Vermessung des gesellschaftlichen Reichtums im „Wert“, etwa zur Verteilung der Überschüsse auf die Einzelkapitale, braucht an dieser Stelle nicht nachgegangen zu werden.

sondern nur durch fortlaufende Transaktionen und Anlagen. [...] Wir stehen in einer unaufhebbaren Schuld des Geldes. In dem Moment, in dem man zu zweifeln beginnt, ob das Geld das wert ist, was es verspricht, wird sichtbar, dass es nichts wert ist. Es ist nur so viel wert, wie ihm fortlaufend, also ewig, Kredit gegeben wird. Das heißt, notwendig an seinen Wert glauben.“ (Priddat, in II: 166)

In der zitierten Passage schiebt Priddat dem Geld, als Zirkulations- und Wertaufbewahrungsmittel, das Kreditgeld unter, das aus dem Bankkredit entsteht und dem Schulden gegenüberstehen. Dass diese Schuld als „große Summe“ (166), perennierend sei, ist ein Mythos. Richtig ist, dass die Schulden heute in vielen Gesellschaften ein Vielfaches des jährlichen Produktionspotenzials ausmachen, an die KreditgeberInnen verpfändet sind und damit zwar ein sehr gravierendes, aber doch gesellschaftlich zu lösendes Problem darstellen, etwa durch Schuldenstreichung, nachdem die Zinszahlungen ein Mehrfaches der Hauptsumme erreicht haben. Dem Geld als Geld dagegen eine „unaufhebbare“ Schuld aufzuladen, ist eine „Theologie“ des Geldes. Was zu entschlüsseln ist, ist also der Begriff des „Werts“, der sich nur erhalten und vermehren kann, in dem er kontinuierlich seine Gestalt wechselt.

Priddat glaubt sich „in gewissem Sinne“ an der Seite von Walter Benjamin mit der Diagnose, dass der Kapitalismus eine nurmehr *diesseitige* Religion sei. „[...] die Geltung des Geldes [...] beruht auf ewigem Geltungsversprechen. Insofern ist die Ewigkeit des Himmels in eine mundane Ewigkeit – genauer: in eine weltliche Unendlichkeit – transmutiert [...]“ (ebd., 167). So muss denn der Kapitalismus als eine Art schon im Diesseits realisierter ewiger Verdammnis erscheinen und das „gute Leben“ des Aristoteles (ebd.), das wir im Konsumtaumel vergessen haben, als ein verlorenes Paradies.

Wäre der globale Kapitalismus noch ein religiöses, sprich christliches Unternehmen, dann könnte ihm von seinen Gläubigen vielleicht noch Rettung winken. Das Christentum hat sich jedoch angesichts der ökonomischen und politischen Kräfte, die der heranreifende Kapitalismus freisetzte, selbst zerlegt. Und jene Theologie, die mit dem Verschwinden „personaler Beziehungen“ in den unwirtlichen wirtschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart ihre Felle davon schwimmen sieht, hat selbst ein Großteil zur Entzauberung der Welt beigetragen. So hat das hochkarätig besetzte Kolleg in zwei Jahren des Forschens und Diskutierens jene Versuche der (Wieder)Aneignung der entleerten Funktionsräume, ihre Wiederverzauberung durch einen neuen „religiösen metropolitanen Mainstream“ (Lanz 2016) durch migrantische Gruppen und die BewohnerInnen unwirtlicher marginalisierter Räume nicht zur Kenntnis genommen, die etwa mit „Prosperitätsreligion“ und pfingst-

lichen Endzeitvorstellungen ihre Antwort auf die schlechte Unendlichkeit der Kapitalströme formulieren.

Wie kann man glauben, der Krise des globalen Kapitalismus, die eben keine moralische, sondern eine ökonomisch-politische, „systemische“ Krise ist, mit den Kategorien von Vertrauen/Schuld/Gnade/Glauben gerecht zu werden? Immerhin fällt bei Weber-Berg das Wort vom „guten Leben“, wenn auch ohne alle Bezüge. Und das von Dembinski empfohlene Jubeljahr weist in die Richtung alternativer und solidarischer Ökonomie. Dass die antikapitalistischen Ansätze und Bewegungen auch über kollektive religiöse Kräfte verfügen, ist unübersehbar.

Mauss hatte erkannt, dass die von den Gabengesellschaften geschaffenen moralischen Bindungen und Verpflichtungen sowie die in ihnen fundierte religiöse Mildtätigkeit oder stoische Selbstlosigkeit mit der modernen, sich durch den Tausch von in Lohnarbeit hergestellten Waren gegen Geld reproduzierenden Vertragsgesellschaften obsolet werden. Angesichts dieser Erkenntnis hatte er am Schluss seines Essays „Die Gabe“ im Jahr 1924 eine Rückkehr zum archaischen und elementaren Leben und zu seinem Recht ins Auge gefasst:

„[M]an wird dann Handlungsmotive entdecken, die zahlreiche Gesellschaften und Klassen noch kennen: die Freude am öffentlichen Geben; das Gefallen an großzügiger künstlerischer Verausgabung; das Vergnügen der Gastfreundschaft und des privaten oder öffentlichen Festes.“ (Mauss 1978: 127)

„Man braucht nicht weit zu suchen, um das Gute und das Glück zu finden. Es liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind.“ (ebd. 142)

Statt an einer untilgbaren Schuld zu verzweifeln oder auf eine Erlösung von ihr zu hoffen, gilt es daher diese zu streichen und den gesellschaftlichen Reichtum neu gemeinsam zu definieren.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*. Frankfurt a.M.
- Caillé, Alain (2007): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt a.M. & New York, NY.
- Hénaff, Marcel (2009): *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt a.M.
- Hirschman, Albert O. (1987): *Leidenschaft und Interessen*. Frankfurt a.M.
- Lanz, Stephan (2016): „Religiöser metropolitaner Mainstream. Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus“. In: *PROKLA*, Nr. 182, S. 15-33.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.

- Mauss, Marcel (1978): „Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften“. In: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II. München, S. 9-173.
- Schluchter, Wolfgang (1988): *Religion und Lebensführung*. Bd. 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt a.M.
- Vogl, Joseph (2010): *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich.
- Wienold, Hanns, & Franka Schäfer (2012): „Glauben-Machen. Elemente und Perspektiven einer soziologischen Analyse ‘religiöser’ Praxis nach Pierre Bourdieu“. In: Daniel, Anna; Frank Hillebrandt; Franka Schäfer & Hanns Wienold (Hg.): *Doing Modernity – Doing Religion*. Wiesbaden, S. 61-112, https://doi.org/10.1007/978-3-531-94329-9_4.

Anschrift des Autors:

Hanns Wienold

wienold@uni-muenster.de

Rezensionen

Karin Fischer, Johannes Jäger & Lukas Schmidt: *Rohstoffe und Entwicklung. Aktuelle Auseinandersetzungen im historischen Kontext*. Wien: New Academic Press 2016, 250 Seiten

Der ausgeprägte Rohstoffboom zu Beginn der 2000er Jahre weckte bei vielen Expert*innen und bei Regierungen rohstoffexportierender Länder im Globalen Süden die Hoffnung auf neue Entwicklungsperspektiven: auf rohstoffbasiertes Wirtschaftswachstum und Wohlstand für alle. Viel ist daraus nicht geworden. Empirische Untersuchungen zeigen im Gegenteil sogar, dass „das Wirtschaftswachstum in ressourcenreichen Volkswirtschaften tendenziell niedriger (liegt) als in anderen“ und dass diese zudem „anfälliger für Konflikte“ sind (Andreas Exenberger, 172). Die Frage nach den Ursachen für diese Sachlage ist das bestimmende Thema der in dem vorliegenden Band versammelten Aufsätze. Die in einer ganzen Reihe von Beiträgen aufgegriffene These vom „Ressourcenfluch“ ist eine der zentralen Antworten. Ökonomen erklären diesen in der Regel mit dem Konzept der „Niederländischen Krankheit“ (vgl. ebd.): Der durch ausschließliche Konzentration auf den Export von einem oder einigen wenigen Rohstoffen bewirkte Devisenzustrom führe zu Währungsaufwertungen, welche die Exportpreise steigen und die internationale Wettbewerbsfähigkeit sinken ließen – insbesondere dann, wenn mehrere Staaten die gleiche Exportstrategie verfolgten. Zurückgehendes Wachstum, Verteilungskämpfe, Arbeitslosigkeit,

verschärfte Konflikte um die Aneignung und Nutzung der Rohstoffrenten seien die Folge. Der Band beschränkt sich jedoch keineswegs auf eine rein ökonomische Betrachtungsweise und bietet weit mehr als nur Variationen zum Thema „Dutch Disease“.

Er gliedert sich in meiner (von der Herausgeber*innen etwas abweichenden) Sicht in theoretisch-historische Arbeiten, empirisch-statistische Beiträge und Fallbeispiele. Nicht alle können hier referiert werden. Aus den theoretisch-historischen Texten herausgehoben werden soll *Karin Fischers* „Rohstoffe und Entwicklung – und was Entwicklungstheorien dazu sagen“. Die Autorin unterscheidet zunächst, Erik S. Reinert folgend, zwischen produktionsorientierten und handelsorientierten Entwicklungstheorien. Die handelsorientierten vertrauen ganz auf die segensreichen Wirkungen des Markttausches. „Welche Güter getauscht werden – agrarische, mineralische Rohstoffe oder Fertiggüter – ist von untergeordneter Bedeutung oder gar belanglos“ (19). Für die produktionsorientierten führen Rohstoffförderung und -export alleine nicht zu gesellschaftlichem Wohlstand. Der „entscheidende Schritt besteht darin, die Lücke zur Verarbeitung zu schließen“ (ebd.) – ohne weiterverarbeitende Industrie keine Entwicklung. In der herrschenden Lehre der durch Theoretiker*innen und Praktiker*innen aus den Metropolen dominierten Nationalökonomie von heute haben die handelsorientierten Theorien eindeutig den Vorrang. Dabei wird regelmäßig übersehen, dass in allen heute industrialisierten Ländern in der

Frühphase industrieller Entwicklung nicht der freie Handel auf dem Weltmarkt die Wirtschaftspolitik bestimmte, sondern staatliche Maßnahmen zur Förderung der verarbeitenden Industrie. Vergleichbare, etwa den Empfehlungen von Raúl Prebisch und Hans Wolfgang Singer folgende, Strategien in vielen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens in den 1960er/70er Jahren wurden spätestens mit den Strukturanpassungsprogrammen von IWF und Weltbank in den 1980ern überall unterbunden. Exportorientierung und damit notwendig verbunden Liberalisierung des Außenhandels avancierten zu Leitkonzepten der Entwicklungstheorie. „Exporte stehen in diesem Modell für Effizienz. Alle wirtschaftlichen Einheiten müssen sich über Exporte auf dem Weltmarkt als wettbewerbsfähig und effizient erweisen“ (27). Für staatliche Schutzmaßnahmen zum Aufbau einer weiterverarbeitenden Industrie bleibt kein Platz. Im Resultat war diese Politik aus der Perspektive der Metropolen ziemlich erfolgreich: „Die armen und ärmsten Länder der Welt sind Exporteure von Rohstoffen. [...] Die alten Industrieländer haben ihre Position als Nettoexporteure von Industrieprodukten sogar relativ ausgebaut. [...] Auf die Semiperipherie – die südostasiatischen Industrieländer und die BRICs – entfallen 25 % der globalen Wertschöpfung; mehr als ein Drittel davon (9 %) geht alleine auf das Konto von China. Nur acht Prozent bleiben für alle peripheren Länder, die Entwicklungsländer und am wenigsten entwickelten Länder (LDCs) übrig.“ (29) Für sie sind „Umbau und Diversifizierung der Produktionsstruktur, um dem Ressourcenfluch zu entgehen“, unerlässlich. „Selbst ein

ineffektiver Industriesektor ist besser, als nur auf Rohstoffe und Agrarwirtschaft angewiesen zu sein“ (33).

Von den empirisch-statistischen Beiträgen greife ich *Marina Fischer-Kowalski & Irene Pallua*: „Ressourcenextraktion und Ressourcenverbrauch – globale Trends, regionale Muster“, und *Fridolin Krausmann & Ernst Langthaler*: „Nahrungsregime und Umwelt in der Globalisierung (1870-2010)“, heraus. *Fischer-Kowalski & Pallua* vergleichen zunächst die Entwicklung des globalen Ressourcenverbrauchs in den Bereichen Biomasse, fossile Energieträger, metallische Rohstoffe und nicht-metallische (vor allem Bau-)Mineralien für die Zeit von 1900 bis 2010. Die globale Extraktion natürlicher Ressourcen hat sich in diesem Zeitraum von 7,4 auf 71 Gigatonnen fast verzehnfacht, der durchschnittliche Materialverbrauch pro Person von 4,6 auf 8,3 Tonnen (im Jahr 2000) nahezu verdoppelt (67). Dabei verschoben sich die Relationen zwischen den einzelnen Bereichen jedoch deutlich. Zu Beginn lag der relative Anteil der Biomasse am Gesamtverbrauch bei drei Vierteln, am Ende nur noch bei einem Drittel. Pro Kopf der Weltbevölkerung ist der Anteil der Biomasse fast gleich geblieben bzw. leicht gesunken. Die größten Steigerungsraten gab es bei den Konstruktionsmineralien, deren Verbrauch inzwischen mit dem an Biomasse gleichgezogen hat. Deutliche Erhöhungen gab es aber auch bei den fossilen Energieträgern, den Metallen und den Industriemineralien. Von besonderem Interesse ist, dass all diese Veränderungen einschließlich derer im Gesamtverbrauch in den 1950er/60er Jahren eine gewaltige Beschleunigung erfuhren; bis dahin

waren sie ziemlich langsam verlaufen. Den Grund für den plötzlichen Anstieg nach dem Zweiten Weltkrieg sehen die Autorinnen in der „Verwandlung der westlichen Industrieländer in eine ‘Konsumgesellschaft’ nach amerikanischem Muster, die in Massen produziert und konsumiert“ (71). Mitte der 1970er Jahre verlangsamt sich diese Dynamik wieder etwas, um sich ab den 1990ern erneut stark zu beschleunigen, diesmal dadurch geprägt, „dass zahlreiche bis dahin weitgehend agrarisch geprägte ‘Entwicklungsländer’ eine rapide Transition in das Fossilenergie-Regime und einen Industrialisierungsprozess durchmachen“ (ebd.) – eine Transition, die in den verschiedenen Kontinenten allerdings sehr unterschiedlich verläuft. In Afrika südlich der Sahara ist die Rohstoffnutzung pro Kopf seit 1970 sogar gesunken. Demgegenüber sind die westlichen Industrieländer die einzigen, die mehr Ressourcen verbrauchen als sie extrahieren.

Krausmann & Langthaler unterscheiden drei „globale Nahrungsregime“: das britisch zentrierte von den 1870er bis zu den 1930er Jahren, das US-zentrierte von den 1950ern bis zu den 1970ern und das WTO-zentrierte seit den 1990ern. Im britisch zentrierten Regime versorgten die Peripherien, v.a. aber die außereuropäischen Siedlerkolonien Nordamerika, Australien und Neuseeland sowie Russland die britische „Werkstatt der Welt“, später auch die anderen westeuropäischen Länder, mit billigen Grundnahrungsmitteln (insbesondere Getreide) für die wachsende Industriearbeiterschaft. Die globale Getreideproduktion wurde von 1880 bis 1930 fast verdreifacht, die Getreideexporte stiegen in der gleichen Zeit

von 16 Mio. 1880 auf 50 Mio. Tonnen an. Hauptgrundlage der Produktionsausweitung war die Ausweitung der Anbauflächen auf „über lange Zeiten entstandene, tiefgründige humusreiche Graslandböden“ (89). Die landwirtschaftliche Produktion blieb noch weitgehend im solaren Energiesystem verhaftet. Im US-zentrierten Regime versorgten nicht mehr Peripherien das Zentrum, sondern „die USA exportierten als neues Zentrum ihre Überschüsse in die westlich orientierten Industrie- und Entwicklungsländer“ (90). Die globale Produktion verdoppelte sich, die globalen Exporte stiegen gar um den Faktor 6. Die Basis dieses Anstiegs war eine nie dagewesene Steigerung der Flächenerträge mittels Düngemitteln, Agrochemie und Maschinisierung, was den Übergang von einem solarenergetischen zu einem vor allem fossile Energie verbrauchenden Agrarsystem bedeutete. Das WTO-zentrierte Regime propagierte die Deregulierung der Agrarmärkte, setzte sie allerdings fast ausschließlich gegenüber den Entwicklungsländern durch, während die Industrieländer weitgehend am Protektionismus festhielten. Das nicht überraschende Ergebnis ist, dass heute 70 % der Länder des Globalen Südens Nettoimporteure von Nahrungsmitteln und damit besonders verletzlich gegenüber Preisschwankungen auf dem Weltmarkt sind. Aus energetischer Perspektive änderte sich gegenüber dem zweiten Regime nur wenig. Anders als die ersten beiden Regime besitzt das dritte kein klar abgrenzbares Zentrum.

Von den Fallstudien sei der Beitrag von *Kristina Dietz & Bettina Engels*: „Umkämpfter Rohstoffboom. Akteure und Strategien in Konflikten um Bergbau in Subsahara-Afrika und Lateinamerika“

herausgegriffen. Im Gefolge des Rohstoffbooms in der ersten Dekade des 21. Jh. kam es zu einer gewaltigen Ausweitung des Bergbausektors im Globalen Süden und damit einhergehender sozialer Konflikte. Die Autorinnen identifizieren in diesem Zusammenhang drei besonders markante Konstellationen: 1. Konflikte, die ein „klassen- und parteiübergreifendes Spektrum von Akteuren“ zusammenführen, welche „ihre bestehenden Lebensgrundlagen durch Bergbauprojekte bedroht sehen“ (224); 2. dem klassischen Interessengegensatz zwischen Arbeit und Kapital entsprechende Konflikte, insbesondere dort, wo seit langem große industrielle Minen existieren; 3. Konflikte um die Verteilung und Verwendung der Renteneinnahmen. In den von Dietz & Engels empirisch untersuchten Konflikten spielt die erste dieser Kategorien die wichtigste Rolle. In der Auseinandersetzung um die Goldmine Karma im Norden Burkina Fasos ging es um die von dem britischen Unternehmen *True Gold* erworbene Förderlizenz für ein 85 km² großes Gebiet, in dem handwerkliche Goldschürfer von alters her ihren Lebensunterhalt gefunden hatten. Unter deren Führung kam es zu spontanen Demonstrationen, die zu erheblichen Sachschäden an der im Aufbau befindlichen Goldmine führten. Auch Befürchtungen wegen ökologischer Schäden, der Verlust von Anbau- und Weideflächen sowie Forderungen nach dauerhaften Beschäftigungsmöglichkeiten usw. spielten eine Rolle. Als besonders stark mobilisierender Faktor wirkten Ängste in der Bevölkerung, *True Gold* würde seine Anlage auf, unter oder unmittelbar neben einer als Pilgerstätte bedeutenden Moschee liegendes Gelände ausweiten.

Die Lizenz wurde trotz alledem erteilt. Auch in dem Konflikt um eine Förderlizenz für das südafrikanische Goldunternehmen *Anglo Gold Ashanti* in der afrokolumbianischen Gemeinde La Toma im Norden Kolumbiens spielten handwerkliche Goldschürfer – „*agromineros*, deren Lebensgrundlagen auf kleinbäuerlicher Landwirtschaft kombiniert mit handwerklichem Bergbau liegen“ (226) – eine zentrale Rolle. Der Bürgermeister der Großgemeinde Suarez ordnete die Räumung der Siedlung zugunsten des Goldunternehmens an. Die Bevölkerung widersetzte sich u.a. mit einer Klage vor dem Verfassungsgericht. Sie bekam recht, konnte sich dessen aber nicht lange freuen, denn nun rückten kleinindustrielle Bergbauunternehmen mit Baggern und mechanisierten Fördertechnologien an. Ein Protestmarsch von 23 Frauen aus La Toma nach Bogotá mit Besetzung des Innenministeriums brachte schließlich die Wende: Die Bagger wurden abgezogen. Die zusammenfassende Schlussfolgerung der Autorinnen lautet: Wenn emanzipatorisches Handeln in Konflikten um Bergbau gelingen soll, „ist es für lokale Bewegungen und Gruppen von Bedeutung, Allianzen mit politisch einflussreichen und ressourcenstarken Akteuren auf unterschiedlichen Ebenen einzugehen: lokal beispielsweise mit Landbesitzer*innen, Unternehmer*innen, Gewerbetreibenden, Parteien und Politiker*innen, deren wirtschaftliche und politische Interessen von der Einrichtung oder Ausweitung einer Mine ebenfalls betroffen sind“ (231); national und international beispielsweise mit NGOs, Kirchen, Gewerkschaften, Oppositionsparteien, *Think Tanks* und Aktivist*innen-Netzwerken.

Auch wenn hier nur eine kleine Auswahl aus den 15 Beiträgen des Bandes vorgestellt werden konnte – es lohnt, ihn ganz zu lesen. Er steht für einen lange überfälligen Trend in der gegenwärtigen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Diskussion, den Trend, das Augenmerk nicht mehr ausschließlich auf die Analyse von – ökonomischen oder kulturellen – Werten zu richten, sondern der stofflichen, der materiellen, der Gebrauchswert-Seite des Gesellschaftsprozesses wieder mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Hierfür ist ihm größtmöglicher Erfolg zu wünschen.

Georg H. Landauer

Clare Land: *Decolonizing Solidarity – Dilemmas and Directions for Supporters of Indigenous Struggles*. London: Zed Books 2015, 336 Seiten

Die Autorin des vorliegenden Bandes beteiligt sich seit fast 20 Jahren als Unterstützerin an anticolonialen Kämpfen von Aboriginal-Australier*innen für Landrechte, Selbstbestimmung und ökonomische Unabhängigkeit. Zurzeit forscht sie im *Koori History Archive* der *Victoria University* in Melbourne und berät *community organizations* zu Rassismus. Ihr Buch gründet sich auf ihren langjährigen aktivistischen Erfahrungen, der intensiven Zusammenarbeit mit Aboriginal-Aktivist*innen (u.a. auch als Radiomoderatorin) sowie auf Interviews und Kleingruppengesprächen mit 24 Aboriginal- und Nicht-Aboriginal-Aktivist*innen im Südosten Australiens zu der Frage, wie diese Solidaritätsbeziehungen verhandeln. Es wird abgerundet durch eine Zeitleiste der wichtigsten politischen Ereignisse rund um indigene

Kämpfe in Südost-Australien, durch Biographien der interviewten Personen und durch Links zu Materialien und Aktionsideen, die sich auch auf der dazugehörigen Webseite finden (<http://decolonizingsolidarity.org>). Sein Ziel ist es, einen neuen Aktionsrahmen für nicht-indigene Personen zu entwerfen, die indigene Kämpfe unterstützen wollen. Dabei berücksichtigt es die schwierige Situation von Solidarität im Kontext eines fortwährenden Siedlungskolonialismus' und eines Genozids, der eben auch die zwischenmenschlichen Beziehungen der gemeinsam politisch Aktiven beeinflusst. Ihre übergreifende Motivation bringt Clare Land folgendermaßen auf den Punkt: „Solidarität sollte auf Dekolonisierung abzielen; und die Art und Weise, wie Solidarität geübt wird, muss dekolonisiert werden.“ (4) Diese Aufgabe grundlegend anzugehen sei notwendig, denn Aboriginal-Aktivist*innen müssten viel Zeit und Energie aufbringen, um mit jeder neuen Generationen von Unterstützer*innen die Modalitäten von Solidarität auszuhandeln.

In Kapitel 1 bringt Land uns den gegenwärtigen politische Kontext näher und skizziert, um was es dem Aboriginal-Widerstand gegen (das Erbe des) britischen Kolonialismus ging und geht. Um die historische, politische und geographische Spezifität von Solidaritätspolitik herauszustellen, unternimmt Kapitel 2 eine Genealogie nicht-indigener Unterstützung für Aboriginal-Kämpfe im Südosten Australiens. Dabei stießen oftmals weiße, bürgerliche Forderungen nach Gleichberechtigung mit Aboriginal-Bestrebungen nach ökonomischer Gerechtigkeit und Reparationen, nach Landrechten und gegen

umfassenden Rassismus aufeinander. Aboriginal-Aktivist*innen waren sich immer bewusst, dass sie die Hilfe von Nicht-Indigenen für ihre Kämpfe brauchen, wollten aber sicherstellen, dass diese auf der Grundlage ihrer Interessen erfolgte. Kapitel 3 wendet sich den Fragen zu, wie in Aboriginal-Kämpfen Identitäten verstanden, verhandelt und genutzt werden. Im Bewusstsein, dass die Zuweisungen „Aboriginal/indigen“ und „nicht-Aboriginal/nicht-indigen“ kolonialen Ursprungs sind und gleichzeitig die gegenwärtige politische, ökonomische und kulturelle Realität Australiens widerspiegeln, setzen Aktivist*innen diese einerseits ebenso explizit ein, wie sie sie andererseits strategisch zurückweisen, oder konstruieren neue, alternative Identitäten. Entscheidend für solidarische Beziehungen sei, weder das koloniale binäre Identitätsgebot noch das postmodern entpolitisierende Hybriditätsangebot anzunehmen, das Forderungen nach Reparationen und Gerechtigkeit erschwere sowie der staatlichen assimilatorischen, genozidalen Politik gefährlich nah kommen könne. Vielmehr gehe es darum, über die politische Aktion zu einer rekonstruierten weißen Identität zu kommen, in der Nicht-Indigene ihre Befreiung mit der von Aboriginal-Australier*innen als unweigerlich verknüpft verstehen.

Kapitel 4 problematisiert Konzepte wie „Zusammenarbeit“, „Dialog“ und „Freundschaft“ sowie die Beweggründe von Nicht-Indigenen, sich in Aboriginal-Kämpfe einzubringen. Aboriginal-Aktivist*innen sind teilweise höchst skeptisch, was die Versuche von Siedler*innen angeht, Versöhnung anzustreben, und charakterisieren diese als „reconciliation mob“ oder „kiss and

make up tribe“ (118). Zusammenarbeit und Dialog werden eben vor allem von Nicht-Indigenen gewünscht, wohingegen Aboriginal-Aktivist*innen fordern, dass jegliche gemeinsame Unternehmung von ihnen initiiert werden müsse, um einem der Ziele ihrer Kämpfe – Aboriginal-Selbstbestimmung – zuträglich zu sein. Im kolonialen Siedlungskontext gebe es keine „Partnerschaft zwischen Gleichen“ (134): einmal, weil Weiße strukturell immer in der Machtposition sind, und zweitens, weil zunächst anzuerkennen sei, dass Aboriginal-Australier*innen die rechtmäßigen Bewohner*innen des Kontinents sind. Zusammenarbeit müsse also auf der Basis indigener Rechte – nicht gleicher Rechte – erfolgen, und bedürfe niemals abzuschließender Vertrauensbildung, (formaler) Vereinbarungen und der Institutionalisierung von Verantwortlichkeitsstrukturen.

In Kapitel 5 spricht sich Land dafür aus, dass nicht-indigene Aktivist*innen zwei miteinander verschränkte Projekte verfolgen sollten: Sie sollten politisch agieren und Verständnis für die eigene gesellschaftspolitische Position entwickeln. Kritische Selbstreflexion oder – in Ngūgĩ wa Thiong’os Worten – „Dekolonisierung des Geistes“ habe mit öffentlichen, politischen Aktionen einherzugehen; beides werde sich gegenseitig bestärken. Der Beitrag von Weißen und Nicht-Indigenen zur Befreiung von Kolonialismus und Rassismus könne auch ohne die direkte Zusammenarbeit mit Aboriginal-Personen erfolgen, nämlich in weißen Kontexten, unter Freund*innen, im Familienkreis, durch Workshops für Nicht-Aboriginal-Menschen usw. Hier wird Selbstbildung und *community*-Bildung verstanden „als eine Möglichkeit, die Last mit

indigenen Bildner*innen und *organisers* zu teilen, dem 'Wissensentzug' [...] bzw. der unentschuldbaren Ignoranz [...] entgegenzuwirken" (178). Auch gehe es darum, sich in seinem jeweiligen lokalen Kontext den Auswirkungen von Kolonialismus zu stellen und dort – wie einige Aboriginal-Aktivist*innen fordern – „die Miete zu zahlen“, anstatt dem „Freiheit-für-Tibet-Syndrom“ (180) zu erliegen und möglichst weit weg von zuhause politisch aktiv zu werden.

Der Frage nach einem „moralischen und politischen Rahmen für Solidarität nicht-indigener Menschen“ geht Kapitel 6 nach. Denn nur ein solcher Rahmen könne der Gefahr vorbeugen, lediglich nach persönlicher Erlösung von Schuld, aufregender Beschäftigung oder vermeintlich exotischen Beziehungen zu suchen. Nur ein solch breites Verständnis sozialen Wandels, das sich nicht auf Rassismus beschränkt, könne die eigene Befreiung und Re-Humanisierung als unweigerlich verbunden mit der Befreiung von Aboriginal-Personen verstehen. Auch wenn sich damit das Scheinwerferlicht wieder auf Weiße richte, gebe es dafür pragmatische Gründe, denn es sei nötig, zuverlässige Langzeitverbündete hervorzubringen. In Kapitel 7 untersucht die Autorin, wie Weiße mit der Frage von Komplizenschaft mit kolonialen Strukturen und fortschreitendem Völkermord umgehen können: Was müssen die Profitierenden kulturell und ökonomisch aufzugeben bereit sein, um gesellschaftliche Transformation voranzutreiben? Land diskutiert diesbezüglich die Perspektiven ihrer Interviewpartner*innen auf kollektive Veränderung von Lebensweisen genauso wie die Gefahr, dass Aktivismus für Weiße sogar karrierefördernd sein

kann. Lands Forschungsdesign, in dem von Anfang bis Ende eine Gruppe von Aktivist*innen und Forscher*innen als kritische Bezugsgruppe an der Arbeit beteiligt war, ist richtungsweisend für eine dekoloniale, bewegungsorientierte Wissenschaft. Es nimmt Aktivist*innen als Theoretiker*innen ernst und gibt die Einbahnstraßenperspektive von Wissenschaft über Aktivismus, die nicht selten in Sackgassen führt, auf – auch ganz praktisch, wenn sich etwa die Autorin von Robbie Thorpe über ihre eigenen Erfahrungen mit Solidaritätsarbeit interviewen lässt. In ihrer Zusammenfassung beleuchtet Land die Frage, inwiefern die Erkenntnisse des Buches auf andere Auseinandersetzungen übertragbar sind: für „Entwicklungshilfe“, Solidarität von Israelis mit Palästinenser*innen, für den Kontext von Geflüchtetenkämpfen und für Trans*-Solidarität. Für den bundesdeutschen Kontext ist nicht nur dies hilfreich, sondern auch die das Buch durchziehende Zurückweisung klarer Identitäten – „nicht alle Weißen sind weißlich [*whitely* = Rassismus reproduzierend] und nicht alle weißlichen Menschen sind weiß“ (20) –, die Berücksichtigung der Gleichzeitigkeit von Privilegierung und Unterdrückung und die Konzentration auf direkte politische Handlungen (ohne vereinfachend deren Ambivalenzen und herrschaftsstabilisierenden Potenziale unter den Tisch zu kehren). Nach dem „Sommer der Migration“ und dem Wetterumschwung in Richtung Grenzverschärfungen und Abschiebung kann ich dieses Buch beispielsweise jeder Person, die sich in der Geflüchteten-Arbeit engagiert, ans Herz legen. Es spiegelt auch die Position aus der Geflüchtetenbewegung wider, nach der es ernsthafte, langfristige Solidarität,

die politisch agiert, sowie Räume für die Selbstorganisation statt Hilfe brauche. Denn Hilfe sei nur von kurzer Dauer, und ihr gehe es nicht um gesellschaftliche Veränderung.

Daniel Bendix

Bettina Engels, Melanie Müller & Rainer Öhlschläger (Hg.): *Globale Krisen – Lokale Konflikte? Soziale Bewegungen in Afrika*. Baden-Baden: Nomos 2015, 165 Seiten

An sozialen Bewegungen fehlt es dem afrikanischen Kontinent keinesfalls. Prominente Beispiele wie die Mobilisierungen anlässlich der Fußballweltmeisterschaft 2010, der „wilde“ Streik in der Marikana-Mine in Südafrika oder der „Arabische Frühling“, die auch außerhalb der wissenschaftlichen Debatten Schlagzeilen machten, verdeutlichen dies. Dennoch befasste sich die deutschsprachige Bewegungsforschung, im Unterschied zu ihrem englisch- und französischsprachigen Pendant, lange Zeit kaum damit. Erst in den letzten Jahren hat sich auch hier eine lebhafte Debatte entwickelt, zu der das vorliegende Buch maßgeblich beiträgt.

Der Sammelband, an dem insgesamt acht Autor_innen beteiligt sind, umfasst zwei konzeptionelle Beiträge, einen länderübergreifenden Artikel zu nationalen Befreiungsbewegungen und sechs Fallstudien zu Ländern südlich der Sahara mit unterschiedlichen regionalen und thematischen Schwerpunkten. Die Konzentration auf Subsahara-Afrika, und nicht etwa generell auf Länder des Globalen Südens, ist dabei nicht willkürlich gewählt, sondern auf eine „besonders auffällige Leerstelle“ (8) in der Forschung zurückzuführen.

Bettina Engels & Melanie Müller gelingt in ihrem konzeptionell-theoretischen Beitrag zu Beginn des Buches ein direkter Einstieg in die jüngere Debatte. Zentraler Gegenstand dieser Debatte wie auch ihres Artikels ist die Frage, „inwiefern die bestehenden Konzepte der Bewegungs- und Protestforschung, die weitgehend basierend auf empirischen Forschungen zu Kontexten im globalen Norden und Westen entwickelt wurden, auch auf [...] soziale Bewegungen [...] im Süden anwendbar sind“ (7). Um dieser Frage nachzugehen, analysieren die Autorinnen zunächst, ob oder inwieweit sich soziale Bewegungen in den verschiedenen Weltregionen generell unterscheiden. In einem zweiten Schritt überprüfen sie exemplarisch vier etablierte theoretische Ansätze der Bewegungs- und Protestforschung auf ihre Erklärungskraft für soziale Bewegungen in Afrika. Aus ihrer Analyse schlussfolgern sie, dortige soziale Bewegungen unterschieden sich nicht systematisch von denen andernorts. Vielmehr seien sie grundsätzlich – im Norden wie im Süden – „nur vor dem Hintergrund des jeweiligen historischen, kulturellen und gesellschaftlich-politischen Kontextes zu verstehen“ (9). Auch wenn diesbezüglich auf dem afrikanischen Kontinent gewisse, für die Analyse wichtige historische Makrotrends (wie die Dekolonisierung, die Transformation der politischen Systeme hin zu liberalen, repräsentativen Demokratien, Handelsliberalisierung und neoliberale Strukturanpassung usw.) festgestellt werden könnten, seien soziale Bewegungen und ihre Aktivitäten vor allem von bestehenden Unterschieden in den „innergesellschaftlichen, lokalen und regionalen Kontextbedingungen und

historischen Erfahrungen“ (ebd.) der unterschiedlichen Staaten, geprägt. Daher überrascht es nicht, dass sich in den Augen der Autorinnen die bestehenden Konzepte der Bewegungsforschung – mit den gleichen Schwächen wie im Globalen Norden – auch für soziale Bewegungen in Afrika als erklärungskräftig zeigen. Der Fokus auf diese Weltregion ermögliche jedoch, die Grenzen und Möglichkeiten bestehender Konzepte und Theorien kritisch zu überprüfen. Ein zentraler Kritikpunkt in ihrer Analyse der verschiedenen Theoriekonzepte bezieht sich dabei auf den Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen, die nicht allen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft gleichermaßen zugänglich seien. An diese Kritik knüpft *Lars Schmitt* mit seiner Heuristik der „Habitus-Struktur-Reflexivität“ an. Das auf Pierre Bourdieus Untersuchungen aufbauende Konzept rückt das in der Bewegungsforschung bislang vernachlässigte Verhältnis von Protest und sozialer Ungleichheit in den Mittelpunkt. Es ermögliche, „Protest, Konflikt, soziale Ungleichheit und Gesellschaft“ (37) in einem gemeinsamen Rahmen analytisch zu fassen und die Bewegungsforschung auf diese Weise mit ihrer „relativen Ungleichheitsvergessenheit“ (ebd.) zu konfrontieren. Hinsichtlich der Erforschung sozialer Bewegungen liegt die Stärke des Konzepts in seiner Flexibilität, durch die es in unterschiedlichen Kontexten Anwendung finden kann. Den Habitus (die „internalisierten, verkörperlichten Muster des Wahrnehmens, Denkens, Fühlens, Handelns und Bewertens“ [31]) und die Struktur (die „für den Habitus der Akteur_innen jeweils relevanten Muster der Umgebung“, [29]) gleichzeitig in den Blick

zu nehmen, helfe, verschleierte Machtverhältnisse aufzudecken. Dies trage zu einem besseren Verständnis darüber bei, warum bestimmte Gruppen gewillt oder in der Lage sind, mit Hilfe spezifischer Repertoires zu protestieren, während andere dies nicht tun (können).

Neben diesen beiden äußerst lesenswerten, theoretischen Beiträgen geht es dem Sammelband vor allem darum, sich anhand empirischer Beispiele vom Bild Afrikas als „homogenen Containerraum“ (8) zu distanzieren. Dies gelingt über die Bandbreite an unterschiedlichen Ländern (Südafrika, Mosambik, Ghana/Benin, Kenia, Burkina Faso und Senegal), die Verortung sozialer Bewegungen auf unterschiedlichen Ebenen (transnational, national, lokal) wie auch die Vielfalt der Akteure. Diese erstreckt sich von nationalen Befreiungsbewegungen über Gewerkschaften und NGOs bis hin zu lokalen Bewegungen in Konflikten um Bergbau und agrarindustrielle Projekte. Die Bedeutung der unterschiedlichen nationalen, lokalen und bewegungsspezifischen Kontexte wird nicht zuletzt durch die Ergebnisse der einzelnen Fallstudien deutlich. Beispielsweise beschäftigen sich *Frauke Banse* und *Antje Daniel* in ihren Beiträgen mit möglichen Gebereinflüssen auf soziale Bewegungen. Dabei kommen sie zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen. Banse zeigt in ihrer Studie zur Förderung von Gewerkschaften in Ghana und Benin durch die Friedrich-Ebert-Stiftung (FES), dass der Geldgeber nicht notwendigerweise die Agenda der geförderten Organisationen vorgibt. Vielmehr stellt sie starke Unterschiede zwischen den Ländern (hinsichtlich der gewerkschaftlichen Strukturen, des vorhandenen Wissens, der Rolle

der FES in den Agenda-Prozessen etc.) fest. Daniel hingegen kommt zu dem Schluss, die finanzielle Abhängigkeit kenianischer Frauenorganisationen von internationalen Gebern bestimme durch die Anpassung an themenspezifische Ausschreibungen maßgeblich deren Agenden.

Insgesamt eröffnet das Buch mit seinen theoretischen wie auch detaillierten, empirischen Beiträgen vielversprechende neue Perspektiven für die Forschung zu sozialen Bewegungen – nicht nur in Subsahara-Afrika – und ist geradezu eine Einladung, weiter zu forschen. Auf diese Weise trägt es hoffentlich zur Eröffnung einer bislang nur unzulänglich geführten Debatte bei. Zu guter Letzt macht das Buch vor allem eines deutlich: *Die „afrikanische soziale Bewegung“* gibt es nicht. Vielmehr können soziale Bewegungen in Afrika lokal, global und vernetzt sein. In ihrer Vielfalt unterscheiden sie sich letztendlich nicht von denen in anderen Weltregionen.

Sarah Kirst

Sabelo Ndlovu-Gatsheni (Hg.):
*Mugabeism? History, Politics
and Power in Zimbabwe.*
New York, NY: Palgrave
MacMillan 2015, 319 Seiten

Der 92-jährige Robert Mugabe herrscht seit der politischen Unabhängigkeit über Simbabwe, das einst als Kornkammer im südlichen Afrika galt. 1980 wurde er Ministerpräsident, 1987 Präsident. Für seine Machtpolitik nutzte er immer wieder die turnusmäßige Übernahme von Führungssämtern innerhalb der Afrikanischen Union und der Wirtschaftsgemeinschaft des südlichen Afrika

(SADC). Damit verschaffte er sich auf dem Kontinent Ansehen und Einfluss, der allerdings nicht unumstritten bleibt. Denn er gilt in seinem Land und vielerorts in Afrika entweder als Befreier oder als Tyrann, als Pan-Afrikanist und Anti-Imperialist oder als Diktator, der skrupellos Gegner umbringen lässt und ab 2000 das bis Ende der 1990er Jahre vergleichsweise gut entwickelte Simbabwe mit umfassenden Landenteignungen weißer Großfarmer – bis dato der Nerv der Ökonomie – und der so genannten Indigenisierung der von Weißen oder Ausländern geführten Unternehmen in den wirtschaftlichen und politischen Ruin gestürzt hat.

Ausgehend von diesen gegensätzlichen Einschätzungen geht es dem Herausgeber und den Autoren/-innen des vorliegenden Bandes darum, Kontexte darzustellen, aus denen sich die Politik Mugabes erschließen lässt. *Sabelo Ndlovu-Gatsheni*, der am Institut für angewandte Sozialpolitik der Universität UNISA in Pretoria forscht, will keine Biographie im eigentlichen Sinn vorlegen. Zudem lehnt er – wie er in der Einleitung und in Auseinandersetzung mit bereits publizierten Biographien betont – die verbreitete These ab, Mugabe sei früher ein ehrenwerter Befreiungskämpfer und ein am Wohl seines Volkers orientierter Visionär gewesen und erst vor wenigen Jahren wie in einem plötzlichen Sündenfall zum Despoten geworden. Vielmehr möchte der Politologe Ndlovu-Gatsheni ausgewählten Autor/-innen eine Plattform bieten, um aus unterschiedlichen Perspektiven Mugabes Macht zu ergründen. Es handelt sich um Politologen/-innen, Historiker/-innen, die ursprünglich aus Simbabwe kommen, nun aber vor allem

in Südafrika, England und Australien arbeiten. Nur wenige sind noch in ihrem Heimatland tätig. Die Gefährdungen kritischer Akademiker/-innen durch den staatlichen Sicherheitsapparat haben viele von ihnen dazu bewogen, es zu verlassen, auch wenn die Autoren/-innen sich selbst nicht dazu äußern. Sie konzentrieren sich auf ihren spezifischen Untersuchungsgegenstand und ihr jeweiliges Thema.

So umfasst der facettenreiche Sammelband neben der konzeptionellen Einleitung vierzehn Aufsätze, die in vier Teile gegliedert sind. Sie sollen hier exemplarisch vorgestellt werden, um das breite Spektrum der analytischen Zugänge und Sichtweisen zu veranschaulichen. Im ersten Teil nehmen die Aufsätze den Nationalismus und Pan-Afrikanismus, im zweiten Diplomatie und Solidarität in den Blick. Der dritte Teil durchleuchtet Mugabes Politik aus Gender-Sicht und deckt die systematische Korruption auf. Die Landreform, der Militarismus und die politische Führung unter Bezug auf dekoloniale Perspektiven sind die zentralen Themen des vierten Teils.

Der letztgenannte Punkt rundet den Sammelband ab, denn der Herausgeber betont schon in seiner programmatischen Einleitung, Mugabes Politik sei zwar von Anfang an anti-, aber nicht de-kolonial gewesen. Dies belegen viele Aufsätze im Detail; sie beweisen, dass der anti-koloniale Unabhängigkeitskampf nicht zur Dekolonisierung beitrug und diese auch nicht das Ziel der neuen Regierungselite war, die sich aus besonders skrupellos agierenden Personen der Führungsriege im Unabhängigkeitskampf zusammensetzte.

Gewalt war das Muster, das der Missionszögling Robert Mugabe in der *Zimbabwe National African Union* (ZANU) etablierte. Mit ausgeprägtem Machtkalkül ließ er potenzielle Gegner aus den eigenen Reihen „eliminieren“. Er rechtfertigte dies mit den in der Zeit verbreiteten paranoiden Zerrbildern von Verrätern, die dem hehren Kampf des Volkes schaden würden. Dieses Muster der latenten Bedrohung und Exklusion hat er nach der politischen Unabhängigkeit nicht überwunden, sondern auf immer neue Personengruppen angewandt, wie die Ndelele im Süd-Osten des Landes. Von dieser zweitgrößten Bevölkerungsgruppe wurden über 20.000 Menschen allein auf Verdacht hin Anfang der 1980er Jahre grausam umgebracht. In den 1990er Jahren gerieten Gewerkschafter, Studenten/-innen und Homosexuelle ins Visier, ab 2000 Journalisten/-innen, Farmer/-innen und informelle Händler/-innen. Wie im Befreiungskampf betonte Mugabe, seine „Kinder“ auf seine Art mit harter Hand „disziplinieren zu müssen“ oder er brandmarkte potenzielle Kritiker als Vergewaltiger, Trinkbolde und Drogenabhängige.

Dieses Vorgehen untersuchen die Aufsätze von *Gorden Moyo* und *David Moore*. Moyo arbeitet zudem heraus, dass Mugabe nie zwischen seiner Partei, der ZANU, und dem Staat unterschieden habe. Mit autoritärem Populismus habe er wie ein neuer Sultan die Schätze des Landes ausgebeutet und die koloniale Infrastruktur inklusive der Sicherheitsarchitektur des weißen, repressiven rhodesischen Siedlerregimes zu seinem Vorteil genutzt. Moyo geht auch mit regimenahen Wissenschaftler/-innen ins Gericht, die er abschätzig als Palastintellektuelle tituliert, auch wenn er sie nicht

namentlich nennt. Sie huldigten Mugabe als Vorreiter des Anti-Kolonialismus und ignorierten, dass dieser sich gern mit den Lorbeeren der einstigen Kolonialherren schmückte, etwa indem er sich 1994 von der *Queen Order of Bath* ehren ließ.

Auch *Timothy Scarnecchia* deckt die Widersprüche zwischen der Rhetorik und der politischen Praxis Mugabes auf. Er nennt dazu Beispiele aus der Zeit der Unabhängigkeitsbewegung, als sich Mugabe nicht nur mit US-Diplomaten, sondern auch mit ranghohen CIA-Vertretern traf und betonte, die damaligen Waffenlieferungen aus China und dem Ostblock zögen keine ideologische Verpflichtung nach sich. In den 1980er Jahren ließ sich Mugabe trotz seiner anti-westlichen Rhetorik mit umfangreichen Fördergeldern aus Europa die Entwicklung seines Landes finanzieren. Gleichzeitig bestand seine Versöhnungsrhetorik gegenüber den Weißen darin, deren Sicherheitsapparat zu übernehmen, um ihn fortan auszubauen und gegen die schwarze Bevölkerung einzusetzen.

Mugabes kontroverse Landpolitik untersuchen *Alois Mlambo* und *Chimusoro Kenneth Tafira*. Während Mlambo kaum Kritik an der Landreform übt und lieber Beispiele aus der Kolonialzeit und anderen afrikanischen Ländern skizziert, analysiert und kritisiert Tafira den verinnerlichten Inferioritätskomplex aus der rassistischen Kolonialzeit, der in der Landfrage mitspielt. Dennoch werde die als anti-koloniales Großprojekt propagierte, umfangreiche Landenteignung von Weißen schwarze Landlose in anderen Ländern inspirieren, auch wenn diese das umstrittene Mugabe-Regime legitimiere.

Die Bedeutung des brutalen Sicherheitsapparates und des Militärs für

den Machterhalt Mugabes beschreiben *Kudzai Matereke* und *Niveen El Moghazy*. Sie widmen sich insbesondere militärischen Allianzen – einem Aspekt, der wichtige Publikationen zu diesem Themenkomplex ergänzt, an denen der Herausgeber als Autor mitwirkte (rezensiert in *PERIPHERIE*, Nr. 138/139, S. 371-377).

Abschließend seien wegen ihrer außergewöhnlichen Herangehensweise die Aufsätze genannt, die Mugabes Machtpolitik einer Gender-Analyse unterziehen. *Rudo Gaidzanwa* ruft die sexistische und diskriminierende Haltung der Männer im Unabhängigkeitskampf gegenüber ihren couragierten Mitstreiterinnen in Erinnerung und setzt sie mit dem heutigen hegemonialen Machtanspruch Mugabes in Beziehung. Währenddessen nutzt *Robert Muponde* aktuelle Ansätze der Maskulinitätsforschung, um die Männlichkeitskonstruktionen in Mugabes Machtpolitik aufzuschlüsseln. Gewaltverherrlichung, verbale, martialische Forderungen und Gewaltandrohungen, das Anzweifeln der (sexuellen) Potenz anderer Männer – insbesondere der politischen Gegner – oder gar die Diffamierung dieser Männer mittels Frauen herabwertenden Bezeichnungen zählen zu den Spielarten, mit denen der Präsident seine Macht zelebriert. Muponde beschränkt sich nicht nur auf die Person Mugabes, sondern untersucht auch das untertänige Verhalten seiner direkten Berater, die immer wieder durch Unterwürfigkeit bei öffentlichen Veranstaltungen die dominierende Maskulinität des Präsidenten bestätigen und verstärken.

Insgesamt vermitteln die vielschichtigen und differenzierten Analysen dieses Sammelbandes ein komplexes

Bild des simbabwischen Präsidenten und seiner Machtpolitik, die gewaltgeprägte und sehr autoritäre Strukturen geschaffen hat, welche weit über seine Lebenszeit hinausreichen werden.

Rita Schäfer

Deborah James: *Money from Nothing. Indebtness and Aspiration in South Africa*. Stanford: Stanford University Press 2015, 282 Seiten

Verschuldung ist ein weltweites Strukturproblem vieler privater Haushalte, das auch Südafrika betrifft. Die vorliegende Studie beleuchtet die Hintergründe der Misere. Ihr Ausgangspunkt sind die vielschichtigen, teils gegenläufigen Dynamiken der Inklusion der schwarzen Bevölkerungsmehrheit in das Kredit-system. Im Rahmen eines nationalen Projektes im demokratischen Südafrika seit 1994 sollten diese Menschen Zugang zum Bankwesen erhalten, von dem sie während der Apartheid (1948-1994) systematisch ausgeschlossen waren. Allerdings bestimmten Hautfarbe und Herkunft auch schon in der Jahrhunderte langen Kolonialzeit über die Exklusion aus dem Finanzsektor. Deborah James widmet sich vor allem dem Widerspruch zwischen der weit verbreiteten Verschuldung und Symbolen des sozialen Aufstiegs. Denn der Kreditzugang ermöglicht den Kauf von Konsum- und Statusgütern, die mit der Zugehörigkeit zur Mittelschicht verbunden sind. In diesem Zusammenhang spricht die Sozialanthropologin ausdrücklich von „Mittelklasse“, einem ideologisch aufgeladenen Begriff, über den derzeit unter Bezug auf verschiedene afrikanische Länder in Wirtschafts- und Politikwissenschaften gestritten wird.

James argumentiert empirisch. In insgesamt sieben Kapiteln stellt sie vor allem Menschen mit regelmäßigem Einkommen in urbanen Zentren und kleineren Städten vor. Viele Kapitel sind ähnlich aufgebaut: Zum Einstieg skizziert die Autorin individuelle Lebensgeschichten; dabei weist sie auf die methodischen Herausforderungen hin, in Interviews Informationen über persönliche Finanzprobleme zu erhalten, zumal Verschuldung trotz der großen Verbreitung vielfach als Makel gilt. Daher sprechen ihre Interviewpartner/-innen oft nur indirekt über die eigene Schuldenlast. Denn es sind keineswegs nur die Ärmsten der Armen, die darunter leiden, sondern auch jene mit mittlerem Einkommen. Anhand unterschiedlicher persönlicher Lebensgeschichten von Lehrerinnen, Polizisten, Mitarbeiter/-innen in staatlichen Verwaltungseinrichtungen oder Nichtregierungsorganisation im Großraum Johannesburg und Pretoria sowie in Gemeinden der Provinz Mpumalanga widmet sich James grundlegenden Problemen: dem Geldleihen bei kommerziellen und informellen Geldverleihern oder Nachbarn und anderen Bekannten.

So thematisiert das erste Kapitel das Spannungsverhältnis zwischen familiär-verwandtschaftlichen Verpflichtungen schwarzer Frauen, etwa in der Ausbildungsfinanzierung, und deren individuellen Investitionsinteressen. Das zweite und dritte Kapitel veranschaulichen rechtliche, politische und institutionelle Rahmenbedingungen, während das vierte sich der Funktionsweise rotierender Spar- und Kreditgruppen widmet und dabei vor allem Gruppen, deren Zweck die Finanzierung kostspieliger Beerdigungen ist, in den Blick nimmt. Das fünfte Kapitel setzt sich mit den Folgen der Finanzkrise

für südafrikanische private Haushalte und deren Suche nach finanzieller Sicherheit auseinander. Im sechsten und siebten Kapitel beleuchtet die Autorin Kapitalmärkte und Kenntnisse über die Finanzwelt. Hier untersucht sie auch den Einfluss charismatischer Pfingstkirchen, die Unternehmertum, individuellen Aufstieg und persönlichen Wohlstand propagieren, ohne – so ihre Kritik – die komplexen sozio-ökonomischen Probleme zu bedenken.

Das Erfassen widersprüchlicher Entwicklungen durchzieht das gesamte Buch. Der Wissenschaftlerin geht es um Multiperspektivität, so entfaltet sie ein breites Panorama, indem sie auch Geldverleiher sowie Mitglieder lokaler Spar- und Kreditclubs zu Wort kommen lässt. Zudem hat sie Gespräche mit einer Schuldenberaterin geführt, die für die Organisation *Black Sash* arbeitet. Diese Organisation half während der Apartheid schwarzen Menschen, die von der Apartheidpolizei oft willkürlich verhaftet und schikaniert wurden. Nun unterstützt sie Hochverschuldete, was die Brisanz der Problematik illustriert. Die historisch interessierte Autorin geht auch auf das schwierige Erbe der rassistischen Einteilungen nach Berufsgruppen ein und beschreibt, wie entlassene weiße Verwaltungsangestellte aus dem alten Regime nach 1994 sich als Geldverleiher und kleine Unternehmer betätigten und aus den Finanzproblemen der zuvor Diskriminierten unter neuen Vorzeichen in Form hoher Zinsforderungen Kapital schlugen.

Auch wenn Konsum- und Prestige-güter für die schwarze Bevölkerungsmehrheit heute nicht mehr unerschwinglich sind, hat nur eine Minderheit die Möglichkeit, diese durch regelmäßiges

hohes Einkommen zu finanzieren oder gar den sozialen Aufstieg zu erreichen. Der Kreditboom kann nicht über die gesellschaftliche Ungleichheit hinwegtäuschen; für viele Südafrikaner/-innen sind Kredite keineswegs Ausdruck neuer Freiheiten, sondern Fallstricke neuer Abhängigkeiten. Das gut lesbare Buch zeigt klar die historischen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen und Probleme auf. Damit ist es beispielhaft für die südafrikanische Sozialanthropologie, deren Studien auch im deutschsprachigen Raum viel mehr Aufmerksamkeit verdienen. Dieser an Lebenswelten orientierten, interdisziplinär argumentierenden Strukturanalyse ist eine große Leserschaft zu wünschen.

Rita Schäfer

Maria Backhouse: *Grüne Landnahme. Palmölexpansion und Landkonflikte in Amazonien.* Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, 264 Seiten

Das Thema *Land Grabbing* boomt derzeit in der sozialwissenschaftlichen Forschung. Nichtsdestotrotz mangelt es dieser Forschung insbesondere an zwei Dingen: an einer theoretischen Fundierung sowie an konkreten Fallstudien, welche die regional spezifischen Landnahmeprozesse aufarbeiten. Zur Bearbeitung dieser beiden Forschungslücken trägt Maria Backhouse mit ihrer Dissertation maßgeblich bei. Sie untersucht sogenannte „grüne“ Landnahmeprozesse durch die Palmölexpansion in Pará im brasilianischen Amazonasgebiet mittels des Konzepts der fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation.

Im ersten Teil des Buchs entwickelt Backhouse ihren konzeptionellen

Rahmen, ihr „flexibles Analysekonzept“ (23) der grünen Landnahme. Hierfür setzt sie sich mit dem Konzept der sogenannten ursprünglichen Akkumulation von Karl Marx auseinander, welches eines der prominenteren theoretischen Konzepte in der *Land-Grabbing*-Debatte ist. In der Neuauslegung dieses Konzeptes existieren verschiedene Rezeptionslinien; Maria Backhouse schließt sich der Interpretation von Massimo de Angelis an. Sie betont, die fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation solle nicht wie bei David Harveys Auslegung als „extraökonomisches Umverteilungsinstrument“ aufgefasst werden. Vielmehr müssten die Trennungsprozesse der Produzent_innen von ihren Produktionsmitteln im Fokus stehen. Durch diese Trennung würden kapitalistische Besitz- und Produktionsverhältnisse erstmalig hergestellt oder umfassend restrukturiert. Extraökonomische Mittel seien wichtige Momente dieser Prozesse, die allerdings kontext- bzw. fallspezifisch herausgearbeitet werden müssten (45). Diesen konzeptionellen Rahmen ergänzt Backhouse in einem innovativen Schritt um eine sprachlich-symbolische Ebene. Hierfür bezieht sie sich auf Stuart Halls Ideologiekonzept, das auf Antonio Gramscis Hegemoniebegriff basiert. Zentral ist dabei die Frage, wie die Zustimmung der Subalternen durch sprachlich-symbolische Elemente gewonnen wird. Die Ergänzung des Konzepts der fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation durch die sprachlich-symbolische Ebene ermögliche es, „scheinbar friedliche Methoden der Trennung“ (22) zu analysieren und zu verstehen.

Mit dieser Konzeption generiert Backhouse ein gutes Instrumentarium

zur Analyse von grünen Landnahmen, das einen guten Mix aus Abstraktion und konkreter Anwendbarkeit bietet. Unklar bleibt jedoch die Verwendung des Begriffs der „grünen Landnahme“: Handelt es sich hierbei um ein Phänomen, um ein Analysekonzept oder um beides? (23)

Im zweiten Teil des Buches untersucht Backhouse empirisch die Landnahmeprozesse in Pará, einem Amazonas-Bundesstaat im Norden Brasiliens. Ausgangspunkt ist das staatliche Palmölprogramm aus dem Jahre 2010, durch das die Palmölproduktion im Amazonasgebiet ausgeweitet werden sollte. Damit verfolgte die Regierung energie-, entwicklungs- und klimapolitische Ziele. In der Folge nahmen Investitionen in Land von Unternehmen wie Vale, Agropalma oder Petrobras zu. Hierbei finden laut Backhouse Trennungsprozesse im Sinne einer fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation statt. Diese Trennungsprozesse entstehen dabei auf zweierlei Art. Zum einen findet eine vollständige Trennung der Kleinbauern und -bäuerinnen von ihren Produktionsmitteln durch Landkauf statt, wodurch diese zu Lohnarbeiter_innen werden und die kleinbäuerliche Landwirtschaft durch agrarindustrielle Landnutzungsformen abgelöst wird. Das Mittel der Trennung, der Landkauf, ist eigentlich ein ökonomischer Prozess, findet aber vor dem Hintergrund von Machtasymmetrien und einer diffusen Drohkulisse von Gewalt statt. Daher nennt Backhouse diese Methode „ein indirektes Mittel der Gewalt“. Die Feststellung, dass Trennungsprozesse durch Marktprozesse gewaltförmig sind bzw. sein können, ist interessant; die Begrifflichkeit des „extra-ökonomischen“ wird

allerdings nicht zuletzt an dieser Stelle definitorisch schwammig und etwas irreführend, sind doch ökonomische und „extra-ökonomische“ Prozesse in der Realität häufig untrennbar verbunden.

Zum anderen lässt sich eine unvollständige Trennung von den Produktionsmitteln aufgrund des vertragslandwirtschaftlichen Modells feststellen. Hierbei bleiben die Kleinbauern und -bäuerinnen zwar formal im Besitz ihres Landes, verlieren aber die Kontrolle über die Landnutzung (138). Sie werden zu Rohstofflieferant_innen der Palmölunternehmen, wobei die Unternehmen strikte Vorschriften bezüglich der Produktions- und Arbeitsorganisation setzen und die unmittelbaren Produzent_innen gleichzeitig zu „effizienten, agrarindustriellen Miniunternehmer_innen“ (139) erziehen. Zudem besteht die Gefahr, dass die kleinbäuerlichen Vertragslandwirt_innen unter anderem durch Kredite in die Schuldknechtschaft getrieben werden und in der Folge ihr Land verkaufen müssen.

Spannend ist die Frage, weshalb es bei diesen Prozessen bisher zu keinem politisch artikulierten Widerstand kam. Backhouse erklärt dies auf verschiedene Weise. So fand eine geschickte Aneignung und Instrumentalisierung nicht-kapitalistischer Konzepte und Praktiken statt: durch die Einbindung der Bauernorganisation als Kontrolleurin der kleinbäuerlichen Landwirt_innen im Interesse der Unternehmen oder die Ausbeutung kollektiv organisierter bäuerlicher Selbsthilfefaktionen.

Auch die Strategie der Partnerschaft ist ein wichtiges Mittel für die Palmölexpansion. Einerseits wurden Personen oder Institutionen – etwa die Gewerkschaften –, die dem Projekt

zunächst kritisch gegenüber standen, in den Implementierungsprozess aktiv einbezogen. Andererseits gelingt es den Unternehmen, z.B. Vale, die Strategie der Partnerschaft öffentlichkeitswirksam zu kommunizieren: Unternehmen und Zivilgesellschaft müssten partnerschaftlich für Entwicklung und die Reduzierung von Armut kooperieren. Durch diesen Kniff schaffe es Vale, Kritiker_innen zu isolieren und zum Verstummen zu bringen.

Ein weiteres wichtiges Element zur Durchsetzung der Palmölexpansion stellt das Narrativ der „degradierten Flächen“ dar. 2009 hatte die Regierung Lula ein Palmölprogramm im Amazonasgebiet noch wegen umwelt- und klimapolitischer Bedenken abgelehnt. Nachdem jedoch ein Passus eingefügt worden war, wonach Ölpalmen nur auf degradierten Flächen angebaut werden dürfen, stimmte sie dem Programm doch zu. Es gelang ihr gleichzeitig, das Programm in der öffentlichen Debatte als nachhaltig, klima- und umweltfreundlich umzuzeichnen. Durch diese positive, „grüne“ Konnotation wurde Widerstand gegen das Programm schwieriger.

Insgesamt ist das Buch ein spannender, gut geschriebener Beitrag zur *Land-Grabbing*-Debatte und sehr lesenswert. Insbesondere die anschauliche Darstellung der Trennungs- und Umstrukturierungsprozesse in der Landwirtschaft durch die Palmölexpansion bieten empirisches Material, dem es der Literatur zum Thema noch mangelt. Konzeptionelle Basis und Empirie passen gut zusammen. Zudem bringt Backhouse die Debatte über das Konzept der fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation durch ihre innovative Auslegung voran: In der *Land-Grabbing*-Debatte sollte

eine weitere Auseinandersetzung mit ihrem Buch unbedingt stattfinden.

Jan Brunner

Maximilian Lakitsch, Susanne Reitmair & Katja Seidel (Hg.): *Bellicose Entanglements 1914. The Great War as a Global War.* Münster u.a.: Lit 2015, 276 Seiten

Die globale Dimension, die den Ersten Weltkrieg erst zu mehr machte als zum „Great War“, wie er gern im angelsächsischen Bereich bezeichnet wird, bleibt nach wie vor weitgehend unterbelichtet. Die vorliegende, von verschiedenen Institutionen in Wien aus organisierte Publikation ist daher grundsätzlich zu begrüßen. Unzweifelhaft enthält der Band einige faszinierende und manche überraschende Beiträge. Dabei überzeugt freilich die Auswahl der Themen nicht immer und erscheint zuweilen geradezu beliebig.

Positiv ist zu vermerken, dass drei Beiträge den Blick auf eine in diesem Zusammenhang wenig beachtete, aber, wie sich zeigt, wesentliche Region richten, Iran und Afghanistan, im Grunde die Region zwischen Kaukasus und Hindukusch. Zunächst berichtet *Ramin Taghian* über die wiederholten Anläufe zu einer republikanisch-demokratischen Revolution in Iran in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg. Dem standen nicht zuletzt die Interessen der angrenzenden imperialistischen Mächte entgegen: Russland und Großbritannien hatten sich auf Interessensphären geeinigt; die Ölfunde im Südwesten des Landes forcierten diese Interessen. Die republikanische Bewegung, die ihre Zentren neben Teheran in Täbris (Iranisch Aserbaidschan) und in Gilan, der Provinz am

Südufer des Kaspischen Meeres, hatte, besaß enge Verbindungen nach Baku, der schnell expandierenden Erdölmegropole im Zarenreich. Große Zahlen von Wanderarbeitern kamen hier mit der Arbeiterbewegung im Zarenreich in Kontakt. Dies regte zum einen die Gründung einer sozialdemokratischen Organisation in Iran an, zum andern wurde die dortige revolutionäre Bewegung bis hin zu bewaffneten Kämpfen von Transkaukasien aus aktiv unterstützt. Taghian skizziert so ein seltenes Beispiel eines praktischen Internationalismus in der Vorkriegszeit, einschließlich der ambivalenten Haltung der *Sozialistischen Internationale*. Allerdings endet die Darstellung kurz vor Kriegsbeginn 1914. Die folgenden Ereignisse werden von *Eric Hooglund* aufgenommen, der die Versuche des wieder eigensetzten Schah Ahmad schildert, zwischen den Kriegsparteien Russland und Großbritannien auf der einen sowie Osmanisches Reich und Deutschland auf der anderen Seite Neutralität zu wahren. Alle intervenierten auf unterschiedliche Weise. Das militärische Auftreten Russlands zwang das neu gewählte Parlament, die Hauptstadt zu verlassen, während die Osmanen im Westen und die Briten im Süden ihre Interessen geltend machten. Letztere konnten sich nach 1918 auch gegen die von der Roten Armee unterstützte kurzzeitige Sowjetrepublik Gilan durchsetzen. Allerdings billigt Hooglund dem schließlich etablierten Regime von Reza Pahlewi ein hohes Maß an Autonomie zu. Das Bild wird vervollständigt durch die Darstellung einer auf den ersten Blick bizarren deutschen Expedition. Diese wurde 1915 nach Afghanistan entsandt, um den Emir Habibullah Khan mit weitreichenden Versprechungen

über ein künftiges Großreich in Indien aus der Neutralität zu locken, die mit der alleinigen Außenvertretung durch Großbritannien verbunden war. Zugleich blitzen so globale Strategien auf, die vergleichbare Anläufe während des Zweiten Weltkrieges vorwegnahmen. Leider nehmen die drei Beiträge an keiner Stelle aufeinander Bezug.

Bemerkenswert ist auch die Darstellung der Rolle des irischen Nationalisten Sir Roger Casement, der 1916 wegen seiner angeblichen Beteiligung am Osteraufstand gehängt wurde. *Séamus ó Síochán* geht detailliert der Auseinandersetzung Casements mit dem Kolonialismus nach, an dem dieser zunächst als Administrator und britischer Diplomat selbst beteiligt war, bevor er seine an eigenen Beobachtungen vor allem im Kongo und Brasilien sich entzündende Kritik auf sein Heimatland Irland ausdehnte. Der Kampf gegen die koloniale Unterwerfung Irlands führte Casement schließlich zur Kollaboration mit Deutschland.

Schließlich widmet sich *Amadou-Lamine Sarr* den afrikanischen Truppen, die von Frankreich auf dem europäischen Kriegsschauplatz eingesetzt wurden. Er bettet dies in eine Geschichte der *Tirailleurs Sénégalaises* ein, die sich an einer Reihe wichtiger historischer Persönlichkeiten orientiert. Darunter sticht der senegalesische Parlamentsabgeordnete Blaise Diagne mit seinem Kampf um Gleichbehandlung der kolonialen Rekruten hervor. Zugleich propagierte er aktiv die Beteiligung von Afrikanern am Krieg. Sarr endet mit einem Ausblick auf die Anfänge sozialer Bewegungen vor allem in Französisch-Westafrika.

Es mag nun überraschen, dass neben diesen Beiträgen einige stehen, die

entgegen der erklärten Zielsetzung des Bandes eher Vorgänge auf den zentralen Kriegsschauplätzen behandeln, etwa den – meist überschätzten – Kriegsenthusiasmus im August 1914 in Deutschland, Frankreich und Großbritannien, die Frage, ob die ausführlich dargestellte Gründung der *Federal Reserve Authority* in den USA eine wesentliche Voraussetzung für deren Kriegseintritt geschaffen hätte, oder die Bestrebungen für die Wiederherstellung der polnischen Staatlichkeit während des Krieges. Andere Beiträge behandeln den Widerhall des Krieges in Argentinien oder die britische Propaganda gegen die deutschen Pläne im Osmanischen Reich.

Demgegenüber werden zentral wichtige Aspekte einer wirklich globalen Sicht des Ersten Weltkrieges nicht oder ganz nebenbei behandelt. *Christian E. Riek & Angela Abmaier* unternehmen einen *tour d'horizon* der kolonialen Welt vom südlichen Afrika über Süd-Asien und den Pazifik nach Ostasien, um jeweils einzuschätzen, welche Bedeutung diese Regionen für den Krieg und welche der Krieg für die jeweilige Region hatte. Bei diesem Vorgehen geht fast unvermeidlich der Kontext verloren, aber auch einzelne Einschätzungen sind fragwürdig. Dies gilt zumal für die Behauptung, der Krieg im südlichen Afrika (zu dem gleich Deutsch-Ostafrika dazugerechnet wird) sei von marginaler Bedeutung gewesen. Damit wird die Rolle der Südafrikanischen Union deutlich heruntergespielt: Immerhin war deren Premierminister Ian Smuts ein wichtiges Mitglied des *Imperial War Cabinet* und spielte eine wesentliche Rolle sowohl bei der Gründung des Völkerbundes als auch später der Vereinten Nationen. Der Transfer der

für sich gewiss nicht übermäßig bedeutenden deutschen Kolonien und der wohl wichtigeren ehemals osmanischen Territorien im Rahmen des Mandatssystems strukturierte Konflikte für Jahrzehnte, sowohl im Nahen und Mittleren Osten als auch im südlichen Afrika. Auch die Übergabe der deutschen Interessen in Shandong an Japan sollte nicht nur nebenbei erwähnt werden, war sie doch 1919 Auslöser der Bewegung des 1. Mai, eines Wendepunktes der chinesischen Revolution.

Der Band bietet so eine großenteils willkürlich erscheinende Sammlung teilweise durchaus lesenswerter Beiträge, wenn es sich auch fast durchweg um Sekundäranalysen ohne Rekurs auf Primärquellen handelt. Leider ist auch hier einmal mehr das Lektorat offensichtlich entfallen, so dass die Lesenden mit einem zuweilen arg holprigen Gebrauchssenglisch zurecht kommen müssen.

Reinhard Kößler

Johanna Neuhauser: *Sextourismus in Rio de Janeiro. Brasilianische Sexarbeiterinnen zwischen Aufstiegsambitionen und begrenzter Mobilität*. Bielefeld: transcript, 2015, 333 Seiten, <https://doi.org/10.14361/9783839431900>

In ihrer Dissertationsschrift widmet sich die Verfasserin einer Thematik, die im Rahmen von feministischen Debatten und den Feldern der Geschlechterforschung Brisanz aufweist: der Sexarbeit von Frauen in Rio de Janeiro, einem der Hotspots des globalen Sextourismus. Mit Blick auf die Handlungsmacht der Sexarbeiterinnen wendet sich Johanna Neuhauser gegen viktimisierende und stereotypisierende Repräsentationen,

wie sie in feministischen Debatten weiterhin gängig sind. Der Blick auf die heterogenen Orientierungen der Akteurinnen erlaubt eine differenzierte Perspektive auf die komplexen Szenarien und Arbeitsbedingungen, ohne jedoch Momente sozialer Ungleichheit und Ausbeutung auszublenden.

Das Buch ist in neun Kapitel gegliedert. Nach einer methodologischen Verhältnisbestimmung zwischen „Diskurs und Subjekt“, „Erzählung und Praxis“ sowie „Praxis und Struktur“ erfolgt die Vorstellung des Forschungsdesigns. In Anlehnung an Pierre Bourdieus und Loïc Wacquants programmatische „Reflexive Anthropologie“ wählt Neuhauser einen praxeologisch vermittelnden Weg. Dabei versteht sie Habitus als eine Erweiterung der von Karl Mannheim entwickelten Wissenssoziologie und unterzieht das Konzept anschließend mit Lois McNay und Cornelia Klinger & Gudrun-Axeli Knapp einer geschlechtertheoretischen und intersektional ausgerichteten Kritik.

Mit einer wissenssoziologischen Diskursanalyse nach Reiner Keller untersucht Neuhauser in einem ersten Schritt öffentliche Diskurse über Sextourismus in der brasilianischen Medienlandschaft. In diesen Diskursen erscheinen die Akteurinnen vor allem als ausgebeutete und durch marginalisierte ökonomische Verhältnisse in die Prostitution gezwungene, vulnerable Frauen. Demgegenüber werden die Konsumenten der sexuellen Dienstleistungen als gefährliche und ökonomisch handlungsmächtige Ausländer aus dem Globalen Norden dargestellt, deren Investitionen in den informellen Sektor der staatlichen Ökonomie schaden. Diese sich an den Differenzverhältnissen von Geschlecht und Nationalität aufspannende Dichotomie zwischen

der weiblich-passiven, brasilianischen *Garota de Programa* und dem männlich-ausbeutenden, ausländischem *Gringo* ist für die innermediale brasilianische Inszenierung des Sexgewerbes an der Copacabana konstitutiv. So wird sexuelle Ausbeutung als Problem aus dem Ausland externalisiert; die Sexarbeiterinnen werden als nicht-handlungsmächtige Opfer stilisiert und strukturelle Verhältnisse wie Patriarchat und soziale Ungleichheit auf Landesebene diskursiv ausgeblendet.

Um die Handlungsorientierungen der Akteurinnen in den Blick zu bekommen, kontrastiert Neuhauser in einem zweiten Schritt die medialen Diskurse mit den Erzählungen der Sexarbeiterinnen. Mit Hilfe der dokumentarischen Methode nach Ralf Bohnsack analysiert sie narrative Interviews im Hinblick auf Aufstiegsmöglichkeiten, die die Sexarbeiterinnen artikulieren. Sie gibt damit der diskursiven Untersuchung ein handlungstheoretisches Fundament, in dem die Akteurinnen zwar mit den ausbeuterischen Bedingungen postkolonialer Herrschaftsverhältnisse konfrontiert sind, mit diesen jedoch strategisch und emotional umgehen müssen, um die eigenen Lebensbedingungen und die der Familie auf Dauer zu verbessern. Dabei macht Neuhauser auf die ambivalenten Positionalitäten aufmerksam, aus denen die Sexarbeiterinnen als Subjekte eines spezifischen Handlungsfeldes sprechen. In den Erzählungen verknüpfen diese Sexarbeit mit einem Zugewinn an Handlungsmacht in ökonomischer und sexueller Hinsicht. Sie begreifen ihre Arbeit als Erwerbsarbeit, mittels derer sie ihre begrenzte soziale Mobilität strategisch erweitern und aus ihrer als passiv und weiblich empfundenen Subjektposition

im Kontext patriarchaler Geschlechterarrangements ausbrechen können.

In einem dritten Schritt untersucht Neuhauser diskursive und räumliche Praktiken im Feld des Sextourismus, um im Anschluss daran auf Narrative und Diskurse zu internationaler Mobilität einzugehen. Die Sexarbeiterinnen verweisen auf die Trennung der Sphären von Arbeits- und Privatleben. Diese Trennung begründen sie mit dem Schutz vor Stigmatisierung. Zugleich konstruieren sie damit Sexarbeit als einen 'anderen', heterotopischen Raum. Damit verbunden ist eine Produktion devianter Räumlichkeit, die mit den räumlichen Politiken der Verdrängung von Prostitution an der Copacabana während der Fußballweltmeisterschaft korrespondiert.

In der komplexen und methodologisch fundierten Analyse arbeitet Neuhauser die Handlungsorientierungen der interviewten Sexarbeiterinnen in Bezug auf subjektive Deutungen, diskursive Ordnungen und soziale Strukturen heraus. Ausgehend von Bourdieus Praxeologie kommen hierbei die Ambivalenzen der eigensinnigen, subjektiven Aufstiegsnarrativen hinsichtlich der strukturellen Bedingungen zum Vorschein. Kritisch gegenüber dem Strukturalismus argumentiert die Autorin unter Rückgriff auf McNay, dass soziale Mobilität zu einer Veränderung habituelier Praktiken führen könne. Jedoch zeigt die intersektional ausgerichtete Analyse, inwiefern strukturelle Verhältnisse der Differenz wie Geschlecht, soziale Herkunft, Ethnizität oder, mit Bourdieu gesprochen, ökonomische, kulturelle oder soziale Kapitalsorten die soziale Mobilität der Akteurinnen einschränken. Diese begrenzte Mobilität der

handelnden Subjekte steht im Zentrum der Analyse, die Neuhauser in einem Spannungsfeld zwischen Aufstiegsambitionen und sozialer Ungleichheit verortet.

Die vorliegende Arbeit ist in mehrfacher Hinsicht lesenswert. Sie gibt nicht nur auf komplexe und differenzierte Weise einen Einblick in das schwer zugängliche und in den Medien vereinfacht dargestellte Forschungs- und Arbeitsfeld der Sexarbeit. Vielmehr gibt sie auch ein Beispiel, wie postkolonial-feministische Ansprüche methodologisch und erkenntnistheoretisch umgesetzt werden können, um viktimisierenden Repräsentationen hinsichtlich Geschlecht und Sexualität eine Wissensproduktion entgegenzusetzen, die sich den machtvollen Verwobenheiten des eigenen Standpunktes in koloniale Ordnungen bewusst ist und diese reflexiv anwendet.

Miriam Trzeciak

Beatrice Bourcier: *Mein Sommer mit den Flüchtlingen. Der bewegende Bericht einer freiwilligen Flüchtlingshelferin.*
Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel
2016, 2. Aufl., 176 Seiten

Mit dem Zuzug von Geflüchteten nicht nur nach Deutschland allgemein, sondern ganz konkret auch in Kommunen, in denen der Anteil an aus dem Ausland Zugewanderten bis dato verschwindend gering war, wurden 2014/2015 unglaublich viele Menschen einzeln und in Initiativen aktiv. Das Phänomen erhielt die Bezeichnung „Willkommenskultur“. Kurz nach dem Phänomen kamen auch erste Bücher auf den Markt, so auch Beatrice Bourciers vorliegender Bericht.

Die Autorin steht für einen Typus an „Willkommensaktiven“: weltoffen, aber bis dato noch nicht in anderen Bereichen sozial oder politisch aktiv. Sie arbeitet im PR-Bereich u.a. für Red Bull und setzt ihren Unternehmensleitspruch „be! welcome“ überzeugt in ihrem oberbayerischen Dorf um, als es dort heißt, eine Flüchtlingsunterkunft mit 200 Personen werde in einer Turnhalle eingerichtet. Mit ihren Töchtern geht sie erste Kontakte mit den Neuangekommenen ein, fängt an, sich zu engagieren und begleitet in intensiven Wochen das Leben einiger Familien. Wie in einem Roman verfolgt auch die Leserin mit Spannung die nächsten Erlebnisse mit den Familien (Findet die durch ein versehentlich falsch abgebrogenes Taxi zerrissene achtköpfige Familie mit Salgei und Ravina wieder zusammen? – ... die Auflösung gibt es nach mehreren Episoden erst im letzten Kapitel). Die Familien werden dann nach und nach „umverteilt“, oft weiß die Helferin nicht wohin, bis sie den letzten Bus mit „meinen Flüchtlingen“ wegfahren sieht. Immerhin sind es „gute Tränen“, die sie fließen sieht (176).

Das Buch liest sich leicht weg wie ein dahinfließender Erlebnisroman, nur dass die Personen und Erlebnisse real sind. Der Ton ist locker, mit leicht selbstironischer Note ob ihrer eigenen Vorstellungen und alltäglichen und oft komischen Interaktionen mit Geflüchteten wie mit Alteingewesenen. Das Buch ist insofern lesenswert als es die besondere Situation im Sommer 2015 auf einer Alltagsebene dokumentiert. So werden administratives Chaos ebenso wie große Improvisationsfähigkeit deutlich. Auch einige an vielen Orten symptomatische Konflikte („Was noch

so gar nicht funktioniert, ist aber das mit dem Müll.“, 43) kommen zur Sprache. Das Handeln der Willkommensaktivisten bewegt sich ebenso wie der involviert-ironische Ton zwischen einer für den Umgang mit dieser Situation hilfreichen „wir bekommen das schon hin“-Attitüde und einem, auch in diesem Buch leider, unreflektierten Paternalismus. Entsprechend zielt ein traurig-neugierig, mit dunklen Kulleraugen dreinblickendes Kleinkind die Webseite der Autorin.

Wie steht es um die Schilderung von politischen Ereignissen, die sich in den Wochen der Erzählung Schlag auf Schlag ereigneten? Als die Grenzen für wenige Wochen offen waren, etwa: Fehl-anzeige. Das Leben der „Flüchtlingshelferin“ beschränkt sich auf Turnhalle und ihr eigenes Zuhause, vielleicht gar nicht so unrealistisch. Unverständlich ist der ebenfalls locker-lässige Blick auf einige für die Geflohenen schwerwiegende politische und administrative Regulierungen. Wieso einige nicht ihre Nationalität preisgeben etwa, verbucht die Autorin unter: „Acht Asylsuchende haben nämlich mal eben ihre Nation vergessen. Kann ja mal vorkommen.“ (43). Leider gibt es für die zahlreichen LeserInnen (das Buch ging schnell in die zweite Auflage) kaum, ruhig ebenso

locker eingeflochtene, Informationen über das deutsche Asylsystem, über Schwierigkeiten bei Asylanörungen oder über die Relevanz der Lageberichte des Auswärtigen Amtes. LeserInnen, die nicht wissen, was sie nicht lesen, werden hier nichts vermissen. So bleibt unklar, ob die Autorin mehr mitgenommen hat als einen aufregenden Sommer mit neuem Wissen über Syrien, den Einblick in menschliche Schicksale und viele Kurzzeitkontakte. Die wichtige Rolle, die der Kontakt mit Geflüchteten haben kann, deutet sie in einer erzählten Kontroverse unter den Helfenden an, in der es um die Frage geht, ob Schutzsuchende, die mit dem Flugzeug nach Deutschland gekommen sind, überhaupt der Unterstützung bedürfen (Kapitel „Das Dorf und der Helferkreis“). Hier wird deutlich, wie wichtig eine reflektierte Diskussion unter den Willkommensaktivisten ist, um Beobachtungen oder irritierende Erfahrungen gesellschaftlich einzuordnen. Leider bleibt diese Selbstreflexion recht schnell stehen, „Denn wir wissen es nicht. Aber dafür gibt es noch jede Menge anderer toller Geschichten, die meine ‘Kollegen’ zu berichten haben.“ (115)

Helen Schwenken

Eingegangene Bücher

- Bentley, Tom: *Empires of Remorse. Narrative, Postcolonialism and Apologies for Colonial Atrocity*. Abingdon (Oxon): Routledge 2016, 191 S.
ISBN: 9781138815384
- Brown, Julian: *South Africa's Insurgent Citizens. On Dissent and the Possibility of Politics*. London: Zed Books 2015, 176 S.
ISBN: 9781783602971

- Dale, Gareth: *Reconstructing Karl Polanyi*. London: Pluto Press 2016, 288 S.
ISBN: 9780745335186
- Dentlinger, Ulla: *Where Are You From? 'Playing White' under Apartheid*. Basel: Basler Afrika Bibliographien & Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2016, 140 S.
ISBN: 9783905758795 (Schweiz)
ISBN: 9783955581862 (Deutschland)

- glokal e.V. (Hg.): *Das Märchen von der Augenhöhe. Macht und Solidarität in Nord-Süd-Partnerschaften*. Berlin: glokal e.V. 2016, 96 S.
- Grawert, Elke, & Zeinab Abul-Magd (Hg.): *Businessmen in Arms. How the Military and Other Armed Groups Profit in the MENA Region*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2016, 334 S.
ISBN: 9781442254558
- Hauf, Felix: *Beyond Decent Work. The Cultural Political Economy of Labour Struggles in Indonesia*. Frankfurt a.M.: Campus 2016 (= Labour Studies, Bd. 14), 244 S.
ISBN: 9783593506449
- Hays, Jennifer: *Owners of Learning. The Nyae Nyae Village Schools over Twenty Years*. Basel: Basler Afrika Bibliographien 2016, 262 S.
ISBN: 9783905758603
- Heartfield, James: *The British and Foreign Anti-Slavery Society. A History, 1838-1956*. London: Hurst Publishers 2016, 488 S.
ISBN: 9781849046336
- Hock, Beate: *In zwei Welten. Frauenbiografien zwischen Europa und Argentinien. deutschsprachige Emigration und Exil im 20. Jahrhundert*. Berlin: edition tranvía – Verlag Walter Frey 2016, 234 S.
ISBN: 9783946327042
- Ischinger, Wolfgang, & Dirk Messner (Hg.): *Deutschlands neue Verantwortung. Die Zukunft der deutschen und europäischen Außen-, Entwicklungs- und Sicherheitspolitik*. Berlin: Ullstein Buchverlage 2017, 350 S.
ISBN: 9783430202350
- Koch, Susanne, & Peter Weingart: *The Delusion of Knowledge Transfer. The Impact of Foreign Aid Experts on Policy making in South Africa and Tanzania*. Cape Town: African Minds 2016, xii + 384 S.
ISBN: 9781928331391
- Lorch, Jasmin: *Civil Society and Mirror Images of Weak States. Bangladesh and the Philippines*. London: Palgrave Macmillan 2017, 280 S.
ISBN: 9781137554611
<https://doi.org/10.1057/978-1-137-55462-8>
- Milk, Hans-Martin: *Der Stimme der Gnade Gehörschenken. Zur Rolle der Rheinischen Missionsgesellschaft bei der Errichtung von Konzentrationslagern in Namibia – 1905 bis 1907*. Berlin: Wichern-Verlag 2016, 63 S.
ISBN: 978889814302
- Nolte, Hans-Heinrich; Manuela Boatcă & Andrea Komlosy (Hg.): *World Regions, Migrations and Identities. Political Economy of the World System, Bd. 2*. Gleichen & Zürich: Muster-Schmidt 2016, 162 S.
ISBN: 9783788120344
- Nubukpo, Kako; Martial Ze Belinga; Bruno Tinel & Demba Moussa Dembele (Hg.): *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire. A qui profite le franc CFA?*. Paris: La Dispute 2016 (= Économie, travail), 248 S.
ISBN: 9782843032806
- Reinert, Erik S.; Jayati Ghosh & Rainer Kattel (Hg.): *Handbook of Alternative Theories of Economic Development*. Cheltenham: 2016, 848 S.
ISBN: 9781782544661
- Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.): *Einstürzende Überbauten*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung – Vorstand 2016 (= Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 3/2016), 124 S.
ISSN: 1869-0424
- Schöneberg, Julia: *Making Development Political. NGOs as Agents for Alternatives to Development*. Baden-Baden: Nomos 2016 (= Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, Bd. 17), 223 S.
ISBN: 9783848728893
<https://doi.org/10.5771/9783845272887>
- Schroer-Hippel, Miriam: *Gewaltfreie Männlichkeitsideale. Psychologische Perspektiven auf zivilgesellschaftliche Friedensarbeit*. Heidelberg: Springer 2017, 396 S.
ISBN: 9783658129972
- Takada, Akira: *Narratives of San Ethnicity. The Cultural and Ecological Foundations of Lifeworld among the !Xun of North-Central Namibia*. Kyoto: Kyoto University Press & Melbourne: Trans Pacific Press 2015, 198 S.
ISBN: 9781920901615

Summaries

Lisa K. Bogerts: Aesthetic Resistance: Ambivalences of Art and Activism. This article reflects on the conditions under which visual art can be considered resistance. From a social science perspective, it highlights the conflicts and ambivalences related to political art. To enable a detailed analysis, it introduces five dimensions which have to be distinguished when discussing the resistance potential of visual media. Drawing on literature from social movement studies and visual culture, it shows that the entangled relation between resistance and rule makes it hard to identify unambiguous forms of resistance. As a result, the article pleads for acknowledging the contradictory nature of political action, which should not keep activists from resisting via the means of art.

Radwa Khaled: Arts as Politics. Everyday Practices as Political Practices. Through scrolling social media networks, such as Facebook, or through walking city streets, one encounters many artistic creations made by individuals who do not define themselves as belonging to a (political) group. Yet many such artistic expressions contest established norms and laws, either in their form or content, and, therefore, fall into the political realm. This article examines why and how individual artistic expressions in virtual and public spaces in Egypt can be seen as political practices. It conceptualises the individuals producing such artistic expressions as constituting an artistic 'social non-movement'. The concept of a social non-movement helps explain why and how such artistic expressions should be seen as political, as well as how the artistic expressions' producers, consumers, and surroundings are bound together. The article draws upon Deleuze's and Guattari's concepts of 'striated' and 'smooth' spaces to theorise the relationship between Egypt's artistic social non-movement and the public sphere.

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn: The Theatre of the Oppressed and Transitional Justice in Afghanistan – Collective Empowerment and New Dependencies. This article investigates the work of the Afghanistan Human Rights and Democracy Organization (AHRDO), a grassroots political theatre movement created in 2009 with the aim of challenging Afghanistan's deeply rooted culture of impunity by systematically working with the country's victims of war. Using different forms of applied theatre, and in particular the various techniques of the Theatre of the Oppressed, AHRDO has been promoting a transitional justice process from the bottom up through creating theatrical safe spaces for Afghan war victims to self-empower, self-mobilise and in the process become authentic protagonists in the struggle for a more just and democratic Afghanistan. The article shows the fundamental role different applied theatre methods can play in articulating and shaping political change from the perspective of the oppressed. It also raises a number of critical questions concerning the role of international donor organisations in conditioning such endeavours, as well as the seeming impossibility to fundamentally challenge existing power structures.

Annett Bochmann: Social Orders, Mobility, and Situational Border Regimes in the Context of Burmese Refugee Camps in Thailand. From different sociological and philosophical theories, such as Erving Goffman's total institution, Michel Foucault's disciplinary institution and biopolitics, and Giorgio Agamben's conceptualisation of the camp as the *nómos* of the modern world, one learns of the social and political order of refugee camps, as well as wider processes such as the biopolitical mechanisms of the humanitarian aid industry. However, this article argues that when we simply apply structurally determining perspectives to refugee camps, we fail to see the specificities of camp constellations. Based on field research in Burmese refugee camps in Thailand, the article emphasises that there is not one identifiable overarching camp order that fully determines and penetrates camp life, rather camp life is established through local microstructures. Exemplified through camp residents established (illegal) mobilities and the local border regime, these microstructures and their relevance for ordering camp life are explored. Likewise, this article gives empirical evidence is given to the argument that when studying the social order of refugee camps classic theories on encampment need to be enriched with micro analytical perspectives in order not to reproduce blind spots.

Zu den Autorinnen und Autoren

Kristine Avram promoviert am *Zentrum für Konfliktforschung* der *Philipps-Universität Marburg* über die Aushandlung von Verantwortung nach kollektiver Gewalt und Repression. Am *Käte-Hamburger-Kolleg/Centre for Global Cooperation Research* der *Universität Duisburg-Essen* arbeitet sie zu Themen transnationaler Kooperation wie *Transitional Justice* oder Migration.

Annett Bochmann studierte Soziologie, Sozialanthropologie und Rechtswissenschaften an der *Universität Bielefeld*. Aktuell arbeitet sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der *Universität Siegen* am *Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie*.

Lisa K. Bogerts, M.A., arbeitet an der *Goethe-Universität* in Frankfurt a.M. beim *Lehrstuhl für Internationale Beziehungen und Theorien globaler Ordnungen*.

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn ist ein deutsch-dolivianischer Theatermacher und Aktivist. Er arbeitet seit 12 Jahren mit unterschiedlichen Methoden des *Angewandten Theaters* mit Schwerpunkt *Theater der Unterdrückten*. Zwischen 2007 und 2011 hat er in Afghanistan gelebt. Er ist einer der Mitbegründer von *AHRDO*.

Radwa Khaled studiert Politikwissenschaften, Soziologie sowie Theater-, Film-, Medienwissenschaften an der *Goethe-Universität* in Frankfurt a.M.

Hanns Wienold, Dr. sc. pol., ist Professor i. R. am *Institut für Soziologie* der *Westfälischen Wilhelms-Universität* in Münster mit den Forschungsschwerpunkten Kleinbauern, Wanderarbeit, ökologische Entwicklung, Methoden der empirischen Sozialforschung, Industriesoziologie, Entwicklungssoziologie.

Gute Buchläden, in denen die PERIPHERIE zu haben ist

Ort	Name	Strasse
Aachen	Mayersche Buchhandlung /LS	Matthiashofstr. 28-30
Augsburg	Probuch GmbH	Gögginger Str. 34
Bayreuth	Helmut Weigel	Luitpoldplatz 18
Berlin	Schweitzer Sortiment oHG	Französische Str. 13/14
Berlin	Akademische Buchhandlung	Ehrenbergstr. 29
Berlin	Ebsco International Inc. USA	Sachsendamm 2-7
Berlin	Lehmans Fachbuchhdlg. GmbH	Hardenbergstr. 4-5
Berlin	Der Kleine Buchladen	Weydingerstr. 14-16
Berlin	Schwarze Risse	Gneisenaustr. 2a
Berlin	Buchladen zur schwankenden Weltkugel	Kastanienallee 85
Bielefeld	Eulenspiegel Buchladen	Hagenbruchstr. 7
Bielefeld	Karibuni – Weltladen	Breite Str. 26
Bochum	Janssen	Brüderstr. 3
Bonn	Hanns-Georg Jost	Hausdorffstr. 160
Bonn	Dr. Rudolf Habelt GmbH	Am Buchenhang 1
Bonn	Buchladen 46 GmbH	Kaiserstr. 46
Braunschweig	Graff GmbH	Sack 15
Bremen	Kamloth & Schweitzer OHG	Ostertorstr. 25-29
Bremen	Ostertor GmbH	Fehrfeld 60
Dortmund	Litfass Bücher und Medien	Münsterstr. 107
Erlangen	Dritte Welt Laden	Neustädter Kirchenplatz 7
Erlangen	Rupprecht GmbH	Nürnberger Str. 22
Frankfurt	Land in Sicht	Rotteckstr. 13
Frankfurt	Karl-Marx Buchhandlung GmbH	Jordanstr. 11
Freiburg	Rombach GmbH	Bertoldstr. 10
Gelnhausen	Weltladen Gelnhausen	Langgasse 27
Hamburg	Boysen & Mauke oHG	Burchardstr. 21
Hannover	Hennies und Zinkeisen	Marktstr. 52
Kassel	Uni-Buch W. Krutz	Gottschalkstr. 8-10
Köln	Der Andere Buchladen GmbH	Weyertal 32-34
Kreuztal	Thorleif Zimmermann	Siegener Str. 6
Leipzig	LSL AG	Gerichtsweg 28
Leipzig	Bube's Buch	Natonekstr. 23
Lüneburg	F. Delbanco	Bessemerstr. 3
Magdeburg	Behrens, Keil & Lorenz OHG	Ulrichplatz 2
Mannheim	Der Andere Buchladen	M 2 ,1
Marburg	Roter Stern GmbH	Am Grün 28
München	Arabella Versandbuchhandl.	Wimmerstr. 5
München	Heinrich Frank	Schellingstr. 3
Osnabrück	H.Th. Wenner	Große Str. 69
Regensburg	Atlantis-Buchhandlung	Wahlenstr. 8
Saarbrücken	Bock & Seip GmbH	Futterstr. 2
Speyer	Oelbermann GmbH	Wormser Str. 12
Tübingen	Beneke GmbH	Gartenstr. 16
Wiesbaden	Thalia Medienservice GmbH	Otto-von-Guericke-Ring 10
Wiesbaden	Otto Harrassowitz	Kreuzberger Ring 7 b-d
A-Wien	Lhotzkys Literaturbuffet	Rotensterngasse 2
CH-Basel	Karger Libri AG	Petersgraben 31
CH-Bern	Hans Rohr	Rathausgasse 30
CH-Bern	Huber & Lang Hogrefe AG	Länggass-Str. 76
I-Bozen	Athesia Buch GmbH	Lauben 41
I-Firenze	Licosa	Via Duca di Calabria 1/1