

Grenzen der Gastfreundschaft

Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage

Bearbeitet von
Heidrun Frieze

1. Auflage 2014. Taschenbuch. 250 S. Paperback

ISBN 978 3 8376 2447 2

Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm

Gewicht: 393 g

[Weitere Fachgebiete > Medien, Kommunikation, Politik > Regierungspolitik > Migrations- & Minderheitenpolitik](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Aus:

Heidrun Friese

Grenzen der Gastfreundschaft

Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa
und die europäische Frage

Juli 2014, 250 Seiten, kart., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-2447-2

Lampedusa ist zum zentralen Symbol undokumentierter Mobilität im Mittelmeer und der europäischen Grenzen der Gastfreundschaft geworden.

Heidrun Friese konfrontiert die Praktiken der Aufnahme von Bootsflüchtlingen mit historischen Semantiken der Gastfreundschaft. Es wird deutlich, dass Mobilität, die Deklaration des permanenten Ausnahmezustands und die Migrationsindustrie einen transnationalen politischen Raum schaffen, in dem sich Interessen, Dissens und Partizipation artikulieren.

An der Schnittstelle zwischen Anthropologie und Kulturwissenschaft verbindet die Studie langjährige Feldforschung und dichte Beschreibung mit jüngsten Diskussionen um Gastfreundschaft und plädiert für einen lokalisierten Kosmopolitismus.

Heidrun Friese ist Professor für Interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2447-2

Inhalt

Vorwort | 9

SCHAUPLÄTZE UND PERSPEKTIVEN | 11

Eine Anthropologin als Gast | 21

Gastfreundschaft und das Grenzregime | 26

Lampedusa als Symbol | 29

MOBILITÄT UND DIE AMBIVALENZEN DER GASTFREUNDSCHAFT | 39

Mobilität | 39

Grenzen | 46

Staatsbürgerschaft | 50

1. Freund und Feind – historische Semantiken | 54

Religiöse und ethische Forderungen | 54

Vagabunden, Gäste, Territorium | 62

2. Gastfreundschaft und der Fremde in den Kulturwissenschaften | 69

Klassische Ansätze in Anthropologie und Soziologie | 69

3. Gastfreundschaft, Kosmopolitismus und Gerechtigkeit | 81

Drei Positionen der politischen Philosophie | 86

Liberalismus und Kommunitarismus | 88

Kritischer Kosmopolitismus | 98

Dekonstruktion | 102

LAMPEDUSA – VERBINDUNGEN UND HETEROTOPIEN | 111

4. Die Insel: Alte Verbindungen und neue Grenzen | 114

Historische Verflechtungen | 114

Mobilität, Governance und Akteure | 117

Thalassographien: Routen und Kontrolle | 133

5. Schiffe: Interessen und Konflikte | 152

Das Meer als Ressource – Tourismus und *harragas* | 152

Der Schiffsfriedhof | 160

6. Das Lager: Die politische Ökonomie der Gastfreundschaft | 164

Die Migrationsindustrie und der Ausnahmezustand | 180

Warten, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit | 183

KOSMOPOLITIKEN UND TRANSNATIONALE RÄUME | 195

7. *Harragas* und Gastfreundschaft | 202

Harga als politische Mobilisierung | 202

Agonismus, Dissens und Aushandlung | 205

8. Europa: Für lokalisierte Kosmopolitiken | 212

Bürgerschaft und Protest | 212

Grazie Lampedusa | 216

Literatur | 223

- 2 Il n'existe pas. Il est l'île.
Seul l'océan existe.
- 4 L'île fut autrefois le manqué, le trou,
l'oubli.
Un vide comblé avec des pierres,
au milieu des ondes.
La terre est plus haute que la mer
Et plus profonde;
Mais il arrive que l'eau se venge de
son humiliation
- 17 Il n'a pas dit pourquoi il était parti
ni quand il reviendrait.
Il n'a rien dit
ou presque...
- 2 Il n'as pas dit pourquoi il a été
contraint de partir.
Inexplicable est restée la cause.
- 21 Aucune parole ne précède les vrais
départs.
Seule une parole d'avenir
les accompagne.
- 31 Il avait décidé.
Ses décisions sont toujours
irrévocables.
- 45 Tombe est, aussi, l'île: vide tombe
où gît qui, un matin ébloui,
fut à peine ébauché.
- 63 (Il n'y a aura jamais assez heures pour
venir à bout de la mémoire)

EDMOND JABÈS, RÉCIT

Schauplätze und Perspektiven

Dans les civilisations sans bateaux les
rêves se tarissent.

MICHEL FOUCAULT/DES ESPACES AUTRES

Y'al babour y'a mon amour
khelejni mel la misère.

113 UND REDA TALIANI/PARTIR LOIN

Lampedusa. Vor gut zwanzig Jahren war ich das erste Mal auf der Insel und habe dort ein Jahr gelebt, um die Besiedlungsgeschichte zu rekonstruieren. Kaum jemand hatte damals von dem winzigen Eiland zwischen Sizilien und Tunesien gehört, auch wenn Lampedusa im April 1986 internationale Medienaufmerksamkeit fand, nachdem Muammar al-Gaddafi (angeblich) zwei *Scud*-Raketen auf die dort stationierte amerikanische LORAN-Basis gerichtet hatte. Obgleich niemand zu Schaden gekommen war, einte sich die Bevölkerung im Protest, hatte die Regierung unter Ronald Reagan als Vergeltung für den Anschlag auf die Berliner Disco *La Belle* doch Tripolis und Bengasi bombardieren lassen. Die Geschichten der ‚Peripherie‘ Europas sind an andere Orte, geopolitische Interessen und die Weltgeschichte gebunden, ihre Geschehnisse aber auch mit der globalen Medienberichterstattung verknüpft, die Bilder von Lampedusa in die Welt tragen (einige Norditaliener entdeckten die Insel daraufhin als Ferienziel, Gemeindegrund wurde an Privatleute verkauft, um Ferienhäuser zu bauen und manch einer verdiente nicht schlecht daran).

Mit den 1990er Jahren ist Lampedusa auch zu einer Etappe für Menschen aus den Ländern des Maghreb, den Staaten der Subsahara, des Horns von Afrika auf ihrem Weg nach Europa geworden, verknüpfen sich Wege, die die einstigen Kolonien, das Mittelmeer mit der Wüste und mit anderen Weltregionen verbinden.¹ Obgleich der überwiegende Teil der ‚Papierlosen‘ ganz unspektakulär mit Touristenvisa in Italien einreist, um nach deren Ablauf dann illegalisiert und als *clandestini* im wahrsten Sinne des Wortes ‚unsichtbar‘ zu werden,² wiederholen die dramatischen Bilder von entkräfteten Menschen, die auf winzigen und hoffnungslos überladenen Booten oft mehr tot als lebendig auf Lampedusa ankommen, die soziale und politische Imagination undokumentierter Mobilität als humanitäre Katastrophe oder als bedrohlichen Ansturm auf den schwindenden Wohlstand Europas, der nicht nur drastische Maßnahmen gegen ‚Menschenhändler‘, sondern auch den permanenten Ausnahmezustand verlangt.

Im Jahr 2007 kam ich zurück auf die Insel, um eine der Grenzen europäischer Gastfreundschaft auszuloten und die lokalen Veränderungen der letzten Jahre in den Blick zu nehmen. Nicht nur in den Amtszimmern der Gemeinde empfingen die Angestellten mich mit einem leichten Seufzer, weil man wusste, dass für einige Zeit das Büro jetzt wieder mit *la tedesca* geteilt werden würde, die, im Namen von Wissenschaft, neugierigen Einblick in allerhand Unterlagen begehrte, wochenlang verstaubte Register abschreiben und Bürogeheimnisse teilen würde (Gastfreundschaft dann mit Statistiken und dreidimensionalen Tabellen über die sich verändernde soziale Struktur oder die Entwicklung des Fluggastaufkommens erwiderte). Vieles war gleich geblieben. Nicht nur lag klienteläre Macht immer noch im *Ufficio tecnico*, das u.a. Baugenehmigungen erteilt, auch hatte sich das politische Gefüge im Grunde nur wenig verschoben. Einiges hatte sich jedoch auch verändert. Die Familien lebten mittlerweile nicht mehr haupt-

1 Die Zeitschrift *Jeune Afrique* hat diese mobilen Menschen in postkolonialen Zeiten mit Bezug auf Frantz Fanon „die Verdammten der See“ genannt (<http://www.jeuneafrique.com/Article/-JA2665p020.xml2/>, 2.3.2014).

2 Die Bezeichnung *clandestino* verweist auf das, was „geheim gehalten oder insgeheim getan wird“, weil es „verboten ist“. Der lat. Stamm *clam* bedeutet „versteckt“ (*di nascosto*), abgeleitet von *kal/cal* als das, was vor dem Tag (*dies*) verborgen ist, das, „was vor dem Licht, dem Tag versteckt wird oder das Licht scheut“, wie das italienische etymologische Lexikon weiß.

sächlich vom Fischfang und dessen Verarbeitung, sondern vom Tourismus, der in den Sommermonaten bis zu 50.000 Urlauber auf die Insel brachte. Gärten waren mit Ferienwohnungen bebaut worden, zahlreiche Sommer villen hatten sich in die karge Landschaft geschoben. Die Bevölkerungszahl war offiziell auf rund 6.000 Einwohner gestiegen, Lampedusa ‚multikulturell‘ geworden und hatte Familien aus Sri Lanka und Pakistan, Marokko, Tunesien, Rumänien und Bulgarien aufgenommen, die vorwiegend im Dienstleistungsgewerbe und der Altenbetreuung ihr Auskommen fanden. „*Das sind keine Prostituierten*“, wie der damalige Bürgermeister sogleich versicherte, „*wer hier arbeiten will, ist willkommen*“, fügte er hinzu, band Gastfreundschaft an Arbeit und wollte damit sogleich Rassismussvorwürfe zerstreuen.

Auch gab es auf der Insel mittlerweile ein Aufnahmelager (*Centro di Soccorso e Prima Accoglienza*, CSPA) für die ohne Papiere Angereisten, das 150 Mitarbeitern ein Einkommen sicherte. Mit der Einrichtung waren auch neue ökonomische Interessen entstanden, die alte und neue klienteläre Netzwerke aktivierten. Am Ort kreuzen sich unerwünschte und erwünschte Mobilitäten: Die Insel lebt von mobilen Menschen und der ‚Hospitality Industry‘. Folgen wir den Zahlen des italienischen Innenministeriums, so hatten zwischen 2000 und 2009 um die 111.000 Undokumentierte Lampedusa erreicht. Der überwiegende Teil kam aus dem Maghreb oder hatte schon lange Reisen aus den Ländern der Subsahara oder des Horns von Afrika hinter sich. Nicht zuletzt durch das Freundschaftsabkommen mit dem libyschen Diktator aus dem Jahr 2008 versuchte die italienische Politik, den Weg über das Meer zu unterbrechen. Die Zahl derjenigen, denen es danach gelang, italienische Seegrenzen zu überwinden, war dramatisch gesunken. Politik hatte – zumindest kurzzeitig – die Routen verändert, das Forschungsfeld sich verschoben und ich zunächst das Gefühl, meine Fragestellung zu verlieren und neuerlich an einer ‚historischen Anthropologie‘ der Insel zu arbeiten (Friese 1996).

Wer mich kannte, empfing mich jetzt mit dem Hinweis: „*In der Bar am Hafen hängt ein Studioso herum, der Dein Buch kennt*“, wer mich nicht kannte, mit der misstrauischen Frage: „*Bist Du Journalistin?*“, was soviel hieß, wie: „*Willst Du uns Ärger machen?*“ Wissenschaftlicher und medialer Diskurs hatten in Beziehungen und Selbstbild eingegriffen: Lampedusa war zu einem *der* Symbole des europäischen Grenzregimes geworden, das auch Grenzen der Gastfreundschaft absteckt.

Tunis. Ich wollte die Orte kennenlernen, von denen die Boote aus Tunesien in See stechen. Tariq und seine Freunde traf ich im Sommer 2009 – zu Zeiten des Diktators Zine el-Abidine Ben Ali – in einer Bar in Tunis. Frauen haben in diesen Männerräumen eigentlich gar nichts zu suchen. Ein sizilianischer Bekannter (er konnte sich noch an mich und meine erste Feldforschung in einem sizilianischen Dorf in den 1980ern erinnern, auch wenn er damals noch ein Kind gewesen war) arbeitete mittlerweile in Tunis, kannte jede Bar und jeden Spitzel des Regimes, stellte mich als seine Tante vor, und so wurde ich durch die strengen Zugangskontrollen geschmuggelt. Seine männliche Anwesenheit und mein Alter garantierten ein gewisses Maß an Immunität. Ich gab Zigaretten und Bier aus, wir unterhielten uns – manchmal im Hinterzimmer zwischen den Bierkisten –, bis eine Bar schloss, wir zogen zur nächsten und lernten uns über unsere Geschichten langsam näher kennen. Wie viele seiner Altersgenossen hatten Tariq und seine Freunde keine Arbeit und überlebten von einem Tag zum nächsten. „*Wir sind in der Scheiße*“, beendete fast jeden ihrer Sätze. Tariq lebte mit seiner Familie. Sein Vater arbeitete in einer kleinen Fabrik und „*verprasst alles Geld mit anderen Frauen*“, wie Tariq respektlos anfügte, um damit zugleich den Autoritätsverlust einer Generation anzudeuten, die andere Vorstellungen vom guten Leben hat. Obgleich er seiner Mutter und seinem zwölfjährigen Bruder sehr nahe stand, verbrachte er die Zeit mit Warten auf eine günstige Gelegenheit zur Flucht aus diesem schlecht gelebten Leben, war hier und zugleich doch schon ganz woanders.

Tariqs älterer Bruder hatte nicht länger warten wollen und war letztes Jahr beim Versuch ertrunken, über das Meer nach Lampedusa und damit nach Europa zu fliehen. Er war sicher, es Dank der „*Hilfe*“ einiger Angehöriger der Küstenwache zu schaffen. Er hatte es nicht geschafft und das Meer spülte seine Leiche zurück an die tunesische Küste. Wieder und wieder hat Tariq mir sein Tattoo „*FÜR MEINEN BRUDER*“ und seine geritzten Unterarme gezeigt, die sein Ausdruck für Schmerz und seine Trauer um den Bruder waren. Immer wenn er diese Geschichte erzählte, füllten sich seine Augen mit Tränen und er konnte kaum weitersprechen. Ich war jedes Mal hilflos. Zufälligerweise habe ich einen europäischen Pass, war auf der privilegierten Seite des Mittelmeers geboren und brauchte kein Visum zur Einreise nach Tunesien.

Nicht zuletzt durch politischen Druck auf die Länder der ehemaligen Kolonien Europas am Mittelmeer ist die Ausreise ohne Visum aus den

Staaten des Maghreb unter Strafe gestellt und wird in Marokko seit 2003, in Algerien seit 2008 und in Tunesien seit 2004 strafrechtlich geahndet. Was Europäern selbstverständlich zusteht, nämlich Freizügigkeit, wird mit den Schengener Verträgen und den Visaregelungen anderen verwehrt und zwingt viele, ihr Leben auf der Überfahrt zu riskieren. Trotz seiner Trauer und des Wissens um das tödliche Risiko wollten Tariq und seine Freunde, wie viele seiner Altersgenossen in Tunesien, Algerien und Marokko auch, die erste Gelegenheit nutzen, um nach Europa zu fliehen. *Harga*: So heißt dieses brennende Verlangen im Maghreb. *Harga* heißt so viel wie ‚brennen, verbrennen‘ und die *harragas* sind diejenigen, die ihre Papiere verbrennen, Regeln übertreten und, wie sich das für Männer gehört, das eigene Leben in die Hand nehmen, Ansprüchen auf Würde und Freiheit folgen. Keiner hatte ein geplantes „Migrationsprojekt“ oder eine genaue Vorstellung möglichen Fortkommens in Europa.³ *Harga* ist ein dynamischer Imaginations- und

-
- 3 Auch Lydie (2011:49) hat dies bemerkt. Die *harragas* des Maghreb sind überwiegend junge, unverheiratete und arbeitslose Männer mit abgeschlossener oder mittlerer Schulbildung: „Large-scale surveys have found that [...] 25% young Moroccans contemplate emigrating. Perhaps more telling is the growth in the proportion of Tunisians who have considered emigrating; from 22% in 1996 to 45% in 2000, and a dramatic 76% in 2005. Such a high proportion conveys a lot about the extent of dissatisfaction among young Tunisians at a time when revolution was not yet on the agenda“ (Fargues 2011:3). Arbeitslosigkeit (in Tunesien lag die Quote bei 14%, die Jugendarbeitslosigkeit bei 30% und 45% der Hochschulabsolventen konnten keine Beschäftigung finden, Schraeder/Redissi, 2011:7), sowie die ohne einflussreiche Beziehungen aussichtslose Arbeitssuche, prekäre Beschäftigungsverhältnisse und Armut, die Heirat und Familiengründung ausschließen, sind sicherlich einflussreiche Faktoren. Zugleich befördert die demographische Entwicklung strukturelle Arbeitslosigkeit (Fargues 2008). Auch algerische *harragas* sind zu 54% zwischen 18 und 28 Jahre alt und 80% ledig. 89% haben eine abgeschlossene oder mittlere Schulausbildung, 2,15% einen Hochschulabschluss. 90,50% sind arbeitslos (Labdelaoui 2009:6). So stellt auch die erste algerische Umfrage aus dem Jahr 2008 fest, dass „die Hälfte aller Algerier zu *harga* bereit wäre“, so sich „die Gelegenheit böte“, 81% der Befragten gab an, dass es in ihrem näheren Bekanntenkreis „Personen im Stand-by“ gibt, die bereit wären, dafür auch eine „erhebliche Summe“ auszugeben (Sondage exclusif de liberté sur l’émigration clandestine 2008), 43,8% kannten

Handlungsraum junger Männer, der nicht auf rein ökonomische Gründe reduziert werden kann. Tariq und die Freunde verließen sich auf Träume und Bilder eines imaginierten Anderswo, das „*unter die Haut geht*“, und lebten gleichzeitig in zwei Welten. Bewacht von sozialen Umständen, die so wenig gestatten, dass sie den Aufbruch wahrscheinlich machen, speist sich diese Gegenwart ständig aus den Bildern, der Vorstellung anderen Lebens. Mobilität nimmt ihren Anfang in der Imagination: „Indeed, from the moment that the departure is imagined and the desire enunciated, the subject is transformed into someone that is always-already elsewhere“ (Alaoui 2009:7). Hoffnungen auf die Veränderung der Lebensumstände entwickelten sich für Tariq und seine Freunde in einem „endlosen und aussichtslosen Wartezustand“ (Boltanski 2011:121), einem Schwebezustand zwischen hier und dort, einer stillgestellten, eingefrorenen Präsenz. Dieses Warten macht nicht nur die „Abhängigkeit von der Entscheidung und der Anerkennung anderer“ deutlich, die über den „Zugang zu minimalen Lebensbedingungen“ bestimmen (2011:60), Warten entwickelt auch eine besondere Zeitstruktur, denn Zukunft findet dann in der Imagination, an einem anderen Ort statt, und Europa wird zum Hoffnungszeichen, auch wenn diese Zukunft in Europa ebenfalls durch Arbeitslosigkeit, Marginalisierung und Exklusion gekennzeichnet sein wird. In Italien werden aus Tariq und seinen Freunden, den *harragas* dann *clandestini*, eine Bezeichnung, die politische und juristische Praktiken der Illegalisierung kenntlich macht und schon darauf verweist, was das kommende Alltagsleben dann auch ausmachen wird, nämlich ‚unsichtbar‘ zu werden und nicht aufzufallen.

„*Ich würde niemals für drei Kröten so schufteln wie mein Vater*“, sagte Tariq und die Freunde stimmten zu. Im alltäglichen, öden Warten auf etwas erwarteten alle etwas anderes und waren sich ganz sicher, es in Europa zu schaffen, dem Anspruch auf Würde und auch Teilhabe an Wohlstand gerecht zu werden und Männlichkeit zu beweisen: einen guten Job, Auto, DVD-Player, Plasmafernseher. Keiner konnte sich vorstellen, dass sie als rechtlose Erntearbeiter für ein paar Euro am Tag auf sizilianischen, kalabri-

„mehrere Personen“, die das Land illegal verlassen haben (Safta 2008), für 80,4% beeinflusst auch Strafandrohung die Entscheidung nicht (Djilali 2008). Zur Beschäftigung mit den *harragas*, vgl. u.a. Bel Hadj Zekri (2008); Ben Achour/Ben Jemia (2011); Ben Cheikh/Chekir (2008); Bendaoud (2009); Chena (2009); Ghediri (2011); Moussa Larbi Fadhel (2004).

schen, apulischen Feldern schufteten würden oder als *sans-papiers* in Frankreich sich alltäglich vor der Polizei würden verstecken müssen. Sie versprachen mir, eine CD des Rappers *RimK* und des Raï-Musikers Reda Taliani zu kopieren, auf der *Partir loin*, die Hymne der *harragas* im Maghreb zu hören ist, eine Hymne, die auf YouTube millionenfach verbreitet ist. Das Verlangen nach einem anderen Leben wird nicht länger nur durch europäische Fernsehsender, die Bilder der reichen, transgressiven, freien Gesellschaft übertragen oder durch Rückkehrer bestimmt, die zu Ramadan die materiellen Zeugnisse eines geglückten Migrationsprojekts in die Städte und Dörfer des Maghreb tragen. Die Foren des Internets (Facebook, Twitter, YouTube etc.) haben nicht nur in der politischen Mobilisierung eine Rolle gespielt, Prekarität, die aussichtslose Lebenssituation und das Verlangen nach dem anderen Leben sind mittlerweile zum Teil einer transnationalen Jugendkultur, ihrer Symbole und Semantiken geworden, die auch in populärer Musik wie Raï und Rap kreativ bearbeitet werden, einen Raum der alltäglichen Verständigung über die Situation schaffen und die Imagination mobilisieren. Ich bin nicht sicher, wie Tariq und seine Freunde mein Interesse an ihren Geschichten, an ‚illegalen‘ Geschäften und an Musik verstanden: Ich hätte ihre Großmutter sein können, entsprach keinem gängigen Rollenbild von Frauen und war auch nicht an „*amour*“ interessiert (es kursieren phantastische Geschichten von der reichen europäischen Frau, die ein luxuriöses Leben in sagenhaftem Überfluss ermöglicht). ‚Illegalität‘, *harga* und der Bruch von Konventionen umrandeten unsere Unterhaltungen.⁴ Hoffnungen auf individuelle Freiheit, die Befreiung von familiären Fesseln und den Regeln öffentlicher Moral, polizeiliche Willkür und nicht zuletzt Gruppendruck – oft machen sich Freunde aus einem Dorf, einer Nachbarschaft zusammen auf – beflügeln die kollektive Imagination und leeren die Cafés und Bars, in denen man auf ein anderes Leben wartet.

4 Polizei und Spitzel des alten Regimes überwachten in Tunesien jeden Ort. Da ich im Hafen von Sfax zweimal von der örtlichen Polizei befragt wurde, nachdem ich mich mit Fischern unterhalten hatte, habe ich, um neue Freunde nicht zu gefährden und polizeilichem Verdacht auszusetzen, Gespräche grundsätzlich nie aufgezeichnet – auch wenn Gesprächspartner zugestimmt hatten. Mein (verschlüsseltes) Feldtagebuch habe ich jeden Tag von wechselnden Internetcafés auf eine virtuelle Festplatte gespielt.

„Lieber sterben als hier bleiben“: Es hat sich eine regelrechte Fluchtkultur etabliert.⁵

Tunis 2012. Im Zuge dessen, was man mittlerweile *multi-sited* Feldforschung nennt, war ich wieder in Tunesien und nahm auch an den Demonstrationen zur Feier des ersten Jahrestages der Revolution am 14. Januar in Tunis teil. „Tunesien ist frei“ (*Tounis hurra*), „das Volk will [...]“ (*al'sha'b yureed*) waren Slogans und Graffiti, die das ausdrückten, was wir, etwas aseptisch, die öffentliche Sphäre nennen. Die Fischer, sie hatten während der turbulenten Tage der Revolution ihre Häfen, ihre Boote vor „Unruhe stiftern von außerhalb“ geschützt, begrüßten die Absetzung von „ZABA“ (Ben Ali) und „der Friseur“, wie seine Gattin gemeinhin verächtlich genannt wurde. Nach wie vor warteten viele *harragas* auf die erstbeste Gelegenheit zur Flucht aus den Umständen, suchten nach Möglichkeiten, für 1.000 Euro „Visagebühr“ über das Meer nach Europa zu gelangen.

Lampedusa 2011. Die Bilder sind um die Welt gegangen. Kurz nach der tunesischen Revolution für Freiheit und Würde (*thawrat al hurriyyah wa al-karamah*) und dem Fall des libyschen Regimes waren auf der Insel mehr als 60.000 *harragas* angekommen, die sich – gegen bestehende bilaterale Abkommen und Gesetze – Würde, Freiheit und damit auch ihr Recht auf Mobilität nahmen. Die Ereignisse hatten das Forschungsfeld abermals verändert und waren zu einem Teil dieser dynamischen Konstellationen geworden. „Sind Sie aus Lampedusa? Bitte so bleiben, alles soll ganz natürlich aussehen“, so eine australische *freelance* Photographin eher an mich, denn an die Gruppe junger Tunesier gewandt, mit denen wir im März in einer Bar zusammensaßen. Die Insel glich einem Open-Air-Fernsehstudio. Hotels waren von Journalisten und Kamerateams aus aller Welt belegt, die dramatische Bilder vom Ausnahmezustand auf der Insel verbreiteten und um den Globus schickten, während das Alltagsleben doch seinen gewohn-

5 Diese Fluchtkultur wird im Maghreb seit Jahrzehnten tradiert. Ein marokkanischer Migrant berichtet in den 1970er Jahren: „France gets under your skin. Once you've got that into your head, it's all over; you can't work in the fields any more, you have no desire to do anything else: leaving is the only solution you can think of. From that moment on, France is inside you, and it will never go away. It's always before your eyes. It's as though we were possessed [...] It's madness“ (Sayad 2004:11-12).

ten Gang nahm. Die *clandestini*, die ‚Unsichtbaren‘ waren sichtbar und doch zu reinen Statisten eines inszenierten Medienspektakels geworden, zu unfreiwilligen Teilnehmern dessen, was mittlerweile auch als Reality-Show („Auf der Flucht“) von unseren öffentlich-rechtlichen Fernsehsendern aufgeführt wird, um das Publikum zu rühren.⁶ Auch die Einheimischen wollten nicht länger zum Teil eines Medienspektakels gemacht werden, mit dem das Bild vom Ferienparadies erschüttert wird.

Tatsächlich war die Situation mehr als menschenunwürdig. Der damalige Innenminister Roberto Maroni (*Lega Nord*) hatte, als die ersten tunesischen Boote die Insel erreichten, aus politischem Kalkül dem geschlossenen Aufnahmelager untersagt, den Betrieb wieder aufzunehmen und so mussten Tausende *harragas* auf den Straßen campieren. Einwohner kochten Essen, gaben Telefonkarten aus, Bars spendierten Tee und Kaffee, viele waren aber auch misstrauisch und befürchteten, die jungen Männer aus Tunesien könnten die einheimischen Frauen belästigen und die soziale und moralische Ordnung stören, die nicht nur hier über weibliche Körper verhandelt wird. Als das Aufnahmelager schließlich doch öffnete, wurden die Ankommenden, die dort eigentlich nicht länger als 48 Stunden verbringen sollten, nicht von der Insel gebracht. Als Teil einer politischen Strategie sollten die Bilder von der ‚humanitären Katastrophe‘ auf Lampedusa auch die EU unter Druck setzen. Die Einrichtung kann maximal 800 Menschen aufnehmen und war, an manchen Tagen kamen bis zu 2.000 *harragas* an, hoffnungslos überbelegt. Um die brisante Situation zu entschärfen, wurde den Ankommenden erstmals erlaubt, sich frei auf der Insel zu bewegen – waren im Februar 2009 die Unterkünfte, das Aufnahmelager sollte zu einem Abschiebelager umgewandelt werden, doch von den Insassen in Brand gesetzt worden und sollten Proteste diesmal unterbunden werden.

Anders als zwei Jahre zuvor, viele fürchteten auch um die Touristensaison, überstieg die Zahl der *harragas* zeitweilig doch die der Einwohnerschaft der Insel, solidarisierte sich die lokale Öffentlichkeit diesmal nicht uneingeschränkt mit den Ankommenden. Manch einer hoffte auch auf die Versprechungen des auf die Insel gereisten Ministerpräsidenten Silvio Berlusconi, der einen Golfplatz, ein Spielcasino und schöne bunte Fassaden

6 Das Spektakel mit inszenierter Überfahrt von Tunesien nach Lampedusa ist zu sehen unter <http://zdf.de/ZDFmediathek#/beitrag/video/1966726/Auf-der-Flucht---3-Die-Schlepper>, 30.3.2014.

wie in Portofino versprach, sich gar zum *Lampedusano* erklärte (dort eilig eine Strandvilla kaufte), ein Steuermoratorium für die Tourismusbranche zusagte und ankündigte, die Ankommenden binnen 60 Stunden von der Insel transportieren zu lassen, um die allzu sichtbar gewordenen *clandestini* wieder unsichtbar zu machen.

Die Situation verschärfte sich jedoch zusehends. Der damalige Außenminister Franco Frattini war zwischenzeitlich nach Tunis geeilt, um mit der provisorischen Regierung ein Abkommen auszuhandeln und erhielt die Zusage zur Abschiebung von täglich 30-100 *harragas*. Während diejenigen, die zwischen Januar und April angekommen waren, per Dekret eine befristete Aufenthaltsgenehmigung und damit ein Schengen-Visum erhielten (was zu Auseinandersetzungen mit Frankreich führte, da viele dann an der nächsten Grenze zwischen Italien und Frankreich festsäßen), erhöhten die Abschiebungen die Spannungen auf Lampedusa. Im September 2011 ging das Lager erneut in Flammen auf und die Insassen forderten, endlich auf das Festland gebracht zu werden. Die Revolte derjenigen, die mit dem Ruf nach Würde und Freiheit gerade die tunesische Revolution erlebt hatten, führte zu handgreiflichen Auseinandersetzungen mit Polizei und empörten Einheimischen. Der damalige Bürgermeister erklärte „wir sind im Krieg“ und in aller Eile wurden von den Behörden daraufhin drei Schiffe gechartert, zu „schwimmenden Lagern“ umgewandelt und die *harragas* von der Insel gebracht.⁷ Im Oktober 2011 wurde offiziell wieder der Ausnahmezustand erklärt, Lampedusa zudem zum unsicheren Hafen deklariert, was – zumindest formal – bedeutete, dass Boote in Seenot eigentlich nicht mehr dorthin geschleppt werden durften.

Tatsächlich änderte sich nichts. Im Oktober 2013 versammelte sich die Weltöffentlichkeit erneut auf Lampedusa, berichteten Medien über eine Flüchtlings*katastophe*, wiederholten sich die Riten des medial-politischen Spektakels und der (digitalen) Event-Kultur. Auf Facebook war Lampedusa

7 „Lampedusa: scontri, decine di feriti. Sindaco: siamo in guerra. Il primo cittadino asserragliato con una mazza.“ 20.9.2011 (http://www.ansa.it/web/notizie/rubriche/cronaca/2011/09/20/visualizza_new.html_701141301.html, 21.9.2011). Der sizilianische Filmemacher Enrico Montalbano hat diese dokumentiert (<http://www.storiemigranti.org/spip.php?article968> und <http://for-tresseurope.-blogspot.de/2011/09/cie-galleggianti.html>, 4.8.2012).

das im Jahr 2013 meistdiskutierte Thema in Italien.⁸ Am 3. des Monats war ein überladenes Boot vor der Insel gesunken und hatte über 300 Passagiere in den Tod gerissen. Sie hatten 1.600 Dollar pro Kopf für die Überfahrt bezahlt, ein Flugticket Tripolis-Rom kostet weniger als die Hälfte. Die zu Hilfe geeilten Fischer konnten 155 Menschen aus den Wogen retten, doch die Öffentlichkeit war erneut zum Zuschauer eines Schiffbruchs geworden und stand an den vom Festland herangeschafften Särgen. Der Innenminister Angelino Alfano (damals noch *Partito Della Libertà*, PDL) eilte auf die Insel, Premier Enrico Letta (*Partito Democratico*, PD) gab sich schockiert, Politiker hielten Reden, die Kirche mahnte, Europa versprach Hilfe und *Frontex* wurde mit der Patrouille an der Seegrenze beauftragt, der Überwachungsmission *Mare Nostrum*. Einwohner protestierten mit Spruchbändern gegen Untätigkeit und anreisende Politiker: „Mit Rücksichtnahme auf die x-te Tragödie, bleibt wo ihr seid, *wir dulden keine Besuche*“ („Nel rispetto di questa ennesima tragedia tornatevene indietro, *non accettiamo visite*“). Keine zwei Monate später konnte die Weltöffentlichkeit sehen, wie nackte Insassen des Aufnahmelagers mit Desinfektionsmittel besprüht wurden. Die Bürgermeisterin (PD) zog Vergleiche mit einem Konzentrationslager, die Leitung wurde abgesetzt. Der Ausnahmezustand ist tatsächlich zur Normalität geworden. Lampedusa ist nicht nur symbolisch in den Norden weitergewandert und protestiert, wie in Berlin und Paris, in den Hauptstädten Europas gegen dieses eingespielte Grenzsystem.

Eine Anthropologin als Gast

Noch bevor ich anfing, mich mit Gastfreundschaft, ihrer Grenzen und ihrer Institutionalisierung im nationalstaatlichen Gefüge zu befassen, waren ihre Gesten bereits Teil der Erfahrungen von Gastfreundschaft und ihrer Praktiken, wurde mir deutlich, dass ich bereits Teil dessen geworden war, was als Projekt doch erst vor mir stehen sollte.

Während der Feldforschung auf Sizilien und Lampedusa wurde ich von zahlreichen Freunden gastfreundlich aufgenommen, die mich ihrerseits in die Hände ihrer Freunde übergaben. Im Gegensatz zum „kalten Norden“, so

8 Aufmerksamkeit fanden daneben die nationalen Wahlen, der Fußballstar Marco Balotelli und das Royal Baby (<http://www.facebookstories.com/2013/it/mosttalked-about-local-it>, 13.3.2014).

wurde immer wieder versichert, macht „*warme*“ Gastfreundschaft das sizilianische Selbstbild aus. Viele Menschen, die ich nie zuvor gesehen hatte, widmeten mir ihre Zeit, fuhren mich herum, riefen Verwandte oder Bekannte an, mit denen ich sprechen sollte, öffneten ihre Tür, stellten mich der Familie vor und luden großzügig zum gemeinsamen Essen ein. Einge-laden an dem teilzuhaben, was den Gastgebern wichtig war, versuchte ich, *di buona compagnia* und nicht aufdringlich oder taktlos zu sein (Aufgabe des Gastes ist ja gerade, sich eben nicht wie zu Hause zu fühlen), wurde zum Rhythmus des Hauses und teilte seinen Alltag, suchte meinen Gastgeber nicht zur Last zu fallen, ihre Geduld nicht übermäßig zu strapazieren und die Dauer meines Aufenthaltes nicht grenzenlos auszudehnen. Nicht nur das sizilianische Sprichwort weiß, dass der Gast einem Fisch gleicht, der „nach drei Tagen stinkt“.⁹ Oft waren es Frauen, die mich in den Raum des Alltags und der Familie aufnahmen und ich durfte nach dem ersten zere-moniellen und etwas steifem Gastritus im repräsentativen *salotto*, dann selbstverständlich in das Zentrum des Hauses, die Küche, wechseln (auch wenn es vorkam, dass mich der Ehemann ins Haus brachte und die Frau dann mit dem ungebetenen, unangekündigten Gast umzugehen hatte und unter vielfacher Entschuldigung für die Unangemessenheit des Mahls die Tischrunde kurzerhand um den Gast erweiterte). Oft begleitete mich das

9 Auch das *Deutsche Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm (1854-1961) kennt diese Zeitspanne: Das „sprichwort nennt drei tage als die zeit die einen gast lästig mache: drei tage gast ist eine last. [...] dreitägiger gast ist ein last. [...]; frembder gäst wird man nach dreien tagen überdrüssig. 1368; am dritten tag stinket der gast. 1369, was sich aus folg. erklärt; nach dreien tagen gilt nicht vil ein fisch und ein gast, post tres saepe dies vilescit piscis et hospes (var. uxor) [...]; ein guter gast und ein guter fisch halten sich drei tage [...] den lat. vers gab man sogar gästen zu lesen, z.b. in klöstern: nachfolg. carmina, die ich ainst zu Ochsenhausen im gastgemach gefunden an der stubenthür: post tres dies (so) vilescit piscis et hospes..., vergl. [...] von dem abte, der adlichen gästen, die zu lange blieben, zu gemüte führt, wie der herr wolweislich nur drei tage im paradies sich verweilt hätte (bei der höllenfahrt). noch kräftiger aus dem munde eines kargen abtes, der seine gäste habe merken lassen [...], der mist und die gest seien im feld zum besten. d.h. beim ausfahren, abreisen [...] von dem propste, der seiner gräflichen gäste rossschwenz über alle maszen lobt (statt der köpfe), bis der graf sein ersehntes abreiten dahinter merkt.“

Gefühl, diese Gesten niemals erwidern zu können und immer etwas schuldig bleiben zu müssen. Gastfreundschaft hatte ein soziales Band geschaffen, doch alles, was ich zurückgeben konnte, waren Dankbarkeit, persönlicher Einsatz zur Lösung von Problemen (oft wurde mir auch eine Macht zugesprochen, die ich gar nicht hatte) und ein Versprechen auf zukünftige Erwidern geleisteter Dienste.

„The host must fear the guest. When he sits [and shares your food], he is company. When he stands [and leaves your house], he is a poet“, so ein libanesisches Sprichwort (Shyrock 2012:23), ein guter Gast ist, wer für sich behält, was er gesehen und gehört hat, ein guter Gast, wer Ruf und Reputation des Gastgebers und der Gemeinschaft, die ihn aufgenommen haben, nicht beschädigt. Ein Gast – ein Fremder – sollte sich als Gast verhalten und sich besser nicht in delikate politische Angelegenheiten, heikle Geschäfte einmischen und mehr oder minder gehüteten lokalen Geheimnissen nachgehen, die in die manchmal kniffligen sozialen Beziehungen eingreifen könnten. Schließlich wird der Forscher, der ungebetene Gast, irgendwann wieder gehen, die Gastgeber jedoch werden bleiben und mit den unliebsamen Folgen von Einmischung und Indiskretion zu kämpfen haben. Insofern muss ich mich vermutlich zu den Verrätern an Gastfreundschaft zählen.

Die Situation gestaltete sich noch komplizierter, wenn ich von *clandestini* eingeladen wurde und zum Gast der ‚Gäste‘ wurde. Oft wurde bedauert, mich, den Gast, eben gerade nicht so empfangen zu können, wie es Gastfreundschaft verlangt. Gerade diese Unmöglichkeit wurde zum zweiten, zu einem doppelten Makel, der auf das verwies, was an den Namen *clandestino* auch gebunden ist, nämlich ausgeschlossen, enteignet und eben gerade nicht Herr des Hauses und zu Hause zu sein, eine beleidigende, unwürdige Unfreiheit, des Rechts beraubt, Gastfreundschaft und die ihr gebührenden Gesten zu gewähren, das Kontinuum von Geben und Nehmen zu unterbrechen und die Asymmetrie zwischen Fremden und Einheimischen so ständig zu bestätigen. Doch selbst zu elenden Unterkünften wurden mir die Türen geöffnet, ich wurde zu Freunden weitergeleitet, bewunderte Photographien der Angehörigen, hörte Lebensgeschichten, Berichte von Verfolgung, den langen Reisen und ihren Schrecken, nahm Anteil an den Freuden und Sorgen des Alltags, gab Auskünfte, zerstreute Gerüchte über wundersame Gelegenheiten, in anderen Ländern Europas zu Papieren, zu

Arbeit zu kommen, ein verlässliches, ein normales Zuhause einzurichten. Erneut war ich besorgt darüber, was ich zurückgeben konnte.

Auch in den Häfen Tunesiens, in Kelibia, Sfax, Sousse, Madhia, Zarzis unterschieden sich Gesten und Rücksichtnahmen wenig. Häfen sind Männerwelten, die Frauen ausschließen. Ich wurde genau beobachtet, prüfenden Blicken unterworfen. Nachdem mein Verhalten Bedenken in Fragen des Anstands zerstreut hatte – eine Frau, die über Monate allein unterwegs ist, kann leicht als Europäerin auf der Suche nach Abenteuer gelten –, wurde ich in das Haus aufgenommen, großzügig bewirtet, feierte Geburtstage und Hochzeiten, teilte Sorgen und Hoffnungen, schloss Freundschaften, erwiderte Freundschaftsdienste (auch hier konnte ich einige Alltagsanliegen nicht lösen). Auch hier genoss ich die Sicherheit, die einheimische ‚Schutzherrn‘ vor ungebührlichem Verhalten gegen mich, die Unbekannte, boten, konnte einer Familie, einem Beziehungsnetz zugeordnet werden, war gegen Gefährdungen gewappnet, hatte Anteil an Ruf und Reputation des Hauses. Auch hier wurde ich zu Freunden und Verwandten an anderen Orten weitergereicht, die mich ihrerseits aufnahmen. Ich teilte mit Fischern in den Hafenkneipen den Tee, die geschmuggelten Zigaretten, Gespräche, Klatsch, Feindschaften und Freundschaften und in den örtlichen Hotelbars manchmal nächtelang Bier und Wein, während wir über Schiffe, Schiffsschrauben und Motoren fachsimpelten oder über das korrupte System herzogen. Jeder kannte die Spitzel des Regimes und ich wurde gewarnt, ihnen keine Fragen über die Organisation der Fahrten der *harragas* zu stellen. Oft unterhielten wir uns auf Sizilianisch, erzählten Geschichten von gemeinsamen Bekannten, wie dem wichtigsten Reeder in Mazara del Vallo. Wir hatten gemeinsame und transnationale Beziehungen, die mich zugleich verortbar machten. Einige Fischer, transnationale Migranten *avant la lettre*, hatten in Mazara und mit der dortigen Bootsflotte gearbeitet und waren Teil der dortigen *community*, bevor sie wieder nach Tunesien zogen, dort ein eigenes Boot kauften oder ein Geschäft betrieben, zu Ramadan zurückkehrten, das Haus Jahr für Jahr um ein Stockwerk vergrößerten und mit neuesten Haushaltsgeräten ausstatteten. Während man mich in Sizilien ‚die Deutsche‘ nannte, so wurde ich hier zur ‚Italienerin‘, eine Zuschreibung, die sich ganz offensichtlich nicht an meinen Pass band. Ich war keine Ausländerin im rechtlichen Sinne, jemand mit einer anderen Staatsangehörigkeit, sondern eine Fremde, die man so wenigstens irgendwie identifizieren und verorten konnte.

Die „Sprachen der Gastfreundschaft“ (Bahr 1994) werden die folgenden Bemerkungen also in unterschiedlicher Hinsicht beschäftigen: „The anthropologist’s field is defined as a site of displaced dwelling and productive work, a practice of participant observation which [...] has been conceived as a sort of mini-immigration“, so bemerkt James Clifford (1997:22). Was kluge Methodenbücher als Feldforschung ausweisen, ist genau genommen nichts anderes als eine Reihe unwahrscheinlicher Zufälle und Begegnungen, die sich weder planen, steuern noch vorhersehen lassen. Doch Feldforschung und teilnehmende Beobachtung verlassen sich auf die Aufnahme bei Fremden und die unterschiedlichen Gesten der Gastfreundschaft, die dem Forscher gelten. Meine Betrachtung ist also auf eine doppelte Weise mit dem konfrontiert, was sie erhellen möchte, denn nicht nur Herkunft und Alter, auch das Geschlecht bestimmen dann oftmals die Formen des gastfreundlichen Empfangs, die Einordnung des Forschers in das soziale Beziehungsgefüge.¹⁰ Auch hat wohl jeder Anthropologe die zwiespältige und zweifelhafte Stellung zwischen ‚Freund‘ und ‚Feind‘ und die manchmal durchaus despotische Gastfreundschaft erfahren, kennt den argwöhnischen Verdacht, dem der seltsame Ankömmling und sein Tun oftmals ausgesetzt sind. Schließlich, wer würde schon freiwillig Familie und Freunde verlassen, für lange Zeit in die Fremde ziehen, um dort ständig seltsame und unnötige Fragen zu stellen? Welches verborgene Anliegen, welche Interessen verfolgt der Fremde und der schließlich und endlich nicht eingeladene Gast?

Ich glich weder dem Gast, den Pierre Klossowski „am Horizont als Befreier auftauchen sieht“ (1966:126), noch dem Landvermesser K., dem Fremden, dem Gast, dessen hoffnungslose Versuche, mit „Dorf und Schloss in die rechte Verbindung zu kommen“ (Brod 1995:353) Franz Kafka in seinen labyrinthischen Schilderungen in *Das Schloss* verewigt hat. Dennoch teilte ich mit diesen Fremden, den Gästen, doch etwas, nämlich nicht dazu-

10 Carmen Bernhard (1997) hat darauf hingewiesen, dass Frauen meist anders aufgenommen werden als männliche Kollegen, ihnen eher „Schutz“ angedient wird, eine Form der Ritualisierung untergeordneter Stellung, während Männer zunächst eher auf die formale Rolle des Gastes festgelegt sind. Ich teilte die von Bill Westerman dargestellten Erfahrungen (2007) gastfreundlicher Aufnahme bei Illegalisierten, auch wenn ich als Frau selten spontane Einladungen annahm und mein Aktionsradius eher eingeschränkt war.

zugehören, den höchst ambivalenten und prekären „Status eines Statuslosen“ (Pitt-Rivers 1992:21), teilte mit ihnen eine Freiheit, nämlich die Distanz zu dem „Althergebrachten“, die nicht einfach „Abstand und Unbeteiligung“, sondern ein „besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist“ und die Georg Simmel in seinem „Exkurs über den Fremden“ bekanntlich die „Objektivität des Fremden“ genannt hat (1992a:766-7). Ich war weder Tourist noch Einheimische, sondern ein nicht eingeladener Gast und wurde doch anders aufgenommen als die Papierlosen, die der italienische Staat und seine Gesetzgebung doch – und eben nicht zufälligerweise – als „*ospiti*“, als Gäste bezeichnen.

Gastfreundschaft und das Grenzregime

Die Frage, wie Europa diejenigen gastfreundlich aufnimmt, die ihr Recht auf Mobilität wahrnehmen, ist sicherlich eine der dringlichsten Fragen unserer Zeit. Doch warum überhaupt ‚Gastfreundschaft‘? Ist der Begriff im Kontext postkolonialer Beziehungen und transnationaler Mobilität überhaupt adäquat, evoziert er nicht den unseligen Begriff des bundesdeutschen ‚Gastarbeiters‘, einer Figur der Grenze *par excellence*, eines Nicht-Bürgers, der auf schiere Arbeitskraft reduziert, eben gerade nicht zum Gemeinwesen gehört, ja gar nicht gehören sollte? Warum Gastfreundschaft und nicht Cross-Border-Governance, Migrations- und Integrationspolitiken oder eben transnationale Praktiken? Ist Gastfreundschaft im Angesicht von ausgeklügelten Sicherheitstechniken, Satellitenüberwachung, Grenzrobotern, biometrischen Datenbanken, Abschiebungen, Deportationen auf hoher See, des Systems von Lagern, in denen Menschen zusammengepfercht werden, der Ubiquität und Externalisierung von Grenzen, technokratischer Halluzination von bio-politischem Grenzmanagement, den EU-Hohepriestern der zwischenstaatlichen Regulierung von ‚Flows‘ und ‚Best-Practice‘-Regelungen, die Subjektivität, Träume, Eigensinn, Würde und Freiheit dem ökonomischen Kalkül, der Ideologie des Marktes und der mittlerweile unweigerlich angeschlossenen Managementsprache und ihrer Herrschaftstechniken einverleiben, nicht vielmehr in der Krise, der Begriff Gastfreundschaft lang schon korrodiert, reichlich unzeitgemäß und durch Gesetze der

Un-Gastlichkeit ersetzt?¹¹ Zudem: Was bedeutet Gastfreundschaft im digitalen Zeitalter, haben sich die Technik, der virtuelle Raum doch längst der Sprache der Gastfreundschaft bemächtigt, haben wir doch eine *Homepage*, gar ein Gästebuch, und behaupten, Besucher willkommen zu heißen, zählen wir Gäste in wenig freigiebiger Geste, dienen sie doch Ruhm, sozialem Prestige im *Social Network* und haben sogar Daten einen Gastgeber, einen *Host*, erlauben höchstens eine fahle Erinnerung an die einst heilige Bedeutung von Gastfreundschaft.

Mittlerweile ist die *Hospitality Industry* mit der Beherbergung von Fremden betraut, der zahlende Gast ein Kunde, wie selbst das Lager seine ‚Gäste‘ (*ospiti*) aufnimmt. Doch trotz der Bedeutungsverschiebungen dessen, was Gastfreundschaft anzeigt, steht der Begriff, wie wir noch genauer sehen werden, im Fokus jüngerer Diskussionen der Sozialphilosophie und der Ethik,¹² erlaubt er doch ein umfassendes Engagement mit grundlegenden Aspekten des Zusammenlebens und seinen unausweichlichen Spannungen und Aporien. Wie Émile Benveniste in seiner Untersuchung des „Vokabulars der indo-europäischen Institutionen“ (1973) deutlich gemacht hat, kommen den lateinischen Wörtern *hostis* und *hospes* (davon *hospitalitas*, *hospitality*, *hospitalité*, *ospitalità*, *Hospitalität*) unterschiedliche Bedeutungsfelder zu, die zwischen der Bezeichnung des ‚Gastes‘ und des ‚Feindes‘ schwanken und damit bereits eine grundlegende ambivalente Beziehung zum ‚Fremden‘ anzeigen, die auch in dem Antagonismus von Freund/Feind wirkt und bei Carl Schmitt (1994) bekanntlich zur Grundlage des Politischen wird. Bereits diese unheimliche Bedeutungsschwankung des Begriffs – der den Fremden, den Gast, den Freund und Feind an das Politische bindet –, erlaubt eine grundlegende Diskussion der unterschiedlichen und ambivalenten Aspekte und Spannungen, der Konflikte, die Mobilität, die die Ankunft des Fremden und seine Aufnahme mit sich bringen.

11 Vgl. in diesem Kontext Fassin/Morice/Quiminal (1997); Gibson (2007); Rosello (2001).

12 In mehr oder minder deutlichem Anschluss an die Arbeiten von Emanuel Lévinas und Jacques Derrida (Derrida 1997a, b, 1999a, b, 2000, 2001a, b, 2002, 2005; Derrida/Dufourmantelle 1997) hat sich ein interdisziplinäres Forschungsfeld eröffnet. Vgl. hier nur Dikeç (2002); Gotman (1997, 2001, 2004); Rosello (2001); Schérer (1993) und die Beiträge in Barnett/Clark/Dikeç (2009); German Molz/Gibson (2007).

So zeigt Mobilität, „how profoundly the citizens of a modern European state can disagree about the definitions of hospitality. And whether or not the word is explicitly used, hospitality is now at the center of this political, social, and economic controversy“ (Rosello 2001:6).

Gastfreundschaft, ihre Sprachen und Praktiken arrangieren die historisch unterschiedlichen Vorstellungen und Begriffe vom und das alltägliche Verhältnis zum Anderen, zum Fremden – insofern markieren und schaffen sie den Fremden ebenso, wie sie sich an ihn richten. Sie umfassen damit auch das Verständnis von sozialen Bindungen und Solidarität, Geben und Nehmen, Nähe und Distanz, Territorium und Grenze, privatem und öffentlichem Raum, ethisch-moralischen Anforderungen, von politischer Zugehörigkeit, Staatsbürgerschaft, Rechten und Ausschluss, kurz: sie betreffen die Grundlagen des Zusammenlebens. „L’hospitalité, c’est la culture même et ce n’est pas une éthique parmi d’autres“, erklärt Jacques Derrida bündig (1997a:42).

Mit dem Begriff Gastfreundschaft sind also nicht nur spezifische Rechte und (ethische) Pflichten angesprochen, sondern auch die Frage, was Fremdheit und Heimat bedeuten – so sprechen wir nicht ohne Grund von ‚Gastgesellschaften‘ (*host societies*) –, entwickelt sie sich doch in einen Raum, der sich zwischen Zugehörigkeit und Ausschluss erstreckt und damit Grenzen zwischen dem Gastgeber und demjenigen etabliert, der aufgenommen wird (Godbout 1997:38). Auch ordnet Gastfreundschaft das komplexe Verhältnis von Teilen, Geben und Nehmen, von Großzügigkeit, Gegenseitigkeit, Verpflichtung, Schuldigkeit und Schuld und umfasst damit auch zentrale Begrifflichkeiten der Sozial- und Kulturwissenschaften.

Zunehmende Mobilität hat die Semantiken der Gastfreundschaft und ihre Gesten verändert und gibt auch Begriffen wie ‚der Fremde‘ eine neue Bedeutung. Zugleich ist Gastfreundschaft nunmehr an Souveränität, den modernen Nationalstaat und seine Grenzen gebunden. Damit sind neuere Formen der Gouvernementalität von Mobilität und der unterschiedlichen Praktiken in den Blick gerückt, die das jeweilige Grenzregime schaffen. Diese dynamischen Konstellationen verbinden eine Vielzahl von (supra-)nationalen und lokalen Akteuren, deren Praktiken sich aufeinander beziehen, ohne jedoch von einer zentral ausgerichteten Machtstruktur, einer bestimmenden Logik oder Rationalität gelenkt oder geordnet zu werden.¹³

13 Sciortino (2004:32); Transit Migration Forschungsgruppe (2007:13-14).

Das jeweilige Migrations- und Grenzregime artikuliert dann auch die sich wandelnden Beziehungen zwischen lokal und global, Zentrum und Peripherie, den produktiven und dynamischen Prozessen von De-lokalisierung und Re-lokalisierung, Eingrenzung und Entgrenzung,¹⁴ mit denen eindeutige Trennungen zwischen innen und außen durchkreuzt und formale und informale ökonomische Sektoren aneinander gebunden werden: Die *harragas*, Freunde, Nachbarn und Verwandte, die finanzielle Ressourcen bereitstellen, die Self-made-Unternehmer, die die Reisen über das Meer organisieren, auf der einen Seite und diejenigen, die alltäglich die Ankunft regeln, wie die Angehörigen der Küstenwache, die Mitarbeiter der mittlerweile privatisierten Aufnahmelager, die Vertreter von Nichtregierungsorganisationen (wie *Médecins sans Frontières*, *Save the Children*, *Terre des Hommes*), internationale intergovernmentale Organisationen (wie die *International Organization of Migration* oder das *International Centre for Migration Policy Development*), lokale Unternehmer, Verwaltungen und unterschiedliche regionale, nationale und internationale politische Akteure. Damit entstehen Konstellationen, in denen unterschiedliche Strategien und manchmal gegensätzliche Strategien verfolgt, unterschiedliche Konflikte geschaffen werden, die auch die Grenzen der Gastfreundschaft abstecken.

Lampedusa als Symbol

Versuche, Deutungshoheit über das Geschehen an einer Grenze Europas zu gewinnen und einen (gemeinsamen) symbolischen Raum zu schaffen, wiederholen diese Konflikte, setzen sie medienwirksam in Szene und werden zum Teil des Grenzregimes und seiner widerstreitenden Repräsentationen. Sie verweisen zugleich ebenso auf die ambivalenten Beziehungen zwischen der Unsichtbarkeit der Undokumentierten und deren medial-globale Sichtbarkeit, wie auf die Wanderung und ständige Reproduktion von Bildern in dem, was Arjun Appadurai als „Media-scapes“ bezeichnet hat (1996:35-6).

Internationale Berichterstattung, wiederkehrende Inszenierungen, die Zirkulation machtvoller Bilder haben die Insel zu einem Symbol gemacht, das unterschiedliche soziokulturelle und politische Bedeutungen, (wirtschaftliche) Interessen artikuliert, widerstreitende Diskurse und Konflikte organisiert und medial verbreitet. In diesem Geflecht steht ‚Lampedusa‘

14 Vgl. in diesem Kontext Bigo (2010:16-21); Cuttita (2007); Mezzadra (2006).

zunächst für ‚illegale‘ Mobilität, Wirtschaftsmigranten, Flüchtlinge, Asylsuchende und die unterschiedlichen (rechtlichen) Dimensionen, die an diese Begrifflichkeiten und Klassifikationssysteme gebunden sind, mit denen Recht, Politik und Wissenschaft Mobilität jeweils zu fassen und zu kontrollieren suchen. So unterscheidet nicht nur die Wissenschaft u.a. zwischen Immigration, Arbeitsmigration, zirkulärer Migration, Kettenmigration, transnationaler Migration, Lifestyle-Migration, Umweltflüchtlingen, politischen Flüchtlingen.¹⁵ Wissenschaftliche Kategorisierungen stehen damit – nicht selten unkritisch – in diskursiven Koalitionen mit politischen und juristischen Begrifflichkeiten, mit denen die Figuren des Fremden, Migranten, Flüchtlings, Asylsuchenden geschaffen werden und deren Alltagsleben bestimmt werden kann.

Öffentliche Aufmerksamkeit und Medienberichterstattung haben die Insel aber auch zum Symbol für politische Aktivisten, Journalisten, Künstler und mittlerweile auch zum bevorzugten Arbeitsfeld von Anthropologen gemacht, die sich mit undokumentierter Mobilität im Mittelmeer beschäftigen.¹⁶ Repräsentationen sind, wie wir wissen, nie unschuldig, sondern Teil machtvoller, politischer Konstellationen, der Produktion von Wissen und der Techniken der Gouvernementalität. Zugleich sind sie Teil politischer Legitimation und ihrer jeweiligen Rechtfertigungsstrategien.

Lampedusa steht dann *politisch* auch für – grandios gescheiterte – nationale und europäische Governance und die Politiken des sogenannten *Grenzmanagements*, technokratischer Utopien effektiver, grenzenloser Steuerungsmöglichkeit von Handlung, Subjektivität und Verfügbarkeit, der Durchsetzung sozialtechnokratischer Rationalität oder volkspädagogischer Aufklärung und Anweisung. An dieses Symbol lassen sich zugleich unterschiedliche politische Positionen anschließen, sind populistische Standpunkte („das Boot ist voll“) ebenso möglich wie der Fremde als Befreier heroisiert werden kann und antirassistische Aktivisten das Bild der ‚Festung Europa‘ oder einer Welt ohne Grenzen evozieren.

Was bedeutet es also, wenn das spezifische Grenzregime Lampedusa zur Matrix für die Repräsentation undokumentierter Mobilität im Mittelmeerraum wird und damit andere Grenzregimes, wie bspw. am griechisch-

15 Einen Überblick schafft Pries (2001). Dennoch bezeugen diese Konstruktionen die Unmöglichkeit begrifflicher Fixierung.

16 Vgl. jüngst Klepp (2011) oder Reckinger (2013).

türkischen Fluss Evros, oder das marokkanisch-spanische Regime aus dem Blickfeld geraten, weil die Medien Lampedusa zu einem populären Bildspektakel, zum stets gleichbleibenden Hintergrund, zur Kulisse tragischen, katastrophischen Geschehens gemacht haben? Was bedeuten Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in diesem Kontext? Was wird sichtbar, damit anderes unsichtbar bleibt? Welche Politiken der Empörung und des Mitleids werden beständig erzeugt, gezeigt, in Szene gesetzt und diskursiv bearbeitet?

Lampedusa steht der *Imagination* auch und gerade für die Furcht vor den schwarzen Massen, Invasionen, Unkontrollierbarkeit, vor dem Verlust nationalkultureller Identität und zugleich auch für humanitäre Anteilnahme, Mitgefühl, Philanthropie, Verletzlichkeit, Hilfe für die Opfer, Solidarität und solche Entwürfe, die zugleich die Spannungen des Begriffs Gastfreundschaft und die Konflikte um ihre Praktiken weitertragen. Lampedusa schafft der Furcht vor Fremden *und* den Bildern von Opfern einen Ort und bindet Freund und Feind aneinander. Die SchauspielerIn Angelina Jolie, als Botschafterin des Flüchtlingshilfswerks *UNHCR* war sie im Juni 2011 angereist, bedauerte das Schicksal der Angekommenen und stellte „eine imaginäre Nähe zu massenmedialen Symbolfiguren“ her.¹⁷ Humanitäre Rettungs- und politisch verstärkte Invasionsphantasien kreuzen sich, im März 2011 hatte die umstrittene Politikerin der französischen *Front National*, Marine Le Pen, die Insel besucht, nicht ohne Proteste vor Ort hervorzurufen. Silvio Berlusconi, zuletzt Papst Franziskus im Juni 2013 personalisieren diese Bedeutungen, deuten sie jeweils um, tragen sie weiter und verweisen auf politische, humanitäre und ethische Dimensionen der Aufnahme von Fremden und die Grenzen der Gastfreundschaft. Auch Navid Kermanis literarische „Reisen in eine beunruhigte Welt“ (2013) markieren den auf der Landkarte stecknadelkopfgroßen Fels im Mittelmeer und setzen das winzige Eiland – neben Kairo, Damaskus, Jerusalem Pakistan und Teheran – auf eine Reiseroute zu endemischen Kriegsgebieten und den Stätten des *Ausnahmestands*. Sie verbinden, wie andere auch, nicht nur metaphorisch den Begriff, den Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* zum Kennzeichen von Souveränität gemacht hat (1985:13) mit dem Politischen, um diesen, wie wir noch genauer sehen werden, doch gleichzeitig zu entschärfen und zu entpolitisieren.

17 Beck (1998:99). Vgl. Rummary/Fleming (2011).

Das, was wir mit dem Begriff ‚Gastfreundschaft‘ fassen, organisiert also eine Fülle von Praktiken, bewegt diskursive Felder, erlaubt Symbolisierungen – bereits der Symbolbegriff selbst ist durch das antike *symbolon*, ein Erkennungszeichen zwischen Gast und Gastgeber, das auch vererbt werden konnte, ja schon an Gastfreundschaft gebunden. „All societies produce strangers; but each kind of society produces its own kind of strangers, and produces them in its own inimitable way“, so hat Zygmunt Bauman festgestellt (1995:1). Als universale Beziehungsform, die gleichwohl unterschiedliche Modi ihrer – durchaus konfliktuell und antagonistisch ausgetragenen – Artikulation kennt, schaffen soziale Praktiken *den* Fremden ebenso, wie die Anforderungen der Gastfreundschaft den Umgang mit Fremden erlauben. Sie entwickeln sich zwischen religiösen, ethischen Forderungen, rechtlichen Normen und politischen Bestimmungen. Gastfreundschaft umfasst so vielfältige Spannungen und unterschiedliche Ebenen ihrer konkreten, praktischen Artikulation. Gastfreundschaft entfaltet sich in dem Spannungsfeld zwischen religiöser und säkularer, öffentlicher und privater Sphäre. Ihre Gesten beruhen auf Großzügigkeit und Freigiebigkeit ebenso wie auf Gegenseitigkeit und reziproker Verpflichtung. Sie zeigt deutliche Grenzen an ebenso wie sie Grenzen aufhebt und verweist auf (staatliche) Souveränität wie auf ihre Einschränkung im Zuge zunehmender Mobilität im Kontext globaler Prozesse. Sie gilt einem unbekanntem Fremden ebenso wie einem (persönlich) Bekannten, entwickelt sich zwischen supra-nationalen Bestimmungen und lokalen Artikulationen und ist angesiedelt im Spannungsfeld zwischen Partikularität und Universalität. Und: Als ein Modus menschlicher Soziabilität, Bindung, Kooperation und Solidarität ist Gastfreundschaft immer auch an den Konflikt und an ihre andere Seite, an Negation, Ablehnung, Ungastlichkeit, Verfeindung und Feindschaft gebunden und verweist – im doppelten Sinne des Wortes – immer auch auf ihre Grenzen: Gastfreundschaft „harbors a trace of its double – hostility and a hospitable welcome is a probe into risk and uncertainty“, so Bonnie Honig (2008:111) im Anschluss an Jacques Derrida.

Die folgenden Bemerkungen werden sich in diesem historisch überaus dynamischen Raum bewegen, in dem unterschiedliche Akteure, Praktiken, Institutionen, Diskurse, Bilder sich beständig kreuzen, unaufhörlich Spaltungen, Spannungen und Konflikte erzeugen und die Ambivalenzen der Gastfreundschaft sich wiederholen. Was dann deutlich wird, sind auch und ge-

rade die Ambivalenzen und Spannungen, die Konflikte, die Gastfreundschaft markieren und das ausmachen, was als das Politische bezeichnet werden kann. Der Begriff erlaubt also, auch empirisch das zu verorten, was gerade als das Politische an ihm hervortritt.

Im Weiteren wird also durchaus keine mehr oder minder umfassende Ethnographie der Grenze oder des Grenzregimes angestrebt, für die der Ort Lampedusa dann stehen soll. Vielmehr wird eine doppelte Bewegung versucht, mit der theoretische Konzepte der politischen Philosophie, die oftmals seltsam steril bleiben, auch wenn sie sich ohne Unterlass ständig selber erzeugen, mit spezifischen Situationen, Orten, Gesten, Gegenständen und Beobachtungen verknüpft werden.¹⁸

In einem *ersten* Schritt kommen daher *Mobilität und die Ambivalenzen der Gastfreundschaft*, also die grundlegenden Ambivalenzen in den Blick, die (historisch) an die alte und historisch überaus wirksame Unterscheidung zwischen Freund und Feind gebunden sind, mit dem Souveränitätsbegriff im modernen Nationalstaat und gegenwärtigen Formen transnationaler Mobilität eine spezifische Bedeutung erhalten und die Frage bewegen, was Gastfreundschaft heißen kann. Wie deutlich werden wird, verweisen die historischen Semantiken ebenso auf *religiöse und ethische Anforderungen*, die seit der Antike u.a. in Mythos und Symbol verbürgt sind und den Umgang mit dem Fremden regeln sollen, wie sie die Beziehungen zwischen *Vagabunden, Gästen und Territorium* bestimmen (*Kapitel 1*).

Auch die Sozial- und Kulturwissenschaften zeigen die ambivalente Stellung des Fremden und die ethisch-moralischen Anforderungen und Praktiken der Gastfreundschaft, welche die Zwiespältigkeit seiner Stellung sozial und kulturell bändigen sollen. Die *Kultur- und Sozialanthropologie* hat dieses ambivalente Verhältnis zum Fremden vorrangig sowohl im Hinblick auf die vielfältigen Gebräuche der Gastfreundschaft und ihrer sozialen Funktionen als auch in ihrem Bezug zu den jeweiligen gesellschaftlichen Kosmologien, Symbolen, Moralvorstellungen und geltenden formalen oder informalen Rechtsformen thematisiert. Zugleich haben ‚klassische‘ Ansätze

18 Wie Julia Paley (2002) deutlich macht, unterscheidet sich die anthropologische Perspektive von politiktheoretischen oder sozialphilosophischen Ansätzen u.a. im Hinblick auf die Untersuchung der (alltäglichen) Artikulationen von Staatsbürgerschaft, Ungleichheit, Zivilgesellschaft, Gouvernementalität und demokratischer Organisationsformen.

der *Soziologie* natürlich lang schon mit der Figur des Fremden beschäftigt und ihn – denken wir hier nur an Georg Simmel oder Alfred Schütz – im sozialen Gewebe von Gesellschaften verortet. Es wird daher kurz an *klassische Ansätze in Anthropologie und Soziologie* erinnert (*Kapitel 2*).

Vor diesem Hintergrund können dann Gastfreundschaft, Kosmopolitismus und Gerechtigkeit angesprochen, die *drei Positionen der politischen Philosophie, Liberalismus-Kommunitarismus, kritischer Kosmopolitismus* und *Dekonstruktion* umrissen und kritisch auf ihre Defizite, Lücken und jeweilige Reichweite beleuchtet werden (*Kapitel 3*).

Im Fokus *sozialphilosophischer Reflexionen* steht gegenwärtig auch die Spannung zwischen dem Gesetz bedingungsloser, „unbedingter Gastfreundschaft“, einer absoluten ethischen Forderung, wie sie von Jacques Derrida entworfen wird, auf der einen Seite, den Fragen nach den „Rechten von Anderen“, wie sie etwa Seyla Benhabib oder Bonnie Honigs *Democracy and the Foreigner* gestellt haben, und auf der anderen Seite, ihren politisch-rechtlichen Einschränkungen. Diese Entwürfe machen unterschiedliche politiktheoretische und philosophische Perspektiven deutlich, die, wie John Rawls dem Liberalismus, wie Michael Walzer dem Kommunitarismus, Seyla Benhabib einem kritischen Kosmopolitismus oder Jacques Derrida der/den Dekonstruktion/en verpflichtet sind. So hinterfragen Wiederlektüren von Kants kosmopolitischem Entwurf und neuere Gerechtigkeitskonzepte soziale, kulturelle oder nationalen Grenzen und die „post-westfälische Grammatik“ (Benhabib, 2004) und unterminieren die Kongruenz zwischen soziokultureller Identität, Territorium und Staatsbürgerschaft als einem Kennzeichen moderner Nationalstaaten oder, im Gegenteil, affirmieren diese.

Trotz aller Unterschiede teilen sich diese Versionen doch eine Gemeinsamkeit, eine strategische Übereinstimmung, müssen sie doch mit den grundlegenden Spannungen, die die Aufnahme von Fremden in modernen Nationalstaaten kennzeichnen, einen plausiblen und theoretisch tragfähigen Umgang finden: Der Spannung zwischen universalistischen Bestimmungen und der Partikularität einer politischen Gemeinschaft; dem (liberalen) Grundsatz von persönlicher Freiheit und ihrer Beschränkungen im Recht; der Spannung zwischen dem Gesetz absoluter Gastfreundschaft und den juristischen Normen, die jene einschränken und schließlich den Spannungen zwischen Freund und Feind, denen diese Versionen nicht ausweichen können. Diese Fassungen zeigen oftmals auch eine gemeinsame und erstaun-

liche Gleichgültigkeit gegen das, was vor Ort in den Termini von Gastfreundschaft verhandelt wird. Doch ohne den Bezug auf diese konkreten Orte, ihre Akteure, die Gesten der Gastfreundschaft und ihre Grenzen bleibt die Forderung nach Gastfreundschaft, Gerechtigkeit und einer kosmopolitischen politischen Ordnung doch ein rein akademisches Unterfangen.

Ein zweiter Schritt, *Lampedusa – Verbindungen und Heterotopien*, skizziert zunächst die historischen Verbindungen der Insel zu den Räumen des Mittelmeeres und trägt diese lebendige historische Thalassographie in die gegenwärtigen politisch-juristischen Kartographien und die Praktiken neoliberaler Governance ein, mit denen neue Grenzen geschaffen und die wechselnden Routen der *harragas* bestimmt werden (*Kapitel 4*). Zugleich werden Interessen deutlich, die um Schiffe und das Meer als Ressource kreisen und u.a. im Konflikt zwischen *harragas* und Tourismus, zwischen erwünschter und unerwünschter Mobilität ihren Ausdruck finden (*Kapitel 5*).

Das dynamische Grenzregime, seine Akteure und seine vielfachen Spannungen werden also auch an Räumen, Gegenständen und deren transnationalen Verbindungen dargestellt. Damit kommen auch die Orte in den Blick, die Michel Foucault als „Heterotopien“ bezeichnet hat, also jene Orte, die zum „institutionalisierten Bereich der Gesellschaft gehören, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte [...] repräsentiert“, in Frage gestellt werden oder sich in ihr Gegenteil verkehren: das Lager, das Schiff als „Heterotopie par excellence“ (Foucault 2006a:320). Gerade diese verweisen auf machtvolle politische Beziehungen und markieren auch die Grenzen der Gastfreundschaft.

Das Lager, Ort und Un-Ort zugleich, Raum der Absonderung, des Ausschlusses und der Transition, ist doch ein Teil lokaler und transnationaler Ökonomien und der *politischen Ökonomie der Gastfreundschaft* (*Kapitel 6*). In diesem Limbus (Boltanski 2011), der *Warten* zur Existenzweise macht, finden nicht nur die paradoxen Beziehungen zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der *harragas* und deren Verwandlung in *clandestini* ihren eingezäunten und vom Geheimnis umwitterten Ort, der Konflikte jedoch keinesfalls ausschließt, sondern vielmehr zu einem konstitutiven Moment macht. Wie auch der Schiffsfriedhof ist dieser Ort Teil der entstehenden *Migrationsindustrie*, der an sie angeschlossenen wirtschaftlichen Interessen und markiert so zugleich Einschluss und Ausschluss. Die (ökonomi-

sche) Ordnung ist hier untrennbar an die politische Ordnung gebunden. Seit Jahrzehnten ist der *Ausnahmezustand* auf Lampedusa tatsächlich die Normalität.

In einem *dritten* Schritt schließlich, werden *Kosmopolitiken* und *transnationale Räume* in den Blick genommen, in denen Gastfreundschaft alltäglich verhandelt wird. Wenn *harga als (transnationale) Mobilisierung* verstanden werden kann, dann sind Mobilität und die Grenzen der Gastfreundschaft auch und gerade durch Konflikte um Anerkennung, verweigerter *Partizipation* an politischen Entscheidungen, durch *Agonismus*, *Dissens* und *Aushandlung* geprägt (*Kapitel 7*). Wie die lokalen Konflikte deutlich machen, wird Gastfreundschaft zu einem postkolonialen Raum, der durch Antagonismus und Dissens bestimmt ist, Gastfreundschaft wird dann ein Ort des Politischen und solcher Praktiken, die herkömmliche Konzepte von Bürgerschaft und die binäre Opposition von Einschluss und Ausschluss durchkreuzen.

Gastfreundschaft – und ihre Ambivalenzen – sind Teil politischer Aushandlungen und eines Agonismus, der das Politische und den Streit um die Legitimität einer Ordnung begründet. Ohne Lokalisierung, ohne Bezug auf die unterschiedlichen konkreten Akteure, bleiben auch erneuerte Konzepte von Gastfreundschaft und transnationaler, kosmopolitischer Gerechtigkeit eine zwar normativ gehaltvolle, aber dennoch akademisch-theoretische Übung. Erneut werde ich also für eine Grenzöffnung plädieren, für die Öffnung eines Raumes, in dem Anthropologie und Philosophie sich – der Ambivalenzen von Gastfreundschaft gewiss – gastfreundlich begegnen und Differenzen austragen können (Friese 2003).

Kosmopolitismus setzt nach wie vor politische Zusammenschlüsse voraus, auch wenn jener durch Praktiken der Gastfreundschaft, durch transnationale *Kosmopolitiken* ‚von unten‘ geschaffen wird und diese durch eine Staatengemeinschaft wie die Europäische Union begründet werden und sich beide oftmals antagonistisch gegenüberstehen. Im Kontext der derzeit kontrovers geführten Debatten – auch und gerade der politischen Philosophie – und vor dem Hintergrund der Betrachtung transnationaler politischer Praktiken vor Ort, wird der dritte Abschnitt für *lokalisierte Kosmopolitiken* und Konzepte von Gastfreundschaft plädieren (*Kapitel 8*), die sich den Ambivalenzen und Antagonismen nicht verweigern und daher auch und gerade die europäische Frage als dringliche Frage nach der Re-Politisierung Europas markieren.

Gastfreundschaft ist keine philanthropisch-humanitäre Geste, Mildtätigkeit, *caritas*, die sich aus himmlischem Gebot, göttlicher Anweisung, *philia* oder gar *philoxenia* speist, auch wenn wir von *Gastfreundschaft* sprechen und von religiösen, ethischen Imperativen angesprochen werden. Sie gehört dem Recht und dem zu, was wir als das Politische bezeichnen. Gastfreundschaft begründet zugleich offene Beziehungen, die durchaus nicht nach Nutzen, Zweck und Dienlichkeit für die Konstitution einer politischen Gemeinschaft fragt. Gastfreundschaft umgreift das Ethische, das Soziale, das Politische, sie betrifft die Grundlagen des Gemeinwesens. Es geht ihr also um die Frage: „wie zusammen leben?“¹⁹

19 Nicht nur Roland Barthes (2007) hat diese Frage gestellt.