

Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften

In der Schweiz stimmte das Volk im November 2009 darüber ab, ob der Staat per Verfassung muslimischen Gemeinschaften verbieten darf, Minarette an ihre Moscheen zu bauen. Der Wahlkampf um die Minarette wurde zusätzlich durch die Entführung mehrerer Schweizer Staatsbürger im Libyen befeuert, den damals noch der Diktator Muammar al Gaddafi beherrschte. Es votierten am Ende 57% der abgegebenen Stimmen mit Ja und nur vier Kantone dagegen. Damit war das Volksbegehren angenommen. Es waren vor allem die deutschsprachigen Kantone mit überwiegend katholischer Bevölkerung, die dafür stimmten. In den Städten, besonders in den frankophonen Städten, wurde überwiegend mit Nein gestimmt; ebenfalls stimmte nur eine der Gemeinden, in denen bereits ein Minarett gebaut worden ist, mit Ja.

Dieses Volksbegehren war in vielerlei Hinsicht merkwürdig. Es gibt in der Schweiz buchstäblich keine Hand voll Minarette. Es bestand also kein objektiver Bedarf, eine bedrängende Frage zu klären. Zudem halten sich die Schweizer zu Recht für ein Volk, das alle Menschenrechtsdeklarationen befürwortet und unterzeichnet hat, das wichtige humanitäre Organisationen mit klarer Menschenrechtsoption wie das Rote Kreuz hervorgebracht hat und das viele Institutionen der Vereinten Nationen und ähnlicher internationaler Organe mit klaren Menschenrechtsoptionen beherbergt. Eine direkte Aufhebung von Religionsfreiheit sollte und durfte der Volksentscheid deshalb auch nicht

sein; gleichwohl stellen seine Auswirkungen genau das dar.

Der Entscheid wird deshalb wegen der Verletzung der Menschenrechte von der internationalen Gerichtsbarkeit überprüft werden. Spätestens mit dieser Schweizer Volksentscheid ist auf der internationalen Bühne eine Transformation der Frage nach

Hans-Joachim Sander, geb. 1959, Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg, Forschungsinteressen: Zweites Vatikanisches Konzil, Topologien systematisch theologischer Argumentationsweisen durch loci theologici alieni und Heterotopien im Gottesdiskurs, Relativität von Macht und Ohnmacht in der Verstärkung einer globalisierten Zivilisation.

Gerechtigkeit sichtbar geworden, die sich schon länger abzeichnet. Sie stellt sich nicht mehr nur einfach auf eine Gesellschaft hin oder auf Personen hin, die in einer Gesellschaft leben. Die Frage nach Gerechtigkeit sowie nach Ungerechtigkeiten ist verzahnt mit Fragen nach dem, was Menschen mit Räumen angetan werden oder ermöglicht werden, denen sie nicht ausweichen können. Diesem Raumcharakter in der Gerechtigkeit, für die sich der Begriff »spatial justice« einzubürgern beginnt, soll im Folgenden anhand verschiedener Phänomene nachgegangen werden, bevor diese Dimension am Ende des Beitrags systematischer begriffen werden soll.

⇒ Menschen folgen Räumen nach.

Die unausweichliche Disziplinierung des Menschen in der Moderne

Die Frage, ob muslimische Gebetsstätten Minarette haben dürfen, die traditionell zu Moscheen gehören, hat einen Raumgehalt. Raum bedeutet dabei aber mehr als bloß topographischer Platz. Räume haben soziale Topologien, sie folgen und markieren soziale Veränderungen, die sich buchstäblich vor Ort einstellen. Räume sind also nicht einfach nur Plätze, die in der Landschaft stehen. Sie haben eine soziale Valenz und stellen sowohl das Ergebnis einer sozialen Produktion wie ein Instrument zur Herstellung sozialer Verhältnisse dar. In Räumen sedimentiert sich Geschichte, die unter Menschen Platz gegriffen hat, und präsentieren sich Geschichten, die soziale Veränderungen andeuten. Die aufgrund des Historismus lange vorherrschende Betrachtung von Geschichte über die Kombination von Zeit und Subjekten hat den Raumgehalt menschlicher Wechselwirkungen in den Hintergrund treten lassen. Aber Geschichte findet stets irgendwo statt und es gibt zu allen wichtigen historischen Entwicklungen Plätze, an denen die Veränderung sichtbar Raum greift, die stattgefunden hat. Das gilt im Fall der großen Geschichte für den Fall der Berliner Mauer, für Auschwitz, für Waterloo, für die Bastille, aber auch für die kleinen Geschichten des persönlichen Lebens mit den jeweils relevanten Orten. Zwischen den Begriffen Platz, Raum und Ort gibt es entsprechend eine Wechselwirkung, die sich sozial, politisch, kulturell einstellt. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Ein Raum als Stätte sozialer Verhältnisbestimmung bringt insofern die Anfrage mit sich, wer dort existieren darf, wer ausgeschlossen wird, wer zugelassen wird, wer ihn nutzen darf, wer ihn überlassen muss, wer ihn gestalten darf. Es gibt Menschen nicht ohne Räume und mit Hilfe von Räumen lässt sich über Menschen bestimmen. Je nachdem, was man mit Menschen anfangen will, was ihnen Gutes getan oder

Böses angetan werden soll, entstehen Räume, in die Menschen eingepasst oder aus denen sie herausgehalten werden. So entstehen Symbiosen bis hin zu Zwangsgemeinschaften von Menschen, die durch räumliche Disziplinarungen in eine jeweils gewünschte Richtung formiert werden.¹ Es scheint kein menschliches Leben zu geben, das nicht für kürzer oder länger mit solchen Räumen verbunden wird, die über eine bestimmende und dann als selbstverständlich empfundene Ordnung auf Lebensgestaltung, -stil und -ziele zugreifen. Die disziplinierenden Räume müssen nicht notwendigerweise für einen Lebensabschnitt betreten werden, es reichen kurzfristige Aufenthalte, um durch Disziplin in eine bestimmte, als selbstverständlich deklarierte Richtung gelenkt zu werden.

Das gilt für die Plantage und die Sklaven, für das stehende Heer und den Exerzierplatz, für die früh zu fördernden Kinder und den Kindergarten, für die Schule und die heranzubildenden Mitglieder einer Gesellschaft, für die Kranken und das Krankenhaus, die Irrenanstalt und die psychisch Kranken, die zu disziplinierenden Kriminellen und das Gefängnis, die künftigen Priester und das Priesterseminar, die moderne Küche und die Hausfrau, die Studierenden und der Hörsaal, die Pendler und die S-Bahnstation, die Flugkabine und die Reisenden, die Fans und die Stadionkurve, die Auto-Mobilen und die Autobahn, die Astronauten und die Landekapsel, die Überall-Arbeiter und das I-Phone. Sehr häufig wird beim Raumzugriff auf Menschen die Zellenstruktur eines der ersten Räume zur Formierung einer bestimmten Art von Menschen verwendet, dem Kloster der Mönche. Es gibt keinen Zugriff auf Menschen, der sich nicht an Räumen festmacht und mit der Ausrichtung von Räumen zupackt. Deshalb ist der Platzbedarf von Menschen zum Überleben und zum Leben von Fragen nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit durchzogen. Räume stellen deshalb immer auch Anfrage an Gesellschaften, Kulturen, Ökonomien, Politiken, Religionen, ob sie Menschen gerecht werden. An Räumen sedimentieren sich deshalb ebenso Praktiken, Taktiken, Regimes, Verteilungen, Vernetzungen von Ungerechtigkeit. Wer sich mit Gerechtig-

(1) Auf diesen Zusammenhang ist als erster Michel Foucault gestoßen. Seine Studien über das Krankenhaus, das Gefängnis, die Irrenhäuser, die Hinrichtungsstätte sind exemplarisch dafür: Überwachen und Strafen (2011b); Die Geburt der Klinik (2011a); Wahnsinn und Gesellschaft (2011c); Die zwei Toten von Pompidou (2002). 482f: »Doch in Wirklichkeit ist die Guillotine nur der sichtbare und triumphierende Gipfel, die rote und schwarze Spitze einer hohen Pyramide. Das gesamte Strafsystem ist im Grunde auf den Tod hin ausgerichtet und wird von ihm beherrscht. [...] Das Gefängnis ist nicht die Alternative zum Tod, es bringt den Tod mit sich.«

keitsfragen befasst und Ungerechtigkeiten erfassen will, tut gut daran, sich mit den Räumen zu konfrontieren, die davon bestimmt werden. Die famose Volksabstimmung der Schweiz stellt in diesem Sinn eine brisante Raumfrage: Dürfen Muslime sich an öffentlichen Plätzen eines von der Tradition her überaus christlichen Landes sichtbar machen, indem sie architektonisch attraktive Türme bauen? Diese Abstimmung verfolgte ein politisch-kulturelles Disziplinierungsziel. Das Raumverhalten der islamischen Religionsgemeinschaft sollte empfindlich gestutzt und beschnitten werden, damit die Raumgestaltung, die in der Eidgenossenschaft als akzeptabel und vorbildlich dient, zur herrschenden Position gelangt. Die Schweizer Eidgenossenschaft, vor allem ihr deutschsprachiger Teil, hat traditionell eine hohe Reputation durch außerordentliche Tunnelbauten wie dem alten und nun auch dem neuen Gotthard-Tunnel. Man gräbt sich also eher ins Gebirge hinein, als in den Himmel hinauf zu streben. Selbst die Finanzmetropole Zürich hat relativ wenige und zudem nur bescheidene Hochhäuser. Dort herrscht die Fassade bürgerlicher Gediegenheit vor, die im Rahmen einer reformatorischen Bescheidenheit bleibt; man protzt nicht mit dem eigenen Reichtum. Es geht hier nicht darum, die Menschen in der Schweiz eines Tunnelblickes zu zeihen; das wäre unverschämt und überdies einfach falsch. Es geht um den Habitus, die Überschreitung des bisher Möglichen im Brechen von Fels, also im Nicht-Locker-Lassen gegen harten Widerstand zu suchen. Man bricht nicht Höhenrekorde, sondern Granit. Die Schweiz hebt sich damit wohltuend von den Erbauern der Riesentürme von Abu Dhabi ab, die notorisch Weltrekorde beanspruchen. In der Tunnelbaunation Schweiz wäre es sehr unüblich zu demonstrieren, wer das meiste Geld für die längsten aufrecht stehenden Gebäude zu investieren bereit ist. Damit wurden die Muslime in der Schweiz regelrecht geschurigelt. Ihnen wurde demonstriert, was in der Schweiz an räumlicher Gestaltung nicht geht.

Aber auch dieses traditionelle Raumverhalten erklärt nicht den aberwitzigen Widerstand in der Schweiz gegen religiöse Turmbauten, die es so gut wie nicht gibt und auch in der Zukunft nicht in großer Zahl geben wird. Man muss die Abstimmung wohl als Ausdruck eines antimuslimischen Ressentiments ansehen, das sich der Sorge um den öffentlichen Raum bediente, um sich selbst zu verstecken. Dieses Ressentiment flieht vor dem Licht der Öffentlichkeit, indem es sich zum Sachwalter des öffentlichen Raumes machte, der als eine Art Gemeinbesitz (common) allen gehört. Das ist eine überaus bewährte Strategie, um Ungerechtigkeit auszuüben, ohne sich damit erfassen zu lassen. Man nutzt die schiere Tatsache, dass nicht alles im Raum

zugleich möglich sein kann, weil er begrenzt ist, weil er nicht so leicht doppelt belegt werden kann, weil er bei vielfachem Gebrauch zu einem höchst strittigen Ort wird. Wer ungerecht sein will, muss den Opfern dieser Ungerechtigkeit einfach nur sagen: »Das geht dort einfach nicht, weshalb ihr dort leider ausgeschlossen bleiben müsst.« Man macht aus dem Raum einen ›contested space‹, dessen Strittigkeit um des Wohlergehen aller begrenzt werden muss.

Der große Vorteil dieser Strategie besteht darin, keine direkte Ungerechtigkeit ausgeübt zu haben und doch mittels des Raumes jenes Ziel erreichen zu können, das von einem herrschenden Ressentiment gegen Muslime verlangt wird. Man verlangt nicht die Einschränkung der Religionsfreiheit für Muslime, also den Bruch eines Menschenrechts. Man benutzt den Raum, um sie von einer Gestaltung dieses Rechts abzuhalten, die sie anderen gegenüber sichtbar macht. Muslime sollen unsichtbar bleiben, weil ihre Religion traditionell als verstörend angesehen wird. Das christliche Abendland sieht in Muslimen traditionell unerwünschte Barbaren, denen man das Leben besser heute als morgen schwer macht, weil sie so kulturlos gefährlich sind. Eines der damals in der Schweiz verwendeten Plakate ist für dieses raumgreifende Ressentiment sehr sprechend gewesen. Auf ihm bricht ein stämmiges Minarett als regelrechter architektonischer Phallus durch eine Karte mit dem Umriss der Schweiz und durchbohrt das rote Kreuz der Nationalflagge. Der Phallus einer orientalischen Religion erdolcht das Kreuz des christlichen Abendlandes. Das Bild plakatiert ein seit Generationen im christlichen Europa vorhandenes sexuelles Ressentiment gegen arabische Muslime. Es lässt sich in der globalisierten Zivilisation zudem ohne Schwierigkeiten aktualisieren: So wie die präpotenten muslimischen Herrscher der Golfstaaten mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zeigen, dass sie den längsten Phallus der Architekturgeschichte haben, wird es sich dann »bei uns« fortsetzen, wenn die Schweizer dem nicht Einhalt gebieten. Bei dem Verbot von Minaretten ging es entsprechend um religiöse Selbstgerechtigkeiten und sexuelle Unterstellungen, die sich in räumlichen Ausschließungen verdichteten.

Mit der Ausschließung von Minaretten für Moscheen geht zugleich eine andere, soziale Ausschließung einher, die mit einem sozialen Idyll gekoppelt ist. Muslime sollen, wenn sie schon so zahlreich da sind, nicht allzu sichtbar sein. Sie sollen nicht in der Öffentlichkeit auf Räume hinweisen, in denen sie ihre Kultur und Religion pflegen, die ihnen die Mehrheit in diesem Volksentscheid nicht gönnt. Das ist keine Schweizer Besonderheit, sondern eine verbreitete Einstellung im deutschsprachigen Bereich Europas und möglicherweise darüber

hinaus. Wenn man schon mit Muslimen und Muslima im selben Staat leben muss, weil sie billige Arbeitskräfte für die Wirtschaft abgeben, dann sollen sie gesellschaftlich unsichtbar bleiben. Die Frauen sollen möglichst kein Kopftuch tragen, die Unternehmer keine sichtbaren wirtschaftlichen Erfolge feiern, die muslimischen Nachbarschaften keine Straßenzüge so umgestalten, dass man sofort an ihre türkische oder arabische Heimat erinnert wird, die Kinder wenigstens im Kindergarten und in der Schule perfekt Deutsch sprechen und sich dann als Erwachsene möglichst wenig mit Einheimischen verheiraten. Das Verbot von Minaretten steht für den Versuch, eine Realität unsichtbar zu machen, der man nicht ausweichen kann. Sie soll nicht sichtbar der Idylle in die Quere kommen, dass das jeweilige Umfeld der Heimat dem entspricht, wie es der deutschsprachige Heimatfilm nach dem Zweiten Weltkrieg und der neue Heimatfilm der aktuellen Landserien im Vorabendprogramm zeigen.

Diese Verweigerung der Sichtbarkeit ist keine Schweizer Besonderheit. In Deutschland geht man dabei noch wesentlich weiter als die Schweiz. Hierzulande sind nicht nur religiöse Turmbauten ein ›contested space‹, sondern auch Tatorte. Das mörderische Trio des so genannten »Nationalsozialistischen Untergrundes (NSU)« zog von 2000 bis 2006 hinweg eine Blutspur durch Deutschland. Am Ende gab es zehn unaufgeklärte Morde an Kleingewerbetreibenden mit Migrationshintergrund und einer Polizistin sowie zwei Bombenattentate mit Schwerletzten. Die meisten Opfer waren Muslime. Das erleichterte einen Umgang mit den Tatorten, der im Nachhinein nur fassungsloses Kopfschütteln auslöst. Bei diesem Umgang spielen Fluchtendenzen auf mehreren Ebenen sowie soziale Idyllen eine wichtige Rolle.

⇒ Tatort und Gerichtssaal – spatial injustice »Made in Germany«

Die Ermittlungsbehörden dieser Morde lehnten strikt die These ab, dass Ausländerfeindlichkeit die Tatorte verbindet, obwohl es handfeste Hinweise dafür gab. Bei den meisten Morden wurde die gleiche Pistole verwendet; sie war das einzige wirkliche Bindeglied zwischen den Opfern. Gleichwohl zogen die Behörden die Theorie vor, die Morde seien mit dunklen Geheimnissen in der Existenz der Opfer, mit internen Rivalitäten in ihrem Umfeld und überhaupt mit Gewaltverhältnissen in den Milieus von Migranten in Verbindung zu bringen. Damit konnten sie die Tatorte als voneinander isoliert auffassen, die vom Ort selbst und seinen Bewohnern her zu begreifen sind. Die Verursacher der Morde konnten von den Opfern ausgehend gesucht

werden; sie mussten nicht von einer Gesellschaft her aufgespürt werden, die diesen Opfern ablehnend und ausgrenzend gegenüber steht. Für die Ermittlungsbehörden ergaben sich daraus zwei große Vorteile. Sie mussten keiner nazistisch-rassistischen Verschwörung nachgehen, die bereits als Theorie die in Sicherheitskreisen verbreitete Idee verstört hätte, Terrorismus käme allein im linksextremen Spektrum sowie in von Islamisten aufgeheizten Milieus vor. Die Rechtsextremen und Neonazis galten als intellektuell und organisatorisch unfähig, einen ähnlich gefährlichen Terrorismus aufzubauen. Zweitens konnten die Ermittler die Idylle einer prinzipiell mit Migranten ausgesöhnten Gesellschaft aufrecht erhalten, die sich in Deutschland nach den verbreiteten Protesten und Mahnwachen gegen den rechtsextremen Anschlag von Solingen 1993 in den Köpfen der Eliten festgesetzt hatte. Beides erleichterte die Arbeitshypothese der Ermittler überaus, dass irgendwie die Opfer und ihr Umfeld selbst für die Gewalt verantwortlich sein würden, die ihnen angetan worden war.

So wurde die Familie des ersten bekannten Opfers der NSU damit aufgeschreckt, der erfolgreiche Blumenhändler hätte wohl mit Drogen gehandelt, weil er die Blumen aus Holland bezog. Familienmitglieder wurden über Jahre hinweg immer wieder auf die Theorie vom Doppelleben hin befragt. Seine Tochter hat beschrieben, wie verheerend eine solche Erfahrung ist (vgl. Simsek 2013). So gut wie alle Angehörigen der Opfer der NSU waren in ähnlicher Weise über Jahre hinweg einem doppelten Druck ausgesetzt. Sie hatten mörderische Gewalt erlebt und andererseits wurden sie als Umfeld über Jahre hinweg von der Polizei verdächtigt, die Attentate seien aus ihren angeblichen Mafiastrukturen heraus verübt worden. Das galt sogar für das letzte bekannte Opfer, die Polizistin, die in Heilbronn erschossen worden war. Die Opfer waren nicht nur Opfer, sondern auch noch irgendwie selbst schuld.

Zu dieser These kommen Unklarheiten über V-Männer, voneinander abgeschottete Verfassungsschutzämter und nicht ausgewertete Daten über die Unterstützerszene bei den Sicherheitsbehörden hinzu. Über mehr als ein Jahrzehnt hinweg hatten die Behörden die Zellenstrategie des NSU einfach nicht hinreichend bearbeitet; sie trauten eine derart durchdachte und konsequent umgesetzte Strategie den gewaltbereiten Rechtsextremen nicht zu, die sie über Jahre hin von außen und von innen durchleuchtet hatten. Diese Strategie war jedoch an den Tatorten präsent; mindestens die stets bei den Morden verwendete Waffe ließ auf eine langjährige low-key-Strategie schließen. Sie wurde den Ermittlern erst offenbar durch die von der Überle-

benden des Trios versendeten Bekennervideos. Aber da war es zu spät.

Das Trio des NSU konnte sich über Jahre hin unerkannt mit Banküberfällen Geld beschaffen, über Mittelsmänner Waffen und Informationen besorgen, in aller Ruhe einer spätmodernen Bürgerlichkeit die nächsten Morde planen. All das konnte es nicht geben, weil es das in den Köpfen der Ermittler und ihrer Aufsichtsfiguren nicht geben durfte. Man floh vor dem Udenkbaren, weil das die eigene intellektuelle und organisatorische Beschränktheit offenkundig gemacht hätte. Die Ermittler und ihre Behörden konnten der Größe der Herausforderung deshalb nicht gerecht werden; sie waren lediglich zu Ungerechtigkeit gegenüber den Opfern und ihrem Umfeld fähig. Das Idyll einer Gesellschaft, die ihren Mitgliedern mit Migrationshintergrund nicht ernsthaft gefährlich werden kann, weshalb das von vornherein als Ermittlungsansatz auszuschließen ist, hatte den Spürsinn der Ermittler und ihrer Behörden mehr vernebelt, als es jede noch so duftende Wurst bei einem Spürhund vermag.

Vor dem Prozess gegen die einzige Überlebende des Trios blamierte sich dann zudem ein bayerisches Gericht bis auf die Knochen. Es wählte zunächst eine Vergabepraxis für die Journalistenplätze, bei der alle türkischen Medienvertreter außen vor blieben. Die meisten Opfer der NSU sind jedoch türkischstämmige Migranten. Aber das Gericht war weder in der Lage noch einsichtig, das Gerechtigkeitsproblem seiner Vergabevorstellungen zu erkennen. Man musste den Eindruck haben, dass die beobachtende Öffentlichkeit dem Gericht als Störfaktor für seine hehre Rechtsfindung erschien. Es gab eine denkwürdige Form von Blindheit nicht nur bei den Ermittlungsbehörden, sondern auch im Justizapparat, der deren Ergebnisse zu beurteilen hat. Das hermetische Regime, das dieses famose Münchener Gericht in seinem Gerichtssaal aufgebaut hat, hielt noch nicht einmal Videoübertragungen in einen anderen Saal für denkbar. Es bedurfte des Verfassungsgerichts, um wenigstens eine Mindestanzahl von drei Berichtsplätzen für türkische Medienvertreter zu garantieren; für Videoübertragungen war auch dieses Gericht unfähig. Das schließlich vom zuständigen Richter des Verfahrens gewählte Losverfahren für Journalistenplätze spottet jeder Notwendigkeit der Öffentlichkeit eines weltweit beachteten Prozesses. Die deutsche Rechtsgründlichkeit in diesem Richter entpuppte sich als provinzielle Borniertheit, die weder den Opfern noch dem Aufklärungsbedarf der Öffentlichkeit gerecht wird. Ihm verstellte die Idylle, dass im Gericht Gerechtigkeit walten würde, die Einsicht in das, was die Monstrosität der Morde gebieten.

Bei den NSU-Morden sind Tatorte und im Gerichtsverfahren Beobachterplätze Orte von Ungerechtigkeit geworden. Hier stellen sich Gerechtigkeitsfragen anders als gewohnt: Welches Täterprofil wurde ausgeschlossen und welche Öffentlichkeit soll ausgeschlossen werden? Mit kreativeren Ermittlungsansätzen und flexibleren Regelauslegungen im Verfahren ist Gerechtigkeit noch lange nicht hergestellt; aber ohne beides ist sie am Tatort und im Gericht nicht zu erreichen. Sie übersteigt das schiere Handwerk polizeilicher Ermittlungen und rechtsstaatlicher Prozeduren, weil diese sich nicht dem Außen der Orte stellen, die sie bearbeiten. Beide sind in diesem Verfahren weder gegen Betriebsblindheit gefeit gewesen noch wird ernsthaft daran gearbeitet, ihr den Vorschub zu nehmen, den sie aufgrund der Systemimmanenz der Ermittler- und Gerichtswelt einfach hat.

⇒ Politik jenseits von Gesellschaft – die kapitalbasierte Verräumung der Gerechtigkeit

Die vor kurzem gestorbene frühere Premierministerin des Vereinigten Königreiches, Margaret Thatcher, schilderte bei einem Interview mit Frauenzeitschrift »Woman's Own« die Grundüberzeugung ihres Regierens: »I think we have gone through a period when too many children and people have been given to understand ›I have a problem, it is the Government's job to cope with it!‹ or ›I have a problem, I will go and get a grant to cope with it!‹ ›I am homeless, the Government must house me!‹ and so they are casting their problems on society and who is society? There is no such thing! There are individual men and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first.« Diese leicht dahin geworfene Bemerkung ist charakteristisch für die wirtschaftliche und politische Ära der frühen Globalisierung, der Thatcher mit der Deregulierung des Finanzplatzes London, dem so genannten ›Big Bang‹, einen wichtigen Impuls gegeben hat (vgl. Weichert 1987). Es geht um die erhofften positiven Effekte, die der Schock einer radikalen Liberalisierung in einem sehr lange sehr gut abgesicherten Sozialstaat hat (vgl. Klein 2007). Dabei offenbart sich zugleich die intellektuelle Linie einer auf allen gesellschaftlichen Ebenen radikalen Liberalisierungspolitik, welche die Gier der Individuen auf Macht, Geld, Befriedigung abrufft und die in der Chicagoer Schule ihre wortgewaltige Verfechterin hatte. Mit deren Intellektualität im Rücken hat Thatcher, damals gerade zum zweiten Mal wiedergewählt, dann Großbritannien von Grund auf verändert.

Die Sprachregelung, die sie bei dieser Bemerkung gewählt hat, lässt sehr tief blicken. Sie fragt »Wer ist Gesellschaft?«, sie fragt nicht »Wo ist Gesellschaft?«. Gesellschaft wird auf Personen, Subjekte, Akteure bezogen, die sie mit Willen und Emotionen gestalten; sie wird nicht identifiziert mit Plätzen, Orten, Räumen, an denen sie stattfindet. Die Wer-Frage ist eine typisch moderne Fragestellung; die Antwort erlaubt Selbstbestimmung und Kontrolle. Wer auf das Wer antworten kann, sammelt Macht und Einfluss an. Wenn Gesellschaft mit dem Wer identifiziert wird, muss man sich nicht mit Orten befassen, an denen sich ihre prekären Probleme offenbaren, wie heruntergekommene Stadtviertel, aufgelassene Höfe, Märkte für Tagelöhner, Nachbarschaften von Migranten, überschuldeten Haushalten, leer stehende Wohnungen, Industriebrache, marode Werften, veraltete Zechen etc., also solche Plätze, an denen sich die Abstiegsenergien des Vereinigten Königreiches sedimentierten, gegen die Thatchers Politik aufbeehrte. Mit der Wer-Frage lassen sich durchaus individuelle Energien freisetzen, welche diese anderen Orte aus der Mitte der Aufmerksamkeit bringen und an den Rand rücken. Mit der Wer-Frage lässt sich die Gesellschaft übertrumpfen und an ihre Stelle andere Orte rücken wie im Fall von Thatchers Vision die *City of London*. Allerdings bleiben die anderen Orte meistens erhalten; sie stehen im Raum, der sich nun anders organisiert. Diese andere Organisation von Vergesellschaftung schafft sich neue Plätze, an denen die Wer-Perspektiven dominieren. Allerdings sind auf diesen Plätze Orte, an denen sich Probleme offenbaren können, die die Wer-Linie der Vergesellschaftung scheitern lassen.

Erst lange nach Thatchers unrühmlichem Ende als Premierministerin wurde das offenbar. Die Finanzkrise von 2008 zeigte die eigentliche globale Durchschlagskraft von Thatchers Bemühungen, dem Vereinigten Königreich die Position eines weltweit führenden internationalen Akteurs zurück zu geben. Es hat diese Position mit der *City of London* tatsächlich erreicht, die sich als der Platz schlechthin für die Risikosteigerung der globalen Finanzindustrie etabliert hat. Mit diesem Finanzplatz wurde das Vereinigte Königreich wieder zu einem international führenden Akteur, der ihm nach Ansicht von Margaret Thatcher zustand. Das war nach ihrer festen Überzeugung nur durch die Entfesselungen der Macht individueller Freiheitsziele zu erreichen, die vor allem in den Finanzunternehmen der *City* verdichtet wurden. Thatchers Kalkül stimmte zwar, aber es entwickelte sich in eine ganz andere Richtung als gedacht. Der führende Finanzplatz London ist zum vielleicht größten Risikofaktor der globalisierten Finanzindustrie geworden und es gibt im Vereinigten Königreich keine Gesellschaft

mehr, die diesem Risiko erfolgreich entgegen treten könnte. Der Staat ist auf Gedeih und Verderb an die City gefesselt, die die Liberalisierungspolitik selbst hochgepöppelt hat.

Wenn es für eine Regierung keine Gesellschaft gibt, sondern als handelnde Akteure, die dem Staat gegenüberstehen und ihn zu Deregulierungen drängen, nur mehr Freiheit liebende und ihre Vorteile steigende Individuen gelten, die für ihre existentiellen Bedürfnisse und Hoffnungen allein eine eigene Familie benötigen, dann hat das erhebliche Folgen. Das Problem, wie diese partikularisierten Menschen ihren Platz bei den Vergemeinschaftungen einnehmen sollen, die sie im Alltagsleben nicht vermeiden können, muss auf Einrichtungen verlagert werden, die dem Staat nachgeordnet sind. Der Abstimmungsbedarf wird ausgeführt von Börsen und Unternehmen, von Investmentbanken und Hedgefonds, von Parteizentralen und Spindoktoren, von Unternehmenslobbyisten und militärischen Leitungsstäben, von Chefredaktionen und Eigentümern von Medienholdings, von Marketingagenturen und Sportvermarktern. Hier stellen sich keine Gerechtigkeitsfragen mehr; es stellen sich Kostenfragen, Gewinnerwartungen, strategische Kalküle, politische Ziele, selbst generierte Bilderuniversen. Gerechtigkeitsüberlegungen kann man leicht übergehen, weil niemand sich in Konstellationen verantworten muss, die nicht auf individualisierte Entscheidungen zurückzuführen sind.

Was immer mit überpersonalen, existentiell validierten Werten, Idealen, Imperativen zu tun hat, lässt sich in Entscheidungssituationen verlagern, die von individuellen Subjekten aufgrund ihres Freiheitsrisikos zu tragen sind. Gerechtigkeit ist bestenfalls *fairness*, die hier jedoch keinen Schleier des Nichtwissens² kennt. Bereits die Akteure bleiben anonym, nicht nur die existentiell qualifizierbaren Entscheidungszustände. Die Anonymität der Akteure ist sogar unbedingt notwendig, weil ihre Existenzen dann ins Persönlich-Private verschwinden. Sie selbst sind auf der personalen Ebene abzusichern, wofür sie aber – Stichwort Familie – selbst zu sorgen haben. Das Scheitern an oder das Zerbrechen von Familie, ihre Nicht-Existenz oder ihr Gewaltraum kommen nicht vor, weil sie nicht vorkommen dürfen; sie würden das Konzept erheblich und empfindlich stören. Für die liberalisierte Gesellschaft, die auf den Sozialraum verzichtet, muss auf dem Familienfeld eine Idylle vorherrschen, in der Familie immer dort einspringt, wo keine Gesellschaft mehr vorhanden ist. Zugleich muss die andere Idylle gelten, dass Menschen als personalen Nahraum sich nichts sehnlicher als Familie wünschen. In Thatchers Vision mischen sich

(2) Vgl. dazu Rawls, John (2010): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt: Suhrkamp.

deshalb ausgesprochen liberale Absichten mit einer überaus konservativen Weltanschauung. Die kapitalistische Idylle des autonomen Menschen und die Biedermeier-Idylle des Familienmenschen gehen eine postmoderne Verbindung ein; die Emulsion kommt nur unter dem hohen Druck globalisierter urbaner Lebensverhältnisse zu Stande.

Auf dem Hintergrund dieser Idyllen kann auf Gesellschaft als früher einmal unvermeidbarer Treffpunkt zum Interessensausgleich verzichtet werden; sie ist dann nur mehr ein Kostenfaktor, auf den man gut und gerne verzichten kann. Zugleich ergibt sich damit eine ertragreiche Fluchttendenz. Man muss den Menschen, die ihre Entscheidungen jenseits von Gesellschaft treffen, nicht in die Augen sehen; es genügt völlig, ihre anonyme Existenz vorauszusetzen und sie in die Segmente zu zerlegen, die für die individuellen Entscheidung jeweils einschlägig sind. Die Akteure, die sich auf den diversen liberalisierten gesellschaftlichen Handlungsfeldern anderen gegenüber durchsetzen müssen, werden jeden Wissensvorsprung und alles Vernetzungskapital benutzen, das ihnen zur Verfügung steht und den entscheidenden Unterschied zu den anderen ausmacht. Ein Interessensausgleich, der Gemeinschaft erzeugt, findet in der Familie statt. Jenseits der eigenen Familie muss man deshalb die Akteure nicht personalisiert wahrnehmen; es genügt zu wissen, dass sie Wissen und Kontrolle haben und damit ihre Person radikal verbinden.

In den Zuständen von Vergesellschaftungen, in die einzelne Menschen durch das Benutzen von verfügbarem Vernetzungs-, Finanz-, Bild- oder Wissenskapital hineingeraten, stellen sich nur mehr Fragen nach Opportunitäten und Macht, nach Investitionshöhen und bilanzierbarem Erfolg, nach Renditen und Durchschlagskraft, nach Durchstechchancen und Strategie, nach Erpressungspotentialen und Nachrichtenwert, nach Extrembildern und emotionalem Kick. Was nicht in eine der vielen Formen von Währungen wechselbar ist, die auf den diversen Märkten von Spezialisten gehandelt werden, wird obsolet. Das gilt für Kunst ebenso wie für Sport, für Entertainment wie für die Hochliturgien der Kultur, für Altersvorsorge wie für Gesundheitswesen, für Infrastruktur wie für internationale Beziehungen, für die EU wie für die NATO.

Die Spezialisten der jeweiligen Nischenanbieter sitzen an speziellen Orten, zu denen die Gemeinschaft derer, die von ihren Aktivitäten betroffen sind, nur bedingt Zutritt haben. Die mit dem Spezialwissen sind oft genug Teil von verschachtelten Netzwerken, die wiederum Spezialistenkenntnisse voraussetzen, um sie überhaupt wahrnehmen zu können, geschweige denn in ihrer Reichweite einzuschätzen. Sie

sind weltweit vernetzt und in besonderer Weise urban verortet. Die Urbanität garantiert auf der einen Seite den hohen Kurswert des Sozialkapitals, andererseits aber auch die Anonymität, die für den Wissensvorsprung so wichtig ist, von dem die Regimes der Spezialisten zehren. Daher wird das, was dort entschieden wird, nur dann zum allgemein fassbaren Thema, wenn es mediale Aufmerksamkeit erregt und das bedeutet: die Technokraten der Medienwelt anzieht. Sonst ist die Vernetzung viel zu kompliziert und undurchschaubar, um auch nur die basalen Vorgänge nachvollziehen zu können.

⇒ Mediale Topologien der Ungerechtigkeit – die Ausschließungsregimes von Nachrichten und events

Eine politisch geförderte Abschaffung der Gesellschaft führt nicht nur zu einer Machtsteigerung derer, die damit Wahlen gewinnen, sondern zugleich zu einer enormen Steigerung der Bedeutung des medialen Sektors. Dieser Sektor funktioniert nach Auswahlgrammatiken. Es gibt immer mehr als das zu erzählen, was tatsächlich berichtet und gezeigt wird. Die Auswahl muss natürlich vielfältig begründet werden, wobei der ökonomische Erfolg einen der primären Gründe liefert. Das Marktverhalten führt zu sehr verschiedenen Abteilungen der medialen Wissensform. Eine davon ist der Markt der Nachrichten, ein anderer das Marketing von Bildern. Auf dem einen wird mit *news* gehandelt, auf dem anderen mit *events*.

Wer den medialen Sektor und seine Ökonomien kontrolliert, kann eine Querschnittsbedeutung erlangen, die zuvor den Orten zukamen, auf denen der Interessensausgleich des gesellschaftlichen Feldes ausgehandelt wurde, wie Parlamentsdebatten, Tarifverhandlungen, Demonstrationen, Ordensverleihungen, Parteitag, Wahlurnen, den politischen Magazinen der öffentlichen Fernsehanstalten. All diese Orte lassen sich mit Produkten der Massenmedien übertrumpfen, die unter Kapitalgesichtspunkten auftreten. Im Vereinigten Königreich ist das mit den Produkten des Medienunternehmers Rupert Murdoch der Fall gewesen. Gesellschaftliche Diskurse können vom medialen Sektor aus nicht nur gelenkt werden, sondern entzündeten sich wie beim tiefen Fall der britischen Zeitung *News of the World* sogar selbst an dessen Macht. Als diese Zeitung nach dem Skandal um gehackte Mobilboxen von Angehörigen eines Mordopfers und von Abgeordneten eingestellt wurde, zeigte sich, welche Ersatzfunktionen dieser Skandal hatte. Die Zeitung konnte eine Nähe herstellen, zu der andere Medienprodukte nicht fähig waren, weil diese nicht in die Bereiche der Privatsphäre und des Nicht-Öffentlichen vorzudringen vermochten

wie die Enthüllungsprofis des Murdoch-Blattes. Die Nähe des Blattes zu den öffentlich eigentlich verschlossenen Feldern sicherte Auflage; da es keine Gesellschaft mehr gab, die hier Grenzen einzuziehen vermochte, kannte die mediale Enthüllung keine Grenzen mehr und privatisierte deren politischen Gebrauch (vgl. McKnight 2013).

Die Schlagzeile, der Kommentar, die Enthüllung, die ein solches Medienprodukt erzeugt, werden dabei zu ökonomisch riskanten Orten, an denen jedoch ein Gewinn zu machen ist, der sonst nicht möglich ist, und mit denen ein Einfluss zu gewinnen ist, an den kein demokratisch gewählter Machthaber heranreicht. Die gesellschaftliche Ersatzfunktion ist lediglich ein untergeordnetes Produkt ihrer ökonomischen Stellung. Das Medienprodukt selbst muss dabei Risiken eingehen, die auf jeden Fall jenseits des guten Geschmacks und häufig genug jenseits des Gesetzes stehen. Entscheidend ist der Verkaufserfolg, dem die generellen Erwägungen so lange untergeordnet werden können, bis die Verstöße offenbar werden. Dann kann man das Produkt einstellen, weil die Skandalbelastung mehr Verluste als Gewinne erwarten lässt. Eine Allgemeinheit, die sich wie im Thatcherismus die unweigerlich ständig defizitäre Gesellschaft entwöhnt hatte, ist damit aber auch bereits zufrieden zu stellen.

Schließlich ist ein Opfer gebracht worden, das sogar noch privatisiert zu tragen war. Das Opfer, das Rupert Murdoch mit der Einstellung seines Blattes leistete, konnte sogar auf ein Idyll verweisen: Auch kleine Leute wie jene, deren Schmerz über die Ermordung ihres Kindes die *News of the World* brutal vermarktete, sind am Ende wichtiger als der große Medienunternehmer. Die Ausbeutung ihres Leidens verlangte dieses Opfer, weil das Leiden mehr wert ist als der Gewinn des Unternehmers. Das stimmt zwar, aber letztlich ist es auch nur ein vorgeschobenes Idyll. Wir stehen als Medienkonsumenten im Bann des Leidens und wir gehen den medialen Gesetzmäßigkeiten des Mitleidens zugleich auf den Leim.³ Schließlich blieb auch der Medienunternehmer Murdoch weiterhin im Geschäft und weiter in einer politisch äußerst einflussreichen Position. Mit der medialen Repräsentation privaten Leidens flieht der Konsument zugleich vor diesem Leiden; das Mitleiden ist Teil des Produkts und wird als Wohlfühl-Faktor sogleich mitgeliefert. Entsprechend müssen die Akteure des medialen Produktes nur diesen Faktor verstärken und können ökonomisch wie politisch einfach weitermachen. Ein ökonomisch kalkulierbares Risi-

(3) Für diese Idylle, an die sich der Medienkonsument längst gewöhnt hat, vgl. die Analyse zu den öffentlichen Bildern der Grausamkeiten des Krieges bei Sontag (2003).

komanagement ist also selbst in Extremfällen wie den *News of the World* möglich.

Einen anderen medialen Ort mit hohem gesellschaftlichem Ersatzwert besetzen Vermarkter von Freiheitsgefühlen. Sie werden für gewöhnlich an irgendwelche belanglose Produkte angehängt, wie beim Salzburger Konzern Red Bull an ein Getränk. Das Produkt ist aber eigentlich zweitrangig, es dient allein als Kristallisationskern im Vermarktungsregimes von Red Bull für extreme Freiheitswerte. Diese Werte resultieren aus diversen Extremsportarten, die einen Lebensstil ausdrücken, mit dem man sich vom Rest der anderen, insbesondere von der Masse, signifikant absetzen kann. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt. Die Masse der Konsumenten wird gekauft mit dem Gefühl, aus der Masse durch extreme Freiheit herauszuragen.

Besonders wichtig sind dabei solche Extreme, aus denen sich jeweils hochglanzpolierte Universen von Bildern generieren lassen. Die Bilder dieses Lebensgefühls sind das eigentliche Produkt, das verkauft wird. Sie werden im Fall von Red Bull auf ein Getränk übertragen, dessen eigentlicher Geschmack der Werbeslogan von den Flügeln ist, die es verleihen soll. Es geht um Aufmerksamkeit für das Produkt, nicht um seine Qualitäten. Das wäre zunächst einmal allein ein cleveres Geschäftsmodell, wenn dabei nicht die Suggestion im Spiel wäre: ›wenn du wirklich an etwas glaubst, ist alles möglich⁴. Der Glaube des freiheitlichen Individuums und des dieses Individuum fördernden Unternehmens ersetzen den Freiheitsabgleich zwischen gesellschaftlich agierenden Subjekten. Dieser Glaube findet buchstäblich im Jenseits statt und führt auf eine ökonomisch hoch attraktive jenseitige Welt, in die nur kommt, wer sich Flügel verleihen lässt.

Die grenzenlose Nicht-Relativierbarkeit des persönlichen Einsatzes ist hochgradig attraktiv für die überwiegend männliche Käuferklientel des Red-Bull-Produkts. Sie verspricht Aufmerksamkeit, die vom Extremsportler, der das Produkt ins Bild rückt, auf den Konsumenten der Bilderwelt des Produkts überspringt. Damit unterstellt man einer Gesellschaft, die Bedenken gegen die zu großen Risiken eines radikal individualisierten Freiheitsgebrauchs hat, dass sie es nicht wirklich schaffen will, weshalb sie von dem begrenzt bleibt, was sie nicht wagt. Dieser Glaube lässt sich nicht regulieren und benötigt noch nicht einmal Deregulierungen. Er findet einfach in einem Jenseits davon statt. Gesellschaftliche Regulierungen sollen und können bestenfalls Normalität wahren, während es hier um die extreme Bereitschaft zur Anormalität geht. Regulierte Bilder wären daher nicht nur nicht

(4) Red-Bull-Werbespot: http://www.youtube.com/watch?v=X2O3ET_7B_U.

sexy, sondern stören den gefühlten Wert der Attraktion. Einer Regulierung fehlt der Glaube, dass zu schaffen ist, was unmöglich ist. Sie bleibt diesseits der Grenze, weil sie das Jenseits sich noch nicht einmal vorstellen kann.

Mit den auf Hochglanz polierten Bildern extremer Risiken verbindet sich eine einfache politisch-ökonomische Botschaft: Eine regulierte Gesellschaft glaubt einfach nicht an sich, weil sie nicht das kann, was Individuen können, die ihrer Freiheit extrem gewiss sind. Die Risiken der Freiheit, die im traditionellen Sozialstaat von der Gesellschaft aufgefangen wurden, um ein normales Leben sicherzustellen, werden nun dem aufgetragen, der die Freiheit ausübt. Er muss an den Erfolg glauben, niemand anderer, und dafür trägt er privat auch die Risiken. Die anderen müssen sich nicht um seine Risiken kümmern. Es genügt, wenn sie sich von jenem Risiko beflügeln lassen, welches von diesem Individuum erfolgreich bewältigt wird. Der Fall, dass das Risiko eintritt, wird privatisiert und aus dem gemeinsamen Erfahrungsraum der beflügelten Existenz ausgeschlossen.

Das ist eine neue Form des Kapitalismus. Risiken von Freiheit werden nicht auf die Gesellschaft übertragen, wie im modernen Kapitalismus. Sie werden nicht sozialisiert, sondern privatisiert. Was liberalisiert ist und sich zu Geld machen lässt, ist eine private Entscheidung angesichts der Risiken, die man zu tragen bereit ist. Wer scheitert, kann nicht verlangen, dass andere dafür gerade stehen müssen. Der extreme Freiheitsgebrauch suggeriert durch die Risiken, die er eingeht, Souveränität, die sich im Erfolgsfall auch finanziell positiv niederschlagen darf. Wer die extremen Risiken eingeht, steht selbst mit seiner Existenz dafür gerade. Er muss dann aber auch nicht die Früchte der Risikobereitschaft mit anderen teilen, wenn sich solche Früchte einstellen. Wenn sich Gewinne einstellen, gehören sie ganz dem, der die Risiken getragen hat. Die anderen profitieren ja bereits über die Grenzen, die verschoben sind und damit mehr Freiheitsgrade für andere ermöglichen. So ist die Strategie. Hier geht man noch einen Schritt weiter als bei der Privatisierung von Gesellschaft. Dort wird Gerechtigkeit dem liberalisierten Mediensektor übergeben. Hier stellt sich die Frage nicht mehr. Es stellen sich nur Fragen nach ungerechtfertigten Ansprüchen auf Gewinne, die sich aus der Risikobereitschaft derer ergeben, die sie eingehen. Red Bull würde das möglicherweise mit einem seiner Labels »R.evolution« nennen.

Wenn ein extremer Sprung eines Sportlers daneben geht, der bei Red Bull unter Vertrag steht, dann muss dessen eigene Existenz daran glauben. Der Konzern kann daraus – wie im Fall des Extremskifahrers und BASE-Jumper Shane McConkey, der sich bei Filmauf-

nahmen für ein Video von Red Bull zu Tode gesprungen hat, mit seiner Dokumentation »McConkey. You have One Life. Live it.« – sogar noch einen Film zusammenstellen, der die extremen Risiken im Lebensstil des Protagonisten, die Triumphe bei bewältigten Risiken, aber auch den finalen Todessprung dokumentiert. Bilder werden so präsentiert, dass daraus nicht nur kein Gegenargument gegen die event-Strategie des Unternehmens entsteht, sondern auch noch die Weitervermarktung des extremen Risikos möglich ist. Aus dem tödlichen Risiko wird selbst ein event, obwohl vor seiner Realität des Todes geflohen wird. Allerdings bemerkt man diese Flucht nicht, weil scheinbar alles, was gezeigt wird, im Rahmen des tragischen Todes des Helden steht. Das erscheint noch nicht einmal ungerechtfertigt. Schließlich war es der Sportler, der daran glaubte, es zu schaffen, und Red Bull sorgt nun für Bilder, die das image-steigernd dokumentieren, sowie für Bilder, welche die Erinnerung eines tragisch verunglückten Ausnahmeathleten preisen. Das Problem dabei ist die Tragik. Sie gehört zum Geschäft, sie ist kein Ausdruck des Schicksals.

Die Begrenzung der Freiheitsgrade liegt wegen der existentiellen Verantwortung der Risiken durch die Protagonisten, die der Nachrichten- und event-Markt jeweils hervorbringt, nicht mehr in der Kompetenz der Gesellschaft. Sie kann schlichtweg keine Risiken regulieren, die jenseits des Möglichen zu liegen scheinen, weil sie diese Unmöglichkeit gar nicht im Blick haben kann. Gerechtigkeitsfragen gehen dann mit dem einher, was Freiheitsträger sich zutrauen, davon zu erreichen. Sie werden sich nur das zutrauen, was sie gegenüber anderen ins bessere Bild setzt und ihnen Vorteile bringt. Wer die Risiken nicht selbst tragen will, die Gerechtigkeit mit sich bringt, muss sich nicht wundern, wenn es sie nicht gibt.

Das bedeutet aber auch, dass man sich von allem abwenden kann, was nicht den eigenen Interessen entspricht, an die man glaubt. Gerechtigkeit wird extrem riskant, also freiheitlich attraktiv, aber zugleich partikularisiert. Sie hört auf, Ausdruck einer basalen Solidarität derer zu sein, die sich nicht ausweichen können. Gerechtigkeit bedeutet gerade eben nicht, über den eigenen Tellerrand hinauszugehen, sondern diesen extrem zu verdichten. Was dem medialen Nachrichtenmarkt die Schlagzeile und der Skandal, unter deren ökonomisch verwertbarem Gesichtspunkt die Nachrichten ausgewählt werden, sind beim event-Markt die Lust am Risiko und die Demonstration der eigenen Souveränität, die sich von privat zu privat weitergeben lassen. In beiden Fällen werden riskante Unterschiede ökonomisiert, die das Individuum selbst verantwortet. In dieser Logik wird Gerechtigkeit zugleich liberalisiert und öffentlich privatisierbar. Ausgeschlossen wer-

den muss das, was scheitert, also der falsche Glaube an etwas, das nicht zu schaffen ist. Dem kann kein nachhaltiger Raum gegeben werden.

Diese fünf Beispiele von der Minarettabstimmung bis zu Red Bulls event-Videos mit Todeskitzel verbindet eine Fluchttendenz. Der Raum, auf den sich das jeweilige Verhalten bezieht, wird zugunsten von Idyllen überschritten wie einer islam-turmbefreiten Nation, von Utopien über das, was nicht sein darf, was nicht sein soll wie im Fall der Tatorte der NSU-Morde und des Gerichtes darüber, von Freiheitsräumen risikobereiter Individuen wie der Börse, der Redaktionskonferenz, der Auflagen trächtigen Schlagzeile, des Videoclips extremer Leistungen des Hochrisikosports. Die Räume, die nicht vorkommen sollen, sind die Orte, an denen sich die entscheidenden Argumente dafür finden ließen, die jeweiligen Entscheidungen nicht zu treffen. Deshalb dürfen diese Räume auch nicht als Fundstellen auftreten wie so gut wie nicht vorhandenen Minarette, wie die Tatorte, die durch Rassenhass verbunden werden, wie der öffentlich überhaupt nur hinter den verknappten professionellen Beobachtungsplätzen zugängliche Raum eines Gerichts, wie die kühlen Redaktionsabsprachen eines Skandalblattes über Eingriffe in Privatsphären, wie die gegenüber den emotionalen Bildern äußerst banale Unfallstelle hinter den Todesvideos.

Diese Orte relativieren massiv, was jeweils sichtbar ist, durch das, was sie an Unsichtbarem sichtbar machen würden. Sollten sie in den Vordergrund rücken und ihre verschämte Unsichtbarkeit sichtbar werden, würden sich die jeweils angezielten Idyllen, Utopias, Freiheitsräume davon nicht mehr erholen. Deshalb sind diese räumlichen Konfrontationen auch jeweils so prekär und deshalb müssen diese relativierenden Orte marginalisiert werden.

Das bedeutet aber andererseits: Wenn man diesen neuen Formaten von Lebenslagen mit Gerechtigkeitsfragen begegnen will, muss man nicht in eine gesellschaftliche Formation zurück, die es so einfach nicht mehr gibt. Man kann vielmehr an den hier marginalisierten Räumen ansetzen. Das macht dann aus der Gerechtigkeit einen räumlichen Diskurs, der Platz schafft für das, was zuvor Gesellschaft ausmachte.

⇒ Spatial Justice als Platzhalterin von Gesellschaft

In der Umweltproblematik hat sich weithin sichtbar eine Verbindung zwischen Räumen und gesellschaftlichen Problemen mit Gerechtig-

keit ergeben. Umweltgefährdende Produktionsstätten greifen nicht nur in natürliche Lebensräume ein, sondern haben in der Regel auch Folgen für soziale Lebensräume, die bis hin zu Katastrophen gehen können. Man denke nur an die unbewohnbaren Umgebungen von Tschernobyl und Fukushima. Eine Kombination aus Lebensräumen, Produktionsstätten und Ausschließungsmechanismen ergibt eine potentiell prekäre politische Melange, in der sich aus der Erfahrung der Ohnmacht der Ruf nach Gerechtigkeit ergibt. Spätestens im Katastrophenfall wird ein Ruf nach Gerechtigkeit laut, der jede Privatisierung gesellschaftlicher Probleme obsolet macht. An Orten wie Seweso, Bhopal, Fukushima wird offenbar, dass eine Privatisierung gesellschaftlicher Herausforderungen schnell an ihre Grenzen kommt. Die sich dort stellenden Fragen nach Gerechtigkeit betreffen Personen, die in ökologisch belasteten Zonen leben oder sogar davon ihre Existenz bestreiten, aber durch die katastrophalen Verhältnisse ihrer Überlebensgrundlage verlieren. Auf dem Feld von Umweltverträglichkeit und Nachhaltigkeit ist die Verbindung von Raum und Gerechtigkeit deshalb schon fast normal geworden. Sie ist ein Teil der implizit ländlichen Idyllen ökologisch ›sauberer‹ Landschaften geworden.

Dagegen sind Analysen urbaner Räume unter dem Gesichtspunkt von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit noch eher ungewöhnlich, obwohl urbane Räume die primären Fundstellen für diese Verbindung sind. Dafür gibt es zwei Gründe. Einerseits wird hierzulande die Verstädterung der Welt nur eingeschränkt wahrgenommen. Es gibt zwar mit dem Ruhrgebiet und seinen gut 5 Millionen Bewohnern eine der ältesten Megacities der Welt, aber daran hat man sich so gewöhnt, dass es nichts Außergewöhnliches mehr ist. Aber im globalen Maßstab wachsen immer mehr Städte auf Größen von weit über zehn Millionen Einwohner an; im megaurbanen Raum von Chonqing geht man von 32 Millionen Menschen aus. Demgegenüber erscheint Deutschland wie eine Insel der Seligen, obwohl gerade die deutsche Gesellschaft von den wirtschaftlichen Boomregionen dieser Riesenstädte außerordentlich profitiert. Sie sind die Motorkolben der globalisierten Ökonomie.

Es gibt darum hierzulande immer noch als Suggestion eines erstrebenswerten gesunden Lebensraumes die Landidylle, obwohl die sich längst in die Vergangenheit verabschiedet hat. In Zeiten von Satelliten-TV, Internet, mobilem Telefonieren, sozialen Netzwerken, an Börsen gehandelten landwirtschaftlich erzeugte Rohstoffen, Landserien für städtische TV-Märkte, hat das Land aufgehört zu existieren. Es gibt noch ländliche Räume, aber in ihnen verhalten sich die Menschen mit einem städtischen Habitus. Land ist eben nicht mehr die

Region, die auf die nächst gelegene Stadt oder Großstadt ausgerichtet ist. Aus dem Land ist selbst ein weiterer städtischer Lebensraum geworden. Es ist sehr bezeichnend, dass gleichwohl politisch weiterhin am Land festgehalten wird, obwohl dessen Entwicklung entschieden unter städtischen Ressourcengesichtspunkten vorangetrieben wird. Diese Politik erleichtert es erheblich, die Gerechtigkeitsfragen nicht stellen zu müssen, die sich jedoch aufdrängen, wenn der städtische Lebensraum Land anerkannt werden müsste wie Infrastruktur, Nahverkehr, Zugang zu höherer Bildung, Fluglärmbelastung, potentiell rasanter Verfall von Immobilienpreisen etc.

Städtische Lebensräume zeichnen sich dadurch aus, dass es keinen Quadratmeter Raum gibt, der nicht sozial produziert ist, ständig auf den Alltag zugreift, jederzeit Anlass zu Konflikten werden kann und deshalb politisch nachhaltig dynamisierbar ist.⁵ Städte sind deshalb keine irgendwie entstandenen gesellschaftlichen Resultate, sondern Räume, die Gesellschaft überhaupt erst analysierbar machen. Hier wird Gerechtigkeit unweigerlich zu einem Thema, weil auf den Feldern dieser Räume Zonen und Regimes der Ungerechtigkeit so sichtbar zu Tage treten.

Als einer der ersten hat das Henri Lefebvre thematisiert. In ›*La production de l'espace*‹⁶ (1974) entwickelt er eine Trialektik von wahrgenommenen (›espace perçu‹), konzipiertem (›espace conçu‹) und gelebtem (›espace vécu‹) Raum. Damit wird der Gegensatz von global und lokal zu einem kreativen Widerspruch, der fortlaufend neue Differenzen im urbanen Alltag einführt. Lefebvre geht damit als einer der ersten den Schritt »von der Stadt zur verstädterten Gesellschaft«⁷. Seine Voraussage, die Stadt werde sich als Ort und Ausdruck menschlicher Kreativität auf den ganzen Planeten ausdehnen, hat sich in der Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu einer globalisierten Zivilisation bestätigt. Diese Zivilisation wird von einer Verstädterung

(5) Lehtovuori (2010) macht das an Helsinki, Manchester und Berlin deutlich und beschreibt damit einen sog. ›experiential urbanism‹.

(6) Das Buch liegt zwar in englischer, aber nicht in deutscher Übersetzung vor (The production of space 2011).

(7) Vgl. Guelf (2010) – Die auf dem ganzen Planeten zu beobachtenden Transformationen, welche die klassische Metropole in eine desintegrierte Megastadt aufsprengen, wird bisweilen auch unter dem Stichwort ›Transurbanismus‹ verhandelt: »The city has ceased to be a clearly localizable spatial unit and has transformed into what might be termed an ›urban field,‹ [sic] a collection of activities instead of a material structure. The contemporary urban experience is splendidly symbolized by the cell phone: wherever your mobile works is city, and anywhere else is countryside.« (Arjen Mulder in: Mulder 2002, 6) Zur Wissenschaftsentwicklung vgl. Eckardt (2012).

begleitet, die den ganzen Planeten erfasst hat. Es sind vor allem die immer dynamischer wachsenden Städte auf dem Weg zur Megacity, in denen Gerechtigkeit zur Debatte steht, weil sie dynamische Produktionsstätten von Ungerechtigkeit sind. Hier in megaurbanen Räumen sind Ausschließungen von Menschen von öffentlichen Ressourcen sowie ihre Einschließungen in ökologisch oder sozial belastete und strikt überwachte Zonen an der Tagesordnung. Gerechtigkeit wird umso mehr in räumliche Dimensionen gerückt, je größer urbane Räume sind.

Für eine räumlich platzierte Gerechtigkeit sind die drei Dimensionen einschlägig, die Lefebvre vom städtischen Kontext erschlossen hat. Sie stellt sich als unausweichlich im *firstspace* der tatsächlichen Plätze und Räume ein, an denen Menschen aus welchen ungerechtfertigten Gründen auch immer von Ressourcen ausgeschlossen werden. Man denke nur an die Jugendlichen in den Vorstadtunruhen von Stockholm und vor einigen Jahren in Paris, die keine Lehrstelle finden, weil sie Adressen aus diesen Vorstädten angeben müssen. Gerechtigkeit stellt sich als widerständige Anfrage im *secondspace* der Darstellungsvorgänge und ideellen Zuschreibungspraktiken ein, die Ausschließungen von Menschen sowie Missachtung ihrer Anliegen mit scheinbar guten Gründen erklären und durchsetzen. Man denke an die Volksabstimmung zum Verbieten von Minaretten, die Abweisung von Klagen gegen neue Autobahnen oder Koalitionspakete zu Prestigeprojekte wie Stuttgart 21, in denen jeweils eine Mehrheit eine qualifizierte Minderheit schlichtweg übertrumpft. Gerechtigkeit geschieht schließlich als Leerstelle in den Unwägbarkeiten, die im *thirdspace* zugemutet werden, wenn der *secondspace* vor Praktiken im *firstspace* sprachlos wird, der von diesen hilflos bearbeitet wird. Man denke an Migranten, die lebensgefährliche Bootsfahrten über das Mittelmeer oder den Atlantik vor Afrika auf sich nehmen oder sich in langjährige Schuldknechtschaft von Schleppermafias begeben, nur um in die EU als das angeblich Gelobte Land zu gelangen.

Die räumliche Dimension ist eigentlich gar nicht so neu und ungewohnt für Gerechtigkeitsfragen. In bestimmten Gebieten ist bereits seit dem 19. Jahrhundert städtische Entwicklungsplanung vor dezidierte Raumfragen gestellt worden, von deren Beantwortung die Etablierung von sozialer Gerechtigkeit oder ihr Fehlen abhingen. Es waren Fragen wie: Was macht Menschen in Städten in Massen krank? Wo sind die Ansteckungsherde in dichtbevölkerten städtischen Zonen? Wieso sind diejenigen, die notorisch von Epidemien heimgesucht werden, in aller Regel sozial und finanziell am weitesten von den Orten entfernt, an denen sie gesunden könnten? Wie lässt sich an die-

ser Ungerechtigkeit in Städten etwas ändern, die nun einmal so sind, wie sie sind (vgl. Corburn 2013)? Daran schließen sich Fragen nach der Wohnsituation an, die Menschen in unteren Einkommensschichten betreffen. Verdichtungen von Menschen bis hin zur Ghettoisierung lösen Ungerechtigkeiten aus, die sich nicht einfach durch bessere soziale Betreuung aus der Welt schaffen lassen. Architektur hat einen Effekt auf Kriminalität, und mit einer bestimmten Form von Architektur wie der Zellenstruktur eines Gefängnisses wird auf Kriminalität reagiert. Es gibt also einen basalen Zusammenhang zwischen dem, wie wir Räume gestalten, und den Räumen, die damit für kriminelle Aktionen möglich werden oder unmöglich werden (Vgl. Phillips et al. (2012); Kikuchi (2010), bes. 145-155). Es waren schließlich auch Widerstandsbewegungen wie die Pariser Kommune, deren Revolutionsversuch sich nicht zuletzt an den gewaltigen Verdrängungen der Unterschicht aus den städtischen Räumen kristallisiert, die mit der radikalen Umgestaltung von Paris zum Vorteil der aufsteigenden Mittelschicht durch Napoleon III. und Haussmann einhergehen (vgl. Harvey 2013, bes. 32-52).

Die Frage nach der Bevölkerung und die Frage nach Gerechtigkeit hängen offenbar zusammen und sie treffen sich im Raum, den Bevölkerung bewohnt und dem sie sozial ausgesetzt ist und der Gegenstand politisch-ökonomischer Entscheidungen ist. Die Frage ist allerdings, wie dieser Zusammenhang hergestellt werden kann. Es geht nicht über die Verteilungsgerechtigkeit, die zwischen Menschen Ressourcen und Güter gerecht aufteilen soll, und auch nicht über die Gerechtigkeit, die einer individuellen Person in ihrer Eigenständigkeit und individuellen Freiheit gerecht werden soll. Beide sind nicht auf Bevölkerung, sondern auf Menschen als Individuen oder als Gruppen ausgerichtet. Mit der Bevölkerung tritt jedoch eine andere Größe auf. Sie ist keine Selbstverständlichkeit, auch wenn sie uns heute selbstverständlich erscheint. Es ist vielmehr eine Entdeckung der frühen Moderne, dass diejenigen, die auf einem beherrschten Territorium leben, eine Größe sind, die für den ökonomischen Reichtum und den sozialen Wohlstand ausschlaggebend sind.

Seither ist Bevölkerung ein Faktor der Politik und das führt zu einem anderen Machtgebrauch als noch in den frühen absolutistischen Zeiten. Biopolitik zieht ein und säkularisiert die kirchliche, zuvor über Jahrhunderte entwickelte, Pastoralmacht zum Sozialstaat (vgl. dazu Foucault 2009). Die Bevölkerung ist eine andere Größe als das Volk, eine andere Größe als die Gesellschaft, eine andere Größe als miteinander vernetzte Menschen. Der Begriff bezieht sich stets auf Menschen, die zunächst einmal nur über ein Territorium, das sie teilen,

verbunden sind. Und das Teilen dieses Territoriums ist dabei nicht zwangsläufig ein bewusstes Teilen. Es ist der schiere Umstand, sich länger innerhalb der Grenzen dieses Territoriums aufzuhalten. Die Menschen sind untereinander weitgehend anonym, aber haben einen relativ klar fixierten gemeinsamen Raum.

Dieser Raum stellt das Bindeglied dar, auf das hin die Fragen der Verteilung der Ressourcen und Güter sowie die Praktiken des Umgangs mit dem einzelnen gestellt werden können. Durch die Bevölkerung wird Gerechtigkeit räumlich positioniert. Wer ist hier von der Verteilung welcher Ressourcen ausgeschlossen? Welche Güter sind hier für wen verfügbar? Welche Freiheiten werden hier bloß gewährt oder doch respektiert? Der gemeinsame Raum bringt damit eine Veränderung in die Gerechtigkeit hinein: Sie ist unweigerlich mit Ermächtigungsvorgängen und Entmähigungsprozeduren verbunden, die es in diesem Raum gibt. Im Zusammenhang mit Raum tritt Gerechtigkeit deshalb als eine Frage von Macht und Ohnmacht auf. Die klassisch-ethische Frage von Verteilung der Güter und Rechtfertigung individueller Aktivitäten verschiebt sich auf die Anforderungen, die dieser Raum stellt und die Menschen und gesellschaftliche Strukturen, Vergemeinschaftungen und Individualisierung betreffen.

Auf dieser Linie lassen sich auch die verwendeten Kategorien für Raum voneinander absetzen. Raum ist zunächst einmal ein Platz in einem größeren räumlichen Ensemble, also ein Stück von Raum. Das ist der firstspace von Raum, der in seinen schieren Eigenschaften und Eigentümlichkeiten beschreibbar ist. Diese Beschreibungen führen in den Platz, der Raum portioniert, Zugangsweisen und Zugriffschancen ein, die aus dem Platz einen Ort machen. Damit wird die Differenz zwischen innen und außen sichtbar, die jeden Ort charakterisiert. Er hat einen inneren Bereich, der mehr oder weniger klar von einem äußeren Bezirk abgrenzbar ist, aber diese Abgrenzung geschieht nicht einfach durch räumliche Barrikaden oder Grenzsteine. Die Grenze ist ein Diskurs, der die Unterschiede von innen und außen herausstellt und damit die Räume unterschiedlich definiert, die sich im innen und im außen befinden. So wird ein Platz mit einem Ort belegt, der mit Differenzen über soziale Praktiken erzeugt wird. Lampedusa, der Tahrir-Platz, Stuttgart 21 sind derzeit solche Orte. Hier greifen vor Ort Diskurse Raum, die soziale, wirtschaftliche, politische Verhältnisse mit Spannungen aufladen. Wenn Menschen solche Orte aufgrund ihrer Differenzen aufgreifen, um sich von anderen zu unterscheiden – ›die da drinnen – jene da draußen‹ –, dann lassen sich mit Vernetzungen solcher Orte soziale Felder erzeugen, auf denen über den diesen Feldern angemessenen oder unangemessenen Lebensstil, über ge-

sellschaftlichen Aufstieg oder Abstieg entschieden wird.⁸ Diese Einteilungen scheinen für alle Räume zu gelten, die sich durch Disziplinierungspraktiken über Menschen beschreiben lassen wie Schule und Internat, Kaserne und Priesterseminar, die Sitzklassen in Flugzeugen und die Ränge in Festspielhäusern, die Belegung von Großraumbüros und die Einrichtung von Vorstandsetagen, die Plätze auf den Tribünen von Aktionärsversammlungen und Gewerkschaftstagen, die Sitzordnung im Parlament und die Aufstehordnung im Gericht.

Das Problem dynamisiert sich auf jeden Fall in den Lebensräumen von Städten. Hier stellt der Raum, der von vielen geteilt wird, ständig an die gesamte Bevölkerung Anforderungen, die fortlaufend zu Differenzierungen und Relativierungen führen, die mit diversen Ungerechtigkeiten durchsetzt sind. Diejenigen, die den städtischen Raum teilen, also die Bevölkerung einer Stadt, werden ständig Mächten und Gewalten ausgesetzt, deren Regimes Gerechtigkeitsfragen stellen. Es gibt in Städten keine Zonen, die frei von Potentialen der Ungerechtigkeit sind; hier kann jeder Quadratmeter zum Schaden der einen und zum Vorteil der anderen politisiert, liberalisiert, ökonomisiert werden. Je größer städtische Lebensräume sind, desto stärker finden diese Prozesse von Ermächtigungen und Entmächtigungen statt. Zugleich aber sind deshalb die städtischen Räume umso attraktiver für neuen Zuzug, je dynamischer diese Prozesse ablaufen. Sie schrecken gerade nicht ab, sondern ziehen jene im oberen wie unteren Bereich der feinen Unterschiede einer Gesellschaft an, die nach Nischen suchen, in die sie migrieren oder in denen sie ihr Kapital investieren.

Der Stadtgeograph und –soziologe Edward Soja nennt diese sich ständig verschiebende Machtstruktur ›spatial justice‹ (vgl. Soja 2010). Je größer Städte sind, desto räumlicher stellen sich Gerechtigkeitsfragen ein. Die politisch anvisierte Abschaffung der Gesellschaft, die oben in den verschiedenen Liberalisierungspolitiken und medialen Vermarktungen beschrieben wurde, wird von dem Raum unterlaufen, die Städte einnehmen. Er ist nicht vollständig liberalisierbar und medialisierbar und erzeugt fortlaufend neue Kristallisationskerne von Gesellschaft, denen nicht auszuweichen ist. Denn dieser Raum muss permanent (um)gestaltet werden und ist deshalb stets eine Arena für den Kampf um Verteilungspolitiken öffentlicher Ressourcen sowie für Widerstandspraktiken gegen entmächtigende Liberalisierungen der gemeinsamen Güter, die in Städten produziert werden und vorgehal-

(8) Für eine detaillierte Analyse von Räumen, die aufgrund feiner Unterschiede zu differenten sozialen Feldern werden, vgl. Bourdieu (1987).

ten werden müssen, damit das Leben dort überhaupt organisierbar ist (vgl. dazu weiterführend Schneider 2012).

Soja ist auf *spatial justice* durch einen Verteilungskampf in Los Angeles gestoßen, der in den 1990er Jahren um die Investitionspolitiken der Transportbehörde der Megacity Los Angeles ausgebrochen ist. Es handelt sich um eine Sammelklage von Bürgerrechtsorganisationen gegen den Ausbau der U-Bahn, der einerseits im notorisch von Erdbeben heimgesuchten Becken von Los Angeles überaus teuer ist, der aber andererseits im notorisch von riesigen Pendlerstaus heimgesuchten Freeway-System einer ganz und gar auf das Auto ausgerichteten Megastadt überaus notwendig erschien. Das Gegenargument dieser Klage, die wegen Diskriminierung breiter Schichten der Bevölkerung vorgebracht wurde, bezog sich auf die ungerecht verteilten Vorteile dieser Investition. Sie bevorzugte die überwiegend von Weißen bewohnten Stadtteile, weil die Streckenführung einer U-Bahn von der Peripherie ins Zentrum führt, was sich für dieses Transportmittel schon aus ökonomischen Gründen nahe legt. Die vielen Migranten hingegen, die zwei oder mehr Jobs annehmen müssen, um über die Runden zu kommen, sind auf ein dezentral organisiertes Bussystem angewiesen, weil sie sich als Familie keine zwei Autos leisten können. Die U-Bahn-Trassen, die sich selbst dann im Zentrum verknoten, wenn sie quer zueinander verlaufen, helfen ihnen wenig bis gar nicht, um die Entfernungen bewältigen zu können, die sie zwischen ihren schlecht bezahlten Jobs in diversen Peripherien zurücklegen müssen. Das sei eine Diskriminierung und taste ihre elementaren Bürgerrechte auf Gleichheit an. Der Musterprozess wurde am Ende zu Gunsten der Bürgerrechtsorganisationen entschieden und die LA Transport Authority musste ihre Investitionen signifikant umlenken und dem Ausbau von Buslinien den Vorzug vor dem megateuren U-Bahnausbau geben.

Die Raumfragen, welche Stadtteile wie mit welchen Verkehrsmitteln zu erreichen sind, sind mehr als nur ein logistisches Problem. Sie erzeugen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, je nachdem wer von welchen Transportmöglichkeiten ausgeschlossen wird. Ähnliches lässt sich über Internet-, Strom-, Gasversorgung oder über Wohnraum sagen, der bereitgestellt oder verweigert wird. Soja versucht mit seiner Analyse der räumlichen Matrix von Gerechtigkeit die soziale Produktion des Raumes von Lefebvre und die Machtanalysen von Foucault zu verbinden, die sich als Intellektuelle eigentlich aus dem Weg gingen oder womöglich sogar implizit gegeneinander argumentierten. Dabei wird die Verkehrsanbindung eines Ortes im Großraum Los Angeles an einen Verkehrsplan, der in die Zukunft weist und Zu-

gänge erleichtern soll, zu einer prekären Anfrage an die Ungleichheitsstruktur einer Gesellschaft. In der Infrastruktur zeigt sich mit einem Mal die Gesellschaft, die in den Liberalisierungspolitiken verdrängt worden ist. Sie kehrt als Raum zurück, der mehr ist als ein Sozialraum. Es ist zugleich ein Platz auf dem Boden, der von öffentlichen Verkehrsmitteln zu erreichen ist oder nicht.

Die Bushaltestelle, die es zwar gibt, aber kaum angefahren wird, so dass *blue-collar-worker* sie nicht wirklich nutzen können, wird dann zu einem anderen Ort als die Hochglanz-U-Bahnstation, an der *white-collar-worker* morgens aus- und abends einsteigen. Dieser andere Ort konterkariert das Utopia des U-Bahn-Netzes, das ausgebaut werden soll. Es handelt sich um einen Heterotopos, also einen Ort, der ein Thema zumutet, dem man am liebsten ausweichen würde, es aber einfach nicht kann.

Solche Bushaltestellen gibt es nicht nur in Los Angeles, sondern auf dem platten Land in Deutschland, in den Schlafstädten der industriellen Großregionen, in den Wohnsilos der sozialen Brennpunkte von Metropolen. Gesellschaft ist hier räumlich ein Problem und im Fehlen von *spatial justice* sichtbar. Dieser Diskurs lässt sich auf alle gemeinsam genutzten Güter ausdehnen, von deren Nutzung vor allem Menschen abhängen, die sich solche Güter nicht hinzukaufen können, wenn sie nicht in ihrer Reichweite sind. Er verändert den ethischen Diskurs über Gerechtigkeit mit einer Ohnmacht, die aus dem Scheitern kommt und sich gerade darin als produktiv erweist. Eine solche Ohnmacht gibt dem theologischen Zugang zur Gerechtigkeit einen Platz.

⇒ Der gerechte Gott belegt und eröffnet Raum – religiöser third-space in der modernen Gesellschaft

Bisher eingespielte Verhandlungen von *spatial justice* beziehen sich nur am Rande auf Religion, selbst wenn sie entschiedene Widerstandsperspektiven gegen Ungerechtigkeit aufweisen.⁹ Das resultiert

(9) Vgl. etwa als neueres Beispiel Harvey (2013), das eng an Henri Lefebvre anschließt. Man kann es auch sehen bei Hardt/Negri (2010), das mit der Foucaultschen Analyse der Biopolitik eine Kritik des kapitalintensiven Imperiums unternimmt. Hier wird religiöse Analyse als eigenes Universum regelrecht ausgeschlossen: »Die Form der Macht, mit der wir heute in erster Linie konfrontiert sind, ist allerdings nicht so dramatisch oder dämonisch, sondern vielmehr irdisch und profan. Wir müssen aufhören, Politik und Theologie durcheinanderzuwerfen. Die heute vorherrschende Form der Souveränität – wenn wir an diesem Ausdruck festhalten wollen – ist vollkommen in die Rechtsordnung und die

aus den Nachwehen der Privatisierung, die der moderne Diskurs über Religion erklärt hat und die deren öffentliche Widerstandspotenz nur marginalisiert wahrnehmen lässt. Religion wird dann nicht als eigener öffentlicher Raum zum Einschließen oder Ausschließen freiheitlicher Wahl in Sachen Glauben wahrgenommen, sondern selbst als eine private freiheitliche Entscheidung unter vielen anderen begriffen, die öffentlich nicht viel zur Sache tun. Das ist zwar weitgehend in der öffentlichen Wiederkehr religiöser Mächte und Gewalten als brisante politische Angelegenheiten – man denke nur an den 11. September 2001 – obsolet geworden. Aber der Religionsbegriff ist zugleich so disparat geblieben, dass er nur schwer argumentativ als praktikabel in räumlichen Gerechtigkeitsdiskursen erscheint. Gleichwohl hat gerade der europäische Religionsbegriff den Raum überhaupt erst als politische Kategorie der Gesellschaft fassen lassen. War es im Mittelalter – Stichwort ›Land und Herrschaft‹ – das Lehen, das sich auf den Raum legte, um ihn zu politisieren und zu ökonomisieren, so ändert sich das im 16. Jahrhundert. Mit einem Mal ist das Territorium nicht nur nach oben hin zum Lehensherrn, sondern vor allem nach unten hin zu den darauf lebenden Menschen politisch einschlägig. Man denke nur an die Augsburger Befriedungsformel des 16. Jahrhunderts *cuius regio eius religio*, die dann im 17. Jahrhundert die Initialzündung zu blutigen Religionskriegen gegeben hat.

Fragen des Raumes, der Religion und der sozialen Produktion des Menschen sind wechselseitig verwoben. Es wäre entsprechend sehr verwunderlich, wenn räumlich positionierte Gerechtigkeit keine religiöse Konstitution aufweisen würde. Gemeinsam ist den mit dem Raumdispositiv entwickelten Perspektiven auf Gerechtigkeit, dass sie die Pluralität der sozialen Verhältnisse räumlich erfassen. Dabei stößt man auf Wechselwirkungen von Menschen und Gütern, denen man im Raum nicht ausweichen kann, während man sie unter Zeitgesichtspunkten wenigstens noch vertagen kann. Ein Raum ist aber immer unweigerlich eine Realität der Gegenwart, die sich nie auf einen Nenner bringen lässt.

Räume sind nicht einfach Plätze, sondern Orte, an denen eine Pluralität zum Thema wird, der man sich unvermeidlich aussetzen muss. Ein Raum ist ein Platz, der durch die dort vorhandene Pluralität zu einem strittigen Ort geworden ist. Hier gibt es immer ein Innen und Außen,

Institutionen der *Governance* eingelassen und wird von ihnen getragen, eine republikanische Form, die gleichermaßen durch die Herrschaft des Gesetzes wie durch die des Eigentums charakterisiert ist. Anders ausgedrückt, das Politische bildet keine autonome Sphäre, sondern ist völlig eingetaucht in ökonomische und legale Strukturen. An dieser Form der Macht ist nichts außergewöhnlich oder besonders« (21).

ein Oben und Unten, etwas Ausgeschlossenes und etwas Privilegiertes. Räume sind unverblüht und zwangsläufig relativierend. Das gilt für alle Räume des Lebens, aber besonders in der Stadt sind diese Differenzen offensichtlich. Hier stellt sich die Frage nach Ungerechtigkeit unmittelbar ein. Hier ist »spatial justice« die Frage danach, wer wohin zugelassen ist oder wer wovon ausgeschlossen wird. *Spatial justice* ist deshalb eine Größe, die sich in glaubensbasierten Praktiken findet, die sich unter den Liberalisierungsbedingungen von Gesellschaften einstellen und die dort gerade jenen Raum eröffnen, den man für die zuvor gesellschaftlich funktionierenden Relativierungen benötigt, in denen Gerechtigkeit entsteht. Wenn die Gesellschaften als selbstverständliche soziale Felder dafür wegfallen, können neben anderen eben auch religiöse Raumpraktiken dafür eintreten.

Diese Praktiken setzen häufig an Nöten von Menschen an und stellen einen Ort bereit, an dem sich soziale Nöte, politische Probleme und religiöse Visionen miteinander mischen. Auf diesem Feld gibt es in allen Religionsgemeinschaften lange Traditionen, in denen für die Solidarität mit notleidenden Menschen spezifische Orte aufgebaut werden, die der Ungerechtigkeit in dieser Not entgegen wirken. Hospize, aber auch ganze Krankenhäuser, Werkstätten, aber auch ganze Schulkomplexe, Heime, aber auch vollständige Beratungszentren, und manches andere sind die erfolgreichsten Beispiele dafür, wie religiöse Motivation Menschen Raum verschafft, damit sie an ihrem sozialen Ort arbeiten können. In den Zeiten, in denen gesellschaftlich organisierte Gerechtigkeit zurückgeht, werden solche Orte besonders wichtig und aktiviert.

Dafür möchte ich abschließend ein Beispiel nennen. Solche Orte, an denen Defizite des Sozialstaates und religiös motivierte soziale Arbeit zusammentreffen, waren jüngst in einem Forschungsverbund, zu dem ich gehöre und der Orte untersucht, Thema. Die leitende Frage ist dabei, ob es sich bei diesen Orten um Heterotopien handelt, also um Orte, an denen unweigerlich die bestimmende Ordnung der Dinge überschritten wird, weil ein alternativer, aber prekärer Diskurs auftritt. Michel Foucault war der erste, der diesen Zusammenhang entdeckte und darin eine elementare Dimension geschichtlicher Zusammenhänge zur Sprache brachte (vgl. Foucault 2001).¹⁰

In Göteborg haben wir im Rahmen dieses Verbundes eine Pfarrei der schwedischen Kirche in einer Vorstadt besucht, die Anfang der 1970er Jahre gebaut wurde. Heute leben in dieser Vorstadt überwie-

(10) dt.: Von anderen Räumen (2005), in: *Schriften in vier Bänden, IV 1980-1988*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005, 931-942, 931).

gend Menschen mit Migrationshintergrund, ihre Zahl beträgt etwa 40.000. Beim Aufbau des Viertels wurde natürlich selbstverständlich eine Kirche der schwedisch-lutherischen Staatskirche gebaut, die zentral gelegen ist und die direkt in das Pfarrzentrum integriert wurde. Mittlerweile verwandeln sich diese Kirche und das Pfarrzentrum an jedem Mittwochnachmittag in eine Klinik für die illegalen Einwanderer aus Göteborg und Südschweden. Aus den Büros des Pfarrers und der pastoralen Mitarbeiter werden Behandlungszimmer von Ärztinnen und Physiotherapeuten, für Zahnarzt und Rechtsanwältin. Im Keller steht eine Kleiderbörse und eine Spielwarenecke, aus der Cafeteria wird der Eingangsbereich, wo von Hand Krankenakten geführt werden, die zuvor jemand von irgendwoher mit dem Auto gebracht hat und die dann am Abend wieder jemand im privaten Pkw mitnimmt. Der Pfarrsaal ist das Wartezimmer usw. Am nächsten Morgen ist das Gebäude wieder in das gewohnte Pfarrzentrum rückverwandelt.

Die ganze Organisation geht auf eine Krankenschwester zurück, die früher oft in Kriegsgebieten gearbeitet hat; sie sei nicht gläubig, also keine Christin, Buddhistin oder irgend so etwas, wie sie selbst sagt. Sie kam vor über zehn Jahren zum damaligen Pfarrer (mittlerweile hat der Priester gewechselt) und sprach ihn darauf an, dass man in Göteborg etwas für die Illegalen tun müsse. Diese Menschen können nicht einfach in eine normale Klinik gehen, wenn sie krank sind. Das geht in Schweden nur mit einer Sozialversicherungsnummer und die fehlt begrifflicherweise Menschen ohne offizielle Papiere. Wenn Illegale zum Arzt gehen, riskieren sie aufzufliegen, weil den Ärzten verboten ist, sie zu behandeln. Die Debatte darum, ob Krankenhäuser in Schweden nur Versicherte versorgen dürfen oder einfach Kranke behandeln müssen, wird seit ein paar Jahren politisch heftig geführt; erste, kleinere Veränderungen am geschlossenen Sozialsystem sind eingeführt worden, reichen aber nicht aus. Diese Krankenschwester sagte damals dem Pfarrer, er habe die Räume für diese Art von Klinik und sie habe die Leute dafür, also Ärztinnen und Ärzte, Krankenschwestern, Physiotherapeuten, die bereit sind, Illegale zu behandeln. Sie verabredeten, es gemeinsam zu versuchen. Daraus ist die klandestine Klinik am Mittwoch im Pfarrzentrum geworden; sie öffnet ihre Pforten immer nach dem Gottesdienst um 17 Uhr. Es werden derzeit jede Woche ca. 50-70 Personen behandelt, Notfälle und Dauerpatienten, Kinder und Alte, Leute, die Arbeit haben, und Arbeitslose. Wenn ein schwerer Fall vorliegt, dann rufen die Ärzte eine Ambulanz, die die betreffende Person dann auch ins Krankenhaus einliefert. Bei Gefahr für Leib und Leben dürfen die Kliniken mittlerweile auch Illegale versorgen. Dann kommt immer Polizei mit, das ist Routine in schwedi-

schen Großstädten bei Gefahr für Leib und Leben. Das war auch der Fall, als wir die Pfarrei besuchten. Ein Kind musste ins Krankenhaus gebracht werden. Der Streifenwagen wartete um die Ecke, um sowohl Schutz zu geben, als auch die Leute nicht über Gebühr aufzuschrecken. Das sei so üblich, hat man uns gesagt. Noch nie in all den Jahren ist die Polizei ins Pfarrzentrum gegangen und hat die Papiere der Anwesenden kontrolliert. Aber natürlich wissen die Polizisten, was dort läuft.

Die Krankenschwester, auf die die Organisation zurückgeht, ist sich sicher, dass der Erfolg dieser Klinik am Mittwoch nicht zuletzt am Ort der Pfarrei hängt. In einer Privatwohnung wäre das auf diese Dauer hin nicht zu organisieren. Aber in der Pfarrei geht das, obwohl es natürlich unter den Pfarrern in Göteborg umstritten ist, nicht zuletzt aus finanziellen Gründen; die Pfarrei benötigt mehr Ausgleichszahlungen, da sie nicht über das gutbürgerliche Klientel verfügt wie die anderen Innenstadtpfarreien. In Schweden gibt es wegen der Staatskirchennatur der lutheranischen Kirche zudem kein förmliches Recht auf Kirchenasyl. Die Klinik ist also für alle anderen kirchlichen Einrichtungen ein potentieller Unsicherheitsfaktor.

Während das Gebäude zur Klinik wird, probt übrigens immer der Kirchenchor in der Kirche und draußen steht ein Schild »Kirche ist geöffnet«. Bevor es losgeht, gibt es jedes Mal eine Lagebesprechung der Pfarrer und der Krankenschwester mit dem medizinischen Personal des Tages. Es werden dann nicht zuletzt Notfallpläne besprochen, etwa was zu tun ist, wenn Neonazis, die es in Schweden durchaus als militante Gruppe gibt, eindringen sollten, wenn Feuer ausbricht, wenn Gewalt unter den Illegalen entsteht. All das ist nicht aus der Luft gegriffen, aber es ist bisher bis auf ein paar Rangeleien nichts geschehen.

In der Zeit der klandestinen Klinik wird aus dem Pfarrzentrum eine Heterotopie für Gerechtigkeit. Illegal lebende Menschen erhalten einen Ort, um elementare Nöte behandeln zu lassen. Das entspricht ihren Menschenrechten, auch wenn dafür im System des streng formalisierten Sozialstaates kein Raum vorgesehen ist. Am Ort der Kirche mit dem Pfarrzentrum wird ein solcher Raum geschaffen. An ihm wird ein großes gesellschaftliches Problem sichtbar und bearbeitet, die mangelnde Versorgung illegaler Einwanderer nach Schweden, die es eigentlich nicht geben darf. Aber sie sind da, einzeln und auch mit ihren Familien. Und sie werden wie alle Menschen auch irgendwann krank. Das entlarvt den schwedischen Sozialstaat, der immer noch sehr stark ist, als Utopie. Der Ort dieser Pfarrei-Klinik macht ein Problem der schwedischen Gesellschaft sichtbar und er macht sichtbar,

was es mit dem Evangelium auf sich hat, wenn es Raum greift. Beides verbindet sich hier auf eine eigene Weise. Der normale Raum wird ein anderer Raum, ein »espace autre«. Es wird zu einem Ort, an dem gesellschaftliche Not und die Dynamik einer Präsenz Gottes zusammenkommen. Beides ist anonym präsent und realisiert sich in sozialen Praktiken, die auf Gerechtigkeit zielen.

Bei unserem Besuch habe ich den Pfarrer und die Klinikorganisatorin gefragt, ob man ihre Zusammenarbeit so beschreiben kann: Sie können das Religiöse und das Medizinische, das Humanitäre und den Glauben nicht trennen, aber sie dürfen es auch nicht vermischen. Sie stimmten zu; das würde die Zusammenarbeit ungefähr beschreiben. Ich habe damit die christologische Formel des Konzils von Chalcedon verwendet; in ihr werden die menschliche Natur und die göttliche Natur auf Augenhöhe behandelt, mit der sie sich realisieren. Hier in Göteborg sind es medizinische Versorgung und Repräsentanz des Evangeliums, die sich auf Augenhöhe begegnen. Die zwei Naturen Christi erhalten einen sozialen Ort, an dem um die Humanität von Menschen, deren Würde gefährdet ist, gerungen wird. Die Wechselwirkung von Gott und Mensch bleibt an einem Ort wie diesem keine religiös-theologische Idee; ihr wird vielmehr Raum verschafft.

Man kann solche speziellen pastoralen Aktivitäten nicht einfach für andere Orte übernehmen. Aber die Transformation eines normalen kirchlichen Raumes in einen Andersort gibt eine Vorstellung, worum es bei einer pastoralen Heterotopologie geht: um Gerechtigkeit auf Erden, die unter Menschen Raum greift und Gott die Ehre gibt. Um einen berühmten Satz von Irenäus von Lyon abzuwandeln: ‚gloria Dei vivens locus iustus‘.

⇒ Literaturverzeichnis

Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt: Suhrkamp.

Corburn, Jason (2013): Healthy City Planning. From Neighbourhood to National Health Equity, Hoboken: Taylor and Francis.

Foucault, Michel (2001): Des espaces autres, in: Dits et Écrits II 1976-1988, Paris: Quarto Gallimard, 1571-1581.

Foucault, Michel (2002): Die zwei Toten von Pompidou, in: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II, Frankfurt: Suhrkamp, 481-485.

Foucault, Michel (2005): Von anderen Räumen, in: Schriften in vier Bänden, IV 1980-1988, Frankfurt: Suhrkamp, 931-942.

Foucault, Michel (2009) Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977 – 1978, aus d. Franz. von Claudia Brede-Konersmann, Frankfurt: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2011a): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Aus dem Franz. von Walter Seitter, Frankfurt: Fischer.

Foucault, Michel (2011b): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Franz. übers. von Walter Seitter, Frankfurt: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2011c): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Aus d. Franz. von Ulrich Köppen, Frankfurt: Suhrkamp.

Guelf, Fernand Mathias (2010): Die urbane Revolution. Henri Lefebvres Philosophie der globalen Verstädterung, Bielefeld: Transcript, 43-57.

Hardt, Michael; Negri, Thomas (2010): Common Wealth. Das Ende des Eigentums, Frankfurt: Campus.

Harvey, David (2013): Rebellische Städte. Vom Recht auf Stadt zur urbanen Revolution, Frankfurt: Suhrkamp.

Eckardt, Frank (Hg.) (2012): Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden: Springer VS.

Kikuchi, George (2010): Neighborhood structures and crime. A spatial analysis, El Paso, Tex.: LFB Scholarly Publ.

Klein, Naomi (2007): Die Schock-Strategie. Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus, Frankfurt: Fischer.

Lefebvre, Henri (2000): La production de l'espace. Paris: Éd. Anthropos.

Lefebvre, Henri (2011): The production of space. Transl. by Donald Nicholson-Smith, Malden, Mass.: Blackwell.

Lehtovuori, Panu (2010): Experience and Conflict: The Production of Urban Space, Farnham: Ashgate.

McKnight, David (2013): Murdoch's politics. How one man's thirst for wealth and power shapes our world, London: Pluto.

Mulder, Arjen/ Brouwer; Joke et al. (Hg.) (2002): TransUrbanism, Rotterdam: NAI.

Phillips, Andrea et al. (Hg.) (2012): Social housing - housing the social. Art, property and spatial justice, Berlin/Amsterdam: Sternberg/SKOR.

Simsek, Semiya (2013): Schmerzliche Heimat - Deutschland und der Mord an meinem Vater, Berlin: Rowohlt.

Schneider, Martin (2012): Raum - Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes, Paderborn: Schöningh.

Soja, Edward (2010): Seeking spatial justice, Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press.

Sontag, Susan (2003): Regarding the pain of others, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Weichert, Ronald (1987): Der Big Bang in London und seine Konsequenzen für den deutschen Wertpapierhandel, Kiel: Institut für Weltwirtschaft (Kieler Diskussionsbeiträge 133).

Zitationsvorschlag:

Sander, Hans-Joachim (2013): Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften (Ethik und Gesellschaft 1/2013: Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Sander.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2013: Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit

Marc Redepenning

Varianten raumbezogener sozialer Gerechtigkeit. Ein sozialgeographischer Versuch über das Verhältnis von Raum und Gerechtigkeit und ein Nachdenken über die Frage »Was soll wo sein?«

Matthias D. Wüthrich

Raum und soziale Gerechtigkeit. Eine raumtheoretische Skizze der Voraussetzungen ihrer Relationierung

Ulf Hahne, Jan Matthias Stielike

Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse. Zum Wandel der Normierung räumlicher Gerechtigkeit in der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union

Martin Schneider

Benachteiligung durch räumliche Herkunft. Welche normative Relevanz hat diese Aussage?

Florentina Hausknotz, Matthias Lemke

Eine gerechte Stadt. Politische und philosophische Bedingungen gelingenden Lebens in urbanen Räumen

Michelle Becka

Gefängnis. Die Auslagerung von Unsicherheit und die Folgen für soziale Gerechtigkeit

Timo Sedelmeier

Süddeutschland ist »Tafelland«. Eine Analyse der räumlichen Diskrepanz zwischen Angebot und Bedarf der Lebensmittel-Tafeln

Hans-Joachim Sander

Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften