

## 6 Die Politisierung der völkerrechtlichen Ordnung als legitimationstheoretische Lösung: Drei Innovationen

Die Diagnose, die Hannah Arendt vor mehr als 60 Jahren stellte, scheint nicht an Brisanz eingebüßt zu haben – denn

„[...] in dem Augenblick, in dem Menschen sich nicht mehr des Schutzes einer Regierung erfreuen, keine Staatsbürgerrechte mehr genießen und daher auf das Minimum an Recht verwiesen sind, das ihnen angeblich eingeboren ist, [gibt, KH] es niemanden [...], der ihnen dies Recht garantieren konnte, und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität [ist, KH] bereit, es zu beschützen.“ (ETH 605)

Nach Hannah Arendt waren für den Flüchtling und den Staatenlosen die Grenzen bedeutungslos geworden, in dem Sinne als es für ihn keinen Unterschied machte, auf welcher Seite einer territorialen Grenze er stand – in allen Fällen blieb er der Ausgeschlossene:

„Wen immer die Verfolger als Auswurf der Menschheit aus dem Lande jagten – Juden, Trotzkisten und so weiter, – wurde überall auch als Auswurf der Menschheit empfangen, und wen sie für unerwünscht und lästig erklärt hatten, wurde zum lästigen Ausländer, wo immer er hinkam.“ (ETH 563)

Indem er aus der politischen Gesellschaft ausgeschlossen blieb, verlor er auch seine Rechtsstellung; wer einmal keine Staatsbürgerrechte mehr besaß, besaß nirgends mehr Rechte.<sup>128</sup> Nach Julia Schulze Wessel ist der Flüchtling heute jedoch nicht mehr in den Kategorien Arendts zu fassen, er stelle nicht länger eine „Figur der Exklusion“ dar, sondern lasse sich vielmehr als „Grenzfigur“, als „Akteur eines postnationalen Grenzraums“ begreifen (Schulze Wessel 2012: 152). Der Flüchtling, der nicht länger durch Ausschluss aus dem Kreis der Staatsbürger entstehe, sondern sich vielmehr selbst auf den Weg mache, sein Territorium zu verlassen, werde

---

128 Für eine aktuellere Auseinandersetzung mit dem Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürgerrechten, vgl. Banai (2012: 89). Banai erörtert hierin das Paradoxon, wonach Staatsbürgerschaft als moderne Form der politischen Zugehörigkeit die universelle Menschenrechtsidee bedrohe, zugleich aber zur Figur ihrer eigentlichen Garantie werde.

von ‚Anderen‘ abgewehrt und erhalte keinen Zugang zu einer neuen politischen Gemeinschaft (vgl. Schulze Wessel 2012: 155). Als Grenzfigur lasse sich der Flüchtling mittlerweile begreifen, da die Grenze – als „Ort, wo Fragen von Ein- und Ausschluss virulent werden“ (Schulze Wessel 2012: 156) – ihn permanent begleite und er maßgeblich über die Existenz des Grenzraums bestimme, wenn auch unfreiwillig. Während die Grenze für die Staatsbürgerin in Europa zunehmend an Bedeutung verliere – europäische Freizügigkeit, Binnenmarkt etc. – verstärke sie ihre Bedeutung in Bezug auf die Flüchtlinge. Die europäischen Staaten verlagern ihre Grenzkontrollen zunehmend in außereuropäische Gebiete, sodass die Grenzkontrolle dem Flüchtling heute nicht mehr an einer klar bestimmbaren territorialen Linie begegne, sondern faktisch überall dort, wo der Flüchtling sich seinen Weg gen Europa bahnt – „[d]ie Grenze hat sich vom konkreten nationalstaatlichen Territorium gelöst und tritt an den unterschiedlichsten Orten auf. Sie soll [...] deswegen als postnationaler Grenzraum verstanden werden“ (Schulze Wessel 2012: 158). Der Flüchtling entscheidet damit sozusagen unfreiwillig, wo sich die Grenze befindet; verlagert er seine Route, verlagert sich auch die Grenze, sie ist dynamisch (vgl. Schulze Wessel 2012: 159).

„Erst mit der Interaktion zwischen Flüchtlingen und den verschiedenen staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren entstehen Grenzen. Sie sind also nicht mehr an Orte, sondern an Personen gebunden. Grenzen entstehen also entlang einer spezifischen Figur.“ (Schulze Wessel 2012: 160)

In Bezug auf das oben verhandelte Fallbeispiel *Sale vs. Haitian Centers Council* möchte ich dem eine weitere These entgegenstellen. Das Beispiel der haitianischen Flüchtlinge, die sich nach Ansicht des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten nicht auf das Non-Refoulement-Gebot des Artikels 33 der Genfer Flüchtlingskonvention berufen können, da sie sich weder auf US-amerikanischem Territorium noch an der ‚Schwelle zum Eintritt‘ auf besagtes Territorium befinden, zeigt, dass die These der Grenzfigur nur auf bestimmte Beispiele anwendbar ist. Im verhandelten Fallbeispiel stehen wir Flüchtlingen gegenüber, die ganz offensichtlich nicht darüber bestimmen, wo die Grenze verläuft. Nach Ansicht des Gerichts ist die ‚Schwelle‘, d.h. die Grenze genau *nicht* dort, wo die Flüchtlinge aufgegriffen worden sind – denn wäre sie bereits dort und wären die Flüchtlinge damit jene Grenzfiguren, dann könnten sie sich durchaus auf Artikel 33 berufen. Dagegen ist die Rückschiebung auf haitianisches Staatsgebiet und damit der unfreiwillige Grenzübertritt zurück in das Land der Abreise sehr

wohl eine Grenze, die als territoriale Linie (unabhängig von der Präsenz der Flüchtlinge) besteht und sich bedeutungsvoll in das Leben der Flüchtlinge schiebt. Die Grenze ist damit weder – im Sinne Arendts – bedeutungslos geworden, noch ist sie derart an die Bewegung des Flüchtlings – im Sinne Schulze Wessels – gebunden, dass sie sich einzig an seinem Standort verorten lässt. Die Welt der Flüchtlinge ist nicht „die Welt der grenzenlosen Grenze“ (Schulze Wessel 2012: 162), wie es Schulze Wessel diagnostiziert, sondern vielmehr die Welt der willkürlichen Grenze. Die Willkürlichkeit der Grenze, die sowohl in Arendts, als auch in Schulze Wessels These enthalten ist, bleibt charakteristisches Merkmal. Auch lässt sich sowohl in Arendt als auch in Schulze Wessel der Aspekt der Passivität des Status finden; während sich die Bedeutung der Grenze nach Schulze Wessel verschoben hat, ist der Migrant in seiner tatsächlichen Einflussmöglichkeit auf die Existenz jener Demarkationslinie zwischen Ein- und Ausschluss weiterhin begrenzt. Die Migrantin als aktives Subjekt, das in den öffentlichen Diskurs beispielsweise über Grenzziehungen eingeschlossen wird, sucht man vergeblich. „We should not close our ears to it“, forderte Richter Blackmun in seiner Stellungnahme und formuliert damit den Einbezug des Migranten als sprechendes Subjekt. Nach Ayten Gündoğdu ist es genau diese Sprachlosigkeit der Migranten, die als modernes Pendant zu der von Arendt beschriebenen Rechtlosigkeit der Flüchtlinge gelten müsse. Auch heute seien Migranten vom Phänomen der Rechtlosigkeit betroffen,

„[...] because they are deprived of not only a right to action but also a right to work and a right to labor. Their plight does not merely consist of deprivation from a public space that allows them to appear, speak, and act before a community of actors. The predicament of the stateless also involves their forced dependence on compassionate humanitarians to meet even basic subsistence needs, loss of trust in the reality and regularity of life, disruption in the familiar routines of everyday life, and impediments to establishing relatively permanent dwelling places that can enable individual and collective life.“ (Gündoğdu 2015: 20)

Gündoğdu entwickelt auf Basis des Denkens Hannah Arendts eine politische Konzeption der Menschenrechte, wonach diese dauerhaft auf politisches Handeln angewiesen seien: „[...] human rights derive their validity not from extra-political sources of authority but instead from political practices augmenting the principle of equaliberty“ (Gündoğdu 2015: 23). Insbesondere die Betroffenen selbst müssen durch kollektives Handeln –

bspw. in Form von Deklarationen – die Menschenrechte ständig neu begründen:

„Human rights can become political if and when they are invoked to create public spaces where those who are rendered rightless can appear and act in solidarity with others, translate their problems into common concerns, and participate in practices of founding and reaffirming equality and freedom.“ (Gündoğdu 2015: 67)

Vor diesem Hintergrund kritisiert Gündoğdu die Entpolitisierung des Migranten, d.h. die vorherrschende Praxis, Migranten bzw. Flüchtlinge auf ihr Leiden zu reduzieren und dadurch abhängig von Mitleid und humanitärer Hilfe zu machen, anstatt sie als politisch Handelnde in einem wechselseitigen Rechtsgeflecht zu verstehen. Mitleid führe nicht zu einer Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen, die Leid verursachen, sondern letztlich immer nur zur unmittelbaren Hilfe in der gegebenen Situation; es unterbinde die politische Möglichkeit, Menschenrechte als Rechte zum Handeln und Reden zu verstehen (vgl. Gündoğdu 2015: 76).

„This anti-political attitude [...] does not leave any room for articulating the human rights of those who are stateless as interest, or as a common concern that brings together individuals without erasing their distinctiveness. [...] Narrowly focused on the immediate relief of suffering, it risks turning human rights into the rights to bare necessities of life, severing their connection to political freedom.“ (Gündoğdu 2015: 76 und 78)

Franziska Martinsen formuliert eine ähnliche „Kritik am Fehlen politischer Normativität der Menschenrechte“, insofern diese „vornehmlich als moralische Rechte verstanden werden“ (Martinsen 2019: 20) und argumentiert, dass das Recht auf politische Mitbestimmung „zum Kernbestand der Menschenrechte“ (Martinsen 2019: 14) gezählt werden müsse. Nach Gündoğdu ist der Rechtsstatus der Migranten zwar graduell verbessert gegenüber Arendts Zeiten, dennoch seien sie letztlich noch immer prekäre Rechtspersonen. Das Verständnis der Universalität des Rechtsstatus, das die Staatsbürgerschaft abgelöst habe, könne nicht verhindern, dass Inhaftierungen und Deportationen stattfinden und die Menschen von jeglichen Möglichkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns ausgeschlossen werden. Gündoğdu will allerdings im Sinne Arendts die Aporien nicht als „dead ends leading nowhere other than rightlessness“ (Gündoğdu 2015: 5) verstehen, sondern als produktive Momente, die politische und ethische Dilemmata aufzeigen und dadurch ein neues Verständnis der Menschen-

rechte ermöglichen. Letztlich müssen die politischen Prozesse des „founding and refounding of human rights“ (Gündoğdu 2015: 209) in den Blick genommen werden, beispielhaft dargestellt in der

„declaration as an inaugural speech act that brings forth new rights or takes existing rights in unpredictable directions, exposes us to the abyss of freedom, and leaves us with perplexities regarding its source of origin and validity. Such declaratory practices are crucial for reinventing human rights in response to challenging problems of rightlessness [...].“ (Gündoğdu 2015: 209)

Die Forderung nach einer politischen Lesart der Menschenrechte bzw. der Entkopplung des Rechts auf politische Teilhabe vom nationalen Kontext findet sich in verschiedenen Ausprägungen. Einige Autorinnen plädieren für die Idee kosmopolitischer bzw. globaler Demokratie.<sup>129</sup> James Bohman formuliert ein von diesen Ansätzen inspiriertes, gleichwohl signifikant abweichendes Modell transnationaler Demokratie. Er setzt bei der These eines Übergangs von einem singulären zu einem pluralistischen Subjekt, von Demos zu Demoi an und fordert, dass die Demokratie nicht nur hinsichtlich ihrer institutionellen Form überdacht werden, sondern auch das politische Subjekt neu evaluiert werden müsse (vgl. Bohman 2010: 21).

„Compared to some forms of political cosmopolitanism, transnational democracy emphasizes the plurality of institutions and communities necessary for the flourishing of humanity. In common with liberal nationalism, transnational democracy is opposed to the idea that the demoi ought to be subsumed into a cosmopolitan hierarchy with a single demos at its apex. As the term transnational suggests, states continue to have a role in the political life of the transnational polity, although not as the democratically favored form of organization; they are but one of the demoi and one of the polities organized within the human political community. [...] It is not democracy beyond borders but across borders; democracy across borders means that borders do not mark the difference between the democratic inside and the non-democratic outside of the polity, between those who have the normative power and communicative freedom to make claims to justice and

---

129 Die Diskussion dieser Ansätze findet in der vorliegenden Arbeit in *Kapitel 3.2 Kosmopolitische Demokratie* statt. Für einen grundsätzlichen Überblick, siehe bspw. den Sammelband Archibugi 2003.

those who do not. It is not a democracy of a single community, but one of many different communities." (Bohman 2010: 12)

Für ein globales demokratisches Minimum seien Kommunikationsfreiheit und Partizipation im öffentlichen Raum notwendige Voraussetzungen (vgl. Bohman 2010: 101).

„[...] I argue that publics are more central to achieving the conditions for the possibility of democracy across borders precisely because they enable the emergence of communicative freedom that is central to challenging potentially dominating forms of authority." (Bohman 2010: 60)

Konkret lassen sich die Minimalvoraussetzungen eines globalen demokratischen Raums an zwei sozialen Bedingungen der modernen Demokratietheorie festmachen: Der Notwendigkeit eines reichen assoziativen Lebens der Zivilgesellschaft und einer kommunikativen Infrastruktur der Öffentlichkeit, die die Meinungsausprägung und -verbreitung ermögliche (vgl. Bohman 2010: 60). Die globale Kommunikationssphäre setzt sich nach ihm aus drei Bedingungen zusammen: Erstens sei jene globale Öffentlichkeit eine Art Forum, in welchem die Redner ihre Ansichten gegenüber anderen äußern und diese darauf reagieren können. Dabei könne es eine Vielzahl von Öffentlichkeiten geben, die parallel zueinander bestünden und bspw. in literarische, wissenschaftliche und demokratische Arenen unterteilt seien. Zweitens müsse sich die Kommunikation selbst auf die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit stützen und drittens nicht einfach eine persönliche Interaktion zwischen Gesprächspartnern darstellen, sondern sich öffentlich äußern, d.h. auch an ein unbestimmtes Publikum gerichtet sein (vgl. Bohman 2010: 60 f.).

An die Forderung des politischen Einschlusses auch derjenigen, die mit Gündogdu als prekäre Rechtspersonen gelten können, schließe ich mich an. Konkret möchte ich im Folgenden drei institutionelle Vorschläge skizzieren, die zeigen, wie der politischen Teilhabe an einer globalen Öffentlichkeit, auch ohne globale Staatsbürgerschaft bzw. einer Weltregierung, genüge getan werden könnte.<sup>130</sup> Dafür identifiziere ich Praktiken, die im Status Quo bereits bestehen und die zur Verwirklichung einer globalen

---

130 Insofern ich mich hier nicht in die Debatte zu globaler Bürgerschaft einschalte, bleibt insbesondere die Frage, ob es so etwas wie einen globalen Demos überhaupt gibt, zweitragig. Verwiesen sei allerdings auf Laura Valentini, welche eine stringente Kritik an der vorherrschenden Skepsis, die in dem Slogan „No global demos, no global democracy“ versinnbildlicht ist, liefert: Valentini 2014.

Ordnung der Pluralität und Freiheit beizutragen verstehen. Mittels dieser prototypischen Innovationen wird das Spektrum legitimationstheoretischer Lösungen für das völkerrechtliche System aufgespannt, dabei jedoch nicht ausschließlich ein entferntes Ideal entworfen, sondern am Status Quo angesetzt und die transformative Praxis im Sinne der in *Abschnitt 2.3.1* diskutierten nicht-idealnen Theorie in den Fokus gerückt.

Völkerrechtliche Legitimität – so meine Ansicht – speist sich letztlich aus dem Einbezug individueller Einzelner als aktive Rechtssubjekte auf globaler Ebene, welche über das Machtpotential gleicher Menschenrechte verfügen und dieses in Ausübung kommunikativer und kontestatorischer Kompetenzen innerhalb eines Raumes politischer Öffentlichkeit realisieren. Diese legitimitätsstiftenden Elemente lassen sich auf globaler Ebene in verschiedenen Formen aktualisieren, eine prominente ist sicherlich der Vorschlag eines Weltparlaments, wie in *Kapitel 3.2 Kosmopolitische Demokratie* skizziert und verworfen. Ich möchte die Debatte gerne über die einschlägigen Modelle hinaus erweitern und schlage als unkonventionelle Möglichkeiten vor: (1) ein Programm kosmopolitischer Bildung, (2) Arenen des institutionalisierten zivilen Ungehorsams und (3) die Artikulation alternativer, globaler Rechtsetzung als soziale Protestbewegung. Gezeigt werden soll im Folgenden, wie diese Vorschläge ein System völkerrechtlicher Regulierung produktiv ergänzen und das Individuum als globales Rechtssubjekt einbinden, ohne zugleich die Forderung nach demokratisch-elektoraler Rechtsetzung zu artikulieren. Die Vorschläge lassen sich dabei als konkrete Politisierungsvorschläge der durch das Völkerrecht konstituierten globalen Ordnung begreifen. Ich plädiere nicht für integrative Reformvorschläge für den völkerrechtlichen Status Quo, sondern entwerfe Kernelemente einer globalen Politisierung, welche das Völkerrecht als Ganzes aus der politischen Theorie auf eine neue Weise verstehen lassen – und nur als mögliche Folge eine Reform des geltenden Völkerrechts anstoßen. Fundamental bleibt damit die These der wechselseitigen Ermöglichung von Recht und Politik nach Arendt.

Durch die Institutionalisierung alternativer Räume der Öffentlichkeit wird die individuelle Rechtsperson befähigt, politisch und gestalterisch auf die Anliegen der Weltgesellschaft aktiv einzuwirken. Die These dieses Beitrags lautet, dass die bestehende Völkerrechtspraxis um alternative Räume der global-lokalen Öffentlichkeit erweitert werden kann und sollte, um das Individuum als jurisgenerative Quelle, Befähigte und kritische Vollstreckerin des Völkerrechts zu etablieren. Die Polis ist für Arendts Definition von Öffentlichkeit das zentrale Modell, die Agora paradigmatisches Beispiel. Wie in *Kapitel 4.3.4* gezeigt, sind nach Arendt in der Polis zwei Dimensio-

nen des Öffentlichen erkennbar: Die öffentliche Bühne dient dem Auftreten bzw. Aufführen des eigenen Standpunkts und dem Wettstreit inter pares. Neben dem agonistischen Element ist der öffentliche Raum in einem assoziativen Sinne der Ort der Freiheit: „Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte [...]“ (FP 201 f.). An diesen Dimensionen des öffentlichen Raums orientieren sich die folgenden Vorschläge, die die Idee völkerrechtlicher Legitimität in neue institutionelle und situative Topografien des Öffentlichen übersetzen.

### 6.1 Kosmopolitische Bildung und Information

Bereits in den 1920ern wurde die Idee einer Bildungsstrategie für globale Staatsbürgerschaft bzw. eines gemeinsamen Lehrplans zur Förderung kosmopolitischer Kompetenzen artikuliert. Maxwell Garnett, damaliger Sekretär der League of Nations Union of Great Britain, forderte 1921 einheitliche Curricula für globale Bürgerschaft und argumentierte, dass jene Bildung für die Weltbürgerschaft als eine Reihe universeller Bildungsprinzipien verstanden werden solle, die wissenschaftlich erarbeitet und global angewendet würden (vgl. Cabrera 2010: 240). Die UNESCO bekräftigte die Forderung nach einem ‚Globalen Lernen‘ 1974 mit der Empfehlung über Erziehung für internationale Verständigung (vgl. UNESCO 1974). In Artikel 3 Absatz 4 fordert sie die Einführung einer internationalen Dimension und globaler Sichtweisen auf allen Bildungsebenen und in allen Bildungsformen und ergänzt diese im Folgenden u.a. durch die Prinzipien der Achtung für alle Völker, Kulturen, Zivilisationen, Werte und Lebensweisen im eigenen Land als auch in der Welt sowie der Fähigkeit zur Kommunikation mit anderen. Die Bildungspolitik der Weltgesellschaft soll demnach die „Handlungskompetenz für das multikulturelle Zusammenleben, die internationale Kooperation und das globale Zeitalter“ (Seitz 2002: 23) des Einzelnen forcieren. Globales Lernen könne, so Klaus Seitz, wichtiges Innovationspotenzial beinhalten: „[I]ndividuelle und kollektive Lernprozesse, die über den gesellschaftsstrukturell vorgegebenen Rahmen hinausweisen und zum ‚Zeitgeist‘ querliegen, sind eine Voraussetzung für gesellschaftlichen Wandel“ (Seitz 2002: 283). Martha Nussbaum als wohl prominenteste Verfechterin kosmopolitischer Bildung hat diesen Ansatz aufgegriffen und in ihrem Werk *Cultivating Humanity* systematisch weiterentwickelt (vgl. Nussbaum 1997, Nussbaum 2004). Nussbaum nimmt insbesondere das Universitätssystem in den Blick, das die zukünftigen Bürger

im Zeitalter der kulturellen Vielfalt und Internationalisierung präge. Alle modernen Demokratien seien heute unausweichlich pluralistisch und daraus folge, dass die Hochschulen in der Pflicht seien, das Netzwerk menschlicher Verbindungen angemessen aufzubauen und zu erhalten, damit der Umgang miteinander nicht durch die defekten Normen des Marktprinzips vermittelt werde (vgl. Nussbaum 2002: 291). Nach Nussbaum müsse jede Universität insbesondere drei menschliche Fähigkeiten forcieren und stärken:

„First is the capacity for critical examination of oneself and one’s traditions – for living what, following Socrates, we may call ‘the examined life’. This means a life that accepts no belief as authoritative simply because it has been handed down by tradition or become familiar through habit, a life that questions all beliefs and accepts only those that survive reason’s demand for consistency and for justification. Training this capacity requires developing the capacity to reason logically, to test what one reads or says for consistency of reasoning, correctness of fact and accuracy of judgment.” (Nussbaum 2002: 293)

Neben der Fähigkeit zur kritischen Auseinandersetzung mit sich selbst und den Traditionen, die einen prägen, sowie zur logischen Vernunft, sei die Kompetenz relevant, sich nicht nur als Bürgerin einer lokalen Region oder Gruppe zu verstehen, sondern auch und vor allem als Mensch, der mit anderen Menschen verbunden ist, sei es aus Gründen der gegenseitigen Anerkennung oder Sorge (vgl. Nussbaum 2002: 295). Die dritte Fähigkeit, die durch universitäre Bildung zu vermitteln sei, könne als „narrative Vorstellungskraft“ („narrative imagination“) bezeichnet werden. Darunter versteht Nussbaum das Vermögen „to think what it might be like to be in the shoes of a person different from oneself“ (Nussbaum 2002: 299) und die Emotionen, Wünsche bzw. Sehnsüchte jener Person nachvollziehen zu können. Für Arendt ist eine derartige narrative Vorstellungskraft in jedem Denkprozess notwendigerweise inbegriffen, als „[d]er schweigende Dialog Pluralität [indiziert], aber Vorbild der Dialog mit einem Anderen [ist]. Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken“ (DT II 688). Nussbaum spricht insbesondere die soziale Aufgabe kosmopolitischer Bildung an; für sie ist zentral, dass Bildung die gesamte Menschheit repräsentativ einbezieht, einem normativen Leitbild des kosmopolitischen Menschen folgt und dadurch zu einer Verbesserung der globalen Verhältnisse sowie zur Befähigung des Einzelnen zur Gestaltung der Weltgesellschaft beiträgt. Daneben lässt sich die Idee des Globalen Lernens auch sachlich-inhaltlich und methodisch bestimmen: „Global educa-

tion consists of efforts to bring about changes in the content, in the methods and in the social context of education in order to better prepare students for citizenship in a global age“ (Anderson 1979, zit. nach Seitz 2002: 369). Sachlich gehe es darum, „einem jeden Menschen die Welt in ihrer Gesamtheit zu erschließen“ (Seitz 2002: 302), d.h. Wissen auch über den eigenen topographischen oder kulturellen Kosmos hinaus zu vermitteln. Globale Fragen und Zusammenhänge werden als Gegenstand in den Bildungsauftrag eingeschlossen. In methodisch-didaktischer Hinsicht lässt sich globales Lernen definieren als Pluralismus der Lehr-Lern-Methodik, als „ganzheitliches und interdisziplinäres Lernen“ (Seitz 2002: 380), inklusive der unmittelbaren Erfahrung des anderen, entweder im Rahmen eines eigenen Aufenthalts außerhalb des gewohnten Lebensumfelds oder durch Einbindung anderer in das Bildungsprogramm vor Ort (vgl. VENRO 2014: o.S.).

Nun habe ich vorab behauptet, dass die drei vorgestellten Herangehensweisen den Legitimitätsgrad sublimieren können, indem sie jeweils zur Konjunktur des individuellen Rechts, Rechte zu haben, beizutragen wüssten. Der Bezug eines Vorschlags kosmopolitischer Bildung zur oben herausgearbeiteten Völkerrechtspraxis mag auf den ersten Blick nicht offensichtlich sein. Ich möchte versuchen, die Irritation zu beseitigen, indem ich die Frage zu beantworten suche, inwiefern der Vorschlag globaler Bildungsinitiativen für einen kosmopolitischen Bürger den Status des individuellen Subjekts auf völkerrechtlicher Ebene belebt und stärkt, bevor abschließend einige konkrete didaktische Maßnahmen vorgeschlagen werden sollen.

Zunächst will ich jedoch aufzeigen, warum ich das Bildungssystem, insbesondere das (Hoch-)schulwesen – in gewissem Gegensatz zu Arendt – als öffentlichen Raum begreife; anschließend streite ich für den Vorschlag kosmopolitischer Bildungsprogramme als legitimitätsstiftende Praxis.

In ihrer Auseinandersetzung mit der gesetzlich forcierten Integration des US-Schulsystems in Little Rock, grenzt Hannah Arendt den politischen Bereich klar von der gesellschaftlichen Sphäre, in welcher ihrer Ansicht nach auch das Schulsystem verortet ist, ab: „Für das Kind selbst ist die Schule der erste Ort, wo es außerhalb des Zuhause Verbindung aufnimmt mit der öffentlichen Welt, von der es und seine Familie umgeben ist. Diese öffentliche Welt ist nicht die politische, sondern die gesellschaftliche Sphäre [...]“ (LR 111). Entsprechend, so Arendt, gilt im Gesellschafts-, d.h. auch Schulsystem das Prinzip der Diskriminierung – „Diskriminierung ist ein ebenso unabdingbares gesellschaftliches Recht wie Gleichheit ein politisches ist“ (LR 105). Ich dagegen verstehе das (Hoch-)schulsystem als öffentlichen Raum.

fentlichen, d.h. politischen Raum. Um diese These zu behaupten, möchte ich zwei Kritiken an Arendt formulieren. Die erste ist grundlegender Natur insofern sie das Bildungssystem an Arendts eigenem Verständnis von Öffentlichkeit misst; die zweite wirft Arendt einen undifferenzierten Umgang mit unterschiedlichen Formen des Bildungssystems bzw. eine willkürliche Abgrenzung zwischen Schul- und Hochschulsystem vor. Ausgeblendet bleibt an dieser Stelle dagegen die Fundamentalkritik an Arendts Differenzierung zwischen politischem und gesellschaftlichem Raum, welche insbesondere in Antwort auf Little Rock aus verschiedenen Perspektiven formuliert wurde.<sup>131</sup>

Wie oben dargestellt, knüpft Arendts Begriff des Öffentlichen an zwei Dimensionen der griechischen Polis an – die agonistische Dimension versteht den öffentlichen Raum als Bühne, auf welcher der Einzelne mit seinen Standpunkten auftreten und gesehen und gehört werden kann, die assoziative Dimension betont den Aspekt der politischen Freiheit, der im öffentlichen Miteinander-Handeln zum Ausdruck kommt. Das Öffentliche ist alles, „was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt“ (VA 62). Alle drei Aspekte scheinen im bzw. durch das (Hoch-)schulsystem erfüllt. (Hoch-)schulen sind bereits ihrem Namen nach öffentlich, sie grenzen sich explizit von privaten Schulen ab, die sich einem exklusiven Kreis öffnen.<sup>132</sup> D.h. dass das, was im öffentlichen Hochschulsystem diskutiert, gelehrt, besprochen wird, mindestens potenziell vor der „Allgemeinheit erscheint“, als jeder die Möglichkeit zur Teilhabe hat; paradigmatisch sind dafür öffentliche Vortragsreihen durch welche die Hochschule zur öffentlichen Bühne wird. Gleichzeitig dient die Hochschule als Ausgangspunkt für gemeinsames Handeln. Im Rahmen studentisch-universitärer Initiativen wirkt die Hochschule in den breiteren öffentlichen Raum; wissen-

---

131 David Spitz u.a. werfen Arendt kulturelles Unwissen bzw. eine Fehldiagnose vor dem Hintergrund ihres europäischen Erfahrungshorizonts vor (vgl. Spitz 1959). Seyla Benhabib u.a. erklären Little Rock als Konsequenz aus Arendts eigenen philosophischen Kategorien und betonen, „[d]ie Unterscheidung zwischen dem ‘Gesellschaftlichen’ und dem ‘Politischen’, wie Hannah Arendt sie trifft, ist sinnlos in der modernen Welt [...]“ (Benhabib 1995: 103).

132 Private (Hoch-)schulen entscheiden über Zulassung und Ausschluss auf Basis selbstverfasster Kriterien; insofern als hier die Diskriminierung bei der Auswahl eine gewichtige Rolle spielt, könnten sie im Sinne Arendts der gesellschaftlichen Sphäre zugerechnet werden. Die öffentliche Hochschule basiert dagegen vielmehr auf dem Prinzip der Gleichheit, die Hochschulgesetze der Länder sind dem Diskriminierungsverbot verpflichtet.

schaftliche Erkenntnisse werden politisch aufgegriffen und bestimmen vielerorts den Diskurs. In diesem Sinne lässt sich auch mit einem Arendtschen Begriff der Öffentlichkeit das Hochschulsystem eindeutig dem öffentlichen Raum zuordnen. Diesen Befund teilt Arendt wohl selbst, insofern sie bspw. im Kontext ihrer Überlegungen zu zivilem Ungehorsam den studentischen Protestbewegungen eine explizit politische Dimension zuschreibt.<sup>133</sup> Dagegen ist das Schulsystem für Arendt unpolitisch, es ist nach ihr dem gesellschaftlichen Raum zugehörig. Diese Abgrenzung erscheint willkürlich und argumentativ nicht stichhaltig. Greta Thunberg begann am 20. August 2018 mit ihrem „Skolstrejk för klimatet“ (Schulstreik für das Klima) und inspirierte damit eine Soziale Bewegung, die sich zunächst unter dem Namen FridaysForFuture formierte und im September 2020 eine weltweite Klimaschutzdemonstration bedingte. Thunbergs Protest dient als paradigmatisches Beispiel um auf die öffentliche Dimension der Instanz Schule aufmerksam zu machen. Die Schule kann darüber hinaus als öffentlicher Raum beschrieben werden, als sie nicht nur als öffentlichkeitswirksame Bühne fungiert (siehe Thunberg), sondern den jüngeren Bürgern der Gesellschaft als Raum des Miteinander-Handelns zur Verfügung steht und sie zu mündigen Bürgern ausbildet. Insofern lässt sich das gesamte Schulsystem als öffentlicher Raum begreifen. Im Gegensatz zu Arendt sehe ich damit keinen derart kategorialen Unterschied zwischen dem Schul- und dem Hochschulsystem, sondern begreife beide als Räume der Öffentlichkeit.

Daran anschließend möchte ich argumentieren, dass ein kosmopolitisches Bildungsprogramm ein im Sinne dieser Arbeit geeigneter Vorschlag zur globalen Politisierung sein kann. Mir erscheinen dafür zwei Gedanken zentral. Auf der einen Seite forciert ein kosmopolitischer Lehrplan inklusive globaler Methodik den Einbezug des Standpunkts des entfernten Anderen. Im Sinne eines Auftretens in der Öffentlichkeit bzw. des Minimalkriteriums eines „Gesehen und Gehört-Werdens“ kann eine kosmopolitische Bildungsinitiative im Hochschulsystem jene Öffentlichkeitswirksamkeit herstellen. Ähnlich wie im amerikanischen Hochschulsystem die Studierenden im ersten Hochschuljahr Kurse jenseits ihres gewählten Studien-

---

133 Vgl. ihre Aufsätze zu zivilem Ungehorsam und Macht und Gewalt. An anderer Stelle schreibt Arendt: „[...] in 1970 university students demanded time off in order to be able to take part in the election campaign, and a number of the larger universities granted them this free time. This is a political activity outside the university which is made possible by the university in recognition of the fact that students are citizens as well“ (TPR 203).

fachs belegen müssen, um einen breiteren Bildungshorizont zu erwerben, könnte für Studienanfänger weltweit ein kosmopolitischer Lehrplan entwickelt werden, in welchem es explizit um die Auseinandersetzung mit individuellen Meinungen des entfernten Anderen geht, um – mit Martha Nussbaum – „to think what it might be like to be in the shoes of a person different from oneself“ (Nussbaum 2002: 299):

„[...] narrative imagination is an essential preparation for moral interaction. Habits of empathy and conjecture conduce to a certain type of citizenship and a certain form of community: one that cultivates a sympathetic responsiveness to another's need's [...].“ (Nussbaum 1997: 90)

Auf der anderen Seite erhält das Individuum durch Formen des globalen Lernens die Möglichkeit „zu sehen und zu hören“, nämlich die Chance, Informationen zu erhalten, die als notwendig erachtet werden, um überhaupt einen eigenen Standpunkt hinsichtlich globaler Entwicklungen einzunehmen zu können. Somit wäre der Vorschlag auch als Informationsquelle für das kosmopolitische Individuum zu lesen, auf deren Basis ein informierter Konsens oder Dissens entstehen kann. Es geht letztlich nicht darum, eine kosmopolitische Agenda mit konkreten normativen Präferenzen als Bildungsziele zu verankern und frontal zu vermitteln, sondern darum, dem Individuum Orientierungspunkte für eine politische Auseinandersetzung mit globalen Thematiken an die Hand zu geben. Die Grundsätze des Beutelsbacher Konsenses<sup>134</sup>, insbesondere das Überwältigungsverbot und das Kontroversitätsgebot sollen nicht einer kosmopolitischen Indoktrinierung weichen, vielmehr soll die politische Bildung den gegenwärtigen politischen und rechtlichen Bedingungen angepasst werden, indem die globale Konstellation thematisch einbegriffen wird. Kosmopolitische Bildung kann in diesem Sinne als Alternative zur nationalen Schließung des Bildungssystems verstanden werden und das sowohl in substanzialer als auch methodischer Hinsicht. Letztlich dient sie dazu, das individuelle

---

134 Als Beutelsbacher Konsens wird das Ergebnis einer didaktischen Tagung unter Leitung der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg im Jahr 1976 bezeichnet. Er legt die Grundsätze für die politische Bildung fest, im Einzelnen: das Überwältigungsverbot, das Gebot der Kontroversität und das Prinzip der Schülerorientierung. Im Kern besagen die Grundsätze, dass das selbstständige Urteilen des Schülers nicht zu behindern ist, d.h. dass die Indoktrination verboten und die Darstellung bestehender Kontroversen geboten ist (vgl. Landeszentrale für Politische Bildung BaWü o.J.: o.S.).

Denk- und Urteilsvermögen den Bedingungen des 21. Jahrhunderts anzupassen.

Der Vorschlag ist damit in gewisser Weise zwar auf einer niedrigeren Ebene angesiedelt, insofern er nicht unmittelbar im völkerrechtlichen Verhandlungsprozess die individuelle Öffentlichkeit einfordert, er kann aber als wirksam und konstitutiv beschrieben werden, insofern er (a) den individuellen Standpunkt in der öffentlichen Diskussion publik werden lässt, (b) im Sinne eines kosmopolitischen Austauschs, den entfernten Standpunkt in die globale Welt einbezieht, (c) die informierte Meinungsbildung als Voraussetzung zur Entwicklung des individuellen Konsenses oder DisSENS ermöglicht und (d) insofern völkerrechtlich zum Tragen kommt, als bereits die nächste Generation, die völkerrechtliche Entscheidungen herbeiführt, die kosmopolitische Bildung im eigenen Werthorizont verankert weiß.

Dieser erste Vorschlag kann im Sinne der methodischen Prämissen dieser Arbeit insofern aus bestehender Praxis abgeleitet werden, als sowohl im Rahmen der UNESCO schon früh auf die Notwendigkeit des globalen Lernens hingewiesen wurde, als auch zuletzt die SDGs auf kosmopolitische Bildungsformate Bezug nehmen. Entsprechend wird im vierten Nachhaltigkeitsziel der Vereinten Nationen (SDG 4) Absatz 7 formuliert:

„By 2030, ensure that all learners acquire the knowledge and skills needed to promote sustainable development, including, among others, through education for sustainable development and sustainable lifestyles, human rights, gender equality, promotion of a culture of peace and non-violence, *global citizenship and appreciation of cultural diversity* and of culture’s contribution to sustainable development.“

### 6.2 Institutionalisierter Ziviler Ungehorsam

Sowohl Catherine Colliot-Thélène als auch Luis Cabrera identifizieren Elemente kosmopolitischer Staatsbürgerschaft nicht ausschließlich in formalen Rechten (bspw. auf parlamentarische Vertretung im Rahmen der WTO), sondern auch in individuellen und kollektiven Praktiken (vgl. Colliot-Thélène 2010: 181). Transnationale Proteste, bspw. im Kontext von G20 Treffen, können als globale Formen zivilen Ungehorsams gelesen werden und damit als Möglichkeit, auf überstaatlicher Ebene als Bürger wahrgenommen zu werden (vgl. Cabrera 2010: 132ff.). Ich plädiere für eine institutionalisierte Form des zivilen Ungehorsams auf globaler bzw. völkerrechtlicher Ebene und nehme damit eine Idee Arendts auf.

Als ziviler Ungehorsam gilt nach Arendt der „gezielte Verstoß gegen ein Gesetz, um dessen Verfassungsmäßigkeit zu überprüfen“ (ZU 120), er entsteht,

„wenn eine bedeutende Anzahl von Staatsbürgern zu der Überzeugung gelangt ist, dass entweder die herkömmlichen Wege der Veränderung nicht mehr offenstehen bzw. auf Beschwerden nicht gehört oder eingegangen wird oder dass im Gegenteil die Regierung dabei ist, ihrerseits Änderungen anzustreben, und dann beharrlich auf einem Kurs bleibt, dessen Gesetz- und Verfassungsmäßigkeit schwerwiegende Zweifel aufwirft.“ (ZU 136)

Am 26. Juni 2019 fährt das Schiff ‚Sea Watch 3‘ mit 22 Besatzungsmitgliedern, 2 Journalisten und 53 aus Seenot geretteten Menschen in die italienischen Hoheitsgewässer ein. Vorausgegangen waren knapp zwei Wochen des Ausharrens sowie des Versuchs einer Einigung zwischen der Besatzung und der italienischen Regierung. Der italienische Innenminister Matteo Salvini verweigerte der Kapitänin Carola Rackete die Einführerlaubnis sowohl in italienische Hoheitsgewässer als auch in einen italienischen Hafen und bezeichnete das Schiff als „nave illegale“ (Red 2019 d: o.S.). Der Eilantrag der deutschen Rettungsorganisation, die Menschen dennoch in Lampedusa an Land bringen zu dürfen, wurde vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte abgelehnt. Nachdem sich die Situation an Bord verschlechterte – einige Migranten drohten letztlich, über Bord zu springen (vgl. Seisselberg 2019: o.S.) – entschied Rackete, den italienischen Hafen anzufahren. Die Kritik, die die Aktivisten mit ihrer Entscheidung verbunden, zielte sowohl auf die italienische Regierung als auch die weiteren Mitgliedstaaten der EU. Die EU verhindere geschlossen, eine Lösung zur Verteilung der Migranten auf dem Kontinent zu finden; „[p]olitische Lösungen werden systematisch torpediert“ (Marie Naß, Leiterin der politischen Öffentlichkeitsarbeit bei Sea Watch, zit. nach Red/höh 2019: o.S.). Deutschland blockiere die Dublin-Reform und schiebe Migranten weiterhin in hoher Anzahl nach Italien zurück. Gleichzeitig fungiere Libyen als Türsteher und diene dadurch dem Erhalt der vermeintlich „weißen [europäischen] Weste“ (Red/höh 2019: o.S.). Die Aktivisten bringen damit ihren Zweifel an der Verfassungsmäßigkeit der derzeitigen Verfahren zum Ausdruck. Für Arendt sind Handlungen als ziviler Ungehorsam einzustufen, wenn sie drei Bedingungen erfüllen. Zunächst gelte „Gewaltlosigkeit als [...] notwendige[s] Wesensmerkmal des zivilen Ungehorsams“ (ZU 138), weiterhin müsse immer eine Gruppe hinter der Aktion stehen, ein Einzelter kann niemals zivilen Ungehorsam ausführen: „Der zivile Ge-

horsamsverweigerer handelt jedoch, auch wenn er zumeist gegen eine Mehrheit opponiert, im Namen und um einer Gruppe willen“ (ZU 137). Neben den Merkmalen der kollektiven Handlung und der Gewaltlosigkeit sei die Aktion notwendigerweise in der Öffentlichkeit angesiedelt, um als ziviler Ungehorsam zu gelten:

„Es gibt einen ungeheuren Unterschied zwischen dem Kriminellen, der das *Licht der Öffentlichkeit* scheut, und dem zivilen Gehorsamsverweigerer, der in *offener Herausforderung* das Gesetz in seine eigenen Hände nimmt. Dieser Unterschied zwischen *offener Übertretung* des Gesetzes, die *vor aller Augen* geschieht, und dem geheimen Rechtsbruch, liegt so klar auf der Hand [...].“ (ZU 137, herv. KH)

Die drei Bedingungen sind im Falle des Einfahrens in den Hafen von Lampedusa entgegen der Anweisung der italienischen Regierung als erfüllt anzusehen. Die Gruppe um Kapitänin Rackete setzt keine Mittel der physischen Gewalt ein, sie handelt als Kollektiv und verfährt öffentlich; Rackete wird im Spiegel zitiert mit: „Mich hat überrascht, wie persönlich es geworden ist. [...] Es sollte um das Versagen der Europäischen Union gehen, nicht um Einzelpersonen wie mich, die zufälligerweise in Erscheinung treten“ (Red/hor 2019: o.S.).

Doch inwiefern kann das Instrument des zivilen Ungehorsams als Instrument zur Stärkung der völkerrechtlichen Legitimität verhandelt werden; ist der Einsatz von zivilem Ungehorsam nicht vielmehr der Beweis für einen Mangel völkerrechtlicher Legitimität? Soll hier wirklich ein außerrechtlicher Vorschlag verhandelt werden? Die Antwort lautet: *Jein*. Ja, ziviler Ungehorsam soll als mögliches Instrument diskutiert werden, jedoch nicht als außer-rechtliche Methode. Dieses scheinbare Paradox – nämlich, dass „der Verstoß gegen das Gesetz [eigentlich] nicht durch das Gesetz gerechtfertigt werden kann“ (ZU 120)<sup>135</sup> – wird durch die Arendtsche Herangehensweise an das Thema, die sich signifikant von jeder anderen Bearbeitung unterscheidet,<sup>136</sup> aufgelöst. Sie schreibt:

„Offensichtlich ‚kann der Rechtsbruch nicht gesetzlich gerechtfertigt werden‘, selbst wenn dieser Verstoß in der Absicht begangen wird, der Verletzung eines anderen Gesetzes vorzubeugen. Doch es ist eine völlig andere Frage, ob es nicht möglich wäre, für zivilen Ungehorsam in

135 Sie verweist an der Stelle auf den Aufsatz ‚Civil Disobedience and the Law‘ von Carl Cohen im Sonderheft der Rutgers Law Review, Vol. 21, Herbst 1966.

136 Nach William Smith ist Arendts Vorschlag „unprecedented within political theory“ (Smith 2012: 134).

den Institutionen unseres Regierungssystems einen anerkannten Ort ausfindig zu machen.“ (ZU 157)

Die politische Institutionalisierung des zivilen Ungehorsams, nach Smith der Zugang „to the very heart of law-making“ (Smith 2012: 133 f.), stellt sich Arendt wie folgt vor:

„Der erste Schritt wäre, den Minderheiten, die den zivilen Ungehorsam praktizieren, die gleiche Anerkennung zu gewähren, die den zahlreichen Interessengruppen (die per definitionem auch Gruppen von Minderheiten sind) im Lande zugestanden wird, und mit den Gruppen des zivilen Ungehorsams auf die gleiche Art wie mit den Pressure-groups zu verhandeln, welchen es gestattet ist, über ihre Vertreter – das heißt über registrierte Lobbyisten – den Kongress mittels Überzeugungsarbeit, ‚Gutachten und Anhängerzahl zu beeinflussen und zu unterstützen‘. Diese Meinungsminderheiten könnten sich auf diese Weise als Macht etablieren, die nicht nur anlässlich von Demonstrationen und anderer Darstellungen ihres Standpunkts ‚aus der Ferne zu sehen‘, sondern präsent wäre, und mit der man in den täglichen Regierungsgeschäften rechnen müsste.“ (ZU 158)

Die Schwierigkeit des Arendtschen Vorschlags liegt u.a. darin, dass sie kaum darlegt, wie er im Detail umgesetzt werden könnte. Dennoch möchte ich den Versuch unternehmen, ihre Idee in gewisser Weise zu konkretisieren und insbesondere in Relation zur globalen Sphäre zu setzen. Philip Pettits Entwurf konsultativer und appellativer Institutionen in einer deliberativen Republik kann für diesen Versuch gewinnbringende Einsichten ermöglichen. Beratungsgremien, öffentliche Anhörungen und Untersuchungen sollen nach Pettit den Einbezug der Bürger in die Politikgestaltung erleichtern, indem sie Instanzen darstellen, vor welchen die Bürgerin die Möglichkeit erhält, politische Programme anzufechten und Argumente zu präsentieren (vgl. Pettit 2000: 131). William Smith nimmt diese Ideen auf und entwirft einen spezifizierten Vorschlag. Er schlägt ein ständiges Gremium vor, dessen Aufgabe darin bestehe, die Anliegen der Mitglieder des zivilen Ungehorsams anzuhören und eine Bühne zu implementieren, auf welcher Aktivisten und Regierungsvertreter miteinander streiten können. Das Gremium sei ein beratendes Organ und ermögliche, Beschwerden zu artikulieren, wechselseitige Erklärungen abzugeben und auf Kritik zu reagieren. Dabei soll der Dialog von einem unparteiischen Panel moderiert werden, das letztlich auch die Diskussion in einem Abschlussdokument inklusive weiterführender Empfehlungen zusammenfasst (vgl. Smith 2012: 143). Hinsichtlich der Legitimitätskriterien erscheint dieses Modell

### 6.3 Artikulation experimenteller Rechtsetzung als soziale Protestbewegung

wünschenswert. Ein institutionalisiertes Forum zur Ermöglichung eines Dialogs eröffnet den individuell Beteiligten die Chance, mit ihren Standpunkten gleichberechtigt gehört zu werden, Argumente öffentlich auszutauschen und Dissens zum Ausdruck zu bringen, in kurz: Als politisch Handelnde ihre Macht zu realisieren.

#### 6.3 Artikulation experimenteller Rechtsetzung als soziale Protestbewegung

Auch der dritte Vorschlag beruht auf der These, dass soziale Protestbewegungen bzw. performative Ereignisse Potenzial für gesellschaftliche und rechtliche Veränderung beinhalten. Global mit Aufmerksamkeit bedacht werden immer wieder Bewegungen, die ihre Kritik am Status Quo performativ zum Ausdruck bringen (bspw. Occupy, FridaysForFuture); daneben existieren kleinräumigere Projekte, die lokal Protest initiieren (bspw. „Komm in die Gänge“ – Gängeviertel Hamburg, Montagsdemo Stuttgart 21). Was ihnen gemein ist, ist – in den Worten Arendts – „[...] its determination to act, its joy in action, the assurance of being able to change things by one's own efforts“ (PR 202). Soziale Bewegungen können als „Träger und Ausdruck von gesellschaftlichen Veränderungen“ (Haunss/Ullrich 2013: 295) beschrieben werden;

„[s]ie kündigen diese an, bevor Richtung und Inhalt der Veränderungen feststehen. [...] Sie sind zentrale Akteure, die die bestehende Ordnung destabilisieren und die Wandlungsprozesse antreiben und beschleunigen oder auch versuchen, sich ihnen zu wiedersetzen. Dies gilt für die Makro-Prozesse gesellschaftlichen Wandels, aber auch für viele kleinteilige gesellschaftliche Konfliktkonstellationen, in denen der Outcome nicht soziale Transformation, sondern Policy-, Norm- oder Einstellungswandel ist.“ (Haunss/Ullrich 2013: 295)

Als dritte Idee soll entsprechend ein Modell alternativer vorgeblicher Rechtsetzung als Ereignis performativen Protests, inklusive einschließender Diskussions- und Verständigungsprozesse vorgestellt werden. Als Beispiel dienen zwei unterschiedliche Projekte: Das European Balcony Project und die Charta von Lampedusa.

Im Zentrum des European Balcony Projects stand die kontinentale Versammlung der Bürger Europas am 10. November 2018 um 16 Uhr: Von Theatern, Balkonen und öffentlichen Räumen in ganz Europa haben Künstlerinnen und Bürger eine Europäische Republik ‚ausgerufen‘ und damit eine Debatte zur post-nationalen Demokratie angeregt:

„Heute, am 10. November 2018 um 16 Uhr, 100 Jahre nach Ende des I WK, der auf Jahrzehnte die europäische Zivilisation zerstört hatte, gedenken wir nicht nur der Geschichte, sondern nehmen unsere Zukunft selbst in die Hand.

Es ist Zeit, das Versprechen Europas zu verwirklichen und sich an die Gründungsidee des europäischen Einigungsprojekts zu erinnern.

Wir erklären alle, die sich in diesem Augenblick in Europa befinden, zu Bürgerinnen und Bürgern der europäischen Republik. Wir nehmen unsere Verantwortung für das universale Erbe der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte an, und geloben, sie endlich zu verwirklichen.

Wir sind uns bewusst, dass der Reichtum Europas auf Jahrhunderten der Ausbeutung anderer Kontinente und der Unterdrückung anderer Kulturen beruht. Wir teilen deshalb unseren Boden mit jenen, die wir von ihrem vertrieben haben. Europäer ist, wer es sein will. Die Europäische Republik ist der erste Schritt auf dem Weg zur globalen Demokratie. [...]

Denn Europa heißt: Menschen zu einen und nicht Staaten zu integrieren.

An die Stelle der Souveränität der Staaten tritt hiermit die Souveränität der Bürgerinnen und Bürger. Wir begründen die Europäische Republik auf dem Grundsatz der allgemeinen politischen Gleichheit jenseits von Nationalität und Herkunft. Die konstitutionellen Träger der europäischen Republik sind die Städte und Regionen. Der Tag ist gekommen, dass sich die kulturelle Vielfalt Europas endlich in politischer Einheit entfaltet. [...]

Es lebe die Europäische Republik!“ (The European Balcony Project 2018: o.S.)

Mit der performativen Verkündung des Manifests ging die Kritik am aktuellen Status Quo des Europäischen Projekts einher. Das European Balcony Project kritisiert insbesondere die nationalstaatliche Basis der Europäischen Union, die zu einer ständigen zwischenstaatlichen Konkurrenz und einer intransparenten Bürokratie führe (Guérot o.J.: o.S.). Gleichzeitig verbinden die Aktivisten ihren Protest mit dem Vorschlag konkreter institutioneller und politischer Neuerungen: „2025 Wahlrechtsgleichheit, 2035 steuerliche Gleichheit und 2045 gleicher Zugang zu sozialen Rechten“ (Guérot o.J.: o.S.). Zur Durchsetzung dieser Inhalte sei die Gründung einer Europäischen Republik unerlässlich. Diese wiederum sei getragen von den Regionen, welche in einem europäischen Senat repräsentiert werden. Das vorgeschlagene Institutionengefüge wird ergänzt von einem Re-

präsentantenhaus, das die Bürgerinnen und Bürger vertritt sowie einem direkt gewählten Präsidenten als Repräsentant der Republik (vgl. Guérot o.J.: o.S.).

Melting Pot Europe, eine italienische Nichtregierungsorganisation, die sich insbesondere den Rechten der sogenannten Sans-Papiers verschrieben hat, entwarf Anfang 2014 die Aktion *Die Charta von Lampedusa*: „Lasst uns zusammen die Charta von Lampedusa schreiben“, lautete das Motto und der Auftrag des Projekts. Die Organisatoren plädierten für eine „grundlegende Absprache zwischen vielen verschiedenen Gruppen“ und forderten einen „kollektiven Prozess, eine Gemeinschaftsfläche, für deren Erhalt alle gemeinsam die Verantwortung tragen, ein\*e jede\*r mit seinen\*ihren eigenen Methoden und Möglichkeiten“ (Melting Pot Europe 2013: o.S.). Konkret wurde die Aktion vorgestellt wie folgt:

„Vom 31. Januar bis 2. Februar 2014 werden wir uns auf Lampedusa treffen, um die Charta von Lampedusa zu schreiben: um uns der derzeitigen Situation entgegenzustellen und ihr ein anderes Recht entgegenzusetzen. Ein Recht, das von unten geschrieben ist. Ein Recht auf Leben, das Menschen an erste Stelle stellt und dabei ihre Würde, Wünsche und Hoffnungen achtet; ein Recht, das derzeit keine einzige Institution in der Lage wäre, zu gewährleisten; ein Recht auf Verteidigung, das wir zurückfordern und erhalten; ein Recht von allen und für alle.“ (Melting Pot Europe 2013: o.S.)

Die Charta, die durch den inklusiven Diskussionsprozess entstand, sei weder „Gesetzesvorlage noch eine Aufforderung an Staaten und Regierungen“. Stattdessen solle sie verstanden werden als „Recht von Unten, das auf der ganzen Welt geltend gemacht werden soll“ (Carta di Lampedusa).

Beide Beispiele lassen sich als soziale Protestbewegungen verstehen, die zugleich Foren der Artikulation globaler (alternativer) Rechtsetzung darstellen, ohne dass de facto eine Ausübung globaler Rechtsetzung damit einherginge. Zudem eint sie ein inklusives Verständnis des öffentlichen Raums, potenziell Jede und Jeder ist willkommen zu partizipieren, der Mensch als solcher wird sowohl inhaltlich als Zielmarke benannt als auch prozessual als wichtigste Einheit begriffen.

Jedes Gesetzgebun ist in gewisser Weise ein Experiment. Ein Gesetz wird grundsätzlich als Mittel entworfen, „um das menschliche Verhalten, den sozialen Zustand usw. (abhängige Variable) zu beeinflussen“ (Maaf 2001: 29). Die „Fraglichkeit des Gelingens“ ist jedoch nur ex post zu beantworten, da das Gesetz „für die ‚prinzipiell unbeobachtbare‘ Zukunft gemacht [wurde] und damit immer ein prognostisches Element in sich [trägt]“

(Maaß 2001: 29). In der Literatur wird der Begriff der experimentellen Gesetzgebung vorrangig mit zwei Bedeutungen verknüpft: Mit Gesetzgebungsexperimenten, d.h. „Experimenten im Rahmen des Gesetzgebungsverfahrens [...], die auf die (Vorab-)Kontrolle von Gesetzesentwürfen zielen; ihre Methoden dienen der Erprobung beabsichtigter legislativer Maßnahmen vor ihrer Umsetzung in Gesetzesform“ (Maaß 2001: 30) und Experimentiergesetzen bzw. -klauseln, welche ein „rechtstechnisches Mittel darstellen, welches Abweichungen vom aktuellen Gesetzeszustand zulässt und damit den Geltungsanspruch des Gesetzes partiell einschränkt“ (Maaß 2001: 38). In einem dritten Sinne wird hier unter vorgeblicher experimenteller Rechtsetzung ein Forum gemeint, das außerhalb bereits institutionalisierter Instanzen der Rechtsetzung, Rechtsansprüche öffentlich verhandelt und alternative Rechtsetzung artikuliert. Entsprechend der vorgestellten Beispiele werden jene experimentellen Arenen spontan initiiert, inklusiv gestaltet und öffentlichkeitswirksam inszeniert. Die dadurch entstehenden politischen Räume schaffen Beziehungslinien, ermöglichen Kontestation und etablieren für die Involvierten eine Bühne – letztlich ermöglichen sie politisches Handeln:

„A characteristic of human action is that it always begins something new, and this does not mean that it is ever permitted to start *ab ovo*, to create *ex nihilo*. In order to make room for one's action, something that was there before must be removed or destroyed, and things as they were before are changed. Such change would be impossible if we could not mentally remove ourselves from where we physically are located and *imagine* that things might as well be different from what they actually are. [...] We are *free* to change the world and to start something new in it.“ (LP 5)

Ich benutze die Begrifflichkeit des Experimentellen in Kombination mit dem Term der Rechtsetzung hier, um auf das Arendtsche Fundament des Vorschlags zu verweisen. Politik haftet nach Arendt stets etwas Experimentelles an, als das gemeinsame Handeln keinem festgelegten Plan folgen kann, seine Konsequenzen seien unabsehbar:

„[...] diese Unabsehbarkeit [ist] dem Medium der Pluralität geschuldet, in dem das Handeln sich bewegt, insofern ja die Folgen einer Tat sich nicht aus der Tat selbst ergeben, sondern aus dem Bezugsgewebe, in welches sie fällt, bzw. aus der Konstellation, in welcher eine Gemeinschaft von Ebenbürtigen, die alle die gleiche Kapazität des Handelns besitzen, gerade zueinander steht.“ (VA 312)

Gleichzeitig biete das Recht im Sinne eines wechselseitigen Versprechens die Lösung an: „Seit den Römern jedenfalls hat die Vertragstheorie im Zentrum politischen Denkens gestanden, was ja nichts anderes besagt, als dass man das Vermögen des Versprechens als die zentrale politische Fähigkeit ansah“ (VA 311). Der Begriff der vorgeblichen, experimentellen Rechtsetzung soll in diesem Sinne explizit nicht als schlicht fiktive Rechtsetzung begriffen werden, sondern als Politisierungsvorschlag, der die experimentelle Natur des Miteinander-Handelns betont und gleichzeitig die Intention der Verbindlichkeit enthält.

Die möglichen Einwände gegen diesen Vorschlag sind jedoch nicht zu vernachlässigen. Am stärksten erscheint das Argument, das den Nebenschauplatz der Aktion kritisiert. Inwiefern kann der Vorschlag, inklusive Arenen symbolischer experimenteller Rechtsetzung zu initiieren (und eventuell zu institutionalisieren) zur Legitimität der völkerrechtlichen Ordnung beitragen? Wie wird das Rechtssubjekt Individuum hierdurch in die faktisch bestehende Ordnung eingeschlossen? Anders gefragt: Ist eine künstlerische Protestbewegung, deren faktische Einflussnahme auf die Ausübung globaler Rechtsetzung zunächst begrenzt erscheint, wirklich die maximale Idee? Als Antwort bietet sich an, zunächst auf die Elemente zu verweisen, die oben gefordert wurden und die durch den hier verhandelten Vorschlag erfüllt werden. Anschließend wird die explizite Kritik des Nebenschauplatzes aufgenommen.

Alternative Foren zur Artikulation globaler Rechtsetzung ermöglichen einen inklusiven Einbezug aller betroffenen Kommunikationsteilnehmer, insofern sie die Teilnahme an der Diskussion nicht an bestimmte Voraussetzungen binden. Alle Teilnehmer begegnen sich zwangsläufig auf Basis einer wechselseitig garantierten Gleichheit. Im Sinne eines Modellversuchs erhalten die Teilnehmer die Möglichkeit, über einen befristeten oder unbefristeten Zeitraum, Maßnahmen zu bewerten und Regelungen zu diskutieren. Grundsätzlich öffentlich binden derart gestaltete Protestbewegungen Aufmerksamkeit, sei es durch eine größtmögliche geographische Abdeckung des Ereignisses (European Balcony Project, FridaysForFuture), durch eine Verortung möglichst nah zum aktuellen ‚Krisenort‘ (Charta von Lampedusa) oder durch eine öffentlichkeitswirksame Kampagne in den Sozialen Medien (Occupy). Auch die lokale oder virtuelle Nähe des alternativen Forums zur institutionalisierten rechtlichen Instanz bedingt die Inklusion des Rechtssubjekts Individuum in die bestehende Ordnung. Diese profitiert gleichzeitig von einer Durchlässigkeit zwischen alternativem Forum und bestehender Instanz. Die alternativen Rechtsforen sind somit als zivilgesellschaftliche Ergänzung zur internationalen Rechtsetzung zu

bewerten. Das Potenzial der Protestbewegungen liegt darin, den vermeintlichen Nebenschauplatz als aufmerksamkeitsbindenden Ort des inklusiven Austauschs zu institutionalisieren und durch die Artikulation globaler Rechtsetzung mittelbar Einfluss zu nehmen. Zudem haben diese Institutionen expressiven Wert (expressive value), insofern sie den Ungehörigen einen Raum und eine Stimme geben.

Zweitens muss sich dieser Vorschlag mit der Problematik des potenziellen Missbrauchs der Idee auseinandersetzen. Letztlich könnten jene alternativen Arenen von politischen Akteuren genutzt werden, die sich nicht der Normativität globaler Inklusion verpflichtet zeigen, sondern vielmehr im Sinne eines nationalistischen Gedankens bspw. den Ausschluss des Fremden aus dem bestehenden Rechtskontext fordern. Wie lässt sich die Artikulation alternativen Rechts in dem einen Fall begrüßen und im anderen Fall normativ kritisieren? Elementar für den hier vorgestellten Vorschlag ist die Idee der inklusiven Teilnahme auf Basis einer wechselseitig anerkannten Gleichheit, sodass sich ein prozessuales Argument anwenden lässt um den Einwand zu entkräften. Vorausgesetzt jene Protestforen ermöglichen die Partizipation jedes Menschen auf Basis des Gleichheitsgedankens im Prozess, so ist das inhaltliche Ergebnis der Artikulation letztlich valide, entspricht mit großer Wahrscheinlichkeit aber auch nicht dem Interesse nur einer partikularen Gruppe.

#### 6.4 Zusammenfassung

Das Vorangegangene unternahm den Versuch, die Kritik an der Völkerrechtspraxis konstruktiv umzusetzen und Vorschläge zu erarbeiten, die auf unterschiedlichen Ebenen einen positiven Einfluss auf die Legitimität der völkerrechtlichen Ordnung haben. Dabei wurde methodisch an die bereits bestehende Praxis angeschlossen und insofern kein umfassendes neues Ideal entworfen. Im Kern besteht die Aufgabe darin, das Individuum als aktives Rechtssubjekt im Sinne einer kommunikativen, kontestatorischen und relativ-egalitären Person in der Völkerrechtspraxis zu verankern. Dabei sollte hier ein möglichst breites und unkonventionelles Spektrum an möglichen Vorschlägen dargestellt werden, namentlich kosmopolitische Bildungsprogramme, der institutionalisierte zivile Ungehorsam und die Artikulation vorgeblicher experimenteller Rechtsetzung als Protestform.

Im Kern stellen die verhandelten Innovationen Beispiele für eine globale Politisierung im Sinne einer Ergänzung der Völkerrechtspraxis um alternative Räume der Öffentlichkeit dar. Angesichts einer zunehmenden Ver-

rechtlichung der globalen Sphäre erscheint es aus Sicht der politischen Theorie notwendig, das Völkerrecht als Ganzes neu zu denken, dem engen Verhältnis zwischen Recht und Politik im Sinne Arendts zu entsprechen und folglich eine Einbettung des rechtlichen in einen politischen Kontext zu fordern. Der Begriff der Politisierung betont dabei das transitive Moment, mit Manfred G. Schmidt lässt sich darunter „das Politisch-Machen von zuvor unpolitischen [...] Sachverhalten“ (Schmidt 2004: 560) verstehen, hier also vor allem das Erzeugen und Erhalten eines politischen Raums und politischen Handelns innerhalb eines vormals unpolitischen Kontextes. Letztlich kann so der prekäre Rechtsstatus des Individuums im Völkerrecht, welcher bis dato von der Idee humanitärer Hilfe geprägt wird und auf eine passive Schutzobjektivität reduziert bleibt, in eine angemessene Völkerrechtssubjektivität verwandelt werden. Dies würde sich entsprechend der Konzeption dieser Arbeit auch positiv auf die Legitimität der völkerrechtlichen Ordnung auswirken.

Verbunden ist diese Arbeit insofern mit einem klaren Politisierungsvorschlag, dessen institutionelle Forderungen jedoch exemplarisch bleiben. Damit soll vorrangig dem Gedanken entsprochen werden, dass sich Politik in einem Zwischen-Raum der wechselseitigen Institutionalisierung und Spontanität ereignet und somit nicht abschließend festgelegt werden kann. Gefordert wird jedoch, diesen Zwischen-Raum der politischen Öffentlichkeit nicht zu blockieren, isolieren oder schließen, sondern zu ermöglichen und erhalten. Dort, wo sich politisches Handeln manifestiert, darf das Licht der Öffentlichkeit nicht verdunkelt werden. Gleichzeitig folgt aus diesem Verständnis auch, dass sich die Arbeit einer klaren Aussage zu konkreten Inhalten des Völkerrechts enthält. Die Anerkennungswürdigkeit der Ordnung wird letztlich nicht vom Ergebnis des politischen Diskurses, wie es in rechtlichen Entscheidungen manifestiert ist, bedingt, sondern von dem eigentlichen Erscheinen politischen Handelns, d.h. der Existenz des politischen Zwischen-Raums selbst.