

6 Übernachten, wohnen, bleiben: Aufenthalt als ein Ort oder ein Titel

Alles [...] ist dafür da, dass man nicht mal für eine Sekunde vergisst [...].¹

Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis.²

Prolog

Bei den Musikaufführungen und -konzerten ging es für uns nicht nur um die Musik und die Lieder, die wir spielten, sondern auch um einen Raum zum Sprechen, Diskutieren und manchmal auch zum Reflektieren. Nach einer Probesitzung saßen wir wie immer zusammen und redeten darüber, wie uns die Musik dabei helfen kann, für eine kurze Zeit alle Probleme im Leben zu vergessen. In diesen Diskussionen war Vergessen ein zentraler Punkt, den es zu erreichen galt, wenn man es für kurze Zeit bequem haben will. Für mich war es sehr interessant, wie wir in solchen Gesprächen die Musikpraxis mit *comfort* und *comfort* mit Vergessen verknüpft haben.

Die literarischen persischen Wörter *Dam* und *fāreq* wurden in unserer Diskussion oft benutzt. *Dam* hat viele Bedeutungen, von denen uns zwei wichtig waren. *Dam* ist ein Substantiv und bedeutet zum einen »Einatmen«, zum anderen »Augenblick«. In Farsi, sowohl in der Umgangssprache als auch in der Literatur, wird das Gefühl der Bequemlichkeit oft mit der Handlung des Atmens in Verbindung gebracht. *Yek nafas-e rāhat* heißt wörtlich »ein bequemes Atmen«. Es beschreibt die Möglichkeit, bequem einatmen zu können. Auch in der Literatur wird *rāhat budan* (Bequemlichkeit) mit Atmen verglichen. Somit bildet *Dam* die Schnittstelle zwischen all diesen Wörtern. Für einen *Dam* sitzen und Musik spielen macht nicht nur *rāhat*, sondern auch *fāreq*.

1 Das sagte Pari, eine Aktivistin aus dem Iran, die lange Zeit ehrenamtlich als Übersetzerin für Geflüchtete arbeitete.

2 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 35.

Fāreq bedeutet »befreit, geruhsam, unbesorgt und ruhevoll«. *Fāreq* zu sein bedeutet befreit sein – meistens von den Problemen, mit denen man aktuell konfrontiert ist. So gesehen wird man durch das Vergessen von den Problemen für eine kurze Zeit (*Dam*) befreit sein.

Unsere Diskussion, die mit Musik und Sich-bequem-Fühlen begonnen hatte, endete, wie gewöhnlich, mit Problemen anstatt mit Bequemlichkeit. Es tauchten Fragen auf wie »Wo kann man bequem sitzen und für einen *Dam* alles vergessen?« oder »Wie kann man sich bequem fühlen, wenn man keinen angemessenen Aufenthaltsort hat?« In diesen Momenten lernte ich, wie wichtig und zentral der Aufenthaltsort in den Narrativen der Menschen nach der Migration ist. Mir war zuvor nicht bewusst, wie bedeutsam das Narrativ des Wohnens für meine eigene Geschichte war und ist. Wie in Kapitel 4 zu sehen, ist es kein Zufall, dass Menschen mit Fluchterfahrung mit dem Erzählen ihrer Grenzerfahrung beginnen, wenn sie nach ihrer Flucht gefragt werden. Ebenso wenig ist es Zufall, dass ihre Narrative vom Leben in Deutschland um die Unterkünfte herum gebildet werden.

Im Kontext von Flucht ist das Zimmer nicht nur ein Ort, an dem man übernachtet und in dem wohnt, sondern eine bedeutende »Materialität der Migration«. Zimmer und Unterkünfte sind in den Narrativen der Fluchterfahrung so zentral, dass sich die Teilnehmenden mehrmals auf sie beziehen: »Damals war ich in diesem Camp in Berlin«, »In der Zeit wohnte ich im Zimmer mit dem iranischen Mitbewohner« und ähnliche Sätze sind häufig Teil ihrer Erzählungen. Unterkunft ist in ihren Narrativen ein Element, auf das sie immer wieder zurückkommen, um ein zeitliches Kontinuum aufzubauen. Anders gesagt: Das Zimmer bildet in diesem Sinne eine Kontinuität der Narrative.

Das Zimmer ist der Raum der *desires*, Wünsche und Hoffnungen, aber auch der Ängste und Konflikte. Das Zimmer ist die Darstellung der Stabilität und Nichtstabilität des Lebens, der Ort, an dem man sich ein Zuhause erschafft, an dem man *sāken* wird und *inhabits the world*. Die persischen Wörter *sāken šodan* und *sokna gozidan* (*to dwell*, residieren, wohnen), die vom arabischen Wort *sokun* (Stillstand, Bewegungslosigkeit, Ruhe) stammen, setzen Unterkünfte als die Räume des Wohnens mit dem Gefühl der Stabilität gleich. Somit bringen sie Stabilität mit dem Gefühl von *comfort* in Verbindung.

Auf der einen Seite symbolisiert das Zimmer im Kontext der Flucht und Migration die Konfrontation mit dem eigenen rechtlichen Status. Es symbolisiert die fühlbarste und fassbarste Begegnung des Körpers des oder der Geflüchteten mit dem eigenen aufenthaltsrechtlichen Status in Deutschland. In welcher Unterkunft man übernachtet,³ weist auf diesen Status hin. Somit kann ein Wohnort oder Übernachtungsort den Körper beschriften, regulieren und auch kontrollieren. Die Aufenthaltsorte (hier: die Flüchtlingsheime) werden von ihren Bewohner:innen bezeich-

3 Die Beteiligten dieser Forschung unterschieden mehrmals »übernachten« und »wohnen«.

net. Die den Unterkünften zugeschriebenen Namen wie »Hotel« oder *pādegān* (ein persisches Wort für Kaserne) sind somit deskriptiv. Sie zeugen vor allem von der Art und Weise des Residierens und Wohnens, von der Geschichte der Unterkünfte sowie den Praktiken der Akteur:innen. Diese Namen können die Tür zu der körperlichen Perspektive am Aufenthalt öffnen.

Auf der anderen Seite verkörpern Zimmer und Aufenthalt in diesem Sinne die Verhältnisse der Geflüchteten mit Institutionen wie *Citizenship* und auch mit den bürokratischen Behörden in Deutschland. Diese Verbindung von Zimmer und Aufenthalt mit Status und *Citizenship* lässt sich nicht nur linguistisch mit dem Wort »Aufenthaltstitel« bezeichnen, sondern wird auch durch die Materialität des Aufenthaltstitels als eine »Karte« sichtbar.

Das »Zumindest-bewohnbar-Sein«

Im März 2019 fuhr ich nach Berlin, um Amin zu treffen und mit ihm unter vier Augen über seine Fluchterfahrung zu sprechen. Amin wohnte in der Zeit in einem Flüchtlingsheim in Teltow in der Nähe von Berlin. Bevor ich mich mit ihm traf, hatte ich von ihm viel über seine neue Unterkunft gehört. Er meinte, dass er endlich eine akzeptable und bewohnbare Unterkunft bekommen habe, nachdem er sehr viel dafür gekämpft habe. Die Unterkunft wurde von denjenigen, die dort wohnten, »Hotel« genannt. Ich kann mich gut an das erste Mal erinnern, als Amin seine Unterkunft Hotel nannte. Das war im Dezember 2018:

»[I]ch wohne nicht mehr in dieser Hölle, wo ich gewohnt habe. Hier ist es viel besser; zumindest habe ich ein bisschen Ruhe«, sagte er mit überzeugter Miene.

»Toll! Kannst du da mit deinem Instrument Musik spielen?«, fragte ich interessiert, da es ihm in seiner früheren Unterkunft nicht möglich war, im Zimmer Musik zu spielen.

»Natürlich! Du musst unbedingt unser Hotel sehen«, antwortete er.

»Wohnst du jetzt in einem Hotel?«, fragte ich überrascht.

»Nein, das ist kein richtiges Hotel, aber ein besonderes Hotel. [...] Du musst es unbedingt sehen«, antwortete er laut lachend.

Als ich bei ihm im Hotel war, war ich nicht überrascht, dass die Unterkunft auch nicht die kleinste Ähnlichkeit mit einem Hotel hatte. Mit großem Interesse zeigte er mir die Unterkunft. Es war ein großes weiß-hellblaues Gebäude mit vier Etagen. Jede Etage hatte einen langen Korridor, der dich zu den Zimmertüren führte, die in einer Reihe nebeneinanderstanden. Jeder Korridor war durch zwei Treppenhäuser geteilt, die die Etagen miteinander verbanden. Das Gebäude erinnerte mich vor allem an die Studierendenwohnheime, in denen ich während meines Studiums in Teheran gewohnt hatte. Das Hotel und unser Studierendenwohnheim in Teheran hatten sogar denselben Geruch.

»Warum habt ihr das Hotel genannt?«, fragte ich neugierig.

»Weil es ein Hotel ist«, sagte er lachend. Er erzählte mir, er hatte gehört, dass das Gebäude vorher ein Hotel gewesen sei und jetzt wegen der hohen Anzahl an Geflüchteten als Übergangsunterkunft benutzt würde. Aber der eigentliche Grund, warum er das Gebäude Hotel nennt, war:

»Hier ist es zumindest bewohnbar.«

Das »Zumindest-bewohnbar-Sein« spricht vor allem von seinen vorherigen Erfahrungen mit Unterkünften in Deutschland und bezieht sich auch auf das, was er auf dem Weg nach Deutschland bzw. was er nach *Noghte*⁴ erlebte. Im Moment hat er »Zumindest-bewohnbar-Sein« so definiert: wo er einfach sitzen und mit wenigen Sorgen (aber keinesfalls sorglos) Tär spielen kann, wenn auch nur für eine kurze Zeit.

Dieses Sitzen für einen *Dam*⁵ und Tär zu spielen hinterließ einen Eindruck auf ihn. Es machte ihn *fāreq*. Das Wort *fāreq* bezieht sich auf eine Situation, in der man für eine bestimmte (meistens kurze) Zeit alles, was einen nachdenklich macht und was man als Schwierigkeiten des Lebens wahrnimmt, vergisst. *Fāreq* weist auf ein anderes »Abgetrennt-sein« hin als *kande šodan* (abgetrennt), das Ali in Kapitel 4 für die Beschreibung von *Noghte* verwendete. Im Gegensatz zu *kande šodan* bedeutet *fāreq* eher ein Befreitsein von den Problemen für einen *Dam*. Für Amin bedeutet dieses *fāreq*-Sein nicht nur *einen Dam*, sondern mehrere, und das bedeutet für ihn nicht nur zu sitzen und Tär zu spielen, sondern auch dieses Gefühl zu haben, das ihm nicht mehr so bekannt ist, seitdem er sich auf den Weg der Flucht gemacht hat: Stabilität. Diese *Dam* sind für ihn vor allem die Momente, in denen er sich mit der von ihm gewünschten Stabilität verbindet und ihm, wie man es in Farsi ausdrückt, sich die kleinste *bazr-e omid*⁶ offenbart.

Stabilität wird in diesem Sinne nicht als nicht veränderbar verstanden. Sie positioniert sich in dieser Arbeit als eine Situation, in der man sich oder sein:ihr Leben nicht als prekär bezeichnet.⁷ Außerdem bezieht sich das Wort »Stabilität« auf einen Zustand, der mit dem Gefühl von *comfort* in Verbindung gesetzt werden kann.

Mit *comfort* ist nicht nur ein kurzlebiges oder momentanes Gefühl der Bequemlichkeit gemeint, sondern eher ein bleibendes: Je bleibender das Gefühl ist, desto weniger wird es bemerkt. Sara Ahmed hält *comfort* für ein Gefühl, das nicht bemerkbar ist. Sie verwendet den Begriff *nonfeeling* dafür und meint damit Gefühle, die erst in ihrer Abwesenheit bemerkbar werden.⁸

4 Siehe Kapitel 4.

5 Ein literarisches Wort in Farsi für »einen kleinen Augenblick«.

6 *bazr-e omid* bedeutet wortwörtlich »Samen der Hoffnung« und bezieht sich auf die Situationen, in denen in einem kleine Spuren von Hoffnung aufkeimen.

7 Vgl. Kapitel 7.

8 Vgl. Ahmed, *The Promise of Happiness*; Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*.

»You don't tend to notice comfort until you lose it, until you become uncomfortable. To become comfortable, which means becoming not uncomfortable, you might notice the feeling of comfort, though such comfort might over time become less noticeable. But perhaps what is in view or not in view is not simply a matter of good or bad feeling. You can have background discomfort too, which comes to your attention only after you get to a certain point [...]«⁹

In diesem Sinne ist das Gefühl (oder auch *nonfeeling*) *comfort*, das mit Stabilität in Verbindung gebracht werden kann, dauerhaft und wird mit der Zeit immer wieder unbemerkbar.

Das Gefühl von *comfort* wird, so Ahmed, meistens mit einem Objekt in Verbindung gesetzt, welches für die Person das *comfort*-Gefühl produziert. Das *comfort*-Gefühl klebt sich auf das Objekt. Dieses Objekt repräsentiert *comfort* für die Person. Man sagt »das ist bequem« oder »da fühle ich mich bequem«. In diesem Sinne kann man sagen, dass man »the affect into an object (it's comfortable)«¹⁰ überträgt. Diese Übertragung bringt nach Ahmed den Körper des Objekts mit dem menschlichen Körper in Verbindung:

»Comfort is about the fit between body and object: my comfortable chair may be awkward for you, with your differently shaped body. Comfort is about an encounter between more than one body, which is the promise of a ›sinking‹ feeling. It is, after all, pain or discomfort that return one's attention to the surfaces of the body as body. To be comfortable is to be so at ease with one's environment that it is hard to distinguish where one's body ends and the world begins. One fits, and by fitting, the surfaces of bodies disappear from view.«¹¹

Wie in diesem Zitat deutlich wird, steht *comfort* mit der Körpergrenze und dem Raum in Verbindung. Bei *comfort* geht es eigentlich um die Begegnung zwischen zwei oder mehreren Körpern; es ist eine Art der Begegnung, in der die Grenzen verschiedener Körper sich überlagern. Eine bequeme Situation wird als ein Zustand bezeichnet, in dem die Körperoberflächen in- und übereinanderliegen. *Comfort* bezieht sich auf den Raum, in dem die Körpergrenzen sich erweitern:

»In feelings of comfort, bodies extend into spaces, and spaces extend into bodies. The sinking feeling involves a seamless space, or a space where you can't see the ›stitches‹ between bodies.«¹²

9 Ahmed, *The Promise of Happiness*, 174f.

10 Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 148.

11 Ebd.

12 Ebd.

Comfort ist der Grund, der das Zuhause eines Raums bildet und ihm eine Bedeutung gibt. Man fühlt sich wohl zu Hause. Der Körper signalisiert das Gefühl von *comfort*, wenn dieser sich in einem Raum befindet, der als »Zuhause« bezeichnet wird. Die Körpergrenze und die Grenze des Zuhauses überlappen sich, sodass Ahmed zufolge die Oberfläche der Körper unsichtbar werden. Das ist der Moment, an dem man sich in einem Raum geborgen fühlt.

Wie man von diesem *comfort* berichtet und mit welchen Wörtern man ihn in das eigene Narrativ bringt, ist entscheidend. Für Amin beispielsweise widerspiegelt sich *comfort* in einer Situation, in der er sitzen kann und für einen *Dam* Tär spielen kann. Um musizieren zu können, muss man *fāreq* sein.

Die Probleme, denen man im Prozess der Flucht begegnet, sind vielseitig und komplex. Ein Teil davon sind jene, die man nach *Noghte* erlebt hat und sich immer wieder in Erinnerung ruft. Ein anderer Teil sind jene, mit denen man in Deutschland konfrontiert wird. Aber ein drittes Problem sind die Gedanken und das gelebte Leben, das man aus Iran mitbringt. Dazu gehören auch familiäre Probleme. An den meisten Problemen der Familie, die noch Tausende Kilometer weit weg im Iran ist, nimmt man noch teil. Von allen Problemen *fāreq* zu sein ist nicht möglich, aber, wie Amin und Ahmad es erwähnten, hilft Musik, zumindest von einem Teil davon *fāreq* zu werden.

Das »Zumindest-bewohnbar-Sein«, das mehrmals in Amins Narrativ vorgekommen ist, spricht von einem Grad von *comfort*, den er braucht, um mithilfe der Musik einen höheren Grad von *comfort* in seinem Leben zu erreichen. In seinem Narrativ verbindet er Musik, sein Zimmer und das Leben. Die Objekte von *comfort* für ihn sind erstens sein Musikinstrument, das er spielt, um noch mehr *fāreq* zu werden, und ein Zimmer, das er für sich hat. Jedes dieser Objekte hat einen eigenen Körper und eine eigene Körpergrenze. Das Erste, was ich gelernt habe, als ich angefangen habe, Musik zu machen, war, dass man mit dem Musikinstrument *rāhat* sein soll. Das bedeutet, dass man es sich mit dem Musikinstrument bequem machen soll. Ich erinnere mich ganz genau, dass mein Musiklehrer mir öfter gesagt hat, dass ich nicht für lange Zeit Musik spielen kann, wenn ich mich mit meinem Se-tār nicht *rāhat* machen kann. *Rāhat* ist das Wort für *comfort*. Mit dem eigenen Musikinstrument *rāhat* sein bedeutet, dass man es so in die Arme nimmt, dass man die Körpergrenzen von Instrument und eigenem Körper nicht unterscheiden kann.

»bāyad bā sāzet yeki beši«, sagte meine Musiklehrer, als er versuchte, mein Instrument in die richtige Position zu bringen. *Yek* ist das persische Zahlwort für eins, und *yeki budan* bedeutet eins sein: »Du musst mit deinem Instrument eins sein.«

Das gleiche gilt für das Zimmer. Es repräsentiert einen Raum, der von einem Zimmer umschlossen wird. Wenn man in einem Zimmer ist, beinhaltet das Zimmer (oder der Raum, den das Zimmer umschließt) einen Körper; wie das Musikinstrument (hier Tär oder Se-tār), das vom Körper des Spielenden beinhaltet wird. Die Verbindung zwischen Zimmer und Musikinstrument (Tär), die Amin in seinem

Narrativ aufmacht, zeigt vor allem seinen *comfort* und wie er in seinem Leben mit dem *comfort*-Objekt *yeki* werden kann.

Wir waren dann bei Amin im »Hotel« in seinem 12-Quadratmeter-Zimmer, das er mit seinem iranischen Mitbewohner teilte. Er erzählte mir, dass sein Mitbewohner normalerweise nicht da ist, worüber er sehr glücklich war, da die beiden sich anscheinend nicht gut verstanden. Im Zimmer habe ich sein Tār enthüllt auf seinem Bett gesehen.

»Ich habe mein Instrument immer bereit«, sagte er lächelnd.

Er sagte mir, dass ich auf seinem Bett sitzen kann, während er in die gemeinsame Küche ging, um Tee zu kochen.

»Ich habe darum gekämpft, dass sie mir ein Einzelzimmer geben, damit ich in Ruhe Musik üben kann, aber sie haben mir das hier gegeben. Das ist immer noch nicht gut, aber besser als nichts«, sagte er, als er mit dem heißen Tee zurück war.

»Du kannst aber hier in Ruhe Musik üben, oder?«, fragte ich.

»Nicht richtig. Er [sein Mitbewohner] versteht mich nicht gut. Er weiß gar nicht, was Musik ist«, sagte er und lachte. »Ich brauche ein Zimmer für mich selbst«, fügte er hinzu.

Ein wichtiger Punkt in Amins Narrativ ist, dass er von Anfang an für ein eigenes Zimmer gekämpft hat. Dieser Punkt zeugt von dem Zugehörigkeitsgefühl, das man in Bezug auf einen Raum fühlt; die Zugehörigkeit einer Person zum Raum und die Zugehörigkeit des Raumes zur Person. Das zeigt sich in seiner Abneigung, einen Raum mit einer anderen Person zu teilen, deren Anwesenheit nicht erwünscht ist, oder deren Anwesenheit das Überlappen der Körpergrenzen und somit *comfort* verhindert.

Dieser Versuch von Amin, ein Zimmer für sich allein zu bekommen, in dem er für einen *Dam* Musik spielen kann, entspricht der Vorstellung, die er von einer *environment* hat, in der er sich wohlfühlt. Das ist ein Versuch »both to build the environment and to dwell in the world«. Der Begriff *dwelling*, wie ihn Tim Ingold¹³ entwickelt, bezeichnet die Beziehung der Organismen zur *environment* um sie herum und sieht *environment* nicht als etwas Gegenebenes, sondern als etwas, das ständig in Konstruktion ist. Eine *dwelling*-Perspektive »treats the immersion of the organism-person in an environment or lifeworld as an inescapable condition of existence. From this perspective, the world continually comes into being around the inhabitant, and its manifold constituents take on significance through their incorporation into a regular pattern of life activity«¹⁴.

Der Begriff *dwelling* bezieht sich nicht nur auf die Unterschiede zwischen *house* als »the physical structure, the building in itself« und *home* als »the setting within

13 Vgl. Ingold, *The Perception of the Environment*.

14 Ebd., 153.

which people dwell«¹⁵, sondern auch auf die Arte und Weise, wie Menschen *inhabit the world*. Das Zuhause zu verlassen ist auch im Kontext der Flucht und Migration eine Art von *inhabiting the world*. Beim *dwelling* geht es nicht nur darum, ein Haus zu bauen und darin zu wohnen, sondern darum, das Zuhause auch zu verlassen, um ein neues Leben anzufangen. Unter *dwelling* verstehe ich auch den Prozess des Lebens in der Welt als etwas *in action*; den Versuch, das Leben zu ändern; mit vielen Schwierigkeiten, sein Zuhause verlassen, sich auf eine lange und gefährliche Reise zu begeben und versuchen, ein anderes Zuhause zu finden.

To dwell und *to inhabit the world* meinen nicht immer den Besitz eines Ortes oder Wohnortes, den man *home* nennt, sondern auch die Vorstellung von *home*, dort, wo man sich wohl fühlt. Amins Vorstellung von einem Zimmer für sich allein, in dem er Musik spielen kann, zu dem er sich zugehörig fühlt und in dem er sich wohl fühlt, bezeichnet seine Art und Weise von *dwelling*.

In diesem Sinne ist *dwelling* eine stetige Interaktion der Person mit der Welt; ein *ongoing process of uprooting and regrounding*¹⁶; oder was Beate Binder als Beheimatung bezeichnet:

»Der Perspektivwechsel von Heimat zu Beheimatung fußt dabei grundsätzlich auf einem Verständnis von Heimat als Prozess und Aushandlung. Zugleich scheint es mir sinnvoll, den Blick von einer an einen Ort gebundenen Heimat aufzugeben und den Bewegungen von Subjekten zu folgen, um die vielfältigen Dimensionen von Bezogenheit zu bestimmen. Kurz, ich schlage vor, die an einen Ort gebundene Vorstellung von sozialer wie symbolischer Heimat zu verlassen zugunsten eines prozessualen und plurilokalen Heimatverständnisses.«¹⁷

Home making und *dwelling* als einen fortlaufenden Prozess zu verstehen, fordert Dichotomien wie *being fixed/mobility* und *stasis/transformation* heraus und eröffnet uns die Möglichkeit zu sehen, dass »[b]eing grounded is not necessarily about being fixed; being mobile is not necessarily about being detached«¹⁸.

In diesem Sinne darf der Begriff *dwelling* nicht mit *being fixed* vewechselt werden. *To inhabit the world* kann auch in Bezug auf Mobilität definiert werden: eine Person, die ihr Zuhause in ihrer *Heimat* verlassen hat und in einem neuen Raum ein Zuhause sucht, eine Person, die in einem neuen Land alle paar Monate ihren Lebensmittelpunkt wechseln muss, eine Person, der ihr stets als temporär bezeichneter Aufenthalt erlaubt werden muss (manchmal alle zwei Wochen), und zwar mit einem Papier namens Aufenthaltserlaubnis. Auch diese Person *inhabits the world* durch ihre

15 Ebd., 185.

16 Vgl. Ahmed u.a., *Uprootings/Regroundings*.

17 Binder, »Beheimatung statt Heimat: Translokale Perspektiven auf Räume der Zugehörigkeit«, 203.

18 Ahmed u.a., *Uprootings/Regroundings*, 1.

Kämpfe um ein besseres Leben, genauso wie Amin und seine Kämpfe fürs Bleiben und Leben; seine Kämpfe um das Zimmer und Deutschkurs. Amin *inhabits the world* durch sein zeitweiliges Leben.

Der persische Ausdruck *hāne be duš* ist ein Adjektiv, bedeutet wortwörtlich »Zuhause auf den Schultern« und bezieht sich auf eine Person, die keinen fixen Ort als Zuhause bezeichnen kann. Das heißt aber nicht, dass sie kein Zuhause hat. Ihr Zuhause liegt bei ihr auf den Schultern, womit sie *inhabits the world*. In diesem Sinn ist auch *hāne be duš*-Sein eine Art von *dwelling*. Mehrere Teilnehmende dieser Untersuchung haben sich als *hāne be duš* bezeichnet. *Hāne be duš* zu sein bezieht sich nicht nur auf *not being fixed* in Bezug auf Örtlichkeit, sondern auch auf *not being fixed* in der Zeit. *Hāne be duš* zu sein bedeutet somit, nicht stabil, sondern temporär zu sein.

Ich saß auf Amins Bett, nahm sein Tär und fing damit zu spielen an, als wir weitersprachen. Sein Mitbewohner war selten im Hotel und damit war Amin sehr glücklich. Seine Augen glänzten jedes Mal vor Freude, wenn er davon sprach. Diese Freude versteckte er nicht. Er bezeichnete die Abwesenheit seines Mitbewohners als ein *achievement*, das er verdient. Es lässt sich auch durchaus als *achievement* verstehen, wenn man es mit Amins Situation der ersten zwei Jahren nach dem Beginn seiner Fluchterfahrung im Dezember 2015 vergleicht. Er erlebte viel auf dem Weg und wurde in den ersten Monaten in zwei *kamp-e mowaqqat* (temporäre Camps) untergebracht. Danach wohnte er für über ein Jahr in einem *kamp-e dā'em* (permanentes Camp) in Brandenburg. Temporäre und permanente Camps sind eigentlich alle temporär. Anders gesagt: Temporär oder permanent zu sein ist keine Eigenschaft des Ortes, sondern der juristischen und rechtlichen Definition der Person. Ob die Person in einem *kamp-e mowaqqat* oder einem *kamp-e dā'em* wohnt oder in einer Wohnung: Sie ist dort temporär, so lange auf ihrem Aufenthaltstitel ein Gültigkeitsdatum zu finden ist.

Während diesen ersten zwei Jahren lebte Amin unter schwierigen und prekären Umständen. Die Prekarität seines Lebens zu dieser Zeit wurde durch die alltägliche Begegnung mit Problemen wie dem Zimmer, dem Internet usw. im Heim verstärkt. Sein Leben in diesem Heim war einerseits mit Warten und Langeweile verknüpft und andererseits mit der dauerhaften Beschäftigung mit den »Kleinigkeiten«, wie er es ausdrückte. Er beschrieb einen Tag in seinem Leben wie folgt:

»Ich stand normalerweise um 10 Uhr auf. Im Camp gab es einen Deutschkurs, den ich jeden Tag eine Stunde besuchte. Der Kurs war eigentlich kein richtiger Kurs. Ich habe ihn besucht, nur, weil ich vormittags nichts zu tun hatte. Nach dem Mittagessen zog mich um und ging in ein Dorf in der Nähe, wo ich mein Handy mit dem Internet verbinden konnte. Das Camp hatte kein Internet. Natürlich! Es war eigentlich eine Kaserne. [...] Bis zum Abend blieb ich da in dem Dorf und surfte im Internet und kam am Abend ins Heim zurück.«

»Da war eine Kaserne und hier, das ist ein Hotel, ja?«, fragte ich sarkastisch, während ich in Amins Zimmer auf dem Bett saß und die Gewürze, die ordentlich auf dem Kühlschrank standen, anschaute.

»Ja natürlich. Im Vergleich dazu ist das hier wirklich ein Hotel. Du weißt schon, dass es sinnlos ist, in einer Kaserne vom Internet zu reden. Ich habe meine Situation in diesem Jahr *habs-e eḥtiyāri* (freiwillige Haft) genannt«, sagte er nachdenklich.

In Amins Narrativ wird deutlich, dass das erste *Camp*¹⁹ mit einer Kaserne²⁰ und das letzte *Camp* mit einem Hotel verglichen wird. Beide sind »Flüchtlingsunterkünfte«. Diese Unterkünfte hatten aber eine frühere Funktion; einer wurde als Hotel und der andere als Kaserne genutzt. In seinem Narrativ versuchte Amin, die vorherige Funktion des Raumes mit der aktuellen Situation, unter der die Menschen in diesen Räumen leben, zu verbinden. So schien ihm selbstverständlich, dass in einer Kaserne kein Internet zu Verfügung gestellt wird, das sich mit dem Handy verbinden lässt. Dort ist man eingesperrt, obwohl man das *Camp* verlassen darf. Man ist dort in *habs-e eḥtiyāri*. Man ist in Haft, hat aber gleichzeitig *eḥtiyār* (einen freien Willen). Dieser *eḥtiyār* macht möglich, dass man die Zäune des *Camps* überschreiten kann. Man kann herausgehen, muss aber wieder zurück, da man keinen anderen Platz zum Übernachten hat.

Der Tagesablauf von Amin im *Camp* und sein Narrativ davon zeigen viele Gemeinsamkeiten von einem Flüchtlingsheim mit einem Gefängnis. Beide sind räumlich begrenzt und in den meisten Fällen umzäunt. Beide können in der Regel als räumliche Trennung von *inside* und *outside* verstanden werden; als ein Zaun, der eine Gruppe Menschen von einer anderen trennt. Diese Trennung ist einerseits eine kategorische, aber auch eine Beschränkung, die die »untergebrachten« Menschen von den Rechten, die die anderen haben, abschneidet. Sowohl »Camp« als auch Gefängnis sind *spatial productions*.²¹

Simon Turner bezeichnet *Camps* einerseits als *space of confinement and stuckness* oder als einen Raum, in dem die Mobilität gestoppt wird. Auf der anderen Seite versteht er die *Camps* ebenfalls als einen Raum der Mobilität der Menschen und Dinge:

19 Alle an dieser Studie Beteiligten haben jede Form von »Flüchtlingsunterkunft« als »Camp« bezeichnet. Ich habe den Begriff von ihnen übernommen.

20 Im Iran ist Militärdienst für die iranischen Bürger:innen obligatorisch, die in ihrem Ausweis als Mann bezeichnet wurden. Sie werden in der Zeit des Dienstes »Soldat« genannt. Der Dienst dauert normalerweise zwei Jahre und man muss ihn ab 18 Jahren leisten. Es gibt jedoch unterschiedlichen Ausnahmen, die entweder die Zeit reduzieren oder die Person vom Dienst befreien. In dieser Zeit werden die »Soldaten« normalerweise in den Kasernen in einer sogenannten »militärischen Situation« gehalten. Diese zwei Jahre werden normalerweise unter jungen Menschen als die »verschwendete und verlorene Zeit« bezeichnet, in der man umsonst viele Schwierigkeiten und militärische Beschränkungen aushalten muss. In diesem Sinne ist der Vergleich von Camp mit Kaserne ist bedeutsam.

21 Vgl. Hailey, *Camps*, 3.

»[T]he outside flows in and the inside flows out.«²² Die Eigenschaft eines *Camps*, dass nämlich Menschen dessen Zäune überschreiten können, kann also dazu führen, den Raum als *space of confinement* herauszufordern. Im obengenannten Zitat von Amin benutzt er *ehtiyāri* (freiwillig) als ein Attribut von *habs* (Haft). Für ihn war das nicht mehr als ein Attribut für seinen Zustand von *stuckness* in dem Raum. Das ist ein Zeichen, dass es für ihn beispielsweise mit vielen Schwierigkeiten verbunden ist, mit seiner Mutter im Iran telefonieren zu können. Sein Zustand ist *habs*, obwohl dieser *ehtiyāri* ist, obwohl er rausgehen kann.

An Amins Tagesablauf kann man sehen, dass das *Camp* nicht nur ein *space of confinement*, sondern auch temporal beschränkt ist. Man lässt einen warten. Es gibt »Unterricht« und »Kurse«, aber »eigentlich keinen richtigen Kurs«. Man besucht ihn, »nur weil [...] [man] vormittags nichts zu tun« hat.

Vom Konzept her sind *Camps* nichts Permanentes. Sie sind temporär:

»Refugee camps [...] are never meant to remain where they are indeterminably. In practice, however, camps may become quasi-permanent [...] and more importantly their temporary nature remains undecided in the sense that neither those in charge of establishing the camps nor those who inhabit them know how long the camp will remain or for how long the individual refugee will stay in the camp.«²³

Somit sind nicht nur die *Camps* selbst temporär. Auch die Menschen in ihnen werden in einem temporären Zustand gehalten. Gefängnisse sind ebenfalls temporär und so werden auch die Menschen in ihnen (in den meisten Fällen) temporär gehalten. Diese geteilte Temporalität kann sich aber auch als Unterschied zwischen *refugee camps* und Gefängnissen entpuppen. Im *Camp* ist man mit einer unbestimmten und unbekannten Zeitweiligkeit (*temporariness*) konfrontiert. Im Gefängnis, so Turner, weiß man zumindest, wann man entlassen wird. In *refugee camps* ist man hingegen nicht darüber informiert, wann diese Zeitweiligkeit zu Ende ist. Das einzige permanente Phänomen in *Camps* scheint diese Zeitweiligkeit zu sein. Man wird in einem Zustand gehalten, in dem man permanent temporär ist.

Amin ist noch immer in diesem Zustand. Er hat in unterschiedlichen *Camps* gewohnt und wohnt immer noch in einem weiteren. Womit Amin jetzt in seinem Leben konfrontiert ist, ist das, was er in den ersten Tagen in Deutschland erlebt hat: *permanente Zeitweiligkeit*²⁴.

Diese Permanente Zeitweiligkeit ist eine Folge der legalen und rechtlichen Lage der Geflüchteten in Deutschland, die ihre Leben durch die Politik des Lebens kon-

22 Jefferson, Turner und Jensen, »Introduction«, Turner, »What is a Refugee Camp?«

23 Turner, »What is a Refugee Camp?«, 142.

24 Vgl. Bailey u.a., »(Re)Producing Salvadoran Transnational Geographies«, Tize, »Living in Permanent Temporariness«.

trolliert, modifiziert und als wegwerfbar exkludiert und ihre Körper als nicht gewollt markiert. Die Zeitweiligkeit ist ein Zustand, unter dem Menschen leben. Sie wird ebenfalls als ein körperliches Gefühl wahrgenommen. Aber was den Körpern das Gefühl der Zeitweiligkeit und Prekarität gibt, sind nicht nur die aufenthaltsrechtliche Situation, sondern auch die *Camps* selbst. Die *Camps* sind so gebaut, dass sie diese Zeitweiligkeit repräsentieren. Und das ist nicht nur eine Frage der Politik, sondern auch des Designs der *Camps*.

Design-Politics des Lebens

In seinen Arbeiten *Design-Politics. An Inquiry into Passports, Camps and Borders* und *The Design Politics of the Passport: Materiality, Immobility, and Dissent* behauptet der Design-Forscher Mahmoud Keshavarz, dass *the politics of movement* nicht nur eine Angelegenheit und Frage der Politik sind, sondern auch eine Frage des Designs.²⁵ In seiner Analyse der Materialität von Mobilität und Migration, zu der Reisepässe, *Camps* und Grenzen gehören, stellt er fest:

»The politics of movement is performed through materialised things and relations; artefacts that are not only made but are also designed to communicate as well as excommunicate certain meanings, functions, actions, possibilities and practices.«²⁶

In seiner Arbeit versucht er

»to understand [the] material and artefactual conditions based on the lived experiences as well as the political struggles of those who are not only deprived of the right to freedom of movement but are also frequently deprived of the ability to act in order to claim those rights.«²⁷

Praktiken spielen in Keshavarz Arbeiten eine zentrale Rolle. Er betrachtet selbst Materialien wie *Camps* als Gruppen jener Praktiken, die das Leben und den Körper regulieren und gestalten. Diese Gruppen der Praktiken sind design und deswegen eine Frage der Design-Politik.

In diesem Sinne fokussiert Keshavarz auf *designed materials* und darauf, wie sie eine bestimmte Art des Verstehens und auch des *inhabiting* der Welt artikulieren

25 Vgl. Keshavarz, *Design-Politics. An Inquiry into Passports, Camps and Borders*.; Keshavarz, *The Design Politics of the Passport*.

26 Keshavarz, *Design-Politics An Inquiry into Passports, Camps and Borders*., 13.

27 Ebd., 15.

können. Um dies konkret analysieren zu können, verortet er seine Fragen der Design-Politik an jenem Ort, an dem sich die Menschen nach dem Grenzübertritt befinden. Er nennt diesen Zustand *undocumentedness* und definiert ihn als

»[T]he situation of moving across borders without papers or without the ›right‹ papers, as well as residing in a territory without state authorisation, as conditions that are shaped and produced by the ways design and politics co-articulate the world and its possibilities of access and inhabitation.«²⁸

Keshavarz argumentiert, dass dieser Zustand von bestimmten Handlungen und Praktiken gestaltet wird, die durch das Design und Designen produziert, etabliert und normalisiert werden. Er verweist dafür auf drei Materialien der Migration, die eine wichtige Rolle spielen, um den Zustand der *undocumentedness* zu produzieren und normalisieren: Reisepässe, Camps und Grenzen, die designet und immer wieder (re-)designet werden, artikulieren, so Keshavarz, die Politik der Bewegung auf eine Art und Weise, auf die bestimmte Körper, nämlich die grenzüberschreitenden Körper, reguliert, kontrolliert und illegalisiert wurden und immer wieder werden.

»Undocumentedness [...] is understood as a series of social, economic and political conditions, shaped spatially and temporally within and beyond the geopolitical boundaries of the state by unequal forces and unequal distributions of wealth, legal protection and freedom of movement. Furthermore, from the perspective of the political positions that undocumented migrants occupy, undocumentedness is understood as those moments and places in which bodies that are not supposed to be seen or active are actively on the move or present, thus challenging the legalized frameworks of the nation-state and its borders. These moments and places could be before, during or after crossing a legalized geographical, political and economic border.«²⁹

Für diese Arbeit ist vor allem wichtig, dass *undocumentedness* kein einzelner Zustand ist, sondern als eine Gruppe von Zuständen und Situationen verstanden wird, unter denen Prekarität und Illegalität für eine bestimmte Gruppe von Menschen (oder bestimmte Körper) produziert wird. Bei *undocumentedness* geht es nicht nur um die Papiere, die man nicht besitzt, sondern auch um die Orte, an denen man (nicht) sein darf, oder das Leben, das man (nicht) haben kann.

Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sind ebenfalls Merkmale von *undocumentedness*. Der Zustand wurde produziert und normalisiert, damit eine bestimmte Gruppe von Menschen und Körpern unsichtbar werden. Diese Unsichtbarkeit der Körper wird durch die Sichtbarkeit anderer Körper verursacht. *Undocumentedness* beschränkt auf

28 Ebd., 14.

29 Ebd., 25.

der einen Seite die Bewegung dieser Körper. Auf der anderen Seite aber fordert sie die Logik des Nationalstaats heraus durch die Kämpfe und Bewegungen der Körper trotz aller Einschränkungen.

Somit schreibt *undocumentedness* auf der einen Seite Unsichtbarkeit und Unsicherheit auf die Körper der grenzüberschreitenden Menschen ein. Sie gestaltet deren Leben durch Einschränkungen und ungleiche Verteilungen von *forces*, Wohlstand, Rechtsschutz und Bewegungsfreiheit. Auf der anderen Seite fordern die Menschen, die in dieser Situation leben, dieselbe Materialität heraus, die sie durch *undocumentedness* unterworfen hat. *Undocumentedness* als *conceptual framework* oder als Begrifflichkeit zu verwenden ist insofern hilfreich, da es ermöglicht, sowohl die Ungleichheiten, Subjugationen und Beschränkungen, denen die Menschen ausgesetzt sind, als auch ihre Kämpfe zu erklären. Dieses Framework verhindert sowohl die Stigmatisierung und Opferdarstellung der Menschen, die unter diesen Umständen leben, als auch die Romantisierung ihrer Agency.

Keshavarz subsumiert die Begriffe *camps* und *camp-making practices* unter dem Begriff *encampments* und bringt sie mit *the condition of undocumentedness* in Verbindung. Das Innen und Außen eines Camps wurde so designt, dass die Mobilität bestimmter Körper immer wieder eingeschränkt wird. Das ist *the condition of undocumentedness*, die durch die Materialien designt wurde. Dieses Design wird zum Teil durch die Praktiken der *encampments* möglich.

Keshavarz definiert *encampments* als »regimes of practices of camp-making« und auch als »a system of mental and material control over the time and space of [people's] lives, a form of management of their moments, stories, narratives, memories, histories, bodies and activities, which are transformed into fear, distrust, precarity and vulnerability«³⁰. Somit schaffen die Camps eine Reihe von Praktiken, um das Handeln und die Möglichkeiten des Handelns zu regulieren und zu kontrollieren. Das wird in Camps durch das Designen räumlicher und temporaler Artikulationen der Leben möglich gemacht.³¹

Auch in Amins Tagesablauf im vorherigen *Camp* (Kaserne) kann man die designte räumliche und temporale Artikulation seines Lebens im *Camp* sehen. Räumlich gesehen sind *Camps* so designt, dass die Sichtbarkeit bestimmter Körper verhindert wird. Sie werden normalerweise außerhalb der Städte gebaut. Sie haben Zäune. In diesen Räumen werden die Körpergrenzen ebenfalls durch die Praktiken des Designs rekonstruiert, reguliert und auch kontrolliert. In *Camps* werden beispielsweise in einem Zimmer mehrere Personen untergebracht. Das alles ist möglich, weil sich die Menschen nach *Noghte* im Zustand der *undocumentedness* befinden. Sie werden nach *Noghte* als *undocumented* definiert und damit illegalisiert, bis sie einen Aufenthaltstitel bekommen.

30 Ebd., 230.

31 Vgl. ebd., 231.

Im Kapitel 2 argumentiere ich, dass die Fluchterfahrung als Bruch (*rupture*) in der Kontinuität des Lebens für die Menschen betrachtet werden kann. In diesem Sinne sind die *Camps* ein entscheidender Teil dieser Brüche. In *Camps* wird die Kontinuität des Lebens, die bisher die Lebensereignisse räumlich und temporal miteinander verbunden hat, unterbrochen, und durch diesen Bruch wird eine neue Kontinuität produziert.

In Amins Narrativ wird deutlich, dass die *Camps* das Leben der Menschen nicht nur räumlich, sondern auch temporal designen. Wie bereits erklärt wurde, bilden die *Camps* eine Separation, eine Dichotomie des Innen und Außen. Wenn man sich innerhalb der Zäune befindet bzw. *inside* ist, ist man automatisch außerhalb von etwas anderem bzw. *outside* und umgekehrt. In diesem Fall bedeutet in einem *Camp* zu sein, dass man in einem Zustand der *undocumentedness* ist. Und das bedeutet wiederum, im Außen zu sein. Diese Separation soll nicht nur räumlich sein, sondern auch temporal. Damit wird im *inside* eine andere Temporalität im Vergleich zu *outside* konstruiert. Das kann auch eine Frage des Designs sein. Zeit und Zeitgefühle werden in *Camps* anders empfunden. Zeitverbringen und Warten haben dort eine besondere Bedeutung, und diese unterscheidet sich vom Zeitverbringen und Warten im *outside*.

Camps konstruieren, distribuieren und verstärken also das illusionäre Gefühl, eine temporäre Situation sei stetig auf dem Weg zur Permanenz. Die *Camps* werden auch so genannt: *movaghat* (temporär) und *Daem* (permanent). Man ist für einen gewissen Zeitraum, meistens am Anfang, in einem temporären *Camp* »gelagert« und wird dann in ein permanentes *Camp* geschickt, das auch wieder temporär ist. Das Gefühl, das man von einer temporären Situation zu einer permanenten in Bewegung ist, bleibt aber da.

Zeitweiligkeit und die Politik des Erinnerns

Ein Jahr vor meinem Treffen mit Amin in Berlin saß ich auf einem Stuhl hinter der Tür der Ausländerbehörde in Göttingen, die uns, die Ausländer:innen, von den Mitarbeiter:innen der Behörde trennte. Die Tür lag am Treffpunkt zweier Korridore des Neuen Rathauses von Göttingen und war mit einer Scheibe versehen. Wir mussten in diesen Korridoren warten, bis unsere Namen aufgerufen wurden. Die Ausländerbehörde Göttingen ist so designt, dass die Ausländer:innen nur bis zu dieser Tür gelangen, wenn sie keinen Termin haben. Die Tür repräsentiert somit die Ausländerbehörde für die Menschen, die dort warten müssen. Sie zog oftmals die ängstlichen, ungewissen, ambivalenten, traurigen, glücklichen, hoffnungsvollen und wartenden Blicke der Menschen auf sich, die hinter der Tür standen, an der Wand lehnten oder sich hinhockten. Die Blicke der Menschen hinter der Tür glitten über die Scheibe,

während sie darauf warteten, dass die Mitarbeiter:innen auf der anderen Seite ihren Namen rufen und ihnen die Tür öffnen würden.

Für die Verlängerung meines Aufenthaltstitels während meiner Promotionszeit kam ich ein zweites Mal zur Ausländerbehörde. Bezüglich der Verlängerung war ich fast sicher, dass ihr stattgegeben werden würde (ganz sicher kann man nie sein). Ich musste meinen Aufenthaltstitel jedes Jahr verlängern, obwohl ich Doktorand mit mindestens drei Jahren Regelstudienzeit war. Das fand ich nicht nur merkwürdig, sondern auch nervig und ärgerlich. Das Gefühl hatte ich besonders, als ich von Freund:innen in Berlin gehört hatte, dass sie eine Verlängerung ihres Aufenthaltstitels für zwei oder manchmal sogar mehr Jahre beantragen konnten.

Eine Mitarbeiterin von der anderen Seite der Scheibe kam mit einer Person zur Tür, um sie hinauszubegleiten. Als die Person zur Tür hinaus war, rief die Mitarbeiterin einen anderen Namen auf. Ich versuchte, vermutlich wie die anderen auch, das Gefühl der herauskommenden Person von ihrem Gesichtsausdruck abzulesen.

Mein Handy klingelte. Es war Amin. Er wollte mit mir über ein Ereignis sprechen, das er am vorherigen Abend erlebt hat.

»Ich gehe gleich zur Polizei. Kann ich dich anrufen, wenn ich bei der Polizei bin, Reza? Ich will, dass sie mit dir sprechen. Mein Deutsch ist nicht gut. Gestern habe ich mit meinem Mitbewohner gestritten und er hat mich am Kopf verletzt. Ich kann einfach nicht mit ihm in einem Zimmer wohnen. Ich habe ihm nichts angetan.« Sagte Amin und seine Stimme klang ein wenig angeschlagen.

»Was?! Ist jetzt alles gut?« Fragte ich besorgt.

Eine Woche davor hatte er mich bereits angerufen, ob ich einen Brief für ihn schreiben könne, den er ans Sozialamt schicken wolle. Der Brief beinhaltete Gründe, warum er ein Einzelzimmer für sich haben wolle: dass er schwer traumatisiert und im derzeitigen *Camp* (Kaserne) psychisch belastet sei. Er meinte, wenn er ein Einzelzimmer bekäme, wäre sein Leben viel besser. Dafür hatte er eine lange Zeit gekämpft.

»Gestern war ich sofort bei der Polizei mit jemandem, der für mich übersetzt hat, und habe alles erzählt. Das Blut auf meinem Gesicht war auch ein guter Punkt, damit sie mir glauben. Ich wollte ihnen alles aus meiner Sicht erzählen«, sagte er am Telefon.

»Hast du ihnen gestern Abend nicht erzählt, was passiert ist?«, fragte ich neugierig.

»Doch! Aber der Übersetzer war jemand aus dem Heim, den ich nicht richtig kannte. Ich vertraue ihm nicht. Ich hatte das Gefühl, dass er falsch übersetzt hat«, sagt er.

»Alles klar! Gib ihnen meine Nummer. Schreib mir bitte per SMS, was du ihnen erzählen willst«, sagte ich.

Vor ungefähr einem Jahr wurde Amin als »Patient mit PTBS« diagnostiziert. Er erhielt auch eine Bescheinigung, in der er als traumatisiert bezeichnet wird. Seitdem war er in Behandlung.

»Herr Bayat«, rief eine Frau in der Ausländerbehörde. Ich sah, dass die Tür für mich geöffnet war, und ging mit der Frau auf die andere Seite. Dort war es ruhig. Es gab keine gestressten Blicke, die auf die Türscheibe fixiert waren; ein ruhiger Platz zum Arbeiten.

Die Bescheinigung, die Amin von seinem Psychologen einreichte, und auch die medizinische Behandlung waren anscheinend nicht ausreichend für das Sozialamt und die Ausländerbehörde, um ihn als traumatisiert anzuerkennen. Ein Zimmer für sich, in dem er für ein *Dam fāreq* sein kann, in dem er sitzen und mit seinem Tār Musik spielen kann, bekam er nicht, obwohl er ausreichend Beweise dafür lieferte.

Ich saß auf einem Stuhl in einem Zimmer voller Blumen, in dem die Praktikant:innen arbeiteten. Die Dokumente, die ich sorgfältig gesammelt hatte (Pass, Passfoto, Formulare, Stipendienzusage, Kontoauszug usw.), gab ich der Frau.

»Ich habe mein Stipendium für vier Jahre. Meine Frage wäre, ob ich jetzt eine zweijährige Verlängerung beantragen kann«, fragte ich die Frau sehr vorsichtig.

»Ihre Stipendienzusage und Versicherung sind für ein Jahr gültig. Von daher können wir Ihren Aufenthaltstitel nicht für mehr als ein Jahr verlängern«, antwortete sie mit einem netten Lächeln.

Es gab eine Phase, in der Amin seine Duldung jede Woche verlängern musste. Bei der Verlängerung fragte er die Mitarbeiter:innen jedes Mal: »Warum eine Woche und nicht zwei Wochen? Warum muss ich jede Woche hierherfahren, nur um die Duldung für eine Woche verlängern zu lassen? Das verstehe ich nicht. Das ist doch mehr Arbeit, auch für sie.« Aber die Antwort war nur: »Bis nächste Woche.« Außerdem musste er bis zur Ausländerbehörde eine gewisse Strecke fahren. Als ich ihn fragte, ob die Fahrtkosten erstattet würde oder nicht, bekam ich ein lautes Lachen als Antwort. Das Lachen hatte nur eine Bedeutung: »Natürlich nicht.«

Daran, was Amin lange Zeit erlebt hatte, erinnerte ich mich, als ich in diesem Büro voller Blumen saß. »Ein Jahr ist eine Menge Zeit im Vergleich zu einer Woche«, dachte ich. Trotzdem habe ich mich etwas getraut und gesagt: »Ich kann aber von meinem Stipendium einen Nachweis nachreichen, wenn das das Problem ist.«

»Ich denke, das geht nicht. Sie bekommen Ihren Aufenthaltstitel erst mal nur für ein Jahr«, sagte die Mitarbeiterin mit ernster Miene.

Ein Zimmer ist ein Ort, an dem der Aufenthalt stattfindet. Im Kontext von Flucht und Migration sind sowohl Zimmer als auch Aufenthalt mit die wichtigsten Materialitäten. Diese Materialitäten der Migration sind zeitlich nicht permanent. Sie

sind eine Art von Materialien, deren Existenz mit ihrer Zeitweiligkeit verknüpft ist. Diese Zeitweiligkeit schließt die Niederlassungserlaubnis aus, die zumindest vom Namen her (»unbefristete Aufenthaltserlaubnis«) permanent aussieht.

Diese Zeitweiligkeit, die sich in den Materialien darstellt, steht im Gegensatz zur Stabilität, die am Anfang des Kapitels erwähnt wurde. Da wurde Stabilität als ein körperlicher Zustand und auch als eine Emotion bezeichnet. Man fühlt sich stabil. Das heißt, die Atmosphäre und die Welt, die man *inhabits*, geben einem das Gefühl, dass man keine frühzeitigen Änderungen erwarten muss. Sich stabil zu fühlen, ist eine Art und Weise von *inhabiting the world*, die sich Amin gewünscht hat. Dieses Gefühl wurde in seinem Narrativ stark mit dem Zimmer und auch mit dem Aufenthaltstitel verbunden; mit zwei Materialitäten der Migration, die sich in Amins Zustand auf die Zeitweiligkeit beziehen.

Zeitweiligkeit kann auch als ein körperlicher Zustand betrachtet werden. Man fühlt sich nicht stabil. Das ist die Art und Weise, wie sich *dwelling* äußert und die auf ständige Veränderungen im Leben zurückzuführen ist. Die Form von *dwelling*, in der man besondere Rechte für eine bestimmte Zeit hat und es unklar ist, ob man diese Rechte auch nach dieser Zeit noch hat. Diese Art von Zeitweiligkeit ist eine weitere Eigenschaft der *Noghte*.³² In diesem Sinne kann man *Noghte* ebenfalls als einen Übergangspunkt zur Zeitweiligkeit bezeichnen.

Das Leben von Menschen temporär zu machen, bedeutet, enorme Unsicherheit in ihr Leben zu bringen. Wie in Kapitel 4 diskutiert, hängt das Leben der Menschen nach *Noghte* sehr stark von ihrem rechtlichen Status ab. Wie in Amins Geschichte deutlich wird, hat sein aufenthaltsrechtlicher Status (Duldung oder jemand, dessen Aufenthalt in Deutschland toleriert ist) sein Leben bestimmt. Er musste jede Woche zur Ausländerbehörde gehen, mit den Mitarbeiter:innen sprechen, damit er sie vielleicht überreden kann, ihm die Duldung für zwei Wochen zu verlängern, anstatt ihm diese nur eine Woche zu gewähren. Durch diese Praktiken wurde die Zeitweiligkeit in Amins Körper eingeschrieben. Dieser zeitweilige Zustand »subjected [...] [people] to years, even decades, of insecurity and uncertainty through constant threats of deportation and restrictions on work, travel and higher education«³³.

Der Begriff *permanent temporariness*³⁴ wird in der Geografie und den Sozialwissenschaften benutzt, »to highlight both the temporal stagnation (e. g. legal insecurity, lack of mobility and work restrictions), as well as how [...] [people] act and react to their environment and create everyday tactics of active resistance«³⁵. Ich verwende diesen Begriff, um zu zeigen, wie die Materialitäten der Flucht und Migration

32 Vgl. Kapitel 4.

33 Tize, »Living in Permanent Temporariness«, 1.

34 Vgl. Bailey u.a., »(Re)Producing Salvadoran Transnational Geographies«; Tize, »Living in Permanent Temporariness«.

35 Tize, »Living in Permanent Temporariness«, 2.

designt werden, um bestimmte Körper als temporär zu markieren, und auch wie sie durch die Materialitäten der Migration wie Aufenthaltstitel, *Camps*, und Zimmer temporär werden; manche Körper werden eine Woche toleriert und der Aufenthalt mancher anderer wird ein Jahr erlaubt. Der Aufenthalt der einen wird toleriert, der der anderen erlaubt. Manche dürfen sich ein Zimmer oder eine Wohnung suchen, während andere in einem bestimmten Raum untergebracht werden.

Permanent temporariness bezieht sich jedoch nicht nur auf die Rechtsstellung, die das Leben der Menschen temporär macht und als temporär bezeichnet. Der Begriff bezieht sich auch auf die Narben und Erinnerungsbrüche, die dieser Zustand auf dem menschlichen Körper und im Gedächtnis hinterlässt. Hier ist das persische Wort *fāreq* von Bedeutung. Was wollte Amin? Er wollte *nur*³⁶ ein Zimmer für sich, in dem er für einen *Dam* sitzt und Tär spielt. Das machte er für einen *Dam fāreq*. *Fāreq* ist eine Art von Nicht-da-Sein. *Fāreq* sein heißt in diesem Sinne auch vergessen. In einem Zustand von *permanent temporariness* gibt es nicht viele Möglichkeiten des Vergessens. Alles, nicht nur die Raumzeit, sondern auch die Materialien, wurde so designt, dass man nicht vergessen kann, dass es temporär ist. Das hat Pari, eine Aktivistin und Übersetzerin aus dem Iran, auch erwähnt:

»Alles, was man hier machen muss, wie zum Beispiel die Prozesse, durch die du in der Ausländerbehörde durchmusst, ist dafür da, dass man nicht mal für eine Sekunde vergisst, dass man hier temporär und nicht permanent ist.«

Worauf sie aufmerksam macht, ist jedoch nicht, dass die Zeitweiligkeit vergessen werden muss, sondern dass man auch die Möglichkeit haben muss, sie zu vergessen. In diesem Sinne ist vielleicht das »Recht auf Vergessen« oder sogar die »Möglichkeit zu vergessen« das, was man in dieser Situation braucht.

36 Die Betonung auf »nur« kommt von Amin.

