

4 Noghte und die Produktion der Erinnerungsbrüche: Räumlichkeit, Temporalität und Intensität der Grenzerfahrung

Prolog

Wir sind angelangt am [...] [Wasser]/
Die irrwitzigen Wellen am Strand
branden an, ziehen sich zurück/
In alle Ewigkeit, wie es scheint/
Ein winziges Boot ein paar Meter vom
Ufer/
Keine Zeit zu verlieren/
Wir müssen los, wir steigen ein¹

Noghte bedeutet Punkt. *Noghte ist* ein Punkt an der Grenze. Ein Punkt am Wasser, an dem ein Geflüchtete:r mit der eigenen Prekarität konfrontiert wird; an dem der Körper die Grenze mit sich nimmt. Die Grenze bleibt beim Körper.

Grenzen, zumindest die der Nationalstaaten, die im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen, sind seit der Entstehung der modernen Nationalstaaten durch die Wissenschaft, aber auch durch vielfältige soziokulturelle, politische und wirtschaftliche Prozesse immer wieder als klare, miteinander verbundene Linien dargestellt worden, die die Erde in unterschiedlichen Farben auf unzähligen Landkarten teilen. Diese meist schön gezeichneten Linien auf der Landkarte gehören zweifellos zu den mächtigsten und einflussreichsten Produkten der Moderne. Obwohl sie in der Realität nicht sichtbar sind, sind sie präsent, zumindest für viele Menschen und Gruppen.

Dieses Kapitel beginnt mit der Frage, ob Grenzen wirklich Linien sind und ob sie von allen Menschen als (unsichtbare) Linien wahrgenommen werden oder vielleicht als intensive und stark präsente Punkte wie *Noghte*. Es konzentriert sich auf Grenzerfahrungen und nicht auf die Grenze selbst. Die Grenzerfahrungen akkumulieren

¹ Boochani und Tofighian, *Kein Freund außer den Bergen*, 26.

sich im Gedächtnis und machen den Körper zu einem *Grenzkörper*. Der Prozess, in dem der Körper zu einem *Grenzkörper* wird, ist im Begriff »Grenze« unsichtbar. Die Grenze durch die Perspektive der *Noghte* zu betrachten, ist ein Versuch, diesen Prozess theoretisch sichtbar zu machen. Grenze als Begriff, sowohl in der Flüchtlings- und Migrationspolitik als auch in der disziplinären Wissensproduktion der Migrationsstudien und *border studies*, basiert meistens auf der Nationalstaatlichkeit und reproduziert dadurch die kolonialen Diskurse. Im Gegensatz zu »Grenze« ist *Noghte* eine Möglichkeit, die Grenze und Grenzerfahrungen aus einer emischen Perspektive zu verstehen und theoretisieren. *Noghte* weist auf die körperliche Erfahrung der Grenze hin. *Noghte* schreibt sich in den Körper und Erinnerung ein. *Noghte* wird erzählt.

Erinnerungsbrüche und Narrativ

Das erste Mal, dass ich eine internationale Grenze überschritt, war im August 2014, als ich einen Hochschulsommerkurs in Deutschland besuchen wollte. Die Erfahrung, in ein anderes Land zu fliegen, war nichts, dem ich als iranischer Student jeden Tag begegnete. Für diese Erfahrung musste ich ungefähr sechs Stunden von Fooladshahr, meiner Heimatstadt, bis zum Flughafen nach Teheran fahren, von wo ich dann nach Frankfurt abfliegen konnte. Alles schien in Ordnung; ich hatte einen gültigen Pass, ein Visum, ein Flugticket und alles, was ich brauchte. Ich selbst war aber nicht in Ordnung. Jede Sekunde, die ich unterwegs war, zählte ich und fühlte die Intensität der Zeit ganz genau. Der Gedanke, dass ich in Teheran in ein Flugzeug ein- und fünf Stunden später in Frankfurt aussteigen würde, ließ mich erkennen, dass diese Bänke, Schalter und Läden, die Passkontrolle, die Polizei und der Zoll im Flughafen die Grenze repräsentieren und der Flughafen selbst die Grenze ist. Die zwei Flughäfen (in Teheran und Frankfurt) als zwei geografische Punkte liegen im Moment der Grenzüberschreitung aufeinander und stellen sich als ein Grenzpunkt dar. Das vorübergehende Aufeinanderliegen der zwei Punkte verbirgt die ganzen Länder und Grenzen mit Staaten und die sich bewegenden Menschen, die Grenzkontrollsysteme ständig herausfordern. Dieser Grenzpunkt, der aus zwei voneinander entfernten, aber in diesem einen Moment aufeinanderliegenden Punkten, nämlich zwei Flughäfen, besteht, steht geografisch nicht auf der Grenzlinie, die auf der Karte zu sehen ist. Er repräsentiert diese Grenze aber. Die unterschiedlichen Repräsentationen, Vorstellungen und Realitäten der Grenze zeigen Balibar² zufolge, dass die Grenzen nicht mehr als eine Linie auf der Karte oder ein Raum auf dem *frontier* sind. Die Grenzen, so Balibar, sind *vacillating*³. Sie sind überall.

2 Vgl. Balibar, *Politics and the Other Scene*.

3 Vgl. ebd., 89ff.

»The fact that borders are vacillating is a matter of experience: first and foremost. They are no longer at the border, an institutional site that can be materialized on the ground and inscribed on tile map, where one sovereignty ends and another begins; where individuals (ex)change obligations as well as currency; where in peacetime Customs examinations, verifications of identity, and payment of duties and tolls are carried out; where in wartime armed populations converge, coming to defend the Fatherland by attacking the enemy's expansionism.«⁴

Mezzadra und Neilson⁵ beschreiben Grenzen als »sites of confrontation, contact, blocking and passage [...] [i]nvented and instituted through often violent historical processes«⁶. Die Konfrontationen und der Kontakt mit den unterschiedlichen Grenzen und Blockaden sowie mit der Durchlässigkeit dieser Grenzen führt zu unterschiedlichen Grenzerfahrungen für die Menschen, die sich in den Grenzräumen bewegen. Meine Begegnung der Grenze (mit gültigem Pass und Visum) formt meine Erfahrung. Ali, ein Beteiligter dieser Untersuchung, berichtet von einer anderen Erfahrung. Er muss um Mitternacht mit seinem fünfjährigen Sohn sein Leben in Maschhad/Iran hinter sich lassen, damit er nicht von der iranischen Polizei festgenommen wird. Er flüchtet über den Landweg; erst in die Türkei und später auf einem Boot nach Griechenland.

Ali formuliert die Drastik der Grenzerfahrung auf seinem Fluchtweg folgendermaßen: »Es gibt Punkte, die das Leben eines Menschen in zwei Hälften teilen können; [die Zeit] vor dem Punkt und [die Zeit] nach dem Punkt.«⁷ In dieser Aussage spricht er nicht nur von Raum, Ort und Zeit, sondern er bringt auch seine Vorstellung von Erinnerung und die Intensität dieser Erfahrung in der Zeit zum Ausdruck. Diese Erfahrung lässt sich somit als intensiver Zeitraum beschreiben.

Der von Ali erwähnte *Punkt* (der nicht mit »Grenze« zu verwechseln ist) kann als *Zeitpunkt* oder *Ort*, aber auch als beides zusammen verstanden werden. Genauer gesagt sind diese besagten *Punkte* die Orte, an denen Raum und Zeit aufeinandertreffen, und dies führt dazu, dass die Wahrnehmung der Ereignisse, die innerhalb dieser Punkte stattfinden, stärker als das davor oder danach Erlebte empfunden wird; dies wiederum führt zu einem stetigen Erinnern an diese Punkte.

Diese Erfahrungen sind nicht unbedingt Erfahrungen, an die sich gerne erinnert wird oder die als freudige Anekdoten erzählt werden. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Oftmals versucht das Individuum, diese Ereignisse zu vergessen. Es handelt sich dabei um Erinnerungen, die wie die Narbe einer längst verheilten Wunde in die Haut eingebrennt sind. Diese Erinnerungen können zwar in Vergessenheit geraten, sind aber vermutlich nicht gänzlich aus dem Gedächtnis des Individu-

4 Ebd., 89.

5 Vgl. Mezzadra und Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*.

6 Ebd., 27.

7 Eigene Übersetzung aus dem Farsi.

ums zu löschen. Das Individuum bildet um diese *Punkte* herum immer wieder aufs Neue Narrative, die als Zeugen fungieren sollen. Die Narrativbildung als Zeuge hat nicht zum Ziel, dass sich das Individuum selbst an das Erlebte erinnert, vielmehr soll es die anderen dazu bringen, das Geschehene nicht zu vergessen. Karin König beschreibt das als Paradoxien der Erinnerung:

»[W]o nicht vergessen werden kann [oder wo Vergessen überhaupt nicht erwünscht ist], bleibt nur das Erinnern, das mit dem Vergessen allerdings in einem unauflöslichen, paradoxen Zusammenhang steht: Erst was zuvor gewusst – erinnert – wird, kann anschließend aktiv vergessen werden.«⁸

In diesem Sinne ist das Narrativ die Darstellung dieser Paradoxien, weil das Individuum einerseits den Drang verspürt, das Erlebte zu erzählen – manchmal (und in diesem Kapitel meistens) auch unaufgefordert. Auf der anderen Seite ist ebenfalls ein Drang vorhanden, das Erlebte zu vergessen.

Diese Arbeit geht aus von einer Unterscheidung zwischen den Momenten, in denen die Menschen anfangen, ihre Geschichten zu erzählen, ohne aufgefordert zu werden, und den Momenten, in denen sie tatsächlich dazu aufgefordert werden. Die unaufgeforderten Erzählungen nehmen meist die Form von Tagebüchern, Blogs und Geschichten und seltener die von Interviews an. Es scheint, als würden diese Erzählungen wie Lava bei einem Vulkanausbruch ihren Weg nach außen finden oder, wie Ali es beschreibt: Diese Erzählungen sind wie »Āb-e jušān ke az sine mi-jušād«, wie »sprudelndes Wasser, das aus der Brust herausfließt«.

Wenn wir das Erzählen als eine Kulturtechnik, die Erinnerungen und Erfahrungen strukturiert und gestaltet, und die Erzählungen als grundlegenden Weg ansehen, mit welchem Menschen die Welt für sich (und andere) sinnvoll beschreiben,⁹ dann sehen wir, dass Narrative auf dem Prozess des *meaning-making* beruhen. Außerdem sind die oben genannten Momente des *unaufgeforderten Erzählens* mit den »acts of remembering«¹⁰ verbunden.¹¹ In diesem Vorgang erzählen die Beteiligten Forscher:innen und Freund:innen und allgemein allen zuhörenden (und beteiligten) Personen, was *ihrer* wichtig ist oder wichtig erscheint, damit andere nicht nur davon erfahren, sondern auch am Akt des Erzählens selbst teilhaben. Orkideh Behrouzan zufolge kann man diesen *act of remembering* mit dem Tagebuchschreiben vergleichen, den Behrouzan als einen »Versuch zur Unsterblichkeit« beschreibt:

⁸ König, »Paradoxien der Erinnerung«, 1.

⁹ Vgl. Marzolph und Bendix, »Introduction«; Bendix, »Reflections on Earthquake Narratives«; Meyer, »Was heißt Erzählen?«.

¹⁰ Behrouzan, *Prozak Diaries*, 17.

¹¹ Das heißt nicht, dass ein aufgefordertes Erzählen nicht mit *acts of remembering* verbunden sein kann. In dieser Arbeit wird stattdessen versucht, die Unmittelbarkeit und Direktheit der Erinnerung einer *experience* hervorzuheben.

»Diaries are our attempt at immortality. Writing them, literally or metaphorically, online or offline, is almost always a precarious yet calculated choice to remember and be remembered.«¹²

Auf der anderen Seite sind die obengenannten Erzählungen und Narrative eine Repräsentationsform der »Neigung zum Teilen« also eine Eigenschaft des Begriffs »Erinnerungsbrüche«. In diesem Sinne wird ein Narrativ hier nicht nur erzählt, um die Erfahrung mit anderen zu teilen oder die subjektive Formulierung eines Ereignisses (oder besser gesagt einer *experience*) in die Öffentlichkeit zu tragen, sondern auch um die Erfahrung/en, die bereits in der Vergangenheit gemacht wurde/n, aufarbeiten zu können.¹³ Diese Aufarbeitung (*working through*) vergangener Erfahrungen »by witnessing and retrospective meaning making helps people to (re)imagine and (re)negotiate what has been felt, desired, feared, repressed, denied, remembered, or forgotten«¹⁴. Narrative und Erzählungen sind in diesem Sinne die Verbindung zwischen den *acts of remembering*, den *acts of sharing* und den *acts of working through*.

Außerdem werden Narrative und Erzählungen nicht nur als Erinnerung, Erzählung oder Verarbeitung betrachtet, sondern auch als Zeugen des Geschehenen, was Veena Das als *act of witnessing* bezeichnet.¹⁵ Dieser *act of witnessing* ist das (un-)bewusste Agieren in die Gegenrichtung des Vergessens; gegen das Vergessen des Erlebten, das die Person selbst oder andere (in diesem Kontext Mitreisende) erfahren. Das zeigt, wie sich eine intensive *experience* im Alltagsleben der Menschen einnistet kann, sich als ein *act of witnessing* darstellt und deren Leben verändern kann.

»What is it to bear witness to the criminality of the societal rule that consigns the uniqueness of being to eternal forgetfulness through a descent in everyday life—to not simply articulate loss through a dramatic gesture of defiance but to inhabit the world, or inhabit it again.«¹⁶

Mit der Artikulation des Verlustes können nach Veena Das auch Erzählungen der Erfahrungen gemeint sein, die die Personen aus einer Form der Illegalität in eine andere Form, aus einer Prekarität in die andere oder, wie Agamben¹⁷ es formuliert, aus *bios* oder dem politischen Leben ins *nackte Leben* bewegen.

Damit sind Momente und Erfahrungen gemeint, deren Mitteilung für die betroffenen Menschen besonders wichtig scheint; die Momente, in denen die Zeit mit

¹² Behrouzan, *Prozak Diaries*, 5.

¹³ Vgl. Behrouzan, *Prozak Diaries*; Behrouzan, »Ruptures and Their Afterlife«; Das, *Life and Words*; Surak, »Rupture and Rhythm«.

¹⁴ Behrouzan, *Prozak Diaries*, 8.

¹⁵ Vgl. Das, »The Act of Witnessing, Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity«.

¹⁶ Das, *Violence and subjectivity*, 62.

¹⁷ Vgl. Agamben, *Homo sacer*.

einer größeren Intensität und Affektivität wahrgenommen wird und sich die Zusammenhänge und Verhältnisse zwischen Zeit und Raum als einer der wichtigsten und sinnstiftenden Dimensionen des menschlichen kulturellen Lebens¹⁸ verändern. In diesem Prozess des Erinnerns und Erzählens spielt der Körper eine entscheidende Rolle. In erster Linie ist es der Körper, der den Raum perzipiert, in dem er sich in der Zeit befindet.¹⁹ Diese Erkenntnis ebnet uns den Weg zum Begriff *experience* als räumlich-temporaler Begriff, der nicht nur als körperliche Perzeption des Raumes in der Zeit definiert werden kann, sondern sich auf »an active self, [...] a human being who not only engages in but shapes an action«²⁰ bezieht.

Damit in Verbindung bringen lässt sich Setha M. Lows Begriff des *embodied space*²¹, der Körper, Raum und Zeit analytisch aufeinander bezieht. Basierend auf phänomenologischen Ansätzen zu den Begriffen Raum und Perzeption²² sowie zu kulturanthropologischen Beiträgen zum Begriff *Embodiment*²³ und materieller Kul-

18 Diese Arbeit geht von der Unterscheidung und zugleich starken Verbindung zwischen Raum (*space*) und Ort (*place*) sowie den unterschiedlichen Bedeutungen aus, die die beiden Begriffe für die Theoretisierung der menschlichen Erfahrung in der anthropologisch-ethnografischen Analyse haben. In diesen Analysen – beispielsweise in der Kulturanthropologie – wird Raum als ein zentrales Element des sozialen Lebens betrachtet, als eine der drei Dimensionen der Raum-Zeit-Kultur, in die das menschliche Leben eingetaucht ist und die zugleich universell und doch von verschiedenen Kulturen unterschiedlich konzipiert und erfahren wird (vgl. Bruner und Turner, *Anthropology of Experience*). Raum lässt sich hier verstehen als »an important cultural medium, an idiom through which individuals can think and that can be culturally organized to produce spatial practices that are social, aesthetic, political, religious or economic. Once embedded with significance, spatial constituents can be made to carry meaning as part of a geo-symbolic order« (McKenzie Aucoin, »Toward an Anthropological Understanding of Space and Place«, 396). In dieser Arbeit wird der oben erwähnte Zusammenhang von Raum, Körper, *experience* und Zeit betont, um sich von der rein abstrakten Vorstellung von Raum zu distanzieren. Ort wird verstanden als »framed space that is meaningful to a person or group over time« (Thornton 2008, 10); »a presence that comes into being through human experience, dreaming, perception, imaginings, and sensation, and within which a sense of being in the world can develop. It involves culturally meaningful sites whose significance rests in lived experience: with naming, local events and conflicts, the attachment of stories, experiences of affect, and the affixation of meanings and memory to locations, landscapes, built environments, and places of the body. Those cultural activities in which people engage in order to render spaces meaningful, whether these spaces are built, worked over, lived in, or part of a space imaginary, are place-making practices. As sites take on cultural meaning, they come to be distinguished from generalized space as places« (ebd., 396f.).

19 Vgl. Harvey, *Spaces of Capital*; Harvey, *Spaces of Global Capitalism*; Lefebvre, *The Production of Space*.

20 Bruner und Turner, *Anthropology of Experience*, 5.

21 Vgl. Low, »Towards an Anthropological Theory of Space and Place«.

22 Vgl. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*; Merleau-Ponty, *Primacy of Perception*.

23 Vgl. Csordas, »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«.

tur²⁴ definiert sie den Begriff *embodied space* als *being-in-the-world* und »the location where human experience and consciousness takes on material and spatial form«²⁵. Unter der materiellen und räumlichen Form versteht Low nicht nur physische, sondern auch symbolische Darstellungen und Vorstellungen der menschlichen Erfahrung. Sie geht der Frage nach,

»how body experience and perception become material by considering how we transform experience to symbol and then remake experience into an object, such as an artifact, a gesture, or a word. We use objects to evoke experience, thus, molding experience into symbols and then melting symbols back into experience.«²⁶

Low sieht im »embodied space« eine Möglichkeit, das Globale in den Alltag zu integrieren. Bezuglich des Alltagslebens als ein *inscribed space*, in dem *attachement*, Emotionen und Moral ins Spiel kommen, nimmt sie eine raumtheoretische Perspektive ein.²⁷ Mithilfe des affekttheoretischen Begriffs *Intensität*²⁸, der sich ebenfalls auf Emotionen und *attachements* bezieht, soll hier eine Annährung an den besagten *inscribed spaces* und zum Verständnis von Raum-Zeit-Verhältnissen in einer bestimmten biografischen Raumzeit²⁹ unternommen werden. Durch diese biografische Raumzeit kann der Körper eine bestimmte Intensität spüren und so schreibt sich die Raumzeit in den Körper und das Gedächtnis ein. Es kann argumentiert werden, dass dies zu den oben genannten Momenten führen kann, in denen die Person unaufgefordert ihre/seine Erinnerungsbrüche mitteilt.

Zu diesen unaufgeforderten Momenten zählen in dieser Arbeit Momente von Grenzüberquerungen. Fluchtbewegungen nach und in Europa (besonders an den europäischen Grenzen) wurden im Laufe der Zeit immer stärker kriminalisiert und illegalisiert, was wiederum direkte und indirekte Einflüsse auf das Leben jener Menschen hat, die versucht haben, die Grenzen Europas für ein sicheres und besseres Leben zu überschreiten.³⁰ Diese seit 2015 stattfindenden *Border* und *Bordering Politics* verhärtet nicht nur die Grenzen, sondern produziert und verändert insbesondere *Bordering Practices*, was sich in einer *Left-to-die*-Politik widerspiegelt.³¹ Darüber hinaus übt sie einen enormen Einfluss auf das Leben der Menschen aus, die es überhaupt geschafft haben, die Grenzen zu überschreiten.

24 Vgl. Richardson, »Being-in-the-Market versus Being-in-the-Plaza«.

25 Low, »Towards an Anthropological Theory of Space and Place«, 26.

26 Ebd., 29.

27 Vgl. ebd., 22.

28 Vgl. Gregg und Seigworth, *The Affect Theory Reader*; Kim und Bianco, *The Affective Turn*.

29 Vgl. Weidenhaus, *Soziale Raumzeit*.

30 Vgl. Hess und Kasperek, »The Post-2015 European Border Regime. New Approaches in a Shifting Field«.

31 Vgl. Hess, »Nach 2015: Konturen des neuen Grenzregimes in Europa«.

Dies führt zu einer »Wie-Frage«: Wie schlägt sich diese Politik im alltäglichen Leben der Menschen nieder? Durch eine Analyse der Erzählungen lässt sich aufspüren, was diese *Bordering Politics* und *Practices* im Gedächtnis des Individuums und Kollektivs hinterlassen haben. Erinnerungsbrüche werden, so das Argument, erzählend greifbar.

Mit den vorliegenden Zeilen wird versucht, eine temporal-räumliche Perspektive auf den Begriff Grenze einzunehmen, um dem Alltagsleben der betroffenen Menschen, der Intensität der *experience* und dem Einfluss dieser Erfahrung auf ihr Leben ethnografisch näherzukommen. Wie im vorherigen Kapitel diskutiert wurde, lassen sich soziale Formationen und Diskurse wie Integration als eine Schrift auf dem menschlichen Körper oder als ein Bruch im Gedächtnis darstellen. Damit verfolgt dieses Kapitel dieselbe Frage, die Achille Mbembe in seiner Arbeit über die Politik des Lebens und Todes, die Nekropolitik, gestellt hat:

»When politics is considered a form of war, the question needs to be asked about the place that is given to life, death, and the human body (in particular when it is wounded or slain). How are these aspects inscribed in the [...] [memory and life]?«³²

Acts of Remembering

»Du, Reza! Ich möchte dir etwas erzählen, damit du es in deiner Arbeit schreibst.«

Das sagte mir Ahmad, als wir Bandmitglieder – Siamak, Amin, er und ich – an einem Herbsttag in einem Dönerladen saßen. Das war November 2017, fast ein Jahr nach unserem ersten Konzert überhaupt, das wir zusammen in Deutschland gegeben hatten. Ahmad fing an, mir von seiner (in seinen Worten) *heftigen* Grenzerfahrung zu erzählen: »Nicht, dass du denkst, dass wir auch wie *Ādamizād*³³ [...] in das Flugzeug im Iran ein- und in Deutschland ausgestiegen sind«, erzählte er weiter. »Genau«, stimmte Amin zu. Siamak schaute mich die ganze Zeit an und beobachtete vermutlich meine Reaktionen. Schließlich sagte er: »Wenn du solche Geschichten in deiner Arbeit schreiben kannst, habe ich auch vielleicht eine oder mehrere Geschichten, die dir nützlich sein können.«

Als Ahmad von seiner Grenzerfahrung berichtete, waren Siamak und Amin keine bloßen Zuhörer, da sie ihre eigenen Geschichten immer wieder in Ahmads Narrative einbetteten. Dieses Mitmachen oder Miterzählen zeigte sich nicht nur in ihrem gelegentlichen Nicken, Zustimmen oder Korrigieren, sondern auch in ihrem

32 Mbembe, *Necropolitics*, 66.

33 Ein Wort in Farsi für Mensch oder Menschenkind.

Versuch, *ein* gemeinsames Narrativ zu bilden und erzählen. *Ein Narrativ* nicht im Sinne einer linearen, sauberen oder kohärenten Erzählung, sondern ausgehend von den gemeinsamen Punkten der Erzählung und den geteilten Erfahrungen in unterschiedlichen Raumzeiten.

Sie begannen mit dem Erzählen ihrer Geschichten, was mehrere Stunden dauerte. Als wir zu Hause waren, kochte Ahmad uns Tee und führte seine Erzählungen fort.

»Wir haben alles selber gemacht. Vielleicht kannst du es nicht glauben, aber ich bin mit einem Schlauchboot gesegelt«, sagte Ahmad stolz.

»Habt ihr Griechenland oder quasi das Ziel gesehen? Wusstet ihr, wohin ihr segeln musstet?«, fragte ich.

»Ja, genau! Weißt du? Als wir auf dem *Noghte* standen, konnten wir die Insel in Griechenland sehen. Außerdem am Mittag, als wir mit dem Schlauchboot losfahren wollten«, antwortete Siamak und guckte mich an, als ich vermutlich abgelenkt aussah. In diesem Moment war ich davon abgelenkt, darüber nachzudenken, was er als *Noghte* bezeichnet hatte. Ich wusste natürlich, dass *Noghte* ein Wort für »Punkt« in Farsi ist, aber nicht, was er damit meinte.

»Siamak, kannst du weitererzählen, damit ich meinen Tee austrinken kann?«, fragte Ahmad Siamak. Siamak nickte, als ob er Ahmads Gedanken lesen könnte.

»Was ist *Noghte*?«, fragte ich sofort, bevor ein anderes Thema aufkam. Sie schauten sich an, lächelten und dann erzählte Siamak weiter.

»Sie nennen das *Noghte*, die Schmuggler meine ich. *Noghte* ist der Punkt an der Küste, an dem wir mit dem Schlauchboot absegeln mussten«, antwortete Siamak.

»Bei uns war das nicht am Mittag, sondern am Morgen. Wir mussten warten, bis wir die Insel sehen konnten«, fügte Ahmad hinzu, als er seinen Tee austrank.

Ihre Grenzerfahrungen fanden nicht zur selben Zeit statt, jedoch waren sie in manchen Punkten gleich – aber ganz anders als meine. Das konnte ich von ihrem gemeinsamen Lächeln erkennen, nachdem ich nach *Noghte* gefragt hatte. Da hatte das Lächeln die Bedeutung, dass diese bestimmte Erfahrung unvermeidlich ist, wenn man sich auf diesen Weg macht. Es lässt sich feststellen, dass diese Erfahrung, die von jeder und jedem unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert wird, in ein nicht lineares, chaotisches, aber einheitliches Narrativ materialisiert wird. Das heißt, dass die Beteiligten diese Erfahrung gemacht haben und deswegen wissen, wie sie sich anfühlt. Lächeln hat die Bedeutung, dass nicht alle Iraner:innen in Deutschland so etwas erfahren haben. Sie bilden dieses Narrativ zusammen, damit sie sich von denjenigen, die solche Erfahrungen nicht gemacht haben, unterscheiden; von denjenigen, die wie ich mit einem Pass und gültigem Visum (und mit Ahmads Worten wie *Ādamizād*) in das Flugzeug steigen und nach Deutschland fliegen. Obwohl jede und jeder das Geschehene unterschiedlich erfahren hat, haben sie versucht, ihre verschiedenen Erfahrungen und Interpretationen in ein Narrativ einzubetten.

Wie in den letzten Zeilen erwähnt wurde, stehen die *acts of remembering* und die daraus gebildeten Narrative im Mittelpunkt des Prozesses des *meaning-making*. An dieser Stelle ist hinzuzufügen, dass dieser Prozess weder mit Narrativen noch mit den *acts of remembering* beginnt. Vielmehr ist er ein laufender Prozess, der fortwährend *experience* mit dem Narrativ verbindet. Diese Verbindung wird sich vor allem in der Darstellung und Integration der *experience* in die Narrative zeigen oder, anders formuliert, durch die Art und Weise, in der *experiences* verstanden und in Narrative integriert werden, um ihnen einen Sinn zu geben.³⁴

Was in unserem Gespräch auffällt, ist die Neigung meiner Freunde, die Geschichten als eine gemeinsam Erlebte zu teilen. Die Betroffenen wollen ihre Erfahrungen teilen, damit wir (jene, die solche Grenzerfahrungen nicht erlebt haben und von denen sie sich abgrenzen wollen) davon erfahren; damit wir wissen, wie es sich anfühlt, unter Überwachung der Küstenwache mit einer großen Gruppe in einem kleinen Schlauchboot fast zwei Stunden nach Griechenland zu segeln und jede Sekunde fürchten zu müssen, entweder von der Küstenwache festgenommen zu werden oder ein Leck im Schlauchboot zu haben und zu ertrinken, ohne dass die Welt jemals davon erfährt. Vor allem ist ihnen hier wichtig, dass sie zusammen ein Narrativ bilden und demzufolge versuchen, einer Erfahrung einen gemeinsamen Sinn zu geben.

Bei der Analyse der Narrative, wie oben Behrouzan folgend, liegt der analytische Fokus nicht unbedingt auf den Ereignissen selbst oder der Genauigkeit der Erinnerungen oder gar auf der Interpretation ihrer Narrator:in, sondern

»the point is to understand cultural references, emotional themes, and languages with which the [...] experience of events is internalized, reconstructed, and interpreted. These accounts do not speak for everyone [...], but are meant to capture a sense of [...] [shared] affectedness among those who actively underscore these [...] demarcations and engage in such modes of remembering and retelling.«³⁵

In diesem Sinne ist nicht nur wichtig, was die Betroffenen erzählen oder wie sie die Geschehnisse interpretieren, sondern wie sie sich an all das erinnern; wie sie erzählen, woran sie sich erinnern; wie sie es formulieren; welche Wörter sie dafür verwenden; und nicht zuletzt, was sie in ihren *modes of remembering and retelling* unterstreichen.³⁶

Wie sich in der oben erzählten Situation und im Gespräch zeigt, war der Prozess des Erzählens und Narrativbildens zufällig und nicht geplant, genau wie die Erfahrung selbst. Planen, wie Ahmad das woanders erwähnte, ist in einer Situation

34 Vgl. Surak, »Rupture and Rhythm«, 314.

35 Behrouzan, *Prozak Diaries*, 125f.

36 Vgl. ebd.

(Raumzeit) möglich, in der es mindestens Stabilität gibt, nicht in den Räumen der Prekarität und Illegalität. Das heißt jedoch nicht, dass sich die betreffenden Menschen ohne jeglichen Plan auf den Weg der Flucht begeben haben. Genau das Gegenteil ist hier der Fall. Wie die vorliegenden Zeilen zeigen, haben sie den Fluchtweg geplant. Sie haben jene gefragt, die es bereits geschafft haben, die Grenzen zu überqueren, um sich zu informieren. Wegen der Prekarität der Situation ist hier die Erfahrung, und damit das darauffolgende Erinnern und Erzählen, zufällig und ungeplant.

Fast keiner:r der an dieser Untersuchung Beteiligten hatte an erster Stelle Deutschland als Ziel gewählt. Sie sind vielmehr nach Deutschland gelangt. Oder, wie sie es nennen, *dast-e sarnevešt* (die Hand des Schicksals) hat sie nach Deutschland gebracht, obwohl sie einen anderen Plan hatten (oder zumindest den Versuch unternommen hatten, den Weg zu planen). Dieser von ihnen als *dast-e sarnevešt* bezeichnete Verlauf ihrer Flucht schreibt sich nicht nur in die Erfahrung des Fluchtwegs ein, sondern auch in die daraus folgenden Narrative. Insofern die Fluchterfahrung zufällig, ungeplant und fragmentiert ist, ist auch das Narrativ dieser Erfahrungen chaotisch, nicht linear und heterogen.

Die Vielseitigkeit der Narrative kann vor allem in den Momenten gesehen werden, in denen eine Person der Geschichte von anderen etwas hinzugefügt hat und so versucht, das Narrativ zu vervollständigen. Der erste Baustein des Narrativs von Ahmad, Siamak und Amin basiert auf Vielseitigkeit. Solche *acts of remembering and retelling* zeigen, dass zwischen der Vielseitigkeit der Narrative und der Einzigartigkeit der Geschichten kein Widerspruch bestehen muss. Im oben erzählten Gespräch haben Ahmad, Siamak und Amin versucht, ein Narrativ zu bilden beziehungsweise ihre (einzigartigen) Geschichten in ein (chaotisches, fragmentiertes und nicht lineares, aber immer noch ein *gemeinsames*) Narrativ einzubetten. Die Gemeinsamkeiten der Geschichte, ob raumzeitlich, sprachlich oder affektiv, eröffnen Spielräume für Menschen, in denen sie Narrative gestalten können. Da werden bestimmte Grenzerfahrungen ein- und andere ausgeschlossen; bestimmte Erfahrungen erzählt und auf andere verzichtet; bestimmte Wörter und Formulierungen verwendet und bestimmte Punkte (wie *Noghte*) betont.

Ahmad hat von Anfang an verdeutlicht, von welchen Erfahrungen er sprechen wolle. Er hat mit dem Wort *Ādamizād* die von ihm erfahrene *experience* von den anderen Grenzerfahrungen unterschieden. *Ādamizād* ist in Farsi ein Wort für Mensch oder Menschenkind. Das Wort wird aber auch verwendet, um auszudrücken, wie man etwas *richtig* und *angemessen* macht und um einer anderen Person zu sagen oder zu zeigen, dass sie etwas falsch macht. Die nachfolgenden Beispielsätze verdeutlichen diese Verwendung: *mesl-e Ādamizād anjām bede* (»Mach das wie ein Mensch«) oder *bešinid mesl-e Ādamizād bā ham Harf bezanid* (»Sitzt und redet wie Menschen«). Hier wird das Richtige oder Angemessene vom Falschen in Bezug auf entweder Menschlichkeit oder Entmenschlichung der handelnden Person unterschieden.

Wenn Ahmad sagt, dass seine Grenzerfahrung nicht wie *Ādamizād* war, heißt das nicht, dass er die Menschen mit solchen Erfahrungen entmenschlicht, sondern dass diese Grenzerfahrungen nicht so waren, wie sie sein sollten. Das bezieht sich auf die Brutalität der Grenzpolitik und der Grenzkontrolle, die menschliches Leben zum nackten Leben macht. Solche Beschreibungen passen zu dem, was Shahram Khosravi³⁷ als *dehumanization of border transgressors* bezeichnet. Für Khosravi zählt *dehumanization* zu einem der Hauptmerkmale der heutigen Grenzpolitik. Diese befördert die Menschen mit Grenzerfahrung außerhalb des rechtlichen Schutzes, dehumanisiert sie und setzt sie dem Tod aus, anstatt die Macht direkt zum Töten zu nutzen.³⁸

Noghte: Ein räumlich-temporaler Aspekt der Grenze

Es war dunkel, als Ahmad und die anderen, mit denen er sich in der Türkei getroffen hatte und die Grenze überschreiten wollte, *hodandāz* nach Griechenland segeln wollten. *Hodandāz* heißt, dass sie Dinge wie Schlauchboot und Motor selbst gekauft und vorbereitet hatten und ohne Schmuggler über das Meer bis zu einer Insel in Griechenland segeln wollten. Sie taten es nicht, weil sie erfahren waren oder keinen Schmuggler brauchten, sondern weil zu dieser Zeit keine Schmuggler frei waren.

»Es war eine schwierige und schlechte Zeit. Wir hatten keinen Schmuggler gefunden«, sagte Ahmad, als er anfing, uns zu erzählen, was er auf dem Weg erlebt hat. An der Küste warteten sie dann auf zwei Mitglieder der Gruppe, die die Sachen für sie vorbereiten wollten. Zwischendurch haben sie noch zwei Gruppen von Kurden gesehen, die auch *hodandāz* segeln wollten. Die zwei Freunde kamen verprügelt und verwundet zurück. Sie erzählten, dass die Polizei ihre Sachen gefunden und alles zerstört hatte, einige Dinge mitnahm und die zwei festnehmen wollten. Die Polizei nahm sogar Gelder an sich und zerstörte die Musikinstrumente. Danach mussten sie ein paar Nächte an der Küste übernachten, bis sie einen Schmuggler finden konnten.

»Dann konnten wir durch einen iranischen Freund von uns einen Schmuggler finden. Er hat uns gesagt, dass er uns von Çeşme, in der Nähe von Izmir, schmuggeln würde. [...] Er hat uns bis zum Hotel gefahren und gesagt, dass wir morgen losfahren müssen. Am nächsten Tag um 2:30 Uhr oder um 3 Uhr morgens in der Dunkelheit kam er mit zwei Autos, um uns abzuholen. Er hat uns bis zum *Noghte* gefahren. [...] *Noghte* war genau der Punkt an der Küste, von dem die Leute geschmuggelt werden. [...] Da konnten wir eine erschreckende Höhle sehen, in

³⁷ Vgl. Khosravi, »Illegal« Traveller.

³⁸ Vgl. ebd., 27.

der der Schmuggler das Schlauchboot schon aufgepumpt, versteckt und den Motor auch vorbereitet hat. [...] Er sagte, dass wir ihm Bescheid sagen sollten, wenn wir Griechenland erreicht hätten, und er danach verschwinden würde. [...] Wir haben uns in der Dunkelheit versteckt mit vielen Problemen und Angst. [...] Die türkische Küstenwache fuhr mit ihren Booten 100 Meter entfernt von uns vorbei. Das war unsere letzte Chance. Wir dachten, entweder gehen wir oder wir werden festgenommen. Der Schmuggler hatte gesagt, dass wir losfahren müssen, wenn wir das Dämmerlicht auf der Meeresoberfläche sehen, damit wir den Weg beziehungsweise den sicheren Weg finden können. [...] Uns wurde gesagt, dass wir beim Schichtwechsel der Küstenwache eine Viertelstunde Zeit hätten, um mit unserem Schlauchboot nach Griechenland zu gelangen. Wir oder unser Schlauchboot könnten angeschossen werden. Wir mussten richtig vorsichtig sein. Entweder der Tod durch Erschießen oder Ertrinken.«

Abbildung 2: Die Mitreisenden von hinten, Foto: Masoud Khorabeh



Genau an diesem Punkt beginnt der *besondere* oder (wie Ahmad es formuliert) *richtige* Teil der Migrations- und Fluchterfahrung für Iraner:innen. Ihre Mobilität bis nach Çeşme, eine Grenzstadt in der Türkei, gelingt ohne Probleme, denn bis dahin ist ein iranischer Pass gültig. Offiziell können Iraner:innen drei Monate lang als Tourist:innen in die Türkei reisen, ohne ein Visum beantragen zu müssen. Bis zu diesem Punkt in Çeşme, den die Schmuggler (und auch Asylsuchende) *Noghte* nennen, ist ein Iraner:in *gesetzlich* kein:e *Undocumented*, *Illegal*e:r, Flüchtling oder Migrant:in, sondern ein:e Tourist:in. Die Bezeichnungen *Undocumented*, *Illegal*e:r, Flüchtling oder Migrant:in gelten aber für die fliehende Person ab dem Moment, in dem sie sich für die Flucht entscheidet. Wie alle meine Gesprächspartner:innen betonen, hatten sie

von Freunden und Bekannten viel über Flucht, Reise, Zielland und sogar die Türkei gehört. Sie hatten sich im Vorfeld darüber informiert, was sie auf dem Weg oder im Zielland erwartet.

»Ich hatte von anderen gehört, wie der Weg aussieht und was ich sehen würde. Viele Dinge waren nicht neu für mich, aber andere schon. Das ist sehr wichtig. Man muss sich mit sowas richtig beschäftigen und darüber informieren«, sagte Amin. Ihm war von Anfang an bewusst, welche Rechte er hat und welche nicht. »*Pi-e hamečiz ro be tanam mālide budam*« erzählte er weiter. Diese Aussage lautet wortwörtlich »Ich hatte mich bereits mit Schmalz eingerieben« und bedeutet »Ich hatte mich für alles gewappnet«. Er wusste, dass er kein Tourist ist und dass seine juristische Lage bis zum *Noghte* eine andere war. Hier lässt sich ein Bruch zwischen dem Leben der Menschen und der juristischen Definition von Leben erkennen. Ahmad und Amin verstehen sich als Geflüchtete, seitdem sie ihr Zuhause in Teheran verlassen haben. Zwar sind Flüchtlings, illegale:r Migrant:in, *Undocumented* usw. juristische Begriffe und Zuschreibungen. Es ist aber zu bemerken, dass das Leben von Menschen vom Rechtssystem überhaupt erst definiert und dann gestaltet wird und somit den Bruch zwischen dem Leben und der juristischen Vorstellung von diesem beibehalten und immer wieder mit anderen Worten reproduziert wird.

Trotz aller Vorstellungen und Informationen haben Amin und Ahmad das eigentliche Leben eines Geflüchteten erst ab *Noghte* erlebt. Hier geht es nicht darum, was für eine Vorstellung man von sich selbst hat, sondern, wie man von der Welt beziehungsweise vom Rechtssystem erkannt wird; wie das Gesetz das Leben einer Person (il-)legalisiert; wie man im Gesetz (un-)sichtbar wird. Wie Ahmad selbst erwähnte, hatte er bereits von Fluchterfahrungen von Freunden gehört, die in der Zeit schon in Deutschland, oder anderen europäischen Ländern waren, aber so richtig erlebt hat er das alles erst ab dem *Noghte*. Dort lernte er, dass er *sich an die Angst, an die Verunsicherung gewöhnen sollte*.

Noghte kann in diesem Zusammenhang als eine Metapher verstanden werden, mit der sich einerseits den Lebensumständen und Lebensformen der Menschen ethnografisch angenähert werden kann. Andererseits kann der Begriff verwendet werden, um das Leben situativ, politisch und als in Bewegung zu beschreiben.

Noghte ist nicht nur ein geografischer Punkt oder ein Punkt im Koordinatensystem beziehungsweise auf der Landkarte. Er muss und kann nicht nur als Örtlichkeit verstanden werden, sondern auch als Temporalität; als die Intensität von Zeit im Raum. Eine Intensität, die die Wahrnehmung von Zeit verändert. Die uns zeigt, dass das Leben und die Mobilität nicht nur Punkte und Zeitpunkte sind beziehungsweise sich in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort vollziehen; vielmehr sind sie auch von dauerhafter Intensität. Diese Intensität hat eine inhaltliche Verbindung zur Dauer als einem der wichtigsten Begriffe des französischen Philosophen Henri Bergson.

In seinem Buch *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewusstsein unmittelbar Gebene*³⁹ unterscheidet Bergson zwischen der messbaren Zeit und der Zeit, die sich nicht durch Zeitmessung erfassen lässt. Was wir als Zeit verstehen, ist für ihn ein Konstrukt des Bewusstseins oder der Bewusstseinszustände. Das hat zur Folge, dass wir die Zeit immer in räumlichen Kontexten verstehen können:

»[W]enn die Zeit, wie sie vom reflektierten Bewußtsein vorgestellt wird, ein Medium ist, worin unsre Bewußtseinszustände so wohlunterschieden aufeinanderfolgen, daß man sie zählen kann, und wenn anderseits unsre Auffassung von der Zahl darauf hinausläuft, daß alles, was man zählt, im Raume ausgestreut wird, so ist zu vermuten, daß die Zeit, im Sinne eines Mediums genommen, in dem man unterscheidet und zählt, nichts anderes ist als Raum.«⁴⁰

Die Wissenschaft reduziere die Zeit zu Zeitpunkten (Augenblicken), damit sie sie berechnen und analysieren kann. Das wiederum habe als Konsequenz, dass Zeit nur als atomisierte Zeitpunkte und in Verbindung mit Räumlichkeit verstanden werden könne – wie es aus Filmen bekannt ist. Im Kino werden die (unbeweglichen) Bilder nebeneinander in eine Reihenfolge gestellt. Da die Bilder im Film in schneller Reihenfolge hintereinander gezeigt werden, erzeugt das die Vorstellung von Bewegung. Das ist nach Bergson jedoch keine Bewegung, sondern nur die Illusion davon. Das impliziert, dass Zeit als eine homogene Reihe von Zeitpunkten im Raum verstanden wird. Wir frieren die Zeit in Augenblicke ein, obwohl die Zeit nicht wartet und sich nicht einfrieren lässt. Diese Vorstellung vernachlässigt den Aspekt der Bewegung oder mit Bergsons Worten⁴¹ die *Dauer; die Ununterbrochenheit des Fließens*,⁴² das ständige Werden. Wenn wir die Zeit nur als eine Reihe von Zeitpunkten verstünden, so Bergson, würden wir die Dauer und Veränderung verpassen. Wenn eine Person sich zum Beispiel zum Zeitpunkt $t = 1\text{ s}$ von Punkt $x = 1\text{ m}$ bewegt und zum Zeitpunkt $t = 5\text{ s}$ im Ziel $x = 20\text{ m}$ angelangt ist, erfahren wir nichts über ihre Bewegungsqualität, ihre Gefühle, Veränderungen usw. In der Wissenschaft sind $t = 1\text{ s}$ und $t = 5\text{ s}$ gleich und haben dieselbe Qualität, obwohl deren Intensität komplett verschieden sein kann. Mit Bergsons Worten: »Diese Figur repräsentiert aber eine Sache und keinen Fortschritt.«⁴³ Deswegen meinte er, dass die Zeit als Dauer verstanden werden muss. Die Methode, mit der die Dauer gemessen werden kann, ist die Intuition.

Bergson sieht das Leben als Dauer und versucht, Bewegung und Dauer zu theoretisieren. Er beschäftigt sich in diesem Sinne mit der Frage: Wie stellt sich die Ver-

39 Bergson, *Zeit und Freiheit*. Dieses Buch wurde erst im Jahr 1889 auf Französisch veröffentlicht. Die deutsche Erstausgabe erschien im Jahr 1911.

40 Ebd., 43.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. Jurevics, *Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie.*, 33.

43 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 85.

gangenheit in die Gegenwart und wie verläuft der Prozess der ständigen Kreation (Zukunft)? Elizabeth Grosz beschreibt diesen Prozess wie folgt:

»Life is [according to Bergson] temporal, durational, which means that within it, there can never be any real repetition but only continual invention insofar as the living carry the past along with the present, which implies that even a formally identical state can be differentiated from its earlier instantiations only because of the persistence of memory, the inherence and accumulation of repetitions in the present. I am not the same subject in each repetition, for I carry all earlier repetitions within me as memory. Memory is not so much added to each perception as each perception inheres in an order of the virtual that expands and elaborates it through its difference from, and thus in its addition to, each earlier repetition. If matter compresses and thus reduces the past to its present forms, to the actual contained in the present, the living are distinguished from the non-living through the ever-continuous growth and accumulation of the past, through their inherent immersion in virtuality.⁴⁴

Bergson sieht das »Leben« als Gedächtnis; als Akkumulation der Vergangenheit; die Vergangenheit, die nicht nur in Bezug auf Zeitpunkte kategorisierbar und trennbar ist; die Vergangenheit, die nicht unbedingt eine kohärente und lineare Sequenz der Ereignisse ist, sondern auch Dauer und Temporalität unterschiedlicher Intensität.

Die Intensität der Grenzräume, in denen man sich vom Rechtsgebiet wegbewegt, zeigt vor allem, warum die Narrative der Grenzüberschreitung unaufgefordert erzählt werden; warum wollten Ahmad und die anderen mir unbedingt die Geschichte erzählen, damit ich Bescheid weiß, wie intensiv ihre Grenzerfahrung war und wie es sich anfühlt, nicht als *Ādamizād* gezählt zu werden und sich *mit Schmalz einreiben zu müssen*.

Die Erfahrung, die Ahmad darstellte, bezieht sich auf Ungewissheit und Angst. Alles konnte passieren; »entweder Tod durch Ertrinken« oder von der türkischen Küstenwache erschossen zu werden. Solche Grenzerfahrung mit einem hohen Grad an Intensität setzen sich im Gedächtnis fest und tragen zur »Akkumulation der Vergangenheit« bei; zum Leben, das gelebt wird; das Leben, das erzählt wird.

Wir tranken unseren Tee aus und saßen im Wohnzimmer, als Siamak mit dem Kochen anfing.

»Deswegen hatte ich für eine Weile kein Instrument, nachdem ich in Deutschland ankam. Ich denke, das ist etwas, worauf man stolz sein kann: dass das Instrument von der Polizei zerbrochen wird«, sagte Ahmad sarkastisch.

»Ich konnte es schaffen, ein Instrument mit nach *unvar-e Āb*⁴⁵ bringen«, sagte Amin stolz.

44 Grosz, »Deleuze, Bergson and the Concept of Life«, 292.

45 Das kann als »Übersee« übersetzt werden, hier ist aber »Europa« gemeint.

Unvar-e Āb bezieht sich in der »iranischen« Kultur auf das utopische Ausland. Die Dinge, die aus *unvar-e Āb* kommen, sind ebenfalls mit diesem utopischen Ausland verbunden. Sie bekommen ein Wert. Diese Dinge werden als *az Āb gozaše* oder »über die Wasser getragen« bezeichnet. Der Wert kommt vom Wasser und das Erleben von *Noghte*.

In dieser Hinsicht kann *Noghte* die Momente der Grenzüberquerungen erklären, die sich mit einer besonderen Intensität im Gedächtnis einprägt. *Noghte* liegt in den Grenzräumen. Als ein Begriff soll er aber nicht mit dem Begriff »Grenze« gleichgesetzt oder verwechselt werden. Während »Grenze« sich auf die Trennung von zwei Räumen bezieht, verweist *Noghte* auf die *detachement* von etwas in Bezug auf Grenze und Grenzüberquerung; eine *detachment*, die wegen der Bewegung und mit besonderer Intensität geschieht. Durch diese Intensität wird die Dauer der Zeit, so Bergson, intensiver erlebt und sich die *experience* als Erinnerungsbruch im Gedächtnis einbettet. *Noghte* ist daher einer der Hauptpunkte des Narrativs eines Grenzmenschen und ebenfalls ein Versuch, die Intensität von Erfahrungen wie Grenzüberschreitungen und somit die Darstellung der Erfahrung im Gedächtnis besser zu verstehen.

Raumzeitliche Perspektive von *Noghte*

In seinem Narrativ verortet Ahmad *Noghte* in der Nähe von Çeşme, einer Stadt in der Türkei. Er beschrieb *Noghte* als Raum der Ungewissheit (»Uns wurde gesagt, dass wir eine Viertelstunde zwischen dem Schichtwechsel der Küstenwache Zeit hätten«) und Angst (»Wir haben uns in der Dunkelheit versteckt mit vielen Problemen und Angst«), Gewalt und Prekarität (»Die türkische Küstenwache fuhr 100 Meter entfernt von uns vorbei mit ihren Booten«).

Siamak und Ahmad erwähnten im selben Gespräch ebenfalls die Schönheit von Çeşme als eine touristische Stadt mit schönen Stränden.

»Wir waren dort eingesperrt, aber konnte man nicht übersehen, wie schön Çeşme war. Schade, dass wir nicht diese Schönheit genießen konnten. Wir waren zu einem anderen Zweck dort«, sagte Ahmad.

»Ja, dort war wirklich schön. Als wir am Strand waren und absegeln wollten, konnte man die ganze Wasseroberfläche gleichmäßig sehen, die in der Zeit wie ein Spiegel das Licht reflektiert hat«, bestätigte Siamak.

Die Schönheit von Çeşme ist vor *Border Crossers* nicht versteckt, aber die *Border Crossers* sind vor den Augen der Tourist:innen unsichtbar. Diese Dynamiken gestaltet diesen Raum als eine *landscape* oder besser gesagt als eine *borderscape*, in dem unterschiedlichen Akteur:innen den Raum durch ihre verschiedenen Praktiken ständig (re-)produzieren.

»Çeşme« bedeutet Quelle. Der Name dieser Stadt repräsentiert das Wasser. *Noghte* hat ebenfalls mit Wasser und Flüssigkeit zu tun. *Noghte* liegt am Wasser.

Um die Intensität der Erfahrung des Grenzüberschreitens und somit der Erinnerungsbrüche in der Fluchterfahrung theoretisch analysieren zu können, ist eine raumzeitliche und ethnografische Perspektive auf Grenzen notwendig. Die Verwendung der *Noghte* in dieser Arbeit macht diese raumzeitliche Ansicht, wie bereits in den vorherigen Teilen beziehend auf die Arbeit von Setha Low besprochen wurde, möglich, da eine Untersuchung der Raumvorstellung, sowohl in der Philosophie als auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften⁴⁶, immer schon mit dem Blick auf Zeitvorstellungen verbunden war.⁴⁷

46 Vgl. Schroer, *Räume, Orte, Grenzen*; Löw, *Raumsoziologie*; Löw, *Vom Raum aus die Stadt denken*.

47 David Harvey nimmt beispielsweise eine marxistisch-theoretische Perspektive zu Raum und Zeit und unterscheidet zwischen drei dominanten Ideen und Perspektiven zu Raumfragen und Raumvorstellungen: 1. Die absolute Konzeption, die zum großen Teil der klassischen Mechanik und Newton entstammt, betrachtet Raum und Zeit als gegeben und existent. Hier werden Raum und Zeit als unabhängig davon gedacht, was sie beinhalten und mit welchen Prozessen und Verhältnissen sie operieren. Raum wird in diesem Sinne meist als ein Behältnis anderer Einheiten vorgestellt; 2. In der relativen Konzeption sind Raum und Zeit unabhängige und für sich existierende Einheiten, die sich jedoch je nach der Natur der Materie, ihrer Dichte und ihres Charakters verändern; 3. Relationale Konzeptionen sind in der heutigen raumtheoretischen Vorstellung in den Sozial- und Kulturwissenschaften häufiger vertreten und verstehen Raum und Zeit nicht mehr als unabhängig gegebene Realitäten, sondern als Produkte sozialer Prozesse (Vgl. Harvey, *Spaces of Capital*; Harvey, *Spaces of Global Capitalism*). Auch Henri Lefebvre beschäftigte sich mit der Unterscheidung von physischem und sozialem Raum und konstatiert, dass die physische Ansicht zum Raum immer mehr verschwindet. Er theoretisiert Raum daher als ein soziales Produkt. Raum, so Lefebvre, bildet sich in einer »konzeptionelle[n] Triade« oder im Mittelpunkt einer tripolaren Dialektik von perceived, conceived und lived, die sich gegenseitig beeinflussen, einschränken und überlappen. In seiner Raumtheorie ist Raum einerseits ein *field of action*, in dem Akteur:innen handeln (*actual*), anderseits eine *basis for action*, was wiederum die Grundlage für das Handeln darstellt (*potential*) (Vgl. Lefebvre, *The Production of Space*; Löw, *Vom Raum aus die Stadt denken*, 26). Mit seiner marxistischen Perspektive übt Lefebvre Kritik an der politischen Ökonomie des Kapitalismus und stellt die These auf, dass Menschen innerhalb einer Gesellschaft nicht nur soziale Relationen und Gebrauchswerte produzieren, sondern auch soziale Räume (Vgl. Fuchs, »Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space and the Critical Theory of Communication«). Nach Lefebvre beinhaltet sozialer Raum »the social relations of reproduction (personal and sexual relations, family, reproduction of labor power) and the relations of production« (Vgl. Lefebvre, *The Production of Space*, 32). Raum ist ein Produkt, das konsumiert wird, gleichzeitig ist es ein Produktionsmittel der »networks of exchange and flows of raw materials and energy fashion space and are determined by it. Thus this means of production, produced as such, cannot be separated either from the productive forces, including technology and knowledge, or from the social division of labour which shapes it, or from the state and the superstructures of society.« (Ebd., 85)

Ein weiteres Konzept im Zusammenhang mit Raumzeit ist *landscape*. Prem Kumar Rajaram und Carl Grundy-Warr gehen beim Begriff *landscape* in der Kulturgeografie von »repositories of contesting interpretations of the meaning of a piece of land and of its appropriate use«⁴⁸ aus und diskutieren, dass eine temporale Ansicht der Grenze notwendig ist. Die *landscapes* stehen Rajaram und Grundy-Warr zufolge im Mittelpunkt des Prozesses des *meaning-making* eines Landes. Dieser Prozess ist nicht fest und statisch, sondern dynamisch, provisorisch und kontingent.⁴⁹ Das macht den Begriff *landscapes* so fruchtbar und so die temporale Dimension der Grenze verstehbarer. Rajaram und Grundy-Warr argumentieren, dass die Grenze nicht nur räumlich analysiert werden soll, sondern auch temporal. Ausgehend von marxistisch-raumtheoretischen Ansätzen wie jenen Lefebvres und Harveys verstehen sie Raum nicht als *fixed spaces*, sondern als *in being* oder *[in] processes of change*.⁵⁰ Raum ist also immer veränderbar:

»[I]n this sense, space and spatial relations should be considered in terms of processes of change, and of landscapes as always in the process of becoming rather than temporally fixed spaces.«⁵¹

Raumvorstellung ist nicht möglich ohne eine Zeitvorstellung. Wie bereits erwähnt, sind Raum und Zeit beide weder unabhängig voneinander gegeben noch sind sie statisch, sondern vielmehr dynamisch. Was Harvey als *change* theoretisiert und was Rajaram und Grundy-Warr als *processes of change* und *process of becoming*⁵² darstellen, ist die analytische Essenz von Raum und Zeit. Eine analytische Perspektive, mit der Rajaram und Grundy-Warr den Begriff *landscape* begründet und von diesem ausgehend *borderscape* entwickelt haben. Der Begriff *borderscape* weist auf die Flüssigkeit und Veränderbarkeit der Grenze hin. *Borderscapes* sind Räume, die ständig durch die Zirkulation der Körper verändert werden. *Borderscapes* sind von den *bordering practices* der Akteur:innen berührt und gestaltet. Diese *practices* werden ebenfalls durch *borderscapes* beschränkt und produziert.

Was in dieser Arbeit als temporale Dimension der Grenze verstanden wird, ist nah an der Perspektive, die Sandro Mezzadra und Brett Neilson⁵³ in *Border as Method, or, The Multiplication of Labor* entwickeln. Sie unternehmen den Versuch, die etablierte Ansicht von Grenze in der Wissenschaft im Allgemeinen und in den *Border Studies* im Besonderen zu dekonstruieren. Diese Ansicht, so Mezzadra und Neilson, basiere immer noch auf den Mauer-Vorstellungen. Sie hingegen verwenden den Ansatz

48 Rajaram und Grundy-Warr, *Borderscapes*, xxv.

49 Ebd.

50 Ebd., xxiv.

51 Ebd.

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. Mezzadra und Neilson, *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*.

»to separate the border from the wall, showing how the regulatory functions and symbolic power of the border test the barrier between sovereignty and more flexible forms of global governance in ways that provide a prism through which to track the transformations of capital and the struggles that mount within and against them.«⁵⁴

Mezzadra und Neilson beschreiben die Grenze nicht nur als internationale Grenze, sondern auch als linguistische, urbane und soziale Grenze; nicht nur anhand ihrer geografischen und territorialen Ränder, sondern auch anhand ihrer »complex social institutions, which are marked by tensions between practices of border reinforcement and border crossing«⁵⁵. Sie nehmen »die Perspektive der Grenze als epistemischen Blickwinkel«⁵⁶ ein, um eine tiefere Analyse der internationalen Mobilität und der »Transformation von der Souveränität« in der globalen *governance* zu vermitteln.⁵⁷

In dieser Hinsicht wird *Noghte* als eine territorial-rechtliche *borderscape* sowohl physisch als auch semantisch so produziert und konstruiert, dass eine bestimmte Intensität vermittelt wird. Diese Intensität wird als eine bestimmte (*gebrochene*) Erinnerung und infolgedessen als Zugehörigkeitsgefühl imaginiert. Eine Zugehörigkeit, die die Unterscheidung der abweichenden Lesarten oder Nutzungen der *landscape* möglich macht.⁵⁸ Eine Zugehörigkeit, die unterscheiden kann, wer *Noghte* erfahren hat und wer eine bestimmte Vorstellung von *Noghte* erzählt.

Es ist jedoch wichtig zu erwähnen, dass mit der Verwendung von *Noghte* keine Ablehnung des Begriffs der Grenze einhergeht. Stattdessen sollen die affektiv-körperlichen und räumlich-temporalen Merkmale der Grenzen betont werden, um eine tiefer gehende Analyse zu ermöglichen. Es bedarf auch der Temporalität, um, nach Bergson, den Weg zur Erinnerung und infolgedessen den Weg zum Leben finden zu können. Das kann uns dem Verstehen der Darstellung solcher Erfahrungen im Leben näherbringen. Im Folgenden wird ausgehend vom Begriff der Grenze das Konzept von *Noghte* weiter beschrieben. *Noghte* soll als ein temporaler körperlicher Begriff mithilfe von Konzepten wie Kontaktzone, *borderlands*, nationaler Geokörper und *spaces of death*, die alle in enger Beziehung zu den Erinnerungsbrüchen stehen, kontextualisiert werden.

54 Ebd., 8.

55 Ebd., 3.

56 Kasperek, *Europa als Grenze*.

57 Vgl. Mezzadra und Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*.

58 Vgl. Rajaram und Grundy-Warr, *Borderscapes*.

Von »Grenze« zu Noghte

Weitere Aspekte, die der Begriff »Grenze« verbirgt, sind die historischen und biografischen Dimensionen von Körpern in Bewegung. Die Vorstellung einer Grenze als lange, einheitliche Linie zwischen Ländern führt zu einer essenzialistischen Perspektive, die davon ausgeht, dass eine Grenze tatsächlich als konkrete Trennlinie zwischen Staaten existiert und Menschen sie überschreiten. Die Komplexität, die die Grenze in die Körper und das Leben der Menschen einschreibt, vor allem derjenigen, die sie überqueren, werden in dieser Vorstellung nur teilweise erfasst. Die Grenze beeinflusst das Leben jedes Menschen, aber nicht in gleicher Weise, denn biografische Dimensionen spielen bei den individuellen Grenzerfahrungen eine wichtige Rolle. Mathematisch gesehen besteht eine Linie aus unzähligen Punkten, die sich in einem bestimmten Zusammenhang zu einer langen Figur (ohne Breite) verbinden. Auch die Grenze bezieht sich auf dieses Konzept und bietet beide Aspekte, sie ist sowohl Linie als auch Punkt. Die Perspektive der Noghte lädt hierbei dazu ein, in die Grenze hineinzuzoomen und die vorhandenen intensiven Punkte zu sehen. Als ergänzende Perspektive hilft sie, die erwähnte Komplexität sichtbar zu machen.

Neben weiteren Definitionen sind mit »Grenzen« im Zusammenhang mit Migration und Geflüchteten meistens nationale Grenzen gemeint. Von daher denken wir womöglich als Erstes daran, wenn wir in diesem Kontext über »Grenze« sprechen. Die Funktion der nationalen Grenze ist, die »Nation« zu schützen. Thongchai Winichakul beschreibt die Nation als das, was das Leben eines jeden Menschen betrifft:

»A nation touches everyone's life. It has a government, an economy, a social and cultural condition, all of which affect individuals. Indeed, nationhood has a powerful grip that can hold together a community whose members may never know each other. So powerful is it that lives can be sacrificed for it. It has inspired generations to strive for innovative and constructive achievements. In fact, nationhood is desired even among the radicals in many countries who may be no less loyal to their country than their adversaries.«⁵⁹

In seinem Buch *Siam Mapped. A History of the Geo-body of a Nation* untersucht Thongchai Winichakul, wie Nationalität – willkürlich und künstlich – durch eine Wissenschaft, nämlich die Geografie und ihre zentralen Technologien des Wissens und der Kartografierung, in verschiedenen (kolonialen) Momenten der Konfrontation von Diskursen hervorgebracht wurde.⁶⁰ Mit »Konfrontation« meint er jene

59 Winichakul, *Siam Mapped*, ix.

60 Vgl. ebd., x.

historischen Situationen, in denen unterschiedliche Diskurse aufeinandertreffen und neue Diskurse entstehen. Als Beispiel nennt er das Zusammentreffen von traditioneller und moderner Geografie, das Aufeinandertreffen westlicher Wissenschaft mit indigenem Wissen sowie die Konfrontation westlicher und indigener kosmologischer Vorstellungen in Thailand. Er argumentiert, dass diese Konfrontationen zu einer neuen Art der Wahrnehmung von Raum und Territorialität führten.

Er sieht dabei eine Verbindung zwischen der veränderten Raumwahrnehmung und der Vorstellung vom menschlichen Körper und entwickelt dafür den Begriff des »nationalen Geokörpers«, der zur Analyse von Nation und Nationalität dient. Dieser Begriff bezieht sich auf die imaginierte oder wahrgenommene territoriale Form einer Nation, die durch moderne Kartierung, politische Diskurse und historische Erzählungen konstruiert wurde. Der »nationale Geokörper« ist dabei nicht nur eine geografische oder politische Entität, sondern ein emotionaler und symbolischer »Körper«, mit dem sich Menschen im nationalen Diskurs identifizieren und den sie – wie ihren eigenen Körper – schützen. Dieses Konzept hilft zu erklären, warum Nationen so stark auf Grenzen und territoriale Integrität fixiert sind. Beim »nationalen Geokörper« geht es nicht nur um physischen Raum, sondern auch darum, wie Menschen sich die territoriale Gestalt einer Nation vorstellen, wie sie diese definieren und sich emotional mit ihr verbinden. Er ist ein zentraler Bestandteil des modernen Nationalismus und beeinflusst politische Entscheidungen, das historische Gedächtnis und die nationale Identitätsbildung.

Winichakul argumentiert, es werde allgemein angenommen, eine Nation sei einerseits ein kollektiver Körper, zu dem die Individuen gehören müssten. Andererseits werde unterstellt, dass eine Nation aus kleinsten Einheiten – den sogenannten »Atomen der Nation«⁶¹ – bestehe, die eine ähnliche Natur teilten. Diese angenommene Gleichartigkeit von Nation und Körper erzeugt die Vorstellung einer kohärenten und homogenen nationalen Gemeinschaft innerhalb der Nation. Winichakul zeigt, dass nationale Zugehörigkeiten durch Ideen wie Patriotismus, Loyalität und andere Gefühle und Praktiken als »natürliche Beziehungen« konstruiert wurden. Zugleich wird behauptet, dass eine Nation in einer globalen Gemeinschaft von Nationen existiere – mit anderen Nationen, die andere Interessen verfolgten, mit »uns« konkurrierten oder »uns« sogar feindlich gegenüberstanden.⁶²

Er unterscheidet das Konzept des Geokörpers von anderen Konzepten, Praktiken und Institutionen, die sich nur auf die Territorialität einer Nation beziehen oder innerhalb der Rahmung und Begrenzung des Geokörpers operieren – etwa Integrität und Souveränität, Grenzkontrollen, bewaffnete Konflikte, Invasionen und Kriege sowie die territoriale Organisation von Wirtschaft, Produkten, Industrie, Handel, Steuern, Zöllen, Bildung, Verwaltung oder Kultur. Der Begriff des Geokörpers

61 Winichakul, *Siam mapped*, 1.

62 Vgl. ebd., 1.

verweist jedoch nicht nur auf Raum oder Territorium, sondern auch auf das »Leben« einer Nation. Er ist Quelle von Stolz, Loyalität, Liebe, Leidenschaft, Voreingenommenheit, Hass, Vernunft und Unvernunft. In diesem Zusammenhang wird die (nationalstaatliche) Grenze nicht nur als territorial-räumliches, sondern auch als symbolisch-affektives Konzept verstanden.⁶³

In Bezug auf den *nationalen Geokörper* sollen Grenzen – in ihrer grundlegendsten Funktion – die Souveränität eines Staates sowie die Macht und Eigenheit der Nation symbolisieren.⁶⁴ Die allgemeine, vor allem westlich geprägte Vorstellung von Grenzen, die erst im Laufe der letzten Jahrhunderte konstruiert, jedoch fortlaufend neu verhandelt wurde,⁶⁵ zeigt, dass sie weit mehr sind als bloße Ränder eines Staatsgebiets.⁶⁶ Wenn die Nation als Körper verstanden wird,⁶⁷ dann fungiert die Grenze als deren Haut – eine schützende Hülle, die den Körper vor Schmutz und Krankheit bewahren soll, oder, in den Worten von Mary Douglas, vor dem, was als »unrein« gilt.⁶⁸ Daraus folgt die Annahme, dass alles, was sich innerhalb des Körpers befindet, als »rein« gilt, während alles außerhalb als »unrein« wahrgenommen wird. Diese Produktion der Dichotomien steht im Zentrum des modernen national-staatlichen Grenzbegriffs: innen/aussen, wir/die anderen, Reinheit/Unreinheit etc. Entsprechend der Logik der Grenze – ohne die laut Benedict Anderson Nation und Nationalität überhaupt nicht vorstellbar wären⁶⁹ – werden grenzüberschreitende Menschen regelmäßig als »Gefahr« oder, in der Terminologie der Medien, als »Krise« dargestellt.

Auch feministische Theoretiker:innen haben seit Langem auf die Konstruktion und Vorstellung der Nation als menschliche Körper hingewiesen – insbesondere darauf, dass Nationen häufig als weiblich konnotierte Körper dargestellt werden. Nira Yuval-Davis und Anne McClintock argumentieren, dass Frauen im Kontext der Nationen als eine Art der nationalen Ehre, verbunden mit kultureller Reinheit und biologischer Reproduktion, symbolisiert werden.⁷⁰ Der Schutz der »Haut der Nation« oder der nationalen Grenze wird somit auch zum Schutz eines als weiblich imaginierten Körpers, dessen Reinheit gewahrt und dessen Kontrolle abgesichert werden soll. In diesem Diskurs erscheinen Grenzüberschreitungen nicht nur als Bedrohung, sondern auch als sexualisierte und ethnisierte Vorstellungen von »Vermischung«, die die Reinheit des nationalen Körpers gefährden könnten.⁷¹

⁶³ Vgl. ebd., 17.

⁶⁴ Vgl. Khosravi, »Illegal« Traveller, 2.

⁶⁵ Vgl. Anderson, *Imagined Communities*.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. Winichakul, *Siam Mapped*; Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*.

⁶⁸ Vgl. Douglas, *Purity and Danger*.

⁶⁹ Vgl. Anderson, *Imagined Communities*.

⁷⁰ Vgl. Yuval-Davis, *Gender and Nation*; McClintock, *Imperial Leather*.

⁷¹ Vgl. Hess und Lenz, *Geschlecht und Globalisierung*.

In diesem Sinne fokussiert Floya Anthias ebenfalls auf die symbolische und bildliche Konstruktion von »Nation« als weiblichem Körper – oder, wie sie es formuliert, als »mothers of patriots, as symbolic of boundaries and as carrier of culture«⁷². Sie argumentiert dabei, dass nationale Zugehörigkeit nicht nur durch rechtliche Kategorien oder territoriale Abgrenzung definiert wird, sondern auch durch soziale und symbolische Ordnungen, in denen Frauen eine zentrale Rolle als biologische und kulturelle »Reproduzentinnen« der Nation spielen. Im Kontext von Flucht und Migration und den Zusammenhängen von Körper, Nation, Identität und Zugehörigkeit betont Avtar Brah in ihrer Analyse von »diasporic space«, dass nationale Identitäten stets durch Prozesse von Inklusion und Exklusion, von »belonging« und »othering« geprägt sind. Diese Prozesse schreiben sich tief in Körper ein, insbesondere in rassifizierte und sexualisierte Körper von weiblichen Migrantinnen. Für Brah sind Nationen nicht nur politische Räume, sondern auch affektiv und körperlich organisierte Ordnungen, in denen Zugehörigkeit immer auch mit körperlicher Lesbarkeit (race, Gender, Klasse) verknüpft ist. Der nationale Körper wird somit zum Ort der Regulierung – und migrantische Körper werden als »fremd« und potenziell störend wahrgenommen.⁷³

Diese gegenderte und rassifizierte Produktion der Nation verschränkt sich mit der von Mary Douglas formulierten »Reinheit« und unterstreicht die Symbolik des Geokörpers als Körper, der nicht nur geordnet, sondern auch diszipliniert, reguliert und von »Unreinheit« freigehalten werden muss.

Diese Produktivität von Grenze lässt sich als ein »categorical ordering«⁷⁴ verstehen – eine Ordnung, die Menschen erst eine oder mehrere Nationalitäten zuschreibt und sie bestimmten Kategorien zuweist. Diese kategoriale Ordnung wird naturalisiert, was Liisa Malkki als die »national order of things« bezeichnet.⁷⁵ Sie plädiert dafür, eben diese »nationale Ordnung der Dinge« kritisch zu hinterfragen, da sie durch Prozesse nationaler Grenzziehung konstruiert wird, zugleich aber ihre Funktion – etwa die »Illusion« von Sicherheit – als natürlich erscheinen lässt und somit die Gewalt von Grenzregimen legitimiert.⁷⁶

In ihrem Buch *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* diskutiert Malkki, wie »displacement and deterritorialization – conditions which are ›normal‹ for increasingly large numbers of people today – may shape the social construction of nationness and history, identity and enmity«⁷⁷. Die Konstruktion nationaler Vergangenheit erscheint dabei als eine beson-

⁷² Anthias, »Evaluating ›Diaspora‹ Beyond Ethnicity?«, 573.

⁷³ Vgl. Brah, *Cartographies of Diaspora*.

⁷⁴ Vgl. Malkki, *Purity and Exile*.

⁷⁵ Vgl. Malkki, »National Geographic«; Malkki, »Citizens of Humanity«; Malkki, *Purity and Exile*.

⁷⁶ Vgl. Malkki, *Purity and Exile*, 1–17.

⁷⁷ Ebd., 1.

dere Form von Geschichtsschreibung: eine, die Territorien mit moralischer Bedeutung verknüpft und dabei vermeintlich uralte Bindungen zwischen Menschen, Politik und Raum voraussetzt. Deshalb ist die »national order of things an order which, despite its historical recency, presents itself as ancient and natural«⁷⁸.

Als Schutz des Körpers der Nation repräsentieren Grenzen eine spezifische legale und symbolische Struktur der Territorialität und Zugehörigkeit. Diese Struktur definiert, wer drinnen ist und wer draußen, wer als eigen gilt und wer als fremd, wer Grenzen überschreiten darf und wer nicht; wer dazugehört und wer als »Fremde:r« gilt; wer Rechte besitzt und wer nicht. Dabei wurde Nation nicht nur als lokales Phänomen konstruiert, das an bestimmte Territorien und Zeiten gebunden ist, sondern zugleich als ein globales, supralokales Phänomen. Malkki argumentiert:

»[T]he modern system of nation-states has come to be a natural order of things in many dimensions of human lives. [...] [The national order of things] is intended to describe »a class of phenomena that is deeply cultural and yet global in its significance« – to underscore that the nation is always associated with particular places and times, yet simultaneously constitutes a supralocal, transnational cultural form.«⁷⁹

Dieses Zitat verdeutlicht den Status der Nation als kategoriale Ordnung im internationalen Staatensystem – eine Ordnung, die Essenzialisierung, Ästhetisierung und *Policing* sozialer und politischer Identitäten hervorbringt. In dieser Logik werden Asylsuchende als subversive Figuren dargestellt, die die nationale Ordnung der Dinge herausfordern. Sie gelten als eine »Verunreinigung« der vorgestellten Reinheit der Nation – eine Verunreinigung, die jedoch von der oben beschriebenen kategorialen Ordnung selbst produziert und sinnvoll gemacht wird. In den Worten von Mary Douglas⁸⁰ erscheinen Asylsuchende als gefährliche Unklassifizierbare, weil sie nationale Grenzen verwischen und die grundlegende Unterscheidung zwischen »nationals« und »foreigners« verschwimmt.⁸¹

Noghte als »Dissonanz« – Missklang an Grenze

Diese symbolische und rechtliche Konstruktion von Zugehörigkeit und Ausschluss wird in der Figur des »Flüchtlings« besonders deutlich – einer Figur, die die Grenzen der nationalen Ordnung der Dinge exemplarisch sichtbar macht. In ihrem berühmten Essay »Wir Flüchtlinge« beschreibt Hannah Arendt die Figur des Flücht-

⁷⁸ Ebd., 2.

⁷⁹ Ebd., 37.

⁸⁰ Vgl. Douglas, *Purity and Danger*.

⁸¹ Vgl. Malkki, *Purity and Exile*, 6–8.

lings als ein zentrales Merkmal der Moderne, das exemplarisch für das widersprüchliche Zusammenspiel von Nationalstaat, (Menschen-)Rechten, Staatsbürgerschaft und Identität steht. Arendt versteht den Flüchtling nicht nur als juristischen Status, sondern als eine komplexe existenzielle und politische Figur: als einen Menschen, dem die politische Zugehörigkeit entzogen wurde und der dadurch auf sein bloßes Menschsein, auf sein »nacktes Leben« reduziert ist.⁸²

Arendt erkennt einen grundlegenden Widerspruch in der Konzeption der »Menschenrechte« innerhalb des nationalstaatlich organisierten Weltsystems. Denn gerade in jenen Momenten, in denen Menschen aus ihrer Staatszugehörigkeit herausfallen – also in Situationen von Flucht und Staatenlosigkeit –, zeigt sich, dass die Menschenrechte ohne politischen Rahmen wirkungslos bleiben. Das Wort »Mensch« in »Menschenrechte« bezieht sich in solchen Kontexten auf ein abstraktes, politisch entleertes Menschsein, das in der Realität kaum Schutz garantiert. Anders gesagt: Man ging davon aus, dass staatenlose Menschen wenigstens durch universale Rechte geschützt sein sollten – doch genau das versagte in der Praxis. Für Arendt ist diese Gleichsetzung von Politik und Staatlichkeit ein spezifisch modernes Phänomen.⁸³ Im nationalstaatlichen Kontext bedeutet das: Das Recht auf politische Teilhabe wird als das alleiniges Recht von Staatsangehörigen verstanden. Wer aber staatenlos ist, dem bleiben nur noch jene Menschenrechte, die ihm allein aufgrund seines »Menschseins« – also seines bloßen Körpers – zustehen. Damit wird das »nackte Leben« zum Ausgangspunkt eines rechtlichen Status, was für Arendt gerade das Problem darstellt.

Mit der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 versuchte die internationale Staatengemeinschaft, diesen Widerspruch zumindest teilweise aufzufangen. Sie definierte eine völkerrechtlich anerkannte Kategorie von »Flüchtlingen« und gewährte ihnen bestimmte Rechte. Doch obwohl mit dieser Konvention ein internationaler Rechtsrahmen geschaffen wurde, bleiben Geflüchtete und Migrant:innen in der Praxis häufig unklassifizierbar – jenseits juristischer Kategorien. Sie werden nicht in die bestehende nationale Ordnung jener Staaten zugelassen, in die sie fliehen oder migrieren. Das verweist auf die zentrale Rolle von Grenzen und Territorium für das Verständnis politischer Zugehörigkeit im nationalstaatlichen Denken. Die Fragen von Territorium und politischer Zugehörigkeit in Europa stellen sich jedoch mit dem Schengener Abkommen komplexer, das die Vorstellung nationaler Grenze grundlegend verändert hat.

Seit Bilden des Schengener Abkommens haben sich die Mitgliedstaaten der EU eine gemeinsame Außengrenze gegeben. Sie dient nicht mehr nur der Abgrenzung zwischen souveränen Staaten, sondern hat eine neue Rolle in der Konstruktion des

⁸² Arendt, »Wir Flüchtlinge«.

⁸³ Loick, »Wir Flüchtlinge. Überlegungen zu einer Bürgerschaft jenseits des Nationalstaats«, 577.

»Anderen« eingenommen. In seinem Text »Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border« entwickelt William Walters eine vielschichtige und historisierende Genealogie des Grenzbegriffs. Ziel ist es, den vermeintlich natürlichen Charakter von Grenzen zu hinterfragen und politische Prozesse wie die Entstehung des Schengenraums als supranationale Institution besser zu verstehen.⁸⁴ Walters entfaltet diese Genealogie entlang dreier Linien: der geopolitischen Ordnung, der nationalen sowie der »biopolitischen Grenze« – allesamt zentral für das Verständnis des Schengenraums. Er argumentiert, dass die Schengengrenzen nicht mehr ausschließlich durch die Linse nationalstaatlicher Grenzen betrachtet werden können, auch wenn sie historisch auf diesen aufbauen. Während sich die Machtverhältnisse im Raum verteilen und die Verantwortung für innere Sicherheit dezentralisiert wird, verändern sich auch die ideologischen Grundlagen der Grenzpolitik: Die »Anderen« des Schengenraums sind nicht mehr primär benachbarte Nationen, sondern transnationale soziale Bedrohungen. Walters fasst das prägnant zusammen: »The security threat takes the form of a host of transnational, social threats, and is often personified in the racialized figure of Islamic and nonwhite people.«⁸⁵

Die nationale und supranationale Wirkung der Grenze als politische, rechtliche, kulturelle und soziale Einheit – insbesondere im Rahmen von Nationalstaaten, aber auch supranationaler Konstrukte wie der EU und des Schengenraums – spielt eine zentrale Rolle in der ideologischen Funktion der Nation. Diese Funktion lässt sich mithilfe des Begriffs der »Anrufung [Interpellation]«⁸⁶ nach Louis Althusser fassen, der beschreibt, wie Ideologien Subjekte hervorbringen, indem sie Individuen in bestimmte Rollen »anrufen«, die diese dann als ihre eigenen erkennen.

Die Nation »ruft« Menschen in spezifischen Rollen an – etwa als Bürger:in, Migrant:in oder Geflüchtete:n – und das Subjekt erkennt sich in dieser Rolle wieder. Entscheidend ist dabei, dass Ideologie bei Althusser nicht als reines Kontrollinstrument verstanden wird, sondern als ein struktureller und weitgehend unbewusster Prozess, in dem das Subjekt scheinbar freiwillig der ihm zugewiesenen Rolle zustimmt. Anrufung geschieht nicht durch Zwang, sondern durch Sprache – das Subjekt wird angesprochen und erkennt sich darin wieder. Dieser Prozess ist tief körperlich verankert: Er erfolgt über Sozialisation, Rituale und Gewohnheiten, die sich in den Körper einschreiben. Der Körper »gehorsamt« oft, ohne dass dieser Gehorsam als solcher wahrgenommen wird. Althusser beschreibt die Anrufung als Prozess, der vom Subjekt Zustimmung verlangt – und sich damit von Foucaults Konzept der Subjektivierung unterscheidet, das stärker auf Disziplinierung, Überwachung und Unterwerfung abzielt.

84 Vgl. Walters, »Mapping Schengenland«.

85 Ebd., 570.

86 Vgl. Althusser und Wolf, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*.

Auch wenn Althussters Theorie stark strukturalistisch geprägt ist und wenig Raum für die Agency des Subjekts lässt, haben spätere Denker:innen – insbesondere Judith Butler – diesen Begriff erweitert. Butler hebt die »performative« Dimension der Anrufung hervor und betont, dass in jeder Wiederholung der ideologischen Rolle auch ein Moment der Verschiebung liegt. Ideologie »existiert immer in einem Apparat [Apparatus] und in seinen Praktiken«⁸⁷, schreibt sie – und genau in diesen Praktiken liegt die Möglichkeit, die Anrufung »zu irritieren oder umzucodieren«:

»Although [Althusser] refers to the possibility of ›bad subjects‹, he does not consider the range of *disobedience* that such an interpellating law might produce. The law might not only be refused, but it might also be ruptured, forced into a rearticulation that calls into question the monotheistic force of its own unilateral operation. Where the uniformity of the subject is expected, where the behavioral conformity of the subject is commanded, there might be produced the refusal of the law in the form of the parodic inhabiting of conformity that subtly calls into question the legitimacy of the command, a repetition of the law into hyperbole, a rearticulation of the law against the authority of the one who delivers it.«⁸⁸

Da Anrufung über Sprache funktioniert, sieht Butler darin ein Potenzial zur »Verdrehung oder Parodie«: Das Subjekt kann die Sprache der Ideologie anders verwenden, sie ironisieren oder unterwandern. Das heißt aber nicht, dass das Subjekt außerhalb der Ideologie handelt oder gar existiert. Vielmehr gibt es da die Möglichkeit, die Ideologie zu verdrehen und sie subversiv zu verwenden. Der Körper bleibt dabei zentral – als Träger der Ideologie, als Adressat der Anrufung, aber auch als Ort der performativen Verschiebung. Vor diesem Hintergrund stellen sich die Fragen: Wie funktioniert die Anrufung von Nation und Nationalität im Kontext von Flucht und Migration? Wie wird das Subjekt an Grenzen angesprochen – dort, wo sich unterschiedliche nationale Ideologien, Apparate und Praktiken überlagern? Und: Auf welche Anrufung soll der Körper einer grenzüberschreitenden Person reagieren?

Noghte repräsentiert in diesem Sinn einen metaphorischen Punkt, an dem verschiedene Anrufungen aufeinandertreffen und an dem verschiedene nationale Ideologien mit unterschiedlichen »Stimmen« miteinander interagieren. *Noghte* steht für einen *Ort der Dissonanz*, an dem verschiedene nationale Ideologien mit unterschiedlichen symbolischen und rechtlichen Gewichten gleichzeitig wirken und das Subjekt auf widersprüchliche Weise anrufen. In dieser Verflechtung entsteht ein Missklang – eine ideologische Uneindeutigkeit, in der für den Körper nicht

87 Butler, *Bodies That Matter*, 193.

88 Ebd., 89.

klar ist, wie oder auf welche Stimme er reagieren soll. Trotz der Vielzahl von Anrufungen und Kontrollmechanismen kann genau diese *ideologische Dissonanz*, so lässt sich mit Althusser und Butler sagen, die Brüche im ideologischen Gefüge sichtbar machen. Und in diesen Brüchen liegen Momente der Verschiebung, Irritation und der Möglichkeit von Widerstand und Handlungsmacht.

Der Begriff Dissonanz wird hier verwendet, um Spannungsverhältnisse zwischen widersprüchlichen normativen Ordnungen, Identitätszuschreibungen und ideologischen Anrufungen zu beschreiben. In Anlehnung an die musikalische Herkunft des Begriffs (lat. dissonare – »missklingen«) verstehe ich Dissonanz als eine gebrochene, widersprüchliche Überlagerung von Anrufungen, die im normativen (Klang-)Verständnis als unangenehm, falsch oder schief wahrgenommen wird. Gerade diese Irritation macht Brüche in hegemonialen Normen sichtbar und eröffnet damit Potenziale für Verschiebung und Veränderung. Mein Verständnis ist einerseits beeinflusst von Adornos Verwendung des Begriffs in der Ästhetischen Theorie und der Musiksoziologie. Er bezeichnet Dissonanz als die »Wahrheit der Harmonie«, ein »Signum aller Moderne⁸⁹ und als Ausdruck ästhetischer wie gesellschaftlicher Spannungen, die kritisches Denken überhaupt erst ermöglichen.⁹⁰ Andererseits orientiere ich mich an Judith Butlers Analyse jener Spannungen zwischen Sex, Gender und Verlangen, die den scheinbar kohärenten Zusammenhang zwischen diesen Aspekten destabilisieren.⁹¹

An dieser Stelle möchte ich erneut auf die metaphorische Formulierung von *Noghte* zurückkommen. *Noghte* beschreibt nicht nur einen Ort des ideologischen Aufeinandertreffens an der Grenze, sondern haftet auch dem Körper an, der die Intensität davon erfahren hat – als würde *Noghte* sich an den Körper anhaften und dort kleben bleiben. In diesem Bild wird der Körper, der *Noghte* erlebt hat, selbst zu einem Ort der Dissonanz: Er wird von mehreren nationalen Ideologien zugleich angerufen, die ihn in widersprüchliche Rollen zu pressen versuchen. Beispielsweise ruft ihn auf der einen Seite die deutsche Anrufung mit dem Begriff »Integration« an – oft als Anpassung an ein homogenisiertes Selbstbild. Auf der anderen Seite wirkt eine iranische Anrufung, die auf eine idealisierte, oft nationalistisch aufgeladene »persische (Leit-)Kultur« verweist. Der Körper steht damit im Spannungsfeld unterschiedlicher Anrufungen, die nicht harmonisch zusammenpassen, sondern sich gegenseitig überlagern, irritieren oder ausschließen.

Wie ich im folgenden Kapitel zur »Integration« noch näher ausführe, können Menschen, die *Noghte* erlebt haben, nicht nur die ideologischen Brüche erkennen, die durch diese Dissonanz sichtbar werden, sondern sie können diese Brüche durch

⁸⁹ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 29.

⁹⁰ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*.

⁹¹ Vgl. Butler, *Gender Trouble*.

den kollektiven Akt des Erzählens, Erinnerns und Wiedererzählns in Erinnerungsbrüche verwandeln und sich damit aneignen. Aus diesen Brüchen können sie ein Potenzial zur Verschiebung, Irritation, zum Ungehorsam und Widerstand generieren und daraus eigene Narrative formen, die den dominanten Erzählungen nationaler Ideologien etwas entgegensetzen; Narrative, die nicht auf Einheit und Identität beruhen, sondern auf Fragment, Reibung und Bewegung.

Die Vertreter:innen des nationalen Körpers

Ich habe dieses Buch mit dem Protest begonnen, bei dem Männer – hauptsächlich aus dem Iran – an der griechisch-mazedonischen Grenze aus Protest ihre Lippen zugenaht und das Wort »Iran« in roter Schrift auf ihre Körper geschrieben haben. Die »Nation« wird in Grenzerfahrungen sichtbar – in diesem Fall sogar am Körper und auf eine viszerale Weise. Ein Bild dieser Proteste zeigt eine Person unter den Demonstrierenden, die sich nicht nur die Lippen zugenaht und »Iran« auf die Stirn geschrieben hat, sondern auch die Region Kurdistans als »Landkarte« auf den Körper tätowiert trägt. Das Zusammentreffen der Worte »Iran« und »Kurdistan« auf einem Körper – vor dem Hintergrund der langjährigen Proteste und Kämpfe der kurdischen Minderheit für ihre Rechte im Iran – erschien mir als eine widersprüchliche und zugleich interessante Kombination. Die Erfahrung der *Noghte* bringt unterschiedliche und teils widersprüchliche Narrative zusammen. »Gute«, »heftige«, »brutale«, »einfache« und »schwere« Grenzerfahrungen finden durch den Akt des Erzählens gemeinsame Berührungspunkte, an denen sie sich begegnen und miteinander verbinden. Sie treten durch die Narrativierung in einen Dialog. Aus diesen verflochtenen Erzählungen entstehen ganz *bedāhe*⁹² neue Themen und Fragestellungen.

Auch in unserer Runde, in einem scheinbar beiläufigen Gespräch, begannen sich vom Anfang an unterschiedliche Grenzerfahrungen miteinander zu verflechten:

»Meine Erfahrung an der Grenze war ziemlich gut. Ich kam mit der berühmten Welle 2015 nach Deutschland und alles lief einigermaßen gut. Es gab viel Hilfe von Organisationen, und die Polizei hat keine großen Probleme gemacht«, sagte Siamak.

»War es bei euch nicht so, dass sie nur Leute aus bestimmten Ländern durchgelassen haben?«, fragte Amin in einem Ton, bei dem allen klar war, dass er seine eigene Geschichte erzählen wollte.

»Nein, sie haben alle durchgelassen, glaube ich. Wenn sie die Iraner durchgelassen haben, dann haben sie alle durchgelassen«, antwortete Siamak sarkastisch, und wir lachten.

92 Siehe Einleitung.

»Das stimmt! Als ich nach Mazedonien wollte, war die Grenze geschlossen, und sie haben keinen Iraner durchgelassen. Ich war lange dort. Das war schrecklich. Die Leute haben sogar protestiert – die Iraner haben sich die Lippen zugenäht«, erzählte Amin aufgereggt, und wir hörten gespannt zu. Es war das erste Mal, dass ich diese Geschichte von ihm hörte. Bis dahin kannte ich sie nur aus den Medien – aus Berichten und Bildern.

»Ich sehe keine Wunde auf deinen Lippen. Erzähl mir nicht, dass du es nicht gemacht hast«, sagte Siamak.

»Natürlich nicht, bist du bescheuert? Das war heftig. Trotzdem hat es nichts gebracht«, sagte Amin mit ernster Miene.

»Wieso hat es nichts gebracht? Es war doch überall in den Nachrichten. Ich habe es sogar im Iran gesehen«, sagte ich interessiert.

»Ja, aber ich habe nichts davon gehabt. Die haben uns trotzdem nicht durchgelassen«, antwortete Amin.

»Du vor allem bist doch durchgekommen – das war unser Pech!«, scherzte Siamak.

»Ja, aber mit vielen Schwierigkeiten«, erwiederte Amin lachend.

Zwei Jahre später erzählte er mir, wie es ihm gelungen war, die griechisch-mazedonische Grenze zu überqueren. Er war nach Griechenland zurückgekehrt und hatte sich mithilfe seiner Muttersprache – Kurdisch – als Kurde mit irakischem Staatsangehörigkeit registrieren lassen. Diese Schliche, mit nationalen Zugehörigkeiten zu spielen, hat für ihn funktioniert.

Der Protest verweist nicht nur metaphorisch, sondern auch materiell-körperlich und politisch auf die Rolle des menschlichen Körpers als Ort der Wahrheitsproduktion – als jener Punkt, an dem Grenze und Nation, aber auch internationale Beziehungen zusammenkommen und sichtbar werden. Doch diese Begegnung bleibt an den Körper gebunden.

Im Sommer 2019, als wir uns für eine Performance trafen, erzählten mir Amin, Ahmad und Siamak, dass sie vor einigen Monaten begonnen hätten, einen iranischen Literaturzirkel zu besuchen. Der Kreis war offenbar von einer kleinen Gruppe Interessierter neu gegründet worden. Ziel war es, sich wöchentlich zu treffen und Gedichte oder Kurzgeschichten zu lesen. Da es in iranischen Literaturkreisen – die üblicherweise »Mahfel-e adabi« oder »literarischer Orden« genannt werden – üblich ist, (Live-)Musik zu hören, insbesondere iranische Musik, luden die Organisator:innen Ahmad und Siamak ein. Amin hatte damals bei Ahmad übernachtet und kam deshalb ebenfalls mit.

»Sie sind ein bisschen arrogant und so. Sie tun so, als ob sie große Schriftsteller:innen wären, aber das sind sie nicht«, sagte Ahmad, und die anderen nickten.

»Wenigstens lest ihr jedes Mal gute Texte, oder?«, fragte ich interessiert.

»Ja, aber man muss sich auch viel Mist anhören – das ist nicht gut für die Nerven«, antwortete Amin lachend.

»Ich versteh das total. Ich habe das auch erlebt, auch in der Musikszene. Aber ich glaube, in der Literaturszene ist es noch stärker«, sagte ich.

»Meinst du, wir sind auch so?«, fragte Siamak scherhaft.

»Wir reden gerade über sie. Also denke ich, dass wir auch so sind«, witzelte ich zurück, und wir lachten.

»Nein, nein, nein! Wir können gar nicht so sein. Eine von ihnen meinte mehrmals, dass wir hier – in Deutschland – die Verantwortung tragen, ein gutes Bild vom Iran und von Iraner:innen zu vermitteln. Und das sollten wir mit unseren guten und modernen Manieren tun. Sie sagte, dass wir in Deutschland ›den Iran‹ repräsentieren. Was soll das?«, sagte Ahmad erstaunt und schaute mich an, als ob er Zustimmung oder zumindest einen Kommentar von mir erwartete.

»Das hört man tatsächlich oft von manchen Iraner:innen hier. Ich habe das auch mehrmals gehört: Dass wir hier angeblich Repräsentant:innen des Iran und aller Iraner:innen seien – und ein gutes Bild vom Iran zeigen sollten. Als ob uns alle Iraner:innen in einer Wahl zu ihren Vertreter:innen ernannt hätten«, sagte ich, etwas genervt von dieser Erwartungshaltung.

»Ja, genau! Ich wollte sie fragen: Wer hat dich zur Vertreterin aller Iraner:innen gemacht?«, sagte Ahmad.

»Wenn ich gewusst hätte, dass es eine Wahl gibt, hätte ich mich selbst zur Wahl gestellt«, sagte Siamak sarkastisch – und wir brachen in Gelächter aus.

Der Satz »Wer hat dich zur Vertreterin aller Iraner:innen gemacht?« begleitete uns bis zum Ende der Feldforschung. Wir kehrten immer wieder zu diesem Scherz zurück, um solche Situationen zu thematisieren und weitere Witze darüber zu machen. Eine:r von uns hat beispielsweise sofort gesagt: »Wer hat dich zur Vertreterin aller Iraner:innen gemacht?«, wenn jemand – besonders aus unserer Gruppe – beim Sprechen überheblich oder wichtigtuerisch klang.

Auch diese Situation weist auf die Ausdehnung der Begriffe Grenze und Nation hin. Der Körper wird in diesem Sinn von mehreren Nationalitäten »angerufen«. In diesem Fall verflechten sich die »Stimmen« der iranischen mit deutschen Nationalitäten und bilden eine Dissonanz, auf der der Körper reagieren soll. Der Körper, der *Noghte* erlebt hat, ist von beiden geprägt – geprägt von Erfahrungen, von Schutzmechanismen, von gesellschaftlichen Erwartungen. Die iranische Seite ruft den Körper an, der deutschen ein »gutes Gesicht« zu zeigen. Dieses gute Gesicht, das von Teilen der iranischen Diaspora aktiv gefördert und als »Verantwortung aller Iraner:innen in Deutschland« dargestellt wird, bedeutet in den meisten Fällen jedoch eine Grenzziehung zwischen den »gut integrierten Iraner:innen« und anderen Migrant:innen aus anderen Ländern. Diese Anrufung impliziert Homogenität, führt aber zu Spannungen und Brüchen innerhalb der iranischen Diaspora selbst. Nicht alle Iraner:innen gehören zu diesem imaginierten »Wir Iraner:innen in Deutschland«, die ein gutes Gesicht des Iran präsentieren wollen. Körperlich-performativ Akte spielen in diesen Prozessen eine zentrale Rolle. Schweinefleisch essen oder Alkohol trinken

sind nur kleine Beispiele für Handlungen, mit denen mikropolitische Grenzen zu anderen »muslimischen« Migrant:innen gezogen werden. Da nicht alle Iraner:innen solche performativen Akte in ihren Alltag in Deutschland einbetten wollen, werden nicht alle Iraner:innen als »Repräsentant:innen« der iranischen Kultur gezählt.

Kande šodan: Die affektive Abtrennung

Nicht alle Grenzen haben für iranische Geflüchtete die oben genannte Erfahrungsdimension. Auch unter den Iraner:innen werden unterschiedliche Grenzen unterschiedlich erfahren. Als iranische:r Bürger:in mit einem iranischen Pass kann man sich bis *Noghte* frei bewegen. Die Grenzen zwischen dem Iran und der Türkei dürfen von den jeweiligen Bürger:innen aus ökonomischen und politischen Gründen frei überschritten werden. Das bezieht sich jedoch auf die Iraner:innen, die als Tourist:innen gelesen werden, und nicht beispielsweise auf kurdische und afghanische Geflüchtete, für die die Grenze zwischen Iran und Türkei immer wieder dichter und unsicherer wird.

Vor *Noghte* sind die Beteiligten dieser Forschung im internationalen Rechtssystem als Tourist:innen definiert und besitzen Rechte. Im Iran sind sie *Citizens* und werden – unter bestimmten Bedingungen – als Teil des Eigenen wahrgenommen,⁹³ in der Türkei sind sie Tourist:innen, die die Ökonomie des Landes unterstützen, indem sie dort ihr Geld ausgeben.⁹⁴

In der Türkei sind iranische Geflüchtete, die nicht in der Türkei bleiben möchten und sich auf den Weg nach Europa machen, kein Teil des Eigenen, aber sie werden auch nicht als Bedrohung für die Reinheit der Nation oder als illegal wahrgenommen, obwohl sie die Grenze zur Türkei überschritten haben. *Noghte* ist auf der anderen Seite des europäischen Grenzregimes ein Ort und eine Zeit, in der rechtliche Legalität zu Illegalität, Reinheit zu Verunreinigung und *Citizenship* oder Bios⁹⁵ (die politische oder politisierte Form des Lebens) zum nackten Überleben wird. Diesen

93 Hier muss erwähnt werden, dass es Fälle (und nicht wenige) gibt, in denen selbst Menschen mit iranischem Pass im Iran nicht als das Eigene wahrgenommen werden. Das ist auch einer der Fluchtgründe für die iranische Bevölkerung nach Europa. Trotz iranischem Pass fremd im eigenen Land zu sein ist nicht nur, was ein Teil der iranischen Bevölkerung im Iran empfindet, sondern auch, was sogar im iranischen Nationalfernsehen dargestellt wird (siehe Kapitel 7). Das ist anders in einem Land wie Deutschland, in dem es so etwas wie ein Einbürgerungsgesetz gibt und der Pass nicht unbedingt die Zugehörigkeit zum Eigenen bedeutet. Laut iranischem Migrationsgesetz bekommen die Geflüchteten und Migrant:innen nur in seltenen Ausnahmefällen den iranischen Pass.

94 Die Situation ändert sich jedoch, wenn iranische Geflüchtete in der Türkei bleiben möchten.

95 Vgl. Agamben, *Homo sacer*.

Vorgang beschreibt Hadi, einer der Befragten dieser Untersuchung, mit dem Ausdruck *kande šodan* (abgetrennt/abgehakt sein):

»[W]ir haben auch vieles erlebt, was psychisch belastend sein kann; besonders für mich, weil ich [...] mein 15-jähriges Kind mit dabei hatte. [...] Die Grenze zwischen der Türkei und dieser Insel in Griechenland war sehr heftig. Als wir auf See waren, fiel der Motor unseres Boots fünf Mal aus. Wir waren fast 80 Personen in einem 15-Personen-Boot. Jede Sekunde konnte das Boot kaputt gehen und wir würden ertrinken. [...] An der Küste in der Türkei [Noghte] habe ich vieles erlebt. Da habe ich eine Leiche gesehen. Mein Sohn hat sie auch gesehen. Das war furchtbar. Wir haben von morgens bis spät abends gewartet und uns dann auf den Weg gemacht. Die türkische Küstenwache war sehr harsch. [...] Das Schlauchboot musste selber vorbereitet werden. Die Bootsteile haben wir selber getragen und montiert. Das war sehr anstrengend. Als wir alles vorbereitet hatten, hat der Schmuggler einer anderen Gruppe unser Boot gegeben, nur, weil unsere Anzahl nicht groß genug war. Er war bewaffnet. Als wir uns beschwert haben, hat er geschossen; nicht auf uns, aber in unsere Richtung, damit wir Angst kriegen. Das war furchtbar. Ich bin von der Persönlichkeit her sehr behutsam und habe mich nicht als erste Personen beschwert. Mein Sohn und ich haben uns normalerweise hinter den Personen versteckt, die sich beschwerten; natürlich, weil wir Angst hatten. Aber diejenigen, die mutiger waren und sich beschwert haben, hat der Schmuggler mit einer Keule geschlagen. Die Situation war schrecklich. Mein Sohn sagte nichts die ganze Zeit. Er hatte riesige Angst. Er hat nur zu anderen, die ihm etwas sagten, das Wort *chashm*⁹⁶ gesagt. Wir wollten nur überleben. Wir hatten die ganze Zeit Angst und wussten nicht, wie weit wir es noch schaffen können, wo wir bleiben, und ob wir überhaupt einen Platz zum Übernachten finden können. Wir hatten nichts. Wir waren *kande šode* ([von unserem alten Leben] abgetrennt/abgehakt). Weder hatte jemand von uns gehört noch hatte jemand auf uns gewartet.«

Noghte ist die Verkörperung des *Abgetrennt/Abgehakt-Seins*. In der beschriebenen Zeit war Hadi bewusst, dass sein Sohn und er nicht mehr zu einem vorgestellten Rechtskörper gehören; dass sie in der Zeit nichts haben und ihnen nicht klar ist, was mit ihnen passieren würde. Dafür benutzt er den Ausdruck *kande šodan*. Im Persischen wird er benutzt, wenn etwas von einer Gesamtheit plötzlich mit Druck und Kraft abgetrennt wird. Diese Formulierung bezieht sich nicht auf Zeit und Quantität, sondern auf die Qualität des Bruchs und der Trennung. Sie fragt, *wie* etwas abgetrennt wird; und zwar plötzlich, gewaltig und kraftvoll. Neben der Qualität des Abtrennens verweist der Ausdruck auch auf die Begegnung mit *Noghte* als *Punkt der Intensität*.

Noghte als Punkt zu beschreiben ist nicht im Sinne einer statischen Örtlichkeit gemeint, sondern nach Bergson im Sinne einer Dauer, Intensität und Temporalität,

96 Wortwörtlich heißt das »Auge«, aber es impliziert Gehorsamkeit.

die auf die Menschen prallt (*impingement*), sie affiziert und verändert.⁹⁷ Der Zusammenhang der Affekte mit dem Aufprall lässt sich in der Definition von »Affekt« ablesen, wie sie Melissa Gregg und Gregory J. Seigworth in ihrem Buch *The Affect Theory Reader* begründen:

»Affect arises in the midst of inbetweenness: in the capacities to act and be acted upon. Affect is an impingement or extrusion of a momentary or sometimes more sustained state of relation as well as the passage (and the duration of passage) of forces or intensities. That is, affect is found in those intensities that pass body to body (human, nonhuman, part-body, and otherwise), in those resonances that circulate about, between, and sometimes stick to bodies and worlds, and in the very passages or variations between these intensities and resonances themselves. Affect, at its most anthropomorphic, is the name we give to those forces [...] that can serve to drive us toward movement, toward thought and extension, that can likewise suspend us (as if in neutral) across a barely registering accretion of force-relations, or that can even leave us overwhelmed by the world's apparent intractability.«⁹⁸

Begriffe wie Aufprall, Augenblicklichkeit, Kraft und Intensität sind alle bedeutungsstiftend für das Wort, das Hadi verwendet (*kande šodan*), und verdeutlichen die affektiven Eigenschaften des *Noghte*. Das folgende Zitat von Gregg und Seigworth beschreibt die Kraft der Affekte und die Verbindung zwischen *Begegnung* (*encounter*) und Affektion:

»Affect is in many ways synonymous with force or forces of encounter. The term ›force‹, however, can be a bit of a misnomer since affect need not be especially forceful (although sometimes, as in the psychoanalytic study of trauma, it is). [...] Affect marks a body's belonging to a world of encounters or; a world's belonging to a body of encounters but also, in non-belonging, through all those far sadder (de)compositions of mutual in-compossibilities. Always there are ambiguous or ›mixed‹ encounters that impinge and extrude for worse and for better, but (most usually) in-between.«⁹⁹

Das kraftvolle Abtrennen (*kande šodan*), das im *Noghte* passiert, bewegt den Körper nach Gregg und Seigworth im Raum der Kapazitäten von *to act* und *be acted upon*. Diese *kande šodan* ist nicht nur eine Trennung, sondern auch eine neue Begegnung und Konfrontation. Der Begriff »Begegnung« (*encounter*), wie ihn Lieba Faier und Lissa Rofel in ihrem Artikel »Ethnographies of Encounter« verwenden, bezieht sich auf

97 Vgl. Bergson, *Zeit und Freiheit*.

98 Gregg und Seigworth, *The Affect Theory Reader*, 1.

99 Ebd., 2.

engagements across difference: eine zufällige Begegnung, ein sensorischer Austausch, eine erweiterte Konfrontation, ein »leidenschaftliches Stelldichein«¹⁰⁰. So führen Begegnungen laut den Autorinnen zu unerwarteten Reaktionen und improvisierten Handlungen sowie langfristigen Verhandlungen mit unvorhergesehenen Ergebnissen, die sowohl Gewalt als auch Liebe einschließen. Es geht um »Ethnografien der Begegnung« im Sinne eines methodologischen Ausblicks. Diese Ethnografien konzentrieren sich auf die interkulturelle und relationale Dynamik der Prozesse der Begegnung. Sie zeigen auf, »how meanings, identities, objects, and subjectivities emerge through unequal relationships involving people and things that may at first glance be understood as distinct«¹⁰¹.

Noghte, an dem die von Faier und Rofel erwähnten »Unterschiede durch Affekte und Emotionen« materialisiert werden und an dem die Verbindung zwischen Raum, Ort und Zeit intensiv spürbar wird, sollte auch als Punkt der Begegnung bezeichnet werden. Die hier gemeinte Begegnung verursacht unterschiedliche Kräfte, die Menschen und Dinge in Bewegung bringen; die Intensität der Zeit im Raum fühlbar und an manchen Stellen auch sichtbar machen. Diese besondere Raum-Zeit-Verbindung durch die Begegnungen im *Noghte* markiert die Zugehörigkeit des Körpers zur Welt der Begegnungen, produziert die Körper durch diese Begegnungen.

Im Kontext der Begegnung in *Noghte* bezieht sich das Wort »Unterschied« in der Definition von Begegnung als *engagements across difference* auf die Rechtslage der betroffenen Menschen und Dinge. Ebenfalls bezieht es sich auf die Zeit, in der Menschen und Dinge mit einer neuen Rechtsordnung (*legal system*) konfrontiert werden; wie sie in dieser Rechtsordnung definiert werden und wie ihre Leben sich durch diese Begegnung verändern, wenn Leben und Tod miteinander in Kontakt treten. In dieser *Kontaktzone*¹⁰² begegnen sich nicht nur Leben und Tod, sondern neben Grenzüberquerenden auch Schmuggler und Dinge wie Bargeld, Pässe, Rucksäcke, Musikinstrumente, Familienbilder usw., und auch Schlauchboote, Paddel, Keulen und Waffen. Mit Faier und Rofel (2014) kann gesagt werden, dass dieser Punkt der Begegnung (*Noghte*) neue Geografien wie *Kontaktzonen*¹⁰³, *borderlands*¹⁰⁴ und *spaces of death*¹⁰⁵ bildet. Diese neuen *Kontaktzonen* werden im Folgenden theoretisch näher beschrieben, da sie den Kernaspekt von *Noghte* ausmachen.

¹⁰⁰ Faier und Rofel, »Ethnographies of Encounter«, 364.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. Pratt, *Imperial Eyes*.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Vgl. Anzaldúa, *Borderlands*.

¹⁰⁵ Vgl. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*.

Grenze als Kontaktzone: Die Konfrontation mit der eigenen Prekarität

Kontaktzone ist ein Begriff, den Mary Louise Pratt 2007 in ihrem Buch *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* entwickelt hat. Darin wird Kontaktzone als sozialer Raum gedacht, in dem verschiedene Kulturen aufeinandertreffen, oft in höchst asymmetrischen Herrschafts- und Unterordnungsverhältnissen wie Kolonialismus, Sklaverei und deren Nachwirkungen, wie sie heute noch weltweit zu beobachten sind. Pratt verwendet den Begriff, um den Raum imperialer Begegnungen zu bezeichnen, »in which peoples [and things] geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict«¹⁰⁶. Sie legt dar, dass der Begriff »Kontakt« aus der Sprachwissenschaft stammt. Dort wird sich mit dem Begriff »Kontaktsprache« auf eine improvisierte Sprache bezogen, die sich zwischen Sprecher:innen verschiedener Sprachen entwickelt; die Sprachen, die Menschen für gewöhnlich im Kontext des Handels genutzt haben, um sich konsistent miteinander verständigen zu können.

Kontaktzone ist in Pratts Diskussion oft gleichbedeutend mit »kolonialer Grenze« (*colonial frontier*). Während der Begriff »koloniale Grenze« in einer europäischen, expansionistischen Perspektive wurzelt, rückt der Begriff »Kontaktzone« die interaktiven, improvisatorischen Dimensionen imperialer Begegnungen in den Vordergrund, die von aus der Perspektive des Eindringlings erzählten Berichten über Eroberung und Herrschaft meist ignoriert oder unterdrückt wurden. Eine Kontakt-Perspektive betont, wie sich Subjekte in und durch ihre Beziehungen zueinander konstituieren. Sie behandelt die Beziehungen zwischen Kolonisator:innen und Kolonisierten oder *travellers* und *travellees* nicht im Sinne von Getrentheit (*separateness*), sondern im Sinne von Kopräsenz, Interaktion, ineinandergreifenden Verständnissen und Praktiken und oft innerhalb radikal asymmetrischer Machtverhältnisse.¹⁰⁷

Der Begriff »Kontaktzone« ist für diese Arbeit hilfreich, da er Begegnungen in Raum und Zeit kontextualisiert. Er geht davon aus, dass Konfrontationen neue Geografien entwickeln, in denen die Subjekte innerhalb asymmetrischer Machtverhältnisse miteinander interagieren. Bei einer Begegnung innerhalb der Kontaktzone nach Pratts Definition ist die Begegnung der Kolonisierten mit den Kolonisator:innen gemeint. Im *Noghte* ist die Konfrontation die Begegnung der Person mit ihrem kolonisierten Status in der neoliberalen Welt und damit mit der Prekarität, die dieser Status verursacht. In dieser Hinsicht ist *Noghte* eine Kontaktzone, die die Menschen an der Grenze nicht nur mit anderen Menschen

106 Pratt, *Imperial Eyes*, 8.

107 Vgl. Pratt, *Imperial Eyes*.

konfrontiert, sondern auch mit ihrer (internationalen) Rechtsordnung, die sie ausgrenzt und ihre Leben auf das nackte Leben reduziert.

Körper als *borderland*

This is my home this thin edge of
barbwire. But the skin of the earth is
seamless.
The sea cannot be fenced,
el mar does not stop at borders. To survive
the Borderlands you must live sin
fronteras,
be a
crossroads.¹⁰⁸

In den letzten Absätzen habe ich argumentiert, dass die Intensität von *Noghte* auf den Körpern der Grenzüberschreitenden sichtbar wird. Die verwendete Metapher der *Mitnahme von Noghte* weist darauf hin, dass der markierte Körper selbst *Noghte* repräsentiert – einen Punkt, an dem unterschiedliche Diskurse aufeinandertreffen und miteinander interagieren. Dadurch wird der Körper zu einem *borderland* und die grenzüberschreitende Person lebt ab *Noghte* im *borderland*, unabhängig davon, wohin sie danach geht.

Das Konzept der *borderlands*, das von Gloria Anzaldúa entwickelt wurde, beschreibt ebenfalls einen Ort, an dem sich zwei oder mehr »Kulturen« begegnen, an dem Menschen unterschiedlicher Hintergründe dasselbe Territorium teilen oder an dem sich soziale Schichten – Unter-, Mittel- und Oberschicht – überschneiden. Ebenso umfasst es Räume, in denen die Distanz zwischen zwei Individuen durch Intimität schrumpft. In ihrem Buch *Borderlands. The New Mestiza* bezeichnet sich Anzaldúa als eine »Grenzfrau« (*border woman*).¹⁰⁹ Sie befindet sich »at the juncture of cultures«, an einer offenen Wunde, an der US-amerikanisch/mexikanischen Grenze, wo sich die Dritte Welt an der Ersten reibt und blutet, wobei das Lebenselixier der Welten zu einem dritten Raum verschmilzt: zu einer Grenzkultur. Grenzen werden errichtet, um Orte zu definieren, die sicher und unsicher sind, um »uns« von »ihnen« zu unterscheiden. Ein *borderland* ist jedoch ein vager und unbestimmter Ort. Er befindet sich in einem ständigen Zustand des Übergangs. Die *prohibited* und die *forbidden* sind seine Bewohner:innen. Aus diesem Grund ist *borderland* mit Illegalität verknüpft. Der Begriff unterscheidet sich daher vom Begriff »Grenze«.

¹⁰⁸ Anzaldúa, *Borderlands*, 3.

¹⁰⁹ Ebd., Preface.

Die Erfahrung der *borderlands* bleibt bei den Menschen. Die Menschen der *borderlands* sind und bleiben, so Anzaldúa, Grenzmenschen; genauso wie Anzaldúa selbst, die sich nach ihrer Grenzerfahrung immer wieder »Grenzfrau« nannte.

Anzaldúa beschreibt *borderlands* als eine offene Wunde, die nie vollständig heilen kann und in verschiedenen Situationen immer wieder aufbricht. Diese viszrale Darstellung eröffnet eine doppelte Metapher von Körper und Grenze: Grenzen schaffen *borderlands* als Räume der Überschneidungen und machen die Körper der Menschen selbst zu *borderlands*. Ihre poetische Sprache macht die körperliche und kumulative Erfahrung des Grenzlebens sichtbar. Dabei evoziert sie Bilder, die an das Tragen des Zuhause erinnern – eine Vorstellung, die im Farsi als »das Tragen des Zuhause auf den Schultern« bezeichnet wird. Das bedeutet auch, dass der Körper die Merkmale von Heimat mit sich trägt und dadurch als Grenzmensch sichtbar wird. Sie schreibt:

»To live in the Borderlands means you
 are neither hispana india negra Española
 ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
 caught in the crossfire between camps
 while carrying all five races on your back
 not knowing which side to turn to, run from;
 [...]
 In the Borderlands
 you are the battleground
 where enemies are kin to each other;
 you are at home, a stranger,
 the border disputes have been settled
 the volley of shots have shattered the truce
 you are wounded, lost in action
 dead, fighting back;
 [...]
 In the Borderlands
 you are the battleground
 where enemies are kin to each other;
 you are at home, a stranger,
 the border disputes have been settled
 the volley of shots have shattered the truce
 you are wounded, lost in action
 dead, fighting back;
 [...]

To survive the Borderlands
 you must live sin fronteras
 be a crossroads.
 [...]»¹¹⁰

Spaces of Death

Zurück zu Hadis Beschreibung (*kande šodan*) der Situation in Noghte, in der er und sein Sohn eine Leiche an der Küste sahen. In diesem Moment wurden sie sich der Vulnerabilität und Prekarität ihres Lebens bewusst. Es wird ihnen klar, dass sie *yen qadam bā marg fāsele dārand* – »nur einen Schritt von Tod entfernt sind«. Diese Äußerung auf Farsi zeugt von der Nacktheit ihres Lebens und der Vulnerabilität ihrer Körper. Der Tod ist in diesem Moment anwesend und bewegt sich zwischen den unterschiedlichen Körpern wie ein Klebstoff. Er kann jeden Körper berühren, sich an jeden Körper haften. Es ist dies ein Raum, in dem der Körper, oder genauer gesagt: das Leben des Körpers im Schatten des Todes steht.

In *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975- 76)* und in *Der Wille zum Wissen* entwickelt Michel Foucault den Begriff *Bio-Macht* als Domäne des Lebens, »over which power has asserted its control«¹¹¹. Hier definiert er auch das Territorium der Souveränität bezüglich *des Lebens*.¹¹² Für Foucault liegt der zentrale Fokus des Staates in der modernen *Bio-Macht* nicht mehr auf dem »Propagieren des Todes«, sondern dem »Abwehren des Todes«.¹¹³ *Bio-Macht* ist somit »the management of life – the distribution of risk, possibility, mortality, life chances, health, environment, quality of living – the differential investment of and in the imperative to live«¹¹⁴.

Foucault betrachtet Macht als Motor zur Optimierung des Lebens und beschreibt, dass die moderne Bio-Macht, die sich Ende des 18. Jahrhunderts herausbildete, sich stärker auf das Leben als auf den Tod konzentriert. Dabei versteht er Tod nicht als aktive biopolitische Kraft, sondern als »Sterbenlassen« im Rahmen der generativen Verwaltung des Lebens, so wird die vitale Kraft von Biopolitik zu einem großen Tötungsapparat für unterschiedlichen Gruppen der Menschen. Er setzt aber diesen Tötungsapparat nicht im Gegenteil zu der Vitalität der Lebensverwaltung, sondern ein Teil davon, da er letztendlich zu der biologischen Kategorisierung und Verwaltung der Bevölkerungsgruppen dient.

¹¹⁰ Ebd. 194–195

¹¹¹ Mbembe, *Necropolitics*, 66.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Puar, *Terrorist Assemblages. 10th Anniversary Edition*, 32.

¹¹⁴ Ebd.

Aufbauend auf dem Begriff »Biopolitik« verbindet Mbembe Macht und Tod durch eine umfassende Erzählung über die systematische »suffocation of life through the omnipotent forces of killing«¹¹⁵. Diese Form von Macht nennt Mbembe *Necropower*. Er zeigt, dass der Begriff der Biopolitik unzureichend ist, um die zeitgenössischen Mechanismen der Souveränität zu erfassen, da sich dieser primär auf »Disziplinierung und Dressur, Normalisierung und Normierung des Lebens« konzentriert – und nicht auf das Töten als zentrale Form der Machtausübung. Daher könnte dieser Begriff, so Mbembe, nicht die Umstände hinreichend erklären, unter denen großen Bevölkerungsgruppen systematisch der Tod auferlegt wird und ihnen ein Status als *living dead* verliehen wird. Mbembe argumentiert, dass Souveränität durch die Macht definiert wird, zu bestimmen, wer leben darf und wer sterben muss. Töten und Lebenlassen markieren dabei die Grenzen der Souveränität. Anders ausgedrückt bedeutet Souveränität, so Mbembe, die Herrschaft über die Sterblichkeit auszuüben. Dieses Verständnis fasst Mbembe unter dem Begriff Nekropolitik zusammen. Anders als bei der Biopolitik steht in der Nekropolitik im Zentrum, wie das Töten als aktive Macht bestimmte Körper dem Tod aussetzt und einen Präsenz des Todes für bestimmte Gruppen von Menschen etabliert und legitimiert.

Noghte ist der Raum und die Zeit, in denen Recht und Politik vollständig miteinander und ineinander verflochten sind; der Ausnahmezustand, in dem der Mensch zum *Homo sacer* wird, wo sein *bios* aufs nackte Leben reduziert wird. Die von Hadi und seinem Sohn gesehene Leiche verkörpert vor allem diejenige Politik, die menschliche Körper dem Tod aussetzt, bzw. das, was Mbembe als Nekropolitik bezeichnet. Weiterhin spricht die von Hadi und seinem Sohn erlebte Situation (*Noghte*) von Räumen, in denen *necropower* über Körper ausgeübt wird. Diese Räume hat Michael Taussig als *spaces of death*¹¹⁶ bezeichnet.

Die Anwesenheit des Todes bzw. des Risikos des Todes, dass man sich in diesem Raum und dieser Zeit (*Noghte*) nur einen Schritt vom Tod entfernt befindet, zeigt sich auch an der Leiche, die Hadi und sein Sohn und womöglich auch andere Mitreisende in *Noghte* sahen. In Farsi wird dies als ein Raum oder ein Zustand bezeichnet, in dem man vom Schatten des Todes verfolgt wird. Das Risiko des Todes, oder was Mbembe als »omnipotent forces of killing« bezeichnet, wird durch diesen Ausdruck als die Präsenz des Todes in Form eines begleitenden Schattens dargestellt.

Dieser Anblick führte ihnen den Tod und die schmale Grenze zwischen Leben und Tod vor Augen, bezeichnete ihre Körper als »wertlos« oder *leftovers*. Die Leiche kann als Verkörperung eines *space of death* gelten, in dem die oben erzählte Begegnung mit dem Tod in einem bzw. durch einen *space of death* produziert und reproduziert wird.

¹¹⁵ Ebd., 33.

¹¹⁶ Vgl. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*.

ziert wird. In seiner Arbeit über Kultur des Terrors und Folter weist Taussig darauf hin, dass

»the space of death is crucial to the creation of meaning and consciousness, nowhere more so than in societies where torture is endemic and where the culture of terror flourishes. We may think of the space of death as a threshold that allows for illumination as well as extinction.«¹¹⁷

Spaces of death lassen Menschen merken, dass ihr Körper, ihr Leben und ihr Tod als entbehrlich, als nicht zählbar angesehen werden.¹¹⁸ Da sind die Todesfälle nicht nur unzählbar oder nicht wert, gezählt zu werden, sondern auch unsichtbar. Hadi und sein Sohn haben eine unbekannte Leiche auf dem Boden gesehen. Sie wussten nicht, wer es war, vielleicht war es ihnen nicht wichtig. Diese Transformation der Menschen (oder Menschenleben) zu Leichen ist etwas, das auf die Intensität von *Noghte* hinweist.

Space of death wird hier verwendet, um auf die Transformation des menschlichen Körpers durch die Intensität von Affekten, Emotionen und Gefühlen hinzuweisen. Oder, wie Taussig es formuliert: »The space of death is preeminently a space of transformation: through fear, loss of self and conformity to a new reality; or through evil, good.«¹¹⁹

Noghte und die Flüssigkeit des Wassers

As Inda puts it, borders do not kill or want immigrants to die but are ›willing to tolerate casualties‹ (2007: 149). Sacrifice is a primary act of worship. Sacrificing border transgressors is part of the worship of the nation-state and acknowledgement of its sovereignty.¹²⁰

Noghte ist stark mit Grenzen, Nationalität und der nationalen Ordnung der Dinge verbunden, gleichzeitig aber auch mit Ambiguität, Flüssigkeit und *Liminalität* der Grenzräume. *Noghte* befindet sich am Meer, und dieser Ort verbindet ihn mit dem

¹¹⁷ Taussig, »Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture«, 39.

¹¹⁸ Vgl. Scheper-Hughes und Scheper-Hughes, »Bodies, Death and Silence«, 173.

¹¹⁹ Taussig, »Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture«, 40.

¹²⁰ Khosravi, »Illegal« Traveller, 29.

Wasser. Wasserräume werden oftmals als Freiräume wahrgenommen, aufgrund der Verbindung von Gewässern mit der Freiheit.¹²¹ Noghte aber hat noch mehr vom Wasser als diese Verbundenheit mit dem Begriff »Freiheit«, und zwar dessen Spuren verwaschende Eigenschaft:

»When fluidity is epitomized in this way, it washes away any remaining trace of grounded existence and as Escobar reminds us, it is imagined that ›transnational flows‹ lead to deterritorialization and that ›fluidities of time and space‹ lead to the erasure of ›place‹ as something we can rely on.«¹²²

In diesem Kontext ist *washing away* nicht nur im Sinne von *being free* oder *not being traceable by the authorities* oder *by the police* gemeint (was hier jedoch trotzdem der Fall sein kann), sondern auch im Sinne von nicht auffindbar, falls jemandem etwas passiert. Das zeugt von einer anderen Stufe der Vulnerabilität, die aufgrund von Wasserräumen, oder hier: Wassergrenzen, erstellt wird. Hier wird der Körper als nicht kategorisiert und die Person als *leftover* dargestellt, was wiederum eine Konsequenz der *Left-to-die*-Politik ist, wie Khosravi es formuliert, und die das Mittelmeer in einen Friedhof für transgressive Reisende verwandelt.

»The Mediterranean Sea has turned into a cemetery for transgressive travellers, and the floating dead bodies washing up on the shores of European tourist islands are evidence of border-necropolitics. The border regime exercises its power not only through ›the right to live or die‹ but pre-eminently through ›the right to expose to death‹ (Mbembe 2003; Perera 2006). The border regime exposes transgressive refugees/travellers to death by consigning them to ›the zones of exemption where the sovereign power cease to function‹ (Rajaram and Grundy-Warr 2004: 38).«¹²³

Epilog

Dieses Kapitel begann mit den unaufgeforderten Narrativen und endete mit der verwischenden Qualität flüssiger Grenzen. Dieses Zusammentreffen war jedoch kein Zufall: Die unaufgeforderten Narrative sind gerade deshalb unaufgefordert, weil sie die grenzüberschreitenden Körper wieder spürbar machen wollen.

In diesem Kapitel wurde argumentiert, dass der Noghte-erlebte Körper eine dissonante Situation verkörpert – einen Zustand, in dem verschiedene ideologische Anrufungen aufeinandertreffen, sich überlagern und nicht kohärent miteinander

¹²¹ Vgl. Mannik, *Migration by Boat*, 6.

¹²² Ebd., 7.

¹²³ Khosravi, »Illegal« Traveller, 28.

verschmelzen. Es ist, als trüge der Körper *Noghte* mit sich, während er ihn durchlebt. In diesem Sinn wird der *Noghte*-erlebende Körper selbst zu einem *borderland* – einem Ort, an dem Anrufungen sich begegnen, sich vermischen, sich widersprechen.

In diesem Spannungsfeld zeigt sich nicht nur die *missklingende* Vermischung ideologischer Adressierungen, sondern auch, wie Menschen mit dieser Dissonanz umgehen; wie sie sie in Narrative verwandeln, sie erzählen, über sie scherzen, um sie kämpfen – und wie Menschen versuchen, diese Erinnerungsbrüche zu bewahren, und zugleich, sie zu vergessen.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist: Kann die Flüssigkeit von *Noghte* diese Dissonanz verwischen? Durch die Fokussierung auf Erzählungen von Grenzerfahrungen wurde deutlich, dass das Verwischen nicht das Gegenteil der Dissonanz ist – sondern selbst Teil von ihr. Das (Wieder-)Erzählen dieser Geschichten ist ein Versuch, sie und die mit ihnen verbundenen Erfahrungen vor dem Vergessen zu bewahren. Gerade weil die Anrufungen häufig darum bemüht sind, Brüche und Spannungen unsichtbar zu machen, machen diese Narrative die Dissonanz immer wieder sichtbar.

Solche *acts of witnessing* bewegen sich im Paradox des Erinnerns: Einerseits gibt es Erlebnisse, die vergessen werden wollen. Andererseits werden sie immer wieder erzählt, geteilt, performt, um zu verhindern, dass Menschen, Körper, Erfahrungen in der Flüssigkeit von *Noghte* verschwinden.

Der Körper steht im Zentrum dieses Prozesses. Er wird angerufen. Er soll reagieren. Er trägt die Markierungen. Er spürt die Intensität. Er wird vernarbt. Er erinnert – er vergisst. Und er erzählt.