

5 »Nee, wir reden auf Persisch weiter ...« Erinnerungsbrüche und die Komplexität der Subjektivierungsprozesse

Prolog

Es regnete, als wir – Ahmad, Siamak, Amin und ich – auf Gerhard warteten, da er uns abholen kommen musste. Die Kälte des Dezembers ließ sich nicht von der Wärme der Weihnachtszeit und den Weihnachtsmärkten zurückdrängen. Wir legten unsere Musikinstrumente an einem trockenen Ort zusammen, damit wir sorglos miteinander reden konnten. Amin erzählte uns vom aktuellen Stand seines Asylverfahrens, dass er nach drei Jahren endlich ein neues Bett in einer besseren Flüchtlingsunterkunft und auch die Teilnahmeerlaubnis für den Sprach- und Integrationskurs bekommen habe.

»Reza, denkst du auch, dass Integration beidseitig ist?«, fragte Ahmad, eine Antwort erwartend.

»Ich weiß, dass wir hierhergekommen sind und viel mehr daran arbeiten müssen. Sie aber müssen es ebenfalls tun. Ich würde sagen, 70 Prozent müssen wir versuchen und 30 Prozent sie«, fuhr er fort.

Als wir im Auto saßen, sagte Ahmad auf Farsi, dass wir etwas zu Essen kaufen sollen.

»Wieso?«, fragte ich erstaunt. In diesem Moment erfuhr ich, dass die drei bereits darüber gesprochen hatten, bevor sie mich trafen.

»Na ja, wir sind doch nicht integriert genug«, sagte Ahmad und die beiden lachten.

»Wir essen viel. Ich meine du und ich, Reza. Siamak isst sehr wenig und ist sehr gut integriert. Guck dir mal seinen Bauch an«, sagte er weiter. Ich verstand den Wink und wir lachten.

»Amin hat die Erlaubnis für den Integrationskurs bekommen, aber er braucht diesen Kurs gar nicht. Er ist die meistintegrierte Person unter uns. Guck mal, wie viel Bier er trinken kann!«, erzählte er lachend.

»Reza! Wieso denken sie¹, dass nur wir uns integrieren müssen?«, fragte er.

»Denken sie wirklich so?«, fragte ich. »Vielleicht sollten wir auch ein bisschen auf Deutsch sprechen, meinst du nicht?«, erwiderte ich fragend, als ich merkte, dass sich Gerhard unwohl fühlte, da wir so unverschämt waren und die ganze Zeit Farsi sprachen.

»Nee, wir reden auf Farsi weiter. Sie müssen sich auch integrieren«, murmelte Ahmad zurück und wir kicherten alle wieder. »Und natürlich steht es außer Frage, dass sie es denken. Lass uns ihn [Gerhard] fragen«, flüsterte er und fragte Gerhard auf Deutsch: »Was denkst du, was Integration bedeutet?«

»Integration heißt Sprache, Arbeit und Respekt vor der Kultur in Deutschland«, antwortete Gerhard, ohne zu wissen, worüber wir Sekunden zuvor gesprochen hatten.

»Siehst du? Siehst du? Was habe ich dir gesagt?«, sagte Ahmad auf Farsi grinsend und alle schwiegen, das Lächeln unterdrückend.

Das war das erste Mal, dass ich das Wort »Integration« von den Menschen hörte, mit denen ich wegen dieser Arbeit im Kontakt war. Diese Form der ersten Begegnung von Geflüchteten mit diesem Begriff war für diese Arbeit von Anfang an bedeutend. Ab diesem Punkt, so meine Wahrnehmung, waren die Personen nicht mehr dieselben wie davor. Etwas änderte sich. An diese Zeit im Auto erinnere ich mich als den ersten Moment, in dem die drei dem Begriff »Integration« zum ersten Mal bewusst begegneten. Er sollte ab da ihr Leben beeinflussen und ihr ständiger Begleiter werden.

Die Lebenssituationen von Teilnehmenden dieser Studie hat sich im Laufe der Feldforschung geändert. Ihr Leben, ihre aufenthaltsrechtliche Position, ihre Aufenthaltsorte haben sich verändert. Integration begleitete uns jedoch bis zum Ende der Feldforschung. Wir redeten oft darüber. Wir dachten oft darüber nach. Integration war/ist in unsere Körper eingraviert. Wir kritisierten sie, aber es gab etwas in der Integration, dem wir zugeneigt waren, auf das wir immer wieder in den Diskussionen gestoßen wurden und das war: das »Versprechen«, das hinter diesem Begriff versteckt ist, das »Versprechen der Zugehörigkeit«.

Dieses Kapitel beschäftigt sich vor allem mit Integration und Subjektivierungsprozessen, die durch den Begriff »Integration« und auch den Diskurs und die politische Formation geschaffen werden. Hier geht es um Regulierung des menschlichen Körpers und der Produktion des Subjekts und der Subjektivitäten. Dabei wird versucht, anhand einer ethnografischen und kulturalanthropologischen Perspektive, die Einflüsse der soziopolitischen Dynamiken und Formationen wie Integration auf das Alltagsleben und die Lebensumstände der iranischen Geflüchteten in Deutschland zu erforschen.

1 »Sie« bezieht sich, so meine Wahrnehmung, auf die Mehrheitsgesellschaft.

In ihren zahlreichen Studien über Gewalt und Subjektivität² argumentiert Veena Das, dass »The violation inscribed on the female body (both literally and figuratively) and the discursive formations around these violations made visible the imagination of the nation as a masculin nation«³. In diesem Teil argumentiere ich mit Das, dass die Integration sich in den Körper der Geflüchteten einschreibt und damit neue Subjekte produziert, die Machtverhältnisse internalisieren. Damit möchte ich nicht die Integration *unbedingt* mit Gewalt und den Körper der Geflüchtete mit dem weiblichen Körper gleichsetzen. Hier betrachte ich vielmehr die Idee des Einschreibens im Körper durch das Leben. Dieses Einschreiben prägt den Körper als Narbe (*both literally and figuratively*), Stigma, Wunde, Trauma und Bruch und verändert die Lebenserlebnisse, Lebensumstände und die Subjektivitäten der Menschen durch einen neuen Subjektivierungsprozess. Dieser Prozess wird die Grenzen der Körper neu setzen.⁴

In diesem Kapitel zeige ich, wie dieser Prozess durch alltägliche Lebenserfahrungen und Interaktionen erreicht und verfolgt werden kann; wie Ideen, Vorstellungen und Wörter durch einen langen Weg (von Iran nach Deutschland und umgekehrt) mobilisiert werden, um hier die Körper zu prägen und sich in die Körper einschreiben; wie der Subjektivierungsprozess, trotz des Unterworfenwerdens⁵, was laut Veena Das ein entscheidender Teil dieses Prozesses ist, sowohl Räume zum *voice* und *show* als auch für Widerstand und Agency erstellt.⁶

Repräsentationen der Integration

Im Verlauf meiner Feldforschung haben Siamak, Ahmad, Amin, Omid⁷ und ich an einem Gottesdienst des deutschen evangelischen Kirchentages teilgenommen. Es war ein kühler Abend nach einem sonnigen Tag, voll mit Chorklängen, Gesang, Brot und Weintrauben. Laura, unsere Tonmeisterin, umarmte uns, als wir zum zweiten und für die besagte Woche letzten Mal aufgetreten waren. Die Bühne war im Gelände eines Industriemuseums aufgebaut und mehr als 1000 Menschen, die Eintritt bezahlt hatten, saßen auf den Bänken. Anscheinend gab es keinen freien Platz mehr.

»Ihr wart heute toll. Ich bin ganz zufrieden und würde am liebsten für immer bei euch bleiben und euch helfen«, sagte Laura aufgeregt uns.

2 Vgl. Das, *Life and Words*; Das und Han, *Living and Dying in the Contemporary World*; Das, *Social Suffering*; Das, *Violence and Subjectivity*.

3 Das, »The Act of Witnessing, Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity«, 205.

4 Vgl. Lock, »Unbound Subjectivities and New Biomedical Technologies«, 310; Ahmed und Stacey, *Thinking Through the Skin*.

5 Subjugation

6 Vgl. Das, »The act of witnessing, violence, poisonous knowledge and subjectivity«.

7 Omid ist ein Freund von Siamak

Sie hatte uns auch tatsächlich geholfen und nahm alles ernst, was Musik und das Auftreten anging. Ihr war es so wichtig, als ob es ihre Aufgabe wäre. Genau betrachtet war es das ja auch. Sie war die Tonmeisterin unserer Band.

»Band Robab, bitte hört zu. Das ist sehr wichtig. Bitte bringt für das nächste Mal ein deutsches Lied mit und spielt es auf euren tollen Instrumenten«, sagte Laura weiter.

In diesem Moment guckten wir anderen einander für eine Sekunde an, und plötzlich spielte um unsere Mundwinkel ein schwaches Lächeln. Wir sagten »ok« und warteten auf Paul, der uns fahren wollte.

»Es ist schon wieder passiert. Ich dachte, wir hören diesen Satz nicht mehr. Aber all meine Hoffnungen sind *naqš-e bar āb*⁸«, sagte Siamak sarkastisch auf Farsi und wir lachten laut auf. Diese »tolle« Idee, ein deutsches Lied mit unseren »tollen« Instrumenten zu spielen, hatte ich bereits vor ein paar Tagen von Laura gehört.

»Ich bin mir nicht sicher, ob es überhaupt gut klingen würde«, sagte ich höflich, obwohl ich mir ziemlich sicher war, dass es überhaupt nicht gut klingen würde.

»Aber ich denke, die Zuschauer:innen würden gerne wissen wollen, wie deutsche Lieder mit persischen Instrumenten klingen. Ich bin auch sehr darauf gespannt«, sagte Laura.

Während sie über »persische« Instrumente und deutsche Lieder sprach, kam ihr eine neue Idee in den Sinn. Sie schlug vor, mit uns ein Interview zu führen und zu filmen, um dies an einen Fernsehsender zu schicken, sodass die Zuschauer:innen sich ein Bild über die Integration dieser Gruppe und Integration im Allgemeinen und was das überhaupt sein soll machen könnten. Auch hier schlug sie vor, ein deutsches Lied mit iranischen Instrumenten vorzubereiten, um die breite Masse zu erreichen.

»Viele sagen, dass sie [die Ausländer:innen] kriminell und gewalttätig usw. sind. Aber als ich Ahmad kennengelernt habe, habe ich festgestellt, dass es nicht wahr ist. Es gibt auch nette und einige machen diese »tolle« Musik«, sagte sie mit ernster Miene.

Das war nicht das erste Mal, dass wir darum gebeten wurden, mit iranischen Instrumenten deutsche Lieder zu spielen. Dieses Thema wurde bereits so oft angesprochen, dass wir darüber viele Insider-Witze hatten.

Sechs Monate vor diesem Ereignis waren wir in einer kleinen Stadt, um iranische Musik auf dem Weihnachtsmarkt zu spielen. Wir übernachteten bei einem netten Paar vor Ort, das wir bereits auf Facebook kennengelernt hatten. Sie luden unsere Band mehrmals für Auftritte ein. Zwei Tage vor dem Auftritt sagte uns die Gastgeberin, Susanne, dass sie es sehr schön fände, wenn wir ein deutsches Weihnachtslied mit unseren Instrumenten spielen könnten. Ahmad übersetzte es für Amin und

8 Eine iranische Redensart, die bedeutet: Alle meine Hoffnungen sind wie weggeblasen/wie auf dem Wasser zerflossen.

Siamak und Amin fing an, ein paar Sätze eines Stücks von Mozart⁹ mit der Tär¹⁰ zu spielen. Susanne, die sehr begeistert war, sagte uns, wie anders das Stück mit unseren Instrumenten klinge, und schlug uns vor, dass wir für den Auftritt ein oder zwei Weihnachtslieder auswählen und spielen sollten.

»Iranische Musik ist strukturell anders als westliche Musik. Deswegen klingen die meisten westlichen Lieder, die alle bisher nur auf Klavier oder Geige oder im Orchester gehört haben, mit iranischen Instrumenten meiner Meinung nach sehr komisch«, sagte ich zögerlich. Sie antwortete, dass sie glaube, die Besucher:innen des Weihnachtsmarkts würden vor allem wissen wollen, wie die westliche und östliche Musik aufeinandertreffen. Es wäre spannend, wie sich die für sie bekannten Melodien auf iranischen Instrumenten anhörten. Sie meinte, dass das eigentliche Integration sei. Sie benutzte den Begriff »Integration« einige Male im Gespräch.

Interessant und wichtig finde ich hierbei die Tatsache, dass Personen, die einander nicht kennen, unabhängig voneinander die gleichen Argumente für ein bestimmtes Thema hervorbringen, wie zum Beispiel Laura und Susanne, die unabhängig voneinander das Spielen eines westlichen Musikstückes mit iranischen Instrumenten, ansprachen und dies mit dem Konzept »Integration« in Verbindung brachten.

Hier kann das oben genannte Beispiel nicht nur als eine Art der sozialen Praxis betrachtet werden, die neue Logiken in den menschlichen und nicht menschlichen Interaktionen konfigurieren, sondern es kann auch als eine Form von Repräsentation der Integration bezeichnet werden. Eine Form der Repräsentation, in der sich der heutige Integrationsdiskurs als eine soziopolitische und kulturelle Formation oder als kultureller Prozess widerspiegelt.¹¹ Diese Formen werden durch bestimmte Argumentationen, wie dass das Spielen deutscher Lieder mit iranischen Instrumenten Integration (oder eine Vorstellung von Integration) sei, entwickelt und verbreitet. Solche und ähnliche Argumentationen führen dazu, dass eine beidseitige Verbindung zwischen Praxis und Integration zustande kommt. Mit einer beidseitigen Verbindung meine ich, dass auf der einen Seite der Integrationsdiskurs Praktiken produziert und sie sogleich legitimiert, und auf der anderen Seite Praktiken den Integrationsdiskurs verkörpern.

Zurück zur Definition der Integration, die wir von Gerhard an jenem kalten Abend im Auto gehört haben. In seiner Definition wurde Integration mit Sprache, Arbeit und Respekt für die deutsche Kultur in Verbindung gebracht. Diese Definition zeigt nicht nur die Einseitigkeit des Begriffs, sondern die Verantwortung des Individuums; wenn man »integriert« werden will, muss man die Sprache lernen. In

9 Klaviersonate Nr. 11 A-Dur, KV 331.

10 Ein iranisches Musikinstrument.

11 Vgl. Ortner, *Anthropology and Social Theory*, 3.

dieser Weise werden die (ungewollten) Körper der Geflüchteten durch den Integrationsdiskurs produziert. Wenn man diese Definition aber neben die oben erzählte Geschichte stellt, sieht man, dass »Klang« ein wichtiges Merkmal der Integration ist. Nicht nur die menschlichen (ungewollten) Körper sollen deutsch klingen (sprechen), sondern auch die Nichtmenschlichen wie die Instrumente. Sonst wird der Körper nicht dem nationalen Diskurs angehören. Die Frage ist jedoch, wird der Körper zugehörig sein, wenn er »deutsch« klingt¹²?

Obwohl Integration als ein Begriff bereits lange sowohl in akademischen Kontexten als auch in aktivistischen Szenen kritisiert wurde, werden dieser Begriff und die unterschiedlichen Vorstellungen davon, die meistens auf eurozentriert-nationalen Perspektiven basieren, inflationär im allgemeinen Sprachgebrauch angewendet.¹³ Durch die stetige Anwendung des Integrationsbegriffs scheint er als unersetzbar zu gelten und ist aus dem gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen und kulturellen Kontext nicht mehr wegzudenken. Diese Kontexte bilden die Lebensumstände der Subjekte der Gesellschaft; Umstände, unter denen Menschen leben, agieren und interagieren und leiden können, unter denen sie durch unterschiedliche Machtverhältnisse auch reguliert und kontrolliert werden können.

Erste Begegnung mit der Integration

Meine erste direkte Feldbegegnung mit dem Begriff »Integration« geht zurück auf den Mai 2017, als wir in der evangelischen Kirche in Dortmund während des Gottesdienstes aufgetreten sind. Erst im Laufe der Forschung begann ich, diese Begegnung dergestalt einzuordnen. Als ich im Dezember 2016 mit der Feldforschung angefangen habe, hat keines der Bandmitglieder den Begriff »Integration« erwähnt. Sie waren genau so neu in Deutschland wie ich und immer noch begeistert von der neuen, fremden Kultur. Sie waren zu dem Zeitpunkt noch nicht mit dem Druck konfrontiert, welcher aus diesem Begriff hervorgeht und auf den in den folgenden Zeilen näher eingegangen wird. Von daher kannten sie auch den Begriff »Integration« nicht. Natürlich hatten sie schon davon gehört, aber am eigenen Leibe hatte ihn noch niemand gespürt. Mit Spüren ist hier gemeint, dass sie noch nicht all ihre Lebensumstände damit verbunden sahen oder, wie es Ahmad einmal formuliert hat, dass sie noch nicht das »wahre Gesicht« der Integration gesehen haben.¹⁴ Nach un-

12 Hier ist die Wahrnehmung von uns als Bandmitglieder von »Deutsch Klingen« gemeint und bedeutet nicht, dass es einen essenziellen und natürlichen Klang in der Musik in Deutschland gibt, der als »deutscher Klang« definierbar und bekannt ist.

13 Vgl. Hess, Binder, und Moser, *No Integration?*, 11–23.

14 Eine wortwörtliche Übersetzung aus dem Persischen, auf Deutsch hieße es: Der Begriff »Integration« hatte ihnen sein wahres Gesicht zu dem Zeitpunkt noch nicht gezeigt.

serer Aufführung gab es Getränke, Snacks und natürlich freundliches Plaudern in der Kirche.

In dieser Veranstaltung habe ich Hans und Anke als »deutsche Eltern« von Ahmad¹⁵ kennengelernt. Da sprachen wir – Ahmad, Amin, Hans, Anke, Siamak und ich – über Musik, wie sie unterschiedliche Kulturen zusammenbringen kann und welche Rolle sie im Integrationsprozess spielt. Alle Anwesenden sprachen wegen Amin, der kein Deutsch konnte, auf Englisch; nicht alle, sondern Hans, Amin und ich; da die anderen in der Anwendung der englischen Sprache unsicher waren. »I organize an orchestra for children, mostly with migration background. I think music is very important in integration. Language is also very important«, sagte Hans, während er gefühlt nur Amin adressierte. Diese Adressierung beinhaltete implizit, warum Amin nicht deutsch sprechen konnte, obwohl er sich seit längerer Zeit in Deutschland aufhalte. Amins Unsicherheit im Umgang mit der deutschen Sprache fiel nicht nur Hans als Mensch ohne Flucht- und Migrationserfahrung auf und wurde gezielt angedeutet, sondern auch Amins Kumpel Ahmad erwähnte wiederholt, dass Amin, obwohl er schon seit zwei Jahren in Deutschland sei, kein Deutsch spreche. Diese Kommentare wurden in Form von Sticheleien, Witzen und ähnlichen Variationen ausgesprochen.

Hier muss erwähnt werden, dass alle drei Teilnehmer – Siamak, Amin, Ahmad – in dem oben genannten Zeitraum ihren Asylantrag bereits gestellt und noch keinen BAMF-Interviewtermin bekommen hatten. Der Tatsache geschuldet, dass Ahmad und Amin in einem anderen europäischen Land bereits nach dem Dublin Verfahren ihre Fingerabdrücke zur Identifizierung abgegeben hatten, waren sie in Deutschland unter schwierigeren und stressvolleren Umständen im Vergleich zu Siamak, der seine Fingerabdrücke erstmals nach seiner Ankunft in Deutschland abgeben musste. Dies wurde mehrmals von Siamak bestätigt. Im Laufe dieser Gespräche konnte ich diesen von ihnen beschriebenen Druck, unter dem sie sich befanden, förmlich wahrnehmen.

Mir wurde bewusst, wie schwierig es sein muss, in einer – trotz Dublins Zielsetzungen – von der Person ausgesuchten Gesellschaft zu leben, die ihr immer wieder aufs Neue vor Augen führt, dass die Gesellschaft von ihrer mangelnden Bereitschaft, sich zu integrieren, enttäuscht ist. Dies zeigt sich in den bereits erwähnten Beispielen mit »Hans – Amin« und »Ahmad – Amin« in Bezug auf Amins Sprachkenntnisse. Amin – als betroffene Person – erzählte mir zu einem späteren Zeitpunkt in einem freundschaftlichen Zwiegespräch, ihm werde das Gefühl von der Außenwelt vermittelt, dass er nicht gut genug oder gar dumm sei.

Amin vertraute mir im selben Gespräch an, dass er die Wahrnehmung habe, von der Gesellschaft nicht als ebenbürtig und manchmal sogar als nicht gut genug abgestempelt zu werden. Deshalb fühle er sich die ganze Zeit unter »enormen Druck«.

15 Er hat sie mir als seine deutschen Eltern vorgestellt, die ihm viel geholfen haben.

Ein Beispiel, das seine Aussagen untermauerte, ist, dass er im Nicht-Farsi-Kontext sehr schüchtern war oder so wahrgenommen wurde. Er suchte Bestätigung bei Ahmad und mir, in dem er seine Blicke auf uns richtete, damit wir für ihn übersetzten. Im Persischen war er sehr gesprächig und sehr interessiert daran, sich an Diskussionen zu beteiligen, dies bestätigt auch sein Philosophiestudium im Iran. Als ausländischer Student habe ich in der Anfangszeit meiner Promotion in Deutschland ganz ähnliche Erfahrungen machen müssen, obwohl ich im Iran Deutsch studiert hatte und der Sprache mächtig war. Mir fiel es schwer, in Diskussionen meine Standpunkte, so wie ich es mir gewünscht hätte, zu vertreten. Auf den ersten Blick scheint also diese Erfahrung eine normale Migrationserfahrung zu sein und nicht nur im Fluchtkontext aufzutreten. Jedoch bringen unterschiedliche Kontexte unterschiedliche Machtverhältnisse hervor. Auch in diesem Sinne ist es ein großer Unterschied, Student:in, Migrant:in oder eine geflüchtete Person zu sein. Machtverhältnisse verteilen Menschen in ungleiche Machtpositionen, und diese Macht wird in unterschiedlicher Art und Weise internalisiert. Wie Foucault es formulierte, Machtverhältnisse »transform human beings into subjects«¹⁶.

Subjektivierungsprozess durch Integration

Integration produziert Subjekte und ordnet sie in unterschiedlichen Machtpositionen ein. Im Integrationsdiskurs wird von Geflüchteten erwartet, sich der Mehrheitsgesellschaft anzupassen. Diese Erwartung spiegelt sich in den ständigen (von Geflüchteten wahrgenommenen) Bewertungssituationen wider, in denen nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch von eigenen Freund:innen und der Familie bewertet und beurteilt wird, wie gut die Person integriert ist. Diese ständige Bewertung und Beurteilung wurden von Amin als ein »Druck« bezeichnet, der ihn nicht zur Ruhe kommen lässt. Er klang nicht deutsch, und das war auffällig; nicht nur für Hans, sondern auch für Ahmad. Der von Amin erwähnte Druck wurde in der akademischen Literatur über Integration theoretisch mit dem Subjektivierungsprozess in Verbindung gesetzt. In einer solchen Theoretisierung spielt auch Trauma in dem Sinne eine wichtige Rolle, dass der obengenannte Druck als Trauma verstanden wird.

Der Subjektivierungsprozess nach Foucault¹⁷ kann durch Internalisierung der Macht, die er als panoptische Macht bezeichnet, funktionieren. In diesem Kontext wird das Selbst sich als das Andere verstehen, was durch den Begriff »Internalisierung des Selbst als Anderes«¹⁸ von Stuart Hall betrachtet werden kann.

16 Foucault, »The Subject and Power«, 777.

17 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*.

18 Hall, *Rassismus und kulturelle Identität*.

Das entstehende Subjekt, das »durch Akte der Rassifizierung und Diskriminierung aus einer Position von Macht und Dominanz heraus erst gesellschaftlich produziert« und »zu [...] [dem] Anderen gemacht und somit minorisiert« wird, bezeichnete Astride Velho als minorisiertes Subjekt.¹⁹

In ihrem Beitrag argumentiert Velho, dass der Diskurs um Integration wie die Foucault'sche panoptische Macht funktioniert und wie das minorisierte Subjekt nicht nur Diskriminierung im Alltag erfährt, sondern auch seine Subjektivität »durch diese Bedingungen mitschaffen wird«: ein Subjekt, das immer alles, was die Mehrheitsgesellschaft von ihm erwartet, so internalisiert, dass es zu einem assimilierten Subjekt führt.

Mit Velho akzeptiert dieses Subjekt nur das, was von der Mehrheitsgesellschaft akzeptiert ist. Somit vertraut es nicht dem, was nicht von der Mehrheitsgesellschaft stammt; also auch nicht sich selbst. In diesem Sinne kann die Konfrontation mit *Otherness* als Trauma bezeichnet werden.²⁰ Dessen Kontinuität, die Velho als kumulatives Trauma bezeichnet, stellt ein minorisiertes traumatisiertes Subjekt her, das nicht nur das Andere in sich selbst internalisiert, sondern auch Räume für Widerstand öffnet, da, nach Foucault, immerzu Widerstand wächst, wo Macht herrscht.²¹

Obwohl Velho einen Teil ihres obengenannten Artikels der Subjektivierung und dem Widerstand widmet, lässt sie am Ende wenig Raum für den Widerstand des Subjekts übrig. Auch das Thema »Agency und Subjektivierung« kommt kaum zur Sprache, was hingegen im empirischen Teil dieser Forschung von Anfang an in Betracht gezogen wurde. Wie unterschiedliche Akteur:innen, in diesem Kontext Geflüchtete, trotz aller strukturellen Bedingungen, Räume für Widerstand und Agency öffnen, wie sie in diesen Räumen agieren und mit anderen Akteur:innen interagieren, steht im Zentrum dieser Forschung.

Ein weiterer Punkt, der Velhos Aussage zu diesem Thema infrage stellt, ist die Annahme von Trauma als Ausgangspunkt ihres Artikels. Die Annahme des Traumas als Ausgangspunkt des theoretischen Frameworks ist im Allgemeinen jedoch eine Gratwanderung, ein Trapezkunststück.

Wie bereits im ersten Kapitel eingeführt, kann Trauma als Diskurs betrachtet werden. Es hat seine Grundlagen, seine Sprache und natürlich seine Art und Weise von Wissensproduktion. Selbst wenn die Akteur-Netzwerk-Theorie als eine Perspektive genommen werden würde, können Traumata und spezifischer die posttraumatischen Belastungsstörungen (PTBS) sogar als Akteur:innen bezeichnet werden, die »in Analysen nicht einfach auf menschliche Hilfsmittel reduziert werden können, sondern ein Eigenleben führen und mit den beteiligten menschlichen

19 Velho, »(Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft«, 113.

20 Vgl. Ebd.

21 Vgl. Foucault, *Analytik der Macht*.

Akteuren interagieren«²². In der Sprache, die mit dem Trauma verbunden ist, stehen besondere Wörter im Zentrum; Wörter wie »traumatisches Ereignis«, »Gedächtnis«, »Täter:in«, »Zeit«, »Raum«, »Vergangenheit«, »Wunde« und »Opfer«, die ständig zirkulieren, Subjekte und Akteure bilden und sie mobilisieren. In diesem Sinn darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass das Subjekt zu einer Position des *no choice but victim* geführt werden kann, wenn Trauma als Ausgangspunkt genommen wird und das theoretische Framework auf den zwei Polen Täter:in und Opfer basiert. Wenn alle oder die meisten Lebensereignisse eines Menschen als traumatisch verstanden werden, dann wird das Subjekt in diesem Framework nur als Opfer dargestellt, das keinen anderen Ausweg hat, außer ein Opfer zu sein, und alle anderen menschlichen Akteur:innen werden als Täter:innen bezeichnet.

Auf der einen Seite ist es unumstritten, dass die Migrations- und Fluchtgeschichte voller Lebensnarrative von Traumata und Opfern und Täter:innen ist. Im Prozess der Narrativierung des Traumas werden soziale Dynamiken erstellt, die »have gone into making and sustaining a specific version of discursive pattern«²³ und dabei Subjekte schaffen. Auf der anderen Seite gibt es auch viele neue Narrative, die im Migrations- und Fluchtgeschichtenkontext von den Akteur:innen selbst gebildet werden. Damit meine ich nicht, dass Trauma nur als ein Diskurs betrachtet werden muss und somit keine Realität des Lebens sei; Trauma ist zweifellos ein Umstand, unter welchem Menschen leiden. Wenn man aber den Druck und die Last der Integration auf Amins Schulter als Trauma bezeichnet, wäre dann nicht jede Sekunde seines Lebens eine Traumatisierung? Und wie viel Raum für Widerstand bleibt in dieser Theoretisierung für das Subjekt?

Trauma, Widerstand und Agency

Hier scheint es wichtig zu erwähnen, dass die Rolle der Akteur:innen und ihrer Agency nicht als natürlicher und originärer Wille definiert werden darf; wie Sherry Ortner in ihrem Buch *Anthropology and Social Theory*, das *old concept of culture* argumentiert: »both enabling (allowing people to see, feel, imagine, understand some things), and constraining (disabling people from seeing, feeling, imagining, and understanding other things)«²⁴. An anderer Stelle beschreibt sie ihre Auffassung zum Konzept »Agency« in Verbindung zu ihrer Definition vom »old concept of culture«:

22 Will, *Klassifizieren für einen guten Zweck. Wie psychologische Traumaatteste begannen, im ausländerrechtlichen Verwaltungshandeln relevant zu werden*, 97.

23 Ortner, *Anthropology and Social Theory*, 13.

24 Ebd., 16.

»I view agency as a piece of both the power problematic and the meaning problematic. In the context of questions of power, agency is that which is made or denied, expanded or contracted, in the exercise of power. It is the (sense of) authority to act, or of lack of authority and lack of empowerment. It is that dimension of power that is located in the actor's subjective sense of authorization, control, effectiveness in the world. Within the framework of questions of meaning, on the other hand, agency represents the pressures of desires and understandings and intentions on cultural constructions.«²⁵

Sie versteht den Begriff »Agency« als verknüpft mit dem Begriff »Subjektivität«, der selber durch Machtverhältnisse produziert wird; anders gesagt werden Agencys, wie auch Subjektivitäten, konstruiert und existieren nicht als etwas bereits Vorhandenes.

»I see subjectivity as the basis of ›agency‹, a necessary part of understanding how people (try to) act on the world even as they are acted upon. Agency is not some natural or originary will; it takes shape as specific desires and intentions within a matrix of subjectivity – of (culturally constituted) feelings, thoughts, and meanings.«²⁶

Würde man von Sherry Ortners Standpunkt ausgehen und damit die Subjektivität als »complex structures of feeling«²⁷ und »modes of perception, affect, thought, desire, fear and so forth that animate acting subjects«²⁸ definieren, und würde man berücksichtigen, dass die Subjektivität der Subjekte von kulturellen und sozialen Formationen gestaltet, organisiert und provoziert werden,²⁹ wäre hier zu fragen, wie diese Subjektivität in verschiedenen Diskursen produziert werden, die sich oft überlappen.

Eine weitere Frage wäre, wie sich die Subjekte selbst in ihren Lebensumständen und in den Interaktionen mit anderen fühlen und verstehen. Und an dieser Stelle muss eine weitere und grundlegende disziplinäre Frage hervorgehoben werden: Wie treten theoretische Ansätze und empirische Daten in Dialog miteinander? Um den Antworten auf diese Fragen etwas näher zu kommen, sollte die Aufmerksamkeit auf folgenden Beispielen aus dem Feld liegen:

Wir saßen auf den Stühlen der Bühne und warteten den Soundcheck und die Ansage ab. Die Sonne schien immer noch, aber sie war jetzt hinter der Bühne und

25 Ortner, »Thick Resistance«, 146.

26 Ortner, »Subjectivity and Cultural Critique«, 1. März 2005, 34.

27 Ebd., 31.

28 Ebd., 13.

29 Vgl. Ortner, »Subjectivity and Cultural Critique«, 1. März 2005.

strahlte nicht mehr direkt in unseren Augen. Auf einmal ertönte eine laute Stimme im Gemenge.

»Schönen guten Abend meine Damen und Herren. Herzlich Willkommen zum Fest des Kirchentages von meiner Seite auch«, trällerte der Pfarrer der Gemeinde ins Mikrofon. Wir bereiteten unsere Instrumente vor, als er uns ankündigte und vorstellte.

»Vielleicht könnt ihr Eure Instrumente ein bisschen höher halten, damit die Zuschauer sie genauer sehen können. Es wäre auch schön, wenn Ihr ein paar Sätze über sie sagen könntet und wenn sich jeder von Euch kurz vorstellen würde.«

Während ich mir überlegte, was ich über Se-tār³⁰ und Daf³¹ auf Deutsch sagen könne, fing er an, Ahmad vorzustellen: »Er ist seit fast vier Jahren bei uns in der Gemeinde. [...] Er ist, wie Sie sehen, Musiker und interessiert sich für Kunst. Außerdem beteiligt er sich aktiv am Gemeindeleben und fungiert selbst als Helfer für Flüchtlinge, die ganz neu bei uns sind.«

Ahmad und Amin sind zwei enge Freunde mit zwei gänzlich unterschiedlichen Fluchtgeschichten. Ahmad kam fast ein Jahr vor Amin in Deutschland an und hatte eine sehr schwierige Zeit auf der Fluchtroute. Als er ganz neu in Deutschland war, fing er an, Deutsch zu lernen und seine Kontakte nur auf Deutsche zu reduzieren. Er konvertierte zum Christentum (Evangelische Kirche) und versuchte von Anfang an, gute Kontakte zu seiner Gemeinde aufzubauen und zu pflegen. Da er Musiker ist, war er öfters bei den Kirchenfesten dabei und präsentierte dort sein musikalisches Können. Er hatte eine deutsche Freundin, ging regelmäßig in die Kirche, hatte viele deutsche Freunde, mochte Bier, aber trank nicht viel Alkohol. Und noch dazu war er nicht schüchtern und hatte beim Sprechen kein Schamgefühl, obwohl sein Wortschatz klein und seine grammatikalischen Kenntnisse auch in der Zeit noch nicht groß waren. Diese Eigenschaften halfen ihm, die deutsche Sprache zeitig zu lernen und sie im Alltag anzuwenden. Wegen der Probleme mit dem Fingerabdruck hatte er in den ersten zwei Jahren keinen Termin beim BAMF für das Interview bekommen. Nach langer Warterei bekam er seinen Interviewtermin und darauf folgte die positive Entscheidung, die eine dreijährige Aufenthaltsgenehmigung und seinen blauen Pass³² zur Folge hatte. In der Phase, in der er arbeitete, erzählte er, dass sein Arbeitgeber sehr zufrieden mit ihm und mit seiner Arbeit sei.³³ Er wohnte in einer schönen Wohnung und kochte sehr gerne; alles in allem könnte man von einer perfekt gelungenen Figur der Integration sprechen.

30 Ein viersaitiges iranisches Musikinstrument

31 Ursprünglich eine kurdische Trommel, die in der heutigen iranischen Musik häufig gespielt wird.

32 Der Reiseausweis für Flüchtlinge.

33 Bei der Arbeit lief alles gut, jedoch nur bis zum Zeitpunkt, an dem Ahmad, seine Kollegin und der Arbeitgeber sich gestritten haben.

Im Gegensatz zu Ahmad konnte Amin in diesen fast vier Jahren, die er in Deutschland verbracht hatte, nicht viel Deutsch lernen. Einerseits hat er die Sprache nicht gemocht, andererseits fehlte ihm aufgrund seines unklaren Asylstatus für eine längere Zeit die Möglichkeit dazu. Sein Freundeskreis bestand zum größten Teil aus Iraner:innen und dadurch fehlten ihm die Möglichkeit und der Anreiz, die deutsche Sprache zu erlernen und anzuwenden. Bei ihm dauerte es drei Jahre, bis er einen Termin für sein Interview bekam. Nach drei Jahren ständigem Warten wurde ihm mitgeteilt, dass sein Asylantrag abgelehnt wurde.

Im Laufe der Feldforschung für dieses Projekt wurden Amins Probleme mit dem Erlernen der deutschen Sprache immer wieder thematisiert, sei es bei biografischen Interviews, Gesprächen, Plaudereien oder Aufführungen. Dieses Thema war immer im Raum, sodass es manchmal zu Scherzen und auch Streitereien führte. Die auf Amin bezogenen Scherze wurden normalerweise von Ahmad angestiftet und die Sticheleien blieben den Drittpersonen nicht verborgen. Traf man die zwei zum ersten Mal, erfuhr man sehr schnell durch diese Scherze, dass Ahmad Deutsch kann und Amin Probleme mit dem Spracherwerb hat. »Schaut euch mal den Amin an, er ist mehr als alle anderen integriert«, sagte Ahmad öfters in unterschiedlichen Formulierungen, und darauf folgte das Gelächter der anderen, dem sich sogar Amin anschloss. Amins übermäßigen Bierkonsum nahm Ahmad als Anlass für weitere Sticheleien. »Er kann kein Deutsch, aber das ist überhaupt nicht wichtig. [...] Er kann saufen wie ein Deutscher«, sagte Ahmad weiter und wieder lachten alle; auch Amin.

Zurück zur Foucault'schen panoptischen Macht: Mit dieser kann man dieses eingefügte Beispiel als internalisierte Macht bezeichnen, die unterschiedliche Subjektivitäten produziert und Kontrolle über das Subjekt ausübt und sie in ihm internalisiert. Wiederholend lässt sich sagen, dass in diesem Sinne Subjekte in unterschiedlichen Machtpositionen gesteuert werden können.

Für jedes Subjekt gibt es eine Position, in der es erkennen kann, dass es hierarchisch betrachtet über einige Aspekte von Macht verfügt und über andere nicht. Ahmad erlaubt sich, solche Scherze zu machen, Amin jedoch nicht; und würde er etwas Ähnliches in Ahmads Richtung versuchen, würde wahrscheinlich niemand darüber lachen (wie sich die Integration in manchen Kontexten mit dem Biertrinken verbindet oder darauf reduziert wird).

Die Last auf Schultern und das Teilen der Erinnerungsbrüche

Der von Amin erwähnte Druck war wie eine Last auf seinen Schultern. Mit Narrativieren, Erzählen und Teilen kann man zumindest ein Teil dieser Last abbauen und davon befreit werden –³⁴ was Amin auch gemacht hat; was wir alle durch die The-

34 Vgl. Bausinger, *Vom Erzählen*.

omatisierung der Integration gemacht haben. Ein großer Teil unserer Erfahrungen in Deutschland war/ist mit dem Begriff »Integration« berührt. Diese Erfahrungen finden ihren Weg zu unseren Körpern und Erinnerung, markierten unsere Körper als integriert/nicht integriert, integrationsfähig/nicht integrationsfähig etc. Diese Erfahrungen bleiben als Erinnerungsbrüche im Gedächtnis.

»Erinnerungsbrüche« scheint in diesem Kontext ein inklusiverer und deskriptiver analytischer Begriff als »Trauma« zu sein. Wie im ersten Kapitel ausführlich diskutiert wurde, verfügt er über eine kollektive Eigenschaft. Während Trauma individuell ist,³⁵ werden Erinnerungsbrüchen mitgeteilt. Sie unterbrechen die Ordnung in der Welt des Individuums und schaffen Anomie. Sie leben in *social minds* weiter. Die Psychologie ist das Territorium der Traumata. Aber Erinnerungsbrüche können kulturell generativ sein und damit neue soziale Formen, Stimmen, kulturelle Ästhetiken und Identifikationen erschaffen.³⁶

Das Teilen dieser Geschichten kommt nicht immer durch verbale Formulierungen zustande, sondern auch durch die körperlichen Ausdrücke wie »Akzent«. Hätten unsere Instrumente »deutsch« geklungen, wenn wir mit ihnen deutsche Weihnachtslieder gespielt hätten? Sie hätten sicherlich dies mit Akzent getan; genau wie bei uns, wenn wir deutsch sprachen. Unser Akzent war eine besondere Formulierung unserer Geschichten, die von unseren Körpern erzählt werden. Akzent ist nicht nur eine Sprachweise. Er ist ein körperliches Narrativ. Ein wichtiger Teil der Integrationsprozess ist, den Akzent zu verlieren. Ein angemessen integrierter Körper ist ein »Körper ohne Akzent«³⁷. Akzent in diesem Sinne ist ungehorsam und daher ein Widerstand. Der Körper mit Akzent ist ein ungewollter Körper und das Subjekt mit Akzent ist ein *willful subject*³⁸.

»Accented figures embody the gap and gain their narrative power from the spaces in between. This is where and when accentedness materializes, first through breaking and disrupting the mainstream and dominant norms of speech, and

35 Es gibt bestimmte Begriffe wie »kulturelles«, »soziales« oder »kollektives Trauma«, die sich auf ein traumatisches Ereignis beziehen, das ein Kollektiv traumatisiert. Jeffrey Alexander schreibt so über kulturelles Trauma: »Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways« (Alexander, *Trauma*, 6). Jedoch geht es hier nicht um ein stark traumatisches Ereignis eines Kollektivs, sondern um einen Zusammenhang der Erlebnisse von Individuen, die sie einander mitteilen. Krieg kann beispielsweise als ein kulturelles Trauma bezeichnet werden. In Bezug auf Flucht und Migration, da sie kein einzelnes Ereignis sind, erleben die Menschen Erfahrungen in ihrem alltäglichen Leben und teilen sie mit den Personen, die auch Erfahrungen in der Kategorie der Flucht und Erfahrung erlebt haben.

36 Vgl. Behrouzan, *Prozak Diaries*.

37 Khosravi, »Doing Migration Studies with an Accent«.

38 Vgl. Ahmed, *Willful Subjects*.

then by emphasizing the contradictions and disagreements through disidentification and de-integration. This turns accentedness into a way of thinking that is subversive and transgressive. Accent breaks up and opens out to provide moments of possibilities and potentialities for disclosing gaps and contradictions.«³⁹

Akzent weist auf eine Unterbrechung hin; auf einen Bruch. Sprechen mit Akzent ist Sprechen mit einer *gebrochenen* Sprache. Akzent ist eine Art von körperlichem Teilen der Erinnerungsbrüche; ein *gebrochener* Ausdruck der Erinnerungsbrüche. Unsere Weigerung, deutsche Lieder mit unseren Instrumenten zu spielen, war eine Weigerung, unseren Akzent zu verlieren; in unserer Musik, in unseren Narrativen und in unserem Leben.

Diese Formulierung von Akzent und Erinnerungsbrüchen soll jedoch nicht zu einer Form der Romantisierung von Widerstand und Agency führen. Akzent verbindet und erzählt Geschichten, trennt aber auch und zieht Grenzen zwischen Subjekten, wenn er von unterschiedlichen Machtverhältnissen berührt ist. Menschen werden auf Basis dessen kategorisiert und unterschieden, wie stark ihr Akzent ist. Diese Kategorisierung und Unterscheidung wird durch den Integrationsdiskurs produziert und legitimiert. Aus diesem Grund ist der Versuch, einen eigenen Akzent beizubehalten, ein politischer Akt, wenn wir die Politik nach Jacques Rancière als eine »distinct opposition to [...] the distribution of sensible«⁴⁰ definieren.

Integration und Körpergrenze

Das Einschreiben der Integration auf dem (ungewollten) Körper des Geflüchteten macht den Körper sichtbar in dem Sinne, dass der integrierte Körper von dem nicht integrierten oder »integrationsunfähigen« Körper unterschieden wird. Diese Markierung der Körper setzt die Körpergrenze neu.

»Siehst du den Mann? Er ist auch Iraner und ist seit Längerem hier«, flüsterte Ahmad, als wir – Ahmad und ich – auf dem Weg zum Supermarkt waren. Ich schützelte den Kopf.

»Hat er schon seinen Aufenthaltstitel bekommen? Ich meine den dreijährigen«, fragte ich interessiert.

»Puh, natürlich nicht. Wer gibt ihm denn eine Aufenthaltserlaubnis? Ganz ehrlich, Reza. Hättest du sie ihm gegeben, wenn du das BAMF gewesen wärst?«, sagte er und lachte laut.

»Wieso nicht?«, fragte ich verwirrt.

39 Khosravi, »Doing Migration Studies with an Accent«.

40 Rancière, *Dissensus*, 36.

»Er kann nicht mal Deutsch. Und guck ihn dir an. Sieht er nicht *lāt o lut* aus?«, murmelte er mit überzeugter Miene.

lāt o lut bedeutet in der Standardsprache »sehr arm«. Im letzten Jahrhundert, in der Zeit zwischen den zwei letzten Revolutionen im Iran, hat sich dieser Begriff neu in die Sprache eingegliedert. In dieser Zeit waren die Männer, die als *lāt o lut* bezeichnet wurden, eine Identitätsgruppe, die in der iranischen Gesellschaft sowohl auf der lokalen (ländlich und urban) als auch besonders in der Operation Ajax⁴¹ auf nationaler Ebene sichtbar war. Aber heutzutage wird dieser Begriff im Zusammenhang mit übertriebenem maskulinem Verhalten (Machismus) in Verbindung gebracht. Beispielsweise werden Chauvinisten, die eine bestimmte aggressive Sprechweise benutzen, genauer gesagt, wenn sie bewusst und gewollt nach *šar* (Streit) suchen, als *lāt o lut* bezeichnet.

Dass Ahmad die Aufenthaltserlaubnis mit *lāt o lut* in Verbindung setzte, fand ich bemerkenswert, als könne das BAMF *lāt o luts* von Nicht-*lāt o luts* unterscheiden und die Asylanträge von den Erstgenannten automatisch ablehnen.

Hier wurde der Erwerb einer Aufenthaltserlaubnis von Ahmad als etwas Wertvolles oder gar als ein Erfolg betrachtet, für den man sich Mühe geben muss; was er verdient habe, die anderen, die das nicht bekommen haben, jedoch nicht.

Aus seinen Worten entnahm ich, dass *lāt o luts* in seinen Augen nicht integrationsfähig seien und somit nicht die Befugnis und das Recht haben, hier bleiben zu können bzw. zu dürfen. Die Verknüpfung der Aufenthaltserlaubnis mit dem Körper wird in diesem Kontext von Ahmad zum Zwecke der Differenzierung zu seinem Selbst gemacht. Durch den Erwerb einer Aufenthaltserlaubnis und der deutschen Sprache und durch die damit verbundene Bestätigung einer gelungenen Integration zieht er zwischen seinem Körper und den Körpern der *lāt o luts* eine trennende Grenze.

Ebenso wie Ahmad, der für sich eine Verbindung zwischen dem Erwerb einer Aufenthaltserlaubnis, dem Erwerb der deutschen Sprache und dem Nicht-*lāt o lut*-Sein, hergestellt hat, zieht auch Amin seine Schlüsse, die zu Ahmads These jedoch entgegengesetzt sind. Während eines biografischen Interviews, das ich mit ihm durchgeführt habe, sagte er:

41 Dies bezieht sich auf einen historischen Putsch in der Geschichte Irans im August 1953, mit der Mohammad Mossadegh gestürzt und Fazlollah Zahedi als neuer Premierminister installiert werden sollte.

»Die meisten Iraner in unserem Hotel⁴² kommen aus nicht gutbürgerlichen Verhältnissen. Verstehst du, was ich meine? Ich meine, sie kommen aus armen Verhältnissen. Normalerweise sind sie nicht gebildet. Viele von denen sind drogenabhängig. Im Allgemeinen sind viele von diesen Javāb-Mosbatihā (diejenigen, deren Asylantrag angenommen wurde und für sie alles mit der Aufenthaltserlaubnis reibungslos verlaufen ist) proletenhaft und drogenabhängig. Ich frage mich immer wieder: Wieso bekommen alle Drogensüchtigen und Ungebildeten einen positiven Bescheid und wieso wird der Asylantrag von gebildeten Menschen, die gut Deutsch können, abgelehnt?«

Anders als Ahmad bringt Amin den Erwerb einer Aufenthaltserlaubnis mit dem drogenabhängigen Körper in Verbindung, von dem er sich abzugrenzen versucht. Er stellt sich konstant die Frage, warum gebildete Iraner:innen keine Aufenthaltserlaubnis bekommen, und als Beispiel nimmt er zwei seiner Freunde, einer ein Masterstudent und ein weiterer ein Doktorand, deren beider Aufenthaltserlaubnisse abgelehnt wurden. Er betrachtet Ahmads Fall jedoch als einzige Ausnahme in allen Fällen, von denen er gehört habe, und stellt die Behauptung auf, dass dies bloß ein Einzelfall sei.

Die von der Integration (mit-)produzierten Subjekte werden entweder als »integriert« etikettiert oder als »nicht integriert« und »integrationsunfähig« stigmatisiert. Der Subjektivierungsprozess kann *ruptured experiences* in unterschiedlichen Formen für das Subjekt verursachen, eine spezielle Sprache und somit Narrativen von »*being an iranian refugee in Germany*« produzieren. Und außerdem kann dieser Prozess die *javāb mosbatihā* von *javāb raddihā* (diejenigen, deren Asylantrag abgelehnt wurde), integrierte von nicht integrierten Geflüchteten, Menschen mit Bleiberecht von Menschen ohne, *lāt o luts* von *Mo'tāds* (Drogenabhängige), Erfolgreiche von nicht Erfolgreichen unterscheiden. Dieser Prozess konstruiert Grenzen zwischen den Körpern und den Subjektivitäten, bildet neue Formen von *selfknowing*, Bewusstsein, Körpervorstellungen, Habitus und Praxis und infolgedessen neue Lebensformen.

Wie bereits erwähnt wurde, sind Erinnerungsbrüche Brüche zwischen Erinnerungen, die Menschen miteinander teilen und sie somit näher zusammenbringen. Diese Erinnerungen mobilisieren zwischen Iraner:innen Wörter wie Ausländerbehörde, *Sosial* (Sozialamt), *case*, *Case-e-Rah* (das von den Asylbewerber:innen Erlebte auf dem Weg nach Deutschland), *Toroma*⁴³ (Trauma) und Depression, *eqāmat* (Auf-

42 Er nannte das Flüchtlingsheim, in dem er wohnte, Hotel, und als ich ihn nach dem Grund fragte, sagte er, dass er es nicht wisse und alle Geflüchteten es einfach Hotel nannten. Seine Vermutung war aber, dass es daran lag, dass sowohl die Außenfassade des Heims als auch das Innere viel besser als die anderen Flüchtlingsunterkünfte seien, die er und die anderen bislang gesehen hatten.

43 Vgl. Behrouzan, *Prozak Diaries*.

enthaltserlaubnis), Termin, *Madrese* (Schule), Deutsch, Jobcenter, Konto, Versicherung, Kirche, Musik, Interview, *Päss-e Ābi* (blauer Reisepass), *ejāze-ye kār* (Arbeitserlaubnis), Duldung, Ausweis, Heim, Hausmeister, Bescheinigung, *Vakil* (Rechtsanwält:in), Bahnhof, Bus und Integration. Von diesen Wörtern werden alle außer denen, die in Klammern übersetzt wurden, im persischen Sprachgebrauch unübersetzt auf Deutsch benutzt. Sie teilen durch diese Wörter die Erlebnisse miteinander, die sie in Deutschland und auf dem Weg nach Deutschland erfahren haben, ihre Gemeinsamkeiten und ihre Erzählungen aus ihrem Leben.

Für sie ist »Bahnhof« nicht *train station* oder *istgāh-e qatār* (auf Persisch), sondern ist und bleibt »Bahnhof«, weil sie ihn so und mit diesem Namen erlebt haben, als sie in Deutschland ankamen. Ebenfalls ist »Ausländerbehörde« kein *edāre-ye atbā-e hā-reji* (auf Persisch), sondern »Ausländerbehörde«, deren Einflüsse sie an dem eigenen Leib gespürt haben.

Diese Art des Sprachgebrauchs und diese Form von Narrationen habe ich mehrmals beobachten können, besonders nach unseren Aufführungen, wenn Personen zu uns kamen, um mit uns zu sprechen. Die Gespräche mit den Geflüchteten waren zwar auf Farsi, jedoch unter Anwendung dieser speziellen Wörter auf Deutsch: Aus-sagen und Fragen wie »az key Deutschlandi? (Seit wann bist du in Deutschland?)«, »Päss-e Ābito gerefti? (Hast du deinen *blauen Pass* bekommen?)« oder »Duldung dāri? (Hast du eine *Duldung*?)«, »Interview rafti? (Hast du schon dein Interview gemacht?)«, »tu kodum Heimi? (In welchem Heim bist du?)«, »Deutsch baladi? (Kannst du Deutsch?)«, »Fardā Schule dāram (Ich muss morgen zur Schule)« etc.

Diese Wörter und diese intersektionelle Sprache bilden einerseits Zugehörigkeitsräume und Gruppen, andererseits trennen Menschen und Gruppen dadurch von dem Rest, der keinen Platz in dieser Gruppe hat. Sie ziehen Grenzen zwischen Erfahrungen von Mitgliedern, die in diesem Raum sind, und diejenigen, die nicht Teil dieser Zugehörigkeitsgruppe sind. Die Sprache zeigt auf den ersten Blick, dass die Person ein:e Geflüchtete:r ist und nicht beispielsweise eine studierende Person. Ihre Alltagssprache unterscheidet sich von der Sprache von iranischen Studierenden, die einen anderen Wortschatz haben, wie beispielsweise: »Ausländerbehörde«, »Uni«, »International Office«, »Abteilung«, »Immatrikulationsbescheinigung«, »Modul-Paket«, »Bibliothek«, »Vorlesung«, »Seminar«, »Hausarbeit«, »Studentenausweis« etc.⁴⁴

44 Diese Wörter benutzen iranischen Studierende im Persischen oft auf Deutsch.

Erinnerungsbrüche, Angst und die Komplexität des Subjektivierungsprozesses

Auf der anderen Seite jedoch sind die Erinnerungsbrüche mit Schweigen und Angst aufgeladen. Sie können als Konsequenzen der Brüche bezeichnet werden. Während der Feldforschung wurde mir von den Teilnehmenden oft gesagt, dass ich manche Informationen, die sie mit mir geteilt haben, nicht den anderen – besonders anderen Iraner:innen – erzählen darf:⁴⁵

»Mohammad ist ein Freund von mir. Er wohnt bei uns im Hotel. Er ist ein guter Typ. Ich habe wegen des Interviews mit ihm geredet. Er hat gesagt, dass du ihn interviewen kannst. Aber eine Sache, Reza. Bitte verrate ihm keine Informationen über mein Leben. Wenn er etwas über mich fragt, sag ihm einfach, dass du das nicht weißt. Nicht vergessen, Reza, keine einzige Information. Sogar nicht, dass ich und Ahmad befreundet sind. Du weißt es besser. Ich sage ihnen [denen, die im Heim wohnen] nicht die ganze Wahrheit. Sie können mir Schwierigkeiten verursachen«, sagte Amin ernst, als er mir Mohammads Telefonnummer ausgehändigt hat. Zwei Tage danach habe ich mit Mohammad ein Interview geführt und auch er hat etwas Ähnliches erzählt:

»[I]ch will nicht hierbleiben. Ein englischsprachiges Land wäre mir lieber, obwohl ich sehr gut Deutsch kann. [...] In zwei Wochen gehe ich nach Großbritannien. [...] Aber erzähl bitte niemandem von meiner Reise. Besonders den Iranern; sogar Amin. Ich will nicht, dass die Leute hier private Sachen über mich erfahren. Du kennst es doch, oder?«, sagte Mohammad und ich nickte.

Obwohl ich zustimmend genickt hatte, fragte ich trotzdem nach dem Grund. Als Grund nannte er viele unangenehme Erfahrungen, die er im Fluchtprozess erlebt hatte. Dass er den anderen, besonders den Iraner:innen, nicht vertrauen konnte. Dass er Angst hat, dass sie, wenn sie von seinen Entscheidungen erfahren sollten, dagegen vorgehen könnten.

Diesbezüglich argumentiert Sara Ahmed, wie Affekte die Oberfläche der Körper in der Interaktion mit anderen Körpern und auch in Verbindung mit dem Kollektiv gestalten und wie sich die Körpergrenze durch Angst (als ein Affekt, der sich zwischen Körpern bewegt) auflösen kann und auch, wie sie das Subjekt zu bestimmten Umständen wie Einsamkeit führen können.⁴⁶

Hier aber scheinen die Interaktionen von Ahmad in Bezug auf Integration kurios zu sein. Er wollte nichts mit Iraner:innen zu tun haben (zumindest nichts mit

45 Teilnehmer:innen sind anonymisiert und können nicht erkannt werden. Dem Probanden war bewusst, dass dieses Gespräch aufgenommen wurde, und er war damit einverstanden, dass es für Forschungszwecke eingesetzt wurde. Mit »anderen« waren hier andere Menschen gemeint, die in seinem Umfeld leben und ihn aktiv kennen.

46 Vgl. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 62ff.

den von ihm als *lāt o lut* wahrgenommenen Personen), weil sie seiner Meinung nach nicht gebildet seien. Im Gespräch erwähnte er mehrmals, dass er sich immer von Iraner:innen zurückgezogen habe, als er noch im Heim wohnte. Während dieser Studie wohnte er in seiner eigenen Wohnung, und seine Kontakte mit Iraner:innen waren immer noch sehr beschränkt; nur (wie er es formulierte) mit Iraner:innen, die »*sar-e-šun be tan-e-šun biyarze*«⁴⁷. Dabei sagte er mir oft, dass er nicht hier gewesen wäre, wenn er sich von Anfang an mit anderen Geflüchteten und insbesondere mit Iraner:innen eingelassen hätte (mit »hier« ist seine Stellung gemeint und er implizierte damit seinen von ihm selbst wahrgenommenen »Erfolg«, eine eigene Wohnung zu haben, die Aufenthaltserlaubnis bekommen zu haben etc.).

In seiner Argumentation hat mit anderen Geflüchteten und besonders Iraner:innen viel in Kontakt zu treten eine direkte Verbindung dazu, nicht erfolgreich zu sein. Anders gesagt, setzt er die Körper der Geflüchteten mit der Idee von Versagen und Scheitern in Verbindung. Er versuchte, nicht mit ihnen gesehen und in Kontakt gebracht zu werden. Er bemühte sich ständig, mit Deutschen in Kontakt zu sein, was für ihn ein Werkzeug für Erfolg war.

Ich verstand aus Siamaks Aussage, dass Ahmad den Deutschen nicht widersprechen würde, dass die Deutschen (besonders die Pfarrer, Gemeindemitglieder etc.) nicht Ahmads »Freunde« seien und dass es keine symmetrische Freundschaft sei, wie Ahmad es bezeichne. Er folge deren Meinungen nahezu willenlos und könne ihnen nicht widersprechen, selbst wenn es um wichtige Themen gehe, die auch andere betreffen können, wie beispielsweise Probleme mit den anderen Bandmitgliedern, die aufgrund dieser Willenlosigkeit verursacht wurden.

Ahmad leitete die Band. Das war allen Mitgliedern sehr wichtig, da er alles mit den Kirchenpersonal gut klären konnte. Er sagte, dass er mit den Organisator:innen direkt und klar rede, damit wir es bei den Auftritten sehr unkompliziert und angenehm haben und alles für »uns« gut läuft. Bei den Aufführungen haben wir aber auch bemerkt, dass es nicht so ist, wie er es uns versicherte. Er konnte anscheinend doch nicht klar und direkt mit ihnen über alles reden. Das haben wir bemerkt, als auffiel, dass er alles umsetzte, was von den Organisator:innen verlangt wurde. Während der Aufführungen war er unter viel Druck und Stress, da er zwischen die Fronten geraten war. Einerseits wir als Bandmitglieder und seine Freunde und andererseits die Organisator:innen und seine »neuen Freunde«.

Klar haben die Organisator:innen immer ihr Wille durchsetzen können, da Ahmad ihnen nicht widersprechen konnte. Als die Mitglieder darauf aufmerksam wurden, intervenierten sie und suchten zuerst das Gespräch mit ihm. Dieses Reden

47 Das ist ein persischer Ausdruck, um Menschen zu beschreiben, die gebildet und erfolgreich sind und bei denen es sich lohnt, mit ihnen befreundet zu sein. Wortwörtlich übersetzt bedeutet diese Phrase: Deren Kopf ist deren Körper wert. Das kann man als Gegenteil von *lāt o lut* verstehen.

führte auch zu einigen Streitigkeiten, da die anderen Mitglieder dachten, dass Ahmad als Leiter der Band eigentlich hinter ihnen stehen sollte und nicht andersrum.

Hier lässt sich die Frage stellen, warum er den Organisator:innen nicht widersprechen konnte. Was erzeugt solch eine Komplexität in der Beziehung von Ahmad zu den Mitgliedern auf der einen und zu den Organisator:innen auf der anderen Seite? Was spielt hier eine entscheidende Rolle, um Macht in diesem Feld zu distribuieren? Welche Lebenserfahrungen führen einen Menschen dazu, dem Gegenüber passiv zu begegnen? Manch eine:r, die:der die Komplexität und Vielseitigkeit des Themas beiseitelegt, kann die Gründe für den nicht geleisteten Widerspruch von Ahmads Seite gegen die Organisator:innen als das Gegenteil von *Agency* definieren, was unter dem Begriff *Subjugation* verstanden werden kann; ein Begriff in Verbindung mit der von Foucault entwickelten Theorie der Macht.

Beim Analysieren der Überwachungssysteme in den Gefängnissen, den Administrativ- und Bildungssystemen hat Foucault dargestellt, dass die Wahrheit als eine Folge der Wissensproduktion in der Wissenschaft (oder dem, was er als Wissenskörper bezeichnet) produziert wird. Diese Wahrheit ist nicht essenziell und natürlich, anders gesagt ist sie nicht etwas, das bereits existiert und gefunden werden kann. Vielmehr ist sie diskursiv. Mit anderen Worten: Sie wird produziert und ist dadurch veränderbar. Sie zieht Grenzen zwischen richtig und falsch, gut und böse, zwischen etwas akzeptablem und etwas nicht akzeptablem. Mit Foucault lässt sich erklären, dass die Regime der Wahrheit neue Normen produzieren und dadurch die Körper durch etwas, das er *Bio-Politics* nennt, unterjochen (*subjugate*). Sie bringen die Körper dazu, sich zu benehmen.⁴⁸

Foucault zufolge kann manch eine:r diskutieren, dass Integration als ein Diskurs anhand spezieller und massiver Wissensproduktion neue Regime der Wahrheit produziert und verbreitet, die den bestimmten Körper (den Körper der Geflüchteten und Migrant:innen) durch ihre *Bio-Politics* gefügig macht. Subjugation folgt anhand dessen mit *acts of Truth* und ebenfalls mit *acts of obedience and submission*.⁴⁹ Das heißt, dass das

»great system of relations of power has [developed] a regime of truth [...] indexed to subjectivity [...]. [P]ower require[s] (and for thousands of years in our societies, has required) individuals to say not only, ›here I am, me who obeys,‹ but in addition, ›this is what I am, me who obeys, this is who I am, this is what I have seen, this is what I have done.«⁵⁰

48 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*.

49 Vgl. Foucault u.a., *On the Government of the Living*, 82.

50 Ebd.

In diesem Kontext ist mit Wahrheit etwas gemeint, das gelernt, akzeptiert und internalisiert wird. Im Falle von Ahmad ist diese Wahrheit nicht nur das, sondern auch etwas, das ständig von ihm kritisiert wurde und weiterhin wird. Im Laufe unserer Gespräche (meistens nur mit mir in Abwesenheit der anderen) erwähnte er mehrmals, dass er wisse, welche Erwartungen die Gesellschaft an ihn richtet. Mit der Gesellschaft in seinem Sprachgebrauch sind an erster Stelle die Organisator:innen, die Gemeindemitglieder, aber auch die Gesellschaft im Allgemeinen gemeint. Das heiße jedoch nicht, dass er dem allen zustimme, Glauben schenke und es bereits akzeptiert habe. Seinen Aussagen nach ist ihm bewusst, dass die Gesellschaft von ihm erwarte, ein anderer Mensch zu sein, jedoch ließe er es willentlich nicht zu, dass sie ihn ändern. Er mache nur mit, da er den Zwang darin erkenne. Folglich war er dem Thema Integration gegenüber nicht positiv eingestellt und nutzte jede Gelegenheit, um sie – natürlich nur in unserer Gegenwart und nicht vor den oben aufgelisteten Personen oder Personengruppen – zu kritisieren. Auf der anderen Seite nutzte er jede Gelegenheit, um andere Geflüchtete und auch Migrant:innen (Ausländer:innen) zu kritisieren, weil sie seiner Meinung nach nicht integriert seien und weil hier Deutschland sei und nicht Iran, Syrien etc. und man sich nicht so verhalten solle, obwohl er den berühmten Satz »In Deutschland bist und bleibst du Ausländer!« immer wiederholte. Auf ihn traf wörtlich der persische Ausdruck *Verd-e-Zaban* zu: »Der Satz lag immerzu wie ein Zauberspruch auf seiner Zunge.«

In der oben genannten Situation versuche ich, das bereits als *Komplexität* erwähnte darzustellen. Ich schlage vor, diese Situation als Subjektivierung und nicht als Subjugation zu bezeichnen und nicht zu vergessen, dass diese Begriffe keine Synonyme sind, sondern, wie auch früher erwähnt wurde, in Betracht zu ziehen, dass Subjugation einen Teil der Subjektivierung ausmacht. Ahmads Gehorsamkeit zeigt nicht, dass er ein vollkommen subjugiertes Subjekt ist, das durch Integration produziert wurde, sondern, wie seine Positionierung im Konflikts- und Spannungsfeld zwischen dem steht, was die Gesellschaft von ihm erwartet, und dem, was er sich von sich und seinem Bewusstsein als eine Person vorstellt; zwischen dem, der er ist, und dem, der er sein muss; zwischen ihm als einem Iraner unter anderen Iraner:innen und ihm als Iraner unter Nicht-Iraner:innen.

Die gesamte Situation zeigt, dass er nicht unbedingt ein unterdrücktes Subjekt ist, das ständig traumatisiert und retraumatisiert wird, sondern es zeigt, wie er die Möglichkeiten nutzt, um seine Lebensumstände zu unterschiedlichen Zeitpunkten zu ändern und mit den neuen Umständen umzugehen.

Epilog

Ungefähr sechs Monate nach unserem ersten Gespräch über Integration trafen wir uns bei Siamak, um ohne irgendeinen Druck von Aufführungen und Konzerten gemeinsam Musik zu spielen. Wir saßen zusammen und tranken Tee.

»Habe ich euch gesagt, was ich mit meinen Nachbarn gemacht habe?«, fragte Ahmad sehr mysteriös. Ich schüttelte den Kopf und hatte das Gefühl, die einzige Person zu sein, die nichts darüber wusste.

»Ich habe die Polizei gerufen, als meine Nachbarn um 23 Uhr laute Musik gehört haben. Sie waren sehr laut«, sagte er stolz.

»Ach! Konntest du nicht schlafen, oder was?«, fragte ich interessiert.

»Ich war noch wach, aber was soll das? Um 11 Uhr abends und so laut Musik hören?«, sagte er mit einer ernsten Miene.

»Come on! Gib einfach zu, dass du spießig bist«, sagte Siamak und wir lachten alle.

»Sie wollten ›Integration‹ und da bin ich: richtig integriert«, sagte er und sprach das Wort »Integration« mit einer Grimasse aus. Wir lachten laut und ich dachte daran, dass wir ziemlich laut sind und es langsam spät wird. Vielleicht ruft eine »richtig integrierte« Person in der Nachbarschaft deswegen die Polizei.

