

7 Räume

Nicht alle Teilnehmenden an den Diskussionen haben sich selber als Migrantinnen definiert und damit identitätstheoretisch festgelegt. Und so möchten auch nicht alle die Räume, die sie bewohnen, als Räume definiert wissen, die aus ihrer Migrationserfahrung heraus entstanden sind. Einige haben sich zwar als Migrantinnen bestimmt, aber nur um dann die eigene Positionierung später wieder infrage zu stellen oder zu irritieren. Doch wie Hall betont, muss man sich positionieren, um etwas sagen zu können und somit auch gehört zu werden, also politisch etwas bewirken zu können. Politisch relevantes Sprechen scheint mithin nach einer klaren Verortung geradezu zu verlangen. Insofern können die Auseinandersetzungen um Visionen auch als Raumschaffung oder -erweiterung gelesen werden, als eine Praxis, die Räume des politischen Sprechens eröffnen.

Der Fokus des letzten empirischen Kapitels liegt entsprechend auf raumtheoretischen Fragestellungen, die etwa danach fragen, ob es möglich ist, im utopischen Diskurs migrierter Frauen Phänomene wahrzunehmen, die als die bereits erwähnten *dritten Räume* Bhabhas oder als *heterotopische* Konstruktionen à la Foucault bezeichnet werden können. Als kein unerhebliches Problem erweist sich dabei die Vagheit beider Konzepte. Auf der einen Seite ermöglicht die Unkonkretheit der Konzepte, verschiedenste – auch sich widersprechende Phänomene – darunter zu subsumieren bzw. diese mit dem Konzept der Heterotopie oder des dritten Raumes zu lesen, zu entziffern. Auf der anderen Seite ist die Vagheit immer auch verführerisch: Sie verführt zum unspezifischen arbeiten, weil sie keine Exaktheit und Klarheit fordert und lädt geradezu ein zu einer unkontrollierten Subsumption mit dem letztendlichen Ergebnis, dass alles als heterotopisch betrachtet wird oder eben alles als Beispiel für dritte Räume gilt. Als ein weiteres Problem erweist sich auch die sehr ungenaue Rezeption der zwei Konzepte. So kommt es vor, dass Autoren das Konzept der Heterotopie und des dritten Raumes gleichsetzen, was dann zu einem unnötig undifferenzierten Gebrauch der Konzepte führt. Es gilt also zu versuchen, die Möglichkeiten, die diese Raumkonzepte eröffnen auszuschöpfen und dabei die genannten Risiken so-

weit wie nur möglich zu minimieren. Da nun, wie gesagt, eine genaue Bestimmung von dritten Räumen und Heterotopien nicht ganz einfach ist, habe ich für die Analyse des empirischen Materials einige Minimalkriterien zur Bestimmung der beiden Konzepte festgelegt. Es kann von *dritten Räumen* gesprochen werden, wenn der Versuch sichtbar wird, Formen der Kommunikation zu wagen, die die Prozesse des *Othering* irritieren, wenn also beispielsweise Fremdzuschreibungen zurückgewiesen werden. Dritte Räume entstehen dann, wenn kreativ versucht wird, die erstarrten kulturellen Differenzen herauszufordern (vgl. Bhabha 1990b: 208). Der Prozess der Herausbildung derselben steht dabei in einem engen Zusammenhang mit dem, was Bhabha als Hybridität bezeichnet hat. Ihm zufolge beginnt in diesen Räumen eine neue Ära der Verhandlungen über Repräsentation (ebd.: 211). Dies allerdings macht ein Denken notwendig, welches sich frei macht von den „narratives of originary and initial subjectivities“ (Bhabha 1994: 2). Vielmehr geht es darum, neue Zeichen der Identität zu schaffen. An dieser Stelle weisen sie im Übrigen einen engen Bezug zur Idee der Selbsterfindung auf. Darüber hinaus finden sich dritte Räume auch in den Kämpfen um andere Formen des Zusammenlebens, die die Idee von Gesellschaft und Normalität herausfordern. Migration wird hier gelesen als eine positiv verändernde soziale Kraft, ohne dieselbe in heroisierender Manier zu betrachten. *Heterotopische Räume* lassen sich in Kürze charakterisieren als Zwischen-Räume, in denen Nicht-Zusammengehörendes zusammenkommt, die Verknüpfungen sind dabei das entscheidende Merkmal.

„Heterotopisch ist ein Raum [...] wenn es ein irreduzibles Nebeneinander von Beobachtern gibt, die jeweils die Innen/Außen-Grenze unterschiedlich modellieren, ohne daß die Summe ihrer Beobachtungen auf einen einheitlichen Koordinatenraum hochgerechnet werden könnte“ (Bronfen/Marius 1997: 17).

Foucault zählt beispielsweise die Bibliotheken zu den Heterotopien, weil hier das Denken verschiedenster Zeiten und divergierende Paradigmen in einem einzigen Raum zusammenkommen. Darüber hinaus sind sie Orte der Abweichung, in denen das ‚Un-Normale‘ einen Ort findet, heterotopische Raumkonstruktionen, wie auch die Räume, die Foucault als Krisenheterotopien bezeichnet hat, weil sie nur dann aufgesucht werden, wenn ein Subjekt sich in einem krisenhaften Zustand befindet.

Während also dritte Räume Identitätsfragestellungen und die Transformation von Gesellschaft durch Migration und aufgrund postkolonialer Verfasstheit fokussieren, geht es bei den Heterotopien eher um vorhandene Räume, deren besondere Beschaffenheit impulsgebend ist. Im Mittelpunkt dieser stehen eher die Wahrnehmung und Reflexion und weniger die Infragestellung der Zuschreibungsdiktate. Heterotopische Räume seien als jene beschrieben, die eine Zeitlinenarität und klare Kategorisierungen korrumpieren, während dritte Räume als experimentelle Handlungsräume gelesen werden, innerhalb derer jene, die

marginalisiert und minorisiert wurden, eben diese Marginalisierung und Minorisierung zu durchbrechen suchen. Diese zwei räumlichen Ideen zeigen große konzeptionelle Überlappungen, sind aber keinesfalls deckungsgleich.

Bei der Analyse der Diskussionen geht es mithin nicht so sehr um Identitäten, die sich hinter dem Sprechen über Utopien verbergen, sondern mehr um Räume, die diese spezifischen Visionen für differente Menschen eröffnen und schließen. Katerina aus Gruppe B beschreibt beispielsweise ihr „Frausein“ und „Ausländerinsein“ mit dem Bild „Gefängnis“.

Katerina: Richtig stören nicht. Und jetzt in Bezug, also, (-) also, was mich eher gestört hat, jetzt auch immer beim Thema Migration oder Ausländersein, fand ich immer, ich fand es immer schlimmer eine Frau zu sein. Also, das war für mich eher ein Gefängnis als jetzt eine Ausländerin zu sein. Und das war dann egal, ob es jetzt eine griechische Frau oder deutsche Frau war, sondern...

(ZB 1387-1392)

Katerina fand es schlimmer eine Frau zu sein, doch beide Identitätsangebote – Frau und Ausländerin – erweisen sich für sie als Gefangenschaft, insofern es keine Möglichkeit der Selbstdefinition gab und damit Beschränkungen einhergehen, die sie ‚erleiden‘ muss. Freiheit würde für sie bedeuten, aus dieser Form von Gefangenschaft auszubrechen und stellt damit eine Form von Raumerweiterung dar. Das Bild des Gefängnisses verdeutlicht auch das Beteiligtsein eines juristischen Diskurses an der Produktion ‚der Frau‘ und ‚der Ausländerin‘. Doch Katerina spricht von diesen Bildern in der Vergangenheit, d.h. es hat sich etwas verändert. Sie studiert, obwohl ihre Eltern es lieber gehabt hätten, sie würde heiraten, und sie setzt sich kritisch mit Rassismus auseinander, was es ihr ermöglicht, zumindest teilweise in Distanz zu der sie festschreibenden Konstruktion der ‚Ausländerin‘ zu gehen. Sie hat ihre Denk- und Handlungsräume erweitert und damit neue Räume geschaffen. Das Gefängnis ist für Foucault eine Abweichungsheterotopie, ein Raum, der bewohnt wird von denen, die als ‚Kriminelle‘ von den ‚Normalen‘ abgesondert werden. Es handelt sich dabei um ein Ausschließungssystem (vgl. Foucault 1976). Für Katerina stellt das ‚Frau- und Ausländersein‘ ebensolche Ausschließungssysteme dar. ‚Frausein‘ empfindet Katerina überdies als ein schlimmeres Gefängnis denn ‚Ausländersein‘. Sie versucht diesem zu entinnen, indem sie das, was von ihr gefordert wird – heiraten etwa –, nicht erfüllt. Mit dieser Weigerung stellt sie, womöglich ungewollt, auch den ihr als ‚Ausländerin‘ zugewiesenen Raum infrage, entspricht es doch nicht dem gängigen Bild einer ‚Ausländerin‘, gegen Familientraditionen zu rebellieren (vgl. Castro Varela/Dhawan 2006).

Sonia aus derselben Gruppe fordert später in ihrem letzten Statement: „Lasst jedem seinen Raum! Toleranz ist wichtig! Und also nur jedem seine persönliche Freiheit, solange halt nicht ein Dritter oder ein Zweiter davon negativ betroffen wird“ (ZB 3062ff.).

Sie glaubt, dass eines der großen gesellschaftlichen Probleme ein Raumproblem ist und appelliert an alle, Raum zu gewähren. Raumgewährung wird dabei verkoppelt mit der Forderung und Idee nach Freiheit, die nicht nur alle anstreben, sondern auch gewähren müssen. Das Statement dokumentiert deswegen auch die Erfahrung der Raumwegnahme, die sich wohl am extremsten in den rechtsextremen „*No go Areas*“ dokumentiert, die für sichtbare Minderheiten nicht mehr betretbar sein sollen. Ein Regime der Gewalt und des Terrors reguliert diese Räume und homogenisiert sie damit auch unweigerlich.

Auch wenn Sonia während der Gruppendiskussion eher naiv und undifferenziert erläutert, dass „eben zu wenig Platz ist“ (ZB 2851), und auch ein fatales und höchst problematisches Bild von „Überbevölkerung“ aktiviert, so scheint ihr letztes Statement auch einem subjektivem Bedürfnis nach Befreiung nachzugeben, welches schlicht ein Zuwenig an Raum für sich und andere konstatiert. Offen bleibt jedoch beispielsweise, welche Qualität dieser Raum haben sollte. Die einzige Aussage, die gemacht wird, ist die eher problematische Forderung nach Toleranz, die ohne die gleichzeitige Beachtung der Machtfrage nur allzu schnell zur Intoleranz geraten kann.

Das Schaffen von Räumen ist ein produktiver Akt und nicht immer unbeschwert. Handan von Gruppe A antwortet auf die Frage nach ihrer Freizeit etwa: „Also ich verbringe meine Freizeit in irgendwelchen AGs und Gruppen, die was mit Antirassismus zu tun haben und für Interkulturalität sind, so für so Zukunft“ (ZA 134ff.). Sie definiert politische Arbeit damit als Arbeit für die Zukunft und lässt in der nachfolgenden Diskussion keinen Zweifel daran aufkommen, dass dies harte Arbeit ist, die sie und die anderen neben ihrer Erwerbsarbeit und/oder Studium bewerkstelligen. Ein wie ich finde bisher eher vernachlässigtes Moment sozialer Bewegung ist die Eingebettetheit derselben in ökonomische Strukturen von Zeit und Arbeit. Liest man die theoretischen Texte zu Heterotopien und dritten Räumen, so erscheinen sie als nur lustvoll und bereichernd. Dies vernebelt die Arbeit und Kraft, die die Subjekte zur Raumschaffung bereitstellen müssen, um diese für sich und auch für andere zu ermöglichen.

Ayşe: Wir machen den Anfang und die vierte Generation, überhaupt, es sollte keine Generationen mehr geben, die unsere Nachfolgerinnen, die werden es dann schaffen! (ZA 1765-1767)

Ayşe sagt, dass die Räume, die sie und ihre Mitstreiterinnen schaffen, potentiell Räume sind, die den nachfolgenden Generationen Freiheit bedeuten können. Natürlich ist es oft so, dass die Nachfolgegenerationen nicht mehr mit den Projekten der Elterngenerationen in Verbindung gebracht werden wollen und sich deswegen auch nicht als Nachfolgerinnen sehen, aber dies ist eben ein Risiko utopischen Denkens: Ist eine Utopie einmal auf den Weg gebracht, so wandelt sie sich in ein zu kritisierendes Hier und Jetzt. Doch Ayşe bleibt bei diesen Vorstellungen nicht stehen. Ganz unvermittelt eröffnet sie neue Räume, indem sie die

Vision ausspricht, „es möge keine Generationen mehr geben“. Hier wird der Wunsch konkretisiert, aus dem „Gefängnis“ der Fremdzuschreibung auszubrechen, die auch in der dritten und vierten Generation die ‚Ausländerin‘ erkennt, bestimmt und auf eine soziale Position festlegt. Ayşe wünscht sich, dass dieses Generationenzählen zu einem Ende kommt. Und die Nachfolgerinnen werden es dann schaffen, so die Hoffnung. Auch hier wird interessanterweise nicht näher ausgeführt, was genau sie schaffen werden, aber die Zuhörerin bekommt eine Ahnung davon, dass das Projekt eines ist, welches den Dualismus ‚Deutsche – Ausländerin‘ zum Kollabieren bringen soll. Migration generiert scheinbar zwanghaft die Rhetorik der Generationen, die im Übrigen die Idee der Nation stabilisiert, die der Herkunftsgenealogien bedarf, um sich beständig zu formieren. Die politische Gruppe A weiß, dass ihr politisches Sein, ihr politisches Tun die Migrationsgesellschaft verändert, es wird u.a. hergestellt durch ein Wissen um heterotopische Räume, die sie geschaffen haben. Räume, in denen die verkündeten Ziele ihres Seins irritiert werden, in denen Grenzüberschreitungen möglich sind und das gleichzeitige Leben von Da und Hier, Herkunft und Zukunft phantastisch, aber nicht undenkbar mehr scheint. Und so wird weiterhin an der Erweiterung der eigenen Handlungsräume gearbeitet, die nicht selten mit einem sichtbaren Betreten der Öffentlichkeit gleichgesetzt wird. So bemerkt Handan: „Wir versuchen an die Öffentlichkeit zu kommen. Auch die Bilder da ein bisschen anzukratzen“ (ZA 1777f.). Politische Praxis wird hier als ein Tun verstanden, welches sich im öffentlichen Raum abspielt, und Handan – wie auch andere Migrantinnen – denkt, dass sie in diesem Raum, den sie als geschlossen und mithin exklusiv wahrnehmen, einbrechen müssen, wenn sie soziale und politische Veränderungen bewirken wollen. Hier wird konstatiert – ich überzeichne das Bild, um es zu verdeutlichen –, dass ‚Migrantinnen‘ und ‚Deutsche‘ unterschiedliche Räume besetzen und dementsprechend lautet die Vision, die Räume der Mehrheit *de facto* zu betreten, um in ihren Arenen, im Kampf um die Gestaltung der Gesellschaft, wahrgenommen und respektiert zu werden. Eine Vorstellung, die nun wieder dritte Räume à la Bhabha zur Folge hat.

7.1 Gelebte Räume

Das Zusammendenken von Utopie und Heimat ist nicht neu, denn, – wie bereits aufgezeigt – die Diskurse überlappen sich in vielfacher Weise. Die Suche nach Utopie kann auch eine Suche nach Heimat sein, wo Heimat als ein Ort definiert wird, an dem das Selbst sich findet, wo es mithin hingehört. Dieser spezielle Ort Heimat bezeichnet damit gleichsam den idealen und unhinterfragten Ort der Zugehörigkeit. Mit anderen Worten: Ein Ort, wo das Subjekt nicht gefragt wird, woher es kommt, weil die Frage nicht legitim erscheint. 1999 erschien die Anthologie *Talking Home* (Popoola/Sezen 1999), welche Texte von Frauen/Queers of Color versammelt. Der Untertitel *Heimat aus unserer eigenen Feder*

zeigt dabei das Feld der Auseinandersetzungen an: Heimatsuche. „Heimat“, so heißt es im Vorwort von Eleonore Wiedenroth, ist dabei „in den seltensten Fällen ein geographisch bestimmbarer Raum; die Erfahrungen führen vielmehr zu ideellen Orten, *unsere Heimat ist dort, wo wir geliebt werden*“ (ebd.: 5). Der „ideelle Ort Heimat“ lässt an Blochs Heimat erinnern, den visionären Ort, den es zu suchen gilt, und so endet das Buch passenderweise mit einem „*keep on walking*“. Die Frauen, die hier schreiben, sind *Queers of Color*: Schwarze Frauen und Migrantinnen in Deutschland. Für sie bedeutet „Queer [...] der Versuch, sich nicht den Zwängen der vorgeschriebenen Rollenmodelle zu beugen“ (ebd.: 1). Um die vorgeschriebenen Räume zu überschreiten, Grenzen zu durchbrechen, bedarf es nicht nur der Kraft, sondern auch der Solidarität, und so sprechen viele der Texte oft von Begegnungen, die ihnen Heimat bedeuten.

In der Migrationsliteratur ist ein Sprechen über Migrantinnen ohne das Erwähnen der Heimat und dabei insbesondere der Heimatlosigkeit eine diskursive Rarität. Und zumeist ist nicht die Rede von einer Heimat im Bloch'schen Sinne, sondern vielmehr von einer restriktiven hegemonialen Heimat. Einen Ort, der gleichzeitig als ein Ort der Herkunft gilt. Die Vorstellung, die sich dahinter verbirgt ist eine, die von Authentizität und Originalität der Herkunft, des Ursprungs und der Abstammung spricht. Die *wahre* Antwort auf die Frage „Wo kommst du her?“, die Mitgliedern *sichtbar* Minorisierter immer wieder abverlangt wird. Die Frage wird von den Fragenden zumeist legitimiert mit einer vorgeblich ‚natürlich menschlichen‘ Neugier. Erlebt wird sie von den Befragten nicht selten als aktive Grenzziehung, die das Versagen von Zugehörigkeit immer wieder aktualisiert. Die Diskussionen zum Thema Utopie kommen nicht umhin auch Heimat zu thematisieren. Heimat ist Vergangenheit und Zukunft, Illusion und Faktum zugleich. Heimat ist häufig, wie das Buch *Talking Home* zeigt, eine Suche, ein Weg. Insofern ist es interessant, den diskursiven Bewegungen innerhalb der Diskussionen zu folgen, bei denen der spezielle Raum der Heimat geschaffen und auch immer wieder destabilisiert wird. Für Tülay aus der politisierten Gruppe C ist Deutschland, wie gesehen, schon „irgendwie Heimat“, aber diese Heimat wird nicht einfach geliebt. Sie stellt nicht den Ort der Wärme und Geborgenheit dar, sondern eher den Lebensmittelpunkt, der kritisch und auch nicht selten ablehnend betrachtet wird:

Tülay://lacht//Ich meine es gibt halt so Leute, die sagen, „Deutschland ist so kalt!“, aber das höre ich komischerweise echt immer meistens so von Deutschen, die dann gerade aus dem Urlaub zurückkommen und so, aus irgendwelchen südlichen Gefilden.//lacht//Und das ist halt echt nicht mein Problem, dass Deutschland so kalt ist, oder was weiß ich//lacht//Das ist aber auch Quatsch denke ich, aber ich denke das halt Deutschland eine ganz, die Geschichte hier ist einfach total grausam und sie ist so un- aufgearbeitet. Also man spürt, das (--) total (-) extrem noch, was irgendwie, so diese ganzen historischen Relikte in diesem Land, ja also vom Antisemitismus, also, auch

wenn Juden gar nicht sichtbar sind, ist dieser Antisemitismus nach wie vor vorhanden, der geht so weit, dass die einfach die Gräber schänden müssen, ja.
(ZC 646-656)

„Die Geschichte ist einfach total grausam“, sagt Tülay, und wenn sie von der Kälte in Deutschland spricht, meint sie nicht das Fehlen von Sonnentagen, sondern die soziale Kälte und die Tradition, in der diese ihrer Ansicht nach steht. Ein Anzeichen dafür ist für sie die fehlende Auseinandersetzung um Rassismus und Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Sie diagnostiziert an anderer Stelle auch einen gesellschaftlichen Versuch, die wahrnehmbaren gewaltvollen Kontinuitäten der Ausgrenzung unsichtbar zu machen, indem Begriffe wie Rassismus durch ‚harmlosere‘ Begrifflichkeiten wie Ausländerfeindlichkeit ersetzt werden. Bei diesem Prozess wird den Opfern rassistischer Praxis, indem rassistische Praxen banalisiert werden, ein zweites Mal Gewalt angetan. Rassistische Transgressionen wie „man hätte euch vergast“ werden zu Feindlichkeiten, die auch erklärbar sind, denn das Fremde macht, diesen Vorstellungen zufolge, Angst. Alltagsrassismus¹ wird zu harmloser Normalität erklärt. Ein Gefühl des Daheim-Seins im Sinne von Dazugehören wird hiermit gleich in doppelter Hinsicht erschwert. Der Gewalt des verbalen Schlags folgt die Ignorierung der Gewalt. Das macht das Sprechen über diese Gewalt prekär. Die erfahrene Ausbreitung wird deswegen oft verschwiegen, weil keine ‚legitimierten‘ Worte zur Verfügung gestellt werden, um diese zu artikulieren und damit zu skandalisieren, ihr zu widerstehen. Die eigene Begrenzung wird damit auch verbal begrenzt. Was vorliegend offensichtlich scheint ist, dass es nicht primär darum geht, ob Migrantinnen der ersten und zweiten Generationen sich wohl fühlen in Deutschland, ob sie sich integriert zeigen oder als deutsch oder nicht-deutsch bezeichnen, ob ihre Identitäten eindeutig, gebrochen oder fragmentarisch sind, vielmehr scheint es für sie eher bedeutsam, Wege zu suchen, die ein Entweder-Oder umgehen und visionäre Begrenzungen durchbrechen. Dazu gehört beispielsweise, dass Räume – auch sprachliche – bereitgestellt werden, um die spezifischen Erfahrungen artikulierbar zu machen.

Manchmal werden Utopien im Kleinen gesehen und gelebt. Politisch relevant sind sie dennoch, weil sie deutlich machen, dass es sich lohnt für eine ‚bessere Welt‘ zu kämpfen. Diese kleinen gelebten Utopien werden nur allzu oft vor schnell als privatisierende Banalitäten abgetan, obschon es z.T. gerade die so genannten privaten Räume sind, in denen erfahren wird, was viele für undenkbar halten. Leyla beispielsweise, die im selben Gespräch kategorisch sagt, dass sie nichts von Utopien hält und diese für gefährlich erachtet, berichtet gleichzeitig von einer solchen „gelebten Utopie“:

1 Der Begriff „Alltagsrassismus“ wurde von Philomena Essed (1991) geprägt.

Leyla: Aber es sind teilweise gelebte Utopien, finde ich. Also ich lebe teilweise, also, es gibt Situationen, wenn ich mit Menschen zusammen bin, die sich alle irgendwie mögen und es gibt so Augenblicke, wo ich merke, da sind alle glücklich...

I: Mhm

Leyla: Da sind alle auf einmal einen Moment lang richtig glücklich, strahlen sich an und da ist kein böser Gedanke. Man redet was weiß ich übers Meer. Es ist ein völlig unpolitisches Thema, ist ja auch enorm wichtig. Es ist kein Thema, wo jeder wirklich völlig anders denkt und alle sitzen da, sitzen da rum und reden übers Meer, wie schön es war im Meer zu schwimmen. Und das sind so Augenblicke, da merke ich, das ist totales Glück! Da hat keiner keinen irgendwo angreifen müssen. Es kamen keine alten Geschichten hoch und es war einfach ein Moment totalen Glücks. Ich war, also ich weiß nicht, also, es gab immer dann, wenn ich mich glücklich gefühlt habe, ist wenn keiner keinen irgendwie hatte einen Grund, jemanden anzugreifen oder jemanden irgendwie unglücklich zu machen oder jemanden irgendwie wegen irgendetwas zu belangen. Und wenn es eine Beziehung ist oder wenn es ein freundschaftlicher Streit ist und wenn es der Penner ist, der mich ankackt oder so was, also einen Moment lang, wo alle zusammen sitzen und einfach einen Moment lang nur über etwas sprechen, was sie glücklich macht. Und das war so, das sind so die utopischen Momente, in denen ich wirklich, wirklich glücklich sein kann. Das ist so, das was ich will. Das ist das, was ich fördere! [...]

(ZD 3707-3730)

Utopische Momente entdeckt Leyla in Augenblicken, die für sie Glück bedeuten, wenn Menschen zusammenkommen und sich am gegenseitigen Austausch erfreuen. So schildert sie hier das Entstehen eines dritten Raumes, der wie ein Traum wirkt. Ein Raum, in dem es z.B. egal ist, wie Leyla aussieht und wo sie herkommt. Es sind diese Augenblicke, die spürbar machen, dass es sich lohnt Visionen zu haben. Augenblicke, in denen Bloch zufolge Licht ins Dunkel fällt (vgl. Bloch 1993: 334ff.). In diesen Augenblicken öffnen sich fast überraschend Räume der Intervention. Die zugeschriebenen Identitäten sind für einen kurzen Moment unwichtig und der Austausch über banale Dinge des Alltags erfreut alle. „Und das war so, das sind so die utopischen Momente, in denen ich wirklich, wirklich glücklich sein kann. Das ist so, das was ich will. Das ist das, was ich fördere“, sagt Leyla. Utopie stellt sich hier dar als der Traum vom Glücklichen. Glück allerdings scheint auf der anderen Seite nur in diesen kurzen Augenblicken der gelebten Utopie spürbar zu sein. Die Folgen sind jedoch weitreichender, denn Leyla ist bereit etwas dafür zu tun, so dass sie und andere mehr dieser Augenblicke erleben können. Sie „fördert das“, bekundet sie. Glück wird zur Suche nach Glück, denn es stellt kein Gut dar, welches einfach vorhanden ist, vielmehr wird es erarbeitet. Es scheint auch eine Verantwortung für das Erarbeiten dieses Glücks zu geben. Die Hoffnung für andere Möglichkeiten des Miteinanderlebens liegt in der Erfahrung des Augenblicks. Leyla stimmt in dieser Passage mit Bloch überein, für den der Augenblick der Ort ist, an dem der Mensch sich selbst be-

gegnet. Eine Begegnung, „die für Bloch ursprünglich das *Anderswerden seiner selbst* meint“ (Riedel 1994: 217).

Leyla: Das ist einfach, alle lachten über mich in dem Moment, ich lachte über mich selber, das war ein wunderschöner Moment, also solche Augenblicke. Und deswegen, ich kann, ich hab immer mit Leuten über Utopien gesprochen und immer wie sie sein müsste, wie etwas sein müsste und immer gemerkt während des Redens (-), „ihr werdet nicht glücklich sein, ihr seid jetzt schon nicht glücklich und die Vorstellung davon bringt so viele Probleme auf. Wenn euch jemand nur an diesem Punkt kritisiert und sagt, aber was ist das und das, fällt euer ganzes Gebäude schon zusammen“, und das ist, hat mich immer schon geschockt, dass die Leute dann immer so aggressiv wurden, „Nein, so wird es nicht sein!“. Und in dieser Aggression habe ich schon den ersten Punkt gesehen, warum es nicht klappen kann. Wenn du schon aggressiv wirst, wenn dich jemand kritisiert, wie willst du diese Utopie realisieren. Es ist lächerlich, es ist banal, und ich habe Angst vor Utopien, wenn Leute Utopien ansprechen, weil dadurch immer so viel Aggression in den Raum kommt. Es muss so sein, es muss so sein! Wenn du jemandem sagst, „Es muss so sein!“, wie kannst du sagen, wie kannst du glauben, dass alle glücklich sind?

(ZD 3749-3764)

Leyla zeigt sich selbstkritisch und ausgestattet mit Selbsthumor. Sie glaubt, dass Glück gerade in den Augenblicken möglich ist, in denen sich keiner so richtig ernst nimmt. Die Diskussionen über Utopien haben sie dagegen skeptisch werden lassen gegenüber der Idee der Utopie als solche, denn das Reden über Utopien bricht, ihrer Erfahrung nach, als Aggression in den Raum ein, in dem das Glück hätte sein können. An dieser Stelle allerdings spricht sie nur von den anderen, die nie glücklich sein werden, und nicht mehr von sich selber. Die Erfahrung, die sie beschreibt, ist eine, die im Grunde gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit zum gedanklichen Austausch und eine fundamentalistische Haltung, die nur ein Entweder-Oder kennt. Leyla zeigt Dialoge auf, die durchzogen sind von der arroganten Haltung derer, die glauben die Wahrheit zu besitzen und die wollen, dass es ist, wie es ihrer Ansicht nach sein sollte. Sie liefert damit eine gute Beschreibung für die Gefahr, in der utopisches Denken sich konstant bewegt, nämlich zur Obsession zu werden und damit den eigentlich experimentellen Charakter zu verlieren, schließlich zur totalitären Vision mutierend. Leyla hat Angst davor, dass sie vorgeschrieben bekommt, wie sie zu leben hat und findet es gleichzeitig banal und lächerlich, dass Menschen glauben, dass Gesellschaft nur so sein kann, wie sie es sich vorstellen. Die Räume, die dann entstehen, haben Orwell'schen Charakter. Es handelt sich bei ihnen eher um Dystopien denn um Utopien. Die gelebten Räume, in denen Glück erlebt wird, haben dagegen experimentellen Charakter und zeichnen sich aus durch eine gewisse Regellosigkeit. Sie erinnern an die imaginierten Räume feministischer Utopien der 1970er und 1980er Jahre (vgl. hierzu Holland-Cunz 1988, 1992). Im Bild Leylas etwa sitzen alle zusammen und sprechen über belanglose Dinge.

Hamide experimentiert gerne mit ihrem Leben und tut Dinge, die andere nicht für möglich halten. Zum Beispiel lebt sie zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion als offene Lesbe mit ihrem religiösen Bruder zusammen, der zwar nicht immer mit ihrem Lebensstil zurecht kommt, es aber respektiert, wie seine Schwester lebt.

Hamide: „Das sind fremde Schuhe, wer ist es denn?“//lacht//oder er kriegt Komplexe, erzählt, beklagt sich und dabei ist es gar nicht. Er übertreibt das aber (-) ich finde auch, nee, aber ich finde es auch total spannend dieses Verhältnis einfach so. Einfach, die Ab-surdität! Ja, absurd. Ja, ich bin in Deutschland aufgewachsen und mir wurde immer gesagt, Türken sind so konservativ und traditionell und überhaupt, die unterdrücken immer nur und wenn deine Eltern wissen, dass du eine Lesbe bist, würden sie dich glatt umbringen und dich zwangsverheiraten. Und ich denke: „Stimmt nicht, stimmt nicht, stimmt nicht, stimmt nicht!“ Und lebe heute mit meinem Bruder, der teilweise religiös ist und eigentlich auch recht im Grunde seine Herzens auch konservativ ist.

Alle://lachen//

Hamide: Lebe mit ihm zusammen und ich bin gewiss nicht keusch und lebe meine Sexualität in vollen Zügen aus, im Gegensatz zu ihm//lacht//und ja, und das geht, das ist möglich, das ist machbar.

(ZD 4538-4553)

Hamide entwirft und lebt andere, neue Formen des Zusammenlebens. So lebt sie mit ihren religiösen Bruder zusammen, für den ihre gelebte Sexualität zumindest eine Herausforderung darstellt. Sie zeigt den Menschen, denen sie begegnet: „Seht her! Es geht! Es ist möglich, ein anderes Leben zu leben als das, was sie für uns vorgesehen hatten“. Sie schafft es damit, sowohl den Vorurteilen gegenüber türkischen Frauen etwas entgegenzusetzen als auch den Vorstellungen der Herkunftsfamilie zu widerstehen. Dies stellt eine Selbsterfindung dar, die sozialem Druck aus unterschiedlichen Richtungen ausweicht. Ihr gelebtes Leben erscheint vielen sicherlich als utopisch im Sinne auch von politisch erstrebenswert, denn sie beugt sich – zumindest dem ersten Anschein nach – keiner Ideologie. Und so bezeichnet sie selber ihre derzeitige Lebenssituation als absurd. Die Utopie ist nun oft eine Möglichkeit, die Absurdität der Normalität transparent zu machen. So würden wohl die meisten Hamides Lebenssituation als absurd bezeichnen, gerade weil sie sich different zeigt von dem, was als ‚normal‘ und ‚wahrscheinlich‘ gilt. Nun performiert Hamide freilich auch eine gelebte Freiheit, die mehr Brüche aufzuweisen hat als sie im Kontext einer solchen Diskussion verständlicherweise zu besprechen bereit ist und doch erweist sich der Ort, an dem sie lebt, als Heterotopie, eine verwirklichte Utopie im Sinne Foucaults, in der scheinbar Inkommensurables nebeneinander existiert, Religiosität und offen gelebte Homosexualität beispielsweise.

Manches Mal finden die Diskutantinnen andere Räume aber auch dort, wo sie ihre Herkunft ausmachen. Sie entsprechen dann erst einmal dem Bild, das die Mehrheit von ihnen gezeichnet hat: Sie sehnen sich nach der Heimat. Ayşe etwa

setzt *Community* in eins mit ihrer nationalen Herkunft. Es ist die Türkei, wo es *ganz anders* als in Deutschland ist.

Ayşe: [...] Die Gastfreundschaft ist hier einfach nicht so, wie in anderen Ländern. Zum Beispiel in der Türkei, da ist es ganz anders. Die Menschen gehen ganz anders miteinander um und sind viel lockerer. Und hier muss, hier hast du immer das Gefühl: „Oh Gott, sag’ ich das Richtige, sitz ich richtig, sehe ich, habe ich mich gut angezogen. Passe ich da überhaupt rein in die Gesellschaft, wenn ich irgendwo bin?“ Und da musst du dir ständig Gedanken machen und du hast auch immer diesen Gedanken im Hinterkopf. „Bin ich jetzt erwünscht hier in den Punkt also in den Raum sozusagen oder muss ich jetzt meinen Mund abmachen, soll ich sie halten“. Also, diese Wärme spürt man hier überhaupt nicht, in Deutschland. Und was das klimatische anbetrifft, auf keinen Fall, würde ich lieber eher in die Karibik gehen.
(ZA 854-866)

Deutschland wird hier beschrieben als ein Ort, an dem Ayşe sich ständig kontrolliert fühlt und damit permanent der Angst ausgesetzt ist aufzufallen, etwas nicht richtig zu machen. Sie fragt sich: „Passe ich da überhaupt rein?“ Der Gedanke, ob sie in diesem Raum erwünscht sei, scheint immer präsent. Wenn sie in diesem Raum nicht erwünscht ist, so hat sie auch nicht das Recht hier zu sprechen, insofern ist es nur folgerichtig, dass sie sich fragt, ob sie „den Mund abmachen soll“. Die Wendung „Mund abmachen“ erschließt dabei die Gewalttätigkeit der gemachten Erfahrung, die als Folge eine klare Zugehörigkeitsphantasie hervorbringt, die einer nationalistischen Logik folgt. Die Türkei wird dabei imaginiert als ein paradiesischer Ort, wo alle gut miteinander umgehen, wo die Menschen gastfreundlich und warm sind und wo das Leben einfach insgesamt viel einfacher ist. Die Freundinnen widersprechen in der Nachfolge der Diskussion wiederholt Ayşes Idealisierungen und sprechen von den erfahrenen Ausgrenzungen, doch Ayşe, die selber türkischer Herkunft ist, bleibt bei diesem idealisierten Bild. Es ist ihr Privileg, dass sie die Vision des ‚guten Raumes‘ aufrechterhalten kann. Räume, Territorien, deren bedient sich auch der nationalistische Diskurs, binden Erinnerung und können schnell emotional und sentimental aufgeladen werden. Ayşes nostalgische visionäre Rückkehr ist für andere (beispielsweise Leyla, Bircan und Tülay) ein Grauen und dystopisch aufgeladen.

7.1.1 Schutzräume

Shirin, die ihrer Mutter aus dem Iran nach Deutschland gefolgt ist und in einer lesbischen Beziehung lebt, schildert während der Gruppendiskussion ihr erstes Betreten eines Raumes, der als heterotopischer Raum bezeichnet werden kann. Ein Ort wo v.a. nicht-deutsche schwule Männer und lesbische Frauen zusammenkommen, um nach vorwiegend nicht-deutschen Klängen zu tanzen. Dort

lernt Shirin Menschen kennen, mit denen sie sich bis zu einem gewissen Punkt identifiziert. Das Auffinden dieses Ortes beschreibt sie als „Wunder“.

Shirin: [...] Wirklich, an den Tag dachte ich: „HEY, die sind ja gar nicht alle so verstockt und verblödet und in der Z. die schicken dich weg, wenn du helfen willst. Die sind ja ganz lustig und die sind ja auch modern und die sind ja okay!“ Ich, also ich war begeistert, dass es so eine Welt gibt, die ich mir absolut verbiete, ja. Also keine Perser, also ich, wenn Kundinnen, also Perserinnen bei mir im Reisebüro waren, habe ich wirklich, war ich, ich hab kein Wort Persisch gesprochen, obwohl ich mich danach sehne mittlerweile. Ich sehne mich nach so Menschen wie ihr mittlerweile, aber erst seit ein paar Jahren, ein paar Monaten, aber vorher war für mich die Welt blond und blauäugig, die haben mich verwöhnt, die waren lieb zu mir, die haben sich in mich verliebt, aber von Persern, die haben mich weggeschickt in der Not, ja.

I: Mhm.

Shirin: Und ob in Persien oder hier, dass hat wirklich jetzt auch mit deiner Musik, deiner, also in H. angefangen.

Hamide: Mhm.

Shirin: Uplötzlich, ja. Ist plötzlich so eine Welt, dass ich auch NETTE nicht so, entschuldigt, dass tut mir leid, ich find es in Ordnung, wenn alle Kopftücher anhaben, aber die mögen mich nicht.

Hamide://lacht//

Shirin: Wenn ich zum türkischen Basar gehe, die denken ich bin ein Monster, ja, wieso ich so aussehe, wie ich aussehe. Könnt ihr euch das vorstellen? Ja, oder? Na ja, und jetzt mittlerweile freue ich mich darüber wenn in L. [Fernsehsender] plötzlich so eine Sendung kommt hier, was weiß ich, erfolgreiche Türiinnen in A. alles sofort gucken, aufnehmen.

Nuran://lacht//

(ZC 1345-1377)

Als Shirin diesen Raum betritt, in dem vorwiegend schwule und lesbische Migranten und Migrantinnen zusammenkommen, ist die Welt für sie nicht mehr „blond und blauäugig“ und die reale Utopie, die dieser Ort für Shirin symbolisiert, hat neue Sehnsüchte in ihr geweckt: Sie sehnt sich nach Menschen wie Hamide, Nuran, Leyla und Susana. Die Ablehnung, die sie nach eigenen Worten v.a. bei Menschen türkischer und persischer Herkunft erlebt hat, haben sie verletzlich gemacht. Der heterotopische Ort, den sie nun entdeckt hat, wirkt wie eine Befreiung, insoweit er den Blick für *andere* Horizonte, für das Unvermutete eröffnet. Die Abweichung ist hier die Regel (vgl. Foucault 1991a: 69) und so kann Shirin so sein, wie sie ist, ohne gleich als „Monster“ angesehen zu werden. Shirin ist eine lesbisch-lebende Iranerin, die sich lange Zeit, soweit es ihr möglich war, fern gehalten hat von allem, was mit dem Iran assoziiert wird, und jetzt, da sie diesen heterotopischen Raum gefunden hat, in dem scheinbar Nicht-Zusammenhängendes in Gleichzeitigkeit sein kann, erlebt sie dies als Befreiung. Und plötzlich sehnt sie sich nach Menschen wie die gemeinsam Diskutierenden:

Migrantinnen der zweiten und dritten Generation, die in unterschiedlicher Weise sozial minorisiert sind und die dennoch ihre Herkunft nicht gänzlich infrage stellen. Sehnen beschreibt Bloch als „der einzige bei allen Menschen ehrliche Zustand“ (Bloch 1993: 49). Und Shirin scheint in der Tat sehr involviert, wenn sie von dem berichtet, was sie nun in der Lage ist zu fühlen, da sie heterotopische Räume für sich entdeckt hat. Es zeigt sich hier, dass Räume vermögen das Subjekt zu transformieren, so wie auch Subjekte Räume transformieren. Und Sehnsucht ist an dieser Stelle weder nostalgische Träumerei noch die Suche nach einem Paradies, welches nicht erreichbar ist, sondern vielmehr eine Sehnsucht nach mehr Menschen, die anders *anders* sind, als der Mainstream dies behauptet.

Räume und Orte erscheinen in den biografisierten Passagen der hier analysierten Diskussionen als Verbotsräume *und* als Möglichkeits- und Schutzräume. Hülya beispielsweise hat als Kind davon geträumt, nach Kreuzberg zu ziehen.

Hülya: Mit sechs war wirklich eine Utopie in Kreuzberg zu leben!

Alle://lachen//

Hülya: Doch wirklich, hab ich gehabt.

Leyla: Oh, Gott!

Shirin: Ich hab vor Kreuzberg Angst gehabt!//lacht//

Hülya: Ich nicht. Ich habe halt Filme geguckt. Es war total irreal. So, ach es muss bestimmt toll sein, in Kreuzberg zu leben.

Hamide: Und ist es?

Hülya: Ja//lacht//

Alle://lachen//

Leyla: Deine Utopie ist schon verwirklicht...

Hülya: Ja, aber es war ein tierisch langer Weg, so also zwischen die *Kinder in Kreuzberg* [Filmtitel]. Ich habe da immer rein geguckt, immer, so jetzt entsteht wieder ein Ort. Jetzt entstehen wieder, JA wieder irgendwelche Orte in bestimmten (-) Zusammenhängen, oder überhaupt ist es irgendwie so, was bedeutet es für mich? Der Ort ist nicht so wichtig.

(ZD 3942-3967)

Verblüffend an dieser Stelle ist v.a. die klare, unhinterfragbare räumliche Festlegung der Utopie. Sie kann als Ort benannt werden: Kreuzberg *ist* die Utopie. Ein klassisches Beispiel einer Heterotopie. Was für die einen, wie etwa Shirin, angstbesetzt ist, ist für Hülya Vision. Kreuzberg als ein Ort des linken antikapitalistischen Widerstandes und einer, der assoziiert wird mit türkischen *Community* (vgl. Lang 1998). Für Leyla, die sich einer türkischer *Community* nie zugehörig gefühlt hat, weil sie immer das Gefühl hatte, die Kriterien der Zugehörigkeit nicht zu erfüllen (Aussehen, Sprache etc.), ist dies kaum nachvollziehbar. Sie reagiert mit einem entsetzten: „Oh, Gott!“ Hülya dagegen wünscht sich als Kind dorthin und sie arbeitet an dieser Utopie. Später lebt sie tatsächlich in Kreuzberg. Dafür hat sie viele Energien einsetzen müssen, aber es hat sich ihrer Meinung nach gelohnt. Und dann die Wendung mitten im Satz: „Jetzt entsteht wieder ein

Ort.“ Zur Erinnerung: Utopische Praxis wird hier zu einem Entstehenlassen-von-Räumen. Visionäre Räume werden produziert, gelebt und dann wieder verlassen. Die Mühen, die Hülya auf sich genommen hat, haben sich letztlich gelohnt, denn es ist die Ankunft in Kreuzberg, die es ihr ermöglicht hat, neue (utopische) Orte als Ziele im weitesten Sinne zu definieren. Dabei „ist der Ort nicht so wichtig“, so Hülya, denn der Stadtteil ist kein bloß geographischer Punkt, sondern vielmehr eine Metapher, die als politisch-sozialer Raum neue Start- und Zielpunkte bereithält. Positionierung wird hier zur kontinuierlichen Positionsveränderung. Wenn der Ort nicht so wichtig ist, dann werden Orte zu Positionen, die Räume aufzuspannen vermögen. Kreuzberg ermöglicht das Aufbereiten eines neuen Raumes. Es ist dies ein Raum, der, vorsichtig gesprochen, als Freiheitsraum verstanden werden kann. Er symbolisiert Divergentes und Paradoxes. Auf der einen Seite ist er vielen eine Schreckensvision von Gewalt und ‚Überfremdung‘ und auf der anderen Seite haftet diesem Stadtteil die Geschichte von Widerstandsaktionen und der Reiz des ‚Multikulturellen‘ an. Kreuzberg bedeutet *anders* zu sein. Im Berlin vor 1989 war es ein Stadtteil, der charakterisiert war durch die Mauer, die durch diesen verlief und die Stadt in ein diesseits und jenseits getrennt hat. Die Heterogenität des Stadtteils und sein Gezeichnet-Sein durch differente historische Spuren lassen Kreuzberg zur Heterotopie, zu einer „gelebten Utopie“ werden. Hülya beteiligt sich an der Ausbildung der Heterotopie. Sie lebt hier und ist politisch aktiv. Hülyas Utopie ist verwirklicht und die Verwirklichung produziert neue visionäre Orte. Es handelt sich um eine Utopie, die nicht in Kreuzberg verwirklicht wurde, sondern vielmehr dort beginnen konnte. Kreuzberg ist damit utopischer Startpunkt. Und auch Deutschland ist, nach Auffassung der hier diskutierenden Frauen, nicht immer nur der Schreckensraum und Ort der Gewalt. Die Frauen in Gruppe C beispielshalber sprechen auch darüber, dass sie sich in der Bundesrepublik sicher fühlen, auch wenn sie sich alltäglichem Rassismus ausgesetzt sehen. Sie zeigen sich begeistert über den deutschen Wohlfahrtsstaat, der etwa ärztliche Dienstleistungen bezahlbar macht, zumindest noch zum Zeitpunkt, als die Diskussion stattfand.

Carmen: Oh ja, oh ja, der deutsche Sozialstaat, wunderbar! Boh, den lieb ich!//lacht// Perfekt, ja!

I: *Findest du gut?*

Carmen: Ja natürlich!

Alle://lachen im Hintergrund//

Carmen: Ist was am besten funktioniert.

Luisa: Das meint sie im Ernst.

I: *Ja, das hab ich schon mitgekriegt!//lacht//*

Tülay: Nee, aber wirklich, dass find ich auch...

Carmen: Zum Arzt gehen zu können, eine Karte hinzulegen...

Luisa: Ja, das stimmt ja auch...

Carmen: Und wieder wegzugehen...

Gül: Ja natürlich ist das Luxus, ist Luxus!
(ZC 1935-1964)

Das Funktionieren dieses Sozialstaates gibt den Frauen ein Gefühl von Sicherheit. Und obwohl gerade in dieser Gruppe viel gestritten wird, scheinen sich an dieser Stelle alle vier Teilnehmenden einig zu sein. Sie alle schätzen demokratische und soziale Strukturen in Deutschland und zwar insbesondere im Vergleich mit Ländern, wo sie diese vermissen, in der Türkei beispielsweise. Luisa macht am Ende darauf aufmerksam, dass der Sozialstaat gerade abgebaut wird, doch es wird deutlich, dass Gül, Tülay, Carmen und auch Luisa politisches Verständnis sie für einen Erhalt desselben kämpfen lassen würde. Ihre politische Praxis gegen Rassismus und ihre kritische Haltung gegenüber konservativen migrationspolitischen Maßnahmen sind damit nicht als rein partikularistische Strategien einzuschätzen, sondern vielmehr von einem demokratischen Verständnis sozialer Prägung geformt, das nicht einfach spaltet in ‚gute‘ Orte und ‚schlechte‘ Orte, sondern vielmehr darum weiß, dass Demokratie auch bedeutet, sich gegen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten politisch zur Wehr zu setzen und damit Verantwortung für die Gestaltung derselben zu übernehmen. Und utopisches Denken scheint hier angemessen, denn Utopien wollen, wie Holland-Cunz (2000: 41) schreibt, „zu politischen Veränderungen aufrütteln“. Diese These wird gewissermaßen erhärtet durch die nächste Passage, in der Tülay von einem Gespräch mit einem türkischen Migranten zweiter Generation berichtet.

Tülay: Moment, nee, nee, aber das stimmt halt so nicht. Ich hab letztens auch mit so einem Türken, also, der auch hier geboren und aufgewachsen ist, diskutiert und er hat mir irgendwie, irgendwas von seinen Plänen erzählt, dass er irgendwie in die Türkei gehen will und da ein Fitnesscenter aufmachen will und so//lacht kurz//Und ich so, „Aha, mich könnten echt keine zehn Pferde in die Türkei kriegen“ und blabla und hab’ ihm das auch erzählt, was das für ein Luxus das ist, dass man hier so eine Versichertenkarte hat und dann geht man dahin und so und hab’ ihn halt so erzählt, wie dieses ganze Sozialversicherungssystem so funktioniert und wie toll das ist. Und dann hat er gesagt: „Solche Leute wie dich, darf man nicht in die Türkei lassen, so. Ihr macht immer unser Land schlecht!“//lacht//
Gül://lacht//
(ZC 1972-1985)

Das Hervorheben positiver Strukturen in Deutschland ist einigen Mitgliedern der ‚Herkunftscommunity‘ suspekt, am liebsten würden sie das Betreten des Territoriums, mit dem sich diese *Community* identifiziert, jenen verbieten, die, wie Tülay, es wagen, dasselbe zu kritisieren. Tülay wird gewissermaßen verbal exkommuniziert und damit eines Landes verwiesen, dem sie sich ohnehin nie verbunden gefühlt hat. Doch die Drohung wirkt auf einer anderen Ebene. Der Raum, mit dem sie assoziiert wird, wird zu einem Ort des Verbotes. Tülay jedoch lacht, denn sie weiß, dass ihr Gesprächspartner nicht über die Macht verfügt, ihr Zu-

gänge zu verwehren, und zudem äußert sie auch an anderer Stelle, dass sie gar nicht in der Türkei leben möchte. Das Verbot bleibt damit wirkungslos. Und so lachen am Ende Tülay und auch ihre politische Freundin Gül, die als Kurdin die Türkei als Raum der Verbote und Gewalt nur allzu gut kennt. Einen solchermaßen unverhohlenen Nationalismus lehnt die politisierte Gruppe C vehement ab, kann darüber nur lachen.

Es ist bisher relativ unbeachtet geblieben, inwieweit sich Migrantinnen in der Bundesrepublik kritisch mit den sozial-politischen Rahmenbedingungen auseinandersetzen und auch, inwieweit sie sich der demokratischen Verfasstheit der Bundesrepublik nicht nur positiv verpflichtet fühlen, sondern sich auch in der Verantwortung sehen, sich für diese einzusetzen. Migrantinnen werden stattdessen zumeist lediglich zu ihren Migrationserfahrungen und/oder religiösen Gepflogenheiten und Vorstellungen befragt, nicht nach ihrer Rolle im Demokratisierungsprozess.

7.1.2 Dystopische Schreckensräume

„Durch das Sprechen verletzt zu werden bedeutet, daß man Kontext verliert, also buchstäblich nicht weiß, wo man ist. Vielleicht macht tatsächlich gerade das Unvorhersehbare des verletzenden Sprechens die Verletzung aus, der Adressat wird seiner Selbstkontrolle beraubt“
(Butler 1998: 12).

Butler macht hier deutlich, dass durch Sprechen verletzt zu werden bedeutet, den Kontext und damit auch die Orientierung und Kontrolle über das Selbst zu verlieren. Verletzt werden bedeutet mithin den Verlust von Raumvertrautheit. Die Enge des ‚Gefängnisses‘, die Katarina beispielsweise empfindet, weil sie eine ‚Frau‘ und ‚Ausländerin‘ ist, ist eine Form von Gewalt, die den Verlust der Vertrautheit mit gelebten Räumen bedeutet. Die beleidigten, verlachten und beschämten Subjekte finden sich am Ende in einer Atopie wieder: Einem Unort, der anders als die Dystopie jegliche Vertrautheit und Orientierung vermissen lässt (siehe hierzu Wilke 2001). Nuran von Gruppe D beispielsweise berichtet, dass sie Rassismus eher im ganz normalen Alltag erlebt und dass dieser eher subtil sei. Um dies zu illustrieren erzählt sie von einem Ereignis in einem indischen Restaurant.

Nuran: Ja, einfach so im Alltag, weil, sagen wir mal, oder sei es, was weiß ich: Ich gehe beim Inder essen und mach so mein Portemonnaie auf und da ist mein Personalausweis, der türkische und der Typ sagt, „Ach, sie sind doch keine Türkin, das haben sie doch gefunden“ oder so, wo ich denke: „Häh, der Inder erklärt mir//lacht kurz//ja, ob ich nun eine Türkin bin oder nicht?“ So was passiert mir halt sehr oft, irgendwie. Und ich so,

„Na klar, ist doch mein Ausweis!“ „Nee, den haben sie doch gefunden! Das sind sie doch nicht?“ So, das eher...
(ZD 951-958)

Nuran wird überrascht. Sie geht indisch essen, und es ist der indische Kellner, der ihre Herkunft bezweifelt. Diese Zweifel empören Nuran, denn sie hat diese an diesem Ort nicht erwartet. „Der Inder“ erklärt ihr, dass sie keine Türkin sein kann. Warum, das bleibt an dieser Stelle unklar, aber es ist anzunehmen, dass er eine andere Vorstellung von einer türkischen Frau hat und seiner Irritation Ausdruck gibt. Nuran macht das wütend, sie empfindet diese Infragestellung als rassistischen Übergriff. Und ihr passieren, wie sie sagt, solche Dinge oft. Über Zweifel an der Zugehörigkeit wird in Gruppe D viel gesprochen. Hamide beispielsweise, die an der Grenze genauer befragt wird, weil ihr deutscher Personalausweis einen nicht deutsch klingenden Namen führt (ZD 700ff.), Leyla, die mit ihren „blonden Haaren und blauen Augen“, nach eigener Formulierung, „untürkisch“ aussieht und in der türkischen *Community* als „Lachfaktor“ gilt, weil ihr türkisch nicht gut genug ist (ZD 167), sind nur einige Beispiele. Diese Zweifel, die immer wieder von der Umwelt aktualisiert werden, machen gewohnte Räume zu unheimlichen Räumen. Es ist plötzlich nicht mehr klar, ob die vorgestellte Zugehörigkeit Sicherheit bedeutet. Bhabha (1994: 9) spricht von „*unhomely lives*“ im Gegensatz zu „*homeless lives*“.

„The unhomely moment creeps up on you stealthily as your own shadow and suddenly you find yourself [...] taking the measure of your dwelling in a state of ‚incredulous terror‘. And it is at this point that the world first shrinks [...] and then expands enormously“ (ebd.).

Sich des Moments der Unheimlichkeit gewahr zu werden, bedeutet eine gefährliche Infragestellung, die Nuran für einige Momente den Boden unter den Füßen entzieht. Denn bei allem, was sie an Diskriminierungen erlebt, glaubt sie doch zumindest mit Sicherheit zu wissen, welcher Herkunft sie ist. Wie kann es sein, dass „der Inder“, der Kellner im Restaurant, wagt dies in Zweifel zu ziehen? Die diskutierenden Frauen kennen alle diese und ähnliche Infragestellungen, doch meistens geschehen diese in Räumen, die durch ein starkes Machtgefälle gekennzeichnet sind (an der Grenze, in den Behörden, in der Schule etc.), doch im Restaurant, und dazu in einem indischen, einer solchen Situation ausgesetzt zu sein, war nicht vorherzusehen, erscheint geradezu als infam. Und obwohl Nuran vorher sagt, dass sie solche Situationen kennt und „da schon mit Leichtigkeit drauf reagier[t], also eher mit Witz, ja“ (ZD 946f.) und beim Erzählen auch darüber lacht, wird ihre Empörung deutlich spürbar. Und die Art und Weise, wie sie über den indischen Kellner spricht („der Typ“) lässt ihre Geringschätzung deutlich werden. Es ist wohl dieses plötzliche und unvorbereitete Hineingeworfen werden in das Moment des *unhomely*, was sie verunsichert

und in der Folge wütend werden lässt. Nuran bewertet die Infragestellung ihrer nationalen Zugehörigkeit als gewaltvollen Übergriff, als rassistisch bezeichnet sie ihn. Bhabha schreibt, „each ‚unhomely‘ house marks a deeper historical displacement“ (Bhabha 1994: 13). Und so wird diese Situation von Nuran wohl auch deswegen als so gewaltvoll erfahren, weil sie die soziale Verletzlichkeit markiert, die in einem direktem Zusammenhang mit ihrer Migrationsgeschichte und dem Rassismus in der Bundesrepublik Deutschland steht.

Stärker als in diesem Beispiel kommt diese Unheimlichkeit in Gruppe A zum Ausdruck, wo die 19-jährige Bircan von einer bedrohlichen Situation berichtet, die das Bild eines dystopischen Raums evoziert.

Bircan: Also, was mich halt auf jeden Fall, ich hatte eine zeitlang sehr viel Angst. Das war vor drei Jahren ungefähr, //mit gebrochener Stimme// ganz große Angst, dass auf einmal irgend eine Nazigruppe kommen wird und mich irgendwann, irgendwie auf der Straße packen wird und mich einfach umbringen wird //kurzes auflachen// so. Und dann ein Jahr später, lange Zeit später, ist dann halt bei uns auf dem K.-platz, saß ich mit meinen zwei Cousins, die neu hier in Deutschland sind, im Café, da hatte der XY [Örtlicher Fußballverein] gespielt gehabt und die hatten verloren oder gewonnen, jetzt weiß ich es auch nicht mehr so genau. Ja auf jeden Fall haben die total Randal gemacht, haben alles zusammengeschlagen da. Die Scheiben eingeschlagen und weiß ich nicht was alles und haben halt geschrien: „Ihr Scheißausländer! Häh!“ Und da dachte ich, meine Angst hat sich verwirklicht. Ich dachte, das ist das Ende der Welt irgendwie. „Jetzt werden sie uns alle töten!“ Mit Molotowcocktails und alles mögliche //leises lachen//. Und meine zwei Cousins, die sowieso sehr ängstlich sind, haben auf jeden Fall sofort PANIK gemacht und meine Beine voll am zittern gewesen //mit unsicherer Stimme// und alles mögliche. Und ich beobachte so das Café. Die ganzen Ausländer rennen von einer Ecke zur anderen und können nicht raus, weil die draußen halt alles Dings gemacht... //aufgeregt//

Ayşe: Verriegelt oder zu...

Bircan: Abgegrenzt hatten. Ja halt, da war echt eine Horde von Nazis draußen.

Ayşe: Oh!

Bircan: Hooligans und wir kamen nicht raus und das einzige Problem was ich hatte: „Scheiße, was mache ich mit meinen Cousins?“, weil ich hatte nicht so sehr Angst um mich, weil die mir, weil, wenn, wenn es dazu kommt halt, dass wir alle in irgendeine Richtung rennen müssen, müsste ich noch auf die aufpassen, auf die beiden, weil die sich halt in der Stadt nicht auskennen. Und im Café hab ich noch beobachtet, dass alle Deutschen die da waren, nicht alle, die meisten, die da waren, ganz ruhig und sitzen geblieben sind und weiter getrunken haben und sie irgendwie gelacht haben und sich weiter unterhalten haben und so. Und die Ausländer konnten halt sehen, wie sie mit der Situation halt fertig werden. Die haben alle die Türen verriegelt, damit auch keiner raus kam. Natürlich weil waren die ganzen türkischen Jugendlichen, zum größten Teil halt auch die Männer irgendwie, draußen haben gegenrandaliert natürlich, weil die haben sich das nicht gefallen lassen und so und Schüsse fielen und weiß ich nicht was alles //aufgeregt// Auf jeden Fall war das für mich der Weltuntergang und ich wusste nicht, was ich machen sollte und dann habe ich zwei Freunde von mir getroffen und da,

die uns dann halt auch nach Hause gefahren haben. Und ich war eine Woche bestimmt unter nem Schock und hab so richtig gezittert so am ganzen Körper. Die ganze Zeit über...

Ayşe: Oh Gott!

(ZA 1261-1306)

Bircan denkt in dieser Situation: „Das ist das Ende der Welt“ und fühlt eine so starke Bedrohung, dass sie glaubt umgebracht zu werden und dadurch ihre Ängste Wirklichkeit werden. Die Gruppe hört wie gebannt zu und ist erschüttert, während Bircan die Geschichte immer detaillierter rekonstruiert und die Aussage: „Auf jeden Fall war das für mich der Weltuntergang“ wiederholt. Die Geschichte wirkt wie ein dystopisches Bild der segregierten Gesellschaft, in der Gewalt gegen *Andere* zum Normalfall geworden ist. Und so sitzen die ‚Deutschen‘ ruhig da, trinken in Ruhe ihren Kaffee weiter, lachen, unterhalten sich und wähnen sich in Sicherheit, während die ‚Ausländer‘ vor Angst erstarrt um ihr Leben bangen. Das Abschließen der Cafétür interpretiert Bircan als ein Einsperren: „Die haben alle die Türen verriegelt, damit auch keiner raus kam“, sagt sie und verstärkt damit den Eindruck des Ausgeliefertseins. Das Café, in welches Bircan mit ihren Cousins gegangen war, um wie alle anderen etwas zu trinken und sich zu unterhalten, wird von einer Sekunde zur anderen zu einem Ort, an dem ein sie begleitender (Lebens-)Alptraum Realität wird. Dies offenbart in aller Deutlichkeit die dystopischen Visionen, die Migrantinnen nicht selten verfolgen. „Und da dachte ich, meine Angst hat sich verwirklicht. Ich dachte, das ist das Ende der Welt irgendwie. Jetzt werden sie uns alle töten“, zeigt das Ausmaß der dystopischen Vision an, denn Bircan lebt in der Angst, dass sie irgendwann mal getötet wird, weil sie ‚Ausländerin‘ ist. Eine solche Dystopie ist nicht nur Ausdruck von einem Leben unter rassistischen Bedingungen, sondern auch von einem Leben im Wissen um die potentielle Möglichkeit eines Genozids. Bircan und die anderen Teilnehmerinnen der Diskussion wissen, dass ein solches Szenario, welches Bircan aufgrund ihrer Erlebnisse mit Hooligans schildert, nicht gänzlich unmöglich ist. Die Dystopie erfüllt hier die Funktion der Anklage. Obwohl sie an einigen Stellen lacht und damit markiert, dass sie ihre Ängste für ein wenig übertrieben hält, berichtet sie auch, dass sie nach dem Geschehen noch eine Woche unter Schock gestanden habe. Im Anschluss daran erzählt sie von ihren Nachbarn, die eine rechtsextreme Tageszeitung abonniert haben und von denen sie sich sehr bedroht fühlt. Alpträume und Realität verwischen und werden zu den Alltag beeinflussenden dystopischen Bildern, die segregierte Räume wie Foucaults Abweichungsheterotopien entstehen lassen.

7.2 Erträumte Räume

Neben den konkret gelebten Utopien und den dystopischen Schreckensräumen erzählen die Frauen auch von Räumen, von denen sie träumen und die sich für sie noch nicht verwirklicht haben. Bircan bettet ihre Utopien in heterochronistisches Denken ein. Sie wünscht sich in eine andere Zeit und an einen anderen Ort, damit sie das Hier und Jetzt, das sie manchmal so unverständlich findet, besser verstehen kann.

Bircan: Ich weiß nicht, irgendwie hätte ich das, hab ich mir das schon lange überlegt, würde ich einmal ganz zurück in die Vergangenheit. Zurück in die Vergangenheit!//lacht//

Ayşe: Teil zwei.//lacht//

Alle://lachen//

Bircan: Teil zwei//lacht//Und raus finden, wie das überhaupt alles angefangen hat, dass es zum Kapitalismus, dass es zum Pa... zur Männergese... Wie sagt man?

Handan: Patriarchat.

Bircan: Patriarchalismus gekommen ist und das alles. Von da aus noch mal richtig ändern wollen.

Serpil: Wovon gehst du denn dann aus? Was war denn am Anfang?

Ayşe: Ja, das will sie doch alles wissen.

Bircan: Ja, das will ich ja wissen.

(ZA 1551-1572)

In der Besprechung „hybrider Chicano-Ästhetik“ bezeichnet Bhabha (1997b:132) die „Relation ‚Vergangenheit – Gegenwart‘“ als eine Notwendigkeit. Die Vergangenheit wird in dieser Kunstform erneuert, „indem sie [...] als angrenzender ‚Zwischen‘-Raum“ dargestellt wird (ebd.). So entsteht ein Raum der Intervention. Bircan will zurück in die Vergangenheit, um die gewaltvolle Gegenwart besser zu verstehen. Sie glaubt, dass das Hier und Jetzt in Gänze zu verstehen ist, wenn sie die Vergangenheit genau kennt. Es ist dies die Idee einer im Geheimen verborgenen Wahrheit oder positiver gewendet: utopische, selbst-praktizierte Genealogie. Bircans Traum kann als Teil eines Politisierungsprozesses begriffen werden, der davon beflügelt wird, Ungerechtigkeiten zu analysieren, ihre Ursprünge zu ermitteln, um dann Veränderung in Gang zu bringen. Ein dritter Raum, wie dies Bhabha für die Chicano Kunst feststellt, ist noch nicht entstanden, aber im Entstehen, denn der Versuch, die Vergangenheit zu verstehen, ist kein rein historisches Interesse, sondern beschreibt eher das, was Bhabha als „*re-vision*“ bezeichnet hat, ein Schritt, um Visionen zu entwickeln. Und wenn Utopien, wie Riedel schreibt, „Formen der Anzüglichkeit *aus der Ferne*“ sind, die eher Anweisung zur Reflexion über „Denkzüge *in die Ferne*“ bedeuten (Riedel 1994: 40), dann scheinen wir es hier mit eben utopischem Denken zu tun zu haben. Diese Denkzüge *in die Ferne* benötigen dabei das, was Bloch als *Praeflexion des Hoffens*, „das sich ins Offene der Zukunft erstreckt“ (ebd.: 41), be-

zeichnet hat. Bircan will wissen, warum soziale Gewalt diese spezifischen Strukturen aufweist. Sie will auch verstehen, warum sie die soziale Position einnimmt, die sie als ‚Frau‘ und ‚Ausländerin‘ bestimmt. Um Hoffnungen gestalten zu können, möchte sie in den Raum der Vergangenheit, um dort nach Informationen zu suchen, die eine Veränderung von Gesellschaft ermöglichen. Bircans Freundinnen lachen, weil es sie an einen populären Science-Fiction Film erinnert und auch weil die Idee erst einmal naiv wirkt, doch der Raum des Schreckens will verstanden werden, damit eine *Praeflexion* möglich wird, die neue Räume erschließen kann, Räume der Intervention beispielsweise, die in der Art von dritten Räumen wirksam werden könnten.

7.2.1 Die visionäre Kraft der Metropolen

Es sind immer bestimmte Räume, die für spezifische Kontexte mit Widerstand, Subversion und politisch kultureller Avantgarde assoziiert werden. Dies gilt im europäischen Kontext etwa für die Metropolen Paris, London oder Berlin. Die Touristikbranche lebt davon, indem sie die Geschichte der Städte in einer solchen Weise vermarktet, dass die Konsumentinnen das Gefühl erhalten, beim Betreten dieser Orte mit der denselben zugeschriebenen Eigenschaft der Widerständigkeit, dem Flair der Rebellion, berührt zu werden. Doch es ist eben nicht nur die Tourismusbranche, die solche Bilder nutzt. In einigen gesellschaftlichen Kontexten ziemt es sich zum Beispiel nicht, in Megastädten zu leben, während es in anderen unschick ist, nicht auf dem Land zu leben. Im intellektuellen Milieu ist es wichtig in Städten zu leben, die zu Metaphern der Intellektualität geworden sind wie etwa Berlin oder New York. In Zeiten der Globalisierung sind Mobilität und temporäres, selbst gewähltes Migrieren chic und die Orte, die von der intellektuellen Elite bevorzugt werden sind auch jene, die spannenderweise besonders durch Migration gezeichnet sind. Bewundert werden jene, die für einige Zeit in Japan und Neuseeland oder New York gelebt haben. Der Mythos funktioniert allerdings nur, wenn Freiwilligkeit gegeben und ein Zurückkehren immer möglich ist. Wer keine Heimat angeben kann, gilt dagegen als bemitleidenswert. So wird die auf internationale Konferenzen Reisende zum Vorbild neuer Intellektualität, während Frauen auf der Flucht ihre Erfahrungen kaum prestigeträchtig zum Einsatz bringen können.

Die meisten Migrantinnen, die für diese Arbeit zum Thema Utopien diskutiert haben, reproduzieren die intellektuelle Faszination von den Metropolen. Istanbul evoziert beispielsweise bei vielen Diskutantinnen visionäre Sehnsucht. Für die 19-jährige Bircan ist Istanbul einfach ein Traum. „Das ist auch ein Traum von mir, auf jeden Fall! (ZA 314). Istanbul ist eine Stadt, in der sie noch nie war, von der sie nur gehört hat. Eine Stadt, die sie dennoch fasziniert. Sie spricht begeistert davon, dass sie eventuell die Gelegenheit haben wird, dort ein Praktikum zu machen. Und wie allem Faszinierenden haftet auch Istanbul etwas Beängsti-

gendes an: „Ja, wir werden es wahrscheinlich im Frauenheim machen, aber falls das nicht zu gefährlich ist, wir haben gehört, dass das vielleicht zu gefährlich sei“ (ZA 298ff.). Istanbul erscheint als bezaubernde Unbekannte und doch gleichzeitig vertraut. Nicht zufällig taucht Istanbul als ein Ort auf, der Sehnsüchte hervorruft. Steht die Stadt im Orientalismuskurs doch wie eine Metapher für eine Stadt, die Orient und Okzident verbindet und damit auch eine Brücke schlägt zwischen Tradition und Moderne.² „Istanbul has always been a major consumer city, cosmopolitan in flavour throughout its history. It has always been a divided city, diverse in its cultural and social geography“ (Öncü 1997: 58).

In Istanbul kann Bircan ‚Türkin‘ und ‚modern‘ sein. An diesem Ort scheint dies kein Gegensatz mehr zu sein. Viel eher ermöglicht der Ort Istanbul die Überwindung dieses Dualismus. Dabei wird natürlich ein neuer Mythos geboren: Istanbul als die Stadt, in der Differenzen kein Problem sind, sondern die ganz im Gegenteil von Differenzen lebt. Istanbul eignet sich hervorragend als Utopiefolie. Sie wirkt als Projektionsfläche für Hoffnungen. Und die Tatsache, dass Bircan einen Menschen kennen gelernt hat, der „nichts für Istanbul aufgeben möchte“, hat die türkische Stadt zu einem Traum generieren lassen. Die Stadt wird fortan angefüllt mit Sehnsüchten und Lust.

Bircan: Ich weiß nicht, letztes Jahr, vor zwei Jahren war ich in der Türkei. Das erste Mal mit meiner Schwester alleine, zwei Wochen im Urlaub. Ja, und seit dem (-) Da habe ich einen Freund kennen gelernt, der aus Istanbul kommt, der hat mich so irgendwie fasziniert, dass ich auf Istanbul gekommen bin, ja.

I: Also, der Freund hat dich fasziniert?

Bircan: Hat mich fasziniert//lacht//der hat soviel von Istanbul geredet und...

I: Ja.

Bircan: Von der Geschichte, und dass er sich sehr wohl fühlt, und dass er nichts für Istanbul aufgeben will und alles möglich halt (-) Ja, dann hatten wir auch engen Kontakt und so und dadurch irgendwie kam, dass ich auf Istanbul [...]

(ZA 317-332)

Istanbul symbolisiert Freiheit und einen Ort, an dem es sich nicht nur leben lässt, sondern den man auch nicht verlassen möchte. Dieses Gefühl ist den meisten der interviewten Migrantinnen fremd, sie suchen nach Orten, an denen sie leben können, ohne dass Ausgrenzungserfahrungen ihren Alltag bestimmen. Das fasziniert Bircan. Gleichzeitig ist Istanbul nicht die Türkei ihrer Eltern, die aus einem kleinen Ort kommen, mit dem Bircan sich nicht identifizieren kann.

Und so beschreibt auch Hamide Istanbul als einen Ort, wo sie als Lesbe leben kann.

2 Vgl. hierzu den spannenden autobiografischen Roman „Die Brücke am goldenen Horn“ von Emine Sevgi Özdamar 1998.

Hamide: Okay, und also für mich hat dieses Türkischsein, auch in der Türkei lesbisch sein, inzwischen eine ganz andere Definition, weil ich weiß, nach Istanbul fahre ich, um meine lesbischen Identitätsmomente zu leben, weil da kenne ich einige Lesben.
(ZD 2455-2458)

In Istanbul kann Hamide ‚türkisch‘ und ‚lesbisch‘ sein. Für sie ist die Stadt im Unterschied zu Bircan ein vertrauter Ort. Die Utopie ist an dieser Stelle eher gelebte Utopie oder eben Heterotopie im Foucault’schen Sinne. Ein Zwischenraum, in dem Anderssein gelebt werden kann und nicht bedrohlich wirkt. Ein Raum, in dem Verknüpfungen wie Türkischsein und Lesbischsein lebbar sind. Ein Ort, der von diesen heterotopischen Beziehungen geradezu lebt.

Und auch Gül aus der politisierten Gruppe C findet Istanbul „klasse“ (ZC 1905). „Istanbul fände ich schon sehr interessant, aber das ist auch nicht das Land meiner Eltern, das hat mit meinen Eltern nichts zu tun//lacht//“ (ZC 1901ff.). Für Gül ist Istanbul kein Traum und auch keine gelebte Heterotopie, sondern einfach „interessant“ und „klasse“. Doch für sie hat diese Stadt nichts mit dem Ort zu tun, wo ihre Eltern herkommen. Ihr Lachen markiert eher eine Grenze zwischen Istanbul und ihrem ‚tatsächlichen Herkunftsort‘. Diese scheinen nichts miteinander gemeinsam zu haben. Istanbul wird beschrieben wie hinter einer Grenze. Die Stadt ist aber in allen diesen Fällen ein Ort, mit dem Positives verbunden wird. Ein Ort, der nicht mit ausgrenzenden Erfahrungen assoziiert wird.

Spannend ist die Wiederkehr dieses Motivs der Traumstadt auch in den anderen Diskussionsgruppen, so hat Katerina, Studentin griechischer Herkunft, lange von Thessaloniki geträumt.

Katerina: [...] Also ich fahre meistens nach Thessaloniki, in die Stadt. Jedes Jahr mindestens einmal und ja, für immer will ich da nicht hin. Ich wollt es früher immer. Es war immer der Traum von und also, war kein Thema, aber ich glaube, dass war mehr so eine Illusion, also irgendwie als würde da das Paradies warten auf mich//lacht//

Sonia: Ferien.

Katerina: Bitte?

Sonia: Ferien halt.

Katerina: JA MEHR! Ich meine damals, ich glaube als Jugendliche hat man da auch eine sehr gute Zeit und hier war es halt nicht schön und... alles, alles was gut war, war in Griechenland und...

Suna://lacht//

Katerina: Und ja, und als ich erwachsen wurde halt und ja es um Arbeit ging oder um Rechte, da habe ich schon gemerkt, dass es überhaupt nichts ist... für mich. Also, ich wollte mich nicht abrackern damit ich irgendwie über die Runden komme. Und ich wollte auch nicht irgendjemand heiraten müssen, nur damit ich irgendwie anerkannt werde...

I: *Mhm.*

Katerina: Als Mensch! Ja, und ich wollte auch nicht als Hausfrau enden dort (--) Ich habe auch gemerkt, dass ich eigentlich keinen Bezug zu Griechenland habe.
(ZB 2714-2742)

Metropolen scheinen eine besondere Anziehung auch auf Migrantinnen der zweiten Generation zu haben. Ihre Attraktivität verdanken sie womöglich auch der Tatsache, dass die Sichtbarkeit, das Aufgemerkt-werden hier nicht in dem Maße gegeben ist wie in kleineren Städten oder gar auf dem Land. Thessaloniki wie Istanbul bedeuten ‚Freiheit‘: „[A]ls würd’ da das Paradies warten“, sagt Katerina. Thessaloniki entsteht mithin als ein Paradies, in das geflüchtet werden kann – und schließlich auch wird –, weil es im Hier und Jetzt nicht schön ist. Das Erwachen aus diesem Traum geschieht beim Erwachsenwerden. Katerina empfindet nun Griechenland im Allgemeinen nicht mehr als einen Ort, der alles Gute verkörpert, sondern hat bemerkt, dass sie eigentlich keine rechte Beziehung zu dem Herkunftsland ihrer Eltern hat. Und das, was sie von Griechenland weiß, ihre jetzigen Erfahrungen mit diesem Land, sind eher negativ konnotiert. Sie fährt dennoch jedes Jahr hin, kann sich aber nicht vorstellen dort zu leben. In Griechenland, so glaubt sie, würde sie nicht dasselbe Leben als Frau wie in Deutschland führen können: Womöglich würde sie als Hausfrau enden, so ihre Befürchtungen. Das eingeschränkte Bild des Paradieses ist ausgetauscht worden durch klischeehafte Vorstellungen der Möglichkeiten, die eine Stadt wie Thessaloniki auch Frauen bietet. Berufstätige Frauen sind natürlich keine Seltenheit in den Metropolen, doch der eigene familiäre Hintergrund versperrt scheinbar den Blick auf Komplexität. Thessaloniki in der nostalgisch-eutopischen und dystopischen Variante: beides sind Ergebnisse eines Vergleichsprozesses mit dem *Status quo* in Deutschland. Als Kind erscheint Thessaloniki paradiesisch im Gegensatz zum Lebensmittelpunkt Deutschland, im Erwachsenenalter bietet Deutschland mehr Möglichkeiten zur eigenen Emanzipation, so zumindest meint Katerina. Thessaloniki verliert an Attraktivität. Die Abgrenzung von der Stadt ist dabei auch Produkt einer Auseinandersetzung mit den Eltern und eine Abgrenzung vom Herkunftsmythos.

Großstädte bleiben jedoch für fast alle Teilnehmenden die Orte, an denen sie sich ihr Leben am besten vorstellen können. Und dies liegt ganz sicher auch an den gemachten Ausgrenzungserfahrungen innerhalb und außerhalb der *Community*:

Hülya: Aber ich war halt eben immer alleine und diese Abgrenzung, wir sind ja eigentlich ein bisschen blöd, nicht? Und die darf da aber hingehen. In so einer kleinen Stadt ist das echt die Hölle gewesen, weil die wollten mit mir schon mal gar nichts zu tun haben. So musste man sich eigentlich anderweitig orientieren. Das war halt mehr deutsch. Und seitdem ich in H. [Großstadt in Westdeutschland] bin, Gott und die Welt, also, jeder jede Nationalität, jeder politischer Gedankengang ist da...

(ZB 1260-1265)

Großstädte erweisen sich als Raum der ‚Freiheit‘. Hier findet Hülya Menschen, mit denen sie sich anfreunden kann, unabhängig davon, welcher Herkunft sie sind. Die Kleinstadt ihrer Kindheit hat sie dagegen isoliert, denn Hülya war dort ‚fremd‘ für die Mitglieder der *Community* und für die Dominanzbevölkerung. Im Gegensatz zur Großstadt war dies die Hölle.

7.2.2 Politische Räume

Neben diesen Träumen, Dystopien und gelebten Räumen tauchen während der Diskussionen immer wieder politische Räume, politische Arenen auf, die nicht selten den Charakter dritter Räume annehmen. Utopien werden dann z.B. mit Marxismus und Anarchismus assoziiert. Während Handan von Gruppe A beispielsweise zu allererst Marxismus beim Stichwort Utopie einfällt (ZA 671), führt Gül von Gruppe C den Anarchismus an.

Luisa: Na ja, ansonsten gibt es noch viele andere Aspekte der Utopie würde ich sagen.

Gül: Ich würde noch gern zu dem kein Rassismus, kein Sexismus, Gleichberechtigung...

Carmen: Kapitalismus...

Gül: Würde ich noch gern mehr Anarchie hinzufügen//lacht//Ja, viel mehr Anarchie bitte!

(ZC 2105-2114)

Luisa leitet gewissermaßen eine Assoziationsrunde ein, indem sie darauf aufmerksam macht, dass Utopie sehr viele Aspekte integriert und deswegen nicht einfach fassbar und/oder begreifbar ist. Die ersten Assoziationen sind dabei negative, es kann scheinbar erst einmal nur das gesagt werden, was nicht gewollt ist. Gül fügt der Aufzählung das Stichwort Anarchismus hinzu. Es scheint so, als müsse sie dafür die Gruppe um Erlaubnis bitten, vielleicht, weil sich dieselbe nicht als anarchistische Gruppe versteht. Auch sie selber lacht, nachdem sie es gewagt hat, Anarchismus vorzubringen. Danach befragt, was sie denn konkret darunter verstehe, gerät sie für einige Sekunden in die Bredouille.

Gül: Was für mich Anarchie ist? (--) Ja, ich mein in Deutschland ist ja ganz konkret Anarchie, wenn man jetzt ohne//lacht kurz//wenn man ohne Papiere irgendwo aufgegriffen wird, ja oder wenn man keine Praktikumsbescheinigung hat oder wie auch immer//lacht//

Luisa: Das ist noch lange keine Anarchie...

Tülay: Na ja, das ist was illegal geschieht, aber das ist nicht Anarchie//lacht kurz//

Gül: Ja, aber das ist, ich meine gut...

Luisa: So glücklich wärst du in der Anarchie aber auch nicht!

Gül: Ach, ich glaub schon! Also, ich hab mehr Vertrauen in die Menschen insofern, dass sie sehr viel selbst regeln können, dass sie sich sehr viel mehr Freiraum zugestehen

können, und dass Menschen das untereinander regeln können, viel glücklicher damit auch sind, auch das viel menschlicher regeln...

Tülay: Aber alles von oben.

Gül: Ich hätte mehr Vertrauen darin. Nein, Anarchie heißt ganz im Gegenteil, dass die Menschen, dass weniger von oben kommt...

Luisa: Aber Anarchie heißt auch kein Staat, kein Staat heißt auch keine, keine Umverteilung, keine öffentliche Erziehung, kein öffentliches Gesundheitssystem. Das muss man sich auch mal alles überlegen...

Gül: Ich habe gesagt mehr Anarchie, ich hab nicht gesagt nur Anarchie. Also so genau...

Tülay: Danke Academy//lacht//

Gül: Aber ich würde schon den Menschen viel mehr zutrauen, ja mit anarchisch, mit anarchistischen Strukturen umzugehen, als dieser Staat oder unsere Gesellschaft meint, es zulassen zu dürfen. Besonders in Deutschland spürt man das besonders halt, finde ich.

(ZC 2144-2181)

Die Gruppe gibt sich nicht schnell zufrieden mit Güls Begeisterung für die Anarchie. Luisa, die, so scheint es, die Rolle der Differenzierenden in der Gruppe inne hat, macht darauf aufmerksam, dass Anarchie auch heißt „kein Staat“, und dass dies eine problematische Perspektive sei, da dies implizieren würde, dass es keine Möglichkeiten der öffentlich gelenkten Einflussnahme mehr gäbe und damit z.B. auch keine Umverteilung von Ressourcen. Güls Vision beruht dagegen auf dem Vertrauen in die Selbstregulierungskraft der Menschen, der Luisa eben nicht traut und so glaubt sie, dass auch Gül nicht zufrieden wäre, würde sich ihre Vision erfüllen. Gül hält an ihrer Vision trotz kritischer Gegenstimmen fest. Anarchie wird von ihr dabei gedacht als selbst bestimmter Raum und sie setzt diesem den allzu sehr regulierten Raum der Bundesrepublik entgegen, der, wenn er überhaupt anarchistische Züge aufweist, dies für Gül nur im Sinne von Machtwillkür tut. Die Vision der Anarchie ist damit gleichzeitig Kritik am deutschen Kontrollstaat und seinen bürokratischen Strukturen. Letztlich wünscht sich Gül im Sinne Foucaults „nicht dermaßen regiert“ zu werden. Sie imaginiert einen Raum, der nicht total kontrolliert und normalisiert ist, sondern einen, wo Menschen stärker eingreifen können. Auch diese Idee schlägt zaghaft eine Brücke zu Bhabhas dritten Räumen. Anarchische Räume tun sich dann auf, wenn die gesetzlichen Regulierungsversuche des Staates gleichsam sabotiert werden. Auch dass Gül formuliert, dass es darum ginge, dass Menschen mehr untereinander regeln, macht deutlich, dass sie eine Sehnsucht verspürt, auszubrechen aus den Regulierungen und nach Räumen sucht, die einen offeneren „Kampf um Positionen“ (Bhabha 1997c: 183) zulassen. Wie Bloch (1939 sagt: „Das gute Neue ist niemals so ganz neu“ (6). Und doch erweist sich das *Novum* gerade darin, dass Gül zu hoffen *wagt*. Die meisten Menschen befinden sich schon im Zustand eines „statischen Bewusstseins“ (Bloch 1980: 62) wenn es um ein Denken des politischen Anders geht.

Die Frauen, die Deutschland als ihren Lebensmittelpunkt beschreiben – manches Mal sogar als Heimat wie Tülay – sind es, welche die klarsten politischen Forderungen an diesen Raum Deutschland und seine sozio-politischen Strukturen fordern.

Tülay: Repräsentanz auf allen Ebenen natürlich. Und dass das eben nicht nur so mit Quoten irgendwie erreicht wird, sondern, dass so wirklich so eine Mentalität dann vorhanden ist, dass meine Existenz ja, als Nicht-Mehrheitsangehörige einfach normal ist, dass diese nicht hinterfragt wird. Also, dass das selbstverständlich ist! Das ich nicht immer wieder sagen muss, wo ich herkomme und welche Wurzeln ich habe und was weiß ich! So, das müsste dann einfach reichen, dass ich sage. „Guten Tag ich bin Tülay A.“, ja. Oder was weiß ich wer. Und dass dann eben nicht so: „Oh, wo kommt denn DER NAME HER? Und wo kommen SIE DENN HER? Und wo kommt DENN IHRE FAMILIE HER? Und wie ist das denn mit dem Islam?“ Also das möchte ich nicht mehr! Ich möchte, dass das einfach (--) normal ist!

I: *Mhm.*

Tülay: Ich möchte normal sein!//lacht//
(ZC 1464-1478)

Tülay möchte „normal sein“, so zumindest sagt sie amüsiert. Sie möchte als Bürgerin des Landes, in dem sie geboren und aufgewachsen ist, anerkannt werden und dies ausgestattet nicht nur mit denselben Rechten, sondern auch mit sozialen und politischen Partizipationsmöglichkeiten. Und ebenso möchte sie nicht mehr, dass ihr Sosein permanent geradezu inquisitorisch infrage gestellt wird. So geht es auch Leyla, die zwar erst sagt, sie habe keine Utopien und auch, dass sie keine Rassismuserfahrungen kenne, um sich dann aber gegen Ende der Diskussion Folgendes zu wünschen:

Leyla: Ich meine, ich wünsche mir auch, dass der Deutsche neben mir nicht fragt, wer ich bin, warum ich Türke bin, und mich ankackt, oder dass jemand nicht schreibt „du alte, du dumme Türkensau“ auf meinen Briefkasten, oder so. Das sind die Momente wo ich sage: „Das möchte ich nicht haben, das möchte ich nicht haben!“ Aber das sind so kleine Sachen. Das sind so...
(ZD 3768-3772)

Tülay möchte „normal sein“ und Leyla möchte *nicht*, dass Menschen in ihrem Haus sie bedrohen, indem sie „dumme Türkensau“ auf ihren Briefkasten schreiben, und auch sie möchte nicht immer gefragt werden, warum sie nun wer ist. Beide Passagen machen deutlich, wie dritte Räume kontinuierlich verhindert werden, indem die Zugänge zu Kommunikation durch regulative Fragen und gewaltvolle Ausgrenzung versperrt werden. Tülay wünscht sich paradoxerweise, dass ihr ‚Nicht-Mehrheitsangehörigen-Dasein‘ als normal betrachtet wird. Sie fragt nicht nach einer Zugehörigkeit zur Mehrheit, sondern nach einer Akzeptanz ihrer Differenz. Interessant dabei ist, dass die soziale Position nicht als problema-

tisch angesehen, sondern positiv bewertet wird. Viel eher problematisch ist dagegen die Rolle der Repräsentantin und Informantin, die Tülay immer wieder in die Situation bringt, im Sinne eines „*information retrieval*“ (Spivak 1996) kontinuierlich Auskunft zu geben über ihre ‚Herkunft‘ und allem, was damit assoziiert und phantasiert wird. Weder Tülay noch Leya sehen Normalität im Sinne von Normalisierung. Normalität ist im Gegenteil hier positiv konnotiert als ein unhinterfragtes Dazugehören. Wer ‚normal‘ ist, dass wissen Leyla und Tülay, wird seltener beleidigt, muss seltener Grenzüberschreitungen hinnehmen.

Die Vision, die sich dahinter verbirgt, ist die eines Einwanderungslandes, das sich mit den faktischen pluralen Verhältnissen nicht mehr so schwer tut. Es ist auch ein Appell an ein Mehr an Demokratie und könnte auch gelesen werden als ein Versuch, dritte Räume zu eröffnen, in denen das Rand-Zentrum-Verhältnis nicht gleich kollabiert, sondern die besondere Position erst einmal fraglos angenommen wird. Denn dann könnten Kommunikationen möglich werden, in denen das Besondere sein darf, ohne infrage gestellt und ohne degradiert zu werden.

Heterotopien sind, Foucault zufolge, verwirklichte Utopien. Sie vereinen in sich Visionäres und Pragmatisch-Realistisches (vgl. auch Castro Varela/Dhawan 2002) und „verkünden ungeniert, was bereits da ist, was unser Denken in seinen Verknappungsprinzipien leugnet: die Heterotopien sind ein Überfall auf dieses Denken durch das Denken selbst“ (Knaller-Vlay/Ritter 1998: 12). Während der Analyse der Diskussionen war auffallend, dass die beiden Formen: visionär/pragmatisch und realistisch sehr häufig nebeneinander auftauchten. D.h. folglich, dass beim Diskutieren über Utopien die beteiligten Frauen immer wieder auch freimütig davon sprechen, was sie bereits erreicht haben und dies mit Aussagen verquicken, die anzeigen, was sie sich außerdem noch wünschen. Ich habe diese Stellen als heterotopische Diskurse bezeichnet, weil sie die enge Verwobenheit von Realität und Vision aufzeigen. Ein Beispiel ist hier sicher die bereits analysierte Passage von Nuran, die sich wünscht in Kreuzberg zu leben. In Gruppe A wurde darüber diskutiert, wie eine ideale Welt aussehen könnte/müsste. Serpil bringt es nach einigem Hin und Her auf dem Punkt, indem sie sagt: „Wir brauchen eine Welt, wo es sinnvoll ist, Kinder in die Welt zu bringen“ (ZA 1733f.). Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion hat keine der Teilnehmenden selbst Kinder, doch die Räume, die sie sich wünschen, sind welche, in denen ihre potentiellen Kinder eine Chance haben, glücklich zu werden. Es scheint, als hätten die Töchter der Migrantinnen die Vision nach einem besseren Leben für die Kinder geerbt, denn nicht selten wird die eigene Migration von Migrantinnen begründet mit: „Wir wollten, dass unsere Kinder es mal besser haben als wir!“. Danach befragt, welche Schritte dahin führen könnten, irritiert Serpil die Gruppe mit einem zynischen Einwurf. Sie sagt, dass es doch die Atombombe gäbe. Diese Äußerung ruft sowohl Lachen als auch Erschrecken in der Gruppe hervor. Serpil unterbricht, indem sie sagt, dies sei doch nur ein Scherz gewesen. Interessanterweise kommt es zu einem zynischen Einwurf von dystopischer Qualität gerade dann, wenn es darum geht, über Strategien zu reflektieren. Die Atombombe steht als

Metapher für die absolute Zerstörung und damit womöglich auch für die Unmöglichkeit der Vision, eine sinnvolle Welt zu schaffen. Beruhigt wird die Situation dadurch, dass die Gruppe nun aufzeigt, was sie bereits alles tut, um dieses visionäre Ziel eines lebenswerten Ortes (für ihre Kinder) zu erreichen. Konkret benannt wird dabei eigentlich nichts, aber umso mehr wird beschworen, dass viel Bemühen am Werk ist. Der heterotopische Impuls kommt dann zum Tragen, wenn die scheinbare Unmöglichkeit der Vision nach konkreten Strategien ruft. Die Frauen sind sich darüber im Klaren, dass es nicht reicht eine Vision zu verkünden, sondern dass dies immer wieder bedeutet, auch etwas konkret Praktisches zu tun. Die Heterotopie erreicht „ihr volles Funktionieren, wenn die Menschen mit ihrer herkömmlichen Zeit brechen“ (Foucault 1991a: 70). Das bedeutet nun nicht, dass andere Zeiten visioniert werden, wie es bei den Zeitutopien der Fall ist, sondern vielmehr, dass es erst möglich wird neue Räume zu eröffnen, wenn mit dem Hier und Jetzt gewissermaßen abgerechnet wird. Eine solche Haltung kommt auch dem Bloch'schen gelehrten Hoffen sehr nahe, das nicht naive Träumerei von einer paradiesischen Zeit ist, sondern eben ein informiertes Hoffen darstellt, welches deswegen auch enttäuscht werden muss, um dann in eine „fundierte Hoffnung zu münden“ (Bloch 1975b: 22).

Die erste Assoziation zu ihrer Gruppe, die den Teilnehmenden denn auch in den Sinn kommt, liest sich bei Gruppe A folgendermaßen:

Handan: Paradies!//lacht//

I: *Paradies?*

Handan: Mhm.

Bircan: Ja, daran habe ich auch schon denken müssen.

(ZA 1875-1881)

Das Paradies. Für Handan und ihre Schwester Bircan ist die Gruppe, die sie mitbegründet haben und die für mehr Sichtbarkeit von Migrantinnen kämpft und rassistische Strukturen skandalisiert, einfach paradiesisch. Eine gelungene Beschreibung einer Heterotopie: Die politische Gruppe als ein Raum, in dem sie ihr *Anderssein* nicht nur leben, sondern in politisches Tun umsetzen können. Eine gelebte Utopie, die die eigenen Verletzlichkeitsstrukturen berücksichtigt und Räume schaffen möchte, in denen auch andere *Andere* unbeschadet leben können. Das Paradies, der Himmel und die Hölle gelten im jüdisch-christlichen Denken als religiöse Vorläufer von Utopien. Hugo Caviola bezeichnet es explizit als „spaces of otherness“. Und Max Jammer (1980: 28ff.) führt aus, dass Raum im palästinensischen Judentum des ersten Jahrhunderts „als Name für Gott“ verwendet wurde: Makôm bedeutet Raum und Gott zugleich. Er folgert daraus, dass „der Begriff ‚Raum‘ ursprünglich nur als eine Abkürzung für ‚der heilige Raum‘ (makôm kadôsh) [...] gebraucht wurde“ (ebd.: 29). Das Paradies deutet eine Vorstellung über die Vergangenheit an – etwa die Zeiten vor dem Sündenfall – und markiert gleichzeitig auch eine ideale Vorstellung von Zukunft. Vergangenheit

und Zukunft verschmelzen in der Idee vom Paradies zu einem einzigen, normativen Raum. Normiert, weil das Paradies, die göttliche Utopie, das Hier und Jetzt regelt, indem es als Warnung (Sündenfall) und als Lohn (Glückseligkeit wird denen zuteil, die sich an die entsprechenden göttlichen Regeln halten) fungiert. Und so wirken die Gruppen auch wie Orte, an denen für eine bessere, eine gerechtere Gesellschaft gekämpft wird und die gleichzeitig bereits vieles erfüllen von dem, was erhofft wird.

In Gruppe D dreht sich gegen Ende der Diskussion das Gespräch um ein Austarieren der Utopie. Ist sie möglich und sinnvoll, sind die Fragen, die die Gruppe konstant beschäftigen. Während Hamide sagt, dass sie keine politischen Ideale hat – obwohl sie in vielen politischen Gruppen aktiv war und noch ist – und sich klar distanziert von träumerischen Sehnsüchten nach homogenen *Communities*, wie es eine ‚reine Lesbengesellschaft‘ wäre, zeigt sich Nuran eher nachdenklich und unzufrieden. Sie sympathisiert zwar mit den Gedanken der Revolution, den sie anziehend findet, doch wie sie selber sagt, fehlen ihr die Ideen für das Danach. Der Visionenverlust ist ein „klares Zeichen für die eklatante Schwierigkeit, heute noch glaubwürdige, nicht-repressive politische Visionen [...] für eine globalisierte Welt zu erfinden (Holland-Cunz 2000: 41).

7.3 Mobilität als Lebensprinzip – Spaced-Off

Es scheint in diesen Tagen bedeutsam zu sein, über Mobilität zu sprechen und zu forschen. Bei näherem Hinsehen erweist sich der Diskurs um Mobilität jedoch oft als eingebettet in neo-imperialistische Phantasien. Konkret: Der moderne westliche Mensch sollte mobil und flexibel sein, um so besser im neo-kapitalistischen System verfügbar zu sein. So vergibt z.B. die Europäische Union Millionen von Euros für Programme, die die Mobilität der EU Bürger/-innen erhöhen sollen, während gleichzeitig die Mobilität der Bürger/-innen aus den Ländern des Südens – insbesondere wenn sie nicht über die erwarteten Qualifizierungen verfügen –, die durch jahrhundertlange Kolonialisierung gezeichnet sind, mit allen Mitteln und Wegen zu verhindern versucht wird. So wurde das Asylgesetz kontinuierlich verschärft und die Bedingungen für bereits in der Bundesrepublik lebende Asylbewerber/-innen und Menschen, die ohne Papiere eingereist sind und sich im Bundesgebiet aufhalten, sind geradezu unaushaltbar (vgl. Alt 2003). Selbst wenn das neue Zuwanderungsgesetz frauenspezifische Fluchtgründe nun nach langjährigen Debatten zulässt, so liest es sich doch als eine allgemeine Verschärfung der Bedingungen für Menschen, die in Deutschland Asyl suchen.

Der Mobilitätsdiskurs hat auch bei den nach ihren Utopien befragten Migrantinnen Spuren hinterlassen. Hülya beispielsweise träumt vom grenzenlosen Reisen und der Möglichkeit überall hinzufahren.

Hülya: Vielleicht jetzt für mich so, nach einiger Zeit des Nachdenkens, ein Ideal wäre überall auf der Welt, oder über..., die Möglichkeit zu haben, überall hin zu fahren. Zu sehen, zu lernen und eben nicht Krieg und Streit zu haben.

I: Mhm.

Hülya: Was aber Blödsinn ist, weil das wird es nie geben. Ich meine//lacht//ja, ist doch wahr, wir gucken immer Nachrichten und da sieht man immer da irgendwas und da was...

(ZB 2769-2777)

Eine solche Vision wird gerahmt durch den Diskurs um Migration, der das Nachdenken über ein ‚Weiter-Wandern‘ zumindest nahe legt. Für kurze Zeit vergisst sich Hülya und träumt von einer Welt frei von Gewalt und Krieg, um sich Sekunden später aus ihren naiven Träumen wieder herauszukatapultieren. Als „Blödsinn“ beurteilt sie die Vision einer Welt ohne „Krieg und Streit“, aber dennoch wurde dem utopischen Impuls für einen kurzen Moment nachgegeben und das Udenkbare konnte ausgesprochen werden: Die gerechte Welt, der grenzenlose Raum. Es ist eine Sehnsucht, die von friedlichen Räumen zu träumen wagt. Dieser Traum tritt auch in Verbindung mit dem Wunsch auf, mehr zu sehen und zu lernen. Ein Wunsch, der Hülya zufolge das Gegenteil von gewalttätigen Räumen darstellt.

Eine etwas andere Vision teilt Serpil mit ihren politischen Freundinnen:

Serpil: Teilen. Genau. Und irgendwie gleichzeitig an mehreren Orten sein würde...

I: Aha.

Serpil: Ja, und ich...

Bircan: Viel auf einmal lernen kann, sehen kann...

Serpil: Ja, nicht lernen, einfach da sein, ja halt und mitkriegen und so weiter...

Bircan: Das heißt, sich jetzt...

Ayşe: Helfen...

Serpil: Nee, nicht helfen, einfach nur da sein, weil ich halt gern an mehreren Orten gleichzeitig sein würde. Was weiß ich, jetzt hier zum Beispiel und dann in H. bei meinen Eltern oder was weiß ich bei meinen Verwandten im Kosovo zum Beispiel oder dann gleichzeitig auch...

Bircan: Es allen zurecht zu machen...

Serpil: Nee, eben nicht allen, sondern mir eigentlich eher. Daran habe ich eigentlich so gedacht, wenn ich so...

(ZA 696-719)

Serpil wünscht sich, an mehreren Orten gleichzeitig sein zu können und will das keineswegs karitativ verstanden wissen, denn Serpil geht es nicht darum, helfen zu können, sondern vielmehr um eine räumlich-sinnliche Vision. Spannend ist, dass Bircan diese Idee sogleich mit der Möglichkeit zum Lernen assoziiert, bedeutet ihr doch die Möglichkeit zum Lernen einen Zugewinn an Freiheit, die Möglichkeit Neues zu erfahren und damit Räume zu erweitern. Mehr Lernen ist

nicht nur für Bircan und Tülay wichtiger Bestandteil ihrer Visionen. Bildung wird von vielen Migrantinnen – das zieht sich durch alle Diskussionsrunden – als Befreiung erlebt. Und *de facto* stellt sie nach wie vor einen der Grundpfeiler für emanzipative Prozesse dar (vgl. Sen 2002: 230ff.). Serpil dagegen präsentiert hier eine heterotopische Vision. Es ist ein Traum von Gleichzeitigkeit, die Vorstellung, Orte, die als inkommensurabel gelten, zusammenzubringen. Die Vorstellung, im Hier und Dort gleichzeitig sein zu können, widerspricht dabei der oftmals v.a. der zweiten Migrantinnengeneration zugeschriebenen Zerrissenheit zwischen den Kulturen. Eher wird ein positives Potential sichtbar, das mit einer Lust auf Pluralität und Heterogenität einhergeht, die dem Zwang nach eindeutiger Zugehörigkeit widerspricht. Längst ist für Migrantinnengruppen – wie auch für andere aktuelle soziale Bewegungen – die Computertechnologie mit E-Mails, Chatrooms, Internetkampagnen, Blogs und Homepages zu einem wichtigen politischen Werkzeug gegendiskursiven Handelns geworden. Was die Computervernetzung und -kommunikation jedoch nicht bieten kann, ist die emotionale Wärme, die Serpil auch sucht: Sie möchte bei ihren Eltern und bei ihren Freunden und Freundinnen gleichzeitig sein. Sie spricht nicht von Demonstrationen und Seminaren.

Visionieren, das wird auch in Serpils Vision deutlich, ist oft gebunden an Abenteuerlust. Und so ist es nicht verblüffend, dass die Hälfte der Frauen in der Spalte, die im Fragebogen nach ihrer Zukunft fragt, Ungewissheit zum Ausdruck bringt. Antworten sind beispielsweise: „offen, weiß nicht?“, „vage, ungewiss“, „offen“. Diese artikulierte Offen- und Unabgeschlossenheit der eigenen Zukunft ist sicherlich eine gute Bedingung, um Visionen gegenüber positiv eingestellt zu sein, um Utopien im eigenen Leben eine gewisse Notwendigkeit zu unterstellen. Und so sind die Angaben in der Spalte Utopien gerade bei den Frauen, die ihre Zukunft als eher „vage“ bezeichnen, besonders klar und prägnant. Beispielsweise: „Schweden in den 1970er Jahren und Freizeit in La Habana“ oder „die Normalisierung der Migrantensituation in diesem Lande“. Natürlich wäre es fatal, würde die signalisierte Unversperrtheit des eigenen Lebensentwurf nur naiv als positiv und konstruktiv beurteilt. Viel eher bleibt festzuhalten, dass diese Offenheit Resultat eines Lebenskontextes ist, der diesen Frauen eine Zugehörigkeit konstant verweigert, so dass etwa Serpil in ihre Zukunftsspalte schreibt, dass sie gerne in Deutschland eine Bildungseinrichtung für sozial benachteiligte Mädchen und Frauen aufbauen würde, wenn sie nicht „vertrieben“ (sic!) würde. Die Zukunftsvorstellungen zeigen sich damit durchzogen von Zweifeln bezüglich eines Bleiberechts, was wiederum eine Stabilisierung des Lebensentwurfs verhindert und somit Zukunft ungewiss werden lässt. Unabgeschlossenheit zeigt hier produktive Unsicherheit an.

In Gruppe B werden gewaltvolle Visionen präsentiert. Nachdem die Interviewerin nach konkreten Zielen zum Erreichen des Ersehnten fragte, antwortet Sonia, dass man die „Hälfte der Menschheit in die Luft bomben“ könnte, dann hätte jeder genügend Raum. Sonia präsentiert dies in der Diskussion als eine

pragmatische – wenn auch extrem zynische – Lösung für eine Vielzahl kleinerer und größerer sozialer Konflikte: Vom Neid unter Nachbarn bis hin zu ökologischen Problemen. Die Mitdiskutantinnen reagieren darauf ‚verstört‘: Sie lachen und zeigen sich gleichzeitig empört.

Katerina: Aber, deinen Raum gibt es nicht, wenn wir dich wegbomben.

Suna://lacht//

Sonia: Ja, dass macht dann auch nichts. Dann habe ich eben Pech gehabt. Dann habe ich eben zu den Losern gehört.

Hülya: JA, ABER ALLEIN DIESER WUNSCH mehr Raum zu haben, ist doch ...

Sonia: Ja?

Hülya: Bezeichnend dafür, dass es immer noch etwas gibt, was sich immer ausweiten lässt ...

(ZC 2823-2841)

In diesem kurzen Disput macht Hülya Sonia darauf aufmerksam, dass sie keine Rechte über Räume in solcher Allgemeinheit hat und zeigt ihr damit die Gefährlichkeit ihrer Argumentation auf, doch Sonia scheint dies nicht wirklich zu kümmern:

Sonia: Ja, aber ich glaube einfach, dass halt Krach, Streit, Krieg dadurch bedingt ist, weil eben zu wenig Platz ist, weil, und wenn man jetzt, sagen wir einfach nur noch 10% auf dieser Welt wären, von der ganzen Menschheit, die wären überall verstreut. Da kannst du doch Tage und Monate rennen, bist du Einen erst einmal auf die Nase hauen kannst.

(ZB 2850-2854)

Macht und Herrschaft werden hier einfach außen vor gelassen, die komplexen Strukturen von Unterdrückung und unterschiedliche Modelle von Widerstand schlicht ignoriert. Und auch auf die kurzen Interventionen ihrer Freundin Suna geht Sonia nicht ein:

Suna: Ich glaube aber nicht, dass das an den zu wenig Platz liegt.

Sonia: Doch, ich glaube schon.

Suna: Ich denke, dass die Menschen schon auch wie du, sie meinte auch die Menschen einfach von Natur aus, solche und solche gibt. Die, die wollen einfach mehr, die können sich mit weniger, die wollen einfach FÜHREN... Es gibt andere, die sollen geführt werden...

Sonia: Dann sollen sie meinetwegen in der Walachei führen, nur da ist keiner, der geführt wird.

Hülya: JA, aber in der Walachei ist mir das zu langweilig, ich will aber dahin, wo du bist!

Sonia: Ich sage dir aber nicht, wo ich bin.

Hülya: Ich finde dich schon!

Alle://lachen//

Hülya: Vor allen Dingen weil wenn ich die Walachei erst mal hinter mir habe, dann wird mir das ja wieder nicht reichen, weil ich will ja wieder mehr!

Sonia: Ich aber nicht!

Hülya: Ja, das ist dann dein Problem. Ich komme ja zu dir rüber.

Alle://lachen//

(ZB 2856-2884)

Suna versucht wie Hülya im Gegensatz zu Sonia die Machtfrage in die Debatte zu werfen. Fehlender Raum allein, so argumentieren sie, kann kein alleiniger Grund für Gewalt sein, doch Sonia beharrt auf ihrer Argumentationslinie. Deutlich wird hier, wie simplifizierende Begründungen gewaltvolle Konsequenzen zur Folge haben können. Problematisch ist in diesem Disput jedoch auch Sunas Position, die einen biologistisch-fatalistischen Diskurs vertritt, der da sagt, dass einige Menschen von Natur aus führen wollen. Gewalt wird zu einer Sache der Natur und nicht des Willens. Natürlich könnte man an dieser Stelle einwenden, dass ein solcher Diskurs womöglich mehrheitlich vertreten wird, d.h. dass unabhängig davon, ob Menschen Ausgrenzungserfahrungen gemacht haben, diese Formen diskursiver Gewalt aufzufinden sind, die sich verquicken mit allzu simplifizierenden Erklärungsmodellen. Diese Passage jedoch stellt einen Ausschnitt aus einem Gespräch von Frauen mit Migrationserfahrungen in Deutschland um ihre Utopien dar, was für die Sicht darauf nicht ganz unwichtig, sondern im Gegenteil entscheidend ist. Fatal wäre an dieser Stelle, die Bestimmung eines kritikfeindlichen Ortes, eines Ortes also, der vor Kritik schützt – ein Ort der *philautia* à la Foucault – zu sehen. Wir wissen, dass Subjektivitäten geschmiedet werden innerhalb der verschränkten Prozesse von Wissensproduktion und gestatteter Ignoranz (vgl. Spivak 1988). Verantwortliches Handeln ist nur möglich, wenn Selbstkritik integraler Bestandteil von Visionen bleibt, und Migrantinnen sich selbst unaufhörlich – im Sinne einer Selbstsorge – be- und hinterfragen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2003). Denn es „ist die Skepsis gegenüber uns selber, unserer Gegenwart, unserem Sosein, die uns davon abhält, uns für besser oder für mehr zu halten“ (Foucault 1976: 43).

Die dystopische und gleichsam allmächtige Vision Sonias ist eine gewalttätige, die im Widerspruch steht zu den vielen kurzen selbstkritischen Denkfäden, die vorgestellt wurden. Sie ist aber nicht einfach als untypische Sequenz zu charakterisieren. Offenkundig wird Gewalt häufig während der Diskussionen thematisiert und beschreibt sowohl die selbst erfahrene Gewalt, die reflektierte Gewalt, wie auch die Gewalttätigkeit der eigenen Diskurse, selbst wenn sie als Gegendiskurse in Erscheinung treten. Sie können auch – mit Vorsicht allerdings – als eine Reaktion auf gelebte Gewalt bezeichnet werden, die das Alltagsdenken so weitgehend prägt, dass selbst Mord häufig mitgedacht wird. Die afro-deutsche Poetin und politische Aktivistin May Ayim schrieb nach dem Fall der Berliner Mauer:

„Als die Mauer fiel, hatte ich zeitweilig die Befürchtung, erschlagen zu werden. Nicht viel Angst oder keine große Angst, aber mehr als sonst“ (Ayim 1993: 207).

Die verschiedenen Gruppen produzieren immer wieder Dystopien, die das eigene Sosein ins Absurde führen.

Susana: Deswegen//lacht//wenn die Grenzen auf sind oder zu sind oder wenn wir da vergast werden oder nicht vergast werden...

Alle://lachen//

Hamide: Oh jetzt, depressive Phase//lacht//

Susana: Nee, nee, ich will nur, weil das ist, das ist doch unreal, so wie wir jetzt da sitzen und sagen, hier die Ossis dachten, wenn die Grenze auf ist verreisen die. Die haben gar kein Geld zum Verreisen, ich seh' das...

Hamide://lacht//

(ZD 3480-3491)

Susana spricht plötzlich, als sie eine dystopische Vision produziert, davon, dass, egal was passieren würde, „ob wir vergast oder nicht vergast werden“, sich nichts ändern wird. Das Bild des ‚vergast werden‘ ist ein schreckliches und starkes Bild zugleich, welches deutlich macht, dass die nationalsozialistische Vergangenheit Deutschlands in den Köpfen dieser Frauen verankert ist und sie bedroht. Dies scheint zumindest mit ein Grund dafür zu sein, dass dieselben an sozialen Alternativen – trotz Utopieskepsis – festhalten. Foucault (1978: 218) sagt an einer Stelle, dass es vielleicht besser wäre sich zu fragen, woran man verzweifeln muss, um politisch aktiv zu werden, anstatt zu fragen, was man hoffen soll. Die Verzweiflung bricht sich bei den Gesprächen Bahn in dystopischen Bildern, die die erlebte alltägliche Gewalt extrapolieren und eine schreckliche neue Welt vorführen, die von Terror gegen die geprägt ist, die als anders gelten. Diese Verzweiflung führt zu Utopieskepsis und zum Aufbau neuer Hoffnungen im Sinne einer *docta spes* gleichermaßen.

Migrantinnen zeigen sich beweglich. Sie widersprechen damit zutiefst dem Stereotyp der hinnehmenden und erleidenden Frau. Die bei vielen Diskutantinnen deutlich sichtbare Politisiertheit eröffnet neue Räume des Handelns und macht vernetzte Räume möglich, die wie verwirklichte Utopien erscheinen.

