

## 6. Grenze

---

„Akzeptieren der Grenzen oder permanentes Überschreiten, das scheint zur Frage der Entscheidung werden zu müssen“ (Gekle 1986: 200).

Es wäre eine fatale Simplifizierung, würde man versuchen, klare Korrespondenzen etwa zwischen Utopie und Einwanderungsland aufzustellen; viel eher erscheinen Vergangenheit, Zukunft, Hier und Jetzt, Herkunfts- und Einwanderungsland in den Denkwelten von Migrantinnen in einem komplexen Beziehungsgeflecht miteinander verwoben. Es wird in den Gruppendiskussionen deutlich, wie Migrantinnen ihr ‚Herkunftsland‘ auf der einen Seite nostalgisch verklären, um sich auf der anderen Seite von demselben zu distanzieren, während sie das Einwanderungsland kritisch begutachten, aber auch zuweilen unkritisch hinnehmen. Alle diese Perspektiven bringen differente utopische Visionen zu Tage, die in den Gesprächen in fragmentarischer Form zum Vorschein kommen. Sie erlauben auf diese Weise der Leserin und dem Leser einen Einblick in mehr oder weniger politisierte Alltagsstrategien.

Der Metapher der Grenze kommt innerhalb der Produktion von Visionen auch deshalb eine entscheidende Rolle zu, weil sich mit ihrer Hilfe häufig der Wunsch nach sozialen Veränderungen dokumentiert. Dabei werden soziale Veränderungen als Prozesse verstanden, bei denen politische Praxen in das gesellschaftliche Gefüge eingreifen. Im Foucault’schen Sinne können diese auch verstanden werden als Prozesse der De-Normalisierung, wenn normal etwa ‚monokulturell‘ bedeutet. Anders gesagt handelt es sich also um Diskurse, die neue Antworten auf die Frage: „Was ist normal?“ zulassen. So bilden utopische Visionen wie auch Migrationen neue Gemeinschaften und Zugehörigkeiten heraus, während sie andere auflösen oder sich zumindest in bestehende verändernd einlinken. Migrationsbewegungen sind mithin produktiv, denn Gemeinschaftsbildung bedeutet immer die Produktion neuer Ein- und Ausschlüsse. Diese werden virulent über Grenzziehungen, die in die bestehende hegemoniale Kartographie eingreifen und neu bestimmen, wer dazugehört und wer nicht. Denn Grenzzie-

hungen gehören neben dem Verbot und der Verwerfung, Foucault (1991b:11) folgend, zu den Prozeduren des gesellschaftlichen Ausschließens.

Wenn auch Kollektive im besten aller Fälle Stärke und Schutz bedeuten können, werden sie von den in dieser Arbeit diskutierenden Migrantinnen nicht immer so erfahren. Insoweit ist es äußerst einsichtig, dass Subjekte mit Migrationserfahrungen Utopien visionieren, welche die gerade geschaffenen Zugehörigkeiten konstant infrage stellen. Migrantinnen bilden bald neue Gemeinschaften aus, die sich von der Gruppe der ‚Daheimgebliebenen‘ ebenso unterscheiden wie von denen, die gebildet werden von denen, die im Einwanderungsland als beheimatet gelten.<sup>1</sup> Leyla beispielsweise sagt bei ihrer Vorstellung, dass sie sich „eigentlich staatenlos“ fühlt (ZD 197/198).

## 6.1 (Nationale) Grenzen und Gewalt

Bei jeder nationalen Grenzüberquerung werden – nur scheinbar paradoxerweise – Grenzen gleichzeitig irritiert und stabilisiert. Und wie auch immer die Überschreitung wahrgenommen und empfunden wird, sie hinterlässt Spuren im Subjekt. Jede faktische Grenzüberschreitung ist dabei ritualisiert und formalisiert: Es werden beispielsweise Papiere und ein bestimmtes kodifiziertes Verhalten erwartet, und sobald man auf der anderen Seite ist, ist man nicht mehr die- oder derjenige, die sie vorher war. Aus einer ‚Inländerin‘ wird beispielsweise eine ‚Ausländerin‘, die weniger eine Identitätsfigur darstellt, als vielmehr eine prekäre soziale Position anzeigt. Die ‚Ausländerin‘ ist die Fremde, und damit diese möglichst fremd bleibt, werden die „symbolischen Grenzen zwischen ‚Ihr‘ und ‚Wir‘ immer wieder neu gezogen und bestätigt“ (Rommelspacher 2003: 50). Die Grenzziehung geschieht dabei über „Identifikationsrituale, bei denen die Anderen als Fremde identifiziert werden und auf ihre Fremdheit hingewiesen werden“ (ebd.). Die Dominanz des Fremdheitsdiskurses und die faktische Überschreitung von Grenzen macht es nur allzu verständlich, dass auch oder vielleicht gerade Migrantinnen der zweiten und dritten Generation, gefragt nach ihren Visionen, insbesondere über Grenzen sprechen. Wenn die Grenzüberschreitung ein prägen-

1 An dieser Stelle ist es notwendig, Begrifflichkeiten, wie sie im Migrationsdiskurs, der aus der niederländischen Theoriebildung beeinflusst wird, genutzt werden, kritisch zu hinterfragen: Autochtone und Allochtone. Autochtone, aus dem Griechischen stammend, wird mit Eingeborene/Beheimatete übersetzt, während Allochtone, ebenfalls aus dem Griechischen stammend, von außen Kommende meint. Die Begriffe wurden in den Diskurs eingeführt, um das als diskriminierend wahrgenommene Wort der/des Ausländers/Ausländerin zu umgehen. Da alle, die sich nicht intensiv mit dem wissenschaftlichen Diskurs um Migration beschäftigen, mit diesen Begrifflichkeiten nichts anfangen können, tun sie wohl ihre erwartete Wirkung. Tatsächlich stabilisieren sie jedoch den Diskurs um die ‚Fremden‘ wie auch das konservative Konzept der Heimat, welches in der Formation der Nation von eminenter Bedeutung erscheint (zu einer weitergehenden Kritik siehe Essed 1995).

des Erlebnis und noch dazu eine sich wiederholende Erfahrung darstellt werden geradezu zwangsläufig die Utopieproduktionen davon beeinflusst.

Grenzen werden immer dann vom Subjekt bemerkt, wenn sie entweder durchschritten oder machtvoll neu gesetzt werden. Wenn etwa Staatsgrenzen passiert werden, wird schnell sichtbar, wer im Besitz welchen Passes ist und eben auch in der Konsequenz von den damit einhergehenden Privilegien profitieren kann. An fast allen Grenzen werden die Ankommenden in Willkommende und Verdächtige sortiert und erfahren eine dementsprechende Behandlung.<sup>2</sup> In Zeiten der Globalisierung, in der das Reisen zu einem Massenphänomen geworden ist, ist das Durchschreiten von Grenzen geradezu zu einem rituellen Akt der Stabilisierung sozialer Hierarchien geraten. An der Grenze zeigt sich, wer welchen Status unabhängig von Beruf, Sprache und Aussehen genießt. Die Zugehörigkeit zu einer Nation wird akut relevant und zeitigt chronische Folgen.

Leyla: Also da hab ich zum ersten Mal bemerkt, also dass, meine schlimmste Erfahrung war wirklich Passkontrolle. Also...

*I: Mhm*

Leyla: Das ist bis heute noch, also das werde ich auch mein Lebtage nicht vergessen, den Hass, den ich innerlich gespürt habe.

*I: Mhm*

Leyla: Also, weil ich hab meine unbefristet..., ich bin hier geboren, ich hab die unbefristete Aufenthaltserlaubnis und ich hab meinen deutschen Pass beantragt, aber wen interessiert's. Also//lacht kurz spöttisch//

*I: Mhm*

Leyla: Also das ist bis heute, also richtig bitterer Hass ist in mir aufgekommen. Hat auch keiner verstanden von meinen Freunden, bis sie es zweimal miterlebt haben, dass sie drei Stunden drauf warten mussten, bis irgendjemand mal in den Papieren nachgesehen hat und gesehen hat, ich DARF da rein ohne ein Visum, weil ich hab nun mal die unbefristete Aufenthaltserlaubnis und das... Beim ersten Mal haben sie gesagt: „Reg' dich nicht auf!“ und beim zweiten Mal haben sie geheult, weil es einfach so schlimm war.

*I: Mhm.*

Leyla: Weil man da vor Bullen steht und sich vorkommt wie ein Verbrecher und man ist im Urlaub, also...

(ZD 492-520)

Grenzüberschreitungen werden zu einem degradierenden, blamierenden, demütigenden Erlebnis. Sie sind eine massive Erfahrung von Ausgrenzung. Leylas türkischer Pass wirkt ausschließend und stigmatisierend. Sie selbst wird in diesem Moment als „türkische Passträgerin“ wahrgenommen und als solche „krimi-

2 Z.B. gibt es an EU-Grenzen unterschiedliche Grenzposten für EU-Bürger/-innen und Nicht-EU-Bürger/-innen. Darüber hinaus ist bekannt, dass an den Grenzen Europas Beamte nach einem rassistisch-konnotierten *Profiling* Menschen kontrollieren und präventiv unter Verdacht stellen.

nalisiert‘, d.h. es wird von ihr erst einmal angenommen, dass sie sich einen „Aufenthalt erschleichen“ möchte, wie es im Amtsdeutsch heißt. Und so steht sie bei jeder Grenzüberschreitung unter potentiell Verdacht. Alle Teilnehmerinnen dieser Gruppendiskussion konnten von solchen Erlebnissen berichten. Die Folgen sind zahlreich: Leyla beispielsweise spricht vom „Hass“, der sich in ihr aufgebaut hat, und beim Erzählen zeigt sie sich dementsprechend deutlich erregt und empört. Die Grenze ist Teil eines gewaltsamen Alltags von Migrantinnen. Sie reproduziert symbolisch die gemachten Ausgrenzungserfahrungen innerhalb der nationalen Grenzen der Bundesrepublik Deutschland. Insoweit ist es folgerichtig, dass Shirin nach Leylas Bericht äußert, dass sie nun in der Lage sei zu sehen „wie es einem geht“ (ZD 523). Leyla ist im Gegensatz zu Shirin in Deutschland geboren und beschreibt sich selber als „blond und blauäugig“ (ZD 456). Sie ist mithin nicht anhand von ‚körperlichen Merkmalen‘ als fremd zu beschreiben, aus diesem Grunde ist es v.a. der Pass, der zu einem hervorstechenden Diskriminierungsfaktor wird. Im Alltagsleben kann sie gewissermaßen wie Carmen aus Gruppe C als Deutsche durchgehen. An der Grenze kann sie jedoch dann sehen, „wie es einer geht“, die nicht das Privileg besitzt, im Alltag als Mehrheit durchgehen zu können, denn an den Staatsgrenzen ist diese Form des *passing* nicht möglich. Hier wird Leyla zurückgeworfen auf ihr *Anderssein*. Diese Differenz, die die Frauen unterschiedlich sozial verletzbar macht, wird während der Diskussion immer wieder transparent. Die Gruppe ist dabei – dies sei nochmals angemerkt – bezüglich zweier Kriterien homogen: Alle haben Migrationserfahrungen und alle leben lesbischen Beziehungen. Anders gesagt: Alle sind minorisierte Frauen bezüglich Herkunft und sexueller Orientierung. Doch anders als Shirin kann Leyla im Alltag – solange sie nicht ihren Pass vorzeigen oder ihren Namen nennen muss – ihr Migrantinsein unbetont lassen und so auch unbeachtet bleiben. Sie kann nicht aufgrund von Äußerlichkeiten (körperliche Merkmale oder Sprache) rassistisch aufgemerkt werden, jedoch aufgrund ihrer Herkunft, die eben der Pass verrät. Die Unterschiede, die zu differenten Diskriminierungserfahrungen führen, werden auch in anderen Gruppen klar thematisiert. Dies deutet an, dass das Sprechen über utopische Visionen in Migrantinnengruppen nicht zu simplifizierenden Aussagen führt, sondern dass der gewonnene Raum von den Teilnehmenden dazu genutzt wird, Differenzen und die damit einhergehenden unterschiedlichen Gewalterfahrungen zur Sprache zu bringen.

In derselben Gruppe wird auch darüber diskutiert, ob die Forderung „Grenzen auf für alle!“ eine politisch sinnige ist und ob sie eine legitime utopische Vorstellung darstellt. Es ist Susana, die dies erstmal als ihre Utopien formuliert: „Grenzen auf für alle ohne Beschränkung!“ (ZD 3299) und „Keine Länder mehr!“ (ZD 3307). Gleich das Aussprechen der Vision führt zu Irritationen in der Gruppe. Das Thema wird später wieder aufgegriffen und dabei werden unterschiedliche Positionen sichtbar. Shirin etwa hält diese Forderung für problematisch: „Ja, aber überleg’ mal, deine Idee, die Grenzen abzuschaffen, wenn die abgeschafft sind (-) dann hat man kein Feindbild mehr“ (ZD 3366f.) und „Wenn

wir jetzt da sitzen und sagen, „Ah, ich wünsche mir eine schöne Welt!“ das ist witzlos“ (ZD 3387f.). Nach ihrer Ansicht können Menschen ohne Feindbilder nicht leben. Grenzen regulieren gewissermaßen die Feindbilder. Wenn diese durchlässig werden, so werden wieder neue geschaffen. Mit anderen Worten: Jedes Auflösen einer Grenze bringt neue Grenzen hervor. In diesem Zusammenhang spricht sie auch vom Hass, der auf die Menschen projiziert wird, die jeweils auf der anderen Seite der Grenzen stehen (etwa die Mexikaner/-innen auf der anderen Seite der USA, auf die, in ihren eigenen Worten, „Jagd gemacht wird“). Susana jedoch verteidigt ihre Ansicht.

Susana: Und mit „Grenzen auf!“ meinte ich irgendwie, vieles wäre zum Beispiel einfacher irgendwie, warum muss man manche Sachen so kompliziert lassen, was eigentlich gar nicht sein muss. Wenn du, sag ich mal, in Europa schon die Länder alle so durcheinander verstreut sind, weiß nicht, ich war irgendwie in Paris bei meiner Tante, da sind es die Araber auf die irgendwie tierischer Hass geschoben wird.  
(ZD 3405-3410)

Sie lässt sich nicht abbringen von einer Utopie, die keine Grenzen vorsieht. Auch sie glaubt, dass Grenzen Hass hervorbringen, doch anders als Shirin hält sie ihre Utopie nicht für witzlos, sondern notwendig. Leyla dagegen findet, dass das Störende an Utopien sei, dass sie unrealistisch seien: „WAS beschäftigtst du dich mit Sachen, die nicht wahr werden können?“ (ZD 3354f.) fragt sie provokant. Ihrer Auffassung nach soll man sich mit dem beschäftigen, was passieren kann (ZD 3359). Nicht so Susana, die, selber als aus dem ehemalige Jugoslawin stammend nun Kroatin ist und somit weiß, wie wirksam Grenzen sind. Und obschon sie sagt, dass sie nicht dieselben Diskriminierungserfahrungen gemacht hat wie etwa Türkinnen in Deutschland, hält sie die Forderung nach offenen Grenzen für eine politische und als Erzieherin auch für eine pädagogische Notwendigkeit.

Susana: Und ich denke, wenn zum Beispiel bestimmte Strukturen einfach nicht da wären, dann würde es die nicht geben irgendwie, dann würde das irgendwann, je nach dem wie die Menschen auch miteinander leben und was ich jetzt meinen Kindern und die nächsten und die nächsten und die überliefern. Na klar, ich mein', du kannst Grenzen aufmachen und es kann viel größerer, was du sagst, in Anführungsstrichen Hass bleiben. Trotzdem. Aber je nach dem was ich jetzt irgendwie den Menschen um mich herum vermittele, denke ich, wenn man bestimmte Sachen einfach abschafft, die wirklich nicht sein müssen...  
(ZD 3421-3429)

Susana spricht hier von der Vision als Funktion. Utopien transportieren demnach politische Ideen und Ideale, regen zum Nachdenken über Selbstverständlichkeiten an. Für Susana scheint es anders als für Shirin nicht normal zu sein, dass Grenzen das Leben regulieren. Sie kann sich ein Leben ohne Grenzen durchaus vorstellen. Sie gibt damit ein konkretes Beispiel für das Bloch'sche *Prinzip Hoff-*

*nung*, eine gelehrte Hoffnung, die letztlich enttäuscht werden muss. Die Utopie hat hier die Funktion der politischen Skandalisierung. Territoriale Grenzen, die gewaltvoll auch soziale Grenzen herstellen, sind Konstrukte und erst das Denken des *Anders* ermöglicht dies wieder freizulegen. Die angebliche Normalität wird nicht als ein So-sein-müssen akzeptiert, sondern herausgefordert.

Während in der Gruppe Shirin und Leyla dieser Vision nichts abgewinnen können, finden Hamide und Nuran keinen rechten Umgang damit.

Hamide: Also, ich glaube nicht (-), also ich denke eine Utopie, oder eine Idee, Utopie wäre es ja von mir, „Grenzen auf für alle!“ Ist eine Idee und aber, ich war niemals eine Marxistin oder Kommunistin oder lesbische Aktivistin...

(ZD 3610-3612)

Nuran: Ja genau, das und das und das find ich scheiße, aber ich könnte jetzt zum Beispiel also, Grenzen auf, ey, aber was will ich?

(ZD3653-3654).

Interessant ist dabei, dass eigentlich alle Teilnehmenden es im Grunde auch besser fänden, wenn Leben nicht durch Grenzregimes bestimmt wäre, doch lediglich Susana bringt gewissermaßen den Mut auf, die Forderungen ohne wenn und aber zu wiederholen. Alle wünschen sich, dass die Gewalt, die sie an der Grenze erfahren haben, sich nicht wiederholt, doch ist die Gruppe nicht willens, über politische Alternativen nachzudenken. Hamide und Nuran finden die Vision auch für sich stimmig, aber irgendwie haben sie wohl die Hoffnung an die Kraft solch (simpler) Visionen verloren. Nicht zufällig reiht sich an Nurans Aussage eine Sequenz zum Thema Utopieverluste, die auch ein Indiz für den Verlust von positiv-besetzten alternativen politischen Modellen zu sein scheint. Dies bedeutet nicht, dass die politische Praxis im Allgemeinen infrage gestellt wird, vielmehr scheint es so zu sein, dass hier eine Art Umbruchphase deutlich wird, in der es darum geht Ungerechtigkeiten und Gewalt zu benennen, aber nicht mehr die alten Visionen und damit einhergehenden Parolen unreflektiert zu wiederholen.

### 6.1.1 Zwischen Ankunft und Rückkehr

Zu Beginn der Gruppendiskussionen wurden die Teilnehmerinnen gebeten, sich kurz vorzustellen. Interessanterweise beginnen alle mit dem Zeitpunkt der Migration:

Handan: Ich fang' mal an. Ja? Ich bin die Handan. Ich bin 29 Jahre alt und wurde mit 5 Jahren von meinen Eltern nach Deutschland geholt.

Bircan [im Hintergrund]: Verschleppt!

Handan: Direkt hierhin nach B. Meine Mutter war 1 Jahr und 9 Monate vor mir hier, und mein Bruder Mehmet und ich sind dann eben bei den Eltern meines Vaters gewesen. Und mein Vater war dann noch ein Jahr vor meiner Mutter hier. Also, zuerst war mein Vater hier und dann wurden wir nach und nach zusammengeholt so.

(ZA 30-39)

Handan beschreibt ihre eigene Migration als eine mehr oder weniger autoritäre Handlung ihres Vaters, die sie erleidet. Sie *erleidet* ihre Migration, indem sie von den Eltern geholt wird. Die jüngere Schwester bestärkt sie in dieser Perspektive indem sie das Stichwort „verschleppt“ einführt. Handan war fünf Jahre alt, als sie von der Türkei nach Deutschland migriert und es ist wohl nicht davon auszugehen, dass sie gefragt wurde, ob sie nach Deutschland kommen möchte. Migration erlebt sie als erzwungen, verordnet, ein unfreiwilliges Tun, welches einen Markierungspunkt im Fluss des Lebens darstellt. Die Wendung „Zusammenholen“ zeigt, dass diese für ihr eigene Biografie einschneidende Konsequenzen mit sich gebracht hat. Die Auswanderung von Handans Familie geschieht in Etappen und sie weiß die Daten verblüffend genau: „Meine Mutter war 1 Jahr und 9 Monate vor mir hier“, sagt sie. Migration ist immer auch Abschied und Trennung, doch darüber spricht Handan an dieser Stelle nicht. Die Erinnerung reduziert sich auf eine genaue Zeitbestimmung, die wohl auch daher rührt, dass Daten – wie etwa das Einreisedatum – immer wieder bei Behörden, in der Schule usw. abgefragt werden. Die Rekonstruktion der eigenen Migrationsgeschichte ist eingeschrieben im Verwaltungsdiskurs und die Reproduktion erscheint damit verständlicherweise routiniert und bürokratisch. Diese spezifische Form der Selbstdarstellung wiederholt sich in Gruppe A, insoweit alle versuchen, den Zeitpunkt der elterlichen Migration möglichst genau zu datieren.

Serpil: Ich studiere Diplompädagogik in B. im 3. Semester und ja (-) und meine Eltern kommen ursprünglich aus dem Kosovo mit, also hauptsächlich, türkischen Vorfahren und so und die sind irgendwie vor 24 Jahren oder so nach Deutschland gekommen. Erst mein Vater, nach ein paar Monaten, ich glaub' nach drei Monaten kam meine Mutter. Und ich bin halt hier geboren in Deutschland und seit dem halt eigentlich nur in Deutschland.

(ZA 74-79)

Ayşe: Nein, meine Eltern sind von... beziehungsweise mein Vater ist schon 30 Jahre hier in Deutschland. Meine Mutter kam Ende, Anfang 70er Jahre. Nee, irgendwas um die 68 oder so, ja und ich mache zur Zeit, also, ich bin 21 Jahre alt, mache zur Zeit ein Praktikum im Antidiskriminierungsbüro.

(ZA 97-100)

Die Töchter explizieren gewissermaßen ihren Migrationsstatus durch den Versuch, die elterliche Migration so genau wie möglich zu datieren. Die Benennung genauer *Zeitpunkte* ist dabei geradezu charakteristisch für Grenzüberschreitun-

gen. Der biografische Fluss wird im Gedächtnis eingefroren und damit hervorgehoben. So finden sich in Berichten von Menschen im Exil häufig Sätze wie: „Mein Leben im Exil begann 1978, im Morgengrauen des 27. November“ (Afkhani 1996: 15) oder „Am 8. Mai 1986 wurde ich verhaftet, als ich gegen 8 Uhr morgens auf dem Weg zum COMADRES-Büro war“ (ebd.: 73).<sup>3</sup> Das eigene Leben, welches im Erzählen wie ein Film abläuft, nimmt plötzlich fotografische Züge an. Einzelne Bilder werden detailliert beschreibbar.

Die biografischen Kurznotizen der Migrantinnen zeigen erst eine kurze Referenz über die eigene Herkunft und die Herkunft der Eltern, bevor über das Hier und Jetzt gesprochen wird. Es ist gewissermaßen die Herkunft, welche die Basis für die Erzählung der Ankunft und damit auch der Zukunft stellt.<sup>4</sup> Das Migrantinnensein, so könnte festgehalten werden, ergibt sich u.a. aus der frühen Erfahrung mit Grenzüberschreitungen. Dabei handelt es sich beim Gesagten nicht um bloße Beschreibungen, sondern vielmehr auch und insbesondere um eine Situierung und gleichsam Legitimierung ihres Sprechens im Kontext einer Migrantinnengruppe.<sup>5</sup> Die ersten Vorstellungsrunden wirken bei allen vier Gruppen wie eingespielt, als würden sie einem geheimen Skript folgen: Name, Alter, Migrationsjahr und Herkunft der Eltern, eigene Migrationserfahrung, Schule, Beruf werden in dieser Reihenfolge genannt und dabei selten weiter ausgeführt. Das Vorstellen ist immer ein Hervortreten und ein Erklären des Soseins, und für Migrantinnen beginnt dieses mit der Klärung der Migrationsgeschichte. Die Frage, „Wo kommst du her?“, die Migrantinnen immer wieder gestellt wird, auch wenn sie hier geboren wurden, ist verinnerlicht worden und die Beantwortung eine solche Selbstverständlichkeit,<sup>6</sup> dass sie routiniert abgespult werden kann. Bei den meisten klingen wohl deswegen die ersten Äußerungen wie auswendig gelernt, so als hätten sie diese Sätze schon hundert Mal in derselben oder ähnlichen Reihenfolge hervorgebracht. Etwa bei Suna aus Gruppe B:

3 Das Buch „Leben im Exil. Frauen aus aller Welt“ von Mahnaz Afkhani versammelt biografische Erinnerungen von Frauen im US-amerikanischen Exil. Das erste Beispiel stammt von Afkhani selbst, das zweite ist die Beschreibung der Menschenrechtsaktivistin María Teresa Tula aus El Salvador.

4 Es ist interessant, dass für Bloch die Herkunft zugleich Zukunft bedeutet (vgl. Eichler 1992: 206), woraus sich auch sein Interesse an historischen Quellen begründen lässt. Später war es auch hier wieder Foucault, der mit seiner Methode der Archäologie die philosophische Betrachtung der Vergangenheit zu einem Bestandteil kritischer Theorie erhoben hat.

5 Die Frauen wurden konkret angefragt, ob sie an einer Gruppendiskussion zum Thema Utopien migrierter Frauen teilnehmen möchten, dies scheint eine Form von Legitimierungsdruck hervorzubringen, der deutlich macht, dass es in diesem Kontext notwendig ist, sich als Migrantin zu verstehen.

6 Sicherlich ist auch das *Framing* der Diskussionssituation wirksam: Wenn nur Frauen mit Migrationserfahrung eingeladen wurden, ist es naheliegend, dass die Interviewerin ein Interesse an deren Migrationsgeschichte hat. Allerdings deckt sich das hier Beobachtete mit meiner Alltagserfahrung und scheint mir insoweit doch von einiger Relevanz.

Suna: Ja, meine Eltern kommen halt da aus U. und ich glaube [sie sind] 69, also Ende der 1960er Jahre, hergekommen. Beziehungsweise mein Vater war zuerst da und meine Mutter ist ein Jahr später nachgekommen. Dann damals mein Bruder, der war dann auch, weiß nicht, ein halbes Jahr alt oder so. Und ich bin in Z. [Stadt in Deutschland] geboren. Meine anderen drei Schwestern auch. Ich habe halt zwei Brüder, die sind beide drüben geboren und die Mädels sind alle hier geboren. Ja, habe dann...  
(ZB 50-54)

Die Visionen, die während der Diskussionen mitgeteilt werden, beginnen nicht nur mit diesen ersten Darlegungen, sondern kehren auch immer mal wieder zu diesem ‚schicksalhaften‘ *Zeitpunkt* der Grenzüberschreitung zurück. Überwunden wird dieser etwa durch ein nostalgisches Zurückblicken, welches dann zu einem Darüber-hinaus-Blicken wird. Die faktische Entfernung von dem ‚Herkunftsort‘ und die häufige Unkenntnis über diesen für Frauen der Migration-nachfolgegenerationen emotional hochaufgeladenen Ort spielt an einigen Stellen einer fatalen Verklärung dieser Orte in die Hände. Es wird dann nostalgischen Utopien gefrönt, die zum Teil groteske Züge annehmen. So spricht Sonia aus Gruppe A von ihrer Sehnsucht nach dem Spanien, wie sie es aus ihrer Kindheit kennt.

Sonia: Das ist das, was ich in Spanien so vermisst habe. Spanien war für mich immer der, wenn ich in Urlaub gefahren bin, der Inbegriff von „Es hat sich nichts verändert!“ Ich bin in das Dorf von meiner Oma gefahren, da stand immer noch das halbfertige Haus und das andere, das abgebrochene, dann der windschiefe, weiß ich nicht, Schuppen und sonst was. Da hat sich nie was verändert. Da war immer alles gleich. Und die M. das war unser Kiosk, wo wir dann unsere, weiß ich nicht, Süßigkeiten her bekamen und Eis und weiß nicht was. Und es war irgendwie wunderschön immer. Das habe ich an Spanien so geliebt, und das habe ich eigentlich so gerne festhalten wollen. Nur mittlerweile sind die halt so, ja weltoffen, was vielleicht für die Spanier positiv ist, aber für mich ist es halt nicht mehr das Gleiche. Mein Onkel und meine Oma die haben jetzt vor kurzem umgebaut. Das alte Haus gibt es nicht mehr so in der Form, wie ich das gewohnt war und das stört mich schon. Das fand ich... die haben jetzt zum Teil Zentralheizung und... Ich meine, die haben es im Winter genauso kalt wie hier und also, ich find es schon toll für meine Oma...

Alle://lachen//

Sonia: Aber//unverständlich//aber für mich ist das irgendwie, da ist ein Stück verloren gegangen, da fehlt was, da ist was weg, unwiederbringlich...

(ZB 2208-2227)

Die Trauer über den Verlust von dem Stück Spanien wie es in der Kindheit war entbehrt nicht eines gewissen Zynismus, der dem Verklären der „Edlen Wilden“ gar nicht unähnlich ist. Es handelt sich dabei um einen Diskurs, der aufs engste verquickt ist mit der Romantik, aber auch mit dem Kolonialismus und den durch ihn hervorgebrachten utopischen Visionen von unberührter Natur und gesell-

schaftlichem Stillstand. So bedauert Sonias Freundin Suna, dass in dem Dorf ihrer Eltern nun Menschen Häuser bauen, die über Toiletten verfügen. „Schade, es gibt kein Plumpsklo mehr!“, sagt sie, während die anderen schallend lachen (ZB 2236). Sonias und Sunas Bedauern über den Verlust von Andersheit begleitet die Gruppe mit Lachen, weil alle Beteiligten wissen, dass es eigentlich unangemessen ist, sich zu wünschen, dass das Leben der Menschen an den Herkunftsorten der Eltern in Armut verharrt. Der Wunsch ähnelt dem immer wieder artikulierten Menschheitstraum, der ein „Zurück zur Natur!“ fordert und dabei ignoriert, wie grausam und ungerecht Natur sein kann oder notwendigerweise ist. Paradoxerweise wird das Bild von den „rückständigen Heimatländern“ hier nicht nur stabilisiert, sondern das Nicht-mehr-Zutreffen dieser Bilder auch bedauert. Damit einher geht jedoch immer eine Distanzierung und Distinktion. So setzt sich sowohl Sonia wie auch Suna in aller Bestimmtheit ab von den ‚rückständigen‘ Heimaten ihrer Eltern. Sie gehören nicht dazu, nicht dorthin. Und doch suchen sie gleichzeitig eine Verbindung dorthin, die nur über nostalgische Sehnsucht zu funktionieren scheint. Die Herkunftsländer der Eltern erscheinen als verklärte Paradiese, die nun in Gefahr stehen zu verschwinden. Die Suche nach den Wurzeln ist immer auch die Suche nach Distinktion und diese erwünschte Differenzierung scheint immer auch einen Willen zur Distanzierung mit sich zu bringen. Nach dem Motto: „Dort liegen meine Wurzeln, aber das bin ich nicht!“ Hier wird eine Andersheit konstruiert, die sich von der in der Dominanzgesellschaft askribierten Andersheit unterscheidet. Sie ist Effekt einer spezifischen Distinktionspraxis, die durchaus – zumindest auch – als Reaktion auf Ausgrenzung gedeutet werden kann. Dies wird sehr deutlich in einer Passage aus Gruppe C, wo Tülay darüber spricht, was sie ihren zukünftigen Kindern mitgeben möchte.

Tülay: Ich möchte halt auch immer dieses Bewusstsein auch, also so Utopie, das wird mir dann immer klar, wenn ich mir irgendwie so formuliere: Was würde ich tun, wenn ich ein Kind hätte? Wie würde ich das erziehen, ja? Also, oder was würde ich ihm mitgeben wollen? Oder was weiß ich. Ich würde zwar immer darauf beharren, dass es eben so gleich ist wie alle anderen auch, aber doch irgendwie anders, ne?. Wenn es drauf kommt//lacht//

Alle://lachen//

Tülay: Dass es eben nicht dazu gehören kann//lacht//in manchen Situationen, weil es ist ja für die meisten Migrantenkinder fängt ja der Schock echt so erst im Kindergarten an, nee? Also, wenn sie dann so ihre gewohnte Nachbarschaft dann auf einmal verlassen und dann sind sie im Kindergarten und dann kommen die Kindergärtnerinnen, die dann auf einmal so das Kind als kleine Türkin vorstellen. Und dann kommt die aus der Türkei und so und das sagen die dann auch so, obwohl sie halt irgendwie da geboren ist oder was weiß ich und dann sagen alle Türkei, Türkei und so. Und dann essen die Mohrenkopf und so (-) Schnickschnack halt. Und da passiert das Ganze, ja also, dass man dann immer so zwar einbezo... also mit eingegliedert wird in ne Gruppe, aber immer gleichzeitig auch rausgeholt wird. Sozusagen mit dieser Bezeichnung, „sie ist

ganz normal“, sie ist Türkin und sie ist auch unsere Freundin und wir fassen jetzt alle an den Händen“ und das hat schon was ganz anormales irgendwie so, diese ganze Konstruktion ja, sondern irgendwie...

(ZC 1515-1537)

Für Tülay ist es klar, dass ein wirkliches Dazugehören für ihre Kinder nicht möglich sein wird, insofern macht sie aus der Differenz eine positive Aussage. Das Kind soll lernen, dass sein Anderssein nicht immer, wie in der Kindergartensituation, dazu führen muss, dass es ausgegrenzt wird. Anderssein kann auch *empowern*, wenn es bewusst und strategisch eingesetzt wird. Denn, „wenn’s drauf ankommt“, dann ist es wichtig, sich auf die Differenzen zu besinnen. Dabei ist das Lernen dieser Differenzen ebenso Teil des visionierten „Erziehungsplans“ wie das Erlernen der emphatisch vorgetragenen Gleichheitsforderung. Auch hier lachen die Mitdiskutantinnen, die in diesem Falle unterschiedlicher Herkunft sind, aber alle gemeinsam in einer politischen Migrantengruppe arbeiten. Anderssein wird hier nicht genauer bestimmt. Es wird aber deutlich, dass dieses nicht als Bedrohung interpretiert wird, sondern durchaus lustvoll kämpferisch gegen eine hegemoniale Praxis eingesetzt wird, deren Normalitätsstandards ein Kind türkischer Herkunft ganz gleich, ob es in Deutschland geboren und aufgewachsen ist, immer als fremd und damit anders markiert. Diese Markierungsrituale ziehen sich durch den Alltag – ohne Ausnahme. Migrantinnen arbeiten mit und an ihrer Differenz, die in vielen Teilen *Differenzbehaftung* ist. Das Anderssein wird dabei infrage gestellt und gefeiert gleichermaßen (vgl. Erel 1999). 1994 schreibt Kalpaka, dass „Frauen aus ethnischen Minderheiten [nicht nur] von außen als ‚anders‘ definiert“ werden, sondern sich auch selber so definieren (39). Sie deutet dies als eine „Suche nach Gemeinsamkeiten“ minorisierter Frauen, die durch die „Existenz von Diskriminierung und Rassismus“ genötigt werden, sich selbst zu ethnisieren (ebd.). Dieses Suchen nach Gemeinsamkeiten bildet tatsächlich nicht selten die Kehrseite von *Otherring* Prozessen und ist ein Charakteristikum identitätspolitischer Bewegungen. Es handelt sich dabei zugleich um eine komplex funktionierende Distinktionspraxis minorisierter Menschen, die meiner Ansicht nach nur sehr unzureichend mit Selbstethnisierung umschrieben wäre, da sie ein ganzes Repertoire von Strategien versammelt. Darüber hinaus macht dies auch das Dilemma der Anerkennung sichtbar: Wird diese nämlich nur den ‚kulturellen Differenzen‘ zugestanden bei gleichzeitiger Negierung der rechtlichen Unterschiede, so führt dies unweigerlich zu einer Stabilisierung der marginalisierten Position. Deswegen ist eine Politik der Anerkennung, wie Gümen feststellt, nur sinnvoll, „wenn sie von der *Gleichberechtigung* im Sinne eines staatsbürgerlichen Rechtes der Gesellschaftsmitglieder ausgeht“ (Gümen 1996: 78).

Ein weiteres Motiv, in dem Grenze, Utopie und Migration zusammenspielen, ist das Reisen selbst. In vielen utopischen Erzählungen spielt das Reisen eine bedeutende Rolle (vgl. etwa Gnüg 1999). Der Utopie wird in diesen Beschreibungen dem genauen Wortsinn nach entgegengegangen. Und je näher das Subjekt

derselben kommt, um so fremder wird die Umgebung des Hier und Jetzt. Auch Migrationsberichte beginnen nicht selten mit einer kurzen Notiz, wie aufgezeigt, die Auskunft über das „Wie“ des Herkommens gibt. Wichtiger ist später das Sprechen über Bleiben oder Gehen. Deutschland beschreiben die meisten Teilnehmerinnen nicht als einen Ort, wo sie bleiben wollen, vielmehr denken sie über Alternativen nach. Die Ortsveränderung ist dabei immer gekoppelt an eine Sehnsucht nach einem Alltag, der sich nicht durch Diskriminierungen gekennzeichnet zeigt.

Im berühmten Roman von Ursula LeGuinn *The Dispossessed* (1974) entflieht der Protagonist den Diskriminierungen der Machthaber/-innen auf dem utopischen Planeten, indem er zurück zum Ursprungsort der *Community* reist. Das zentrale Motiv des Romans ist dabei Moylan zufolge das „Einreißen von Mauern“ [...] die Zerstörung von Grenzen, die teilen und isolieren“ (Moylan 1990: 103). LeGuinns Werk greift an dieser Stelle die besondere Thematik der „enttäuschten Visionen“ auf und erhebt die neuen Mauern zum Fokus ihrer Betrachtung. In ähnlicher Weise können wir verfolgen, wie Migrantinnen der zweiten Generation versuchen, Strategien gegen die *Einmauerung* im erwarteten ‚Paradies‘ der Eltern zu (er-)finden. Wie dargelegt erweist sich das Migrationsland nur allzu häufig als ein *falsches Paradies*, weswegen es nicht verwundert, dass die Nachfolgenerationen häufig nach Strategien suchen, mit dieser Enttäuschung umzugehen. Insgesamt stehen in dieser Auseinandersetzung, pragmatisch betrachtet, drei mögliche Wege offen:

- a) Das Einwanderungsland wird zur Heimat deklariert
- b) ‚Zurückgehen ins Herkunftsland‘
- c) ‚Weiter-Wandern‘

Diese drei Wege werden in den Gruppendiskussionen an verschiedenen Stellen thematisiert. Manches Mal wird mehr als eine Variante in unterschiedlichen Passagen von derselben DiskutantIn geäußert. Wobei deutlich wird, dass es nicht nur um differente Orte geht und die Entscheidung, Hier oder Dort oder Woanders zu leben, vielmehr werden anhand dieser Fragestellungen komplexe Migrationsthematiken wie Identität, Zugehörigkeit und Anerkennung verhandelt. Es werden mögliche Antworten auf die Menschen mit Migrationserfahrung ständig begleitenden Fragen des „Wo kommst du?“ und des „Möchtest du hier oder in deinem Herkunftsland leben?“ gegeben. Diese oft wiederholten Fragen beschreiben geradezu eine biografische Dauererfahrung des ständig nach dem Ort der Zugehörigkeit Befragtwerdens. Die Grenze zwischen den Orten A und B ist damit eine, die das Subjekt selbst durchzieht.

a) *Das Einwanderungsland wird zur Heimat deklariert*

Gül: Also ich denk für uns, also für mich war es nie eine Frage, dass mein Lebensmittelpunkt hier ist oder dass ich selbstverständlich, ich hatte nie das Gefühl, ich müsste mich entscheiden, weil, wofür? Weil ja, ich war, ich habe nie das Gefühl gehabt,

mich entscheiden, weil, wofür? Weil ja, ich war, ich habe nie das Gefühl gehabt, ich müsste mich jetzt für irgendwas entscheiden, weil es gab für mich nichts zu entscheiden, ich war eh immer hier...

Carmen: Für mich hat es sich aber...

Gül: Für mich ist es eher so eine Utopie, was könnte ich noch alles, was wäre möglich für mich, ja?

Carmen: Ja, für mich nicht! Meine Eltern, die hatten ja nach den Abi ursprünglich vor, mich nach Spanien zum Studieren zu schicken und das war mein eigener Wunsch. Also und dann auf einmal war alles vorbei und dann hatte ich halt so ein Freund und war hier jetzt eigentlich sehr glücklich//lacht//und so und dann meine Eltern, ja, jetzt musst du mal die Koffer packen, ich so „Nö!“; also, das war für mich dann voll das Schreckensgespenst. Also, zumal ich mit Spanien nichts zu tun habe. Also, das ist für mich halt ein Ferienort. Natürlich kann ich auch ganz gut die Sprache, aber...

(ZC 1877-1895)

Für Gül von Gruppe C ist der Lebensmittelpunkt Deutschland und insoweit hat sie nicht das Gefühl, dass sie sich entscheiden muss, während gleichzeitig der Herkunftsort zur Utopie gerät. Die Diskrepanz zwischen Herkunftsort und Lebensmittelpunkt wird für Gül zur Möglichkeitserweiterung. Für Carmen dagegen ist der Herkunftsort der Eltern ein „Schreckensgespenst“. Ein ‚Zurückkehren‘ kommt für sie nicht infrage, insoweit ist das ‚Herkunftsland‘ Spanien auch keine Utopie.

Tülay, die sich als Studentin der Geschichte mit deutscher Geschichte, insbesondere mit Antisemitismus und seinen Folgen für eine Einwanderungsgesellschaft auseinandersetzt, ist interessanterweise die einzige Teilnehmerin, die im Fragebogen unter Herkunft ihren Geburtsort angibt: „Mein Herd ist in [Region in Deutschland]“. Und unter Selbstbezeichnung ihren Vornamen einträgt. Gefragt danach, ob und was sie an Deutschland stört, antwortet sie: „Ist eigentlich eine sehr gute Frage, nee? Also, „Was stört dich so an Deutschland?“. Also irgendwie ist Deutschland halt schon meine Heimat, ja (ZC 640ff.). Die Antwort auf die Frage, was sie an Deutschland störe, kompliziert Tülay, denn „irgendwie“ ist Deutschland ihrer Aussage nach Heimat. „Irgendwie“ drückt dabei einen Zweifel aus, eine Unsicherheit, die schließlich im weiteren Verlauf an den eigenen Diskriminierungserfahrungen festgemacht wird.

Tülay: Und das überträgt sich dann natürlich auch auf Migranten. Ich hab’ diesen letzten Herbst glaube ich mindestens viermal auf dem Marktplatz gehört, „Ich hab’, dich hätte, du wärst unter Hitler nicht vorgekommen. Man hätte euch vergast!“ und so. Also dann ziehen diese Leute auf einmal diese Parallele, ja. Und in der politischen Diskussion ist es aber so, dass man ja sehr lange versucht hat, auch diesen Begriff Rassismus zu vermeiden, weil das ja immer so, Konnotation irgendwie weckt, die dann immer so ans Dritte Reich irgendwie, im übertragenen. Also man versucht ja einfach bestimmte Kontinuitäten zu brechen und irgendwie so ein Ausländerfeindlichkeitsproblem zu inszenieren, was ja irgendwie jeder weiß, das ist so *gefaked*, ja. Es geht natürlich um Ras-

sismus! Und das witzige find' ich halt ist, dass die Leute auf der Straße aber ganz genau wissen, in welcher Tradition dieses ganze Ding noch steht, ja...

(ZC 660-672)

Für Tülay, die in Deutschland geboren ist, ist Deutschland „irgendwie“ ihre Heimat. Doch Heimat kann kaum zur unhinterfragten Kategorie werden, wenn das ‚beheimatete‘ Subjekt ständigen Diskriminierungen und Ausgrenzungen ausgesetzt ist, und es ist irritierend an der Heimat Deutschland, dass sie selber als störend empfunden wird. Deutschland wirkt für Tülay bedrohlich: „Du wärst unter Hitler nicht vorgekommen“, sind Sätze die Angst machen und auch wütend. Das „irgendwie Heimat“ drückt insofern auch Zweifel aus, denn die Ablehnung der Mehrheitsbevölkerung wird nicht als naiv gewertet, sondern ernst genommen. Tülay weiß, dass die Ablehnung eine willentliche ist: „[D]ass die Leute auf der Straße aber ganz genau wissen, in welcher Tradition dieses ganze Ding noch steht.“ Sie findet das „witzig“ im Sinne von interessant. Zynismus dient hier als Strategie, den Lebensmittelpunkt Deutschland weiterhin – trotz der Diskriminierungserfahrungen – als Heimat bezeichnen zu können. Die Pluralisierung von Heimat, die, anknüpfend an Flusser, als eine von mehreren gesellschaftstransformierenden Möglichkeiten bei Migrantinnen angesehen werden kann, tritt hier in der Variante „*kritische Heimat*“ auf. Für Tülay ist Deutschland zwar Heimat, aber als solche wird sie sogleich der Kritik freigegeben. Deswegen auch findet sie die Frage der Interviewerin: „Was stört euch an Deutschland?“ gut. Sie ermöglicht ihr eine differenzierte Auslegung ihres eigenen Heimatverständnisses. Heimat ist für Tülay nicht der Ort, an dem sie sich fraglos wohl fühlt, sondern ein Ort, den es zu gestalten gilt. Der erste Schritt zur Gestaltung ist dabei die kritische Erinnerung. Deutschland, der Ort an dem Tülay lebt, ist für sie ein Ort, an dem schreckliche Kontinuitäten am Werk sind, über die wissend geschwiegen wird. Rommelspacher beschreibt diese Beobachtung von Tülay im Schlussteil ihres Buches *Schuldlos – Schuldig?* folgendermaßen:

„Insofern lebt die Vergangenheit weiter fort. Sie lebt fort in alten und neuen antisemitischen Denkmustern. Sie lebt darin fort, daß Deutschland nach dem Krieg viel mehr zur Heimat der Täter als zu der der Opfer geworden ist. Sie lebt fort in einem deutschen Selbstverständnis, das meint, Deutsch-Sein bedeute ethnische Homogenität, also christlich-religiös oder christlich-säkular zu sein, weiß zu sein und von ‚deutschen‘ Eltern und Großeltern abzustammen“ (Rommelspacher 1995a: 192).

Tülay setzt dieser Heimat ihre kritische Intervention entgegen. Für sie gilt vielmehr Heimat im Bloch'schen Sinne: Die „Suche nach Heimat“. Sie weiß, von welchem Ort sie spricht, und sie betrachtet diesen notwendigerweise sehr differenziert. Damit zeigt sie auch an, dass mit ihr im Demokratisierungsprozess zu rechnen ist. Um diese Kritik auch laut werden zu lassen, engagiert sie sich – wie die anderen Diskussionsteilnehmerinnen der Gruppe C – in einer selbstorgani-

sierten Politgruppe, die nur aus Migrantinnen und Migranten zusammengesetzt ist, und auch im Studierendenausschuss der Universität. Tülay würde sich nicht als *heimatlos* bezeichnen, was im Mainstream gerne behauptet wird, vielmehr hat die Auseinandersetzung mit ihrem Migrantinnensein dazu geführt, dass sie der Idee einer Heimat differenziert gegenüber auftritt.

Die postkoloniale Theoretikerin Mohanty bemerkt, dass oft die Erfahrung der Grenzüberschreitung dazu befähigt [*enable*], über Fragen der „Identität, *Community* und Politik im Allgemeinen“ nachzudenken (Mohanty 1995: 498). Tülay führt dieses Nachdenken zu einer distanzierten Affirmation von „Deutschland als Heimat“.

Für Carmen ist eine ‚Rückkehr‘ nach Spanien auch keine Alternative. Sie findet Spanien, das Herkunftsland ihrer Eltern, „schrecklich“:

Carmen: Also, ich weiß nicht, ich war vorletztes Jahr für ein Semester in Barcelona. Hat ja Luisa schon gesagt, ich sei Spanien geschädigt, also, als ich nach Hause gekommen bin, das Erste: Einbürgerungsantrag, das Zweite://lacht/"Nie wieder Ausland!"  
Alle://lachen kurz//  
(ZC 1828-1833)

Den Herkunftsort ihrer Eltern charakterisiert Carmen im Gegensatz zu Luisa, die ebenfalls spanischer Herkunft ist, als „Ausland“ und nicht als Heimat. „Nie wieder Ausland!“, hat dabei den Klang eines politischen Slogans und drückt aus, wie Carmen ihren Aufenthalt in Barcelona erlebt hat. Sie möchte sich dementsprechend nicht auf die Suche nach ihren Wurzeln machen, sondern hat stattdessen einen Einbürgerungsantrag gestellt, der gewissermaßen als Bruch mit dem Herkunftsort ihrer Eltern dargelegt wird. Die Grenze zwischen den beiden Orten wird damit endgültig gezogen. Die Entscheidung scheint unwiderruflich und klar. Anders als ihre politische Mitstreiterin Tülay sieht Carmen ihre Zukunft ganz klar in Deutschland. Obwohl auch Carmen sich kritisch deutscher Politik gegenüber äußert, ist Deutschland fraglos der Ort, an dem sie leben möchte. Carmens nicht-deutsche Herkunft ist allerdings nicht sogleich sichtbar, denn Carmen entspricht dem *common sensical* ‚Phantombild‘ einer deutschen Frau. Tülay tut das nicht, insofern ist sie anders sozial verletzbar als Carmen, was womöglich ein Grund für ihre starke Distanzierung bei gleichzeitiger ‚Zugehörigkeitserklärung‘ zu Deutschland ist.

Bei aller Unterschiedlichkeit zeigt sich bei beiden, dass eine Entscheidung den verschlungenen Weg Hin und Her über die Grenzen hinweg gehen musste. Während Carmen versucht alle Grenzen zu vernachlässigen, indem sie sich der Eindeutigkeit verschreibt („Nie wieder Ausland!“), hebt Tülay die Grenzen hervor.

Ähnliche Differenzen tun sich zwischen den Diskutierenden in Gruppe A auf, wo Suna, die türkischer Herkunft ist, die Frage an die Gruppe stellt, ob sie sich vorstellen könnten „zurückzugehen“.

Suna: Was ich von euch gerne noch wissen wollte, wie oft ward ihr denn eigentlich drüben, also in der Türkei, in Griechenland und dann, wie und könntet, was würdet ihr euch vor..., könntet ihr euch vorstellen zurückzugehen, oder?

Sonia: Zurückzugehen? Wir sind hier geboren!

Suna: JA. Ich mein', es ist nur eine Vorstellung einfach, ob du einfach sagst, von vornherein direkt: „Nee!“ oder...

Hülya: Hmm. Meine Oma ist schon tot, es gibt keinen Grund mehr zurückzufahren! Also sie war der einzige Grund, also das was für mich wahrhaft türkisch war war meine Großmutter und die ist nicht mehr da. Und den Rest meiner Familie kann ich auf Grund dieser heuchlerischen Art und Weise, ich bin ihnen nicht böse, nicht verknusen.

(ZB 2690-2704)

Für Suna ist die Rückkehr durchaus noch eine Frage, während für Sonia, deren Mutter spanischer Herkunft und deutsche Staatsbürgerin ist, dies überhaupt kein Thema zu sein scheint, vielleicht nie war. Suna jedoch pocht auf die Legitimität der Frage, während Hülya dagegen keinen Grund mehr sieht zurückzugehen, nun da ihre Großmutter gestorben ist. Familie scheint für sie die einzige ‚gültige‘ Begründung für ein Wandern in Richtung Herkunftsland ihrer Eltern zu sein. Der Tod der Großmutter versperrt gleichsam eine Route, kappt eine Verbindung. Die Grenze wird auch hier zu einer undurchlässigen. Ähnlich wie Carmen gibt es für sie kein ‚Zurück‘ und auch sie legt quasi ungefragt eine Begründung dafür vor.

Suna jedoch, dies wird an anderen Stellen der Diskussion deutlicher, empfindet Sehnsucht nach einem Ort, den sie assoziiert mit Abstammung und damit Verwurzeltheit, was allerdings nicht bedeutet, dass sie dorthin ‚zurückgehen‘ möchte. Viel eher will sie materiell in Deutschland bleiben, auch die deutsche Staatsbürgerschaft annehmen und doch weiterhin das Gefühl des *auch woanders hingehören* beibehalten. Auch hier wird die Grenze zu einem das Subjekt dauernd beschäftigenden Thema.

Eine Variante dazu stellt Sonias Anschauung dar:

Sonia: Ich fand es ein bisschen, obwohl ich also, fühl mich als Deutsche, ich denke als Deutsche und spreche auch nur gebrochen Spanisch, aber ich vermiss irgendwie schon die spanische Seite. Das ist ein bisschen eine kleine Leidenschaft, würde ich sagen. Also ich mag meine Verwandten in Spanien sowieso lieber als hier die Deutschen. Hab' ich eigentlich nen engeren Bezug zu, so//hustet – daher unverständlich//vom Sehen wahrscheinlich auch und früher als ich klein war, da hatten wir einen Jungen, der war Jugoslawe und der musste zweimal die Woche nachmittags zu Schule und wir: „Ye-ah!“, wir... Meine Mama ist zwar Spanierin, aber wir müssen nicht!“//lacht//Und jetzt irgendwie, irgendwann fing ich dann an, das zu bedauern, dass ich das nicht wirklich perfekt beherrsche und dass wir das, sondern immer nur im Urlaub und so. Und also irgendwo fehlt mir schon was. Auch, also ich würde aber nicht sagen, ich würde das eher als Fernweh bezeichnen nicht als ja, weiß ich nicht...//lacht//

(ZB 1301-1313)

Der Herkunftsort ihrer Mutter ist für sie wie für Suna sozusagen nostalgisch verklärt, jedoch ist ihre Identifikation mit diesem weniger stark, weswegen sie ihre Sehnsucht auch als „Fernweh“ und nicht als „Heimweh“ beschreibt. Das Hierbleiben ist gar keine Frage, die sich ihr stellt. Und Sonia muss sich ihr gewissermaßen auch nicht stellen, denn ihr Alltag wird kaum durch Ausgrenzung aufgrund ethnischer Herkunft bestimmt. Wie sie betont ist sie Deutsche und sie denkt und spricht deutsch. Es zeigt sich eher, dass der Rest des ‚Nicht-Deutschen‘ sie insoweit beunruhigt, als sie noch nicht so recht einen Umgang damit finden konnte. Es bleibt eine Sehnsucht, die sie nur halbwegs verstehen kann.

b) ‚Zurück-Gehen‘ ins Herkunftsland

Wie Cord Pagenstecher richtig darstellt, ist, „der Satz ‚Ich gehe zurück‘ [...] eine schiefe Metapher, denn für alle hier Geborenen wäre die Rückkehr ja keine Rückkehr“ (Pagenstecher 1996: 172). Doch wie schief die Metapher auch sein mag, sie hat Relevanz. Tülays Mitstreiterin Luisa, die spanischer Herkunft ist, gesteht beispielsweise, dass sie zurück nach Spanien gehen möchte und sich dafür schon um einen Job in Spanien beworben hat. Obwohl sie in Deutschland geboren ist, gibt sie im Gegensatz zu Tülay ihre Herkunft als „spanisch“ an und bezeichnet sich als Deutsch-Spanierin, was klar die spanische Seite fokussiert. Sie ist Spanierin mit gewissermaßen deutschen Einlagerungen. Der Bindestrich wirkt wie die Symbolisierung der Grenze auf der Bezeichnungsebene des Subjekts. Ihre Zukunft beschreibt Luisa dementsprechend auch als „ungewiss aber interessant“.

Luisa: Ich wandere aus nach Spanien.

Tülay: Ja, schade dass W. [Kleinstadt in Westdeutschland] nicht in Spanien liegt// lacht//, sag' ich da immer nur.

Alle://lachen//

Tülay: Wir hatten hier im Stadtmagazin so ein Interview mit der, also so, es ging um die erste Generation und dann gab es so ein Interview mit Luisas Mutter, dann hat sie endlich mal Luisa *geoutet*, weil sie als kleines Mädchen wohl immer gesagt hat: „Schade, dass W. nicht in Spanien liegt.“

Alle://lachen, unverständliche Einwürfe//

Luisa: Ja, so bin ich abgestempelt worden.

I: *Aber du willst jetzt wirklich konkret...*

Luisa: Ja ja, ich warte gerade auf die Zusage einer Stelle in Madrid und ich habe im April, wenn alles klappt, bin ich da.

I: *Und mit der Vorstellung da eine kurze Zeit zu bleiben oder?*

Luisa: Ja, ich probier es aus, aber schon eher mit der Vorstellung dann dort zu bleiben. (ZC 1762-1786)

Das ‚Zurückgehen‘ bezeichnet Luisa, die einzige Teilnehmerin, die ganz konkrete Pläne für ein ‚Rückwanderung‘ hat, als ein ‚Auswandern‘. Damit markiert sie

in aller Deutlichkeit, dass das Herkunftsland ihrer Eltern für sie nur Einwanderungsland sein kann, auch wenn sie viele Kindheitserinnerungen damit verbindet. Als Kind hat sie noch davon geträumt, dass beide Orte ineinander fallen, als Erwachsene muss sie nun Entscheidungen fällen. Luisa entscheidet sich erst einmal für Spanien, probeweise. Ein Zurückkommen schließt sie nicht aus und das muss sie auch nicht, denn als EU-Bürgerin ist die Grenze zwischen Deutschland und Spanien eine eher durchlässige. Deutschland gegenüber gibt Luisa sich während der Diskussion kritisch. Ihre Kritik an Deutschland fällt dabei sehr klar, aber nüchtern aus. Ihre Auswanderung nach Spanien ist abgesichert, denn sie zieht erst dorthin, wenn sie die Zusage zu einer Stelle bekommt. Luisa fällt eine pragmatische Entscheidung und wandert in ein bekanntes und vertrautes Land aus.

Eine Variante zu Luisas „Auswandern“ stellt Hamide vor, die erzählt, dass sie gerne im Alter mit ihrer Lebenspartnerin in der Türkei leben würde..

Hamide: Und was uns aber immer stärker verbunden hatte, eben war dieses Türkisch-Deutsche-Sein und warum wir auch teilweise Schwierigkeiten haben, uns wirklich aus dem Weg zu gehen und ganz und gar zu trennen (-) wo leben wir das? Also, wo leben wir diese beide kulturellen Elemente? Mit wem können wir das leben? Wie viel Auswahl hast du? Natürlich ist es auch sehr viel die Person mit der du das leben kannst. Mit der es möglich ist. Na ja. Außerdem, ich will ja sowieso in der Türkei alt werden, daher bräuchte ich eine Frau, die dann türkisch spricht.

Leyla: Das wäre mein Alptraum!

Nuran: Mein Alptraum?//lacht//.

Leyla: Du, das ist mein Alptraum, weiß nicht, seit meiner Kindheit. Ich weiß noch, ich wusste ich bin mit 18 von zu hause abgehauen und war im Sommer davor (-) im Winter bin ich 18 geworden, zwei Wochen später war ich weg. Nachts Koffer gepackt, Zettel hinterlassen, weg war die Leyla! Und ich weiß noch, wo ich das letzte mal im Urlaub war und Abflug und gedacht habe: „Herrgott, ich muss hier nicht wieder hin!“ Und im nachhinein habe ich begriffen, dass dieses „Muss“ das Wort war. Jetzt würde ich gerne mal wieder in die Türkei, nach sieben Jahren, aber ich habe einfach dieses „Muss“ dieses jedes Jahr hin müssen, jedes Jahr sich scheiße fühlen, weil man Deutschtürkin ist. (ZD 2232-2253)

Hamide erläutert, warum es wichtig für sie ist, eine Liebesbeziehung mit einer Frau türkischer Herkunft zu haben, die wie sie in Deutschland aufgewachsen ist. Für sie scheint außer Frage zu stehen, dass sie im Alter in der Türkei leben will. Und da scheint es, ganz pragmatisch gesprochen, gut zu sein, eine Frau an der Seite zu haben, die türkisch spricht. Das heute Hier sein wird erleichtert durch die Vision des morgen Dort sein. Die Grenzüberschreitung wird als Möglichkeit und Stärke erlebt. Hamide hat sich ihrer früheren Lebenspartnerin stark verbunden gefühlt, weil diese auch „türkisch-deutsch“ war und weil damit auch eine *Zukunft* am *anderen* Ort hinter der Grenze möglich erschien.

Für Leyla dagegen ist die Vorstellung in der Türkei zu leben ein Alptraum. Nuran, ebenfalls türkischer Herkunft, lacht darüber, dass Leyla auf Hamides

Traum dort zu leben mit „Mein Alptraum!“ reagiert. Für sie ist es nicht ausgeschlossen in der Türkei zu leben, wenn auch nicht besonders reizvoll. Leyla reagiert auf dieses Lachen mit einem Legitimationsversuch. Auch sie hat die Türkei-reisen als Druck und Belastung empfunden, ähnlich wie Carmen ihre Spanienreisen. Die Erfahrungen des Andersseins, die sie dort gemacht hat, beschreibt sie in starken Worten. Sie möchte sich einfach nicht mehr „scheiße fühlen“, sagt sie. Der Herkunftsort der Eltern erfährt bei ihr keinerlei Idealisierung, ist nicht sehnsuchtsvoll aufgeladen wie etwa bei Suna. Die Türkei ist auch kein Ort zum Leben für sie, das steht vollkommen außer Frage. Noch mal hinfahren, das kann sie sich nun, nach sieben Jahren Abstinenz, vorstellen, jedoch möchte sie sich nicht mehr gezwungen fühlen, dorthin zu fahren. Migrantinnen der Nachfolgegeneration, dass wurde bereits aufgezeigt, erleben sich nicht unbedingt zwischen den Kulturen stehend, sondern viel eher vielfachem und komplexem Druck und Ausgrenzungen ausgesetzt. Für die deutsche Mehrheitsbevölkerung sind sie ‚Ausländer‘, für die türkische Mehrheitsbevölkerung in der Türkei ‚Deutsche‘, ‚Deutsch-türkinnen‘ oder ‚Deutschländerinnen‘. Wenn Leyla und andere über diese Erfahrungen sprechen, fällt es schwer Hybridität zu feiern, ohne zu berücksichtigen, was die Erfahrung von Wanderung und Nicht-Zugehörigkeit für das Subjekt bedeutet (vgl. Mecheril 2003). Wandern könnte an dieser Stelle als eine spezifische Form von Subjektivierung eingeführt werden. Dieses Nicht-zur-Ruhe-kommen können, weil jeder Ort Verletzlichkeiten aktiviert und produziert, macht im besten Falle wachsam. Wir hätten es dann mit der Produktion einer dekonstruktiven Wachsamkeit zu tun, die Spivak (1990: 105) als eine Art intellektuelle Tugend fordert. Diese beschreibt einen Prozess, der nicht nur Krisen identifiziert, sondern sie auch immer wieder verursacht, sodass das Hier und Jetzt ständig neu interpretiert und erfahren werden kann und muss (vgl. Castro Varela 2003). Es sind diese Erfahrungen, die die ‚Migrantin‘ zur ‚Migrantin‘ erst machen. Dekonstruktive Wachsamkeit wird aktiviert, wenn über Grenzen verhandelt und über Grenzüberschreitungen gesprochen wird. Die Grenze wird dann gewissermaßen *neu* verhandelt, die Grenzziehungen werden sichtbar gemacht und Grenzüberschreitungen neu interpretiert. Hierbei wird auch offensichtlich, wie unterschiedlich Grenzen wahrgenommen werden: Für Carmen und Leyla gibt es kein Zurück, denn beide haben den Herkunftsort der Eltern und das dauernde Dorthin reisen als belastend empfunden. Sie ziehen die Grenze nach. Luisa wandert aus und möchte im Herkunftsland der Eltern bleiben und Hamide träumt davon, im Alter mit ihrer türkisch-deutschen Lebenspartnerin in der Türkei zu leben. Grenzen sind hier eher durchlässig, sie lassen ein Hin- und Hergehen zu. Beide Strategien rahmen Zukunftsvorstellungen und zeigen auf, wie die gemachten Erfahrungen der Ausgrenzung, aber auch die Belastungen einer ‚Migrationskindheit‘, Entscheidungen herbeiführen können.

## c) ‚Weiter-Wandern‘

Das ‚erneute‘ Wandern stellt eine Strategie dar, die besonders utopisch aufgeladen ist, gerade weil sie Zukunft nicht in A oder B denkt, sondern andere Möglichkeiten offen lässt. Für Tülay bedeutet Deutschland, wie gezeigt, „irgendwie auch Heimat“. Für sie gibt es zwar kein ‚Zurück‘, aber die Suche nach einem Woanders beschäftigt sie doch. Am liebsten würde Tülay nach London ziehen und dort in der „indisch-pakistanischen *Community*“ leben, wie sie sagt: „Ich möchte die gesamte indisch-pakistanische Community kennen lernen, lauter Migranten, die so aussehen wie ich//lacht//(ZC 1913f.). Das eigene Aussehen, welches als Stigma wirkt in einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich als weiß phantasieren (vgl. Lorey 2006), wird zur Last und die Utopie demgemäß als ein Ort bestimmt, an dem Tülay nicht mehr durch ihr Sosein auffallen würde, weil dort Menschen leben, die so nimmt sie an, aussehen wie sie. Es ist, als würde eine Sehnsucht nach Unauffälligkeit gehegt: Das Nicht-mehr-Auffallen wird zur Utopie. Gleichzeitig äußert sie den Wunsch, die gesamte indisch-pakistanische *Community* kennen zu lernen. Dies drückt den Wunsch und die Sehnsucht nach einer klaren Zugehörigkeit aus. Eine Unmöglichkeit auch hier, die mit einem Lachen ihrerseits quittiert wird. Denn Tülay weiß, dass gleich aussehen nicht gleichbedeutend mit sich verstehen ist. Im Gegensatz zu Carmen ist Tülay das Anderssein in ihren Körper eingeschrieben. Carmen wird im deutschen Alltag weniger Erfahrungen des *Othering* machen. Sie kann in Deutschland in der Masse untergehen. Diejenigen, die als different gelten, weil sie eben nicht so aussehen, wie der Mainstreamdiskurs Deutsche konstruiert (vgl. Mecheril/Teo 1994), visionieren Orte des Seins, an denen sie nicht mehr auffallen, an denen sie so sind wie all die anderen. Leben bedeutet für Tülay auch Suche nach einem Ort, an dem sie nicht so sichtbar ist, während Carmen und Luisa im Alltag unscheinbar bleiben, und zwar in Spanien und in Deutschland. Insoweit aktivieren sie selbstverständlich andere Motive als Tülay für das ‚Hierbleiben‘ oder auch ‚Zurückgehen‘.

Susana aus Gruppe D, deren Eltern aus Ex-Jugoslawien eingewandert sind, denkt schon manches Mal, dass es eine gute Idee wäre, sich in Kroatien niederzulassen, aber eigentlich weiß sie, dass dies „unrealistisch“ ist.

Susana: Wo ich dann schon manchmal gerne eine Idee oder eine Möglichkeit finden würde, um dort zu leben. Aber im Endeffekt weiß ich, dass es unrealistisch ist, weil es einfach, bin halt, bin schon sehr deutsch, sehr deutsch, europäisch oder in A. halt eben aufgewachsen. Ich denke, ich würde nicht den Sprung schaffen. Das ist denn so eine Idee an die ich mich dann manchmal klammere, was ich gerne wollen würde manchmal, aber ich weiß, ich bleibe halt, wenn also, sind viele Unterschiede denn doch, wo ich dann eher deutscher bin. Und dann würde ich vielleicht eher in ein drittes, anderes Land gehen, aber nicht nach Kroatien zurück.

(ZD 361-369)

In dieser kurzen Passage spielt Susana im Kopf alle drei Varianten durch. Manchmal sucht sie nach Möglichkeiten, um nach Kroatien, das Herkunftsland ihrer Eltern ‚zurückzugehen‘, aber dies ist nur eine Vision, die eine Sehnsucht offenbart. Spannend ist das Argument für das ‚Hierbleiben‘: „Bin halt, bin schon sehr deutsch, sehr deutsch europäisch“, sagt Susana und zeichnet hier die geopolitische Grenze in ihren Körper ein. Sie kann sozusagen nicht mehr ‚zurückgehen‘, weil Deutschland und/oder Europa ein Teil ihrer selbst geworden ist, und dies verhindert, ihrer Meinung nach, ein Leben in Kroatien oder macht es zumindest schwieriger. Auch Susana weiß, dass das, was sie als ein ‚Zurückgehen‘ bezeichnet, eigentlich ein Auswandern wäre und deswegen, so folgert sie, würde sie „eher in ein drittes Land“ gehen. Utopie, Sehnsucht ist auch in der nächsten Generation noch gebunden an Migration. Susana fühlt sich deutsch, aber manchmal wünscht sie sich auch weg aus Deutschland und sehnt sich nach etwas *anderem*, was sie in Kroatien findet und auch wieder nicht findet. Auch hier zeigt sich Migration als Lebensthema und weniger als ein Gehen von A nach B.

In allen drei Varianten können Gedankenspiele – seien sie nun visionär oder in Form ganz konkreter Zukunftspläne – als eingebettet in einem Denken und Transparentmachen der Grenze wahrgenommen werden. Migrationserfahrung ist mithin auch in der zweiten und dritten Generation eine *konkrete* Erfahrung, die beispielsweise ihre Visionen wenn nicht bestimmt, so doch zumindest rahmt. Und diese Visionen werden häufig an andere ferne Orte verlagert.

Leyla: Und ich möchte auch irgendwo leben, wo ich mich glücklich fühle und arbeiten kann und ansonsten...

*I: Hast du eine Idee, wo das sein könnte?*

Leyla: Also ich glaube es könnte wenn überhaupt der Süden Europas sein, aber ansonsten würde ich auch nach Afrika ziehen, einfach vom Leben her. Also, ich bin da sehr naiv noch, deswegen muss ich erst mal schauen, wo ich mich wohl fühle...

*I: Mhm.*

Leyla: Aber es ist meiner Meinung nach nicht Deutschland. Deutschland ist nicht mein Land.

(ZD 202-215)

Deutschland ist nicht Leylas Land, obwohl sie hier geboren und aufgewachsen ist, die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt hat und Germanistik studiert. Und auch wenn sie, eigenen Aussagen zufolge, viele deutsche Freunde und Freundinnen hat, würde Leyla gerne woanders leben, wo sie nicht nur glücklich ist, sondern auch arbeiten kann. Deutschland ist nicht das Land, wo sie nach eigenen Aussagen glücklich leben kann und so wird das ‚Weiter-Wandern‘ zu einer Option. Leyla gibt zu, dass sie womöglich naiv ist, dass sie sich also noch keine rechten Gedanken dazu gemacht hat, sondern eher „gefühlsmäßig“ als mögliche Migrationsorte „Süden Europas“ oder „Afrika“ nennt. Während dabei der Süden Europas als Wahl nicht weiter begründet wird, scheint Afrika begründungsbedürftig

tig: „einfach vom Leben her“, sagt Leyla, und lässt dabei offen, was sie sich dort erträumt. Mit dem sofortigen Zusatz, dass sie noch naiv sei, wird auch eine Diskussion darüber verhindert, die eventuell die Problematik dieser Aussage transparent gemacht hätte. Die ‚Idee‘ des ‚Weiter-Wanderns‘ scheint bei den Teilnehmenden eher Tagträumerei zu sein, denn sie steht im krassen Gegensatz zu den sehr konkreten Plänen bzw. Aussagen zum ‚Hierbleiben‘ oder ‚Zurückgehen‘. Sei es nun New York, Afrika oder London, keiner der Pläne ist zum Zeitpunkt der Diskussionen ausgereift. Die hier Diskutierenden aus allen vier Gruppen nutzen die Möglichkeit des Denkens der Migration, das ihre Eltern ihnen vorgelebt haben, nicht selten als Gelegenheit zu Eskapismus, der Bloch zufolge im Gegensatz zum utopischen Denken steht, insofern dieses das Hier und Jetzt stabilisiert und eben nicht infrage stellt. Eine Funktion liegt wohl eher darin, die Unzufriedenheit mit ihrem Leben in Deutschland zu artikulieren, einem Land, das, wie Leyla es ausdrückt, nicht zu ihrem geworden ist. Und wenn die Idee des ‚Weiter-Wanderns‘ dann doch realisiert wird – wie durch Hamide, die einige Zeit in London gelebt hat – dann ermöglicht diese es manchmal erst, Deutschland als Heimat zu erleben und sich selbst als – zumindest zum Teil – zugehörig zu empfinden:

Hamide: Da hab ich meine richtigen, also ich hatte schon klar zwei, drei deutsche Freunde in A., aber die waren auch die Einzigen und die Ausnahmen dann eben. Und in England hat es angefangen eigentlich, dass ich dann auch mich angefangen habe überhaupt mit Deutschland auseinanderzusetzen. Deutschland als eine Heimat. Und habe dann auch beschlossen halt auch eben die deutsche Sprache zu lernen und habe dann angefangen, mich anders der Sprache zu nähern. Also nicht nur aus praktischen Gründen, wie von wegen Abitur schaffen, sondern auch einfach, ja, fühlen, anfangen mal langsam zu fühlen. Und bin dann halt hierher zurück gekommen. Dann wurde ich ein bisschen lesbisch. Also war es auch mit dem Deutschsprechen relativ einfach, weil ich kannte ja 90% nur deutschsprachige Lesben//lacht//Also...

Alle://lachen laut//

Hamide: Konnte das auch gut praktizieren//lacht//

(ZD 1155-1169)

Deutschland erweist sich für Hamide erst in London als vertraut. Erst aus der Distanz heraus wird es ihr möglich, sich mit Deutschland auseinanderzusetzen und Deutschland und auch der deutschen Sprache positiv zu begegnen. Konkret: Hamide beginnt sich ganz bewusst für die deutsche Sprache zu interessieren, sich der Sprache, wie Hamide es ausdrückt, anzunähern. Diese Annäherung wird dadurch beschleunigt, dass sie sich als Lesbe erfährt und bei der Rückkehr nach Deutschland fast ausschließlich deutsche Lesben kennen lernt. Später gelingt es ihr durch viel Einsatz, andere Lesben wie sie, die auch einen Migrationshintergrund haben, kennen zu lernen, doch bei ihrer Rückkehr aus London ist dies noch nicht der Fall. Hamide erlebt sich für einige Zeit weniger fremd in Deutschland.

Die Grenze zwischen ‚den Deutschen‘ und ‚den Ausländer/-innen‘ wird brüchig und durchlässig in dem Moment, als sie andere soziale Grenzen erfährt. Später wird sie auch die mehrheitsdeutsche lesbische *Community* als rassistisch und somit unwirtlich erleben. Sagri Dhairyam beschreibt ihr *Coming-out* als Lesbe indischer Herkunft als eine ironische Reise: „[T]he developmental telos of my journey from not-lesbian to lesbian is simultaneously an ironic journey from Indian and silent otherness to Western and articulated subjectivity“ (Dhairyam 1994: 26). Die „*silent otherness*“ wird gewissermaßen über das *Coming-out* überschritten, doch der Effekt dieser Grenzüberschreitung ist Unruhe darüber, dass die Privilegien – erworbene und ererbte –, die es ihr schließlich ermöglicht haben, sich als Lesbe wahrzunehmen, ihren Körper zu erfahren, sie gleichzeitig von ihrer eigenen Herkunft distanzieren (vgl. ebd.). Das Näher-bei-sich-sein wird ‚bezahlt‘ mit einem sich distanzieren von dem, was das Selbst auch ist. Ähnlich verhält es sich mit Hamide, die auf ihrer Suche nach dem, was sie sein will, erst den Ort Deutschland verlassen muss und dann als Lesbe wieder zurückkommen kann, um sich alsdann abermals von Deutschland zu distanzieren.

## 6.1.2 Körper-Grenzen

„Eines ist jedenfalls sicher: Der menschliche Körper ist der Hauptakteur aller Utopien“ (Foucault 2005: 31).

Gül: Also ich fände es ja, ich würde es ja sehr spannend finden, wirklich, wenn mal, wenn wirklich mal ein Politikwechsel im wahrsten Sinne stattfinden würde. Wie, also wenn von oben mal ne andere, ne andre, ein anderer Wind wehen würde. Ein anderer Wind runter gehen würde. Ich würde das wirklich gerne mal erleben, wie sich das so auf, auf gesell... auf die Alltagsmenschen hier auswirkt, ja! Ob sich... Ich bin mir da ziemlich sicher, dass sich dann eine gewisse Entspannung, ja gerade der Mehrheitsgesellschaft gegenüber. Weil diese Anspannung und dieses Anti, dieses rein körperlich schon dieses ausgrenzen wollen, ja, das ist ja auch, das ist indoktriniert. Und inwieweit man das quasi von oben wieder ja, so entspannen kann wieder. Ich... (ZC 950-960)

Dieses Eingangszitat, in dem sich Gül für einen Politikwechsel ausspricht, zeigt, dass Grenzen sich nicht nur auf der territorialen Ebene finden lassen, sondern durchaus in Form von Ausgrenzung die die Körper Minorisierter durchzieht. Sie bezeichnet die alltägliche Ausgrenzungspraxis der Mehrheit dabei als Effekt einer Indoktrination. Für Hülya verhält es sich so: „Aber es gibt viele Menschen, für die ist das ganz klar. Mann, Frau, Ausländer, weiß ich nicht, die haben eine Landkarte vor Augen, der macht dann dies, der ist das, der tut dieses, der tut jenes“ (ZA 2059ff.). Die 28-jährige Jurastudentin verbindet die Praxis der Bezeichnung mit dem Lesen einer Landkarte und bringt mit dieser Metapher zum

Ausdruck, dass Bezeichnungen immer auch Positionierung und Verortung bedeuten. Wie Länder, Regionen, Distrikte abgesteckt und damit beschreibbar gemacht wurden und werden, so werden auch die Subjekte durch die Anrufung mit einem Namen ausgestattet und damit desgleichen beschreibbar gemacht. Und wie in der Kolonialzeit Grenzen machtvoll gesetzt wurden, die immer in Verbindung mit Bildern von in diesen Grenzen lebenden Menschen gebracht wurden, sieht Hülya auch, dass Stereotypisierungen wie ‚Frauen‘, ‚Männer‘ und ‚Ausländer‘ als Orte der Intervention zur Verfügung gestellt werden bzw. versperrt bleiben: „Der tut dies und der tut jenes!“. Dies aktiviert Erinnerung an die spezifische Anwerbung ‚ausländischer Arbeitskräfte‘ und lässt an den aktuell faktisch ethnisch segregierten Arbeitsmarkt denken.

Das Leben als sichtbare Minorisierte wird von Bircan nicht als ein Leben auf der Grenze erlebt, aber doch als ein begrenztes Leben, das stark davon bestimmt zu sein scheint, *anders* zu sein.

Bircan: Dass ich von meinen Lehrern immer egal was ich geschrieben habe, egal wie gut ich war oder wie schlecht ich war, es kam immer daher, dass ich Türkin war halt natürlich. Und dass meine Eltern Arbeiter waren und dass sie mir auch... also, das war verständlich, dass ich halt eine, als Türkin nicht so gut kann. Und das ist immer noch so! Und je älter ich werde, desto intensiver sehe ich das auch alles, merke ich das alles, spüre ich das alles. Und es hat sich NIE was geändert, nie. Immer wurde ich damit konfrontiert und immer hat mich das auch auf jeden Fall gehemmt und das ist etwas, was ich auch auf jeden Fall mich sehr nervt, so...//leiser werdend//  
(ZA 1071-1079)

Bircan ist genervt darüber, dass die Wahrnehmung ihrer selbst so beschränkt ist. „Merke ich das alles, spüre ich das alles. Und es hat sich NIE was geändert“, sagt die 19-Jährige und klingt dabei entmutigt. Der Traum der Eltern, für sich und die Kinder ein besseres Leben zu finden, scheint dem ersten Anschein nach zerplatzt zu sein, doch die Kinder der ersten Generation träumen durchaus weiter, auch bei Bircan hat die dauernde Frustration nicht zu einem Stillstand geführt. Sie kämpft mit ihren Freundinnen weiter um bessere Lebensbedingungen für sich und andere Migrantinnen, die wie sie konstant ausgebremst werden, indem sie immer wieder in Kategorien beschrieben werden, die sie reduziert auf die Differenz. Dabei hat das Erwachsenwerden nicht dazu beigetragen, mit den Demütigungen besser umgehen zu können, sondern eher zu einem intensiveren Erleben der Begrenzungen beigetragen. Bircan benennt zwei Grenzen der Wahrnehmungen: Sie wird als Türkin und als aus einer Arbeiterfamilie stammend bestimmt. Was die Migrationsforschung oft vernachlässigt, die Kategorie der Klasse, ist für Bircan eine spürbare und bedeutsame Größe. Die Diskriminierungen, die sie erlebt, erlebt sie aufgrund beider Zugehörigkeiten. Bircan erlebt sich somit verletztlich aufgrund von zwei Diskriminierungsebenen: Herkunft und Klasse. An späterer Stelle spricht sie auch von der Benachteiligung als Frau. Diskriminierung erscheint als

Diskriminierungskomplex mit spezifischen Erfahrungen, die eine spezifische Verletzlichkeitsstruktur hervorgebracht hat, der Bircan u.a. klassisch durch Bildung zu begegnen sucht. Doch dem Prozess des Fremdmachens im Alltag kann sie dadurch nicht entkommen.

Bircan: Dazu würde ich sagen, wenn ich alleine in der Bahn sitze und als einzige Nicht-Deutsche da sitze, da denke ich auch: „Ich bin jetzt die Einzige!“

Ayşe: WIRST DU ANGESTARRT... das Gefühl, dass tausend Augen Dich angucken!

//Zustimmung bei allen//

(ZA 867-873)

Bircan spürt in solchen Situationen: Sie ist die Einzige. Das Gefühl, die Einzige zu sein, entspricht der Wahrnehmung eines Ausschlusses aus einem Wir, welches durch denselben erst hergestellt wird. Das Fremd-machen ist schließlich eine „aktive Grenzziehung“ (Rommelspacher 2002: 9). Und „[j]e entschiedener die Grenzen gegenüber den Anderen gezogen und die Gemeinsamkeiten getilgt werden, desto mehr wird der Fremde zum *Feind*“ (ebd.: 11). *Othering* ist damit nicht einfach das Erkennen, dass *Andere* anders sind, sondern drückt vielmehr eine „spezifische Beziehungsdynamik“ (ebd.: 12) aus. Das Fremd-machen ist eine Praxis der kontinuierlichen Stigmatisierung und sozialen Positionierung. In der deutschsprachigen Literatur finden wir es unter verschiedenen Stichworten. Kritisch ist es etwa unter den Konzepten Ethnisierung und Kulturalisierung verzeichnet worden (vgl. Mecheril 1999: 245; Bukow 1996: 137). Die Herkunft oder eben die (angeblich) *differente Kultur* macht Mitschülerinnen, Mitstudierende, Kolleginnen, Nachbarinnen etc. zu Fremden und scheint alles das zu erklären, was einer nicht gefällt, was sie am Gegenüber ärgert. Und es ist tatsächlich auffällig, wie stark sich das Sprechen über die *Anderen* scheinbar ungebrochen fortsetzt. Selbst der Ausschluss aus einer Vielzahl von Privilegien wird mit der Inkommensurabilität der Kulturen begründet. Für Étienne Balibar stellt eine solche Praxis eine neue Form von Rassismus dar, die er als „differentialistischen Rassismus“ bezeichnet, weil hier der Begriff der „Kultur“ den der „Rasse“ quasi ersetzt (vgl. Balibar/Wallerstein 1990). Es erscheint legitim, Menschen aufgrund ihrer angeblichen anderen Kultur zu stigmatisieren und auszugrenzen, dies jedoch aufgrund der angeblichen unterschiedlichen ‚Rasse‘ zu tun erscheint dagegen den meisten infam (vgl. Hall 1994).

Diskriminierungen als soziale gewaltvolle Grenzziehungen erleben die für diese Arbeit befragten Frauen jedoch nicht nur im Einwanderungsland, sondern auch im Herkunftsland der Eltern. Die Erfahrung des Andersseins, die zur Alltagserfahrung in den Einwanderungsländern gehört, wird in den ‚Herkunftsländern‘ bisweilen grausam wiederholt. In Gruppe A kommt es zu einem kurzen Streit darum, ob es so ist, dass, wenn man in die Herkunftsländer der Eltern fährt, die Menschen dort unweigerlich auf- oder abgewertet werden. Ayşe findet es in der Türkei viel besser als in Deutschland, während Serpil immer das Gefühl hat,

auf unangenehme Art aufgewertet zu werden und die Schwestern Handan und Bircan von massiven Ausgrenzungserfahrungen berichten.

Handan: Was ich von der Türkei noch kenne, ist auch, dass wenn ich dort bin, dass ich dann als Europäerin definiert werde und betrachtet werde. Gleichzeitig aber auch aus diesem Grund (-) nicht dazugehöre, abgelehnt werde...

Ayşe: Mhm.

Handan: Und noch zudem belächelt werde, indem was ich denke. So.

[Zustimmung bei den anderen]

Handan: Mir wird gezeigt, dass das was ich grad' gesagt habe einfach blöd ist...

Serpil: Weil du von den Dingen nicht kennst, also keine Ahnung hast, so...

Ayşe: So denken die Deutschen halt, so wie du denkst, was du dann halt in der Türkei überbringst, das ist deutsches Denken...

Handan: „Haben sie dir nichts Besseres beigebracht, auf der deutschen Schule!“, das hab' ich schon sehr oft gehört.

Ayşe: Mhm.

(ZA 926-947)

Diese Sequenz verdeutlicht die differenten Erfahrungen von Migrantinnen zweiter Generation an dem Ort, den die Mehrheitsbevölkerung in Deutschland als ihre Heimat ungefragt festlegt. Wie unterschiedlich die Erfahrungen dabei auch sind, das immer Gleichbleibende ist das Aufgemerkt-werden und eine kommunikative Grenzziehung derjenigen, die über keine Migrationserfahrung verfügen. Die Grenze wird dabei über Blicke, Sprache und auch mittels körperlicher Gewalt gezogen.

Bircan: Ich bin sogar mal als Kind mit Steinen beworfen worden und mit Prilwasser überschüttet worden.

Serpil: Was?

Bircan: Ja echt, weißt du, so ein kleines Mädchen von unserer Nachbarin hat mich beschmissen und haben mich geärgert, gehänselt und so...

Serpil: Also ich wurde im Kosovo immer, echt, egal was ich anhatte, es war immer toll. Komisch.//lacht//Obwohl ich fand, dass die anderen immer viel besser aussahen. Ja, weil es halt aus Deutschland kam... Ich weiß nicht, vielleicht lag es auch daran,...

Ayşe: Komisch, ich hatte das nie!

Serpil: Dass die Leute arm sind.

Ayşe: Ich war immer sofort da willkommen, also überhaupt nichts, es wurde überhaupt kein Unterschied gemacht. Klar es wurde immer gefragt: „Na, wie ist es dort? Erzählt mal!“, Interesse, aber so, dass gesagt wurde, ah nee... Abstand gehalten wurde auf keinen Fall. Nie. Nee, ich hatte das Gefühl niemals.

Bircan: Ich habe mich sogar immer gewundert. FÜNF STRASSEN WEITER wussten sogar Leute, dass wir aus Deutschland kommen...

Serpil: Vielleicht auch, weil...

Bircan: Obwohl wir die nicht mal kannten. Ich wusste gar nicht, wer das ist, so//lacht leise//

Serpil: Bei mir...

Bircan: Ein paar Straßen um die Ecke und dann sagen sie: „Guck mal, das sind die Deutschen, guck mal, das sind die Deutschen, die da kommen ...“

(ZA 967-996)

Sprachlich werden Migrantinnen der zweiten Generation häufig eingeschlossen in für sie neue Kategorien wie etwa die „Europäerin“. Handan erfährt das Definiertwerden als Europäerin als Abgrenzung. Sie und ihre Schwester Bircan gelten nicht als ‚richtige Türkinnen/Kurdinnen‘ mehr und dass sie Migrantinnen sind, spricht sich schnell herum, wenn sie den Herkunftsort ihrer Eltern besuchen. Das Sprechen über sie als Migrantinnen ist dabei Teil einer De-Familialisierungsstrategie, die sie bewusst von der Gemeinschaft der ‚Daheimgebliebenen‘ entfremdet. Sie werden gleichsam als doppelte Fremde konstruiert. Gestört wird hierbei auch die Vorstellung von Heimat als einem Ort, der Schutz bietet und Vertrautheit bedeutet. Die Grenze des Dazugehörens verläuft nicht parallel zu den materiellen faktischen Grenzen der Länder. Es sind diese Erfahrungen, die eine Selbsterfindung, wie sie im vorhergehenden Kapitel aufgezeigt wurde, geradezu fordern. Für Migrantinnen der zweiten und dritten Generation ist das Konzept der Hybridität deswegen auch nur bedingt ein Angebot, denn wie bereits dargelegt, erfordert dieses eine relative Klarheit der Grenzen. Für postkoloniale Intellektuelle in den Metropolen mag eine Erfahrungen von Hybridität bedeutsam sein, für Migrantinnen der zweiten Generation, die häufig kein positives Gefühl zu den Herkunftsländern der Eltern aufbauen konnten, ist dies nicht immer nachvollziehbar bzw. bleibt sie eine allzu abstrakte Vorstellung. Ihre Bilder kreisen eher um Versuche, die im so genannten Herkunfts- und Einwanderungsland gemachten Grenzziehungen positiv zu wenden. „Einwanderung kann deshalb sehr unterschiedlich gelebt werden: als Bruch oder Heimkehr, als Rückzug oder Vorwärtsgen – je nachdem, welche der vielen Redewendungen und Sprachen man jeweils benutzt“ (Cohen 1992: 80). Für die hier sprechenden Frauen stellt sich Migration als ein Zick-Zack-Lauf dar, der durchaus produktiv sein kann, wenn die erlebten Grenzen nicht bestätigt werden, sondern als Herausforderungen für die eigene Lebens-Gestaltung angenommen werden. Zeitweise evolvieren die Passagen in den Gruppendiskussionen, in denen über Herkunft und Lebensmittelpunkt gesprochen wird, Anzaldúas Bildkonzept der *borderlands*, wo Gegenbewegungen auch deswegen möglich werden, weil die bestehenden Grenzen hervorgehoben und gleichzeitig infrage gestellt werden. Wobei die *borderlands* als belebt erscheinen, während die teilweise nostalgischen Berichte der Reisen ins Herkunftsland der Eltern eher rastlose Hin- und Herbewegung beschreiben und nicht ein Leben auf der Grenze. Die Grenze der *borderlands* „is the mark of both a regulatory demarcation and a prohibited intermixture“ (Jagose 1994: 137). Die Erfahrungen der hier diskutierenden Frauen dagegen bieten kaum Raum für „*intermixture*“. Nur selten findet sich in den oftmals nostalgischen Visionen das, was in Bhabhas Nomenklatur als *counter-narratives* be-

zeichnet wird. Gegen-Erzählungen, die in der Lage sind, die Idee der Nation als Immer-schon-Dagewesenen zu dekonstruieren und damit Räume zu schaffen für Neues.

Deutschland gilt den diskutierenden Migrantinnen eher als das utopische Land der Eltern, die hierher kamen, um ein besseres Leben für sich und ihre Kinder zu finden. Die Töchter haben heute sehr häufig nur noch Mitleid mit ihnen und sind oft nicht in der Lage, die Stärke wahrzunehmen, derer es bedarf, um tatsächlich auszuwandern und in einem anderen Land ein ‚neues‘ Leben aufzubauen. Doch sie haben eine Ahnung davon, was dies für die Eltern bedeutet hat und sie sind auch dankbar. Dankbarkeit, Zuneigung, aber auch Gefühle der Ambivalenz bestimmen das Sprechen der Töchter über ihre Eltern.

Serpil: Also ich würde auch meine Eltern, auf jeden Fall auch nennen. Ich habe noch zwei Brüder, also die sind mir zwar auch wichtig, aber ich habe momentan nicht so... die super Beziehung zu denen. Also, sind halt meine Brüder und... verstehen uns ganz okay aber, ich kann mir, also, ich stell mir eigentlich unter einer Beziehung zwischen Geschwistern irgendwie mehr drunter vor. Vielleicht entwickelt sich das ja noch. Weiß ich nicht. Meine Eltern sind mir auf jeden Fall wichtig, weil sie mich eigentlich bisher immer unterstützt haben mit meinen Vorhaben, auch wenn das manchmal irgendwie in deren Vorstellung nicht so gepasst hat... Und weil ich auch denke, dadurch dass sie vielleicht auch immigriert sind, dass ich auch andere Chancen bekommen habe. Also, ich weiß nicht, ob sie auch mit einer Absicht hierher gekommen sind. Ich denke mal eigentlich auch nur für ein paar Jahre, aber dadurch habe ich hier... haben sich hier auch sehr viele Chancen für mich eröffnet. Und das halt auch, denke ich mal auch viel durchgemacht haben, deswegen und eigentlich auch einfach zu mir halten. Und meine Freunde sind mir auch sehr wichtig...

(ZA 389-404)

Serpil studiert an einer deutschen Universität und sieht die Migration der Eltern aus dem Kosovo in die Bundesrepublik als eine persönliche Chanceneröffnung für sich, während die Konsequenzen für die Eltern negativ beschrieben werden. Die Spannung, die diese Lesart „meine Eltern haben gelitten, damit ich es besser habe“ auslöst, produziert Gefühle der Schuld, die gewissermaßen dadurch bewältigt werden, indem die Konflikte mit den Eltern eher als zweitrangig angesehen werden. Entscheidend und wichtig zu betonen ist dagegen die absolute Loyalität mit den Eltern. Sie führt drei Gründe an, warum für sie, wie für alle anderen Frauen in Gruppe A auch, die Eltern besonders wichtig sind und immer auch vor den Freunden und Freundinnen genannt werden. Als erstes nennt sie Dankbarkeit: Sie ist froh darüber, dass ihre Eltern sie unterstützt haben und deren Migration ihr Möglichkeiten eröffnet hat, die sie sonst womöglich nicht gehabt hätte. Die Suche nach dem ‚besseren Ort‘ hat sich für die Tochter materialisiert, ist konkret geworden. Damit verbunden ist der zweite Grund: Anteilnahme. Serpil denkt, dass ihre Eltern viel durchgemacht haben in der Migration, deswegen schätzt sie sie besonders und auch weil sie zu ihr halten, wie sie sagt. Familie in

der Migration wird zu einem wichtigen Unterstützungsfaktor und die Eltern geben im besten aller Fälle Halt. Sie haben immer – gewollt oder ungewollt – durch ihre ‚leidvollen‘ Migrationserfahrungen Räume eröffnet. Der dritte Grund kommt an späterer Stelle der Gruppendiskussion zum Tragen: Serpil spricht hier über die Scham, die sie und viele Kinder von Migranten der ersten Generation in Phasen ihres Lebens gehabt haben, weil ihre Eltern als *anders* aufgemerkt worden sind.

Serpil: Was mir peinlich ist im Nachhinein. Es gab, also in der Grundschulzeit nicht, da gab es halt so eine Phase, da hab ich mich geschämt mit meiner Mutter irgendwo hin zu gehen...

Ayşe: Genau! Das war bei meinen Geschwistern...

Serpil: Meine Mutter trägt auch kein Kopftuch, wo ich jetzt sagen könnte, wahrscheinlich durch das Äußerliche ist dann irgendwie... das find ich dann auch irgendwie komisch.

(ZA 1170-1178)

Heute ist es Serpil peinlich, dass sie sich für ihre Mutter als Kind geschämt hat. Diese Peinlichkeit erscheint allerdings als ein wichtiger Faktor in Richtung eigener Politisierung. Die Gründe für die Scham sind Serpil und auch Ayşe – bezüglich ihrer Geschwister – unklar. Serpil findet komisch, dass sie es sich nicht erklären kann. Klasse wird hier – anders als vorher bei Bircan – nicht als Differenz erzeugendes Merkmal genannt. Es ist zuweilen bemerkenswert, in welcher spezifischen Ausschließlichkeit Formen von Diskriminierung und deren Effekte verhandelt werden. Die vermeintlich dominierende Differenzenerfahrung ist jene, die über die Herkunft codiert wird. Überschneidende Diskriminierungserfahrungen sind hier von gleichsam geringer Bedeutung und bleiben partikular insoweit sie sich lediglich auf Gender und/oder Ethnie beziehen.

Die Solidarität, die Serpil und andere Diskutantinnen den Eltern in der Vergangenheit versagt haben, weil es als Kinder wichtig – manchmal überlebenswichtig – war dazuzugehören, weil es schwierig war, abgelehnt und verlacht zu werden, wird im Erwachsenenalter zu einer Wut, die von dem Gefühl der Scham getragen wird. Es wird nun analysiert, wer dafür verantwortlich ist, dass diese Grenze zwischen Eltern und einer selbst gezogen worden ist. Und nicht selten ist dies ein tragender Impuls für die Skandalisierung politischer Verhältnisse. Wie jedoch gezeigt wurde, kann die erlebte Scham auch dazu führen, dass man die eigenen Eltern bemitleidet, womit das viktimisierende Bild des dominanten Diskurses um Migrantinnen in fataler Weise von den Töchtern selbst reifiziert wird. Gleichzeitig werden die eigenen Diskriminierungserfahrungen, die rassistischen Angriffe auf die eigene Person von einigen Diskutantinnen nicht wahrgenommen oder negiert. Ayşe z.B. ist besonders verunsichert. Sie kann sich gar nicht daran erinnern, in ihrer Kindheit diskriminiert worden zu sein und findet dies „komisch“.

Ayşe: Bei mir ist es sowieso ganz, ganz komisch. Ich habe irgendwie, wenn ich so zurückdenke, also was mit Ausländerfeindlichkeit zu tun gehabt. ÜBERHAUPT nichts, nichts! Auch meine Familie gar nicht. Ja, so...

Serpil: Kannst du dich nicht so dran erinnern...

Ayşe: Und das ist ganz komisch, seit ich hier wohne, da hab ich, da habe ich soviel Schiss. Nicht Schiss, aber da denke ich, bin ich so misstrauisch geworden. Am Anfang überhaupt nicht, da dachte ich immer: „Och, heile Welt, alle werden akzeptiert so wie sie sind, keine Rassenteilung gar nicht.“ Und seit ich mich auch mit solchen Sachen beschäftige, da denke ich immer, da bin ich so misstrauisch. Da denk ich immer: „Ah, meint er das richtig, ist es irgendwie, weiß nicht, meint er das jetzt ehrlich oder...?“ Da gehe ich auch ganz anders, zum Beispiel jetzt auch mit der Bewerbung, da hab ich dran gedacht: „Scheiße, wenn ich jetzt zum Vorstellungsgespräch irgendwie dahin gehe, dann denkt er, ich sehe ganz anders aus, oder es ist so komisch. Ich kann das gar nicht beschreiben. Also, seit ich mich mit solchen Sachen beschäftige, bin ich so. Und was (-) wenn ich so zurückdenke, vielleicht habe ich mich, vielleicht dachte ich ja: „Toll, alles heile Welt!“

(ZA 1078-1096)

Ayşe findet die Tatsache, dass sie keine „Ausländerfeindlichkeit“ erlebt hat, „komisch“. Auch wenn Serpil glaubt, dass sie diese Erlebnisse wohl vergessen hat, geht sie selber davon aus, dass die Beschäftigung mit dem Thema sie „empfindlich“ gemacht hat. Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion ist Ayşe als Praktikantin in einem Antidiskriminierungsbüro tätig, das hat sie nach eigenen Worten misstrauisch gemacht. Vielleicht war sie jedoch früher nur naiv und hat, eigenen Worten zufolge, geglaubt in einer „heilen Welt“ zu leben. Ayşe bemüht sich darum zu verstehen, warum ihre Wahrnehmung nun, da sie sich mit Ausgrenzung und Diskriminierungen auseinandersetzt, verändert. In diesen Zusammenhängen spricht sie von den Ängsten und Unsicherheiten, die nun die alltäglichen Praxen befallen. Diskriminierungserfahrungen werden erst einmal verneint, um dann infrage gestellt zu werden. Sie werden in einen Status von Spekulation gehoben. „Ist es wirklich so? Bilde ich mir das vielleicht nur ein?“ Die Ungewissheit, die hier geäußert wird, deckt sich mit der Unbestimmtheit, in der Utopien formuliert werden. Eine Unbestimmtheit, die bei den meisten Teilnehmenden spürbar war und sicherlich sowohl im Fall der Diskriminierungen als auch im Fall der Utopien Tribut einer utopiefeindlichen Gesellschaft ist, in der das Sprechen über Diskriminierungen tabuisiert wird. Denn, so sagt der Mainstream, diejenigen, die sich integrieren, brauchen nichts zu befürchten. Freilich steht dies konträr zu dem, was Antidiskriminierungsbüros zu berichten haben. Ayşe wird insofern nun mit zwei gegenteiligen ‚Realitäten‘ konfrontiert und fühlt sich verunsichert.

## 6.2 Suche nach Grenzlosigkeit

Grenzen durchdringen den Alltag, die Biografie der diskutierenden Frauen, die darunter leiden, davon inspiriert werden und gleichsam die Verschiebung oder auch Auflösung derselben visionieren, wie dies eindrucksvoll Hamides Freundin tut:

Hamide: Eine Freundin hatte mir mal gesagt, sie wünscht sich eine Welt wo sie (-) ungehindert überallhin fließen kann wie ein Wasser und (--) frei sein darf, also das war ihre Utopie. (--) Also sie hatte das auch sehr schön gemacht, sie will wie ein Meer sein, das ungehindert überall fließen kann, Grenzen auf für alle und für sich//leise werdend// (ZD 3808-3812)

So wie das Meer, grenzenlos und machtvoll möchte Hamides Freundin sein. Die Idee der Grenzenlosigkeit als Vision ist im utopischen Denken paradoxerweise ebenso vorhanden wie das Denken der Grenze selbst. Utopische Geschichten erzählen oftmals Geschichten, in denen Grenzen überschritten werden, gleichzeitig scheinen diese für das Bestehen der utopischen Gebiete jedoch auch notwendig zu sein. Grenzen haben gleichsam die doppelte Funktion der Ausgrenzung und des Schutzes. Und so repräsentiert das Schiff die Grenzenlosigkeit ebenso wie die Begrenztheit. „We only know that there are limits because acts of transgression illustrate their location, revealing how far it is possible to go“ (Simons 1995: 69). Und diese Grenzen, die erfahren werden, gilt es im politischen Tun herauszufordern. Dabei geht es nicht „um ein Verhalten der Ablehnung. Wir müssen die Alternative des Außen und Innen umgehen; wir müssen an den Grenzen sein. Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion“ (Foucault 1990: 48). Für Foucault ist Transformation nicht gebunden an Überwindung und damit Transzendenz. Politische Arbeit ist vielmehr *Grenzarbeit*: die Analyse der Grenzen, die Skandalisierung der Grenzen und der Versuch der Verschiebung der Grenzen. Es ist vielleicht hier, wo sich, bei aller Differenz, Derrida und Foucault in ihrem Denken sehr nahe kommen, denn beide beschreiben politisches Tun als ein Tun, welches es mit der Unmöglichkeit aufnimmt und somit nicht nur kontingent ist, sondern auch unaufhörlich weiter gehen muss (vgl. Derrida 2003). Im Sinne eines Hoffens, das, wie Bloch sagt, immer wieder enttäuscht werden muss, damit es nicht zu einer totalitären Wahrheit gerät. Ein solches Denken kann als utopisch verstanden werden, auch wenn wir gesehen haben, dass sowohl Foucault als auch Derrida sich von der Idee der Utopie distanzieren. Blochs Denken dagegen ist zwar transzendent, jedoch teleologisch nicht unbedingt konkret geradlinig auf ein Ziel zustrebend, wie dies bei Marx und Engels beispielsweise der Fall ist, die sich zwar in aller Deutlichkeit vom utopischen Denken distanzieren, dabei aber doch das postrevolutionäre „Reich der Freiheit“ zu versprechen wagten.

Die hier diskutierenden Frauen der Migrationennachfolgenerationen teilen eine Skepsis gegenüber ‚linkem Denken‘.

Leyla: Ich mein Marx war (-) für mich ein absoluter Rassist, was der da teilweise geschrieben hat, ist ja ein Rassismus und ich mein daraus sind Staaten aufgebaut worden. Das ist für mich lächerlich, also völlige...

*I: Aber Marx war kein Utopiker.*

Leyla: Ja, er wird als Utopist schon gewertet, aber, ich MEIN okay, Marx ist...

Hamide: Auf seine Theorien hin wurden Utopien gebaut!

Leyla: Ja. Das stimmt schon. Also, ich meine aber, es ist, wenn man darauf hin eine Utopie baut.

*I: Mhm.*

Leyla: Der Bezug, den man nimmt ist eigentlich, eigentlich teilweise schrecklich.

*I: Ja.*

Leyla: Dann weiß ich auch nicht, dann zweifele ich sowieso an den Menschen, an den Verstand.

*I: Mhm.*

Leyla: Auf so was//kurzes Lachen//sagt und ich meine sie bauen Marx auf als wäre es ein absoluter Held und lesen UND DAS IST AUCH, das wie ich Religion teilweise sehe und hasse. Wenn meine Mutter sagt, „Guck mal das ist, das ist die, unsere Religion“ und ich sage, „Also, Mama (-) eine, wie kann eine Religion, wie kann ich auf diesen Grundsätzen mein Leben aufbauen. Das ist doch nur Ausgrenzung. Das ist nur Ausgrenzung. Das ist nicht friedlich, das ist doch nicht das was ich sein will“. Sie sagt, der Islam ist Frieden. Der Islam ist friedlich, aber er grenzt aus, während er friedlich ist und „Der ist friedlich für dich Mama, aber nicht für die Leute, die er nicht, die er nicht haben will!“ Und das ist so etwas, was mich immer geschockt hat, schon als Kind. Mit zehn Jahren wusste ich, ein Mensch, jemand zu dem ich beten muss, weil ich Schlechtes getan habe, kann nichts Gutes sein//lacht kurz//  
(ZD 3991-4027)

Leyla zeigt sich kritisch gegenüber Religion und Ideologie. Sie benennt die Gefahr des Fundamentalismus, die aus einer allzu rigide verstandenen Religiosität folgen kann, die allen Menschen vordenkt was sie glücklich macht und vormacht, wo sie ihr Glück und ihre Freiheit finden können. Leyla distanziert sich mit aller Vehemenz von dergleichen vorgeschriebenen Wegen. Sie markiert die Grenzen und die Effekte, die diese Grenzziehungen bewirken: z.B. fatale Heldenverehrung und Gewalt gegenüber denen, die einen bestimmt religiösen Weg nicht als den ihren sehen. Die ‚guten Intentionen‘ Marx’scher Theorie werden gleichgesetzt mit der Bewertung der Mutter, der Islam sei eine friedliche Religion. Marx’ Schriften sind Leyla zufolge rassistisch und disqualifizieren sich damit als sinnvolle politische Theorie, während religiöse Vorschriften, die das Leben kontrollieren und nur bestimmte Formen desselben als ‚gut‘ akzeptieren, verhasst sind: „Der ist friedlich für dich Mama, aber nicht für die Leute [...] die er nicht haben will“, sagt Leyla aufgebracht über ihr frühes Schockiertsein, das sicherlich auch

aus Exklusionserfahrungen erwächst. Leyla ist eine Grenzgängerin, die ‚Helden‘ und ‚Götter‘ gleichermaßen ablehnt. Sie rebelliert gegen Vorschriften und möchte ihr Leben nicht nach einem vorgefertigten Skript leben. Als Lesbe findet sie sich nicht wieder in einer Religion, die dies als unakzeptable Lebensweise ablehnt und als Frau türkischer Herkunft, die in Deutschland aufgewachsen ist, kann sie nichts mit einer Theorie anfangen, die Menschen aufgrund von Herkunft bewertet.<sup>7</sup> Leyla spricht über die Grenzen von Gemeinschaften, seien sie revolutionär oder religiös motiviert und greift diese an, wagt diese infrage zu stellen. Thematisiert wird hier auch eine Gewalterfahrung aufgrund fremdbestimmter Kategorisierungen. An anderer Stelle ist bereits Leylas und Hamides Vision vom Leben ohne Definitionen dokumentiert worden. Diese utopische Sehnsucht findet sich auch in Gruppe A; hier ist es Serpil, die dieser utopischen Idee Ausdruck verleiht: Eine Vision der „vorurteilsfreien Gesellschaft“, die einen Lebenskontext bereitstellt, der es unterlässt gewaltsam zu etikettieren, zu stigmatisieren und zu systematisieren. Serpil prägt dafür den Begriff der „Ent-Schubladiesierung“, die eine der bündigsten Utopieforderung darstellt und die sie im Verlaufe der Diskussion immer wieder aktualisiert, so dass die anderen Frauen bisweilen ungeduldig auf die Wiederholung der Forderung reagieren.

Serpil: Also dieses auch in eine Schublade gesteckt werden. Wobei ich das nicht nur in Deutschland erlebe, das erlebe ich auch, wenn ich zum Beispiel mit meinen Eltern früher irgendwie...

Bircan: Eben, das wollte ich auch gerade sagen...

Serpil: Nach Kosovo gefahren bin oder auch in die Türkei, das war ich halt, ja weiß was ich, ja...

Ayşe: Das ist aber...

Bircan: Da wieder...

Serpil: Das vielleicht wieder auch eine Utopie. Irgendwann mal OHNE SCHUBLADEN!

Handan: Ja, eben.//leise//

Serpil: Also, dass es irgendwann mal gar keine Schubladen mehr gibt, so...

(ZA 878-896)

Serpil benennt eine utopische Gesellschaft, die auf Label wie etwa kulturelle Herkunft verzichtet. Eine Gesellschaft, die ohne das sprichwörtliche „Schubladedenken“ auskommt. Handan stimmt ihr zu. Beide formulieren damit eine Vision, die von einer Welt ohne Kategorisierungen spricht. Angeprangert werden hierbei die dauernden Stigmatisierungen, die sowohl in Deutschland wie auch im Herkunftsland der Eltern erfahren werden. Es geht also weder darum zu sagen,

7 Vgl. hierzu kritisch die Kommentierung des Marx-Biographen Iring Fetscher zu Marxs positiver Bestimmung britischer Kolonialherrschaft in Indien: „Ganz im Sinne der Hegelschen Geschichtsphilosophie akzeptiert Marx hier mit erschrecken lassender Nüchternheit die fortschrittliche Bedeutung gewaltsamer, brutaler Zerstörungen, weil sie ‚veralterte Verhältnisse‘ überwinden!“ (Fetscher 1999: 137).

dass Migrantinnen zwischen den Stühlen sitzen, noch dass sie auf allen Stühlen sitzen, um ein bekanntes Bild der Migrationsforschung zu bemühen, sondern vielmehr, dass sie sich häufig selber als auf keinem der Stühle wahrnehmen und als Konsequenz daraus visionieren, dass es keine Aufforderung mehr geben möge, sich zu setzen und mit den vorgegebenen Stühlen zu identifizieren. Die Idee ist, „dass es irgendwann mal gar keine Schubladen gibt“, eine Vorstellung die Adorno in seinem berühmt gewordenen Satz „Ohne Angst verschieden sein“ verdichtet hat. Die vorurteilsfreie Gesellschaft ist dabei eine klassisch utopische Vorstellung, die in sich die Unmöglichkeit ihrer Realisierung trägt. Doch Utopie bedeutet immer hoffen, dass es *vielleicht* doch möglich ist. Und wie Derrida so inspirierend formuliert hat, ist es gerade dieses *vielleicht*, das die Herausforderung des Unmöglichen bedeutet.

„Without the opening of an absolutely undetermined possible, without the radical abeyance and suspense marking a perhaps, there would never be either event or decision. Certainly. But nothing takes place and nothing is ever decided without suspending the perhaps while keeping its living possibility in living memory. If no decision (ethical, juridical, political) is possible without interrupting determination by engaging oneself in the perhaps, on the other hand, the same decision must interrupt the very thing that is its condition of possibility: the perhaps itself“ (Derrida 1997: 67).

Nur wenn das Unmögliche versucht wird, sind Ereignisse und Entscheidungen möglich. Das *Vielleicht* spielt dabei eine quasi doppelte Rolle: Auf der einen Seite ermöglicht es Handlung und auf der anderen Seite unterbricht es das Aufbauen einer einzigen ultimativen Wahrheit, denn *vielleicht* ist es anders. Diese dekonstruktive Denkbewegung macht auf die Gefahren eines unhinterfragten utopischen Denkens ebenso aufmerksam wie auf die Gefahren, auf ein Denken der Unmöglichkeit ganz zu verzichten: Während das eine in Totalitarismus enden kann, kann das andere eine Form von statischem Bewusstsein hervorbringen, welches nach Zufriedenheit verlangt und Hoffnung in Zuversicht oder Verzweiflung verwandelt (vgl. Bloch 1980: 62).

Serpils Vision ist keine anprangernde, die aus einer Position moralischer Überlegenheit heraus spricht. Im Gegenteil: An späterer Stelle spricht sie von der Sehnsucht, auch selber nicht mehr auf Schubladen zurückgreifen zu müssen und damit anderen Menschen Gewalt anzutun.

Serpil: Und dass ich selber auch nicht mit Schubladen hantiere...

Handan: Oh ja, das wünsche ich mir auch//träumerisch//Ich erwische mich manchmal dabei. Obwohl ich jetzt seit vier Jahren SUPER AKTIV bin, nee//wütend//eh, erwische ich mich hier dabei, da denke ich: „Ja, eh, du dumme Kuh, was war das denn für’n Gedanke!“//empört//

Serpil: Ja, das ist voll wahr, das ist auch...

I: *Mhm.*

Serpil: Sich halt auch frei machen auch von...

Handan: Ja.

Serpil: Also, (-) auch so (-) Ich mein, man lässt sich auch beeinflussen durch die Vorstellungen der Eltern zum Beispiel auch eine...

Handan://Zustimmung//

Serpil: Sei es jetzt auch bei der Partnerwahl zum Beispiel? Das man sich irgendwie auch überlegt: „Ja, wenn ich jetzt eine Beziehung mit dem eingehe und so weiter, da können eigentlich schon Probleme so auf mich zukommen. Muss das denn sein?“ und bla, dass man halt zum Beispiel bei so was nicht ganz frei sein kann.

(ZA 1688-1712)

Handan stimmt Serpils Vision zu, zeigt sich dabei aber beunruhigt über die eigene Unfähigkeit zum Umdenken. Beide reflektieren gemeinsam darüber, inwieweit es notwendig ist, sein eigenes Denken infrage zu stellen, um gerechtere soziale Kontexte zu schaffen. Sie üben sich nicht in gegenseitiger Schmeichelei, sie wissen nicht nur um ihre eigene Begrenztheit, sondern machen diese auch transparent. Und es macht sie wütend auf sich selbst: Manchmal denkt Handan, sie sei eine „dumme Kuh“, weil sie auch nach vier Jahren politischem Aktivismus bestimmte Vorurteile – zumindest im Stillen – wiederholt. Deutlich wird hier, wie beschwerlich der Weg zu einer erweiterten Perspektive ist, der nicht nur die eigene Verletzlichkeit in den Blickwinkel der Betrachtung zieht, sondern desgleichen die eigene Verletzungsgewalt nicht ignoriert. Das Zugeben des ‚Gefangenseins‘ in den gängigen Denk-Schubladen ist ein risikoreiches, doch für die Praxis der *parrhesia* unumgängliches Tun, denn ohne Selbstkritik ist eine freie Rede, wie sie Foucault skizziert hat und aus seiner Sicht für eine ethische Welt vonnöten ist, nicht möglich. Dazu gehört auch sich selbst zu befragen, inwieweit man unhinterfragt Normen folgt und damit einer Normalisierung in die Hand spielt, die Freiheit einschränkt und Grenzen sowie Machtstrukturen stabilisiert. In solchen Augenblicken ist nicht mehr die Sprache von dem im Kampf gegen Rassismus immer wieder aktualisierten Dualismus, der von ‚Migrantinnen‘ im Gegensatz zu ‚Deutsch-Deutschen‘ spricht. Es ist tatsächlich spannend, dass in diesen selbstkritischen Momenten Kategorisierungen für kurze Zeit verschwinden und stattdessen selbst zum Angriffsziel kritischer Intervention werden. Grenzen werden aufgeweicht und machen Raum für Koalitionspolitiken.

