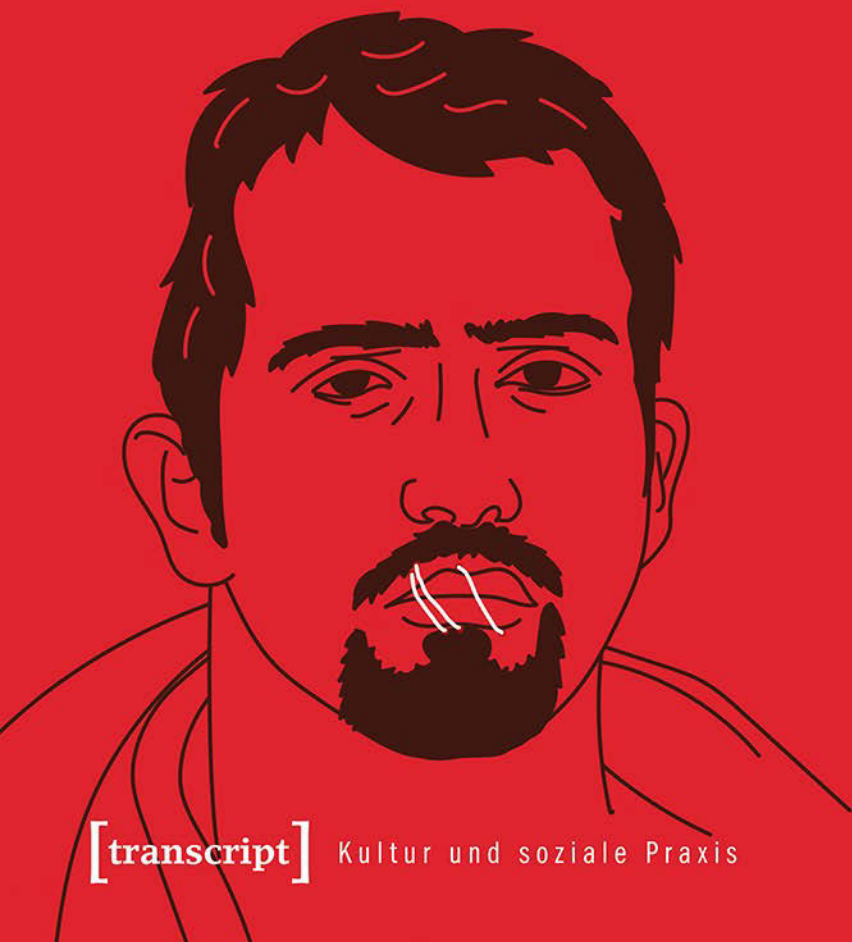


Reza Bayat

AKKUMULIERTE PREKARITÄT

Migration, Körper und
Kämpfe ums Ankommen



[transcript]

Kultur und soziale Praxis

Reza Bayat
Akkumulierte Prekarität

Kultur und soziale Praxis

Editorial

Die Reihe **Kultur und soziale Praxis** präsentiert sozial- und kulturwissenschaftliche Studien, die zwischen empirischer Forschung, theoretischer Reflexion/Konzeption und textueller Praxis neue Zugänge zu Kultur und sozialer Praxis entwickeln. Im Rahmen dieses Programms werden soziale Differenzen und identitäre Prozesse auf verschiedenen Ebenen und entlang verschiedener raumzeitlicher Achsen – etwa als (trans-)lokale oder (trans-)nationale Prozesse – untersucht.

Reza Bayat, geb. 1986, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Center for Global Migration Studies (CeMig) in Göttingen. Er promovierte am Institut für Kulturanthropologie / Europäische Ethnologie an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsinteressen umfassen Migrations- und ethnographische (Grenz-)Regimeforschung, Gesundheit, Trauma, Narrative, Körper und Emotionen.

Reza Bayat

Akkumulierte Prekarität

Migration, Körper und Kämpfe ums Ankommen

[transcript]

Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, 2023 – Erstgutachterin: Prof. Dr. Sabine Hess, Zweitgutachterin: Prof. Dr. Regina Bendix, Drittgutachterin: Prof. Dr. Margarete Boos

Diese Arbeit wurde durch ein Promotionsstipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) gefördert.

Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln des Publikationsfonds Niedersachsen-OPEN, gefördert aus zukunfft.niedersachsen, unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Reza Bayat

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Lektorat: Xenia Wenzel, Sascha Bühler

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839474655>

Print-ISBN: 978-3-8376-7465-1 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7465-5

Buchreihen-ISSN: 2703-0024 | Buchreihen-eISSN: 2703-0032

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Für Hadschar – meine Großmutter – für all das unausgesprochene Leid, das ihr Körper nicht mehr tragen konnte.

Und für Ghamar – meine Mutter, die Hadschars Geschichte erzählte – und mich dadurch zu dem machte, was ich heute bin.

Wenn ich an meine Großmutter Hadschar denke – die Mutter meines Vaters – sehe ich sie in einem kleinen, dunklen Zimmer im Dorf. Sie sitzt in der Ecke auf dem Boden, ein Knie an sich gezogen. Das kegelförmige Licht, das durch das Darindscha – ein Loch in der Decke – fällt beleuchtet den Raum wie eine Bühne. Schweigend sitzt sie in schwarzer Kleidung auf dieser Bühne. Sie starrt die Teppichblumen an, als würde sie sich selbst darin suchen. Vielleicht denkt sie darüber nach, dass ihr Leben nicht wie der Teppich harmonisch und symmetrisch war. Vielleicht wandert sie durch die Bruchstücke ihrer Erinnerungen und versucht, die Fragmente zusammenzukleben und daraus eine Kontinuität zu schaffen. Es gelingt ihr aber nicht. Die Bruchstücke ihres Lebens sind viel kleiner als das, was man ein Fragment nennen könnte. Sie sehen vielmehr wie einzelne Körnchen Sand aus. Sie versucht, die Körnchen zu greifen – sie rieseln durch ihre Finger. Sie denkt darüber nach, dass ihr das Leben entgleitet. Doch niemand sieht diese Gedanken, da sie seit mehreren Monaten kein Wort gesprochen hat. Sie tut so, als würde sie niemanden nicht erkennen – nicht einmal ihre Kinder – und doch erkennt sie sie. Nur schafft sie es nicht, ihr Leben wieder fest in Griff zu bekommen. Ach, wenn sie doch nur ihr Leben wieder in den Griff bekommen könnte [...].

Jedes Mal versuche ich, meine fragmentierten Vorstellungen von ihr aneinanderzubinden – Vorstellungen, geformt durch die Erzählungen meiner Mutter und das Schweigen meines Vaters. Ich habe Hadschar nie gesehen. Ihr Kampf gegen Traumata und Depression hat mich der Möglichkeit beraubt, sie kennenzulernen. Es gibt kein Foto von ihr. Und doch habe ich sie mir immer nah gefühlt.

Inhalt

Dank	9
Anmerkung zur Transliteration	13
1 Einleitung: Fluchterfahrung, Körper und Narrative	15
<i>Accented</i> Ethnographie – Eine Anmerkung über die Sprache	22
Zugang zum Feld	26
Aufkleber des »Misstrauens«	35
2 Vom Trauma zu Erinnerungsbrüchen	41
Trauma	42
Dem pathologischen Trauma-Diskurs entkommen	47
Alltagsbrüche	51
Erinnerung und Biografie	53
Individuell oder kollektiv? Trauma oder Erinnerungsbrüche?	55
Forms of Life	60
3 Vor der Abschiebung. Das Einschreiben des Gesetzes in den Körper	65
Prolog	65
Abschiebungsbedrohung und Bleibemöglichkeiten	69
Den Körper zum Sprechen bringen	75
Epilog	82
4 <i>Noghte</i> und die Produktion der Erinnerungsbrüche: Räumlichkeit, Temporalität und Intensität der Grenzerfahrung	85
Prolog	85
Erinnerungsbrüche und Narrativ	86
Acts of Remembering	92
<i>Noghte</i> : Ein räumlich-temporaler Aspekt der Grenze	96
Raumzeitliche Perspektive von <i>Noghte</i>	101
Von »Grenze« zu <i>Noghte</i>	105

Noghte als »Dissonanz« – Missklang an Grenze	109
Die Vertreter:innen des nationalen Körpers	114
<i>Kande šodan</i> : Die affektive Abtrennung	117
Grenze als Kontaktzone: Die Konfrontation mit der eigenen Prekarität	121
Körper als <i>borderland</i>	122
Spaces of Death	124
<i>Noghte</i> und die Flüssigkeit des Wassers	126
Epilog.....	127

5 »Nee, wir reden auf Persisch weiter ...« Erinnerungsbrüche und die Komplexität der Subjektivierungsprozesse	129
Prolog	129
Repräsentationen der Integration	131
Erste Begegnung mit der Integration	134
Subjektivierungsprozess durch Integration	136
Trauma, Widerstand und Agency	138
Die Last auf Schultern und das Teilen der Erinnerungsbrüche	141
Integration und Körpergrenze	143
Erinnerungsbrüche, Angst und die Komplexität des Subjektivierungsprozesses	147
Epilog.....	151

6 Übernachten, wohnen, bleiben: Aufenthalt als ein Ort oder ein Titel	153
Prolog	153
Das »Zumindest-bewohnbar-Sein«	155
Design-Politics des Lebens.....	164
Zeitweiligkeit und die Politik des Erinnerns	167

7 »Akkumulative Prekarität«: Lokales und globales wegwerfbares Leben	173
Prolog	173
Die alltägliche Produktion vom illegalen und prekären Körper im Iran	178
Prekarität, <i>Precariousness</i> und Vulnerabilität	187
Disposable Life	191
Akkumulative Prekarität	197
Zeitweiligkeit und »akkumulative Prekarität«	201
Hoffnung, Warten und »Akkumulative Prekarität«	203
Epilog.....	206

8 Coda, in der Narrative ineinander verwoben sind	209
--	------------

Literaturverzeichnis	213
-----------------------------------	------------

Dank

Well, it's gonna take a while!

Das vorliegende Buch beruht auf meiner Dissertation, die ich im Sommer 2023 an der Universität Göttingen eingereicht habe. Das Schreiben der Dissertation war eine große Herausforderung – doch gerade das Verfassen dieser wenigen Zeilen fiel mir am schwersten. Die Unsicherheit und der innere Kampf, die »richtigen« Worte zu finden, waren genau der Grund, warum ich diesen Teil bis zum letzten Tag aufgeschoben habe. Ich erinnere mich noch genau an den Tag, an dem ich zum ersten Mal in Göttingen angekommen bin. Seitdem ist Göttingen zu einer zweiten Heimat für mich geworden – verbunden mit liebevoller Solidarität, freundschaftlicher Geborgenheit und unerwarteter Stabilität. Dieses Gefühl verdanke ich den Menschen, denen ich hier begegnet bin – und für sie bin ich unendlich dankbar.

An erster Stelle möchte ich meinen Gesprächspartner:innen danken, die mir ihr Vertrauen geschenkt und ihre Geschichten und ihr Wissen mit mir geteilt haben. Danke, dass ich eure Erfahrungen in diesem Buch reflektieren und formulieren durfte. Mein größter Dank gilt den Bandmitgliedern – meinen Freunden Ahmad, Siamak und Amin. Danke für diese unglaubliche Zeit voller Musik, Diskussionen und ständigem Lachen. Aber auch für euer Vertrauen und eure Weisheit, die diese Arbeit geprägt haben. In jeder Zeile dieses Buches stecken unsere Lieder, Gespräche, Scherze, unsere Freude, unser Leid, unsere Hoffnungen, Frustrationen und die geteilte Prekarität aus vier Jahren intensiver Nähe. Natürlich gehörten auch Konflikte und Streitigkeiten dazu. Und auch dafür, bin ich euch sehr dankbar.

Meine wissenschaftliche Laufbahn und mein anthropologisches Denken im Bereich Migration wurden wesentlich durch die langjährige Betreuung und Unterstützung von Sabine Hess – meine Erstbetreuerin – geprägt. Ich erinnere mich noch gut an unser erstes Treffen im Mai 2015 – ich war danach so begeistert, dass ich keine Sekunde daran gezweifelt habe, meine Promotion in Göttingen und mit ihr zu machen. Ich danke ihr von Herzen – für ihre akademische Begleitung, ihr Vertrauen, ihre Geduld und dafür, dass sie mich unterstützt hat, meine ethnographische Sprache zu finden.

Mein Dank gilt auch meiner Zweitbetreuerin Regina Bendix für ihre wertvollen Rückmeldungen und die inspirierenden Gespräche, aus denen ich über all die Jahre

viel gelernt habe – und noch immer lerne. Ein großer Dank geht ebenfalls an meine Drittbetreuerin Margarete Boos – für ihre Unterstützung und die bereichernden Gespräche, die mein Verständnis von Psychologie und Trauma entscheidend geprägt haben.

Ich danke Shahram Khosravi für seine beeindruckende, scheinbar grenzenlose Fähigkeit zum theoretischen Denken, für die inspirierenden Gespräche und vor allem für seine Arbeit, die dieses Buch maßgeblich beeinflusst hat. Mein herzlicher Dank gilt auch Nahal Naficy – für den Clifford Geertz-Lesekreis in und außerhalb der Universität Teheran, und auch für ihr eindrucksvolles »Dracula Ballett«, zu dem ich immer wieder zurückkehre – ein Werk. Čarna Brković danke ich für ihr Vertrauen, ihre scharfsinnigen Kommentare und die inspirierenden Gespräche, die mir in mehreren Momenten Richtung gegeben haben.

Mein tief empfundener Dank gilt meiner Familie:

Meiner Mutter, die für mich die Verkörperung von Liebe und Kraft ist. Trotz aller Schwierigkeiten in ihrem Leben ist sie immer stark und positiv geblieben – damit wir, ihre sieben Kinder, uns an sie anlehnen konnten. Danke für all die kreativen Wege, mit denen du unser Leben leichter gemacht hast – sie wirken in jedem Moment meines Daseins. Meinem Vater danke ich für seine bedingungslose Liebe und dafür, dass er mir das Geschichtenerzählen beigebracht hat. Von ihm habe ich gelernt, frei und kritisch zu denken – auch wenn das mehrmals dazu geführt hat, dass ich ihn selbst kritisiert habe und ihm anschließend sagte: »Selber schuld, das habe ich von dir gelernt!«

Meiner lieben Schwester Nasrin danke ich für ihre unglaubliche Freundlichkeit, die mich begleitet, seit ich denken kann. Ich wurde Onkel, als ich drei Jahre alt war – und erstaunlicherweise erinnere ich mich noch genau an den Tag, an dem mein erster Neffe Bahador und mein bester Freund geboren wurde. Ich weiß noch, wie sie ihn mir zum ersten Mal vorstellte und wie ich vor Freude tanzte und immer wieder rief: »Ich bin Onkel geworden!« Meiner klugen und einzigartigen Schwester Parvin danke ich für ihre natürliche Herzlichkeit und ihren unglaublich scharfen Verstand. Ich erinnere mich gut, wie sehr mich ihre Gedanken fasziniert haben – selbst als sie noch ein kleines Kind war, war sie ihrer Zeit weit voraus. Manche Menschen sind einfach von Natur aus offen und freundlich. Parvin ist eine von ihnen und ich bin dankbar, ihr Bruder sein zu dürfen. Und meiner süßen und starken Schwester Fatty. Sie ist und bleibt für immer kleine *tah-taqāri*, unser Liebling. Ich danke ihr von Herzen für ihre Stärke, die der meiner Mutter so ähnlich ist, und für ihre liebevolle Unterstützung in allen Lebenslagen.

Meinen Brüdern Farhad, Behzad und Bahman danke ich für ihre Unterstützung auf meinem verschlungenen Weg. Farhad hat meinen Musikgeschmack wesentlich geprägt und eine zentrale Rolle dabei gespielt, dass ich meine musikalische Seite entdeckte und forme – dafür bin ich ihm sehr dankbar. Behzad war in unserer Familie derjenige, der mich auf meinem Weg als Kulturanthropologe und Musiker am

stärksten unterstützt hat – emotional, aber auch finanziell. Das werde ich nie vergessen und bin ihm sehr dankbar. Von Bahman habe ich gelernt, wie man selbst unter schwierigen und komplizierten Bedingungen mit einer erstaunlich einfachen und klaren Haltung weitermachen kann. Auch dafür danke ich ihm von Herzen.

Meinem Neffen und besten Freund Bahador, mit dem ich aufgewachsen bin – danke ich für seine Sturheit im positivsten Sinne des Wortes, die mir oft geholfen hat, durchzuhalten. Ich danke dir von Herzen für dein mutiges Vertrauen und deine Unterstützung. Ein großes Dankeschön auch an meine wunderbaren und lieben Nichten Gelareh und Delaram – sowie an meine liebevollen Neffen Amirabbas, Ki-arash, Parsa, Sam, Arash und den kleinen, süßen Sepehr, die mit ihrer Lebendigkeit und Wärme so viel Farbe in mein Leben gebracht haben.

Mein innigster Dank geht an dich, Janam. Deine Liebe hat mein Herz in den intensivsten Phasen der Promotion gewärmt. Deine Geduld mit meinem täglichen Jammern über die Doktorarbeit hat mir immer wieder neue Kraft gegeben. Danke Azizam, dass du all die Jahre an meiner Seite warst. Ich schätze mich unendlich glücklich, dich in meinem Leben zu haben und diesen Weg gemeinsam mit dir gehen zu dürfen. Danke für alles.

Ohne die Unterstützung meiner zweiten, selbst ausgesuchten Familie in Göttingen hätte ich diese Arbeit nicht abschließen können. Ich bin sehr dankbar, von so großartigen Freund:innen umgeben zu sein, die mir nicht nur emotional beigestanden haben, sondern mit ihrer Intelligenz, kritischen Perspektive und liebevollen Präsenz meine Gedanken geprägt haben. Mein herzlicher Dank geht an: Saman Fathalla – für sein reines Herz, seine grenzenlose Liebe, die energiegeladenen Reisen und seine natürliche Herzlichkeit; Maede (Mana) Mashhadi Reza – für ihre emotionale, liebevolle und intellektuelle Unterstützung; für ihre Geduld, wenn ich sie unzählige Male nach deutschen Übersetzungen von nahezu unübersetzbaren Wörtern und Ausdrücken auf Farsi gefragt habe. Ich danke ihr für ihr warmes Herz, ihre natürliche Offenheit und ihr brillantes politisches Verständnis, das ich sehr schätze und von dem ich viel gelernt habe. Mein Dank gilt auch ihren klugen Kommentaren zu den Kapiteln Noghte und Integration; Mohammad Javad Taheri – für seine langjährige Freundschaft und Unterstützung und die vielen tiefgehenden Gespräche über mein Promotionsprojekt, die mir besonders während der Schreibphase in der Pandemie geholfen haben, durchzuhalten. Ich danke ihm auch für seine klugen und wegweisenden Gedanken zum Begriff *bedāhe*. Amine Mashhadireza – für ihre beständige Freundschaft, die legendären Rinderrouladen zu Weihnachten und dafür, dass sie die süße und wundervolle Sisy in unser Leben gebracht hat; Yunes Sadat-Fakhr – für seine brillante Art zu denken, die mich in vieler Hinsicht beeinflusst hat; Maryam Abbasi – für ihr großes Herz und ihre ständige emotionale Unterstützung; Azade Allahyari und Ansgar Köhler – für ihre Herzlichkeit und die schönen gemeinsamen Momente; Yaghoub Mozafari und Aki – für ihr politisches Denken und seine Prinzipientreue, die aus ihrer tiefgehenden Auseinandersetzung

mit den Begriffen Freiheit und Menschlichkeit hervorgehen; Masoud Abbasi – für seinen inspirierenden Mut, seine Kraft und seinen originellen Humor; Ahmad Gohari – für seine ehrliche Freundschaft; Khorshid Khodabakhshreshad – für tausende wissenschaftliche und persönliche Gespräche, die mich immer wieder motiviert haben; Und Kurt Pöschl für die netten und bereichernden Gespräche.

Wenn es eine Person gibt, die mich und meine Arbeit am meisten beeinflusst hat, dann ist es der brillante Fadi Saleh – nicht nur mit seiner Intelligenz, Freundschaft und einzigartigen Denkweise, sondern auch mit seiner grenzenlosen Empathie als mein Mentor. Ich kann kaum in Worte fassen, wie viel ich von ihm gelernt habe. Ich schätze seine Geduld zutiefst, vor allem in den Anfängen, als ich mit jeder Kleinigkeit zu ihm kam. Danke, lieber Fadi, für alles. Du hattest recht: Ich konnte das Ende wirklich sehen.

Mein besonderer Dank gilt den Mitgliedern des Labors für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung Göttingen, insbesondere Mark Simon, Aslı Koruyucu, Şeyma Saylak, Marie Fröhlich, Chnoor Maki, Svenja Schurade, Isabel Dean, Miriam Gutekunst, Ana María Troncoso Salazar, Karl Heyer, Anja Paulsen, Sebastian Benedikt und Ahmet Hilmi Güler – für die produktiven und kritischen Diskussionen und die professionelle, herzliche Atmosphäre, in der ich meine Fragen frei äußern konnte. Mein besonderer Dank gilt auch Imola Püsök und Áron Bakos – für ihre wertvolle Freundschaft und die vielen inspirierenden Gespräche.

Diese Arbeit ist eine *accented ethnography*, die sich weigert, ihren Akzent zu verlieren. Ich weiß, wie herausfordernd es ist, eine solche Ethnographie zu lekturieren. Umso mehr danke ich meinen Lektor:innen Xenia Wenzel und Sascha Bühler für ihre großartige und professionelle Arbeit – dafür, dass sie meine Texte bearbeitet haben, ohne ihr ihren ursprünglichen Akzent zu nehmen.

Ich danke dem Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie und dem Center for Global Migration Studies, die für mich über all die Jahre ein akademisches Zuhause waren. Ein herzliches Dankeschön an Jelka Günther und Esther Lauer für die angenehme Arbeitsatmosphäre und ihre Unterstützung während der Promotion. Ebenso danke ich der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen (GSGG) für die Förderung meiner Konferenz- und Recherchereisen, Sabine Heerwart für ihre Unterstützung in schwierigen Zeiten sowie dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für die finanzielle Unterstützung durch das Promotionsstipendium. Last but not least gilt mein herzlicher Dank dem transcript Verlag für den unkomplizierten und professionellen Publikationsprozess sowie für die stets zuvorkommende und flexible Kommunikation.

Anmerkung zur Transliteration

Das in diesem Buch verwendete Transliterationssystem folgt dem Junker-Alavi-System. Die Transliteration arabischer Wörter sowie persischer (Farsi) Wörter mit arabischem Ursprung entspricht dem für das Persische verwendeten System.

Tabelle 1: Junker-Alavi-System

Persian Letter	Junker-Alavi	Example (Persian)	Example (Transliteration)	Persian Letter	Junker-Alavi	Example (Persian)	Example (Transliteration)
ب	b	باب	bāb	غ	q	غروب	qorub
پ	p	پدر	pedar	ف	f	فرش	farš
ت	t	تب	tab	ق	q	قلب	qalb
ث	s	ثابت	sābet	ک	k	کتاب	ketāb
ج	j	جان	jān	گ	g	گلاب	golāb
چ	č	چای	čāi	ل	l	لب	lab
ح	h	حال	hāl	م	m	مادر	mādar
خ	ḥ	خوب	ḥub	ن	n	نو	now
د	d	دوست	dust	و	v/u	وطن	vatan
ذ	z	ذره	zarre	ه	h	هوا	havā
ر	r	راه	rāh	ی	y	یار	yār
ز	z	زرد	zard	ا (long ā)	ā	آب	āb
ژ	ž	ژاله	žāle	ا (short a)	a	علی	Ali
س	s	سبز	sabz	ا	e	اسم	esm
ش	š	شاد	šād	ا	o	گل	gol
ص	s	صبر	sabr	ای	i	شیر	šir
ض	z	ضرب	zarb	او	u	نور	nur
ط	t	طول	tul	آی	āy	نای	nāy
ظ	z	ظاهر	zāher	ای	ey	کی	key
ع	›	علی	‘Ali	اوی	uy	روی	ruy

1 Einleitung: Fluchterfahrung, Körper und Narrative

Some borders are no longer situated at the borders at all, in the geographico-politico-administrative sense of the term. They are in fact elsewhere, wherever selective controls are to be found.¹

Am 23. November 2015 protestierte eine große Gruppe von Asylsuchenden unterschiedlicher Herkunftsländer an der griechisch-mazedonischen Grenze gegen das Einreiseverbot von Asylsuchenden aus bestimmten Ländern. Zu dieser Zeit herrschte an der mazedonischen Grenze ein sog. »Flüchtlingsstau«, da nur die Einreise von Geflüchteten aus bestimmten »Konfliktgebieten«, z.B. aus Syrien, dem Irak und Afghanistan, zugelassen wurde.² Die Geflüchteten aus anderen Ländern protestierten, einige Iraner nähten sich den Mund zu und schrieben die Wörter »Iran« und »Freiheit« auf ihre Körper. Das war nicht das erste Mal, dass der »Iran« mit einer solchen Aktion in Verbindung gebracht wurde. Am 4. Juni 2012 protestierten in Würzburg Geflüchtete in einem Flüchtlingsheim wegen ihrer schlechten Lebenssituation. Auch hier nähten sich zwei Iraner die Lippen zusammen, später schlossen sich weitere an. Die protestierenden Iraner waren bei beiden Protesten Männer. Die Wörter »Iran« und »Freiheit« schrieben sie mit roter Farbe auf Brust und Stirn.

Zu dieser Zeit war ich im Iran und versuchte, die Forschungsfragen für diese Arbeit zu entwickeln. Es schien mir bemerkenswert, dass Menschen, die nicht im Iran bleiben konnten (oder wollten) und den Iran verließen, in solcher Art und Weise das Wort »Iran« verwenden; vor allem in Rot, das Blut repräsentiert. Mit dieser Aktion wurde die Überschneidung der menschlichen Körper mit dem Körper der Nation auf viszerale Art sichtbar. Das ist so, als würde der menschliche Körper den Körper der Nation repräsentieren. Der Iran stand im Zentrum ihres (körperlichen) Narratives und dessen, was sie zeigen und worüber sie mit ihren Körpern erzählen wollten.

1 Balibar, *Politics and the Other Scene*, 84.

2 Für einen Pressebericht dazu siehe z.B.: <https://www.handelsblatt.com/politik/international/fluechtlingen-die-einreise-verweigert-iraner-naehen-sich-aus-protest-den-mund-zu/12628576.html>

Im Gegensatz dazu zeigt ein Ausdruck, den ich von einem Beteiligten in dieser Untersuchung mehrmals hörte, eine andere Perspektive auf Nation und Nationalität. Er formuliert wie folgt: »Das ist sehr komisch. Auch wenn du den Iran verlässt, wirst du nicht von ihm *halās*.« Das heißt, der Iran wird dich nie in Ruhe lassen, auch wenn du ihn verlässt;³ als würde man »Iran« wie eine »Last« auf den Schultern tragen und überall hin mitnehmen, wenn man seine Grenzen überschreitet.⁴

Abbildung 1: Die protestierenden Iraner an der griechisch-mazedonischen Grenze, Robert Atanasovski/AFP via Getty Images



Der Körper der Nation, mit Sara Ahmeds Worten,⁵ ist in diesem Sinne nicht unbedingt von einem geografischen Ort begrenzt. Er kann in unterschiedlichen Orten

-
- 3 Diese widersprüchliche Beziehung der Iraner:innen zu den Worten »Iran«, »Heimat« und »Land« untersuche ich in meiner Masterarbeit über die Bildungsmigration und das Gefühl der Ungewissheit, die sich in der Ambivalenz ihres Lebens zeigt. Dort wurde »Iran« mehrmals als »Trümmer« dargestellt, von denen man wegrennen soll.
- 4 In seinem Gedicht formuliert Mohammad Reza Schaft'i Kadkani die Sehnsucht nach der Heimat, die man in sich trägt, und die verbunden mit melancholischen und nostalgischen Gefühlen ist, wie folgt: »Wenn nur / Wenn nur man eines Tages / Wie die Viole / In den Schachteln der Erde, / die Heimat mit sich nimmt, wohin man will«. Dabei sind »Nation« und »Heimat« nicht zu verwechseln. Vielmehr sind hier die komplexen Zusammenhänge von »Heimat«, »Nation« und »Körper« gemeint.
- 5 Vgl. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*.

und Zeiten auftauchen und sich an menschliche Körper anhängen oder an ihnen kleben; genau wie bei diesen Männern, die da protestieren. Sie verlassen den »Iran«, dessen Namen wird sie jedoch »nicht in Ruhe lassen«. Er mobilisiert sich mit ihren Körpern. Ihre Körper zeigen, dass sie keine Stimme haben; dass ihnen ihre Rechte entzogen werden können, und zwar über Nacht. Das Zunähen des Mundes und die Körper der Protestierenden repräsentieren die Ausnahmesituation, in der sie in den Grenzgebieten *stucked*⁶ sind, und »Iran« verkörpert ihre Leben, Emotionen, Hoffnungen, Ängste, Traumata und Erfahrungen, die sie vor der Migration hatten, und die durch unterschiedliche Formen der *bordering practices* und der Wissensproduktion, beispielsweise in Migrationsstudien, unsichtbar werden.

Veena Das unterscheidet zwischen verbaler Gewalt, die durch Wörter repräsentiert werden kann, und nonverbaler Gewalt, die durch Verhalten und Misshandlung dargestellt wird.⁷ Letztere produziert und formt ständig den Körper durch die Gewalt, der er ausgesetzt ist. Diese Produktion des Körpers durch Gewalt repräsentiert nach Veena Das nicht die Natur, sondern »Life itself«⁸; das, was Wittgenstein mit dem Begriff »Lebensformen« diskutiert und Giorgio Agamben als »ein Leben, das untrennbar von seiner Form ist«⁹, definiert. Bei dem Begriff »Lebensformen« geht es nach Agamben nicht um Formen, sondern um das Leben und wie dieses mit dem Gesetz in Verbindung gesetzt wird.¹⁰ Dadurch versucht er seine »Politik des Lebens« zu theoretisieren und mit seinem Konzept des »nackten Lebens« zu verbinden; das Leben, das außerhalb des Gesetzes steht. Agamben versteht Biopolitik basierend auf der antiken Unterscheidung zwischen *Zoe* oder biologischem unpolitischem Leben und *Bios* oder politischem Leben. Er diskutiert, dass die modernen demokratischen Regime andauernd Ausnahmesituationen produzieren, in denen *Zoe* politisiert, aber trotzdem außerhalb der *Polis* oder des Gesetzes gehalten wird. Dieses politisierte, aber vom Gesetz exkludierte Leben nennt er »nacktes Leben«. Das Bild der iranischen Protestierenden kann als eine Darstellung des nackten Lebens interpretiert werden¹¹. Das zeigt einerseits ihr prekäres, »unsichtbar gemachtes« Leben vor und nach der Grenzüberschreitung. Auf der anderen Seite weist der oben genannte Protest auf den Versuch hin, sich zum Territorium der »Polis« zu bringen; sich sichtbar zu machen.

6 Vgl. Hage, »Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality«.

7 Vgl. Fassin, Wilhelm-Solomon und Segatti, »Asylum as a Form of Life«.

8 Das, *Life and Words*.

9 Agamben, *Agamben*, G, 3.

10 Vgl. Fassin, Wilhelm-Solomon und Segatti, »Asylum as a Form of Life«; Fassin, *Life*.

11 Der Begriff des »nackten Lebens« und Agambens Theoretisierung dessen, wie diese Forschung auch zeigt, können jedoch die Komplexität der Grenz- und Fluchterfahrungen und vor allem die Versuche der Menschen, ihr Leben wieder in den Bereich des *Bios* zurückzuführen, nicht erklären.

Solche Aktionen sind besondere Narrative der Flucht und Migration, die sich bewusst stark sichtbar machen. Sie wurde in den Medien mit den Wörtern »harsch«, »radikal«, »schmerzhaft«, »außergewöhnlich«, »drastisch« und »schockierend« bezeichnet. Die Narrative der Medien können sich jedoch von den Narrativen der Geflüchteten selbst unterscheiden. Für mich ist diese Aktion der Punkt, an dem man erkennen kann, wie chaotisch, vielseitig, mehrschichtig und nicht linear die Narrative der Migration sind und wie sich diese Narrative unterschiedlich und in verschiedene Richtungen ausbreiten. Die Darstellung dieses Protests in den europäischen Medien hat mich veranlasst, mir die Frage zu stellen, was uns dieses Bild und die gesamte mediale Repräsentation davon *nicht* zeigen. Was kann uns der Begriff »nacktes Leben« *nicht* über dieses Ereignis zeigen?

Ich selbst erfuhr ebenfalls nur durch die Medien von diesem Ereignis, bis ich im März 2019 ein Interview mit Amin führte. Bis dahin hatte ich die Frage im Kopf, was die Menschen machten, die dort eingesperrt waren. Mit Amin war ich seit Anfang 2017 in Kontakt, als er sich für unser zweites Konzert unserer Musikgruppe angeschlossen hatte. Er hatte Probleme mit den »Fingerabdrücken« und lebte in Deutschland mit Duldung. Sein Narrativ vom selben Ereignis konnte für mich Lücken füllen.

»Bis zur mazedonischen Grenze konnten wir ohne Probleme die Grenzen der Länder überqueren. Als ich dort war, wurde uns gesagt, dass nur drei Nationalitäten durchgehen dürfen; Menschen aus Syrien, dem Irak und Afghanistan. Sie haben die Iraner:innen nicht durchgehen lassen, weil sie meinten, dass Iran ein sicheres Land sei. Wir konnten nichts machen. Da wurde ein Zelt-Camp aufgebaut und ich habe da fast 20 Tage verbracht. Das Camp war sehr schmutzig und die Situation war nicht gut. Keine gute Dusche und Toilette. Wir wussten nicht, was wir machen sollten. Die Iraner:innen haben da protestiert und manche von ihnen haben sich die Lippen zugenäht. Das hat nichts gebracht. Nach fast 20 Tagen war ich von dieser Ungewissheit erschöpft und wollte nicht mehr in dieser Situation bleiben. Sie wollten nicht die Grenze für die anderen Nationalitäten aufmachen. Dort war es sehr kalt. Ich habe mir gedacht, wenn das Lippenzunähen von anderen nichts brachte, was kann ich dann sonst machen? Warten? Das war mir klar, dass Warten auch nichts bringt. Da habe ich mich entschieden, anstatt da zu warten, auf die Insel in Griechenland zurückzufahren und mit einer anderen Nationalität alles wieder durchzugehen [lacht]. Ich bin wieder erst mal sechs Stunden nach Athen und dann elf Stunden bis zur Insel mit dem Schiff gefahren. Das hieß, ich musste noch mal von vorne anfangen. [...] Im Vergleich zum ersten Mal war dieses Mal das Anmeldebüro auf der Insel viel voller und die Mitarbeiter:innen waren aus verschiedenen Ländern, sprachen verschiedene Sprachen und stellten zusätzliche Fragen zur Nationalität. Wenn man gesagt hätte, man sei aus dem Irak, dann wurde man nach Sprache, Geld, Flagge usw. gefragt. Da ich Kurde bin, dachte ich die beste Option für mich wäre Kurdistan im Irak. Davor hatte ich alles über die Flagge und

Banknoten von Kurdistan gelernt und sagte, dass ich aus Sulaimaniyya komme. Ich konnte sie endlich überzeugen. Dann schmiss ich die vorherigen Papiere mit meinem echten Namen in das Ägäische Meer, damit die Haie sie fressen [lacht laut], und wieder elf Stunden nach Athen und sechs Stunden bis zur mazedonischen Grenze gefahren. [...] Als ich da war, holte ich mein Musikinstrument ab, das ich in einem UN-Büro gelassen hatte. Ich überquerte die Grenze, vor den Augen der anderen Iraner:innen, die nicht die Grenze überqueren durften, und von denen mich manche schon kannten. In Kroatien wurde uns gesagt, dass wir unsere Fingerabdrücke hinterlassen müssen. Ich habe nach dem Grund gefragt und sie meinten, dass es nicht wichtig sei und dass es kein Problem sei. Dieser Fingerabdruck war der Grund, warum ich mehr als zwei Jahre in Deutschland auf einen Termin vom BAMF warten musste.«

Wenn man die zwei oben erzählten Narrative nebeneinander sieht, dann erfährt man, welches Narrativ sichtbar und welches unsichtbar ist; welche Details erzählt werden und welche nicht. Vor diesem Hintergrund setzt sich diese Dissertation einerseits mit den Erinnerungen und Narrativen auseinander, die iranische Geflüchtete von ihren alltäglichen Lebensumständen als Geflüchtete oder Asylantragstellende in Deutschland erzählen. Dazu gehören Narrative von Erfahrungen, die meistens als traumatisch betrachtet werden können, wie die Erfahrungen vom Verlassen des Irans, von Grenzübertritten, vom Leben in Lagern, vom temporären Status, die Erfahrungen der Entwurzelung und Neugründung und die Erzählungen von Hoffnung und Prekarität im Zusammenhang mit dem Begriff »Integration« in Deutschland. Andererseits fokussiert diese Untersuchung neben den Narrativen von Geflüchteten auf die Narrative *über* Geflüchtete und versucht die Punkte, in denen sich diese Narrative treffen, korrespondieren, einander widersprechen und sich kritisieren, zu erkennen und zu analysieren. Um die Prozesshaftigkeit der Migration und die Komplexität der Fluchterfahrung iranischer Geflüchteter in Deutschland und die verflochtenen Narrative und Diskurse über sie zu erforschen, fragt diese Untersuchung:

In welcher Situation leben iranische Geflüchtete in Deutschland? Welche Fluchterfahrungen machten sie in ihrem *displacement*. Wie bilden sie die Narrative von ihren eigenen Erfahrungen während des Prozesses des Asylbewerbens, des Grenzüberschreitens, des Aufenthalts in Deutschland? Wie knüpfen diese Narrativen an die gesellschaftlich präsenten Narrative in Deutschland, aber auch im Iran an?

Diese Arbeit geht nicht von einer klaren Unterscheidung zwischen »Erzählung« und »Narrativ« aus, wie sie normalerweise formuliert wird. In der Fachliteratur wird »Erzählung« üblicherweise als die Darstellung von Ereignissen in einer konkreten, meist strukturierten Weise definiert. Ausgehend von dieser Definition ist »Erzählung« vor allem eng an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebunden. Wenn diese Erzählungen Formen von Erzählmustern bilden, die in Prozessen der

kulturellen und sozialen Sinnstiftung und Identitätsbildung eine einflussreiche Rolle spielen, werden sie häufig als »Narrativ« bezeichnet. Wie ich in diesem Buch argumentiere, haben sich die Narrative in dieser Arbeit zumeist in einer strukturierten und stark kollektiven Form herausgebildet, so dass sie unter verschiedenen Metaerzählungen oder Narrativen (Gewalt- und Widerstandsnarrative, Trauma-Narrative, Migrationsnarrative etc.) verstanden werden können. Die Erzählprozesse wurden von den Teilnehmenden in den meisten Fällen bewusst und stark in Richtung Narrativbildung gelenkt, auf die sie ihre dynamischen Deutungs-, Sinnstiftungs- und Identitätsbildungsprozesse immer wieder stützen¹². Ich verstehe dies als eine politische und kollektive Handlung der Narrativbildung, in dem die Subjekte ihre Interpretation von ihren Erfahrungen bewusst gegen die gesellschaftlich präsentierten und dominanten Narrative stellen. Aus diesem Grund werden in dieser Arbeit die Begriffe »Erzählung« und »Narrativ« absichtlich wechselweise und im Sinne von »personal narratives« verwendet, wenn es um die Geschichten und Erzählungen der Teilnehmenden geht.

Es ist ebenfalls wichtig zu erwähnen, dass diese Arbeit Migration als einen körperlichen Prozess betrachtet, in dem nicht nur die Körper der Geflüchteten und Migrant:innen durch soziopolitische Formationen, Institutionen und Diskurse wie Citizenship, Integration, Trauma und *politics of care* verändert, kontrolliert und modifiziert werden, sondern in dem auch ihre Leben mit unterschiedlichen Formen der Prekarität durchtränkt und ihre Körper durch verschiedene *bordering practices* wie Grenzkontrolle, langzeitiges Warten etc. vernarbt werden. In den Narrativen über Geflüchtete werden ihre Körper entweder als viktimisierte traumatisierte Massen dargestellt und daher der »Politik der Barmherzigkeit« ausgesetzt oder sie werden als nicht zugehörige Gruppen präsentiert, denen nicht nur durch den »Integrationsdiskurs« diese Zugehörigkeit versprochen wird; vielmehr werden ihre Körper durch die Migrationspolitik als ungewollt oder *disposable*¹³ aufgehalten, »gelagert« oder abgeschoben.

Migration als eine grenzüberschreitende Praxis ist körperlich, nicht nur in dem Sinne, dass der Körper sich durch Migration räumlich und temporal bewegt, sondern auch in dem Sinne, dass der Körper im Prozess der Migration durch Berühren (*touching*) und Berührtwerden (*being touched*) mit anderen menschlichen und nicht-menschlichen Körpern (wie Grenze, Wasser, Schlauchboot, Musikinstrumente, Aufenthaltstitel, Flüchtlingscamps, Ausländerbehörde, Gesetzte, Bücher, Briefe, Nation, Ziel- und Mehrheitsgesellschaft etc.) produziert wird.¹⁴ Dieses Berühren und

12 Eastmond, »Stories as Lived Experience«.

13 Vgl. Shakhsari, *Politics of Rightful Killing*.

14 Diese Perspektive auf den Körper geht in die Richtung der phänomenologischen Theoretisierung der Verkörperung (*embodiment*) und des Begriffs »intercorporeality«, entwickelt von Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*). Der Begriff »intercorpo-

Berührtwerden von anderen Körpern definiert einerseits, wo die Grenzen der einzelnen Körper liegen, andererseits wird der Körper durch diesen Prozess markiert, sowohl im wörtlichen (wie das Zunähen der Lippen) als auch im übertragenen Sinne (wie die temporäre Annahme einer anderen Nationalität, um die Grenze überschreiten zu dürfen). Diese Markierungen erscheinen als Brüche in *Erinnerung und Körper*; nicht als zwei getrennte und separate, sondern als untrennbare und verflochtene Entitäten. Diese »Erinnerungsbrüche« verschwinden jedoch nicht. Sowohl das Lippenzunähen als auch die »falsch« angegebene Nationalität bleiben im Körper. Sie akkumulieren sich im Körper und in der Erinnerung. Genauso akkumulieren sich das frühere Berühren und Berührtwerden im Iran; die Prekarität, die den Körper im Iran berührt und sich in ihn einschreibt.

In den Migrationsstudien wird der »Körper« nicht so häufig thematisiert wie in den anderen Kultur- und Sozialwissenschaften,¹⁵ es sei denn, es geht um »Race« und »Rassismus«. Hierbei liegt der Fokus auf der Produktion von Migrant:innenkörpern als rassifizierte »Andere« und »gefährliche Körper« im westlichen Kontext.¹⁶ Die häufige Zusammensetzung von »Körper« und »Race« in den Migrationsstudien ist einerseits legitim und wichtig, um die Produktion von »marginalisierten Körpern« in Europa zu verstehen. Andererseits bergen solche Perspektiven jedoch das Risiko, »Migration« statisch und als Ist-Zustand zu betrachten. Sie schließen damit die Lebenserfahrungen aus, die Menschen vor ihrer Ankunft in Europa gemacht haben. Anhand einer Perspektive von »Körper« und »Narrative« auf »Migration« soll die vorliegende Arbeit dazu beitragen, diese Lücke zu schließen. Dabei soll diese dynamische Perspektive sich nicht nur in den theoretischen und methodologischen Formulierungen, sondern auch in der Sprache, im Schreibstil und im Text selbst widerspiegeln.

reality« weist darauf hin, dass die Erfahrung des »Daseins« durch die ständige Interaktion des Körpers mit anderen Körpern vermittelt ist (vgl. Weiss, *Body Images*). Judith Butler auf der anderen Seite verbindet die Erfahrung des körperlichen Daseins mit der Materialisierung der Körpergrenze und -oberfläche. Sie argumentiert, dass die Körpergrenze sich durch gesellschaftliche Prozesse wie dominante Wissensparadigmen und die allgemeine Wissensproduktion materialisiert (vgl. Butler, *Bodies That Matter*). Alle diese theoretischen Überlegungen sind Versuche, den Körper/Geist-Dualismus und somit die Oppositionen *inside/outside* und Subjektivität/Körper zu überwinden (vgl. Ahmed und Stacey, *Thinking Through the Skin*).

15 Vgl. Terhart, »Migration«.

16 Vgl. Junge und Schmincke, *Marginalisierte Körper*; Terhart, »Migration«; Terhart, *Körper und Migration*.

Accented Ethnographie – Eine Anmerkung über die Sprache

So my answer to the question, »Can an African ever learn English well enough to be able to use it effectively in creative writing?« is certainly, »Yes.« If on the other hand you ask, »Can he ever learn to use it like a native speaker?« I should say, »I hope not.« It is neither necessary nor desirable [...].¹⁷

Es dauerte nicht lange, bis ich herausfand, dass meine Gesprächspartner:innen und ich nicht nur alle Iraner:innen sind und womöglich aus der gleichen sozialen Schicht stammen, sondern dass wir auch noch etwas anderes gemeinsam hatten. Wir hatten einen Akzent; nicht nur in unserer Sprache und Sprechweise, sondern auch in unserer Art zu denken. Außerdem leben wir in einer neuen Gesellschaft, in der dieser Akzent sichtbar ist. Es überraschte mich nicht, wenn ich von den Teilnehmenden der Studie hörte, dass sie sogar auf (*accented*) Deutsch und Farsi träumen und dass sie in ihren Träumen beispielsweise mit ihrer Großmutter auf Deutsch und mit ihrem deutschen Nachbarn auf Farsi sprechen. Nicht nur unser Deutsch war *accented* durch Farsi, auch unser Farsi war vom Deutschen und deutschen Wörtern berührt. Die deutschen Wörter und Begriffe fanden ihren Weg in unser Alltagsleben und befanden sich irgendwo in unserem Wahrnehmungssystem und unserer Alltagssprache, sodass uns das Denken ohne deutsche Wörter zunehmend schwerfiel. Das zählt zu den kleinsten Konsequenzen des Integrationsprozesses. Das Interessante ist, dass es ein wichtiger Teil dieser Integration ist, »den Akzent zu verlieren«¹⁸. Unser Akzent erzählt jedoch unsere Geschichte; wie wir Deutsch gelernt haben und wie wir diese Sprache verwenden, aber vor allem, wie wir in der Gesellschaft dargestellt und gelesen werden.

Im Kontext von Flucht, Migration und Diaspora untersuchte Hamid Naficy *accentedness* in diasporischen Filmen. Die Filme, die, so Naficy, von deterritorialisier-ten Menschen über deterritoralisierte Menschen gemacht werden, sind *accented*. Akzent ist in diesem Sinne nicht nur ein linguistisches, sondern auch ein charakteristisches und stilistisches Merkmal. Für Naficy ist Akzent eine ästhetische Antwort auf die Lebenserfahrungen der Filmemacher:innen im Exil. Die *accented films*, so Naficy, haben meistens

17 Achebe, »English and the African Writer«, 347. Dieses Zitat hörte ich zum ersten Mal in einem Vortrag von Shahram Khosravi mit dem Titel »Doing Migration Studies with an Accent« im März 2022 am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien.

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

»fragmented, multilingual, epistolary, self-reflexive, and critically juxtaposed narrative structure; amphibolic, doubled, crossed, and lost characters; subject matter and themes that involve journeying, historicity, identity, and displacement; dysphoric, euphoric, nostalgic, synaesthetic, liminal, and politicized structures of feeling; interstitial and collective modes of production; and inscription of the biographical, social, and cinematic (dis)location of the filmmakers«¹⁹.

Mit einer ähnlichen Perspektive verwendet Shahram Khosravi Akzent nicht in der linguistischen Bedeutung, sondern als eine Positionierung gegen die koloniale Art der Wissensproduktion, die das intellektuelle Leben der Migrant:innen ausgrenzt und sie immer wieder als »Objekte« der Wissenschaft (re-)produziert²⁰. In diesem Prozess der Objektivierung der Migrant:innen in den Migrationsstudien, so Khosravi, wird migrantisches Wissen als wertlos oder »gebrochen« bezeichnet. Akzent ist in diesem Sinne eine »ethnografische Verweigerung«, um alternative Wege des Wissens zu eröffnen.²¹

Für mich ist Akzent die Verkörperung des *Borderlands*; ein körperliches Zeichen der Migration; eine Einschreibung der Migration in den Körper, die ebenfalls auf die körperliche Verweigerung der Integration hinweist; sowohl die Integration in der Gesellschaft als auch in den westlichen akademischen Diskurs. Akzent hob nicht nur ontologische, epistemologische und methodologische Fragen für diese Arbeit hervor, sondern er half mir, diese Arbeit zu positionieren. Akzent bedeutet ebenfalls »Betonung«. In diesem Sinn »betont« diese Arbeit die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der Migration als eine körperliche Praxis.

Am Anfang des Schreibprozesses dieser Arbeit war ich nicht überrascht, dass mein allererster Text, der auf der Feldforschung für meine Doktorarbeit basierte, nicht wie ein üblicher wissenschaftlicher deutscher Text aussah. Ein langes Hin und Her zwischen Frust und Selbstzweifel, Schreibblockaden und dem Löschen von Absätzen, Überlegungen und Umformulierungen konnten meine Texte nicht auf das Norm-Niveau bringen.

Es dauerte eine Weile, bis ich verstand, dass das »Akzentverlieren« »neither necessary nor desirable«²² ist, wenn man, wie Gloria Anzaldúa es betont, in den *Borderlands*²³ lebt. In der Ethnografie wird ein Akzent als ein Stil (und auch als eine Art der Positionierung) verstanden, der, wie Khosravi feststellt, den Fokus von außen nach innen verlagert,

19 Naficy, *An Accented Cinema*, 4.

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

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

22 Für diesen Hinweis bin ich Sabine Hess dankbar, die mir dies zum ersten Mal sagte, als sie die Rohfassung eines Kapitels dieser Arbeit las und die mich seitdem dabei unterstützt.

23 Vgl. Anzaldúa, *Borderlands*.

»um die immanenten Widersprüche innerhalb der Gesamtheit der durch das nationalstaatliche System geschaffenen sozialen Beziehungen zu betrachten. Der *accented* Stil ist eine Neupositionierung, um von unten zu sehen und die sonst unsichtbaren Konflikte und Unstimmigkeiten [*disagreements*] sichtbar zu machen«²⁴.

Aus diesem Grund habe ich die Entscheidung getroffen, meinen Akzent in dieser Arbeit beizubehalten. Diese Arbeit ist in diesem Sinne eine »*accented* Ethnografie«, die sich dagegen sträubt, ihren Akzent zu verlieren, und keineswegs den Anspruch erhebt, eine Ethnografie mit einer üblichen standardisierten Sprache zu sein. Sie lässt die Wörter auf Farsi und Englisch in den Text einfließen. Der Akzent dieser Arbeit erzählt ebenfalls ihre Geschichte; wie sie geschrieben ist; über wen sie geschrieben ist; wer sie geschrieben hat und wie sie gelesen werden würde.

Methode, Methodologie und Feld-Design

Basierend auf einer Langzeit-Feldforschung von Dezember 2016 bis Januar 2020 mit iranischen Geflüchteten in Deutschland wurde diese Dissertation ins Leben gerufen. Im Verlauf dieser Zeit traf ich mich mehrmals mit unterschiedlichen Gruppen und Freundeskreisen der iranischen Geflüchteten, um nicht nur ihre Fluchtgeschichten zu hören, sondern mit ihnen zu leben, zu reisen, zu sprechen, zu diskutieren, manchmal zu streiten und Musik zu spielen. In dieser Zeit traf ich unterschiedlichen Gruppen; jedoch stammen die ethnografischen Daten, mit denen ich mich in dieser Dissertation beschäftige, meistens von meinen Interaktionen mit drei Iraner:innen, die zwischen Sommer und Dezember 2015 in Deutschland ankamen. Gleich zu Beginn gründeten wir zu viert eine Musikgruppe und fingen an, in unterschiedlichen Städten in Deutschland aufzutreten. Die Aufführungen und die Proben gaben mir die Möglichkeit, einerseits ihre Geschichten ausführlicher und aktiver anzuhören und manchmal sogar mitzudiskutieren. Andererseits machten es mir diese Aktivitäten möglich, die Interaktionen zwischen den Bandmitgliedern (mich selbst eingeschlossen) und den Organisator:innen *teilnehmend zu beobachten*. Die Organisator:innen waren meistens Kirchenaktivist:innen, die uns einluden, in ihren Gemeinden aufzutreten. Für die Aufführungen und Konzerte wurden wir von Organisationen eingeladen, deren Mitglieder entweder unsere Musik gehört hatten oder eine:n von uns kannten.

Die Daten, auf denen dieses Projekt basiert, waren nicht nur meine Beobachtungen und Feldnotizen, sondern auch mehrere Interviews mit den Bandmitgliedern, damit ich die Geschichten und ihre Narrative aus der Fluchterfahrung noch einmal intensiver anhören konnte. Diese Form der Interviews ermöglichte es mir, meine Follow-up-Fragen zu stellen, auf die ich während der Datensicherung gekommen

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

war. Die Interviews waren meist biografische Interviews²⁵ mit Fokus auf der Fluchterfahrung und dem Leben in Deutschland und im Iran.

Im März 2019 war ich einen Monat in Berlin und führte dort ebenfalls Interviews mit zehn iranischen Geflüchteten in Berlin und Umgebung, um meine bis dato gesammelten Daten besser vergleichen zu können. Diese Interviews waren zumeist einmalig und ebenfalls biografisch und drehten sich um die Fluchterfahrung und das Leben in Deutschland und im Iran. Die Interviewpartner:innen für diese zehn Interviews wurden mithilfe eines Schneeballsystems, das auf meinen Kontakten in Berlin basierte, ausgewählt.

Während der Feldforschung war ich mit den Bandmitgliedern intensiv und über mehrere Jahre in Kontakt. Wir spielten Musik, redeten oft, reisten zusammen, kochten und aßen gemeinsam im Verlauf dieser Jahre und wurden Freunde, die miteinander gerne Zeit verbrachten. Manchmal vergaß ich die Forschung während der Gespräche und wurde von einem Bandmitglied daran erinnert, dass etwas für meine Forschung wichtig sei. Diese Freundschaft beeinflusste auf der einen Seite den Abstand, den ein:e Forscher:in zu den Forschungspartner:innen haben sollte. Auf der anderen Seite ermöglichte mir diese Freundschaft, die Lebenswelten der Menschen in meinem Feld besser zu erreichen und daran tiefer teilzunehmen und infolgedessen die Interaktionen und Handlungen besser verstehen zu können.

Im Januar 2020 merkte ich, dass ich bereits die nötigen ethnografischen Daten für diese Forschung gesammelt hatte. Genau wegen dieser Freundschaft blieb ich mit den Bandmitgliedern in Kontakt. Deswegen hatte ich die Gelegenheit, mit ihnen über manche meiner Auswertungspunkte und Analysen zu sprechen, wenn sie mich in Göttingen besuchten und wenn wir telefonierten.

Im letzten Kapitel dieser Arbeit, in dem das Narrativ der Prekarität diskutiert wird, werden autoethnografische Daten als ergänzende und vergleichende Daten verwendet. Diese autoethnografischen Daten machen diese Arbeit nicht zu einer Autoethnografie, da die Arbeit nicht auf diesen Daten basiert. Die Verwendung von autoethnografischen Daten in dieser Arbeit war jedoch eine pragmatische Entscheidung und eine Lösung für die Tatsache, dass die Verwendung von Erzählungen, die sich auf das Leben der Teilnehmer im Iran beziehen, aus verschiedenen Sicherheitsgründen und auf Wunsch der Teilnehmer nicht möglich war.

Die autoethnografische Narrativierung gibt Migrant:innen (hier: ich als ein Migrant) die Möglichkeit, ihre Erfahrungen mit der Illegalität und Prekarität zu kontextualisieren, die in die Körper der Geflüchteten und Migrant:innen eingeschrieben sind. Diese Daten halfen mir, »to explore abstract concepts of policy and law and translate them into cultural terms grounded in everyday life. [...] [These] stories re-

25 Vgl. Rosenthal, *Interpretive Social Research – An Introduction*; Rosenthal und Bogner, *Ethnicity, Belonging and Biography*.

veal the interaction between agency and structure in the migratory experiences«²⁶. Auf diese Weise wurden die Daten in dieser Arbeit verwendet, um die Zusammenhänge zwischen »Illegalität«, »Prekarität« und »Körper« im Kontext von Flucht und Migration zu untersuchen.

Diese Arbeit basiert auf den biografischen Narrativen der Teilnehmer:innen. Um die Narrative der Menschen ins Zentrum zu stellen, ist es wichtig, sie nicht nur inhaltlich und analytisch als Ausgangspunkt zu nehmen, sondern sie in der Form und dem Stil des Textes zu reflektieren. Aus diesem Grund wurden in diesem Buch unterschiedliche Formen des Schreibens verwendet, damit die ethnografischen Szenen so akkurat wie möglich beschrieben und die von den Menschen erzählten Narrative im Hinblick auf ihre affektive und situative Qualität konstruiert werden können. Zu diesem Zweck wurde beispielsweise »Dialog« oft als ein Stilmittel für die Beschreibung ethnografischer Szenen verwendet. »Dialog« als Form ermöglicht in dieser Arbeit, die Dynamiken des alltäglichen Gespräches zu zeigen. Eine dieser Dynamiken ist Humor, der eine zentrale Rolle in unseren Gesprächen spielte.

Dieses Projekt ist in einem sensiblen Forschungsfeld konzipiert. Wegen der enthaltsrechtlichen Probleme der Teilnehmenden in Deutschland und auch im Iran, wegen des Datenschutzes und auf ihren Wunsch hin wurden die Daten mehrfach anonymisiert. Eine Aufnahme der Gruppengespräche in diesem Kontext war aus Sicherheitsgründen weder erlaubt noch praktisch umsetzbar. Einzelgespräche wurden jedoch aufgenommen. In den ersten Monaten der Feldforschung wurde festgestellt, wie unterschiedlich die erhobenen Daten in Bezug auf die Aufnahme sind. Die Beteiligten misstrauten den Aufnahmen normalerweise stark. Obwohl die nicht aufgenommenen Gespräche so schnell wie möglich dokumentiert wurden, ist es möglich, dass manche Daten in meiner Erinnerung verloren gegangen und deshalb nicht dokumentiert sind. Allerdings wurde versucht, diese Fälle durch mehrmaliges Prüfen der Daten und Themen mit den Teilnehmenden immer weiter zu reduzieren.

Zugang zum Feld

Im Dezember 2016, ungefähr drei Monate nach meiner Ankunft in Deutschland und zu Beginn meiner Promotion, erhielt ich eine Facebook-Nachricht von Klaus, einem Facebook-Freund von mir, den ich bis dahin noch nicht getroffen hatte. In der Zeit war ich mit der Konzeption meiner Doktorarbeit beschäftigt und versuchte, meine Kontakte mit iranischen Geflüchteten in Göttingen zu erweitern. Außerdem hoffte ich, zeitnah mit der Feldforschung anfangen zu können. In seiner Nachricht fragte mich Klaus, ob ich interessiert sei, zwei Musiker aus dem Iran zu treffen und evtl.

26 Khosravi, »Illegal« Traveller, 5.

mit ihnen zu spielen. Einer der beiden spielte zufälligerweise das gleiche Instrument wie ich, nämlich Se-tār. Er schlug vor, dass wir uns alle treffen und Musik spielen könnten. Außerdem gab es die Möglichkeit, dort in der Kirche bei einer Veranstaltung aufzutreten. Bezüglich des Auftritts war ich nicht sicher, da ich die anderen noch nicht kannte und nicht wusste, ob wir musikalisch zueinander passen würden oder nicht. Weil ich jedoch noch ganz neu in Deutschland war und an musikalischen Aktivitäten interessiert war, habe ich zugesagt.

Nach mehr als vier Stunden Zugfahrt empfing mich Klaus am Bahnhof. Auf dem Weg nach Hause erzählte er mir, dass er erst durch einen anderen Geflüchteten Ahmad kennengelernt hatte und dass er von Se-tār, dem iranischen Instrument, das Ahmad spielte, fasziniert gewesen sei. Ich habe erfahren, dass Ahmad für unser Treffen einen Freund mitbringt, der Siamak heißt und Tombak und Daf²⁷ spielt. Ich fand diesen Zufall lustig, weil auch ich Se-tār und Daf spiele.

Am Abend kamen Ahmad und Siamak mit zwei anderen Freunden vorbei, die ebenfalls im Jahr 2015 nach Deutschland gekommen waren und einen Asylantrag stellten. Ich erfuhr, dass sie sich einen Tag davor zum ersten Mal getroffen hatten. Wir spielten dann ungefähr für zwei Stunden persische und kurdische Lieder, da zwei von uns Kurden sind und ich auch ursprünglich aus Luristan komme, einer Provinz im West-Iran, die Nachbarprovinz des kurdischen Teils im Iran ist und deren Sprache und Kultur der kurdischen sehr verwandt sind. Je mehr wir spielten, desto sicherer waren wir, dass die musikalische Chemie zwischen uns passte und weiteres Zusammenspielen höchstwahrscheinlich möglich ist. Zwischen dem Spielen der Lieder und Melodien, die von Liebe, Sehnsucht, Trennung und Abschied, aber auch Freude und Feier erzählten, gab es nur Zeit zum Teetrinken und nicht zum Sprechen und wörtlichen Erzählen. Musik hat uns verbunden und wir haben die ungefähr fünf Stunden, die wir zusammen gespielt hatten, nicht bemerkt. Als wir zu uns kamen, war es zu spät und Ahmad und die anderen mussten aufbrechen. Sie übernachteten bei Majid, einem Freund, der in der Nähe wohnte und an dem Abend auch dabei war.

Am Tag danach sollte ich bei Majid vorbeigehen, da wir unsere erste Probesitzung bei ihm geplant hatten. Majid wohnte in einer sehr kleinen Flüchtlingsunterkunft, die erst nach 2015 als Unterkunft für Geflüchtete verwendet wurde. In Majids kleinem und fast unmöbliertem Zimmer saßen wir zu sechst auf dem Boden und ich und zwei andere fingen an, zu spielen und zu singen. An diesem Abend hatten wir die Möglichkeit, unter uns mehr auf Farsi zu sprechen. Da erzählten sie mir von ihren Erfahrungen und Gefühlen, die sie am Anfang in Deutschland gehabt hatten. Zu dieser Zeit waren sie mit Problemen wie Zimmersuche, Aufenthalt in temporären Unterkünften, BAMF-Interviewfragen, deutscher Kultur und Sprache beschäftigt.

27 Tombak ist eine iranische und Daf ursprünglich eine kurdische Trommel. Beide werden sehr häufig in der iranischen Musik als Perkussionsinstrument gespielt.

Vor dem ersten Treffen hatte ich keineswegs vor, die Aktivitäten im Rahmen des Musikspielens als das Feld meines Promotionsprojekts zu definieren und meine Forschungsfragen in diesem zu formulieren oder, wie George E. Marcus es formuliert, die Menschen in diesem Raum und in dieser Zeit zu verfolgen; die Dinge, die sich in diesem Feld (nicht) bewegen zu verfolgen; die Metaphern, Zeichen und Symbole im Bereich des Diskurses zu erkennen; die Geschichten von Menschen zu hören und versuchen, dem Plot und den Allegorien zu folgen; Konflikte zu erkennen und ihnen nachzukommen; und nicht zuletzt Lebensgeschichten, Biografien und Narrative im Laufe des Musizierens oder davor und danach zu erfassen und zu verfolgen.²⁸ Nach der ersten Probesitzung fingen sie an, über ihre Grenzerfahrungen zu sprechen. Jeder erzählte eine Geschichte, die, trotz der Gemeinsamkeiten, einzigartig war. Einer kam mit dem Flugzeug nach Deutschland; ein anderer hatte »Glück« und kam im »langen Sommer der Migration«²⁹, als die »Grenzen offen waren«; einer kam ein bisschen später und erlebte die Brutalität der kroatischen Polizei an der Grenze; und wieder ein anderer kam direkt aus Großbritannien, wo sein Asylantrag nach langer Zeit abgelehnt wurde. Gleich in unserem ersten Gespräch konnte ich sehen, wie komplex die Geschichten sind; nicht nur die einzelnen Geschichten für sich, sondern auch im Vergleich zu den jeweils anderen Geschichten. Es ging in ihnen um Schwierigkeiten, um prekäre Situationen auf dem Weg nach Europa, aber sie waren nicht beschränkt auf die Narrative von Trauma, Gewalt und Hoffnungslosigkeit.

Die Narrative und die Art und Weise der Narrativierung als Methoden der Sinnstiftung der Leben der Menschen präsentierten sich mir gleich zu Anfang als die Daten, mit denen sich nicht nur das Alltagsleben und der Prozess der Sinnstiftung verstehen lassen können. Mit ihnen lässt sich auch viel über Begriffe wie »Trauma«, »Grenze«, »Integration« usw. lernen, sofern diese Narrative in einem breiteren Kontext gesehen werden. Die Art und Weise des Erinnerns und Erzählens³⁰ schien mir ebenfalls interessant. Es war nicht so, dass jeder seine Geschichte kurz erzählte und dann die nächste Person an der Reihe war, sondern es gab in jeder Erzählung Erinnerungen, in denen die anderen den Erzähler unterbrachen und die eigene Geschichte in die Erzählung einbanden. Dadurch entstand ein Hauptnarrativ mit mehreren Teilnarrativen, die parallel und gleichzeitig verliefen. Diese Narrative waren nicht identisch, jedoch hatten sie Gemeinsamkeiten, da sie bestimmte Zeiten und Räume gemeinsam einschlossen.

Hermann Bausinger spricht in diesem Zusammenhang in einem älteren Text von der »Struktur des alltäglichen Erzählens« als einer Kritik an der damaligen Er-

28 Vgl. Marcus, »Ethnography in/of the World System«.

29 Hess u.a., *Der lange Sommer der Migration*.

30 Diese Art und Weise des Erinnerns habe ich in Kapitel 4 mithilfe der Begriffe »acts of remembering«, »acts of witnessing« und »act of working through« diskutiert und analysiert.

zählforschung, die die alltäglichen Erzählmotive im Vergleich zu Märchen weniger beachtete.³¹ Er argumentiert, dass in einem alltäglichen Gespräch Narrative von unterschiedlichen Erzähler:innen in einer Erzählsituation ineinander verwoben sind. Jedes dieser Narrative wird zu angemessener Zeit »in den Vordergrund treten«³², worauf die erzählende Person wartete. So wird der Druck des Erzählens einer Geschichte, den er:sie während des Gesprächs fühlt, ausgeglichen und »die Geschichte wird befreit – und der Erzähler wird von seiner befreit, ohne dass er sie verliert«³³. Diese »Poesie des Alltags« machte sich im Verlauf des Gespräches als Spannungsfeld bemerkbar; in dem Sinne, dass sich die ineinander verwobenen Narrative in den Vordergrund stellen, um das Hauptnarrativ zu modifizieren. Bevor ich der Struktur der Narrative in dieser Arbeit mehr auf den Grund gehe, werde ich etwas thematisieren, das nicht nur diese Struktur, sondern auch die gesamte Arbeit beeinflusst hat: »iranische«³⁴ Musik.

»Iranische« Musik im Allgemeinen und *bedāhe*³⁵ als ein Genre der iranischen Musik im Besonderen spielten eine zentrale Rolle, nicht nur in unseren Interaktionen, sondern auch in meiner ethnografischen Begegnung mit dem Feld. Musik half mir erstens, mein »Selbst« –sogar jenseits der identitären Konzeptualisierungen des »Selbst« – in den ethnografischen Weben und Verwobenheiten von Interaktionen, Bedeutungen, Interpretationen und (Nicht-)Verstehen besser zu verstehen und zu thematisieren. Zweitens ermöglichte sie mir, die Erzählungen und Erzählmomente, durch die ich diese Arbeit strukturieren konnte, zu erkennen. Drittens wurde die Praxis des Schreibens dieser Ethnografie von Musik und *bedāhe* maßgeblich beeinflusst.

31 Vgl. Bausinger, »Strukturen des alltäglichen Erzählens«.

32 Ebd., 247.

33 Bausinger, *Vom Erzählen*, 22.

34 Die Art von Musik, die wir spielten, als »iranische Musik« zu bezeichnen, bedeutet, dass ich diese Musik *nicht* als ein homogenes Gesamtkonzept betrachte, das mit einer nationalen Identität verbunden ist, die sich auf die Grenzen des Nationalstaates beschränkt. Ich bin mir der Paradoxie der Bezeichnung »iranisch« vollkommen bewusst. Diese Musik »iranisch« zu nennen ist vielmehr eine praktische Entscheidung.

35 *Bedāhe* ist eine Art des freien Spielens (nicht nur) in der iranischen Musik, in der die spielende Person ihr Musiknarrativ ohne übliche Vorbereitung und spontan und aus dem Stegreif heraus mit ihrem Musikinstrument erzählt. Hier ist wichtig zu erwähnen, dass die Praxis des Musikspielens in der iranischen Musik oft mit der Narrativierung verglichen wird. Dieser Vergleich kommt dieser Arbeit sehr gelegen, da er unterschiedliche Phasen der ethnografischen Arbeit verbindet. Bei dieser geht es ebenfalls um die Narrativierung, nicht nur während des Schreibens, sondern auch während der Datenerhebung durch Gespräche, Interviews und teilnehmende Beobachtung – sowie während der Datenauswertung und Strukturierung der Arbeit. Im gesamten Prozess dieses Projekts hat *bedāhe* merkbare Spuren hinterlassen. Deshalb schien es wichtig, *bedāhe* in der Einleitung zu thematisieren.

Die Entdeckung der Grenzbereiche zwischen Ethnografie und Musik ist nicht neu. Neben den Beiträgen im Fach Musikethnologie gibt es ein klassisches Zitat von John van Maanen, in dem er anmerkt, dass »what a fieldworker learns over time [...] is perhaps more akin to learning to play a musical instrument than to solving a puzzle. What the fieldworker learns is how to appreciate the world in a different key«³⁶. Diese metaphorische Verbindung wurde von Humphreys et al. im Kontext der Jazz-Musik erweitert, in dem sie die Improvisation der *Conversation*, die zwischen spielenden Personen während des Jazz-Spielens entsteht, mit der Improvisation in der Praxis der Ethnografie in Verbindung setzen. Sie betonen die Selbstidentifikations- und Selbstfindungsprozesse in der Jazz-Improvisation und argumentieren, dass die Praxis der Ethnografie ebenfalls als ein Improvisationsprozess gedeutet werden kann; nicht nur in den Gesprächen und Beobachtungen, sondern auch in der Selbstreflexion und Begegnung mit den Daten, da, so Humphreys et al., Ethnografie ebenfalls ein Selbstfindungsprozess ist, in dem die forschende Person sich selbst, ihre Fähigkeiten und ihre Grenzen in der Begegnung mit anderen gestaltet.³⁷

»We think that initially ethnographers improvise in situations they encounter while observing their subjects, then begin to improvise like their subjects until they can play tunes along with them convincingly. Furthermore, ethnographers must improvise within the framework/chord sequence provided by the current standards of academic publishing in order to find a way to communicate what they have learned while improvising on situations with their others.«³⁸

Das gilt in der vorliegenden Arbeit nicht nur metaphorisch, sondern auch wortwörtlich, da hier Musik ein wichtiger Teil der ethnografischen Praxis ist. In der iranischen Musik sollen die spielenden Personen ebenfalls miteinander *ham-hes* (gestimmt) sein, damit sie eine harmonische *conversation* in *bedāhe* führen können. Das trifft auf diese ethnografische Arbeit in unterschiedlicher Weise zu:

1. Spontanität ist ein wichtiges Merkmal von *bedāhe*, genauso wie die Gespräche der Feldforschung und die erzählten Narrative der Menschen. Die Spontanität in dieser Arbeit, wie die Spontanität von *bedāhe*, macht sie durch die chaotischen Narrative einerseits chaotisch. Auf der anderen Seite ist dieses Chaos nicht unstrukturiert.
2. *Bedāhe* bleibt dem gegenwärtigen Moment und ebenfalls dem Dasein in der Gegenwart treu. Das heißt aber nicht, dass alles auf diesem Moment beschränkt

36 Van Maanen, *Tales of the Field*, 118.

37 Vgl. Humphreys, Brown und Hatch, »Is Ethnography Jazz?«

38 Ebd., 13.

ist. Der Körper (und die Erinnerung) der spielenden Person bringen die Vergangenheit (die Melodien, die sie in der Vergangenheit gelernt und gespielt, und die musikalischen Erfahrungen, die sie früher gemacht hat) in die Gegenwart. Das Gleiche trifft auf die Narrative in dieser Arbeit zu.

3. *Bedāhe* ist nicht vorhersehbar. So passiert es oft, dass die spielende Person in einer Tonleiter mit dem Spielen anfängt und in einer anderen endet, die sie nicht geplant hatte. Das gilt ebenfalls für diese Arbeit, nicht nur in der Zusammenarbeit und Interaktion zwischen mir und den Befragten, sondern auch im Prozess des Schreibens dieser Ethnografie.

Aus diesem Grund fingen wir zuerst an, zusammen *bedāhe* zu spielen, als wir zum ersten Mal gemeinsam spielten. Wir wollten *ham-hes* werden, damit wir harmonisch spielen können. Für den ersten Auftritt entschieden wir uns, etwas in *Bayat-e-Esfahan* zu spielen. *Bayat-e-Esfahan* ist ein »Āvāz« der iranischen Musik, das einen melancholischen Klang hat. Iranische Musik besteht aus sieben »Dastgāh« und fünf »Āvāz«,³⁹ die trotz ihrer Unabhängigkeit miteinander verbunden sind. Sie verfügen über zahlreiche Lieder und Klänge, die »Guše« genannt werden. Die »Guše« bestimmen nicht nur den Melodie-Ablauf der »Dastgāh« oder »Āvāz«, sondern ermöglichen der spielenden Person, sich zwischen unterschiedlichen »Dastgāh« oder »Āvāz« zu bewegen.

Die Form von *bedāhe* wird als Improvisation verstanden, in der die spielende Person sich ungezwungen und frei von den strukturellen musikalischen Zwängen zwischen unterschiedlichen »Dastgāh« und »Āvāz« bewegen und neue musikalische Räume und Klänge erschaffen kann. Diese Freiheit der spielenden Person ist jedoch nicht uneingeschränkt und bedingungslos. Bei *bedāhe* geht es um diese individuelle Freiheit; allerdings ist das eine »semi-strukturierte Freiheit«. Die »Guše« ermöglichen der spielenden Person, ihrem Hauptnarrativ ein neues Narrativ anzuhängen, das gänzlich anders klingt. Das Hauptnarrativ bleibt aber insofern erkennbar, als dass die spielende Person zu diesem zurückkehrt.

Unsere Gespräche trugen in diesem Sinn die Anmut von *bedāhe* in sich.⁴⁰ Im ersten Auftritt war *bayāt-e esfehān* unser Hauptnarrativ. Mithilfe der »Guše« haben wir uns mehrmals durch die »Dastgāh« und »Āvāz« bewegt.

Inspiriert von der Musik, mit der wir uns als Band, Freunde und Forschungsteilnehmer begegneten, nenne ich ebenfalls die Erzählmomente, in denen die anderen ihre eigenen Narrative in das Narrativ des Erzählers einbetten konnten: »Guše«. Die

39 Die Dastgāh und Āvāz sind die Tonarten (Tongeschlechter) der iranischen Musik, die sich durch die Tonabstände und Tonintervalle im modalen System der iranischen Musik auszeichnen. Beispielsweise klingt Mahur (ein Dastgāh) wie Dur und Bayat-e-Esfahan (ein Āvāz) klingt wie Moll in der klassischen Musik.

40 Das gilt nicht nur für die iranische Musik, sondern auch für die iranische Architektur.

»Guše« sind in dieser Arbeit kurze Momente in den Erzählungen und Erinnerungen von gemeinsamen Orten, Handlungen, Charakteren und Konzepten, die im Prozess der Fluchterfahrung von mehreren anwesenden Personen geteilt werden. Sie finden die »Guše« in ihren eigenen Narrativen wieder und können diese hervorheben.

So waren drei der anwesenden Personen unserer ersten Probesitzung in der Türkei gewesen, bevor sie mit dem Schlauchboot nach Europa kamen. Zufälligerweise übertraten alle von einem Punkt in Çeşme, einer kleinen Stadt in der Türkei, die Grenze nach Europa. Der Punkt in dieser Stadt wurde von den Geflüchteten und auch von Schmuggler:innen *Noghte*⁴¹ genannt. *Noghte* ist ein persisches Wort und heißt »Punkt«. Dieser von diesen drei Personen erlebte Punkt konnte bereits in der ersten Probesitzung deren schnelle Erzählung von den Fluchterfahrungen miteinander verbinden. Wenn Ahmad beispielsweise von seiner Grenzerfahrung und *Noghte* berichtete, hatten Siamak und Pooyan auch etwas dazu zu sagen. Das gleiche gilt für »Trauma« oder »zarbe-ye-ruhi«⁴², »Aufenthalt« oder »Aufenthaltstitel«, »Abschiebung« oder »Abschiebeverbot«, »Integration« oder »Integrationskurs«, »Deutsch« oder »Deutschkurs« sowie »Arbeit« und »prekäre Lebenssituation«.

Die »Guše« hatten bezüglich der Erzählungen nicht nur eine ergänzende oder bestätigende Funktion, sondern sie waren Punkte, in denen unterschiedliche Narrative sich zeugend, vergleichend, gegensätzlich und eben kritisch trafen. Die »Guše« sind in diesem Sinn die Punkte des Hin- und Hergehens; das, an dem die (widersprüchlichen) Narrative sich treffen, an dem die Narrative potenziell chaotisch(er) werden. In meisten Fällen waren jedoch die »Guše« die Spannungsfelder, die es dieser Arbeit ermöglichten, die Forschungsfragen besser im Forschungsfeld zu kontextualisieren.

Diese Punkte haben mir geholfen, den Menschen durch besser ihre Narrative zu folgen, selbst wenn ich an den Erfahrungen nicht teilnehmen konnte, die sie bereits vor unserem ersten Treffen gemacht hatten. Außerdem ermöglichten es die »Guše«, diese Arbeit insofern zu strukturieren, als dass sich jedes Kapitel mit einem »Guše« und dessen Verbindung mit den anderen beschäftigt.

Direkt nach dem ersten Treffen wurde mir bewusst, dass die Konzipierung der Feldforschung bei der Musikband nicht nur eine neue Perspektive in meine derzeitigen Forschungsfragen und mein Forschungsvorhaben miteinbringen kann; vielmehr hatte dieses Feld das Potenzial, meine Vorannahmen zu kritisieren und

41 *Noghte* ist ein persisches Wort für »Punkt«. Auf Türkisch wird es *Nukta* geschrieben und ausgesprochen.

42 Dt.: »Schlag auf die Seele«.

zu problematisieren, da die forschende Person ebenfalls mit Theorien und Fragen ins Feld eintritt, mit denen sie sozialisiert worden ist.

Der erste Auftritt fand in einer katholischen Kirche im Ruhrgebiet statt. Davor hatten wir nur einen Tag für die Probe. Trotzdem schafften wir es, mehrere Lieder auf Persisch und Kurdisch zu spielen. Nach dem Auftritt gingen alle in den Kirchhof, um Glühwein zu trinken und einer anderen Musikband zuzuhören. Da bemerkte ich zum ersten Mal die Dynamiken und Interaktionen zwischen uns als Band mit anderen (Kirchengemeinde und -organisation). Diese Dynamiken schienen vom Anfang an für meine Arbeit von großer Bedeutung, da sie es ermöglichten, die Narrative der Menschen (die Bandmitglieder) in einem soziokulturellen und politischen Kontext in Deutschland zu verorten.

In der Kulturanthropologie werden Erzählungen als die Repräsentation eines »complex act of self-representation and self-interpretation in social context«⁴³ und eine »soziale und kulturelle Leistung«⁴⁴ betrachtet. Die Praxis des Erzählens wird als eine Kulturtechnik⁴⁵ verstanden, die nicht nur die Erinnerungen strukturiert, sondern Erfahrungen formt und gestaltet.⁴⁶ Menschen sind jedoch nicht »narrativ determiniert, sondern narrativ enkulturiert und sozialisiert«⁴⁷. Die Erzählungen »shape action because they embody compelling motives, strong feelings, vague aspirations, clear intentions, or well-defined goals«; diese Narrative »once acted out, ›make‹ events and ›make‹ history. They contribute to the reality of their participants«.⁴⁸ In diesem Sinne sind Narrative nicht nur eine Konstruktion der Erfahrung, die Menschen in der Vergangenheit gemacht haben, sondern sie sind ein Versuch, die erlebte Vergangenheit mit der gegenwärtigen Erzählung zu verbinden, um die zukünftige Realität definieren zu können. Diese temporale Grundlage der Erzählungen wird in der Kulturanthropologie als eine Disziplin und in der Ethnografie als eine methodologische und methodische Herangehensweise besonders hervorgehoben. Silke Meyer argumentiert diesbezüglich, dass in der ethnografischen Perspektive bei Narrativen der Fokus mehr auf dem gegenwärtigen Erzählen liegt anstatt nur auf den Ereignissen, an die erinnert wird.

»Die narratologische Grundthese geht davon aus, dass Menschen mit ihren Erzählungen an der Gegenwart, das heißt an ihren aktuellen kommunikativen Konstellationen vor einem historischen Kontext anknüpfen: ›Diese Gegenwart ist konstitutiv für das, was wir Vergangenheit nennen, als solche identifizieren, beschreiben, verstehen oder erklären und vom ehemaligen Geschehen begrifflich unter-

43 Meyer, »Editorial«, 2.

44 Meyer, »Was heißt Erzählen?«

45 Vgl. Bendix, »Reflections on Earthquake Narratives«; Marzolph und Bendix, »Introduction«.

46 Vgl. Rosaldo, »Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis«.

47 Meyer, »Was heißt Erzählen?«, 251.

48 Rosaldo, »Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis«, 129.

scheiden.⁴⁹ Der Gegenwartsbezug des Erzählens macht dieses zur Konstruktion, denn damit wird die Struktur des Erzählten primär geformt von narrativen Mustern und nicht von der Abfolge von Ereignissen.⁵⁰

Aus diesem Grund ist es nicht ausreichend, nur auf die »Erzählsujets (*the told*)« zu fokussieren. Es muss außerdem auf die »Erzählstruktur (*the telling*)« verwiesen werden, um die »historisch-kulturelle Bedingtheit von Erzählformen sowie [die] [...] sinnstiftende Bedeutung von Erzählungen«⁵¹ untersuchen zu können. Daher wurde in dieser Arbeit neben den Ereignissen, die in die Erinnerung der Menschen eingepägt sind und sich in ihre Narrative drängen, auf die Art und Weise des Erzählens fokussiert. Das heißt, dass es für diese Arbeit bedeutsam war, die erinnerten Ereignisse und Erzählstrukturen mit den kulturellen Referenzen dieser Strukturen zu verbinden. In dieser Perspektive wird nicht nur gefragt, »was erzählt wird«, sondern auch, »wie etwas erzählt wird« und »zu welchem Zeitpunkt, in welcher Situation und in welcher Gruppe etwas erzählt wird«. Da wir wegen der Musikaufführungen meistens mehrere Tage zusammen verbrachten und ich in bei den meisten formellen und informellen Gesprächen, Afterpartys, Diskussionen, Organisationsmeetings und internen Gesprächen, in denen die Gespräche ebenfalls mit anderen reflektiert wurden, anwesend war, merkte ich, dass die Formen und auch die Inhalte der Erzählungen in den verschiedenen Gruppen unterschiedlich waren. Diese Unterschiede wurden mit der Zeit größer; je länger sie mich kannten, umso direkter, kritischer und deshalb unterschiedlicher wurden die mir erzählten Narrative zu dem, was in anderen Gruppen erzählt wurde. Diese Dynamiken wurden in dieser Arbeit als ein wichtiges Merkmal des sozialen Lebens betrachtet, von dem viel über die Lebenssituation der Menschen und ihre Interaktion mit der (neuen) Umgebung zu lernen ist.

Die erste Musikaufführung war erfolgreich und machte uns Spaß. Wir tauschten Nummern aus und entschieden uns, eine Band zu gründen und uns ab und zu zu treffen und Musik zu machen. Da erzählte ich ihnen von meinem Promotionsprojekt bzw. meinen Forschungsinteressen und fragte sie, ob sie einverstanden wären, dass ich die Band und unsere Gespräche als die Feldforschung meiner Doktorarbeit definiere.

»Ja, unbedingt! Aber nur, wenn du nicht alles der iranischen Regierung erzählst«, sagte Ahmad im Scherz und wir alle lachten.

49 Jürgen Straub: Erzähltheorie/Narration. In: Günther Mey, Katja Mruck (Hg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden 2010, 136–150, hier 140.

50 Meyer, »Was heißt Erzählen?«, 245–46.

51 Ebd., 249.

Aufkleber des »Misstrauens«

Über diesen Scherz haben wir gelacht, jedoch »blieb« er mindestens ein Jahr lang an mir haften. Mit »haften« meine ich nicht nur, dass Ahmads Scherz und dessen Formulierung in meinem Gedächtnis blieb und ich innerlich, persönlich und sogar ethnografisch und theoretisch damit beschäftigt war. Dieser Scherz blieb in meinem Körper und markierte mich in meinem Feld als »noch nicht vertrauenswürdig«. Zu diesem Zeitpunkt war ich ganz neu in Deutschland, und die Verhaltensweisen der fragmentierten iranischen Diasporas⁵², zu denen ich selbst auch angehörte, waren mir noch nicht bekannt. Mein Wissen in diesem Bereich basierte derzeit entweder auf den Erfahrungen meiner Freund:innen, die bereits längere Aufenthalte in Europa absolviert hatten, oder auf den Memoiren, Büchern und ethnografischen Studien, die ich gelesen hatte. Dieses Wissen trug jedoch dazu bei, dass ich zumindest hinsichtlich dieses »Misstrauens« im Feld nicht schockiert und sogar teilweise darauf vorbereitet war. Der Scherz verwies auf die Frage des »Misstrauens« unter den iranischen Diasporas, dass »jede:r Iraner:in« im Ausland ein Agent der iranischen Regierung sein kann, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist.⁵³

Dieses »Misstrauen« bestand jedoch nicht nur vonseiten der iranischen Diasporas, sondern auch der iranischen Regierung den Iraner:innen gegenüber, die im Ausland leben. Zu dieser Reproduktion des vielseitigen »Misstrauens« lässt sich ein allgemeines »Misstrauen« gegenüber »Ausländer:innen« in Europa hinzufügen.⁵⁴

»Vertrauen« und »Misstrauen« werden in der Kulturanthropologie nicht als bloße Gegensätze oder nur als eine Einstellung gegenüber »anderen« Menschen betrachtet. Matthew Carey argumentiert beispielsweise, dass »Misstrauen« nicht einfach die Abwesenheit des »Vertrauens« ist. Vielmehr, Vertrauen »shapes and produces particular social forms«⁵⁵. Das oben genannte vielseitige »Misstrauen«, das eine wichtige Rolle in der Formierung der heutigen iranischen Diasporas in Europa und Nordamerika spielt,⁵⁶ berührt diese Untersuchung in dem Sinne, dass es die Interaktionen zwischen mir und den anderen Teilnehmenden bedeutsam beeinflusste. Außerdem formt dieses Misstrauen meine Existenz in diesem Feld, da ich ebenfalls außerhalb des Irans lebe und deswegen täglich den »diasporic practices« in der »fragmentierten iranischen Diaspora«⁵⁷ in Europa begegnet bin und daher die Gedanken und Emotionen des »Misstrauens« an meinem Körper als Iraner in

52 Khosravi, »A Fragmented Diaspora«.

53 Vgl. Mostofi, »Who We Are«.

54 Hier ist wichtig zu betonen, dass dieses vielseitige »Misstrauen« zahlreiche Iraner:innen und auch die Teilnehmenden dieses Projekts betrifft.

55 Carey, *Mistrust*, 3.

56 Vgl. Khosravi, »A Fragmented Diaspora«; Naficy, »5. The Dracula Ballet«; Naficy, *The Making of Exile Cultures*; Shakhshari, *Politics of Rightful Killing*; Mostofi, »Who We Are«.

57 Khosravi, »A Fragmented Diaspora«.

der Diaspora kleben, um die Worte von Sara Ahmed⁵⁸ zu verwenden. »Misstrauen« gestaltet die Interaktionen zwischen den Fragmenten der iranischen Diaspora, um nicht nur ihre Positionen gegenüber einander zu definieren, sondern auch gegenüber dem Iran als »Home«, »Heimat« oder für manche als »Nation«. In diesen Definitionen spielen »diasporic practices« und »diasporic entrepreneurship«,⁵⁹ an denen unterschiedliche Akteur:innen beteiligt sind, eine wichtige Rolle. Die Präsenz der iranischen Regierung als ein Akteur in diesem Feld zusammen mit den anderen politischen und nicht politischen Organisationen, anderen Ländern und Regierungen sowie den großen Oppositionen in den iranischen Diasporas produzieren oder verstärken zumindest das »Misstrauen« unter Iraner:innen.⁶⁰

Nach ungefähr einem Jahr fragte mich Ahmad, ob ich einen iranischen Forscher und Dokumentarfilmregisseur kenne, als wir mit der Probe fertig waren und uns auf den Weg zu unserem Aufenthalt machen wollten. Alle drei sahen mich sehr interessiert an und warteten auf meine Antwort. Ihr Schweigen und ihre interessierten Blicke machten mir bewusst, dass es um etwas Ernstes ging, und dass sie unter sich vermutlich über dieses Thema gesprochen hatten.

»Nein, leider nicht. Warum?«, fragte ich verwirrt und unsicher.

»Weil er auch wie du über Migration und iranische Flüchtlinge geforscht hat, und zwar schon lange. Er hat mit vielen Iraner:innen Interviews durchgeführt und daraus einen Dokumentarfilm gemacht. Er war und ist sehr bekannt unter Iraner:innen hier in der Region«, antwortet Ahmad.

»Sehr interessant! Ich kenne ihn aber nicht. Ist er immer noch hier? Können wir ihn mal treffen?«, fragte ich nur, weil ich höflich sein wollte und das Gefühl hatte, dass diese Diskussion nicht gut enden würde.

»Nee, er ist jetzt im Iran. Er hat alle seine Interviews und seinen Film dem *se-dā-o-simā* (iranisches Nationalfernsehen) verkauft. Stell dir vor, er hat hier mit vielen Iraner:innen Interviews geführt und viele von ihnen gefilmt und ist dann in den Iran gegangen und hat alles dem iranischen Nationalfernsehen gegeben. Du weißt sehr gut, dass viele iranische »Flüchtlinge« nicht von der iranischen Regierung identifiziert werden wollen, geschweige denn ihr Bild im iranischen Fernsehen sehen möchten«, sagte Ahmad etwas aufgeregt.

Ich war nicht schockiert, dass jemand so etwas getan hatte, und wusste, dass dieses Thema, das mit Ahmads Scherz ein Jahr zuvor angestoßen wurde, sich irgendwann wieder wie eine nicht heilende Wunde öffnen würde. Ich war aber nicht gänzlich unvorbereitet.

»Das weiß ich genau. Aber hat er seinen Interviewpartner:innen nicht davor gesagt, dass er so was machen würde?«, fragte ich, obwohl ich bereits die Antwort

58 Vgl. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*.

59 Shakhsari, *Politics of Rightful Killing*.

60 Vgl. Naficy, »Persian Miniature Writing«.

wusste. Meine Intention war aber, ihnen zu garantieren, dass ich so etwas auf keinen Fall machen würde. Ein paar Monate vor diesem Gespräch hatte ich das Institut gebeten, für mich eine Internetseite zu erstellen; genau deswegen, weil ich dieses Gespräch vorhergesehen hatte; genau deswegen, weil ich mir selbst an ihrer Stelle Sorgen gemacht hätte, ob die Forscher:innen und Filmemacher:innen vertrauenswürdig sind oder nicht. Ich wiederholte, dass die Interviews auf keinen Fall weitergegeben und alle Daten anonymisiert würden. Ich zeigte ihnen meine Seite auf der Universitätswebseite und sagte ihnen, dass sie sich in solchen Fällen an die Universität wenden können.

Dieses Gespräch stellte sich als ein wichtiger Punkt in diesem Projekt heraus. Vor diesem Gespräch hatte ich das Gefühl, dass sie manchmal vorsichtig mit mir waren. Ich dachte, dass sie mich im Lauf eines Jahres für vertrauenswürdig halten würden. Dieses Gespräch zeigte mir, dass sie sicherer wurden und mir vertrauen wollten. Durch Ahmads Frage erkannte ich den »Noch nicht vertrauenswürdig«-Aufkleber immer noch an meinem Körper.

Aufbau der Arbeit

Diese Arbeit beginnt mit dem Begriff »Trauma«. Die Feldforschung dieser Untersuchung und auch die kritische Traumaforschung zeigen, dass die Vorannahmen zu »Trauma« im Kontext der Flucht und Migration nicht neutral sind. Die vorliegende Forschung durchläuft eine gesamte Geschichte von »Trauma« hin zu »Erinnerungsbrüchen«. Diese theoretische und begriffliche *Reise* ist in dem Sinne von Bedeutung, welche Rolle der Begriff »Trauma« im Kontext der europäischen Migrationspolitik spielt und welche Konsequenzen diese Rolle für das Leben der Menschen hat. Diese Reise ist der zentrale Punkt im nächsten Kapitel, »Vom Trauma zu Erinnerungsbrüchen«.

Das Kapitel »Vor der Abschiebung: Das Einschreiben des Gesetzes in den Körper« schließt direkt an den Begriff »Trauma« und seine Darstellung in der sowie seinen Einfluss auf die Migrationspolitik an. Die Narrative der Abschiebung erscheinen von Anfang der Fluchterfahrung an als eine Angst, die sich in den Körper der Geflüchteten einschreibt. Im Gegensatz zu den dominanten Narrativen von »Trauma und Migration« zeigt diese Arbeit, dass Abschiebung als die Folge der Migrationspolitik mehr mit Trauma zu tun hat als beispielsweise Grenzerfahrung oder die Narrative im sog. »Herkunftsland«.

Die Narrative der Menschen in dieser Arbeit beginnen normalerweise mit Grenzerfahrungen. Grenzen und Grenzerfahrungen können ihren festen Platz in den (*gebrochenen*) Erinnerungen von Menschen haben, die diese Erfahrung mindestens einmal im Leben gemacht haben. In dieser Arbeit werden Grenzen als

eine Raumzeit⁶¹ verstanden, in der Menschen grundlegende Lebensveränderungen erfahren. Die Erfahrungen der Teilnehmenden in der Untersuchung werden nicht nur im Kontext (inter-)nationaler Politik, sondern auch vor ihrem iranischen Hintergrund thematisiert. Das Kapitel, »*Noghte* und die Produktion der Erinnerungsbrüche: Räumlichkeit, Temporalität und Intensität der Grenzerfahrung«, beschäftigt sich mit den Grenzen und Grenzerfahrungen und wie Menschen diese Erfahrungen formulieren und was man von diesen Narrativen lernen kann.

Ein dominantes Narrativ über die Geflüchteten in Deutschland ist »Integration«, womit sich das Kapitel »»Nee, wir reden auf Persisch weiter . . .«. Erinnerungsbrüche und die Komplexität des Subjektivierungsprozesses« beschäftigt. In diesem Sinne setzt sich diese Arbeit mit den Subjektivierungsprozessen auseinander, die durch den Begriff (und auch den Diskurs und die politische Formation) »Integration« geschaffen werden. Hier geht es um die Regulierung des menschlichen Körpers sowie um die Produktion der Subjektivitäten. In dieser Arbeit werden die Einflüsse von soziopolitischen Dynamiken und Formationen wie Integration in das Alltagsleben und die Lebensumstände der iranischen Geflüchteten in Deutschland erforscht. Dieser Teil hat zum Ziel, anhand der Zentralisierung der Lebensumstände der Geflüchteten ihre Begegnungen mit dem Begriff Integration zu analysieren und den Subjektivierungsprozess durch Integration verstehbar zu machen.

Auch Aufenthalt, Zimmer und Status werden von den Beteiligten dieser Untersuchung in ihren Erzählungen betont, was im Kapitel »Übernachten, Wohnen, Bleiben: Aufenthalt als ein Ort oder ein Titel« thematisiert wird. Im Kontext von Flucht und Migration verkörpert *Zimmer* die Konfrontation mit dem eigenen Rechtsstatus. Es symbolisiert die fühlbarste und fassbarste Begegnung des Körpers des:der Geflüchteten mit der eigenen aufenthaltsrechtlichen Rechtsposition in Deutschland. Die Aufenthaltsorte (hier: die Flüchtlingsheime) werden von ihren Bewohner:innen mit Namen wie »Hotel« oder *pādegān* (ein persisches Wort für Kaserne) bezeichnet und sind somit deskriptiv. Sie zeugen vor allem von der Art und Weise des Residierens und Wohnens, von der Geschichte der Unterkünfte sowie den Praktiken der Akteur:innen.

Die Erfahrung von *Prekarität* als iranische:r Geflüchtete:r in Deutschland stellt eine weitere Kategorie dieser Arbeit dar, die im Kapitel »Akkumulative Prekarität: Lokales und globales wegwerfbares Leben« untersucht wird. *Prekarität* wird in dieser Arbeit nicht nur als eine Situation, in der Menschen leben, sondern auch als eine körperliche Wahrnehmung verstanden. Dieser Begriff wird in den meisten wissenschaftlichen Arbeiten in den Migrationsstudien als der Zustand der Ungewissheit und *state of irregularity*⁶² dargestellt und bezieht sich nicht nur auf die allgemeine

61 Vgl. Weidenhaus, *Soziale Raumzeit*.

62 Vgl. Khosravi, *Precarious Lives*.

und existenzielle Vulnerabilität des Lebens (*precariousness*),⁶³ sondern auch auf politische und rechtliche Regulierungen, die sich als unterschiedliche Verteilung von Unsicherheit, Gefahr und Hoffnung unter den Geflüchteten manifestieren.⁶⁴ In diesem Sinne untersucht diese Arbeit die Prekarität der iranischen Geflüchteten nicht nur als einen Ist-Zustand in Deutschland, sondern auch als einen historischen, körperlichen und affektiven Prozess, der auch ihre Leben im Iran mit einschließt.

63 Vgl. Butler, *Precarious Life*.

64 Vgl. Kasmir, »Precarity«; Khosravi, *Precarious lives*; Parla, *Precarious Hope*.

2 Vom Trauma zu Erinnerungsbrüchen

[F]ar from following a single, linear path, the journey to establishing trauma as part of the regime of truth emerges as an uncertain, ambiguous process, full of contradictions that say much more about moral and political stakes than they do about clinical and diagnostic issues.¹

Jedes Projekt ist eine *journey* und die vorliegende Arbeit ist keine Ausnahme. Wenn ich jetzt an den Anfang dieser Forschung denke und ihn mit dem vorliegenden Text vergleiche, scheint dieser Vergleich eigentlich unmöglich. Als ich dieses Kapitel schreiben wollte, las ich mein ursprüngliches Forschungsvorhaben, das ich einst für die Bewerbung auf ein DAAD-Stipendium geschrieben hatte. Die Unterschiede waren bedeutend, jedoch nicht schockierend, wenn ich an den Verlauf und die Entwicklung meiner Forschung im Laufe der Zeit dachte. In Farsi sagt man: »Wenn du ein Apfel in die Luft wirfst, dreht er Tausende Runden, bevor er wieder in deiner Hand landet.« Der hochgeworfene Apfel landet in der Hand in Form eines Apfels, aber er ist nicht mehr derselbe Apfel wie vor dem Wurf. Dieser Spruch weist nicht nur darauf hin, dass der Apfel vor dem Wurf ein anderer ist als der nach dem Wurf, sondern er betont auch die »Runde«, die der Apfel gemacht hat, bis er seine endgültige Form annimmt. Was für den Apfel gilt, gilt auch für diese Arbeit. Dieses Kapitel ist den »Runden« dieses Projekts gewidmet, die es im Laufe der Zeit gedreht hat, bis es die Form des vorliegenden Textes angenommen hat. Insofern scheinen auch die von diesem Projekt gedrehten »Runden« bedeutungsvoll und informativ, um das Verschwinden des Begriffs »Trauma« aus dem Titel der Arbeit und ebenfalls die hinterlassenen Spuren von Trauma in dieser Arbeit besser nachvollziehen zu können.

Ursprünglich fokussierte das Exposé dieser Arbeit auf die Trauma-Narrative und die Bewältigungsstrategien, die iranische Geflüchtete durch ihre Fluchterfahrung entwickelten, damit sie ihr Leben in Deutschland aufbauen können.

1 Fassin und Rechtman, *The Empire of Trauma*, 223.

Die Begriffe »Trauma« und »Trauma-Narrative«, wie ich sie damals im Exposé formulierte, waren in vielerlei Hinsicht problematisch. Das Problem mit diesen Formulierungen war nicht nur »Trauma« an sich, sondern auch die Zusammensetzung von »Narrative« und »Trauma«. Methodologisch gesehen erfordert die Nennung von »Trauma-Narrativen« im Titel der Arbeit eine Suche nach Narrativen, die traumatisch sind. Anders formuliert, wird angenommen, dass »Trauma« auf eine Art und Weise mit den Narrativen der iranischen Geflüchteten in Deutschland verknüpft ist. Ich argumentiere keineswegs, dass die Fluchtnarrative der iranischen Geflüchteten nichts mit Trauma zu tun haben oder iranische Geflüchtete in Deutschland keine traumatischen Erfahrungen bezüglich ihrer Flucht erleben oder gar, dass Trauma nicht existiert und die Menschen nicht unter Traumatisierung leiden. Ich argumentiere hingegen erstens, dass Trauma, sowohl als Begriff als auch als Diskurs, das Feld dieser Forschung beeinflusst und neue Affekte und Emotionen ins Feld und diese zum Zirkulieren bringt, die das Feld wiederum verändern und modifizieren können. Zweitens argumentiere ich, dass »Trauma« als Hauptbegriff in dieser Untersuchung zu einer ausschließenden Perspektive auf Fluchterfahrungen führen könnte, in der einerseits die Narrative der Freude zugunsten des Leidens ausgeschlossen und andererseits die kulturellen und sozialen Prozesse auf individuelles Trauma und Leid reduziert werden könnten.

Während der Feldforschung erfuhr ich, dass weder Erfahrung (oder in diesem Fall Fluchterfahrung) noch die Narrative der Menschen auf den Begriff der Trauma-Narrative reduzierbar sind. Es gibt offenbar Trauma-Narrative. Es gibt aber auch Narrative der Freude, des Widerstandes und der Agency, die für ein ethnografisches Verstehen der Fluchterfahrung bedeutsam scheinen. Angesichts meiner eigenen Erfahrungen während der Feldforschung sowie der im Feld gesammelten Daten bemerkte ich einen großen Teil des Problems im Begriff »Trauma« selbst.

Trauma

Psychische Krankheiten im Allgemeinen sowie trauma- und belastungsbezogene Störungen im Besonderen standen am Anfang im Zentrum dieser Arbeit. Nicht nur, weil sie als Begriffe nicht mehr auf die Bereiche der Psychologie, Psychoanalyse und Psychiatrie allein eingegrenzt sind und sich immer wieder auf andere Disziplinen und Bereiche, ob akademisch oder nicht, als eines der häufigsten und aktuellsten Objekte der Wissensproduktion ausbreiten und etablieren; wie Bistoien formuliert: »[N]o genre or discipline ›owns‹ trauma as a problem or can provide definitive boundaries for it.«² Und auch nicht allein, weil sie einen umfassenden Bereich vom Alltagsleben der Menschen bis hin zu politischen, ökonomischen und sozialen Gebie-

2 Bistoien, *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD*, vi, zitiert nach LaCapra, 2001.

ten beeinflussen und von diesen beeinflusst werden; sondern auch, weil sie und besonders Traumata, wie Didier Fassin und Richard Rechtman beschreiben, in unserer intellektuellen und emotionalen Welt »deeply entrenched«³ sind. Unter diesem »Zutiefst-verwurzelt-Sein« verstehe ich, dass Trauma als Begriff unberührbar und selbstverständlich erscheint. Das heißt, dass Trauma diskursive Räume anbietet, in dem die Akteur:innen interagieren; es stellt dafür eine besondere Sprache bereit, die spezielle Machtverhältnisse verursacht. Diese diskursiven Räume produzieren neue Subjektivitäten und neue Wahrheiten; das, was Foucault »Regime der Wahrheit« nennt. Traumatische Erfahrungen verursachen vor allem konkrete psychische Störungen, unter denen man leidet. Diesbezüglich kann bemerkt werden, wie vielseitig und umfassend das Konzept Trauma ist und wie schwierig es sein kann, darüber zu reden. Es handelt sich dabei um eine Gratwanderung: Man kann nicht eine Seite von Trauma in Betracht ziehen, ohne den Blick auf die andere Seite zu werfen.

Ursprünglich bezieht sich Trauma auf eine Wunde; zunächst eine physische, und ab Ende des neunzehnten Jahrhunderts auf eine psychische Wunde.⁴ Eine Wunde, die die Gegenwart des Individuums oder des Kollektivs mit dessen Vergangenheit durch ein traumatisches Ereignis und in das Gedächtnis verbindet. Diese Verbindung wird durch den Aufruf der Vergangenheit bis in die Gegenwart gehalten. Bistoen zufolge kann Trauma in der Psychologie so definiert werden:

»Trauma is what happens to a person's psychological functioning when he or she is confronted with something that defies his or her ability to grasp. In cognitive psychology this is seen as a failure to ›process‹ a certain type of data related to the traumatic event. Subsequently, this unprocessed material is thought to incessantly haunt the psychic system, disrupting its normal functioning and inciting a cascade of maladaptive sequelae, in a repeatedly thwarted attempt to finally conclude this obstructed mental processing.«⁵

Fast alle Definitionen von Trauma betonen zwei bestimmte Eigenschaften und Bedingungen, um so die Einzigartigkeit traumabezogener Störungen im Vergleich zu anderen wie Depressionen oder Stressstörungen zu rechtfertigen. Notwendige Bedingung eines Traumas ist ein traumatisches Ereignis, dessen Erleben den betroffenen Menschen traumatisiert. Die Anerkennung dieses Ereignisses bleibt trotz der unterschiedlichen Definitionsversuche immer noch unklar. Im Diagnostischen und Statistischen Manual Psychischer Störungen DSM-5 gibt es eine Liste, die eine große Bandbreite von Ereignissen von Kriegserfahrungen bis Natur- oder durch Men-

3 Fassin und Rechtman, *The Empire of Trauma*, xi.

4 »Trauma | Origin and Meaning of Trauma by Online Etymology Dictionary«.

5 Bistoen, *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD*, 2.

schen verursachte Katastrophen und schwere Verkehrsunfälle umfasst.⁶ In dieser Liste wird erwähnt, dass »erlebte traumatische Ereignisse [...] aber nicht auf diese begrenzt sind«⁷. Das heißt, es gibt keine exakten und beschränkten Kriterien oder Listen, mit denen man traumatische Ereignisse von nicht traumatischen Ereignissen exakt unterscheiden kann.

Es ist wichtig, Trauma und Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS⁸) zu unterscheiden. PTBS ist eine Störung, deren Diagnose auf eine klare Verbindung zwischen einem *precipitating* Stressor (traumatisches Ereignis) und *resulting* Symptome basiert.⁹ Das heißt, wenn ein traumatisches Ereignis Symptome hervorruft, dann ist es PTBS. Nach Rosen und Lilienfeld lässt sich sagen, dass PTBS, die bekannteste und häufigste trauma- und belastungsbezogene Störung, auf einer sogenannten »core assumption« basiert:

6 Trauma- und belastungsbezogene Störungen werden im Diagnostischen und Statistischen Manual Psychischer Störungen DSM-5 wie folgt definiert: »Direkt erlebte traumatische Ereignisse (in Kriterium A aufgeführt) umfassen folgende Erlebnisse, sind aber nicht auf diese begrenzt: Kriegererfahrungen als Soldat oder Zivilist, drohender oder tatsächlicher körperlicher Übergriff (z.B. körperlicher Angriff, Raubüberfall, Überfall auf der Straße, körperliche Misshandlung in der Kindheit), drohende oder tatsächliche sexuelle Gewalt (z.B. erzwungener Geschlechtsverkehr, durch Alkohol/Drogenkonsum geförderter Geschlechtsverkehr, missbräuchliche Sexualkontakte, sexueller Missbrauch ohne Körperkontakt, Zwangsprostitution), Entführung, Geiselnahme, Terroranschlag, Folterung, Kriegsgefangenschaft, Natur- oder durch Menschen verursachte Katastrophen und schwere Verkehrsunfälle. Bei Kindern gehören zu den sexuellen Gewalterfahrungen auch Erfahrungen ohne direkte körperliche Gewalt oder Verletzungen, die aber dem Entwicklungsstand unangemessen sind. Eine lebensbedrohliche Erkrankung oder stark einschränkende medizinische Beschwerden stellen nicht notwendigerweise traumatische Ereignisse dar. Medizinische Vorfälle, die die Kriterien eines traumatischen Ereignisses erfüllen, beinhalten plötzlich auftretende katastrophale Ereignisse (z.B. Aufwachen während einer Operation, anaphylaktischer Schock). Bei einer anderen Person beobachtete Ereignisse umfassen, ohne auf diese begrenzt zu sein: drohende oder ernsthafte Verletzung, unnatürliche Todesfälle, gewaltsamer körperlicher oder sexueller Missbrauch, häusliche Gewalt, Unfall, Krieg oder Naturkatastrophe oder ein schwerwiegender medizinischer Notfall bei einem eigenen Kind (z.B. eine lebensbedrohliche Blutung). Ereignisse, die bei anderen Menschen auftraten und von denen man erfahren hat, sind auf Ereignisse beschränkt, die nahe Verwandte und enge Freunde sowie gewaltsame Erfahrungen und Unfälle betreffen (z.B. stellt ein natürlicher Tod kein traumatisches Ereignis dar). Derartige Ereignisse umfassen: gewaltsame persönliche Angriffe, Selbsttötung, schwere Unfälle und Verletzungen. Die Störung kann besonders schwer oder langandauernd sein, wenn sie vorsätzlich durch andere Menschen verursacht wurde (z.B. Folter, sexuelle Gewalt).« Falkai und American Psychiatric Association, Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen DSM-5, 373f.

7 Ebd.

8 Auf Englisch: Posttraumatic stress disorder (PTSD)

9 Vgl. Rosen und Lilienfeld, »Posttraumatic Stress Disorder«.

»Since its inception, PTSD has rested on a core assumption: namely, that a distinct class of events (Criterion A: the ›stressor criterion‹) is causally linked to a distinct set of reactions (Criteria B through D: the ›symptom criteria‹). The stressor criterion was intended to serve a ›gatekeeper‹ function (Davidson und Foa, 1991), such that an individual could not receive a PTSD diagnosis without the occurrence of a traumatic event. In this respect, PTSD differs from virtually all other diagnoses in the DSM (for example, schizophrenia, major depression, panic disorder) in that it is not agnostic with respect to etiology (Spitzer, 2001; Wilson, 1993). As a consequence, the PTSD diagnosis assumes a burden of proof not shared by other diagnoses: namely, a clear link between a precipitating stressor and resulting signs and symptoms.«¹⁰

PTBS basiert somit auf unklaren Annahmen und sogenannten »gatekeepers«, was PTBS von anderen psychischen Störungen unterscheidet. Interessanterweise haben Rosen und Lilienfeld in dieser Studie festgestellt, dass es an überzeugender und konsistenter empirischer Unterstützung für alle Kernannahmen und hypothetischen Mechanismen der PTBS mangelt.¹¹ Bei PTBS wird stets die Universalität, Zeitlosigkeit (die Menschen in Vergangenheit haben wahrscheinlich auch PTBS erlebt und wussten in vielen Fällen nicht, dass es PTBS ist) und auch die Einzigartigkeit der traumatischen Störungen (Unterschiede zu den anderen Depressionen und Stressstörungen) betont. Die Formulierung der PTBS basiert auf Daten, die von Menschen im globalen Norden erhoben wurden, und galt, meistens in psychologischen Kontexten, für alle Menschen unabhängig von Herkunft und Kultur. Um dieses Problem beheben zu können, wurde ein kleiner Teil zu PTBS im DSM-IV hinzugefügt, der »Kulturelle Besonderheiten« heißt. Trotz dieses Teils bleibt diese Verallgemeinerung problematisch:

»In the case of PTSD, the underlying presuppositions stimulate an emphasis on the individual; a preoccupation with immaterial recovery; an inability to take the context into account; a technical approach that misses the ethical dimensions of trauma recovery; and a depoliticization that serves the status quo of a given political and/or economical reality. It is precisely because PTSD purportedly describes a reality that transcends particular contexts and cultural determinations, that is, because of its avowed universality and neutrality, that it is able to serve as a disempowering political instrument. Academic knowledge thereby legitimates a series of interventions, which despite claims to the contrary, can never be politically neutral«¹².

10 Ebd., 839.

11 Vgl. Rosen und Lilienfeld, »Posttraumatic Stress Disorder«.

12 Bistoien, *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD*, 32f.

Einige Studien haben gezeigt, dass der biomedizinische Ansatz zu den psychischen Krankheiten nicht von den politischen Dimensionen der Trauma-Interventionen, beispielsweise der psychotherapeutischen Praxis und Humanitären Interventionen etc. getrennt werden kann.¹³ So sieht beispielsweise die kognitive Perspektive in der Psychologie die menschliche Psyche mit folgender Annahme: Das Individuum sieht die Welt in Form von normalen und logischen Ereignissen, die miteinander verbunden sind. Das Gehirn verarbeitet diese (normalen und gewöhnlichen) Ereignisse. Wenn das Individuum mit einem traumatischen (schockierenden, ungewöhnlichen und destruktiven) Ereignis konfrontiert ist, kann es nicht mit dem Gehirn verarbeitet werden. Man erlebt das Ereignis im Gedächtnis wieder, damit das Gehirn einen Weg der Verarbeitung finden kann. Dieser Prozess wird immer wieder wiederholt, bis das Ereignis komplett verarbeitet ist und das Individuum die Welt wieder ›logisch‹ findet.¹⁴ Diese kognitive Perspektive auf Trauma reduziert den sozialen, kulturellen und politischen Kontext und damit auch die Geschichte der Entstehung des Begriffs »Trauma« auf den Umgang des Gehirns mit der Darstellung des Ereignisses im Gedächtnis. Diese Reduzierung verdeckt nicht nur die soziokulturellen und auch politischen Dimensionen von Trauma und PTBS, sondern nimmt zudem an, dass die (menschliche) Erinnerung kohärent ist, oder zumindest, dass die im Gedächtnis gespeicherten Ereignisse vom Gehirn als kohärent und kontinuierlich verarbeitet werden.

Kritische Studien¹⁵ behaupten, dass solche Annahmen angesichts der Geschichte und des Kontexts der Entstehung und Invention von PTBS ethisch problematisch sein und beispielsweise neue Politik-, Wahrheits- und Wissensproduktion sowie neue Machtverhältnisse produzieren oder, wie bereits erwähnt, als Mittel zur Entpolitisierung verwendet werden können. Diese Studien argumentieren, dass das Feld des Traumas insofern breit und weitgehend ist, als dass einerseits zahlreiche Ereignisse als traumatisch und traumatisierend definiert werden können und andererseits eine große Gruppe von Individuen und Kollektiven als traumatisiert bezeichnet werden kann. Zu dieser Gruppe gehören nicht nur Opfer von Gewalt, Genozid und Verfolgung, sondern auch die Zeug:innen solcher Ereignisse und sogar die Täter:innen selbst. Dieses weitgehende Feld stellt nicht nur das *traumatisierte* Opfer in dem Sinne ins Zentrum, dass jede:r jederzeit traumatisiert werden kann, womit es die Täter:innen an den Rand befördert, sondern es ignoriert

13 Vgl. Bistoën, *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD*; Fassin, *Humanitarian Reason*; Fassin und Rechtman, *The Empire of Trauma*; Rechtman, »The Rebirth of PTSD«.

14 Vgl. Ehlers und Clark, »A Cognitive Model of Posttraumatic Stress Disorder«.

15 Vgl. Fassin und Rechtman, *The Empire of Trauma*; Bistoën, *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD*; Rosen und Lilienfeld, »Posttraumatic Stress Disorder«; Behrouzan, »Ruptures and Their Afterlife«; Becker, *Die Erfindung des Traumas*.

auch die Tatsache, »that the social agents are not passive recipients of the label ›traumatized‹«¹⁶.

Ein wichtiger Aspekt des Begriffs und auch des Diskurses zu Trauma ist das Label »traumatisiert«. Auf der einen Seite kann dieses Label zur Stigmatisierung der betroffenen Individuen oder der betroffenen Gruppe von Menschen führen. Wird zum Beispiel eine Gruppe von Menschen als »traumatisiert« bezeichnet, wird zu- meist gleichzeitig behauptet, dass die der Gruppe zugehörigen Personen psycholo- gisch »behandelt« werden müssen, nur, weil sie dieser Gruppe zugehörig sind. Die- se Behauptung rechtfertigt die massive Förderung psychologischer Hilfen in den Regionen, in denen Krieg herrscht und Naturkatastrophen geschehen sind. Hier geht der globale Humanitarismus mit Trauma als Diskurs Hand in Hand. Trauma, so Fassin und Rechtman, ist die neue Sprache des Ereignisses. Das heißt, dieser Diskurs bietet eine besondere Sprache, mit der man das »Einschreiben des Ereig- nisses ins Gedächtnis« erklären, verstehen und theoretisieren kann. Das Problem liegt jedoch nicht in dieser Sprache selbst, sondern in den Konsequenzen ihrer Ver- wendung. Eine gemeinsame Sprache des Ereignisses macht die Unterschiede zwi- schen verschiedenen Ereignissen und deren Opfern unsichtbar, da über die Opfer von Krieg, Folter, Verfolgung etc. gleich und mit der gleichen Sprache gesprochen wird; das heißt mit der gleichen Terminologie und den gleichen Argumenten und Behauptungen.¹⁷

Auf der anderen Seite bietet das Label »traumatisiert« besondere Rechte für die- jenigen, die dieses Label tragen; von einem Recht auf *care* und Behandlung bis zu einem Recht auf Aufenthalt unter dem Banner der Menschenrechte. Diese Rech- te verändern zum einen die soziokulturellen und politischen Prozesse in einer Ge- sellschaft und können eine neue Moral herstellen, die bestimmt und legitimiert, wer Schutz bekommt und wer nicht, wer bleiben darf und wer abgeschoben wer- den muss. Zum anderen produzieren diese Rechte neue Subjekte, die in gewisser Weise mit diesen Rechten verbunden sind.

Dem pathologischen Trauma-Diskurs entkommen

Im Sommer 2017 war ich auf einer Geburtstagsparty eines Freundes von mir. Wäh- rend laute Musik lief und die Tanzfläche voller motivierter Tänzer:innen war, wurde ich über das Thema meiner Doktorarbeit befragt.

»Bist du Doktorand an der Uni? Worüber forschst du?«, fragte Mark, der Freund einer Freundin, den sie mir gerade vorgestellt hatte.

16 Fassin und Rechtman, *The Empire of Trauma*, xi.

17 Vgl. ebd., 19.

Ich erzählte ein bisschen über das Thema mit einem Getränk in der Hand und dem Blick halb auf der Tanzfläche. Als ich das magische Wort »Trauma« neben dem Wort »Geflüchtete« erwähnte, merkte ich, dass sein Interesse geweckt wurde.

»Dieses Thema ist sehr wichtig. Ich freue mich, dass du darüber forschst«, sagte er und fing an, mir über die Geflüchteten zu erzählen, mit denen er in der Firma in Kontakt war. »Die meisten kommen aus dem Irak und sie sind, glaube ich, traumatisiert«, fügte er hinzu.

Das war nicht das erste Mal, dass ich solche Kommentare zum Thema meiner Doktorarbeit bekam, nachdem ich das Wort »Trauma« zusammen mit dem Wort »Geflüchtete« erwähnte. Die Aufmerksamkeit, die eine Abschlussarbeit bekommt, wenn sie »Trauma« im Titel stehen hat, ist nicht zufällig. Das hat mit Trauma als einem Diskurs sowie einem wichtigen Baustein dieses Diskurses zu tun: nämlich mit dem *suffering body*. Mit der Anerkennung des *suffering Body* produziert der Trauma-Diskurs nicht nur eine neue Moral, sondern das Wort »Trauma« wurde im Verlauf der Zeit von dieser neuen Moral durchdrungen. Miriam Ticktin formuliert es so:

»The imagined suffering body is a victim without a perpetrator – a sufferer, pure and simple, caught in a moment of urgent need. No one is responsible for her suffering; those who act to save her do so from the goodness of their hearts, out of moral obligation.«¹⁸

Ticktin argumentiert, dass die *Regimes of care* diesen moralisch legitimierten *suffering body* produzieren und beschützen.¹⁹ *Regimes of care* versteht sie vor allem als »part of the transnational circulation of capital and labor, linking the political economy of immigration to the political economy of humanitarian emergencies«²⁰.

In diesem Zitat kann man sich auf zwei wichtige Punkte fokussieren. Erstens, wie Fassin auch erwähnt,²¹ wird *suffering body* als die Wahrheit reversiert. Das heißt, der *suffering body*, der vor einem Jahrhundert noch als schwach, unlauter, möglicherweise als Heuchler oder Profitjäger bezeichnet wurde,²² wurde nach ein paar Jahr-

18 Ticktin, *Casualties of care*, 11.

19 Vgl. ebd., 16.

20 Ebd., 10.

21 Vgl. Fassin, *Humanitarian Reason*.

22 Didier Fassin argumentiert, dass vor der Entstehung des Begriffs »Trauma« vermutlich die Soldaten im Ersten Weltkrieg die traumatisierte Gruppe mit weitgehend gleichen Symptomen wie Angstzuständen, Schlafstörungen etc. waren, deren Erfahrungen zu der Entstehung des Begriffs »Trauma« führte. Diese Gruppe zeigte signifikante Symptome, welche dazu führten, dass sie nicht mehr in der Lage waren, am Kriegsgeschehen teilzunehmen. Folglich wurden sie als schwach oder feige stigmatisiert. Die Entstehung des Begriffs »Trauma« führte jedoch dazu, dass diese Position des Opfers reversiert werden konnte, in dem Sinne, dass das Opfer im Mittelpunkt steht. Diese Reversion produzierte eine neue Moral, die auf den Schutz des Opfers konzentriert ist.

zehnten zu »the very embodiment of common humanity« umgekehrt. Dabei wurden die gegenwärtige Moral, basierend auf dem Schutz des Opfers, die traumatischen Ereignisse wie auch die Moralökonomie produziert und umgestaltet. Zweitens wurde der:die Täter:in in diesem Prozess von Verantwortung befreit. Er:sie kann selbst auch Opfer sein. Anders gesagt ist das Opfer im Verlauf der Zeit entpolitisiert worden.

Dieser Prozess der »Umkehrung der Wahrheit« und der »Entpolitisierung des Opfers« kann erklären, warum mein Thema eine so große Bedeutung erlangt, wenn es »Trauma« und »Geflüchtete« zusammenbringt. Bei solchen Zusammenstellungen werden einerseits Geflüchtete als Opfer dargestellt, die vor traumatischen Ereignissen flüchten. Die Körper von Geflüchteten werden als *suffering bodies* bezeichnet, die gerettet werden sollen, und diejenigen, die versuchen, sie zu retten, werden als moralisch bezeichnet, während die Studien, die *suffering bodies* untersuchen, als »sehr wichtig« benannt werden.

Solche Kommentare zum Thema meiner Abschlussarbeit brachten mich dazu zu fragen, wie man diesem Diskurs entkommen und trotzdem »Trauma« als Hauptbegriff der Arbeit beibehalten kann. War das überhaupt möglich?

In ihrem Buch *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* verfolgt die kanadische Queer-Theoretikerin Ann Cvetkovich Trauma-Narrative, die von öffentlichen und verallgemeinernden Trauma-Diskursen (wie die Narrative über Krieg und Genozide) ausgegrenzt worden sind. Diese sind meistens Narrative des alltäglichen Leids queerer Menschen, die vom Trauma-Diskurs in der heteronormativen Gesellschaft ausgeklammert und unsichtbar gemacht werden. Cvetkovich fokussiert von daher auf diese »unsichtbaren Narrative«²³, um dem pathologisierenden Trauma entkommen zu können und einen Weg jenseits des medizinischen Diskurses von Trauma und PTBS zu finden und somit Trauma im Alltag queerer Menschen analysieren zu können. Cvetkovich behauptet, dass man auf diese Weise viel von alltäglichen Trauma-Narrativen über die »formation of public culture« lernen kann. Sie erinnert uns damit daran, dass die klinische Perspektive auf Trauma nicht das einzige »model for responding to trauma« ist und dass »[t]rauma cultures are actually doing the work of therapy«.²⁴

Im Gegensatz zur Unsichtbarkeit der Trauma-Narrative, mit der Cvetkovich sich in ihrem Feld beschäftigt, bin ich einer Über-Sichtbarkeit oder einem Über-Sichtbarmachen rund um Trauma-Narrative der Geflüchteten in meinem Feld begegnet. Die Darstellung der Geflüchteten als traumatisierte Menge und die Bilder der grenzüberschreitenden Geflüchteten auf den Schlauchbooten im Mittelmeer,

23 Cvetkovich argumentiert, dass diese »unsichtbaren Trauma-Narrative« im Vergleich zu Narrativen von Krieg und Genoziden nicht zur Betrachtung stehen. Mit »unsichtbaren Trauma-Narrativen« meint sie die alltäglichen Erfahrungen.

24 Cvetkovich, *An Archive of Feelings*, 10.

die in den offiziellen und sozialen Medien zirkulierten und noch zirkulieren, bildet einen ganz anderen Kontext als der von Cvetkovich, in dem die Trauma-Narrative unsichtbar gehalten werden. Diese Art und Weise der Darstellung von Trauma-Narrativen im Kontext von Flucht macht es schwierig, dem Trauma-Diskurs sowie dem pathologisierenden Trauma im medizinischen Trauma-Diskurs entkommen zu können.

Im Gegensatz zum Problem der Individualisierung im pathologisierenden Trauma-Diskurs lässt sich, so argumentiere ich, im Kontext von Flucht und Migration eine kollektivierende Darstellung von Trauma-Narrativen von bestimmten Gruppen von Menschen feststellen, die ich als »Kollektivierung der Trauma-Narrative« als Prozess der Verallgemeinerung und Viktimisierung der Geflüchteten durch die Narrative des Traumas bezeichnen würde.

Diese »Kollektivierung der Trauma-Narrative«, die eventuell mit einer Rechtfertigung der humanitären Grundlagen der Asylprozesse Hand in Hand gehen, verbergen die Dynamiken der Alltagsleben und auch die Strategien, die Menschen entwickeln, um mit den *unterschiedlichen Situationen* in ihren Fluchterfahrungen umzugehen. Diese Dynamiken und Strategien stehen von Anfang an im Zentrum dieses Projektes.

Die »Kollektivierung der Trauma-Narrative« ist eng mit dem psychologischen Verständnis von Trauma verbunden. Die Behandlungsprozesse des psychologischen Traumas (PTBS), wie Diagnostik und Therapie, sind ein großer Teil der Definitionen (beispielsweise von traumatisierten Geflüchteten, Opfern etc.) und auch von Policy-Making und Funding in Bezug auf Trauma und Trauma-Störungen. Das Auftreten von Netzwerken, die sich mit Trauma im Kontext von Flucht und Migration beschäftigen, und die normalerweise die Worte »traumatisierte Flüchtlinge« im Namen tragen, bezeugt ebenfalls, wie stark das Feld des Traumas von psychologischen Grundlagen und auch von Methodologien, die auf Diagnose und Therapie basieren, dominiert ist. In diesem Feld werden die Ereignisse und Menschen (Patient:innen) von anerkannten und autorisierten Psycholog:innen als »traumatisch« und »traumatisiert« bezeichnet. Damit gehen allerdings die oben genannten Dynamiken des Alltagslebens und die von Menschen entwickelten Bewältigungsstrategien in fachbezogenen und auch pathologischen Prozessen verloren.

Die »Kollektivierung der Trauma-Narrative« hat ebenfalls ein methodologisches Problem für dieses Projekt hervorgerufen. Bin ich als Forscher qualifiziert genug, um beurteilen zu können, wer traumatisiert ist und wer nicht? Die Antwort auf diese Frage lautet eindeutig »Nein«. Können die Betroffenen selbst einschätzen, ob sie traumatisiert sind oder nicht? Ich habe sie das gefragt: Keine einzige Person, mit der ich wegen dieser Arbeit ins Gespräch kam, bezeichnete sich als traumatisiert. Alle aber redeten sie oft von drastischen Erfahrungen, die sie während der Flucht

und in der Zeit danach erlebt hatten. So besuchten sie meistens eine Therapie, weil sie beispielsweise dachten, dass das ihren Asylprozess erleichtern würde.²⁵

Aus den bisher genannten Gründen stand folgende Frage von Anfang an im Zentrum dieser Arbeit: Ist *Trauma* ein passender analytischer Begriff für diese Untersuchung? Ist es überhaupt möglich, dem pathologisierenden Trauma-Diskurs auf der analytischen Ebene trotz der »Kollektivierung der Trauma-Narrative« im Kontext dieser Arbeit entkommen zu können?

Alltagsbrüche

Während Cvetkovich die »public culture« als Ausgangspunkt für ihre Untersuchung zu Trauma-Narrativen annimmt, um die Trauma-Narrative der Unsichtbaren analysieren zu können, fokussiert dieses Projekt auf das Alltagsleben der iranischen Geflüchteten. Wie Cvetkovich erwähnt, fokussiert der dominante Trauma-Diskurs auf drastische und katastrophale Ereignisse, die von diesem als »traumatisch« bezeichnet werden, und der damit die Alltagserfahrungen²⁶ vieler Menschen ausschließt. Jene Erfahrungen, die nicht als Katastrophen kategorisiert werden, brechen mit der Kontinuität der Erfahrungen und bleiben somit als Brüche in Erinnerung.

Alltagserfahrungen sind fragmentiert und die Narrative, die von diesen Erfahrungen erzählen, sind ebenfalls brüchig.²⁷ Es ist für diese Arbeit wichtig, sich mit diesen zerbrochenen und fragmentierten Teilen des Alltags iranischer Geflüchteter zu beschäftigen, um verstehen zu können, wie sie ihre »fragmentierten« Leben

25 Das bedeutet jedoch nicht, dass eine Trauma-Therapie Geflüchteten nicht hilft. Diese Therapieform, trotz ihrer Herausforderungen, hilft zahlreichen Geflüchteten jeden Tag, mit traumatischen Erlebnissen umzugehen. Im Kontext dieses Projekts konnte jedoch mehrmals beobachtet werden, dass Therapien oft mit dem Ziel einer Erleichterung des Asylprozesses gemacht wurden.

26 Damit ist nicht gemeint, dass traumatische Erfahrungen nicht im Alltag passieren oder vom Alltagsleben der Menschen getrennt sind. Selbstverständlich passieren vielen Menschen diese Ereignisse. Krieg, Naturkatastrophen und unterschiedliche Formen von Gewalt sind für viele Menschen Teil ihres Alltags. Hier geht es vielmehr darum, dass solche traumatischen Ereignisse in einem breiteren Kontext gesehen werden können, indem auf den Alltag im Allgemeinen fokussiert wird, anstatt die Ereignisse separat als analytische Inseln und getrennt von anderen Aspekten des Lebens zu begreifen.

27 In ihrem Buch *Textures of the Ordinary* formuliert Veena Das den »Alltag« oder »the ordinary« als etwas, das nicht gegeben ist, sondern immer entdeckt werden muss. Sie betrachtet den »Alltag« einerseits als den Bereich der Gewohnheiten und Routinen und andererseits als den Bereich der Potenzialität und Ambiguität, gerade weil Menschen ihr Leben im Bereich des Alltags leben und lebbar machen. In dieser Potenzialität des Alltags liegt es, dass Alltag als fragmentiert verstanden werden kann vgl. Das, *Textures of the Ordinary*.

durch die Alltagsbrüche aufbauen und wie sie *inhabit the world*.²⁸ Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass »while we might treat fragments of the everyday as fixed wholes, it is important to keep in mind that these wholes contain others and are constantly changing. In other words, a fragment, like a fractal, contains within itself a larger whole«²⁹.

An dieser Stelle kommen die räumlichen und zeitlichen Dimensionen von Erfahrung ins Spiel. Die Alltagserfahrungen oder Fragmente von Alltagserfahrungen können in einem größeren historischen Kontext situiert werden und sind mit den Alltagserfahrungen in anderen Räumen verbunden. Im Verlauf dieser Studie konnte beispielsweise erkannt werden, wie die Erfahrungen der Geflüchteten in Deutschland mit ihren Erfahrungen im Iran verbunden sind und wie die Narrative dieser Menschen auf diese Verbindungen hinweisen. Zum Beispiel ist die gefühlte Prekarität, die iranische Geflüchtete hier in Deutschland erleben, mit der gefühlte Illegalität und Prekarität verbunden, die sie im Iran erleben. Diese Verbindung lässt sich auf unterschiedlichen Ebenen darstellen. Das gleiche gilt für die Narrative von Integration der Geflüchteten in Deutschland. Was normalerweise mit dem Begriff »Integration« in Deutschland gemeint ist, ist nicht das, was die Geflüchteten erleben. Wie die Menschen mit diesen Unterschieden umgehen, hängt von den zeitlichen und räumlichen Dimensionen ihres Alltagslebens ab (vgl. Kapitel 5).

Neben den Fragmentierungen und Brüchen sind weitere Eigenschaften des Alltags dessen Unbestimmtheit, Unklarheit und Verschwommenheit. Die Forschungen, die auf Alltag mit dem vollen Ausmaß an körperlichen und sinnlichen Interaktionen fokussiert sind, distanzieren sich mehr und mehr von den Forschungsfeldern, die Jonas Frykman und Nils Gilje als »convergent« bezeichnen.³⁰ Die angesprochene Verschwommenheit des Alltags macht einerseits den Prozess der Feldforschung und Analyse komplexer. Andererseits ist es für eine ethnografische Studie notwendig, sich mit dieser *vagueness* zu beschäftigen und dies in der Forschung widerzuspiegeln. Alltag ist die Raumzeit der Verschwommenheit. In diesen Zuständen der Spontanität im Alltag tauchen die unterschiedlichen Lebenswelten auf.

»[T]he life-world [...] is [...] the ordinary and quite ambiguous everyday life that people live in. Here life is immediate and »spontaneous« and thus relatively unplanned – while interpretations and reflections appear afterwards. It is a practical world. Something that the individual acts in – not to the same degree a theoretically reflecting world. It is about the immediate relationships to the environment.«³¹

28 Vgl. Ingold, *The Perception of the Environment*; Ahmed, *Queer Phenomenology*.

29 Moussawi, »Bad Feelings on Trauma, Nonlinear Time, and Accidental Encounters in »the Field«, 94.

30 Vgl. Frykman und Gilje, *Being There*.

31 Ebd., 36.

Das (menschliche) Leben als Abfolge von (außergewöhnlichen) Ereignissen (*events*) zu sehen, so wie beispielsweise der Begriff »Trauma« das Leben theoretisiert, hindert daran, die Komplexitäten des Alltags zu sehen und zu verstehen. Einerseits besteht dieses Problem, weil wir im *gewöhnlichen* Alltag drinstecken, weshalb es oft schwierig ist, »to see what is before our eyes«³². Andererseits liegt das Problem in den Begriffen, mit denen wir versuchen, das Leben zu verstehen.³³

Es kann außergewöhnliche *events* in der Biografie eines Menschen geben, die sein Leben stark beeinflussen. Als Beispiel können im Kontext dieser Arbeit das Übertreten von Grenzen, das Verlassen der Heimat usw. genannt werden. Der Fokus auf die Ereignisse selbst macht es in methodologischer Hinsicht schwierig, die Art und Weise zu untersuchen, mit der sich diese Ereignisse in den Alltag einfügen, wenn sie nicht ohnehin in einen toten Winkel gedrängt wurden. Aus diesem Grund fokussiert diese Arbeit mit Veena Das nicht auf die Ereignisse selbst, sondern »it narrates the lives of particular persons and communities who were deeply embedded in these events, and it describes the way that the event attaches itself with its tentacles into everyday life and folds itself into the recesses of the ordinary«³⁴.

Erinnerung und Biografie

Letztendlich steht »Trauma« zwar nicht im Titel der vorliegenden Arbeit, trotzdem hat es in verschiedener Hinsicht seine Spuren hinterlassen. Es ist nicht mehr der Hauptbegriff in dieser Untersuchung, aber manche Teile der Arbeit wurden vom Trauma gestaltet. Beim Konzept von Trauma geht es um das Hin- und Hergehen in Raum (als Erinnerung oder als die Vorstellung vom Raum, der ins Gedächtnis als Erinnerung eingeschrieben ist) und Zeit. Trauma stellt die zeitliche Kontinuität und die Linearität von Erzählungen infrage³⁵ und macht die darüber geschriebenen Texte unordentlich, nicht linear und chaotisch. In diesem Sinne bildet dieser Text keine Ausnahme. Er fokussiert auf die Zeit und den Raum (Raumzeit) in den Narrativen der Menschen, die von höherer Intensität zeugen. Diese intensiven Raumzeiten brechen die Kontinuität der Lebenserfahrungen und bleiben nicht nur im Gedächtnis, sondern schreiben sich außerdem in die Körper der Menschen ein. Wie ich im letzten Kapitel dieser Arbeit diskutiere, verschwinden diese Erinnerungen jedoch nicht. Sie finden ihren Weg in die Narrative von Fluchterfahrungen und machen diese wie

32 Das, *Textures of the Ordinary*, 15.

33 Trauma ist einer dieser Begriffe, die das Leben als Abfolge von außergewöhnlichen, drastischen und brechenden Ereignissen theoretisiert.

34 Das, *Life and Words*, 1.

35 Vgl. Moussawi, »Bad Feelings on Trauma, Nonlinear Time, and Accidental Encounters in ›the Field«.

die Texte darüber ebenfalls unordentlich, nicht linear und chaotisch. Und das gilt auch für das Narrativ in dieser Arbeit. Anstatt auf Trauma-Narrative und traumabezogene Ereignisse und Krankheiten, fokussiert diese Arbeit auf diese chaotischen, in die Körper eingeschriebenen Erinnerungen und Narrative.

Erinnerung befindet sich an der Kreuzung von Körper und Biografie und weist darauf hin, dass Körper und Biografie nicht komplett voneinander trennbar sind. Körperliche und nicht körperliche Dimensionen des Einschreibungsprozesses von Erfahrung als Erinnerung sind so ineinander verwoben, dass die theoretische Trennung der beiden Dimensionen unmöglich ist.³⁶ Die Narrativierung und Sinnstiftung der Erfahrungen, die Menschen in ihrem Leben machen, sind nicht nur diskursive, kognitive und soziale Prozesse, sondern auch leibliche.³⁷ Der Körper ist das Medium, mit dem wir von der Welt affiziert werden und mit dem wir die Welt affizieren. Jede Erfahrung fließt durch den Körper und prägt sich ins Gedächtnis ein. Erinnerung entsteht prozesshaft durch diese Interaktion des (menschlichen) Körpers mit der Welt und stabilisiert sich mithilfe unterschiedlicher Stabilisatoren in kognitiven und diskursiven Kontexten. Zu diesen Stabilisatoren gehören Sprache, Symbole sowie Affekte und Emotionen.

»Die Sprache ist der mächtigste Stabilisator von Erinnerungen. An das, was wir einmal versprochen haben, können wir uns viel leichter erinnern als an das, was nie zur Sprache gefunden hat. [...] Affekt [...] schließ[t] in unterschiedlicher Intensität den Körper als Medium ein; unter [...] Symbol wird von der Übersetzung von körperlicher Erfahrung in »Sinn« die Rede sein.«³⁸

Affekte und Emotionen involvieren in diesem Sinn nicht nur die »bodily processes of affecting and being affected, or [...] a matter of how we come into contact with the world«³⁹, sondern sie spielen auch eine wichtige Rolle in den Prozessen der Entstehung und Stabilisierung von Erinnerungen. Emotionen sind *sticky*. Sie kleben an den Objekten und Körpern, die miteinander in Kontakt sind, und bauen besondere Orientierung an den Objekten und Körpern auf.⁴⁰ Die Körperbewegungen durch die Objekte lässt diese *sticky* Emotionen nicht nur am Körper kleben, sondern sie spielen auch eine Rolle im Zirkulieren der Affekte und Emotionen. So bewegen sich diese Emotionen und Affekte zwischen Objekten und markieren immer wieder mehr und mehr den Körper.

36 Vgl. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*; Leys, *Trauma*; Leys, Leys, R; Leys, »The Turn to Affect«.

37 Vgl. Spahn, *Biography Matters – Feministisch-phänomenologische Perspektiven auf Altern in Bewegung*.

38 Assmann, *Erinnerungsräume*, 250f.

39 Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 208.

40 Vgl. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*; Ahmed, *Queer Phenomenology*.

Biografie weist auf diese Prozesshaftigkeit des Lebens hin. Das heißt, dass der Körper sich durch die Handlungen und auch die leiblichen Bewegungen in einem Prozess und im Verlauf der Zeit orientieren wird.⁴¹ Diesen Prozess definiert Rosenthal als die dialektische Beziehung zwischen Erfahren, Erinnern und Narrativieren. Mit Edmund Husserl argumentiert sie, dass die Narrative über Ereignisse in der Vergangenheit mit der Gegenwart der Erzählung verbunden sind. Die Art und Weise, wie Menschen auf die Vergangenheit oder ihre spezifischen Erinnerungen von der Vergangenheit zurückblicken, wird durch ihre gegenwärtige Situation bestimmt.⁴² Das heißt, was wir in der Gegenwart erleben, verändert unsere Perspektive auf unsere Vergangenheit und somit auch ihre Narrativierung. Für diese Arbeit bedeutet das, dass die Geflüchteten, die in Deutschland sind, ihre Erfahrungen in der Vergangenheit vor diesem Hintergrund, dass sie nach Deutschland gekommen sind, narrativieren. Das Gleiche gilt für meine Rekonstruktion der Narrative der Teilnehmenden dieser Untersuchung. Unsere aktuellen Erfahrungen in der Gegenwart bilden einen neuen Kontext, in den wir beim Erzählen die Erfahrungen der Vergangenheit einbetten.

»Our present perspective conditions our selection of memories, the temporal and thematic linking of our memories, and the way we represent remembered experiences. This is because the meaning of an experience, like any meaning, depends on a context, or several contexts, so that new remembered pasts are created in the course of our life with its points of interpretation. However, this construction of the past from the present should not be understood as being completely separate from the experienced past. Rather, narrations of lived experiences on the basis of memories are always constituted in part by the past experience.«⁴³

Bei der Narrativierung geht es vor allem darum, welche Erinnerungen man zum Erzählen auswählt, wie man diese Erinnerungen formuliert und in welchem Kontext man sie kontextualisiert. An dieser Stelle geht es um das Teilen, denn Narrative werden gebildet, um in irgendeiner Form geteilt zu werden.

Individuell oder kollektiv? Trauma oder Erinnerungsbrüche?

Die Fluchterfahrungen, die Geflüchtete sowohl auf dem Weg nach als auch in Deutschland machen, können schwer traumatisch sein. Wie ich jedoch bereits argumentiert habe, sind die theoretischen und begrifflichen Rahmenbedingungen

41 Vgl. Ahmed, *Queer Phenomenology*.

42 Vgl. Rosenthal, *Interpretative Social Research – An Introduction*, 161.

43 Ebd., 162.

mit Trauma als Schwerpunkt für diese Arbeit und die hier formulierten Forschungsfragen nicht unbedingt informativ. Die Daten dieser ethnografischen Feldforschung haben gezeigt, dass

- die Teilnehmenden sich selbst nicht als traumatisiert bezeichnen. Sie sprachen zwar von »schweren« Erfahrungen »im Iran«, »auf dem Weg« und »in Deutschland« und bezeichneten diese Erfahrungen meist als »sahti« (Schwierigkeiten), die sie in ihrem Leben erlebt haben. Das persische Wort »sahti« kommt häufig mit dem Verb »kešidan« (ziehen oder tragen) zusammen. Man trägt die Schwierigkeiten mit sich wie eine Last, die man immer dabei hat. Das verweist auf den »akkumulativen« Aspekt der Erinnerung, in denen diese Last verbleibt.
- die Teilnehmenden diese Erfahrungen sehr gerne untereinander und mit mir teilten. Wir verbrachten gemeinsam mehrere Abende vor und nach Konzerten oder bei Proben, um Bier zu trinken und über diese Erfahrungen zu sprechen. Die Neigung, die Erinnerungen zu teilen, basierte nicht auf einer Erzähler:in-Zuhörer:in-Trennung, sondern war meist ein partizipativer Prozess. Es gab keine:n alleinige:n Erzähler:in. Man wurde oft von anderen unterbrochen oder ergänzt. Die Teilnehmenden hatten sich zwar nicht zusammen auf dem Weg nach Deutschland befunden, aber während des Erzählens schien es manchmal so, als hätten sie es alle zusammen erlebt.⁴⁴
- die Teilnehmenden oft Scherze über diese »sahti kešidan« machten. Diese Art der Formulierung von Erfahrung durch Humor und Scherzen kam immer wieder in den Gesprächen vor.

Die oben genannten Punkte sind weit vom Trauma-Diskurs und dessen pathologisierenden Funktionen entfernt. Die geteilten Erinnerungen und die bestimmte Art ihrer Formulierung bringen diese Erinnerungen auf eine kollektive Ebene, in der es nicht mehr um Traumatisierung und Retraumatisierung geht, sondern viel mehr um das Teilen, Reformulieren, Ergänzen, das gemeinsame Weinen, Kämpfen und auch sogar darum, laut zu lachen und Spaß zu haben. Diese geteilten Erinnerungen weisen darauf hin, dass Erinnerungen und die darauf bezogenen Narrative nicht auf eine kohärente und homogene, sondern auf brüchige Art und Weise gesammelt und gespeichert werden. Auf diesen Brüchen basiert Orkideh Behrouzans Begriff von »rupture«.

Behrouzan untersucht in ihrem Buch *Prozak Diaries: Psychiatry and Generational Memory in Iran* einerseits die Psychopolitik des *wellbeing* im Iran und versucht andererseits, die Übersetzung der komplexen Geschichten und Lebenserfahrungen mit dem universalen Begriff des Traumas zu problematisieren.⁴⁵ Sie argumentiert, dass

44 Dieses partizipative Teilen wurde in der Einleitung vertieft.

45 Vgl. Behrouzan, »Ruptures and Their Afterlife«, 131.

Trauma als ein Konzept nicht die Komplexität der Erfahrungen von Individuen in den soziopolitischen Kontexten diskutieren kann. Aus diesem Grund benutzt Behrouzan den Begriff »rupture«, um sich besser mit den *generational memories* im Iran während des achtjährigen Iran-Irak-Kriegs (der erste Golfkrieg), der Zeit danach und den Versuchen der Individuen, sich an diese distraktiven (Generations-)Gedächtnisse zu erinnern, auseinandersetzen zu können. Vor allem interessiert sie, wie Generationen durch Erinnerungen und basierend auf politischen und emotionalen Einsätzen konstruiert werden und dadurch die Identität der Generationen formulieren können.⁴⁶

Behrouzan präsentiert »rupture« als Begriff, der im Gegensatz zu Trauma intersubjektiv ist und im Kollektiv geteilt wird:

»[Ruptures] are intersubjectively interpreted, negotiated, legitimated, and reconstructed, ultimately informing generational demarcations. Ruptures continually seep into the social mind. Being shared is their condition of possibility. While trauma is assumed to be psychological and pathological, ruptures can be culturally generative, creating new socialities, communities, language forms, and cultural aesthetics. What differentiates them from a purely pathologized understanding of trauma is also the fact that, while they undoubtedly disrupt life and create psychological pain, they also paradoxically carry the possibility of working through themselves due to the cultural and political forms they can harness. This is additionally significant in terms of their representational ethics: »we are not victims«, young Iranians adamantly remind us.«⁴⁷

Wie bereits in den letzten Zeilen erwähnt wurde, richtet Trauma sein Hauptaugenmerk auf die Täter:in-Opfer-Dichotomie, was zu einer Autostigmatisierung als Opfer ohne Fähigkeit zum Widerstand und zu Agency führen kann. Im Gegensatz dazu stellt der Begriff »rupture« Räume her, in denen die Subjekte mit ihren geteilten Erinnerungen Widerstand und Agency präsentieren und/oder ausleben können.

Geteilte *ruptured* Erinnerungen einer Generation, die neue Sozialitäten, Sprachformen und eine neue kulturelle Ästhetik erschaffen, sind letztendlich in Individuen und deren Interaktionen mit der Welt verwurzelt. »Being shared« ist einer der wichtigsten Eigenschaften des Begriffs »rupture«, dass die Individuen zusammenbringt, Identitäten schaffen und Generationen bilden kann. »Sharing« wird in der Kulturanthropologie als »the social practice of enabling access to what is valued on the basis of shared demand«⁴⁸ definiert. In diesem Sinne verschafft man sich »access«, wenn man einer Gruppe angehört, und ist umgekehrt der Gruppe zugehörig,

46 Vgl. Behrouzan, »Ruptures and Their Afterlife«.

47 Ebd., 139.

48 Widlok, *Anthropology and the Economy of Sharing*, xvii.

wenn man mit den Gruppenmitgliedern teilt, was »valued« ist und was auf »shared demand« basiert.

»Rupture« ist in diesem Sinn ein umfassender und inklusiver Begriff, der kulturbezogen, intersubjektiv und geschichtsbezogen ist. Er bezieht sich darauf, was ein Kollektiv (Behrouzan spricht in ihrer Forschung von Generation) erlebt, was die Individuen eines Kollektivs miteinander teilen und welche Strategien sie entwickeln, um diese Lebenserfahrungen zum Ausdruck zu bringen, zu symbolisieren und um neue Räume zu schaffen, in denen sie miteinander interagieren. »Rupture«, wie es Behrouzan formuliert, zielt nicht auf die Unterschätzung des individuellen Leids, sondern schließt das individuelle Leid mit ein.

»Rupture« und »Trauma« sind Begriffe, die nah beieinanderliegen und sowohl in der Wissenschaft als auch im allgemeinen Sprachgebrauch leicht zu verwechseln sind, obwohl sie durchaus verschiedene Muster aufweisen. »Rupture« entsteht durch prozesshafte Erinnerungen und Erfahrungen, die das Subjekt im Laufe einer bestimmten oder unbestimmten Zeit gemacht hat, und die Summe dieser Erfahrungen und Erinnerungen gestalten das Leben des Subjekts. Mit Trauma sind Erfahrungen und Erinnerungen gemeint, die zwar ebenfalls unangenehm konnotiert sind, aber im Vergleich zu »rupture« auf einzelne und punktuelle Ereignisse zurückgreifen. Es besteht keine Kontinuität wie bei »rupture«, sondern es sind Einzelfälle, die jedoch in der Erinnerung wiederholt auftreten können. Anders formuliert lässt sich sagen, dass es bei »rupture« um Erinnerungen geht, die die Subjekte miteinander teilen, auch wenn sie unter diesen Erinnerungen leiden, auch wenn diese Erinnerungen unangenehm, bitter und schlecht sind – aber sie müssen nicht unbedingt »traumatisch« im pathologischen Sinne sein.

In diesem Fall kann die Summe der unangenehmen Erfahrungen (traumatisierende und nicht traumatisierende), die beispielsweise Teilnehmende an dieser Arbeit in Deutschland gemacht haben, als »rupture« verstanden werden, obgleich die Ablehnung ihres Asylantrags auch als ein traumatisches Ereignis oder Trauma eingestuft werden kann, da »Trauma« ein ereigniszentrierter Begriff ist.⁴⁹ Außerdem ist »Trauma«, wie vorher erwähnt wurde, ein psychologischer und pathologischer Begriff, der seine eigene Geschichte im Prozess der Wissensproduktion hat. Bei »rupture« fehlt jedoch dieser historische Hintergrund.

Bei Trauma geht es um Traumatisierung und Retraumatisierung. Im Falle der Integration (vgl. Kapitel 5) argumentiere ich beispielsweise, dass das Subjekt nicht unbedingt durch ein oder aus einem Trauma entstehen und danach den Weg der Retraumatisierung gehen muss, sondern das Individuum kann im Prozess der Subjektivierung durch Integration Erfahrungen machen, die als »rupture« bezeichnet werden können. Diese *ruptured* Erinnerungen und Erfahrungen werden in einem intersubjektiven Kontext mitgeteilt und bilden die Möglichkeit eines Widerstands

49 Vgl. Behrouzan, »Ruptures and Their Afterlife«.

für jene Menschen, deren Erfahrungen als unangenehm oder vielleicht traumatisch bezeichnet werden können. Behrouzan zufolge ist »rupture« ein inklusiverer und deskriptiverer analytischer Begriff als »Trauma«. Ebenfalls verfügt der Begriff »rupture« über eine kollektive Eigenschaft. Während Trauma individuell ist,⁵⁰ werden *ruptured* Erinnerungen mitgeteilt. Sie unterbrechen die Ordnung in der Welt des Individuums und schaffen Anomie. Sie leben in *social minds* weiter. Die Psychologie ist das Territorium der Traumata. Aber »ruptures« können kulturell generativ sein und damit neue soziale Formen, Stimmen, kulturelle Ästhetiken und Identifikationen erschaffen.⁵¹

Obwohl »rupture«, wie Behrouzan es versteht und formuliert, die kulturellen und sozialen Eigenschaften von Erfahrung betont und sich auf die geteilten Erinnerungen, sowohl individuelles Leid und Freude als auch kollektive Narrative, bezieht, bleibt es jedoch blind in Bezug auf soziale Begriffe wie »Klasse« und »Ethnizität«. Behrouzan verwendet »rupture«, um die generationelle Identität von Iranger:innen erklären zu können. Ihre Analyse bleibt jedoch bei der Mittelschicht von Teheran stehen, die die *ruptured* Erinnerungen des Iran-Irak-Kriegs teilen. Von dieser Analyse sind jedoch viele Gruppen ausgeschlossen. Behrouzans Formulierung von »rupture« ist deswegen nicht für die marginalisierten Gruppen und Menschen in Bewegung geeignet, weil sie, so argumentiere ich, nicht die Prekarität des Lebens erklären kann, die die grenzüberschreitenden Menschen erleben. Aus diesem Grund verwende ich den Begriff »Erinnerungsbrüche«⁵², eine Übersetzung von »ruptured memories«, und nutze etwa den freien Raum der Übersetzung, um den Begriff zu erweitern und neue Perspektiven auf den Begriff zu entdecken. Hier sind die Eigenschaften, die ich außer denen von »rupture« unter dem Begriff »Erinnerungsbrüche« verstehe:

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

51 Vgl. Behrouzan, *Prozak Diaries*.

52 Für den Vorschlag dieser Übersetzung und das informationsreiche Gespräch darüber bin ich Regina Bendix dankbar.

- Der Begriff »Erinnerungsbrüche« weist zunächst auf den historischen und biografischen Kontext von Erfahrung hin. Lebensgeschichten sind in diesem Sinn dahingehend äußerst informativ, wo die Personen und Gruppen herkommen und was sie in ihrem Leben erlebt haben. Diese Perspektive berücksichtigt die Hintergründe der Personen und Gruppen der Menschen.
- Neben der temporalen Perspektive verfügt der Begriff »Erinnerungsbrüche« auch über die räumlichen Aspekte von Erfahrung. Im Kontext dieser Arbeit bestehen Erinnerungsbrüche nicht nur aus den historischen, biografischen und aktuellen Erfahrungen und Erinnerungen in Deutschland, sondern der Begriff schließt die Ereignisse im Iran, von denen die Betroffenen durch Familie und soziale Medien erfahren haben, mit ein. Diese Erinnerungsbrüche finden ihren Weg zu den Narrativen der Menschen und, mit Behrouzans Worten, »seep into the social mind«⁵³.
- »Erinnerungsbrüche« im Kontext dieser Arbeit berücksichtigen menschliche Bewegungen und versuchen, diese Bewegungen mithilfe biografischer Daten zu greifen und zu analysieren.
- Prekarität des Lebens als eine »Form des Lebens« ist für mein Verständnis des Begriffs »Erinnerungsbrüche« von zentraler Bedeutung. Ich argumentiere, dass die »Erinnerungsbrüche«, die Menschen in den prekären Lebenssituationen miteinander teilen, neue Subjektivitäten produzieren, die durch das prekäre Leben nicht nur in Deutschland, sondern auch im Iran und auf internationaler und globaler Ebene geformt werden.

Forms of Life

»[F]orm-of-life, that is to say, a life that is linked so closely to its form that it proves to be inseparable from it.«⁵⁴

Das Grenzregime und die Asylsysteme in Europa basieren auf einem starken Widerspruch, der einerseits die Menschenrechte als einen Bestandteil ihres Diskurses definiert und andererseits die Durchsetzung dieser Rechte bestimmter Gruppen von Menschen immer wieder verhindert. Dieser Widerspruch bringt vor allem die Frage hervor, welche »Menschen« gemeint sind, wenn von »Menschenrechten« die Rede ist. Warum sind viele Menschen vom Diskurs der Menschenrechte in Europa ausgegrenzt? Und wie kann man diese rechtliche und diskursive Unterscheidung zwischen Menschen verstehen? Der hier dargestellte Widerspruch verursacht eine

53 Behrouzan, »Ruptures and Their Afterlife«, 139.

54 Agamben, *The Highest Poverty*, xi.

enorme Vulnerabilität und Prekarität für die vom Diskurs der Menschenrechte ausgeschlossenen Menschen und verbindet ihren rechtlichen Status (beispielsweise als Asylbewerber:innen) so stark mit ihrem Leben, dass man das Leben nicht mehr von diesem Status trennen kann. Die immer stärker werdende Militarisierung an den Europagrenzen auf der einen und die ungleiche Behandlung der Menschen in den europäischen Asylsystemen auf der anderen Seite verbindet das Leben stärker mit diesen Formen des Lebens (wie dem soziokulturellen und rechtlichen Status des Lebens).

In dieser Arbeit betrachte ich das Leben der Geflüchteten im Allgemeinen und das Leben der iranischen Geflüchteten und die Prekarität ihres Lebens im Besonderen als eine *form of life*. Diese Art und Weise des Daseins (*being in the world*) kann als eine Eigenschaft der heutigen Welt verstanden werden, die mit den unterschiedlichen Formen von Prekarität so stark verknüpft ist, dass das eine (das Leben) scheinbar vom anderen (der Prekarität) nicht getrennt werden kann. Giorgio Agamben untersucht die Verbindungen zwischen Leben und Gesetz sowie deren jeweilige Zusammensetzung und wie, inwiefern und in welchem Grad diese beiden Begriffe (nicht) übereinstimmen. Er erkennt eine dialektische Beziehung zwischen ihnen, deren Wurzeln er in der »dialectic that thus comes to be established between the two terms rule and life« verfolgt. Diese Dialektik, so Agamben, produziert »a ›third thing,‹ which is neither the association of the two nor the exclusion of one by the other, but rather something new and unheard of, that is, a form-of-life«⁵⁵. Das Leben der Geflüchteten ist daher das Beispiel eines Lebens, das so eng mit seiner Form verwoben ist, dass es von der Form untrennbar wird. In dieser Form des Lebens, in der Prekarität, Zeitweiligkeit (*temporariness*) und Unsicherheit untrennbare Bestandteile sind, kann »die unschuldigste Geste oder die kleinste Vergesslichkeit« große und extreme »Konsequenzen« haben.⁵⁶

In seinem Buch *Life: A Critical User's Manual* formuliert Didier Fassin sein Verständnis vom Begriff »form of life«. Ausgehend von den philosophischen Grundlagen und (an manchen Stellen widersprüchlichen) Ideen von Denker:innen wie Georges Canguilhem, Ludwig Wittgenstein, Giorgio Agamben, Hannah Arendt und Stanley Cavell, versucht er nicht nur, die Gemeinsamkeiten dieser Ideen und Denkweisen zu erkennen, sondern auch, diese zusammenzubringen sowie eine ergänzende Ausarbeitung von »form of life« zu formulieren. Er versteht »form of life« als spezifische Lebensbedingungen, die das ganze Leben einer Gruppe von Menschen beeinflussen. Diese Lebensbedingungen, so Fassin, sind im Wesentlichen durch den Staat entstanden. Er konzipiert den Begriff auf drei analytischen Ebenen und dialektischen Relationen:

55 Fassin, Wilhelm-Solomon und Segatti, »Asylum as a Form of Life«, 166.

56 Ebd.

1. Die Lebensbedingungen stellen den Zusammenhang und die dialektischen Relationen zwischen dem Universellen und dem Partikularen dar. Auf dieser Ebene beschäftigt sich Fassin mit der Frage, ob die oben genannten Lebensformen universell oder spezifisch und kontextuell verstanden werden können. Ihm zufolge kann man diese Lebensbedingungen auf der einen Seite als eine allgemeine und universale Lebensform betrachten, die viele Menschen in der Welt unabhängig von ihren soziokulturellen Unterschieden haben. Das Leben aller Geflüchteten beispielsweise entspräche somit bestimmten Merkmalen, da alle Geflüchtete auf der Welt unterschiedliche Arten von Prekarität und Vulnerabilität gemeinsam haben. Auf der anderen Seite können die Eigenschaften dieser universalen Lebensform auf die spezifischen und kontextuellen Merkmale des Lebens hinweisen. Was Menschen erfahren, ist auch fest mit ihren jeweiligen Besonderheiten verbunden.⁵⁷
2. Diese Lebensbedingungen betonen die Spannung zwischen dem »Biologischen« und dem »Biografischen«. Obwohl Überleben in diesen prekären Lebensumständen am wichtigsten scheint und an erster Stelle eine »physische Frage« und damit mit der Beschaffung von Nahrung, Unterkunft und minimaler Sicherheit verbunden ist, »these elementary needs can only be satisfied as part of a trajectory, in the course of which relationships with other agents are built, be they aid workers offering their assistance or police officers preventing access to resources. In this respect, enclosing refugees behind fences and throwing bags of food over the barbed wire, as in Hungary, or settling them in reception centers and providing them with moral and material support, as in Germany, traces a crucial line between treating persons as animals or humans«⁵⁸.
3. Diese Lebenssituationen stellen die komplexen Verhältnisse zwischen Gesetz (*law*) und Praxis (*practice*) dar. Dabei ist wichtig, anzuerkennen, dass diese Situationen die Folge politischer Entscheidungen und die Lebensbedingungen von Geflüchteten vom Rechtssystem bestimmt sind, wozu auch ihr aufenthaltsrechtlicher Status gehört. Ebenfalls darf nicht vergessen werden, dass die Menschen, die diese Rechte und diesen Status (Aufenthaltstitel oder Staatsangehörigkeit) nicht besitzen, schnell lernen, wie sie rechtliche Hindernisse umgehen oder sich ihnen zumindest anpassen können. Gerade »in the most extreme circumstances, refugees and migrants find solutions to the problems they face, negotiate arrangements with local agents, develop solidarities, imagine futures – and strive to rebuild a normal form of life«⁵⁹.

57 Vgl. Fassin, *Life*.

58 Ebd., 42.

59 Ebd., 42f.

Diese drei dialektischen Dimensionen des Begriffs »form of life« ermöglichen in dieser Arbeit erstens die Gemeinsamkeiten in der Lebenssituation zwischen iranischen Geflüchteten und anderen Gruppen, die das Leben als Geflüchtete erfahren, zu erkennen und gleichzeitig die Unterschiede, die iranische Geflüchtete wegen ihres besonderen historischen, sozialen und kulturellen Kontextes erleben, zu betonen. Die Erfahrungen der iranischen Geflüchteten in Deutschland sind eng mit ihren Aufenthaltsrecht und -status verbunden und die Rechte, die sie zugesprochen oder nicht zugesprochen bekommen, gestalten einen großen Teil ihres Lebens in Deutschland. Dennoch hängen ebenfalls ihre Praktiken und die Art und Weise, wie sie mit diesen Rechten umgehen, von ihrem Leben im Iran ab und müssen in einen breiteren historischen und biografischen Kontext eingebettet und mit diesem verstanden werden. Dieser Kontext schließt die soziopolitische Lage im Iran mit ein. Der Begriff »form of life« hilft dieser Arbeit, die Komplexität der Erfahrungen, die Geflüchtete auf dem Weg nach und hier in Deutschland machen, besser zu verstehen und zu theoretisieren.

Darüber hinaus wird es diese Perspektive auf Flucht und Migration als eine der häufigsten Erfahrungen und Lebenssituationen der heutigen Welt (oder wie Fassin es nennt: »the emerging form of life«⁶⁰) dieser Arbeit ermöglichen, die Spannungen zwischen den Lebensbedingungen und der Subjektivität der Menschen zu erkennen. Das wiederum kann dabei helfen, zu verstehen, dass Menschen trotz »drastischer« und »brechender« Erfahrungen kämpfen, widerstehen und durch das Teilen ihrer Erinnerungsbrüche ihr Leben immer wieder neu aufbauen können.

60 Fassin, Wilhelm-Solomon und Segatti, »Asylum as a Form of Life«.

3 Vor der Abschiebung. Das Einschreiben des Gesetzes in den Körper

»Illegality« is the product of immigration laws —not merely in the abstract sense that without the law, nothing could be construed to be outside of the law; nor simply in the generic sense that immigration law constructs, differentiates, and ranks various categories of »aliens«—but in the more profound sense that the history of deliberate interventions that have revised and reformulated the law has entailed an active process of inclusion through »illegalization«.¹

[H]istory is not merely a narrative or the sum of competing narratives. It is also what is inscribed within our bodies and makes us think and act as we do.²

Prolog

Die Narrative der Geflüchteten über ihre Flucht- und Migrationserfahrung zeigt, zumindest im Kontext dieses Projekts, dass die Abschiebung mehr mit Trauma zu tun hat als der Grenzübertritt und die traumatischen Erfahrungen in den sogenannten »Herkunftsländern«. Abschiebung – oder besser formuliert »the condition of deportability«³ – als eine prekäre Situation, unter der zahlreiche Geflüchtete in Deutschland leben, produziert und reproduziert nicht nur »the everyday migrants illegality«⁴ durch die Gesetze und massive Wissensproduktion, sondern auch eine

1 De Genova, »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life«, 439.

2 Fassin, *When Bodies Remember*, xix.

3 De Genova, »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life«.

4 Ebd.

Verflechtung von unterschiedlichen Narrativen, Diskursen und Akteur:innen. Der Zustand der *deportability*, wie De Genova ihn beschreibt, ist die Form der Prekarität, von der Menschen durch Abschiebepraxen betroffen sind, auch wenn sie nicht abgeschoben werden.⁵ In diesem Zustand leben die Menschen in Ungewissheit, die nicht nur Unsicherheit und ständiges Warten, sondern auch Verfolgung und Bedrohung mit sich bringt. Der Zustand der *deportability* zeigt, wie Migrationsgesetze, Trauma, Aufenthalt und Narrative des heutigen neoliberalen Kapitalismus zusammenkommen und Hand in Hand gehen, um den »ungewollten« Körper zu regulieren, zu stigmatisieren und zu exkludieren.⁶

Abschiebung mit einer großen rechtlichen und technischen Grundlage⁷, die im Kontext der globalen Politik unter dem Begriff »Regime der Abschiebung«⁸ definiert und verstanden werden kann, bestimmt nicht nur das Leben der Geflüchteten in Form von Angst und Prekarität, sondern produziert auch ihre Körper als »ungewollt« und beängstigend. In diesem Sinne klebt die Angst wie ein Aufkleber auf den Körpern der Geflüchteten.⁹ Dieser »ungewollte« Körper ist einerseits von der »Nation« ausgeschlossen und wird andererseits als Bedrohung für diese und ihre Grenze dargestellt. Dieser Prozess der Ausgrenzung und Stigmatisierung wird vor allem als Argument für die Begründung einer »Politik des Entfernens« (*politics of removal*) benutzt und verbreitet.¹⁰

Die Frage, die sich an dieser Stelle für diese Arbeit stellt, ist: Wie drückt sich diese »Politik des Entfernens« im Leben der Menschen aus, die davon betroffen sind? Wie und inwiefern beeinflussen unterschiedliche Praxen des Gesetzgebens in dieser Politik das Leben der Menschen? Um diese Fragen zu beantworten, wäre es notwendig, die Narrative der Menschen von ihren Erfahrungen vor dem Hintergrund dieser Politik zu kontextualisieren, damit man die gelebten Erfahrungen der Menschen mit den Abschiebegesetzen und dem Bleiberecht, die ihre Körper und Leben immer wieder als »illegal«, »ungewollt«, und »gefährlich« produzieren, verstehen kann. Diese Gesetze bestimmen vor allem, »wer bleiben darf« und »wer abgeschoben werden muss«.

5 Vgl. ebd.; Walters, »The Microphysics of Deportation A Critical Reading of Return Flight Monitoring Reports«.

6 Vgl. Lindberg und Khosravi, »Situating Deportation and Expulsion in Migration Governance«.

7 Walters, »The Microphysics of Deportation A Critical Reading of Return Flight Monitoring Reports«; Walters, »Aviation as deportation infrastructure«.

8 Vgl. Andrijasevic und Walters, »The International Organization for Migration and the International Government of Borders«; Walters, »The Microphysics of Deportation A Critical Reading of Return Flight Monitoring Reports«; Khosravi, *After Deportation*; Lindberg und Khosravi, »Situating Deportation and Expulsion in Migration Governance«.

9 Vgl. Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*.

10 Vgl. Peutz, »Embarking on an Anthropology of Removal«.

In diesem Kapitel geht es um Abschiebung; nicht als »a simple and single relocation of a person from deporting country of the country of citizenship«¹¹, sondern als eine Reihe von legalen Praktiken, die die Geflüchteten, die unter der Bedrohung einer Abschiebung leben, einer massiven Prekarität aussetzen. Diese Praktiken kontrollieren und beschränken einerseits die Bleibemöglichkeiten von Menschen mit geringem Bleiberecht mit neueren und ausschließenden Gesetzen, die immer wieder aktualisiert werden. Andererseits zielen sie auf das, was Didier Fassin als »Umkehr der Wahrheit« bezeichnet.

In diesem Kapitel argumentiere ich, dass diese Abschiebepraktiken als neo-liberale Praktiken die Schuld auf den Schultern des Individuums abladen. Die Konsequenzen dieser Praktiken werden normalerweise insofern unter dem Begriff »Trauma« analysiert und verstanden, als dass die Menschen im Prozess ihrer Flucht (und meistens am Anfang des Prozesses) schwer traumatisiert seien. Diese Argumentation mit Trauma und Psychologisierung macht in erster Linie die Verantwortung der Politik und des Gesetzgebers unsichtbar. Die Psychologisierung der Flucht durch den Trauma-Diskurs in europäischen Asylsystemen und Asylpolitik markiert den Körper der geflüchteten Person und stellt diese Markierung als die Folgen der Traumatisierungen dar, die Menschen während ihrer Fluchterfahrung (in ihrem Heimatland und auf dem Weg nach Europa) erlebt haben. Diese »Berührung« der menschlichen Körper durch die Abschiebepolitik diskutiere ich mittels der Fokussierung auf die Narrative der Menschen und des Zusammenspiels dieser Narrative mit den Abschiebegesetzen in Deutschland.

Eine politische (und ebenfalls ethische) Frage wird an dieser Stelle hervorgehoben, mit der sich Nicholas De Genova in seinem Artikel »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life« beschäftigt. Die Frage ist: Führt es nicht zu einer Reproduktion der Illegalität, die das Rechtssystem den Geflüchteten zuschreibt, wenn wir auf die Erfahrungen der Geflüchteten fokussieren, die unter der Gefahr und Prekarität der Abschiebung stehen? Werden ein:e Forscher:in, und eine Forschung als Wissensproduktion nicht »unwittingly [...] agents in an aspect of the everyday production of [...] migrants' ›illegality‹—in effect, accomplices to the discursive power of immigration law« durch »constituting undocumented migrants (the people) as an epistemological and ethnographic ›object‹ of study«¹²? De Genova argumentiert, dass diese epistemologische und methodologische Perspektive in der Migrationsforschung zur Reproduktion der Illegalität führt, solange die Illegalität der Geflüchteten und nicht die Rechtsverfahren, die zu dieser Illegalität führen, als Forschungsobjekt angenommen wird. Er schlägt in diesem Sinne eine Ethnografie der »legal processes« statt einer Ethnografie der Illegalität einer bestimmten Gruppe vor.

11 Khosravi, *After Deportation*, 2.

12 De Genova, »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life«, 423.

In ähnlicher, aber umfassenderer Weise hebt Tobias Eule¹³ die Bedeutung herausfordernder, konfliktreicher, willkürlicher und wechselseitiger Interaktionen zwischen dem Migrationsgesetz selbst und der Art und Weise, wie das Migrationsgesetz praktiziert wird, hervor. Daher ist es wichtig, sich auf die verschiedenen Formen zu konzentrieren, »in which law appears and shapes the everyday life of state officials, nonstate actors and migrants«¹⁴. Eule zufolge sollte das Migrationsrecht im Kontext seiner Praxis untersucht werden, denn »Migration is not just an interesting phenomenon, but also a topic of fierce political contestation, a field of immense legal innovation, and one of the few areas in which state intervention seems to continuously expand.«¹⁵ Indem er das »Regime«-Konzept aus der ethnographischen (Grenz-)Regimeanalyse¹⁶ entlehnt, erweitert er die Perspektive, da die Betrachtung von Migration im europäischen Kontext als Kontrollregime uns nicht nur hilft, verschiedene Akteure und Netzwerke zu berücksichtigen, sondern auch die Möglichkeit bietet, zu verstehen, wie verschiedene Prozesse des Rechts und der Praxis in das Leben der Menschen eindringen und sie beeinflussen.

Vor diesem Hintergrund fokussiere ich in diesem Kapitel auf die Rechtsverfahren, die die Illegalität von Geflüchteten produzieren, in den Alltag der Menschen eindringen, und ihre Körper »zum Sprechen bringen«. Dabei wird auch das Zusammenkommen verschiedener Diskurse in Bezug auf Abschiebung, nämlich jene von Trauma und Verantwortung, diskutiert. Die Lebenserfahrungen der Geflüchteten können jedoch nicht von der Untersuchung der »legal processes« abgegrenzt werden. Diese Erfahrungen sind auf der einen Seite epistemologisch und methodologisch wichtig und notwendig für eine tiefe Analyse der »legal processes« in Bezug auf Abschiebung. Auf der anderen Seite neigen diese »processes« dazu, die marginalisierten und vulnerablen Menschen aus der »gesellschaftlichen Landschaft«¹⁷ zu entfernen und infolgedessen unsichtbar zu machen. In diesem Sinne scheint es wichtig, die Geschichten der geflüchteten Menschen zu erzählen, nicht nur, weil in einer ethnografischen Studie »die Menschen reden zu lassen« eine der methodologischen Grundlagen ist, sondern auch, weil eben diese Geschichten ein Teil einer Ethnografie der »legal processes« sind. Ein anderer Grund dafür ist, dass die Teilnehmenden, die von der Abschiebungserfahrung betroffen sind, während der Feldforschung immer wieder darauf Wert legen, dass ihre Geschichte erzählt wird.¹⁸

13 Vgl. Eule, *Inside Immigration Law*; Eule u.a., *Migrants Before the Law*; Eule u.a., *Hinter der Grenze, vor dem Gesetz*.

14 Eule u.a., *Migrants Before the Law*, 9.

15 Ebd.

16 Hess und Tsianos, »Ethnographische Grenzregimeanalysen. Eine Methodologie der Autonomie der Migration«.

17 »Social landscape« in Peutz, »Embarking on an Anthropology of Removal«, 219.

18 Vgl. ebd.

Aus diesen Gründen beginnt dieses Kapitel mit den ethnografischen Vignetten aus dem Feld. Gleichzeitig werden die Gesetze und der Wandel der »legal processes« betrachtet und mit Begriffen wie »Trauma« in Verbindung gesetzt.

Abschiebungsbedrohung und Bleibemöglichkeiten

Deportation [...] is a state of mind as well as a state of body. More significant, it is the ultimate wrenching of mind from body, a fatal wounding of that sought wholeness, my healing process leading to coherence, conviction, inner and outer peace.¹⁹

Zwei kalte Winterabende an zwei unterschiedlichen Zeitpunkten nähen zwei Hauptnarrative dieser Arbeit zusammen; einer im Februar 2017, ungefähr am Anfang, und der andere im Dezember 2019, fast am Ende der Feldforschung für dieses Projekt. Nach jedem Abend saß ich vor geöffneten Word-Dokument und fand mich gleichzeitig in einem Zustand der Ungewissheit und der Überwältigung von all den Informationen. Die Überwältigung und Ungewissheit beschrieben jedoch nicht nur den Zustand, in dem ich mich befand, sondern auch die Gefühle, denen ich während des Schreibens der Feldnotizen begegnet war. Das Gefühl Ungewissheit betrifft meine Unsicherheit, nämlich die Frage »Wie soll ich mit dem Schreiben anfangen?«, während die Überwältigung die Verwunderung darüber beschreibt, wie sich der Anfang der Feldforschung bis zum Ende ausdehnte. Selbst der Vergleich der zwei ethnografischen Szenen positionierte meine Anstrengungen mit den Begriffen »Trauma«, »Körper«, »Leben«, »Narrative« und natürlich »Politik«, mit denen ich in dieser Arbeit beschäftigt bin. Diese Begriffe sind in den Zeilen dieses Textes nicht nur in Form eines Wortes präsent, sondern setzen sich gerne nebeneinander (»Politik des Lebens«, »Narrative des Traumas«, »Politik der Narrative«, »Politik des Körpers« usw.) und produzieren neue Erklärungen und Narrative, die sich überschneiden und in einem Zusammenhang miteinander existieren und die Realität, die ich als Forscher in der Interaktion mit den Teilnehmenden wahrgenommen habe, beschreiben und zu theoretisieren versuchen. Diese zwei Ereignisse, die ich in meinem Feldtagebuch als ethnografische Szenen beschrieb, sind wie die Haut, die sich über dieser Arbeit (oder über den Körper des Textes dieser Arbeit) ausbreitet und gleichzeitig die ganze Arbeit so gestaltet, wie sie vorliegt. Ich fange zuerst mit der zweiten ethnografischen Szene an:

19 Randall, »Threatened with Deportation«, 479.

An einem kalten Abend im Dezember 2019 kam ich am Bahnhof in einer kleinen Stadt in der Nähe von Düsseldorf an und suchte nach Klaus, der mich abholen wollte. Da stand ich allein und ärgerte mich ein bisschen, weil die anderen Bandmitglieder es nicht geschafft hatten, dieses Mal dabei zu sein. Zwei Wochen vorher fragte mich Klaus, den ich seit Anfang der Feldforschung kannte und der in der Kirchengemeinde aktiv war, ob ich dorthin fahren und bei einem Treffen dabei sein und »vielleicht« ein paar Stücke auf der Se-tär spielen könnte. Die anderen schafften es nicht so kurzfristig, da jeder von uns in einer anderen Ecke Deutschlands lebte. Als ich bei Klaus zu Hause war, wo ich übernachten sollte, fragte ich:

»Was ist das eigentlich für ein Treffen heute Abend? Wer wird da sein?«

»Das ist ein kleiner Weihnachtsmarkt, den die Mitglieder der Gemeinde organisiert haben. Da wird das Handwerk, das in der Gemeinde gemacht wurde, verkauft und es gibt auch Essen und Kuchen«, sagte er, und ich hatte das Gefühl, dass er mir etwas anderes sagen wollte, aber sich nicht sicher war, ob er es in dem Moment lieber verschweigen sollte. Ich schwieg, damit er sich entscheiden und vielleicht weiterreden konnte.

»Weißt du, Reza, das ist sehr schön, dass du da bist. Es gibt zwei iranische Flüchtlinge, die ich dir gerne vorstellen würde«, sagte er unsicher.

»Sehr gerne, sind sie schon lange in Deutschland oder erst angekommen?«, fragte ich neugierig.

»Ich weiß es nicht genau. Aber wahrscheinlich nicht lange«, antwortete er nachdenklich. »Es ist aber sehr schön, dass sie dich hören können, wenn du da iranische Musik spielst. Das ist sehr gut für sie, denke ich«, sagte er und ich sah ihn abwartend an.

»Aber ich muss dir etwas sagen, bevor wir dahinfahren«, fügte er hinzu. Ich wusste von Anfang an, dass etwas nicht stimmte und er mir etwas sagen wollte. »Du, die beide wohnen in der Kirche als Kirchenasyl. Der Mann heißt Alireza, und man muss mit ihm besonders vorsichtig sein. Die Frau war schon vor Alireza in der Kirche und bei ihr sieht alles besser aus«, führte er fort.

»Sind sie ein Paar und warum soll ich mit dem Mann vorsichtig sein? Ist er gefährlich, oder was?«, fragte ich sarkastisch und ein bisschen verwirrt.

»Nein . . . nein . . . Sie sind kein Paar und sie kennen sich erst, seitdem der Mann in die Kirche gebracht wurde. Und er ist natürlich nicht gefährlich. Man muss aber vorsichtig damit sein, was man ihm sagt. Er ist schwer traumatisiert. Er hat schwere Erfahrungen mit der Polizei gemacht und deswegen ist er jetzt in der Kirche als Kirchenasyl«, fügte er hinzu.

»Ich hätte wissen müssen, dass es irgendwie um Trauma und Traumatisierung geht«, dachte ich mir. Das komische und unsichere Verhalten von Klaus zeigte seine Unsicherheit bezüglich seines Umgangs mit einem Traumafall. Seine Anstrengung beim Erzählen, so meine Wahrnehmung, konnte so interpretiert werden, dass er

nichts Falsches sagen wollte. Er schaute mir nicht mal in die Augen, als er über das Thema sprach.

»Er hat ...«, schwieg er für ein paar Sekunden und hielt seinen Blick auf den roten Teppich gerichtet, den er im Wohnzimmer hatte. »Er hat einen Selbstmordversuch hinter sich«, fügte er hinzu und wir beide schwiegen.

Wir fuhren dorthin. Vor der Kirche gab es einen sehr kleinen Weihnachtsmarkt, auf dem man Bratwurst essen und Glühwein trinken konnte. Es gab sogar ein Zelt, in dem man Hummus und Falafel kaufen konnte. Ich kaufte mir ein Glas Glühwein und stand da mit meinem Instrument in der Hand. Wie immer kamen einige Iraner:innen zu mir, die die Se-tār an ihrer Form erkennen konnten. Als wir, wie gewohnt, über Iran und Deutschland sprachen, wartete ich darauf, dass Klaus mir Alireza vorstellt. Alireza war anscheinend nicht draußen.²⁰ Ich bemerkte, dass ich in diesem Moment sehr gestresst war. Ich hatte Angst, etwas Falsches zu sagen, das zu einer Retraumatisierung führen könne, besonderes für diejenigen, die solche dramatischen Erfahrungen gemacht haben. In diesem Punkt konnte ich die Unsicherheit von Klaus verstehen.

Als wir die Küche betraten, zeigte Klaus mir einen dünnen und schwach wirkenden Mann, umgeben von Menschen, vermutlich von der Gemeinde, und flüsterte in mein Ohr, dass er Alireza sei. In Farsi gibt es einen Spruch, der die Atmosphäre in diesem Raum sehr gut beschreibt. Man sagt: Da herrscht eine »jāv-e sangin« (wortwörtlich bedeutet das »schwere Atmosphäre«). Der Spruch wird nach meiner Erfahrung benutzt, wenn es in einem Raum Unannehmlichkeiten gibt, über die keine:r sprechen würde, und man fühlt sich aufgefordert, diese »jāv-e sangin« zu ertragen, bis es vorbei ist. In dieser »jāv-e sangin« musste ich nun sogar Se-tār spielen. Ich dachte, dass sie mich wahrscheinlich genau wegen dieser »jāv-e sangin« gefragt hatten, Se-tār zu spielen, da Musik in unterschiedlichen Situationen als Eisbrecher verwendet wird. Klaus sagte mir, es sei sehr schön, dass ich das mache, weil Alireza ein bisschen iranische Musik hören konnte und sich nicht fremd fühlte, was ich sehr nett fand.

Nachdem ich ein paar Lieder gespielt hatte, kam Alireza zu mir und bedankte sich fürs Musikspielen. Ich hatte mich bereit entschieden, ihn nicht nach seiner Erfahrung zu befragen und zu warten, bis er selbst erzählt, falls er das wollte.

»Bist du Student hier?«, fragte er, obwohl ich an seinem Gesichtsausdruck und Ton ablesen konnte, dass er bereits die Antwort wusste. Da meine Freund:innen mich immer als denjenigen wahrnehmen, dessen Gesicht schreit, dass er Student ist, war dieser Satz ein sehr häufiger, den ich im Feld bei Gesprächsbeginn hörte. »Ja!«, sagte ich und verzichtete auf die Frage: »Was machst du hier?«

»Ich habe gehört, du wohnst hier in der Kirche, oder?«, fragte ich. »Wie ist es hier?«, führte ich fort, nachdem ich sein Nicken sah.

20 Wir waren immer noch auf dem Kirchengelände.

»Hier ist es gut. Besser als vorher auf jeden Fall. Ich bin hier nicht allein. Die Leute sind supernett. Aber das war nicht einfach, es bis dahin zu schaffen«, antwortete er. Das war ein deutliches Zeichen für mich, dass er darüber sprechen wollte. »Wie meinst du?«, fragte ich.

»Ich musste Deutschland verlassen. Mein Asylantrag wurde abgelehnt und ich musste etwas machen, damit ich hierbleiben konnte. Weißt du? Ich kann und will nicht in den Iran zurück. Ich habe nicht all das durchgemacht, damit ich nach all den Jahren wieder in den Iran zurück und wieder von null anfangen muss. Zurückkehren war und ist keine Option für mich«, antwortete er. Er dachte ein bisschen nach und schwieg, dann fuhr er fort:

»Ich hatte den Brief ›tark-e hāk‹²¹ bekommen und musste Deutschland verlassen. Ich habe alles gemacht, damit ich in Deutschland bleiben kann. Ich habe sogar die Kirchen wegen Kirchenasyl gefragt. Keine Kirche wollte mich für das Kirchenasyl akzeptieren. Meine Bemühungen haben nichts gebracht [...]. Irgendwann habe ich erfahren, dass die Polizei mich sucht. Sie wollten mich abschieben. Ich konnte mich nicht für immer verstecken [...]. Es blieb ein Weg, von dem ich natürlich wusste. Ich habe angefangen, mit einem Messer unter dem Kissen zu schlafen. Vor drei Wochen kam die Polizei, wie erwartet, und ist in meine Wohnung eingebrochen. Ich wusste genau, was ich machen soll. Ich nahm das Messer und schnitt mich am Kopf. Überall war Blut. Die Polizist:innen waren schockiert. Sie haben versucht, ein Tuch auf meinen Kopf zu legen. Ich hörte, dass einer von ihnen den Notarzt rief. Ein Polizist kam zu mir und sagte, dass ich mir keine Sorgen machen müsse und dass sie mich nicht abschieben werden. Sie brachten mich ins Krankenhaus. Am nächsten Tag kam der *Priest* von dieser Kirche und sagte mir: Du kommst morgen mit uns und wohnst in der Kirche.«

»Ich verstehe«, sagte ich unsicher. Ich wusste auch nicht, was ich sagen sollte.

»So bin ich hier gelandet«, sagte er lächelnd. »Ich habe es gemacht, nicht, weil ich depressiv war. Ich meine, ich war und bin depressiv, aber nicht so stark, dass ich so was machen würde. Ich habe es gemacht, damit ich in Deutschland bleiben konnte. Ich wollte auf keinen Fall zurück in den Iran. Ich habe meinen Freund:innen mehrmals gesagt, dass ich alles machen würde, damit ich hierbleiben kann«, sagte er mit ernster Miene. Im Verlauf unseres Gesprächs betonte er diesen Punkt mehrmals.

In diesem Fall spielt »Körper« eine wichtige Rolle im Prozess der Asylbewerbung²² von Alireza. Die Sichtbarkeit der Wunde auf dem Körper ergab in seinem Fall einen großen Unterschied. Ihm war aufgefallen, dass er irgendetwas Sichtbares am

21 Dieses Wort wird häufig unter Farsi sprechenden Geflüchteten für »Abschiebebrief« verwendet. Der Ausdruck besteht aus zwei Wörtern: »tark« mit der Bedeutung »verlassen« und »hāk«, was »Erde« oder »Land« heißt.

22 Und des Abschiebungsprozesses.

Körper haben muss, damit er ein Bleiberecht bekommen kann. Es ist wichtig zu bemerken, dass ihm seine Abschiebung klar und er fast abgeschoben worden war. Die Polizei war in seine Wohnung eingebrochen. Ohne seine Handlung hätte er nicht in Deutschland bleiben können. Wie er erwähnte, war er doch »depressiv«. Er hatte sogar ein Gutachten von seiner Psychotherapeutin, dass bei ihm PTBS diagnostiziert wurde. Das jedoch reichte offensichtlich für das Abschiebeverbot nicht aus.

Hier ist ein passender Punkt, um die zweite Geschichte aus der Anfangszeit dieses Projekts zu erzählen:

Im Februar 2017 traf ich Amin zum ersten Mal, als ich am Bahnhof einer kleinen Stadt in der Nähe von Dortmund ankam, und dort mit anderen Bandmitgliedern wartete, bis Klaus uns abholte. Das war das zweite Mal, dass ich die anderen Bandmitglieder traf. Über eine Band oder mehrere Treffen hatten wir nicht viel gesprochen. Ahmad hatte aber uns gesagt, dass sein Kumpel, Amin, sehr gut Tär spielt und dass er ihn vielleicht nächstes Mal mitbringt. Ich war nicht überrascht, als ich am Bahnhof drei Personen statt zwei auf mich warten sah. Amin erzählte mir von Anfang an von seiner Situation. Er hatte einen sehr prekären Status; vermutlich wegen seiner Fingerabdrücke in Kroatien. Er bekam bis dato keinen Interviewtermin.²³

Er wohnte zu dieser Zeit in einem Flüchtlingsheim in einem Dorf in Brandenburg in einem Zimmer mit mehreren Personen, in dem er sich überhaupt nicht wohlfühlte.²⁴ Er litt unter psychischen Erkrankungen, die von seinen traumatischen Erfahrungen verursacht worden waren, die er während seiner Fluchterfahrung erlebte. Es fiel ihm schwer, in einem Zimmer mit vielen anderen Menschen zu wohnen. Er entschied sich, einen Antrag auf Wechsel des Zimmers zu stellen. Seine mehrmaligen Anträge führten zu mehrfachen Absagen vom Heim und dem Sozialamt.

»Sie glauben mir nicht, wenn ich ihnen sage, dass es mir nicht gut geht«, sagte Amin, als wir alle auf Klaus warteten. »Ich habe mehrmals Psychotherapeut:innen und Psychater:innen besucht und ich habe sogar von ihnen Medikamente verschrieben bekommen. Sie haben mir auch eine Bescheinigung gegeben, dass ich wegen meiner psychischen Lage in ein Einzel- oder Zweierzimmer ziehen muss. Und

23 Zu jener Zeit war das meine Vermutung, basierend darauf, was mir Amin kurz erzählt hatte. Erst im März 2018 erzählte er mir die ganze Geschichte: wie er die Grenze überschritten und was er auf dem Weg nach Deutschland erlebt hatte. Diese Geschichten sind äußerst wichtig in dem Sinne, dass man seine Prekarität in einem breiteren Kontext einordnen und verstehen kann. Die ausführliche Auseinandersetzung mit der Geschichte und ihre Analyse finden sich in der Einleitung dieser Arbeit.

24 Für eine ausführliche Auseinandersetzung von Amins Geschichte in diesem Flüchtlingsheim siehe Einleitung und Kapitel 6.

was haben das Heim und Sozialamt gemacht? Nichts. Sie sagen nur, dass ich warten muss. Bis wann ich warten muss, weiß ich nicht«, fuhr er fort.

Ungefähr vier Monate später trafen wir uns noch mal, um ein Konzert in einer Kirche zu geben. Da fragte ich Amin, wie es bei ihm aussah.

»Nichts, Reza! Alles dasselbe wie letztes Mal. Ich warte immer noch und wohne immer noch in diesem Zimmer. Es geht mir wirklich nicht gut. Unser Heimsprecher sagt, dass ich in diesem Zimmer bleiben muss. Meine Freund:innen sagen, dass alles für mich einfacher wird, wenn ich versuche, mich zu verletzen. Ich will das aber nicht«, erzählte mir Amin, als wir nach der Probe noch ein Bier tranken.

Dieses Mal sagte er, dass es ihm im Vergleich zum letzten Mal schlechter ging, und ich bemerkte, dass er auch öfter stotterte. Er konnte erst nach zwei Jahren das Flüchtlingsheim wechseln und bekam in einem ›besseren‹ Heim ein Zimmer; nicht für sich allein, sondern mit einem anderen Mitbewohner.

Mit dem Aufenthaltstitel ging es genauso wie beim Aufenthalt. Nach einer langen Zeit, in der er auf einen Interviewtermin von BAMF warten musste, bekam er schließlich einen Termin. Sein Antrag wurde jedoch, in seinen Worten: »wie erwartet«, abgelehnt.

Ein Jahr später, als die zwei anderen (Siamak und Ahmad) bereits ihre positive Antwort und die darauffolgenden Aufenthaltstitel bekommen hatten²⁵ und Amin weiterhin auf den Interviewtermin wartete, saßen wir in einem Raum einer Kirche, in dem wir Probe hatten. Siamak und Ahmad fingen an, über ihre Erfahrungen mit dem BAMF und der Ausländerbehörde zu sprechen, mit denen sie Amin möglicherweise helfen konnten. Unterschiedliche Tipps und Tricks wurde von den beiden mit Amin geteilt. Jedes Mal, wenn sie Zeugen brauchten, sahen sie mich erwartungsvoll an und fragten: »Nicht wahr, Reza? Sag ihm, dass er dies und das tun soll. Das ist doch dein Thema, oder?« Ich wurde ungewollt in die Rolle des Zeugen gedrängt.

»Ich denke, du musst regelmäßig in die Kirche gehen und in den Veranstaltungen dort mitmachen. Das ist sehr wichtig. Heutzutage ist das für uns Iraner:innen der einzige Weg, Asyl zu bekommen. Dieser politische Case, den du hast, wird dir nicht helfen. Die politischen Cases von Iraner:innen werden sofort abgelehnt. Ich habe viele gesehen mit negativen Bescheiden«, sagte Ahmad.

»Dafür muss er erst mal getauft werden, oder?«, fragte Siamak unsicher.

»Ja, ich kann mit dem *Priest* unserer Gemeinde sprechen. Er kann bestimmt was machen«, sagte Ahmad.

»Das will ich nicht. Warum sollte ich sowas machen? Ich habe hier Rechte und ich werde sie bekommen«, antwortete Amin mit ernster Miene.

25 Selbst Ahmad, der einen Fingerabdruck in Kroatien hinterlassen und wegen des Dublin-Abkommens viele Schwierigkeiten bekommen hatte, hatte zu diesem Zeitpunkt einen positiven Bescheid bekommen.

»Rechte?!? Du kannst gerne sitzen und warten, bis sie dir deine Rechte geben«, antwortete Ahmad. »Kirche und Deutsch sind die einzige Option, die dir meiner Meinung nach helfen würden«, fuhr er fort.

»Ich will es nicht machen. Und nein, Kirche und Deutsch sind nicht meine einzige Option. Was soll ich denn machen? Soll ich mich umbringen, oder was?«, antwortete Amin wütend.

An diesem Abend erfuhren wir alle, dass Amin wirklich darüber nachdachte, das zu tun, was Alireza gemacht hatte, obwohl er mir mehrmals gesagt hatte, dass er so etwas keineswegs tun würde.

Amin befand sich wie Alireza in einem Zustand der »deportability«, aber nicht im letzten Punkt, an dem die Polizei ins Spiel kommt, um ihn mit Gewalt abzuschieben. Wegen seiner politischen Geschichte im Iran konnte er sich nicht vorstellen, in den dorthin zurückzukehren. Getauft werden wollte er auch nicht, in seinen Worten »wegen seines politischen Denkens«. Als er schließlich einen Termin vom BAMF bekam, wusste er, dass sein Antrag mit hoher Wahrscheinlichkeit abgelehnt werden würde. Deswegen waren er und wir alle nicht überrascht, als er uns mitteilte, dass er eine Ablehnung erhalten hatte.

Wenn man in diesem Kontext die Geschichten von Alireza und Amin zusammen neben dem Aufenthaltsgesetz sieht, werden die verflochtenen Narrative des Traumas und des Rechtssystems in Deutschland leichter erkennbar.

Den Körper zum Sprechen bringen

Nach § 60 Abs. 7 AufenthG besteht ein Abschiebeverbot für Asylbewerber:innen aus gesundheitlichen Gründen:

»Von der Abschiebung eines Ausländers in einen anderen Staat soll abgesehen werden, wenn dort für diesen Ausländer eine erhebliche konkrete Gefahr für Leib, Leben oder Freiheit besteht. § 60a Absatz 2c Satz 2 und 3 gilt entsprechend. Eine erhebliche konkrete Gefahr aus gesundheitlichen Gründen liegt nur vor bei lebensbedrohlichen oder schwerwiegenden Erkrankungen, die sich durch die Abschiebung wesentlich verschlechtern würden. Es ist nicht erforderlich, dass die medizinische Versorgung im Zielstaat mit der Versorgung in der Bundesrepublik Deutschland gleichwertig ist. Eine ausreichende medizinische Versorgung liegt in der Regel auch vor, wenn diese nur in einem Teil des Zielstaats gewährleistet ist. Gefahren nach Satz 1, denen die Bevölkerung oder die Bevölkerungsgruppe, der der Ausländer angehört, allgemein ausgesetzt ist, sind bei Anordnungen nach § 60a Abs. 1 Satz 1 zu berücksichtigen.«²⁶

26 »§ 60 AufenthG – Verbot der Abschiebung«, dejure.org.

An diesem Absatz sind einige Punkte zu bemerken. Erstens: Die Abschiebung soll nicht durchgeführt werden, wenn im Zielstaat (im Heimatstaat oder einem anderen EU-Staat aufgrund des Dublin-Verfahrens) eine »konkrete Gefahr für Leib, Leben oder Freiheit besteht«. Die wichtige Frage hier ist: Was ist eine konkrete Gefahr und wie kann sie gemessen werden? Zweitens: Diese Gefahr, die auch schwerwiegende Erkrankungen mit einschließt, muss lebensbedrohlich sein. Drittens: Die durch diese Gefahr entstandene Situation muss zusätzlich durch die Abschiebung verschlimmert werden. Die Entscheidungsbefugnis in solchen Fällen liegt bei den Ausländerbehörden.

In Bezug auf oben erwähnten Absatz wurde bis Anfang 2016 auch eine Traumastörung oder eine posttraumatische Belastungsstörung (PTBS) als eine solche Gefahr bezeichnet. Vor dem Jahr 2016 galt PTBS als eine konkrete, schwerwiegende und lebensbedrohliche Erkrankung. Ab März 2016 wurde dieser Absatz durch das sogenannte Asylpaket II stark eingeschränkt und die Eingrenzung von PTBS wurde entfernt. Im Gesetzesentwurf des sogenannten Asylpakets II steht:

»Die Geltendmachung von Abschiebungshindernissen in gesundheitlicher Hinsicht stellt die zuständigen Behörden quantitativ und qualitativ vor große Herausforderungen. Oftmals werden Krankheitsbilder angesichts der drohenden Abschiebung vorgetragen, die im vorangegangenen Asylverfahren nicht berücksichtigt worden sind (vgl. Bericht der Unterarbeitsgruppe Vollzugsdefizite der Bund-Länder-Arbeitsgruppe Rückführung über die Ergebnisse der Evaluierung des Berichts über die Probleme bei der praktischen Umsetzung von ausländerbehördlichen Ausreiseaufforderungen und Vollzugsmaßnahmen von April 2015). Nach den Erkenntnissen der Praktiker werden insbesondere schwer diagnostizier- und überprüfbare Erkrankungen psychischer Art (z.B. Posttraumatische Belastungsstörungen [PTBS]) sehr häufig als Abschiebungshindernis (Vollzugshindernis) geltend gemacht, was in der Praxis zwangsläufig zu deutlichen zeitlichen Verzögerungen bei der Abschiebung führt.

Der Gesetzgeber geht nunmehr davon aus, dass lediglich lebensbedrohliche und schwerwiegende Erkrankungen, die sich durch die Abschiebung wesentlich verschlechtern würden, die Abschiebung des Ausländers hindern. Mit dieser Präzisierung wird klargestellt, dass nur äußerst gravierende Erkrankungen eine erhebliche konkrete Gefahr für Leib oder Leben nach Satz 1 darstellen. Eine solche schwerwiegende Erkrankung kann hingegen zum Beispiel in Fällen von PTBS regelmäßig nicht angenommen werden: In Fällen einer PTBS ist die Abschiebung regelmäßig möglich, es sei denn, die Abschiebung führt zu einer wesentlichen Gesundheitsgefährdung bis hin zu einer Selbstgefährdung.«²⁷

27 »DIP – Gesetz zur Einführung beschleunigter Asylverfahren«.

Im Gesetzesentwurf werden vor allem die Herausforderungen der Behörden in Bezug auf § 60 Abs. 7 AufenthG sichtbar und priorisiert; dies insofern, dass PTBS bis Anfang 2016 als Abschiebungshindernis galt und häufiger als Grund der Abschiebeverbote geltend gemacht wurde. Aus diesem Grund entschied sich die Bundesregierung, PTBS aus der Liste der schwerwiegenden Krankheiten zu streichen. In diesem Fall werden auch mehrere ärztliche Gutachten²⁸ nicht mehr akzeptiert und PTBS gilt nur als Abschiebungshindernis, wenn Abschiebung »zu einer wesentlichen Gesundheitsgefährdung bis hin zu einer Selbstgefährdung« führt. Anders gesagt: PTBS kann nicht mehr als Grund für ein Abschiebeverbot gelten, es sei denn, sie ist auf dem Körper markiert und sichtbar gemacht. Der Gesetzesentwurf zeigt vor allem, dass sogar Gutachten von niedergelassenen Ärzt:innen und Psychiater:innen nicht mehr als Zeugen der Wahrheit, die Geflüchtete erzählen, gelten, sondern der Körper selbst der Zeuge sein soll.

In Bezug auf ärztliche Bescheinigungen im Kontext von Flucht und Migration weist Didier Fassin auf die Rolle des Körpers als ein Ort der Wahrheitsproduktion hin. Er argumentiert, dass der Körper für bestimmte Gruppen von Menschen zu einem Ort geworden ist, an dem der Beweis für die Wahrheit erbracht wird.

»Through a single turnaround in history, in contemporary societies—at least in those in which the state more or less fulfils its monopolistic function as regards legitimate violence—the body is no longer the political locus in which power is manifested but the place in which individuals' truth about who they really are is experienced. For the poor who have to exhibit the stigmas of indigence to benefit from public welfare or private charity (Fassin 2000), or foreigners who have to report their illness or suffering to obtain a residence permit (Fassin 2001b), the body has become the place that displays the evidence of truth.«²⁹

Fassin erklärt, dass die autobiografische Narrativierung nicht mehr als Zeugin für das Bleiberecht ausreicht. Er weist auf Folter als Grund für das Asylrecht von Menschen hin, die in ihren Herkunftsländern davon Opfer geworden sind. Fassin zeigt, dass in der europäischen Asylpolitik immer weniger die Autobiografie als vielmehr die Wunde auf dem Körper als Zeugin für Folter angenommen wird. In diesem »regime of truth« sieht er einen Widerspruch bezüglich des Kontextes von Folter. Mit Talal Asad argumentiert er, dass die »moderne Folter«, im Gegensatz zu der klassischen, zu einem Geheimnis geworden ist und nicht mehr auf dem Körper der Opfer sichtbar wird, da Folter heutzutage nicht nur illegal, sondern auch illegitim ist. In diesem Kontext werden von Asylsuchenden, die Opfer von Folter geworden sind,

28 Der Entwurf kann implizieren, dass das Abschiebeverbot wegen PTBS ein einfacher und leicht erreichbarer Prozess sei, obwohl der Prozess mehrere Gutachten von unterschiedlichen Ärzten, Psycholog:innen und Psychiater:innen benötigt.

29 Fassin und D'Halluin, »The Truth from the Body«, 597f.

Zeugen auf dem Körper gefordert, während diese Zeugen von den (modernen) Folterern jedoch unsichtbar gemacht worden sind.

»It is in this context of concealment favorable to all types of subsequent denial that the medical certificate assumes increasing importance in societies in which the victims of political violence are supposed to be accepted and protected. Although their word is systematically doubted, it is their bodies that are questioned; however, quite often these bodies speak little, for it is in the torturer's interests to silence them.«³⁰

Fassin sieht einen zweiten Widerspruch in diesem »regime of truth«. Er argumentiert, dieses Regime der Wahrheit führe zu einer »reification of the asylum seeker's body. Detached from the lived experience of the victims of persecution, it attempts their objectification through experts' words and ends up in desubjectifying them«³¹.

Im Kontext von Flucht und Migration müssen Asylsuchende die Wahrheit ihrer autobiografischen Erzählung in unterschiedlichen Phasen des Asylprozesses beweisen können, damit sie ihre Rechte erhalten. Das Gleiche gilt für die Abschiebung und das Abschiebeverbot. Die von Fassin erwähnte Verdinglichung der Körper der Geflüchteten wird auch im Kontext der Abschiebung deutlich, wenn man Alirezas Geschichte neben dem Gesetzesentwurf des sogenannten Asylpakets II betrachtet, jedoch mit drei wichtigen Unterschieden:

Erstens: Im Gegensatz zur (modernen) Folter, die die Körper der Menschen zum Schweigen bringt, *bringt die Abschiebepolitik in Deutschland die Körper der Geflüchteten zum Sprechen*. Die Abschiebepolitik verlangt von den Körpern der Geflüchteten ein Zeichen der »wesentlichen Gesundheitsgefährdung« und »Selbstgefährdung«, um ihnen Bleiberecht zu erteilen. Die Entfernung der PTBS aus den Gründen für ein Abschiebeverbot weist darauf hin, dass die Zeichen oder Wunden, die nicht auf dem Körper zu erkennen sind, nicht mehr als Zeugen einer schwerwiegenden Krankheit gezählt und angenommen werden. Solche legalen und institutionellen Praktiken werden bei Miriam Ticktin als »politics of care« kategorisiert. Diesen Begriff verwendet Ticktin, »[t]o address the central place of benevolence and compassion in contemporary political life, especially when enacted under the threat of emergency or crisis, as solutions to global problems of inequality, exploitation, and discrimination«³². Diese »politics of care« bestimmen, wer »care« bekommt und wer nicht oder welcher »leidende Körper« als »Objekt des Mitleids« angesehen wird und welcher nicht.

30 Ebd., 598.

31 Ebd.

32 Ticktin, *Casualties of Care*, 3.

In der »politics of care« steht der »leidende Körper«³³ im Zentrum und im Fokus der Praktiken und Entscheidungen. Ticktin argumentiert, dass in der »politics of care« eine allgemeine Vorannahme bezüglich einer »Universalität des leidenden Körpers« vorherrscht. Das heißt, dass das Leiden und der leidende Körper universal anerkannt, gemessen und verstanden werden können. Außerdem wird in dieser Politik der Fokus auf den biologischen Körper gelegt, damit das Leiden in der Medizin und der Biologie besser messbar wird.³⁴

Im Kontext der Abschiebung, wenn wir Alirezas Geschichte mit dem oben erwähnten Gesetzesentwurf vergleichen, ist dieser Fokus auf den biologischen Körper ebenfalls zu erkennen. Das führt in diesem Kontext der Abschiebung zur Präferenz einer bestimmten Art der Kommunikation durch Wunden und Blut auf dem Körper. Das zeigt vor allem, wie die Gesetze sich auf dem Körper der Geflüchtete einschreiben und sich damit sichtbar machen, um diesen Körper in einem internationalen Hierarchie-System als »undesired body« zu produzieren, einzuordnen und zu legitimieren.

Zweitens: Während die Asylpolitik, nach Fassin, zu der Desubjektivierung der Geflüchteten führt, produziert die Abschiebepolitik neue Subjektivitäten. In diesem Diskurs müssen die Subjekte dem legitimierten »suffering body«³⁵ entsprechen, damit sie als »worthy of protection« gelten, »as these became the most significant factors by which one could prove one's ›humanity,‹ worthy of humanitarian exception«.³⁶ In diesem Kontext wird das Bleiberecht für einen bestimmten Körper, nämlich den Körper mit einer sogenannten »schwerwiegenden Krankheit«, ermöglicht und für andere nicht. Das macht die »schwerwiegende Krankheit« zu einer Art Ware, die in einer moralischen Ökonomie³⁷ von Flucht und Migration zirkuliert. Diese moralische Ökonomie bildet den Kontext, in dem »moral distinctions of worth are also social distinctions of value«³⁸. In diesem Sinne werden Krankheit und Care, die moralisch legitimiert und als universal angenommen werden, zu einer Ware, die zirkulieren kann. Diese moralische Ökonomie der Flucht und Migration entwickelt immer wieder bestimmte Kategorien von »leidenden Körpern« sowie die Subjekte, die durch diese Kategorien einem prekären Leben ausgesetzt sind und die deswegen in diese Kategorien passen würden, damit sie nicht abgeschoben werden.

33 Ticktin benutzt den Begriff »suffering body«.

34 Vgl. Ticktin, *Casualties of Care*, 3.

35 Ticktin, *Casualties of Care*.

36 Ebd., 3.

37 Sara Ahmed formuliert die moralische Ökonomie in Bezug auf Affekte und Emotionen als »a way of making what is good into things that can circulate as goods«. Ahmed, *The Promise of Happiness*, 144.

38 Ebd., 34.

Drittens: Die Abschiebepolitik führt nicht nur zu einem »detachment« der Körper und Lebenserfahrungen, sondern zu einer neuen Kontrolle der Biografie und Narrativierung von Lebenserfahrungen. Das heißt, man erhält das Bleiberecht nur, wenn das biografische Narrativ, das man erzählt, dem entspricht, was als »schwerwiegende Krankheit« oder »körperliche Selbstgefährdung« gezählt wird. In diesem Sinne muss das Narrativ so formuliert werden, dass es nicht nur inhaltlich die Kriterien erfüllen, sondern auch zeitlich passen muss. Als Beispiel dafür lässt sich der oben genannte Gesetzesentwurf aufgreifen. Das Problem mit PTBS ist, wie im zweiten Satz des Gesetzesentwurfs erwähnt, jedoch nicht nur ein Problem der Diagnose, sondern auch ein Problem der Biografie. Da wurde erwähnt, dass »Krankheitsbilder« wie PTBS-Symptome »oftmals« als Grund für ein Abschiebungshindernis präsentiert werden. Diese »Krankheitsbilder« tauchten jedoch nicht in den vorherigen Asylprozessen auf. Das heißt, dass Symptome mehrmals in der Biografie der Menschen auftauchen müssen, um vom deutschen Asylsystem anerkannt zu werden.

Aber was bedeutet das vor dem Hintergrund von PTBS und Biografie betrachtet? Eine PTBS-Diagnose stellt die Behörden in Deutschland vor »große Herausforderungen«, weil sie »oft im vorangegangenen Asylverfahren nicht berücksichtigt worden« ist. Die PTBS-Symptome können für die Behörden als Abschiebeverbot nur glaubwürdig gemacht werden, wenn sie in den vorangegangenen Phasen des Asylprozesses sichtbar geworden sind. So wird vorangenommen, dass das Trauma vor der Ankunft in Deutschland oder am Anfang des Asylverfahrens ausgelöst worden ist. Oder Die Traumata, die nicht in Deutschland oder ganz am Anfang des Asylverfahrens erlebt worden sind, werden von den Behörden anerkannt und als Grund für ein Abschiebeverbot angeführt. Hier kann man sehen, wie »Trauma« und die »Temporalität der Migration« zusammenkommen und eine bestimmte Art und Weise der Politik bilden, in der die Ereignisse einer Biografie auf hierarchische Weise zugeordnet werden. Diese »Politik des Traumas« bestimmt, welches traumatische Ereignis und welches Narrativ dieses Ereignisses legitim ist und welches nicht.

Trauma wird häufig als psychische »Wunde« definiert. Diese allgemeine und anerkannte Definition ist weitgehend vom medizinischen Diskurs und der Vorstellung einer physischen Wunde geprägt. Mit anderen Worten, so wie die physische Wunde durch einen Riss im Körper dargestellt und erkannt wird, soll das Trauma auch einen Riss in der Psyche widerspiegeln. Das Asylpaket II zielt jedoch einerseits darauf ab, die physische Wunde als Repräsentation sowohl physischer als auch psychischer Probleme zu legitimieren. Auf der anderen Seite akzeptiert das Paket jedoch nur die »traveled wounds«³⁹ in der Biographie der Menschen als legitimen Grund, um der verwundeten Person ein Bleiberecht zu gewähren.

39 Dewachi, »When Wounds Travel«.

Amin befand sich ebenfalls in einem Zustand der »deportability«. Seine Situation wurde verschärft, als seine Duldung jede Woche verlängert werden musste. Sein Asylantrag hatte zwei »Probleme«. Erstens musste er wegen seiner Fingerabdrücke in Kroatien aufgrund des Dublin-Abkommens nach Kroatien abgeschoben werden. Zweitens hatte das BAMF herausgefunden, dass das Herkunftsland in seinem Antrag (Iran) nicht seinem eigentlichen Herkunftsland entsprach: An der Grenze EU-Europas hatte er Irak angegeben, weil es zu dieser Zeit die einzige Möglichkeit für ihn darstellte, die mazedonische Grenze zu überschreiten.⁴⁰ Wegen der zwei unterschiedlichen Herkunftsländer und wegen seiner »Unehrllichkeit« wurde sein Asylantrag für eine lange Zeit nicht bearbeitet, in dem Sinne, dass er überhaupt keinen Termin bekam. Am Anfang war es sein Plan, die Duldung immer wieder zu verlängern, bis seine Fingerabdrücke gelöscht werden und sich das Problem mit den zwei Herkunftsländern aufheben würde.

Inzwischen hatte er mitbekommen, dass Deutschland in seinem Fall wegen des Dublin-Verfahrens einen Antrag an Kroatien gestellt hat, damit er möglicherweise dorthin abgeschoben werden kann. Er wartete auf die Antwort von Kroatien bezüglich seines Antrags.

»Jetzt warte ich darauf, ob Kroatien mich will oder nicht«, sagte Amin sarkastisch.

»Die Antwort ist bestimmt ein großes ›Nein‹. Ich meine, denk darüber nach. Wer will dich?«, scherzte Ahmad lachend.

»Genau! So denke ich auch und das gibt mir Hoffnung«, sagte Amin laut lachend.

Amin bezog sich auf das Dublin-Verfahren, in dem der nicht zuständige Staat (in diesem Fall Deutschland) einen Antrag auf (Wieder-)Aufnahmeersuchen an den zuständigen Staat (in diesem Fall Kroatien) stellt. Der zuständige Staat ist dann verpflichtet, den Antrag in einer gewissen Zeit zu beantworten. Sollte der zuständige Staat sich nicht in dieser Frist zurückmelden, ist der Asylantrag nicht mehr zulässig und die Abschiebung in den zuständigen Dublin-Staat wird nicht mehr angeordnet. Amin meinte, dass es ihm Hoffnung gibt, weil tatsächlich Kroatien der zuständige Staat ist und Kroatien öfters den Antrag auf Aufnahmeersuche ablehne. In diesem Fall könnte Amin in Deutschland bleiben.

Wie erwartet, lehnte Kroatien den Antrag ab und Amin bekam einen Interviewtermin beim BAMF. Bei unserem Folgetreffen nach seinem Interview erzählte er mir, dass dieses nicht so gut gelaufen war.

40 Erst nach drei Jahren, fast am Ende der Feldforschung, erzählte er mir die Geschichte von seinem Grenzübertritt. Amins Geschichte seiner Reise nach Deutschland wurde in der Einleitung, Kapitel 5 und Kapitel 6 (Aufenthalt) formuliert. Für eine ausführliche Erzählung der Geschehnisse an der mazedonischen Grenze siehe die Einleitung.

Das Ergebnis seines BAMF Interviews war eine Ablehnung seines Asylantrags, was sowohl für ihn als auch für uns vorhersehbar gewesen war. Diese Ablehnung beförderte sein Leben in einen verschärften Zustand der »permanenten Zeitweiligkeit«, die ihn, mit seinen Worten, in einen »unendlichen Kampf fürs Bleiben« zog. Er erzählte mir, wie seine Freund:innen um Mitternacht von der Polizei festgenommen und abgeschoben wurden und dass das, was Alireza gemacht hatte, nämlich ein Selbstmordversuch, sehr häufig passierte.

»Von Anfang an habe ich für jede Kleinigkeit gekämpft. Ich habe nur meine Lippen nicht zusammengenäht. Ich bin jetzt müde, aber ich kämpfe weiter. Ich war und bin depressiv, aber das bringt mir nichts, einfach zu sitzen und nichts zu machen. Ich wollte sie auch unter Druck setzen und meine Rechte bekommen«, sagte er mir einmal, als wir über seine Situation in Deutschland sprachen. Sein »unendlicher Kampf fürs Bleiben« ist noch nicht zu Ende. Um sein Bleiberecht kämpft er immer noch.

Epilog

»Trauma« im Kontext von Flucht und Migration in Europa verbindet »Körper« und »Biografie« auf bestimmte Art und Weise. Geschichten wie die Alirezas und Amins erzählen, wie das Gesetz oder »legal processes« den Körper zum Sprechen bringen und auf dem Körper immer wieder sichtbar werden. Die »politics of care« bestimmen, welche Geschichte von und welche Verbindung zu Trauma eine legitime Geschichte und Verbindung darstellt. Das habe ich in diesem Kapitel als »die neue Kontrolle der Biografie« bezeichnet. Diese bildet einen neuen Zusammenhang zwischen Körper und Biografie, in dem Sinne, dass die körperlichen Zeugen (die Wunde und das Blut) von der Biografie untrennbar werden, da eine Biografie ohne körperliche Zeugen als unglaubwürdig gilt.

Der Kontext von Trauma ist so umfassend, dass er zahlreiche Erlebnisse in sich mit einschließt. Trauma kann zu jeder Zeit und in jedem Raum passieren und einen Menschen als traumatisiert markieren. Alirezas und Amins Geschichten zeigen, dass nicht alle traumatischen Erfahrungen und alle Trauma-Narrative gleichwertig sind. Im Kontext der Abschiebung ist es wichtig in Erfahrung zu bringen, wann und wo das traumatische Ereignis passiert ist und wie die traumatische Erfahrung in den biografischen Erzählungen der betroffenen Menschen formuliert wird.

Der Fokus dieses Kapitels lag auf den Narrativen und Geschichten, die vom Trauma-Diskurs unsichtbar gemacht werden. Durch eine Perspektive der »Erinnerungsbrüche« wurde in diesem Kapitel versucht, die Narrative, die durch eine Politik des Traumas zugeordnet und unsichtbar gemacht wurden, zu erkennen und in einer neuen Reihe zu ordnen.

An dem Abend, an dem ich Alireza traf, war seine »Traumatisierung« das große Thema, über das die Anwesenden sprachen. Diese »Traumatisierung«, die an dem Abend von denjenigen, mit denen ich sprach, als der Grund für seinen »Selbstmordversuch« bezeichnet wurde, zeigte vor allem die Macht des Diskurses »Trauma«. In den Diskussionen ging es eher um »Empathie« für einen »traumatisierten« Menschen als um seine eigentliche Situation, die ihn dazu zwang, einen Selbstmordversuch zu begehen.

Das Ausmaß von Trauma als Begriff, aber auch als Diskurs kann einerseits zu Solidarität und solidarischen Handlungen führen, die auf Emotionen wie »Mitgefühl« und »Empathie« beruhen; und das ist eine politisierende Wirkung von Trauma. Andererseits kann dieses Ausmaß jedoch zu einer Depolitisierung führen und die prekäre Situation marginalisierter Menschen auf ein einziges Ereignis reduzieren. In diesem Sinne macht der Trauma-Diskurs nicht nur die Lebenssituation und Prekarität der betroffenen Menschen unsichtbar, sondern auch die Verantwortung des Gesetzgebers.

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

Prolog

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

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

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

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

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

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

Erinnerungsbrüche und Narrativ

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

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

3 Vgl. ebd., 89ff.

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

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

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

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

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

4 Ebd., 89.

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

6 Ebd., 27.

7 Eigene Übersetzung aus dem Farsi.

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

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

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

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

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

8 König, »Paradoxien der Erinnerung«, 1.

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

10 Behrouzan, *Prozak Diaries*, 17.

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

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

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

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

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

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

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

12 Behrouzan, *Prozak Diaries*, 5.

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

14 Behrouzan, *Prozak Diaries*, 8.

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

16 Das, *Violence and subjectivity*, 62.

17 Vgl. Agamben, *Homo sacer*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

26 Ebd., 29.

27 Vgl. ebd., 22.

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

29 Vgl. Weidenhaus, *Soziale Raumzeit*.

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

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

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

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

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

Acts of Remembering

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

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

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

32 Mbembe, *Necropolitics*, 66.

33 Ein Wort in Farsi für Mensch oder Menschenkind.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

35 Behrouzan, *Prozak Diaries*, 125f.

36 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

Noghte: Ein räumlich-temporaler Aspekt der Grenze

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

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

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

37 Vgl. Khosravi, »Illegal« Traveller.

38 Vgl. ebd., 27.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40 Ebd., 43.

41 Vgl. ebd.

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

43 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 85.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Raumzeitliche Perspektive von *Noghte*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49 Ebd.

50 Ebd., xxiv.

51 Ebd.

52 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

54 Ebd., 8.

55 Ebd., 3.

56 Kasperek, *Europa als Grenze*.

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

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

Von »Grenze« zu *Noghte*

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

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

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

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

59 Winichakul, *Siam Mapped*, IX.

60 Vgl. ebd., x.

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

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

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

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

61 Winichakul, *Siam mapped*, 1.

62 Vgl. ebd., 1.

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

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

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

63 Vgl. ebd., 17.

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

65 Vgl. Anderson, *Imagined Communities*.

66 Vgl. ebd.

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

68 Vgl. Douglas, *Purity and Danger*.

69 Vgl. Anderson, *Imagined Communities*.

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

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

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

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

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

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

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

73 Vgl. Brah, *Cartographies of Diaspora*.

74 Vgl. Malkki, *Purity and Exile*.

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

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

77 Ebd., 1.

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

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

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

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

Noghte als »Dissonanz« – Missklang an Grenze

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

78 Ebd., 2.

79 Ebd., 37.

80 Vgl. Douglas, *Purity and Danger*.

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

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

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

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

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

82 Arendt, »Wir Flüchtlinge«.

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

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

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

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

84 Vgl. Walters, »Mapping Schengenland«.

85 Ebd., 570.

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

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

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

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

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

87 Butler, *Bodies That Matter*, 193.

88 Ebd., 89.

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

Der Begriff Dissonanz wird hier verwendet, um Spannungsverhältnisse zwischen widersprüchlichen normativen Ordnungen, Identitätszuschreibungen und ideologischen Anrufungen zu beschreiben. In Anlehnung an die musikalische Herkunft des Begriffs (lat. *dissonare* – »missklingen«) verstehe ich Dissonanz als eine gebrochene, widersprüchliche Überlagerung von Anrufungen, die im normativen (Klang-)Verständnis als unangenehm, falsch oder schief wahrgenommen wird. Gerade diese Irritation macht Brüche in hegemonialen Normen sichtbar und eröffnet damit Potenziale für Verschiebung und Veränderung. Mein Verständnis ist einerseits beeinflusst von Adornos Verwendung des Begriffs in der Ästhetischen Theorie und der Musiksoziologie. Er bezeichnet Dissonanz als die »Wahrheit der Harmonie«, ein »Signum aller Moderne«⁸⁹ und als Ausdruck ästhetischer wie gesellschaftlicher Spannungen, die kritisches Denken überhaupt erst ermöglichen.⁹⁰ Andererseits orientiere ich mich an Judith Butlers Analyse jener Spannungen zwischen Sex, Gender und Verlangen, die den scheinbar kohärenten Zusammenhang zwischen diesen Aspekten destabilisieren.⁹¹

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

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

89 Adorno, *Ästhetische Theorie*, 29.

90 Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*.

91 Vgl. Butler, *Gender Trouble*.

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

Die Vertreter:innen des nationalen Körpers

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

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

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

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

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

92 Siehe Einleitung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kande šodan: Die affektive Abtrennung

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

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

In der Türkei sind iranische Geflüchtete, die nicht in der Türkei bleiben möchten und sich auf den Weg nach Europa machen, kein Teil des Eigenen, aber sie werden auch nicht als Bedrohung für die Reinheit der Nation oder als illegal wahrgenommen, obwohl sie die Grenze zur Türkei überschritten haben. *Noghte* ist auf der anderen Seite des europäischen Grenzregimes ein Ort und eine Zeit, in der rechtliche Legalität zu Illegalität, Reinheit zu Verunreinigung und *Citizenship* oder *Bios*⁹⁵ (die politische oder politisierte Form des Lebens) zum nackten Überleben wird. Diesen

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

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

95 Vgl. Agamben, *Homo sacer*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

97 Vgl. Bergson, *Zeit und Freiheit*.

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

99 Ebd., 2.

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

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

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

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

101 Ebd.

102 Vgl. Pratt, *Imperial Eyes*.

103 Vgl. ebd.

104 Vgl. Anzaldúa, *Borderlands*.

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

Grenze als Kontaktzone: Die Konfrontation mit der eigenen Prekarität

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

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

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

106 Pratt, *Imperial Eyes*, 8.

107 Vgl. Pratt, *Imperial Eyes*.

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

Körper als *borderland*

This is my home this thin edge of
barbwire. But the skin of the earth is
seamless.

The sea cannot be fenced,
el mar does not stop at borders. To survive
the Borderlands you must live sin
fronteras,
be a
crossroads.¹⁰⁸

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

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

108 Anzaldúa, *Borderlands*, 3.

109 Ebd., Preface.

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

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

»To live in the Borderlands means you
are neither hispana india negra Española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn co, run from;
[...]

In the Borderlands
you are the battleground
where enemies are kin to each other;
you are at home, a stranger,
the border disputes have been settled
the volley of shots have shattered the truce
you are wounded, lost in action
dead, fighting back;
[...]

In the Borderlands
you are the battleground
where enemies are kin to each other;
you are at home, a stranger,
the border disputes have been settled
the volley of shots have shattered the truce
you are wounded, lost in action
dead, fighting back;
[...]

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

Spaces of Death

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

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

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

110 Ebd. 194–195

111 Mbembe, *Necropolitics*, 66.

112 Vgl. ebd.

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

114 Ebd.

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

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

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

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

115 Ebd., 33.

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

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

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

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

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

***Noghte* und die Flüssigkeit des Wassers**

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

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

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

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

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

120 Khosravi, »*Illegal Traveller*«, 29.

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

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

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

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

Epilog

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

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

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

122 Ebd., 7.

123 Khosravi, »Illegal« Traveller, 28.

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

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

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

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

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

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

Prolog

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Repräsentationen der Integration

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

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

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

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

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

5 Subjugation

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

7 Omid ist ein Freund von Siamak

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 Ein iranisches Musikinstrument.

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

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

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

Erste Begegnung mit der Integration

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Subjektivierungsprozess durch Integration

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

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

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

17 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*.

18 Hall, *Rassismus und kulturelle Identität*.

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

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

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

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

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

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

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

20 Vgl. Ebd.

21 Vgl. Foucault, *Analytik der Macht*.

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

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

Trauma, Widerstand und Agency

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

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

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

24 Ebd., 16.

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

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

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

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

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

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

25 Ortner, »Thick Resistance«, 146.

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

27 Ebd., 31.

28 Ebd., 13.

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

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

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

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

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

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

30 Ein viersaitiges iranisches Musikinstrument

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

32 Der Reiseausweis für Flüchtlinge.

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

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

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

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

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

Die Last auf Schultern und das Teilen der Erinnerungsbrüche

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

34 Vgl. Bausinger, *Vom Erzählen*.

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

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

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

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

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

36 Vgl. Behrouzan, *Prozak Diaries*.

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

38 Vgl. Ahmed, *Willful Subjects*.

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

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

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

Integration und Körpergrenze

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

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

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

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

»Wieso nicht?«, fragte ich verwirrt.

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

40 Rancière, *Dissensus*, 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Vgl. Behrouzan, *Prozak Diaries*.

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

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

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

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

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

Erinnerungsbrüche, Angst und die Komplexität des Subjektivierungsprozesses

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

48 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*.

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

50 Ebd.

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

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

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

Epilog

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prolog

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

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

-
- 1 Das sagte Pari, eine Aktivistin aus dem Iran, die lange Zeit ehrenamtlich als Übersetzerin für Geflüchtete arbeitete.
 - 2 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

Das »Zumindest-bewohnbar-Sein«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Hier ist es zumindest bewohnbar.«

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

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

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

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

4 Siehe Kapitel 4.

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

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

7 Vgl. Kapitel 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Ebd.

12 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Ebd., 153.

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

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

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

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

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

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

15 Ebd., 185.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21 Vgl. Hailey, *Camps*, 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Design-Politics des Lebens

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

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

In seiner Arbeit versucht er

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

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

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

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

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

27 Ebd., 15.

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

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

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

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

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

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

28 Ebd., 14.

29 Ebd., 25.

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

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

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

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

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

30 Ebd., 230.

31 Vgl. ebd., 231.

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

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

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

Zeitweiligkeit und die Politik des Erinnerns

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

32 Vgl. Kapitel 4.

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

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

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

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

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

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

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

36 Die Betonung auf »nur« kommt von Amin.

7 »Akkumulative Prekarität«: Lokales und globales wegwerfbares Leben

Wir wurden aus Deutschland vertrieben,
weil wir Juden waren. Doch kaum
nachdem wir die französische Grenze
überschritten hatten, verwandelten wir
uns in »boches.«¹

All consciousness [...] is memory,
conservation and accumulation of the past
in the present.²

Prolog

Im Herbst 2018 fing das Innenministerium an, Plakate über die sogenannte »freiwillige Rückkehr« (Abbildung 3) als »Werbung« in U-Bahn-Stationen und Bushaltestellen des Landes aufzuhängen. Diese Plakate richteten sich nicht nur an Asylbewerber:innen, deren Asylantrag abgelehnt wurde, sondern auch an diejenigen, deren Asylverfahren immer noch im Prozess waren, sowie an Geflüchtete, die bereits einen Aufenthaltstitel bekommen hatten. Dabei ging es um ein »Sonderangebot«, das sich *Black-Friday*-mäßig an Leben und Zukunft der Menschen richtete. Im Angebot heißt es: »DEIN LAND. DEINE ZUKUNFT. JETZT!«, neben einem Pfeil aus den Flaggen verschiedener (Herkunfts-)Länder, die im Angebot als »Zielländer« und »die Zukunft« bezeichnet werden. Damit wird behauptet, dass Deutschland den Menschen aus den genannten Ländern die Möglichkeit (ein »Sonderangebot«) gibt, ihre Zukunft in dem Land aufzubauen, in dem sie nicht mehr leben konnten, und, das sie bereits vor Jahren verlassen hatten. Der Satz »Jetzt bis zum 31.12.2018 bis zu zwölf Monate zusätzlich Kosten für die Wohnung im Herkunftsland sichern« stand dort auf Deutsch neben sechs weiteren Sprachen (Englisch, Farsi, Französisch, Arabisch, Russisch, Paschtu), an denen man erkennen konnte, welche Gruppen ange-

1 Arendt, »Wir Flüchtlinge«, 39.

2 Bergson, *Mind-Energy*, 8.

sprochen waren. Das Sonderangebot setzt das »Herkunftsland« mit dem »Zielland« gleich. Der Iran als das »Herkunftsland« eines iranischen Geflüchteten wird beispielsweise durch dieses Angebot zu dem potenziellen Zielland für iranische Geflüchtete gemacht. Die Gleichsetzung des sogenannten Ziel- und Herkunftslandes in dieser Werbung macht ein »Zielherkunftsland« aus den Ländern im Angebot. Was aber in diesem Sonderangebot unsichtbar wird, ist die »gestohlene Zeit«³, die Menschen auf dem Weg nach und in Deutschland investiert haben.⁴

Abbildung 3: Freiwillige Rückkehr (Foto: Deutschlandfunk © 2018, Plakat: BMI © 2018⁵)



Das Rückkehrprogramm versprach nicht nur Beratung und Reisekostenübernahme, sondern auch »Reintegration«, also eine sogenannte »Starthilfe« im »Zielherkunftsland«. Der Begriff »Starthilfe« unterliegt dabei gleich mehreren Annahmen, nämlich dass die Menschen (1) erst in ihrem »Herkunftsland« integriert sind (Präintegration); (2) dass sie in ihrem »Herkunftsland« nicht mehr integriert sind, wenn sie die Grenze nach Europa überschritten und Flucht und/oder Migration erfahren haben (Desintegration); (3) dass sie nicht in Europa integriert sind und sich dort erst integrieren müssen (Integration); (4) dass sie, nachdem sie überzeugt werden, »freiwillig« ins »Herkunftsland« zurückzukehren, sich wieder im »Herkunftsland« integrieren müssen (Reintegration). In diesem Kontext war es für mich kein Wunder, als ich von Amin hörte, dass »Integration« ihm keine Ruhe lässt.

3 Dieser Begriff wird in den nächsten Seiten ausführlicher diskutiert.

4 Vgl. Khosravi, »Stolen Time«.

5 <https://www.deutschlandfunkkultur.de/migrationsforscher-ueber-plakataktion-des-innen-ministeriums-100.html>

»He?!! Sie denken wirklich, dass wir für ein bisschen Geld wieder in den Iran zurückkehren?«, sagte Amin mit angewidelter Miene, als wir zum ersten Mal über die Plakate sprachen. »Das ist doch klar, dass sie uns nicht hier wollen und uns einfach rausschmeißen wollen«, meinte er weiter.

Ungefähr zwei Jahre nach unserem Treffen ging ein Video von einer Fernsehmoderatorin des iranischen Nationalfernsehens namens Zeinab Abutalebi in den persischen sozialen Medien viral, in dem sie von *Zendegi-e-salahshuraneh* sprach. Das Video war Teil einer längeren Fernsehsendung, die während der großen und vom Staat organisierten Beerdigung von Qasem Soleimani⁶ live vom iranischen Nationalfernsehen übertragen wurde. An der Beerdigung in Teheran, die anscheinend die größte nach der Khomeinis war, nahmen mehrere Millionen Menschen teil.

Im Video zeigte die Moderatorin Zeinab Abutalebi ihre Begeisterung über das Teilnehmen so vieler Menschen an der Beerdigung mit ihrer Theorie der *Zendegi-e-salahshuraneh*⁷ wie folgt:

»Ich muss betonen, dass wir keine Kriegstreiber sind. Aber der »Diskurs«⁸, an den wir glauben, hat [bestimmte] Bedürfnisse [und Grundsätze]. [...] [Man muss] [...] *hamasi* und *jahadi*⁹ leben. [...] Vielleicht muss ich das nicht vor der Kamera sagen, aber wer nicht [an so ein Lebensstil] glaubt, soll die Sachen packen und aus dem Iran verschwinden. [...] Aber wenn wir glauben [und bleiben], müssen wir meiner Meinung nach ernsthaft [agieren]. Ich denke, dass wir – alle¹⁰ Iraner:innen – eine Art von *Zendegi-e-salahshuraneh* brauchen und sie gutheißen [...].«

Die Reaktionen und Kritik in den sozialen Medien waren so stark, dass die Moderatorin nach einem Tag ein neues Video veröffentlichte, in dem sie sich für die »Unruhe und Verletzungen« entschuldigte, die ihre Worte verursacht hatten. Ihre Worte waren in den sozialen Medien meist so interpretiert worden, dass man den Iran verlassen muss (oder hinausgeworfen werden muss), wenn man ihrer Meinung nicht entspricht oder nicht an das »glaubt«, was sie beschrieben hatte.

6 Qasem Soleimani war von 1998 bis 2021 Kommandeur der Quds-Einheit in der iranischen Revolutionsgarde (IRGC). Er wurde durch einen gezielten US-amerikanischen Drohnenangriff auf Befehl von US-Präsident Donald Trump in Bagdad getötet.

7 Damit meinte sie vermutlich einen *jihadi*-Lebensstil.

8 Sie hat in ihrem Interview das Wort »Gofteman« verwendet, das in der Philosophie und den Sozialwissenschaften als Übersetzung für »Diskurs« benutzt wird. Dabei meinte sie vermutlich nicht die übliche akademische Verwendung von »Diskurs«. Vielmehr steht der Ausdruck als Synonym für einen »glaubwürdigen Lebensstil«.

9 *jihadi*.

10 Im iranischen Nationalfernsehen ist es sehr üblich, das *mellat-e-Iran* (das iranische Volk) als homogenes Volk zu bezeichnen, in dem »alle« an bestimmte Grundsätze und Prinzipien des Systems »glauben«.

Das oben dargestellte Video und das »Sonderangebot« der deutschen Regierung verweisen beide auf eine freiwillige Handlung, die mit Abschiebung und Verbannung einhergeht. Das deutsche Programm spricht von der Freiwilligkeit der Abschiebung und das iranische Video von der Freiwilligkeit der Verbannung. Wenn man das deutsche Plakat und das Video nebeneinander betrachtet, wird ein besonderer Zustand klar, in dem iranische Geflüchtete als »ungewollte Körper« erscheinen.

Der Widerspruch der »Freiwilligkeit« in der Abschiebung und Verbannung, der hier zu bemerken ist, ist jedoch die Grundlage der Produktion des »ungewollten Körpers«. Die Mehrheit der Iraner:innen fühlt sich ungewollt, da sie im Zustand der *az injā runde*, *az unjā munde* stehen. Dieser persische Spruch bedeutet »von hier vertrieben, von dort nicht hineingelassen« und beschreibt sehr treffend das Gefühl eines ungewollten Körpers. Der ungewollte Körper wird von »hier« (in diesem Fall der Iran) vertrieben und »dort« (in diesem Fall Deutschland) nicht hineingelassen. Der Körper ist sowohl »hier« als auch »dort« ausgeschlossen; ein Körper, der in dem Zustand der »Verworfenheit«¹¹ eingesperrt ist.¹² Obwohl er »hier« die *Citizenship*-Rechte und »dort« ein Recht auf Asyl hat, wird er von »hier« und »dort« verbannt.¹³

az injā runde, *az unjā munde* ist ein Zustand, in dem der menschliche Körper enormer Prekarität ausgesetzt wird. Diese Prekarität ist jedoch nicht auf die prekäre Arbeitslage oder auf die Lebensphasen der Menschen (nur) in Europa reduzierbar. Prekarität ist in allen Lebensaspekten der Menschen verbreitet. Sie wird vom Körper wahrgenommen, und diese Wahrnehmung kann in Form verschiedener Affekte, Emotionen und Gefühle dargestellt werden, die sich auf eine unstabile, unvorhersehbare und unklare Situation beziehen. Nach der Flucht oder Migration verschwinden diese affektiven Wahrnehmungen jedoch nicht, sondern bleiben im Gedächtnis der Betroffenen. Sie beeinflussen die Art und Weise, wie die Menschen mit ihrem Leben und (eventuellen) zukünftigen prekären Situationen umgehen. Jene

11 In ihrem Buch »Körper von Gewicht« beschäftigt sich Judith Butler mit der »Materialität der Körper« und wie die Körper durch die produzierten Normen lebensfähig werden. Diese Normen qualifizieren die Körper »für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität« (Butler, *Körper von Gewicht*, 22). Dieser Prozess »verlangt somit gleichzeitig, einen Bereich verworfener Wesen hervorzubringen, die noch nicht »Subjekte« sind, sondern das konstitutive Außen zum Bereich des Subjekts abgeben. Das Verworfene [the abject] bezeichnet hier genau jene »nicht lebbaren« und »unbewohnbaren« Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des »Nicht-Lebbaren« jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen« (ebd.). Die Körper in den »nicht lebbaren« Zonen, argumentiert Butler, sind nicht intelligibel für das Leben. Sie haben nicht »in derselben Weise Gewicht« (ebd., 16) wie die Körper, die intelligibel für das Leben sind.

12 Vgl. Butler, *Körper von Gewicht*.

13 Vgl. Arendt, »Wir Flüchtlinge«.

Geflüchteten und Migrant:innen, die beispielsweise jetzt in Deutschland sind und deren Lebenssituationen als prekär kategorisiert werden können, hatten und haben bereits ein (prekäres) Leben woanders, das ihre Wahrnehmung von ihrer jetzigen Prekarität und deren Umgang damit beeinflusst. Deswegen geht dieses Kapitel davon aus, dass die Lebensereignisse in einem historischen Kontext und auch in ihrer (Dis-)Kontinuität gesehen werden müssen. Die Prekarität eines iranischen Flüchtlings in Deutschland ist untrennbar mit der Prekarität verbunden, die er:sie im Iran oder auf dem Weg vor oder nach dem *Noghte* erlebt hat.

Im vorliegenden Kapitel geht es einerseits um die prekäre Situation, die iranische Geflüchtete in ihrem Leben erfahren. Andererseits geht es um den Begriff »Prekarität« selbst, der seit einigen Jahren sowohl in akademischen als auch aktivistischen Kontexten häufig verwendet wird. Die Art und Weise der Verwendungen des Begriffs (besonders in Migrationsstudien) reduziert das prekäre Leben der Geflüchteten oft auf ihr Leben in Europa. So wird ein großer Teil der Aspekte von Prekarität ausgeschlossen und es geht ein wichtiger Teil des Puzzles verloren. Es leuchtet ein, dass die Integration unterschiedlicher Aspekte der Prekarität in andere räumliche und zeitliche Kontexte¹⁴ die Spezifität der Erfahrung hervorhebt. Ethnografie – nicht nur als methodologische Perspektive, sondern auch als analytisches Mittel kann dabei helfen, uns jenseits der Verallgemeinerung zu bewegen und die Spezifität und gleichzeitig die Ähnlichkeiten der Erfahrung (in diesem Fall: Iraner:in und Geflüchtete:r in Deutschland sein) begrüßen zu können.

In diesem Teil argumentiere ich, dass die Untersuchungen über die Prekarität, die Migrant:innen in ihrem alltäglichen Leben erfahren, die prekären Erfahrungen in einem breiteren Kontext, über längere Zeit und nicht nur bezogen auf Europa betreffen sollten. Die Betonung der Prekarität der Geflüchteten (nur) in Europa stellt die globalen und auch lokalen Prozesse vor und während der Flucht in einen toten Winkel, die die prekären Leben in einem sozialen, kulturellen und historischen Kontext erst produzieren. Ausgehend von der Perspektive des Körpers und der Erinnerung schlägt dieses Kapitel den Begriff der »akkumulativen Prekarität« als eine Perspektive auf Prekarität, die im Körper und Gedächtnis akkumuliert wird, vor, um nicht nur die biografischen und historischen Aspekte, sondern auch die genannten globalen und lokalen Prozesse miteinschließen zu können.

»Akkumulative Prekarität« ist jedoch kein neuer Begriff, sondern eine andere Perspektive auf den Begriff »Prekarität« selbst. Er ist ein Versuch, die spezifische Prekarität, die eine bestimmte Gruppe von Menschen erfährt, ethnografisch näher zu beschreiben. »Akkumulative Prekarität« weist darauf hin, dass die Prekarität der iranischen Geflüchteten in Deutschland, die in den vorherigen Kapiteln diskutiert wurde, mit der Prekarität, die sie im Iran und auch auf dem Weg nach Deutschland erlebt haben, in Verbindung steht. Der Begriff verbindet die instabilen, temporären

14 In diesem Fall im Iran und auf dem Weg nach Deutschland.

und prekären Leben der iranischen Geflüchteten in Deutschland mit ihren Leben im Iran.

Die Art und Weise, wie der Begriff »Prekarität« sich an den Wechsel von Raum und Zeit anpassen kann, ist eine Problematik, mit der sich dieses Kapitel beschäftigt. In Kapitel 4 wurde *Noghte* als eine raumzeitliche Perspektive auf Grenze dargestellt und es wurde dargelegt, dass die Grenzen eher als intensive Punkte wahrgenommen werden als Linie. In Bezug auf *Noghte* kann man die oben erwähnte Frage so formulieren: Was passiert, wenn man als Geflüchtete:r *Noghte* überschreitet? Ändert sich das Leben der Geflüchteten von kompletter Stabilität zu kompletter Prekarität? Was passiert mit der Prekarität, die die Menschen bereits erlebten, bevor sie *Noghte* erfahren? Sind diejenigen, die vor *Noghte* in einer prekären Situation lebten, auf einmal nicht mehr prekär? Und umgekehrt: Werden diejenigen, die nicht so prekär lebten, nach dem *Noghte* prekär?

Dieses Kapitel fängt mit den Fragen an, wie das Leben vor dem *Noghte* und danach nebeneinanderstehen und beschäftigt sich mit unterschiedlichen Narrativen aus dem Iran und Deutschland, die Menschen in ihrem Alltag erleben und erzählen. Wenn man aber diese Narrative nebeneinanderstellt und sie genauer analysiert, erkennt man, wie ähnlich sie sind. Dieses Kapitel hat zum Ziel, die Ähnlichkeiten dieser Narrative von Prekarität zu suchen und zu zeigen.

Die alltägliche Produktion vom illegalen und prekären Körper im Iran

Als ich im Juni 2018 während der *Sief Summer School* ständig Witze über die Illegalität im Iran gemacht habe, und wie sehr Illegalität mit dem Leben der Iraner:innen verbunden ist, konnte (und vielleicht wollte) ich mir nicht vorstellen, jemals darüber zu schreiben. Diese Witze dienten normalerweise dazu, zu zeigen, dass im Iran alles, was man macht (oder alles, was man gerne macht), sogar essen und trinken in manchen Kontexten, illegal ist und man ständig das Gesetz bricht. Den anderen, die nicht im Iran geboren und/oder aufgewachsen waren, kamen diese Witze interessanterweise sehr lustig vor. Ihnen folgten meist Fragen wie »Ist das wirklich so? Oder das ist nur ein Witz?« Meine Antwort auf diese Frage war, dass es wirklich so sei, obwohl es auch ein Witz sei. Meine Antwort war inspiriert von einem Tweet, den ich las, als ich noch im Iran war, und in dem das Leben der Iraner:innen als »ein Witz« dargestellt ist.

Zwei Jahre später, als ich meinen Freund:innen aus der *Summer School* erzählte, dass ich nicht mehr vor meinem Schicksal davonlaufen konnte und endlich über die Illegalität im Iran in meiner Dissertation schreiben muss, wiederholten wir die Scherze und lachten erneut. Diese *acts of remembering* und *acts of witnessing* habe ich nicht nur in der *Summer School*, sondern auch oft während der Feldforschung mit den Bandmitgliedern und auch in anderen Freundeskreisen erlebt. Ich bin seit 2016

in Deutschland und trotzdem bekomme ich täglich zahlreiche Nachrichten, Tweets, Instagram-Posts usw., die sich auf humorvolle Art und Weise nicht nur über die prekären und illegalen Situationen im Iran, sondern auch über die Katastrophen und politischen Themen lustig machen. Ein Freund von mir sagte immer: »Warte, bis die Witze darüber kommen«, nachdem etwas im Iran oder über den Iran in den Nachrichten war. In diesen Fällen hatte er normalerweise Recht und man musste nicht lange warten, bis man die Witze in den sozialen Medien lesen konnte.

Die Lebenssituation im Iran im Allgemeinen und die Beschränkungen und Strafen im Besonderen werden oft in einer Form der Mischung aus Nostalgie und Humor in den aktuellen Narrativen in den farsisprachigen sozialen Medien dargestellt. In diesen Narrativen werden meistens die Erlebnisse von Schmerz und Prekarität in humorvolle Narrative umgewandelt. So eine humorvolle Konstruktion der Erinnerungsrüchle erlebten wir als Band oft auch während unserer Gespräche bei den Proben und Aufführungen (vgl. Kapitel 5).

Die Erfahrung der Illegalität im Iran ist eine alltägliche Erfahrung. Die Illegalisierung des alltäglichen Lebens geht ebenfalls mit der Prekarisierung des Lebens im Iran einher. Durch diese Illegalisierung und Prekarisierung schrumpft das »legale« soziale Leben so derartig, dass unterschiedlichen Gruppen in zahlreichen Situationen außerhalb des alltäglichen legalen Kontextes stehen. In dieser Situation wird die Erfahrung, gegen das Gesetz zu verstoßen, eine alltägliche Praxis. Man kann diese Praxen einerseits unter dem Begriff »Politik« kategorisieren, die Jacques Rancière als Akte bezeichnet, die die bestehende Ordnung (die Aufteilung des Sinnlichen) stören.¹⁵ Andererseits soll die Prekarität, in die die Illegalität das Leben der Menschen führt, nicht übersehen werden.

Die Erfahrung der Illegalität ist nicht für alle Gruppen in der Gesellschaft gleich und hängt von Klasse, Gender, ethnischem Hintergrund, Sexualität usw. ab. Außerdem werden die Körper in unterschiedlichen Kontexten verschieden als illegal produziert. Bezüglich der illegalen Erfahrung finden diese unterschiedlichen illegalen Erfahrungen unterschiedlich ihren Weg ins Gedächtnis und schreiben sich dort und in den Körper ein. Wie bereits erwähnt, bleibt Prekarität (als Situation und auch als Erfahrung) wie eine Marke, eine Schrift auf dem Körper. Sie bricht die Kontinuität der Erfahrungen, die man sich als Lebensgeschichte zugeordnet hat.

Die Prekarisierung des bestimmten Körpers, besonders der Körper der jungen Menschen im Iran, ist eine Folge ihrer Exklusion aus dem legalen Leben. Ihre Leben sind nicht illegal, weil sie einen illegalen Status haben, sondern weil die Bereiche und Domänen der Legalität immer kleiner werden. Die Produktion der Prekarität im Leben ist nicht etwas, mit dem junge Iraner:innen auf einmal und in einem bestimmten Alter konfrontiert werden. Vielmehr ist es eine Lebensform, mit der man

15 Vgl. Rancière, *Dissensus*; Rockhill und Rancière, *The Politics of Aesthetics*.

von Kindheit an lebt. Man lernt von Anfang an, wie man mit dieser »Produktion der Illegalität« umgehen kann.

In diesem Abschnitt versuche ich, basierend auf autoethnografischen Daten und ebenfalls auf Geschichten, die im Feld erzählt und diskutiert wurden, einen Überblick über die Prekarität zu geben, die junge Iraner:innen in ihrem alltäglichen Leben erfahren.¹⁶ Die Geschichten wurden so ausgewählt, dass die alltägliche Form der Prekarität im Mittelpunkt steht, die mit den alltäglichen Erfahrungen der Illegalität zusammenhängt. Außerdem wird versucht, den Umgang der Menschen mit der prekären Situation und ebenfalls die Art und Weise, wie diese Erfahrungen ihren Weg in die Narrative und Gespräche finden, darzustellen, ohne sie auf einen Opferstatus zu reduzieren. Selbstverständlich gibt es unterschiedliche Formen von Prekarität, und die dargestellten Erfahrungen von Prekarität und Illegalität im Iran stellen nicht alle dar.¹⁷

Ich sah ein kleines Lastfahrzeug, als ich mit meiner Mutter einkaufen war. In der Zeit war ich ungefähr fünf Jahre alt; es war 13 Jahre nach der Revolution und drei Jahre nach dem Ende des Iran-Irak-Kriegs. Das Fahrzeug war bekannt als Wagen von *komite* (Komitee der Islamischen Revolution). Auf der Ladefläche saßen fünf Männer. Die Köpfe der Männer waren mit Papiertaschen abgedeckt und ihre Hände waren von hinten gefesselt. Ein *komite*-Mann stand auf der Ladefläche und beobachtete sie, damit sie tun, was ihnen befohlen wurde. Man konnte eine sehr laute und unklare Ansage vor dem Hintergrund von *engelābi* (revolutionären) Liedern vom Lautsprecher des Wagens hören. »Wer sind diese Männer? Warum haben sie ihre Köpfe abgedeckt?«, fragte ich, während ich den Tschador meiner Mutter fester in der Hand hielt. Sie wusste es nicht, aber man konnte die Normalität einer solchen Handlung in der iranischen Gesellschaft wahrnehmen. Jede:r sah hin, aber niemand zeigte, so meine Wahrnehmung als kleines Kind, ein Zeichen des Schocks oder der Verwunderung.

Die Männer hatten wahrscheinlich kein schweres Verbrechen begangen. Sie hatten definitiv keinen Alkohol getrunken, sonst wären sie ausgepeitscht worden. Das,

16 Dieser Teil fokussiert auf das Leben der jungen Menschen im Iran, denn die Teilnehmenden dieser Untersuchung sind ungefähr in der gleichen Altersgruppe wie ich und verbrachten alle ihre Jugend im Iran.

17 Diese autoethnografischen Szenen sind ein kleiner Teil meines Lebens als eine Person, die im Iran in einer Arbeiterfamilie mit sechs Geschwistern aufgewachsen ist und 30 Jahre dort gelebt hat. Obwohl diese Geschichten nicht verallgemeinert werden können und von unterschiedlichen Personen verschieden erlebt werden, können sie jedoch in einen historischen und gesellschaftlichen Kontext eingebettet werden.

was sie begangen hatten, musste »ungefährlicher« als Alkoholkonsum gewesen sein. Sie waren auch keine *arāzel o obāš*¹⁸, sonst wären die Gesichter nicht abgedeckt gewesen. Sie sprachen also entweder mit *nāmahram*¹⁹ oder wurden mit der Freundin erwischt. Es hätte auch sein können, dass sie T-Shirt oder Jeans²⁰ getragen hatten. Eins war aber klar: Sie alle waren jung.²¹ Die jungen Menschen lebten ihre Leben trotz der Strafen und das konnte man von der Wiederholung dieser Art öffentlicher Strafen erkennen. Das bemerkte ich ebenfalls in der Familie, Verwandtschaft und Nachbarschaft: Junge Leute hörten nicht auf, ihr Leben zu leben, das zum großen Teil kriminalisiert wurde.

In dieser Zeit wurden junge Menschen immer wieder als potenziell gefährlich eingestuft. Das konnte man in der Art und Weise der Strafen sehen. In diesen Strafen stand der menschliche Körper im Zentrum.

Diese (*bodily*) *production of illegality* junger Menschen im Iran war in der Zeit nach der Revolution im Jahr 1979 und auch während und nach dem Iran-Irak-Krieg sehr verbreitet. Das Leben der jungen Iraner:innen unterlag enormen Einschränkungen und Kontrolle, die von der Regierung praktiziert wurde. In dieser Zeit wurden die meisten Elemente ihres Lebens kriminalisiert und als Verstoß gegen *šari'at* (eine persische Übersetzung der *Sharia*) im Islam interpretiert. Im Iran nach der Revolution wurde die Rechtsordnung mit der *šari'at* gleichgesetzt.²²

»After the Revolution the Iranian clerics embarked on a comprehensive project to desecularize the judicial system, which had been affected by seven decades of Western-inspired modernization. They also had to mold it to fit a centralized theocracy, which implied fundamentally transforming the principles of Shiite law. [...] Clerics, however, occupied powerful positions in the legal system. In the Islamic judicial system, ethical and moral regulations replaced the civil code of law in all spheres, including criminal justice. New criminal laws were introduced to enforce Islamic morality and values. [...] The new legal system [...] is based on criminalization of sins. By making an increasing number of moral offenses criminal, legal reform has progressively reduced the autonomy of the individual. [...] When *šari'at* [...] was extended to cover public law, the distinction between the il-

18 Bedeutet ungefähr so etwas wie »asozial«.

19 Nicht zu der Familie und den engen Verwandten zugehörig und mit einer anderen Gender-Identität.

20 In der Nachrevolutionszeit wurden in einigen iranischen Städten bestimmte Kleidungsstücke wie T-Shirt oder Jeans von der Regierung als westliche, nicht islamische und nicht revolutionäre Kleidungen bezeichnet. Das Tragen dieser Kleidung wurde deswegen kriminalisiert und als »kulturelles Verbrechen« eingestuft.

21 Wie erwähnt, waren es alles junge Männer. Frauen wurden in der Zeit nicht so bestraft, da der weibliche Körper als *namus* (Ehre) dargestellt wurde, der nicht gezeigt werden darf.

22 Vgl. Khosravi, *Precarious Lives*.

legal, the immoral, and the sinful disappeared. Thus, crime, vice, and sin become synonymous.«²³

Die Gleichsetzung von Sünde und Kriminalität wurde auch in den Strafen dargestellt. Die Strafen, die auf *šari'at* basierten, zeigten, dass man Sünder:in ist, wenn man etwas Illegales macht. Die Strafe ist in diesem Fall ebenfalls, was im Koran oder Hadith steht. Das hat, so Khosravi, die Verhältnisse zwischen Individuum und Kollektiv in Bezug auf Recht und Gesetz verändert und die jungen Menschen, als diejenigen mit dem »höheren« Potenzial für den Akt der Sünde als potenziell Kriminelle dargestellt. Dies machte das Leben junger Iraner:innen nicht nur illegal, sondern beförderte sie auch in einen prekären Zustand.

Illegalität in diesem Kontext ist nicht der »juridical status«²⁴ einer Person oder einer Gruppe von Menschen oder »a mode of being-in-the-world«²⁵, da die meisten jungen Menschen im Iran nicht juristisch oder soziokulturell als »illegal« definiert werden. Dennoch ist Illegalität hier das Resultat »juristischer Praktiken«, die die Leben der Menschen prekarisieren. Diese Praktiken produzieren Situationen, in denen die Domäne der Illegalität stetig breiter und die Domäne der Legalität immer kleiner wird, bis es fast unmöglich wird, dauerhaft in der Domäne der Legalität zu bleiben. Das verursacht noch mehr Risiko und Prekarität im Alltag der Menschen. Diese Verteilung von Risiko und Prekarität, selbst zwischen jungen Menschen, ist in der Gesellschaft jedoch nicht gleich. Sie ist nicht nur abhängig von Klasse, Gender, Ethnizität, Sexualität usw., sondern auch von den Beziehungen, die man selbst oder die Familie zur Regierung hat.

Nach dem Sieg von Mohammad Chatami bei den Präsidentschaftswahlen im Jahr 1997, der mit den Stimmen eines Großteils der jungen Iraner:innen ermöglicht wurde, wurde die Situation zum Teil gelockert. Das Tragen von T-Shirts und Jeans war kein krimineller Akt mehr und man sah nicht mehr so viele Menschen wie früher, die in der Öffentlichkeit bestraft wurden. Diese Änderung im politischen Diskurs brachte Hoffnung, vor allem für junge Iraner:innen.²⁶

Wir in der Band hatten alle während der Präsidentschaft von Chatami angefangen, Instrumente zu spielen. Wenn wir über die Erfahrungen von dieser Zeit sprachen, konnten wir uns alle gut an die Zeit erinnern, in der Musik quasi verboten war. Es war nicht nur Musik an sich, sondern es war sogar problematisch, ein Musikinstrument dabeizuhaben. Am Anfang, als ich mit der Musik anfang, durfte man

23 Khosravi, *Young and Defiant in Tehran*, 18.

24 De Genova, »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life«.

25 Willen, »Toward a Critical Phenomenology of ›Illegality‹«.

26 Diese Hoffnung wurde jedoch aufgrund zahlreicher innerer Widersprüche und Konflikte im System zu einer großen Frustration für junge Iraner:innen. Diese affektive Verwandlung vollzog sich über mehrere Jahre hinweg, in denen sich diese Konflikte in zahlreichen brutalen und gewaltsamen Ereignissen entluden.

theoretisch ein Musikinstrument mit sich führen. Ich nahm aber mein Daf normalerweise nur sehr vorsichtig mit mir nach draußen, um nicht gesehen zu werden. Daf ist ursprünglich eine kurdische Trommel. Ihr Klang hat mich immer fasziniert, bis ich mich entschied, trotz aller Schwierigkeiten und Proteste meiner Eltern Daf zu spielen. Es ist ein relativ lautes Instrument. Zu Hause konnte ich normalerweise nicht üben und musste raus in die Natur. Ich erinnere mich ganz genau, wie oft wir von der Polizei oder *basijis*²⁷ erwischt und unsere Proben von ihnen gestört wurden. Dazu muss ich erwähnen, dass es überhaupt nicht schwierig war, uns zu erwischen. Man kann sich vorstellen, wie laut es sein kann, wenn zehn Dafs zusammenspielen.

Wir haben uns überhaupt nicht sicher gefühlt, wenn wir mit den Instrumenten draußen waren oder in der Natur Daf spielten. Unser *ostād* (Meister, Musiklehrer:in) hatte uns gesagt, dass wir mit unserem Musikinstrumente *yeki* (eins) werden/sein müssen, genau wie ein Teil des Körpers. Das war aber nicht möglich. Musik und Musikinstrumente wurden nach der Revolution und bis 1997 so illegalisiert, dass es eine Weile dauerte, bis sich das in der Gesellschaft wieder normalisiert hatte. Die Angst war da, wenn wir Musik spielten. Wenn man es überhaupt schaffen konnte, mit dem Musikinstrument *yeki* zu werden, dann hatte man das Gefühl, dass ein Teil des Körpers illegal ist.

Die Behandlung von Musik vonseiten der Regierung war willkürlich. Die Musik, die sie *enqelābi* (revolutionär) fanden, war *mojāz* (erlaubt), und der Rest war *qeyr-e mojāz* (nicht erlaubt). Musikinstrumente waren sowieso *qeyr-e mojāz*. Wir haben uns gewundert (als Scherz), wie man *mojāz* Musik macht, wenn die Musikinstrumente *qeyr-e mojāz* sind. So wurde damals im Iran die Musik von den Instrumenten getrennt.

Die Illegalisierung von Musik und Instrumenten und die Trennung beider voneinander konnte man ebenfalls in der Darstellung von Musik im iranischen Nationalfernseher sehen. Musik konnte gehört werden, solange die Zuschauer:innen keine Musikinstrumente sehen konnten. Bei den Musiksendungen im Fernseher konnte man beispielsweise Livemusik hören und die Musiker (nur Männer) sehen, aber das Musikinstrument war nicht zu sehen. Der Musiker spielte meistens hinter einer Blume, damit das Musikinstrument verborgen und nur der Musiker zu sehen war. Während dieser Sendungen hörte man normalerweise Scherze wie: »Guck mal! Die Stimme dieser Blume ist sehr schön. Das klingt wie ein *Santur*²⁸.«

Die Illegalisierung der Musik beschränkte sich nicht auf die Musikinstrumente und die Darstellung und Repräsentation von ihnen im Nationalfernsehen. Auch Kassetten und CDs von *musiqi-ye qeyr-e mojāz* (nicht erlaubte Musik, illegale Musik) waren illegal. Ich hatte einmal eine CD dabei, als ich unterwegs war. Sie beinhaltete Musik und war *mojāz* (erlaubt, legal). Ich hatte keine Hülle für sie. Deswegen lag

27 Eine freiwillige Militärgruppe im Iran.

28 Ein iranisches Musikinstrument.

sie in einer falschen Papierhülle, auf die »Marzieh« geschrieben war. Marzieh war eine iranische Sängerin. Sie war sowieso *qeyr-e mojāz* (nicht erlaubt, illegal), erstens weil sie eine Sängerin und Musik mit Frauenstimme illegal war; zweitens, weil ihre Musik der Shah-Zeit angehörte; und drittens, weil sie sich nach der Revolution *mojāhedīn-e ḥalq*²⁹ angeschlossen hatte. Ich hatte die CD in der Hand und wollte einen Freund in einem kleinen Einkaufszentrum (das größte in unserer kleinen Stadt, aber immer noch sehr klein) treffen. *Mamur-e herāsāt* (Security und Moral-Sicherheitspersonal, kein/e Polizist:in) hat mich bei einer Kontrolle festgenommen. Ich sagte, dass die Musik *mojāz* und die Papierhülle nicht die originale Hülle der CD sei. Er wollte das kontrollieren. Nach der Kontrolle sagte er mir, dass er mir dieses Mal *loṭf* (einen Gefallen) tue und mich freilasse, obwohl die CD *mojāz* war. So konnte sogar ein *mamur-e herāsāt* seine Macht über junge Menschen ausüben.

Die Regierungen haben mehrfach versucht, eine klare Definition von *mojāz*-Musik zu geben, doch es ist ihnen nie gelungen. Das führte zu zahlreichen Konfliktsituationen zwischen verschiedenen Organen und Institutionen des Systems selbst. Noch immer liest man häufig in den Nachrichten oder sozialen Medien, dass ein Konzert oder Festival trotz aller nötigen Genehmigungen und Erlaubnisse abgesagt oder abgebrochen wurde. Das Resultat führte zu einer willkürlichen Behandlung des Gesetzes und einer willkürlichen Machtausübung in unterschiedlichen Kontexten. Diese Willkür im Rechtssystem setzte die Körper der jungen Iraner:innen immer mehr der Prekarität aus.

Tanzen war und ist offiziell immer noch nicht erlaubt. Partys sind illegal. Eine Ausnahme sind Hochzeits- und Familienfeiern, die unter einer Bedingung durchgeführt werden dürfen: nur, wenn sie nicht *moḥtalet* sind. *Moḥtalet* ist ein arabisches Wort und bedeutet gemischt. Das Wort war (und ist immer noch) ein Schlüsselwort bei den Aktivitäten der Menschen, besonders der jungen Menschen. *Moḥtalet* heißt Männer und Frauen zusammen. Eine *Party-e moḥtalet* bedeutet beispielsweise eine Party, an der Frauen und Männer im selben Raum tanzen. Eine Familienparty muss *jodā* (nicht *moḥtalet*, getrennt) sein. Das heißt jedoch nicht, dass die Menschen im Iran keine *moḥtalet* Partys machen. Ich habe im Iran tatsächlich kaum Partys gesehen, die komplett *jodā* (getrennt) waren.

Im Frühling 2018, fast zwei Jahre nach meiner Einreise nach Deutschland wegen des Beginns meiner Promotion, flog ich in den Iran, um meine Familie und Freund:innen zu besuchen. Meine Freund:innen schlugen vor, einen Rave in einer der Wüsten in der Nähe von Isfahan zu besuchen. Alle waren einverstanden außer mir. Ich wollte das Risiko nicht eingehen, an so einer illegalen Party teilzunehmen. Das konnte sehr schlimm werden, wenn wir von der Polizei erwischt würden. Festnahme, Peitschenhiebe und Haftstrafe konnten die Strafen sein. »Ich setze nicht alles aufs Spiel für eine Party«, sagte ich mit ernster Miene. Meine Freund:innen lach-

29 Volksmudschahedin.

ten laut. Sie machten sich lustig darüber, »wie deutsch ich geworden bin«. Früher war ich nicht die Person, die solche Gelegenheiten ablehnte.

Jedenfalls waren wir in einem von mehreren Bussen, die uns in die Wüste fahren sollten. Wie erwartet fingen fast alle an, total *mohtalet* zu tanzen, als der Fahrer ein iranisches Lied spielte; manche auf ihren Plätzen und manche im Raum zwischen zwei Sitzreihen im Bus.

»Wenn du ein Feuerzeug anmachst, werden wir augenblicklich in die Luft fliegen«, sagte Said sehr laut und wir haben gelacht. Ich wusste ganz genau, was das bedeutete: dass ich mir wegen Alkohol keine Sorgen machen sollte, weil wir viel Alkohol dabei hatten. Alkohol ist streng verboten, außer für den medizinischen Gebrauch; Kauf, Verkauf, Konsum, Besitz usw. Jede:r im Iran weiß, dass die Strafe von Alkoholkonsum 40 bis 80 Peitschenhiebe sind. Wir hatten aber so viel Alkohol dabei, dass »es uns alle in die Luft sprengen« konnte. Keine:r dachte an Peitschenhiebe und keine:r redete natürlich darüber. Ein derartiges Risiko einzugehen, war schlicht Teil des Alltags.

Nach drei bis vier Stunden waren wir in der Wüste. Am Rand der Wüste war es natürlich nicht sicher. Es bestand die Gefahr, von der Polizei und von anderen gesehen zu werden. Wir mussten in einer Schlange warten, bis wir mit kleineren und besonderen Autos direkt in die Wüste fahren konnten. Ich war total beeindruckt von der Organisation der ganzen Veranstaltung. Wir kamen an einem großen, weiten Platz an. Unsere Stimmen während des Zeltaufbaus durchbrachen die Ruhe der Wüste. Uns wurde gesagt, dass die Veranstalter:innen die Polizei bestachen, aber wir wussten, dass dies nur ein Gerücht sein konnte. Auch wenn es wahr gewesen wäre, wäre keine:r sicher gewesen, dass die Polizei nicht doch etwas unternimmt. Als wir unsere Zelte aufgebaut hatten, fingen wir an zu essen und zu trinken. Jede Gruppe legte eine kleine *sofre*³⁰ vor ihrem Zelt aus.

Die Party fing um 22 Uhr an. Es gab eine große Tanzfläche; die größte, die ich je gesehen hatte. Das war mehr *mohtalet* als jede *mohtalet* Party, an der ich bis dahin teilgenommen hatte. Die Tanzfläche war voller betrunkenen oder bekiffter Menschen, die barfuß und *mohtalet* in der Wüste miteinander tanzten und eine gute Zeit hatten. Am nächsten Morgen um 10 Uhr sah ich eine kleine Gruppe, die noch auf der Tanzfläche tanzte. Auf dem Weg zurück waren wir erschöpft, trotzdem tanzten manche im Bus weiter.

30 Ein Tuch wie eine Tischdecke, die beim Essen auf dem Boden aufgelegt wird.

An einem warmen Sommerabend rief mich ein Freund an und fragte, ob ich mit vier anderen Freunden zum *daryāče*³¹ fahren will. Sie wollten aber erst im Auto *Araq*³² trinken. Ich sagte, dass ich sehr gerne kommen würde, aber keinen Alkohol trinken würde, da ich zu dieser Zeit chronische Magenschmerzen hatte und deswegen in Behandlung war. Als junger Mensch in einer kleinen Stadt hatten wir nicht so viele Räume, in denen wir unsere Zeit und unser Leben genießen konnten. Die Stadt hatte damals fast 900 000 Einwohner und sehr wenige Freizeiträume, besonders für junge Menschen. Zu dieser Zeit war ein Freizeitort mit dem Namen *daryāče-ye maşnu'i* im Bau. Esi, ein Freund von mir, parkte das Auto an einem dunklen und leeren Platz und die anderen fingen an, *Araq* aus einer Cola-Flasche in die Plastikbecher zu gießen. Sie tranken die Shots einer nach dem anderen, damit sie den stressigen Teil schnell hinter sich haben konnten. Trotz des Stresses, den die Illegalität des Alkoholkonsums mit sich brachte, haben alle bei jedem Shot ihre Plastikbecher zusammengestoßen und leise *salamati* (Prost) gesagt. Jedes Mal folgte darauf ein Lachen. Es war tatsächlich sehr lustig. Selbst in solchen Situationen wollten wir das richtig machen und das ganze Trinkritual durchziehen.

Nachdem sie mit dem Trinken fertig waren, fuhren wir zu fünft, alles Männer, zum *daryāče*, um dort in der Dunkelheit und unsichtbar für die Augen der Polizei tanzen zu können. Tanzen nach dem Alkoholtrinken war und ist etwas, das bei vielen jungen Menschen im Iran dazugehört. Auf dem Weg nach Hause merkten wir, dass ein Polizeiauto hinter uns herfuhr. Esi hielt das Auto an. Wir stiegen aus. Die Polizisten fragten uns, was wir am *daryāče* wollten und warum wir dort laut Musik spielten. Esi antwortete, dass wir ein bisschen Musik hören wollten. Esi verhielt sich so cool, als ob er nie in seinem Leben Alkohol trinken würde. Wir hatten natürlich Angst, aber Esis cooles Verhalten konnte uns zum Lachen bringen. Ich sagte dann, dass wir Studenten und müde vom Lernen sind und ein bisschen abschalten wollten. Mir war bewusst, dass ebenfalls das, was ich sagte, die anderen zum Lachen bringen konnte. Ich musste aber diese Karte spielen und das natürlich mit meinem *bače mosbat*-Gesicht (meinem Streber-Gesicht).

Der Polizist fragte mich, ob wir Alkohol getrunken hätten. Ich wiederholte, dass wir Studenten sind und keinen Alkohol trinken. Ich wusste selbst auch nicht, warum ich so etwas gesagt hatte. Die Studierenden waren dafür bekannt, viel Shisha zu rauchen und häufig Alkohol zu trinken. Während des Antwortens konnte ich einen Freund von mir sehen, der sich nicht mehr das Lachen verkneifen konnte. Der Polizist wollte unsere Münder riechen und gucken, ob wir die Wahrheit erzählten. Ich,

31 Das Wort bedeutet See. Das ist Ein Freizeitort in unserer Stadt mit einem kleinen künstlichen »See«, obwohl wir damals die Verwendung des Wortes »See« dafür für eine klare Übertreibung hielten.

32 Ein übliches alkoholisches Getränk im Iran.

als der Einzige, der an diesem Abend keinen Alkohol getrunken hatte, ging zum Polizisten und sagte: »Ich sage die Wahrheit. Bitte schön! Sie können mich sehr gerne kontrollieren.« Nachdem er meinen Mund gerochen hatte, sagte er, dass wir fahren, aber das nächste Mal nicht mehr zum *daryāče* gehen und laute Musik hören dürften.

Wir lachten danach im Auto darüber, aber wir wussten, dass es auch sehr schlimm hätte werden können, wenn sie uns alle kontrolliert hätten, oder wenn auch nur eine Frau dabei gewesen wäre, oder wenn sie das Auto durchsucht hätten und den Rest des Alkohols gefunden hätten, und wenn wir uns das Lachen nicht hätten verkneifen können und gelacht hätten und wenn und wenn und wenn. Wenn auch nur eines dieser Wenss der Fall gewesen wäre, wären 40 bis 80 Peitschenhiebe die geringste Strafe gewesen. Ich wusste, dass uns auch passieren könnte, was beispielsweise Majid passiert war.

Ungefähr zwei Jahre vor diesem Abend erfuhr ich, dass Majid, ein Freund von mir, von der Polizei erwischt wurde, als er Alkohol getrunken hatte und auch Alkohol dabei hatte. Er wurde ausgepeitscht. Zwei Tage nach dem Auspeitschen waren ein Freund von mir und ich bei ihm, um zu sehen, wie es ihm ging. Er litt unter starken Schmerzen, aber sah glücklich aus. In seiner lustigen Art und Weise sagte er lachend: »Das war schrecklich, aber letztendlich wird es sich lohnen.« Er musste jedes Mal »autsch« sagen, wenn er laut lachte. Er erzählte uns, dass er alles dokumentiert hatte und endlich nach Großbritannien gehen könnte. »Mit so einer barbarischen Erfahrung, die ich gemacht habe, werden sie meinen Asylantrag ohne Wenn und Aber akzeptieren.« Er bat uns sogar, ein paar andere Fotos aus anderen Winkeln zu machen. Es sah schrecklich und schmerzhaft aus, aber das war mit seinen Worten »sein Ticket nach Großbritannien«.

Etwa sechs Monate nach unserem Treffen war er in Großbritannien und bewarb sich dort um Asyl. Seinen Asylantrag wurde angenommen, jedoch nicht ohne Wenn und Aber, wie er dachte, aber seine sichtbaren und *traveled wounds*³³ scheinen seinen Fall im Vergleich zu anderen Fällen einfacher gemacht zu haben.

Die obengenannten Beispiele der alltäglichen Illegalisierung des Lebens junger Menschen im Iran und die immer weiter schrumpfenden legalen Räume verweisen auf die Prekarität, dem das Leben der Iraner:innen ausgesetzt ist. Im nächsten Teil wird der Begriff »Prekarität« und seine Beziehung zu Begriffen wie »Vulnerabilität« in der wissenschaftlichen Literatur betrachtet.

Prekarität, *Precariousness* und Vulnerabilität

»Prekarität« wurde in den letzten Jahren sowohl im akademischen Kontext als auch in der aktivistischen Szene und in sozialen Bewegungen breit verwendet, um die

33 Dewachi, »When Wounds Travel«.

Lebensumstände besser zu verstehen, in denen Menschen in ständiger Instabilität, Unsicherheit und auch Vulnerabilität leben. »Prekarität« beschreibt und konzeptualisiert in diesem Sinne die »unpredictable cultural and economic terrain and conditions of life«³⁴ und wird als Begriff verwendet, um zu verstehen, »how insecurity in the material condition leads to pathological symptoms that haunt multiple aspects of contemporary life«³⁵.

Ursprünglich wurde der Begriff »Prekarität« (in Form von »Precarité«) in Frankreich, Italien und Spanien als eine unberechenbare und irreguläre Arbeitssituation benutzt. Diese Bedeutung und Verwendung führte dann dazu, dass er von den Arbeiterbewegungen der 1970er-Jahre übernommen wurde, um die gegenwärtige Arbeitssituation zu zeigen und Solidarität einzufordern.³⁶ Der Begriff wurde dann in einem historischen Kontext als eine der Eigenschaften des postfordistischen Kapitalismus verwendet.³⁷

Obwohl »Prekarität« als Begriff sehr oft mithilfe anderer Begriffe wie »Vulnerabilität« und »Instabilität«³⁸ definiert wird, lässt sich eine klare Differenzierung des Begriffs von den anderen genannten zu erkennen. Während »Vulnerabilität«, »Instabilität« und »Unsicherheit« meistens auf den Zustand selbst (der Zustand der Instabilität und Unsicherheit) verweisen, bezieht sich der Begriff »Prekarität« nicht nur auf den Zustand, sondern auch auf den Umgang des Subjekts mit dem Zustand oder sogar in manchen theoretischen Artikulationen auf *respond* des Subjekts hinsichtlich des Zustands.

Die (Teil-)Fokussierung des Begriffs »Prekarität« auf den Umgang und die Reaktion des Subjekts eröffnet die Möglichkeit, die Bewegungen und auch die Agencies, die Menschen in solchen Umständen entwickeln, auf den Begriff zu bringen und zu theoretisieren. Louise Waite drückt die Unterscheidung des Begriffs »Prekarität« von Begriffen wie »Vulnerabilität« wie folgt aus:

»Referring to life worlds characterised by uncertainty and insecurity, the term precarity is double-edged as it implies both a condition and a possible rallying point for resistance. [...] The meaning of precarity is further differentiated and contested, most particularly as it is conceived as both a condition and a possible point of mobilisation among those experiencing precarity.«³⁹

34 Kasmir, »Precarity«, 1.

35 Khosravi, *Precarious Lives*, 5.

36 Vgl. Parla, *Precarious Hope*, 28.

37 Vgl. Kasmir, »Precarity«; Khosravi, *Precarious Lives*; Parla, *Precarious Hope*; Waite, »A Place and Space for a Critical Geography of Precarity?«.

38 Vulnerabilität und Instabilität beziehen sich jedoch nicht auf die Unvorhersehbarkeit des Lebens, was auch einer der Unterschiede zwischen den Begriffen ist.

39 Waite, »A Place and Space for a Critical Geography of Precarity?«, 412–13.

Außerdem zeigt der Begriff »Prekarität« ein besonderes politisches Potenzial, das in aktivistischen und gewerkschaftlichen Szenen zu einer Vereinigung unterschiedlicher Arbeiter:innengruppen in der heutigen neoliberalen Welt führen kann. Anders gesagt: Die heutige Arbeiter:innenklasse mag uneinheitlich sein, aber die Prekarität ist eine gemeinsame Lebenserfahrung, die auch innerhalb der Bewegungen vereinigen kann.⁴⁰

Im Allgemeinen wird der Begriff »Prekarität« im akademischen Kontext in zweierlei Hinsicht verwendet:

1. Prekarität wird als eine neue Lebenssituation in der Geschichte der Kapitalismus betrachtet, die sich in einem historischen und globalen Kontext mit Neoliberalismus in Verbindung setzt.⁴¹ So wurde der Begriff vor allem benutzt, um die Prekarisierung des jeweiligen Lebens und auch die Umwandlung der Klassenverhältnisse zu theoretisieren.⁴² Diese Studien fokussieren normalerweise auf die Prekarität im Arbeitsmarkt.
2. In einer anderen Verwendung des Begriffs wird Prekarität nicht mehr nur als eine besondere Eigenschaft auf dem Arbeitsmarkt betrachtet. Vielmehr geht der Begriff über den Arbeitsmarkt hinaus und beschreibt ein wichtiges Merkmal des Lebens in der Gesellschaft im Allgemeinen. Auf dieser Ebene wird Prekarität nicht als eine Lebensform betrachtet, sondern es wird behauptet, dass »one form of insecurity leads to another form, engendering multiple precarities that undermine and desecuritize one's life condition«⁴³. Die Forschungen bezüglich Prekarität in der Sozial- und Kulturanthropologie werden meistens – aber nicht immer – in diese Kategorie eingeordnet. In diesem Sinne spricht die Anthropologin Anne Allison⁴⁴ von *social precarity* als »a condition of being and feeling insecure in life that extends to one's (dis)connectedness from a sense of social community«⁴⁵. Sie definiert »social precarity« als Unsicherheit, nicht nur im Sinne der materiellen Aspekte des Lebens, sondern auch im Sinne der existenziellen und sozialen.⁴⁶

Ein anderer Begriff, der normalerweise mit Prekarität auftritt, ist *precariousness*, der ähnlich klingt, aber eine andere Bedeutung hat. *Precariousness* verweist normaler-

40 Vgl. ebd., 413.

41 Vgl. Bourdieu, *Acts of Resistance*; Neilson und Rossiter, »From Precarity to Precariousness and Back Again«; Tsianos und Papadopoulos, »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«.

42 Vgl. Kasmir, »Precarity«.

43 Khosravi, *Precarious Lives*, 5.

44 Vgl. Allison, »Ordinary Refugees«; Allison, *Precarious Japan*.

45 Allison, »Ordinary Refugees«, 348–49.

46 Vgl. ebd., 349.

weise auf die ontologische Prekarität des menschlichen Lebens an sich.⁴⁷ Der Begriff bezieht sich auf den existenziellen Zustand des Lebens;⁴⁸ um eine Art Prekarität, die alle Menschen erleben; auf die »the precariousness [and the defenselessness] of life itself«, die universal sein kann⁴⁹. Prekarität ist jedoch die »differential distribution of precariousness by such factors as class, citizenship, and race«⁵⁰.

Diese Unterscheidung und Abgrenzung zwischen »Prekarität« und *Precariousness* ist darum wichtig, weil es die *Precariousness* von bestimmten Gruppen von Menschen unter dem Begriff »Prekarität« sichtbar macht und es von einer existenziellen und ontologischen Situation unterscheidet. Jeder Mensch kann im Leben *existenzielle Vulnerabilität* erleben, die Verteilung dieser *Precariousness* ist jedoch nicht gleich.

In diesem Sinne argumentiert Ayşe Parla⁵¹, dass die Versuche zur Universalisierung der menschlichen Prekarität (nämlich *Precariousness*) unter dem Begriff »Prekarität« oder die Gleichsetzung der Begriffe »Prekarität« und »*Precariousness*« zu einer Vermeidung führen kann; nämlich der Vermeidung einer Anerkennung der ungleichen Verteilung der *Precariousness*.

In ihrer Arbeit über die Hoffnung und Prekarität der bulgarischen (*Bulgaristanlı*) Migrant:innen in der Türkei unterscheidet Parla die Begriffe »Prekarität« und »Vulnerabilität« durch die Hinzuziehung des Begriffs »Privileg« oder das, was sie als »relatives Privileg«⁵² bezeichnet. Eine Person kann vulnerabel sein, aber nicht in einem Zustand der Prekarität leben.⁵³ Wie bereits erwähnt, wird Prekarität mit Unvorher-

47 Tsing, *The Mushroom at the End of the World – On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*.

48 Parla, *Precarious Hope*, 28.

49 Butler, *Precarious Life*, 134.

50 Allison, »Precarity: Commentary by Anne Allison«.

51 Vgl. Parla, *Precarious Hope*, 29.

52 Ebd., 107. Parla bezieht sich in diesem Sinne auf etymologische Auseinandersetzung mit dem Begriff »Prekarität«. Sie argumentiert, dass sich Prekarität in intersubjektiven Bereichen von hierarchischen Verhältnissen mit relativem Privileg abspielt.

53 Das bedeutet jedoch nicht, dass der gleichzeitige Zustand der Prekarität und Vulnerabilität nicht möglich ist. Hier ist gemeint, dass die Begriffe und die darauf bezogenen Begriffe verschieden, aber addierbar sind. Parla vergleicht in diesem Sinne das prekäre Leben der *Bulgaristanlı*-Frauen in der Türkei, die wegen ihres türkischen Hintergrunds ein ethnisches Privileg haben, mit den totalen vulnerablen Leben der Frauen aus Russland und Afrika. Sie betont die Unterschiede zwischen Prekarität und Vulnerabilität in Bezug auf sexuelle Belästigungen, die diese Frauen im Umgang mit Polizist:innen erleben: »Against the backdrop of [the] routinized and racialized sexual harassment, *Bulgaristanlı* women can hold at bay the pervasive perception of migrant women as sex workers and even hope for leverage in their encounters with officials through their putative kinship. *Bulgaristanlı* women are precarious: they are dependent upon the whims or the goodwill of officials in their encounters with police surveillance. They are not, however, structurally vulnerable or exposed in the same way as women from Africa and Russia, who are perceived and acted upon as literally being there for the taking by foremen or acquaintances or the police. The analytical distinction I make between states' precarity corresponds to the experiential difference between risk and danger,

sehbarkeit in Verbindung gebracht. In diesem Zustand gibt es normalerweise Hoffnung auf eine bessere Zeit und eine bessere Lebenssituation. Darauf muss man nur warten und sehen, was passieren wird. Die Hoffnung hat hier ihre Wurzeln in diesem »relativen Privileg«.⁵⁴

Die Prekarität des alltäglichen Lebens der Menschen stellt sich nicht nur in den Lebenssituationen, sondern auch in den Narrativen und autobiografischen Erzählungen, durch die die Menschen zum einen versuchen, ihren Erfahrungen in solchen Situationen Sinn zu verleihen, und zum anderen den »neoliberalen Politiken der sozialen Verunsicherung auf der Ebene des Alltags zu widersprechen und zu widerstehen«⁵⁵. Durch diese autobiografischen Narrative von Prekarität werden im Kontext der Flucht iranischer Geflüchteter die mitgeteilten Erinnerungsbrüche erzählt und immer wieder reformuliert, um eine neue Kontinuität zu schaffen. Sie sind der Versuch, fragmentiertes Leben wieder zusammenzusetzen.

Das prekäre Leben iranischer Geflüchteter ist eine Folge ihres aufenthaltsrechtlichen Status, ihrer Lebenssituationen in Flüchtlingsheimen, des Drucks unterschiedlicher Diskurse wie Integration oder ihrer Grenzerfahrungen, aber auch eine Folge ihrer prekären Leben im Iran. Diese unterschiedlichen Formen der Prekarität produzieren die Körper der iranischen Geflüchteten als prekarierte Körper, die sowohl von den internationalen als auch nationalen und lokalen Diskursen der »Intelligibilität«⁵⁶ exkludiert wird.

Disposable Life

Die Covid-19-Pandemie zum Beispiel ist der Punkt, an dem die unterschiedlichen Formen der Prekarität von Iraner:innen zusammentreffen. Auf der einen Seite verbot die iranische Regierung den Import von Impfstoffen aus den USA und aus Großbritannien, nachdem Ayatollah Chamenei diese Impfstoffe für »nicht vertrauenswürdig« erklärt hatte. Auf der anderen Seite leiden Iraner:innen seit ungefähr vier Jahrzehnten unter immer schlimmer werdenden Sanktionen im Namen des sogenannten »Kampfs gegen den Terrorismus und für die Ausbreitung der Demokratie«. Diese Sanktionen haben nicht nur einen großen Einfluss auf das iranische Wirtschaftssystem, sie beeinflussen auch das Leben der Iraner:innen stark. Sie beschränken den Zugang der iranischen Gesellschaft zu den internationalen Infrastrukturen und üben folglich einen enormen Druck auf das Leben der

between everyday insecurity and everyday trouble, and occasionally between life and death« (ebd., 110).

54 Vgl. ebd., 99ff.

55 Sutter, *Erzählte Prekarität*, 17.

56 Butler, *Bodies That Matter*; Butler, *Precarious Life*.

Iraner:innen aus. In diesem Fall wird der Geldtransfer von und aus dem Iran fast unmöglich, weshalb der Import der Impfstoffe nur unter schwierigen Bedingungen und Verzögerungen verläuft, obwohl die US-Regierung mehrmals erwähnt hat, dass die Impfstoffe im Besonderen und die Medikamente im Allgemeinen von den Sanktionen ausgeschlossen sind. Theoretisch sind die Medikamente von den Sanktionen ausgeschlossen, praktisch sind sie jedoch Teil davon.

Nach Angaben der iranischen Regierung starben im August 2021 im Iran täglich über 500 Menschen. Während nur 3,3 Prozent der iranischen Bevölkerung in der Zeit vollständig geimpft waren, lag die Zahl der Geimpften in den USA und den Ländern der EU bei über 50 Prozent.⁵⁷

Dieser Zustand, in dem Iraner:innen leben, kommt oft in den sprachlichen und kognitiven Kontexten durch die Ausdrücke und Redewendungen zum Vorschein, die offline und online verwendet werden. Das oben genannte Beispiel wird in der Alltags- und Umgangssprache normalerweise als ein *az injā runde*, *az unjā munde*-Zustand bezeichnet. Das ist ein Zustand, in dem es für eine Person keine Hoffnung von »hier« und »dort« gibt bzw. sie keinen Platz »hier« oder »dort« hat. Dieser Spruch, der heutzutage immer wieder unter Iraner:innen verwendet wird, verweist auf die Lage der Iraner:innen außerhalb und abseits des staatlichen Diskurses im Iran auf der einen, außerhalb und abseits der internationalen Diskurse auf der anderen Seite. Das heißt, dass das Leben der Iraner:innen sowohl »hier« als auch »dort« vernachlässigt wird.

Diese Positionierung hat die iranische Bevölkerung einer enormen Prekarität ausgesetzt. Diese Prekarität (wie auch andere Formen) bezieht sich in erster Linie auf die Materialien des Lebens.⁵⁸ Hier sind nicht die Materialien gemeint, die bereits angeboten oder vorhanden sind, sondern Ressourcen, die einer Gruppe der Menschen fehlen. Diese mangelnden Ressourcen weiten sich auch auf nicht materielle Aspekte des Lebens aus (falls die materiellen und nicht materiellen Aspekte voneinander getrennt werden können bzw. die Trennung angenommen werden kann). Die fehlenden Materialien sind hier die Impfstoffe, die sowohl im Namen der »nationalen Unabhängigkeit« als »nicht vertrauenswürdig« bezeichnet als auch im Namen der »Demokratie« und der »Menschenrechte« sanktioniert werden.⁵⁹

Das mangelnde Objekt lässt sich durch ein *desire* darstellen und sich deswegen ins Leben und in die Körper der Menschen (in Form von Krankheit, Ausgrenzung

57 Die oben genannte Zahl der Todesfälle aufgrund einer Corona-Infektion sind die offiziellen Zahlen. Expert:innen (selbst manche Expert:innen in der Regierung) halten die tatsächliche Zahl für viel höher als in den offiziellen Nachrichten behauptet.

58 Der Begriff »Prekarität« bezieht sich im Allgemeinen auf die Materialität, die im Leben fehlt.

59 Der wichtige Punkt hier ist, dass der letzte Satz mit »sowohl ... als auch« gebildet wurde und nicht mit »entweder ... oder«. Ich verwende die »akkumulative Prekarität«, um »sowohl ... als auch« zu adressieren. Im nächsten Teil wird »akkumulative Prekarität« ausführlich thematisiert.

etc.) einschreiben. Dieses *desire* nach unterschiedlichen Materialien wird ständig produziert. Die *objects of desire*⁶⁰ können jedoch sehr unterschiedlich sein; von Impfung zu Aufenthaltstitel, von einer Arbeit zu einem besseren Leben. Diese produzieren *desires*, die auf die fehlenden Objekte gerichtet sind, versprechen ein Leben mit dem *desired* Objekt und verbreiten somit eine affektive Verbindung mit der Zukunft, in der »alles besser wird« und »alles nur eine Frage der Zeit ist«: »Auf diese Zukunft muss man nur warten.« Die so erzeugte gewünschte Zukunft und die affektive Bindung an sie erscheint in einer Art Optimismus, die Lauren Berlant als eines der wichtigsten Merkmale von Neoliberalismus betrachtet. Berlant nennt diese Form von Optimismus *cruel optimism* und definiert diesen Begriff als eine »relation [...] [that] exists when something you desire is actually an obstacle to your flourishing«⁶¹. Aber was wäre denn, wenn einer bestimmten Gruppe von Menschen sogar dieser Optimismus genommen würde? Was wäre, wenn sie sich nicht einmal einen *cruel optimism* leisten könnten?⁶²

In dieser Situation wird das iranische Leben als eine Bedrohung der Freiheit eines anderen Lebens angenommen, das für die »Menschenrechte« sanktioniert oder vom iranischen Staat als illegal bezeichnet werden kann. In beiden Fällen wird das Leben der Iraner:innen mit dem Tod in Verbindung gebracht. Das heißt, das Leben wird ihnen vergeben, solange es einerseits nicht als Bedrohung für »Freiheit« und »Demokratie« angenommen und andererseits vom Staat nicht mit irgendeiner »fehlenden Vertrauenswürdigkeit« verbunden wird. Das Leben wird ihnen sonst weggenommen. Ein Leben in diesem Zustand ist nicht das, was einem:r gehört, sondern das, was einem:r ausgeliehen wurde und jederzeit wieder weggenommen werden kann. Sima Shakhsari bezeichnet dieses Leben als *loaned life* (*zendegi-ye nesiye*):

»[L]oaned life [...] encapsulates the conditional life of the population that has the potential to be democratized and contains the risk of terrorism. It is loaned, as it is conditional and contingent on the form of life (make live only if life aligns with the tenets of liberal democracy) and the temporality of rights (make live only as long as gifted with rights).«⁶³

Das Leben der Iraner:innen ist in diesem Fall von unterschiedlichen Situationen und Konditionen abhängig. *Nessiye* ist ein Adjektiv und bedeutet »ausgeliehen«. Die Verwendung des Wortes *nessiye* bei den Teilnehmenden von Shakhsharis Untersuchung über die Zivilgesellschaft und die Politik des Lebens und des Todes in Weblogistan, einer Blogging-Plattform, zeigt jedoch eine bestimmte Form der Politik des

60 Vgl. Berlant, *Cruel Optimism*.

61 Ebd., 1.

62 Vgl. Shakhshari, *Politics of Rightful Killing*, 204.

63 Ebd., 23.

Lebens, der die Iraner:innen ausgesetzt sind. Die Teilnehmenden bezeichnen ihre Leben als *nessiyeh*, als etwas, das ihnen nicht gehört, und das ihnen in jeder Sekunde weggenommen werden kann.

Shakhsari ruft unterschiedlichen Narrative auf, um zu zeigen, dass das Leben bestimmter Menschen im Namen der Rechte anderer Menschen *disposable* wird, so dass ihr Leben von ihnen genommen werden kann, obwohl sie bereits die Rechte wie *Citizenship* besitzen.⁶⁴ Shakhsari beginnt mit einer Antwort des Senators John McCain, der derzeitige US-Präsidentschaftskandidat, auf die Frage eines Reporters der *Associated Press* zum um das Zehnfache erhöhten Export US-amerikanischer Zigaretten in den Iran trotz Sanktionen gegen den Iran während der Präsidentschaft von George W. Bush. Die Antwort von McCain war merkwürdig: »Maybe that's a way of killing them.«⁶⁵ Shakhsari verbindet dieses Interview mit dem Leben einer iranischen Transfrau in der Türkei, die sich dagegen wehrte, in einer Situation zu sein, in der ihr Leben, in ihren eigenen Worten, so wertlos wie eine Zigarette ist. Als eine Transfrau und auch Asylsuchende sollte ihr Leben vor sogenannter »Homophobie und Transphobie in den muslimischen Ländern« geschützt werden. Ihre Lebensgeschichte war Gegenstand zahlreicher Artikel und Dokumentarfilme über queere Iraner:innen, die im Westen Asyl suchen. Sie konnte es letztendlich nach Kanada schaffen, aber beging nicht allzu lang nach ihrer Ankunft Selbstmord, nachdem sie vom Staat aufgefordert worden war, ihre (Sozial-)Wohnung zu verlassen.

Shakhsari stellt eine Verbindung zwischen den beiden Ereignissen her, das Interview auf der einen und das Leben der Transfrau auf der anderen Seite, um zu zeigen, wie diese Politik des Lebens das Leben einer bestimmten Gruppe als *disposable* transformiert, genauso wie eine Zigarette, die eine *disposable* Ware ist.

»If Marlboro is ›packed with freedom‹, death may be the price to pay for the self-responsible subject who desires to experience the sweet taste of the ›Marlboro Country‹, knowing its risks. If queer life is imbued with freedom in the ›West‹, death is the price to pay for the desiring queer refugee whose rights are taken away in the name of rights in the ›free country‹.«⁶⁶

Zendegi-ye nesiye (loaned life) hat eine enge Beziehung zu den (Menschen-)Rechten und besonders zum Recht auf Freiheit. Während der Proteste und Demonstrationen im Iran, genannt »grüne Bewegung«, nach den Präsidentschaftswahlen im Jahr 2009 sprachen die europäischen und US-amerikanischen Regierungen deutlich häufiger über das Recht der Iraner:innen auf Freiheit und Demokratie als

64 Hier unterscheidet sich Shakhsaris Arbeit von Begriffen wie »nacktes Leben« bei Agamben und/oder »Nekropolitik« bei Mbembe.

65 Shakhsari, »Killing Me Softly with Your Rights«, 93.

66 Ebd., 94.

in der Zeit davor, sodass die US-amerikanische Regierung beschloss, 120 Millionen US-Dollar für die »anti-regime broadcasting in Iran« auszugeben.⁶⁷ Ein großer Teil dieses Geldes war für den »freien« Zugang der Iraner:innen zum Internet, also für Infrastruktur bestimmt. Damit wurde den Iraner:innen das Recht auf »freien« Internetzugang anerkannt, während ihr Recht auf das Leben, oder besser gesagt auf den Besitz ihres Lebens, durch die Sanktionen aberkannt wurde.

»As a trope, the ›people of Iran‹ constitute a population that is produced through the discourse of rights and for which death through sanctions and/or bombs is legitimized within the rhetoric of the ›war on terror.‹«⁶⁸

Diese Politik des Lebens und des Todes, die durch Rechte ausgeübt wird, bezeichnet Shakhsari als »politics of rightful killing«:

»I call the politics of death in relationship to an unstable life that is at once imbued with and stripped of liberal universal rights the politics of rightful killing. The politics of rightful killing explains the contemporary political situation in the ›war on terror‹ where those, such as the ›people of Iran,‹ whose rights and protection are presented as the *raison d'être* of war, are sanctioned to death and therefore live a pending death exactly because of, and in the name of, those rights. [...] It is to address the technique of killing of different populations, different multitudes, where the sovereign kills softly with selective sanctions (cigarettes are allowed; medicine is not), or in the manner of shock and awe, all in the name of rights.«⁶⁹

Die »politics of rightful killing« bringt dem Leben der Iraner:innen nicht nur den Tod, sondern setzt ihr Leben auch permanent ökonomisch aufs Spiel. Dieses Risiko von *losing everything* stammt von den ökonomischen Problemen und Schwierigkeiten, die durch diese Politik entstanden. Diese Schwierigkeiten produzieren instabile

67 In diesem Sinne spricht Shakhsari von »Iranian people« und vom »iranian regime« als eine Art von Fetisch, der von der US-Regierung produziert und benutzt wurde. Jahrelang basierte die US-Politik des Irans auf der Unterscheidung, die die US-Regierung zwischen »Iranian people« und »iranischem Regime« macht. Diese Unterscheidung »is crystallized in the U.S. politicians' statements of support for the ›Iranian people‹ who are positioned against the Islamic government. Regardless of the strategic deployment of this distinction—whether by neoconservatives for whom the production and protection of the ›Iranian people‹ as a population in need of liberation is an excuse for military intervention, or by antiwar activists who are hopeful that through this distinction they can prevent a military attack on Iran—the fact remains that when the sovereign decides to kill, slowly with cigarettes or with sanctions, or swiftly in a manner of shock and awe, this differentiation becomes meaningless« (Shakhsari, *Politics of Rightful Killing*, 19f.).

68 Ebd., 21.

69 Ebd., 21f.

Leben und stabilisieren dabei diese Situation im Verlauf der Zeit immer wieder. Die Ironie einer »Stabilisierung der Instabilität«, oder besser formuliert, einer »Stabilisierung der Prekarität«, ist das, was Iraner:innen erlebten und immer wieder erleben.

Unnötig zu erwähnen ist, dass die Nutzung des Begriffs »das Leben der Iraner:innen« in dieser Arbeit nicht zu der Interpretation Anlass geben soll, dass das Leben der Iraner:innen als homogen und essenzialistisch angenommen wird. Obwohl das Leben der Iraner:innen stark von der Nation beeinflusst und produziert ist, ist es auch klassenbasiert. Da kommen nicht nur Nation und Klasse, sondern auch Sexualität, Religion, Citizenship, ethnischer Hintergrund, Machtverhältnisse etc. ins Spiel. In diesem Sinne ist das Leben von jemandem aus der Arbeiterklasse von den »politics of rightful killing« offensichtlich nicht gleichermaßen betroffen wie jemand aus der oberen Mittelschicht, die zum Teil von den tödlichen Sanktionen gegen iranische Menschen profitiert.⁷⁰

Der Begriff »politics of rightful killing« ist für diese Arbeit aus dem Grund wichtig, da er hilft, einen langen Prozess der Prekarisierung des menschlichen Lebens nicht nur vor dessen historischem Hintergrund zu verstehen. Vielmehr ermöglicht er uns auch, eine mehrstufige Perspektive auf die Prekarität und das prekarierte Leben der iranischen Geflüchteten und Migrant:innen in Europa im Allgemeinen und in Deutschland im Besonderen einzunehmen. Dieser Begriff zeigt, dass die Prekarität der iranischen Geflüchteten in Deutschland nicht erst in Europa begann.

In diesem Sinne ist es wichtig, von den »Regimen der Prekarität und Prekariisierung« zu sprechen und die Perspektive der Körper und Erinnerung einzunehmen, da Prekarität auf der Makro- und Mikroebene akkumulativ ist. Anders gesagt, die globalen und lokalen Regime der Prekarität produzieren einerseits ein prekäres Leben für eine bestimmte Gruppe, andererseits wird die prekäre Situation durch die Erfahrungen des menschlichen Körpers wahrgenommen und als Erinnerungen ins Gedächtnis eingeprägt, die den Menschen anhaften und durch Flucht und Migration (räumliche Mobilität) nicht verschwinden. Wenn Menschen reisen, dann haben sie ihre Erinnerungen und prekären Erfahrungen dabei. Ein Körper, der einer bestimmten Form von Politik wie »politics of rightful killing« ausgesetzt ist und durch ein globales und lokales Regime von Prekarisierung prekariert wird, wird diese Erfahrungen und Erinnerungen auch nach der Grenzerfahrung (*Noghte*) dabeihaben.

70 Wegen der Sanktionen gegen den Iran wurde der Geldtransfer von und in den Iran fast unmöglich. Deswegen suchte die iranische Regierung nach anderen Wegen, die nicht legal sind und viele andere Nutznießer:innen nach sich ziehen. Von dieser Situation profitieren auch manche Iraner:innen, meist aus der Oberschicht.

Akkumulative Prekarität

Ich hatte Albträume, in denen ich in der Hand des Eteilaate Iran [Iranischer Geheimdienst] war, dann war ich plötzlich wach und sah, dass ich in einem anderen Albtraum, nämlich im Heim in Deutschland, bin. Diese Albträume sehe ich immer noch.

Das erzählte mir Amin auf die Frage, was sein Leben im Iran und in Deutschland verbindet. In seinem Leben haben sich viele Sachen geändert, aber die Albträume sind geblieben. Sein prekäres Leben im Iran, das nicht nur von der dortigen ökonomischen Lage, sondern auch von der ständigen Angst vor dem iranischen Geheimdienst und der Polizei beeinflusst war, hat sich zu einem prekären Leben mit ständigem *belātaklifi* geändert. *Belātaklifi* ist ein Zustand, in dem man nicht genau weiß, was passieren wird. Es ist ein Zustand der Ungewissheit und des ständigen Wartens.

Wenn Prekarität, wie Anna Tsing es formuliert, wie »life without the promise of stability«⁷¹ ist, dann ist sie mit dem Zustand *belātaklifi* und ebenfalls mit Zeit und Temporalität verbunden. Stabilität ist eine Frage der Zeit – das setzt den Begriff Prekarität mit Zeit und Erinnerung in Verbindung. Ein stabiles Leben verändert sich normalerweise in der Zeit nicht drastisch.⁷² Was im oben genannten Zitat von Anna Tsing wichtig scheint, ist die »promise of stability«. Ein stabiles Leben basiert auf diesem Versprechen und nicht auf der Stabilität selbst. Einem prekären Leben auf der anderen Seite fehlt es an Vorhersehbarkeit. Die Zukunft ist in diesem Zustand so unklar und opak, dass alles möglich ist; und eben auch nichts. Die Gegenwart war auch einmal die unklare Zukunft der Vergangenheit, die sich in eine (andere) Form der Prekarität in der Gegenwart verwandelt hat. Prekarität als Begriff ist in diesem Sinne ein Versuch, die Temporalität des Lebens zu verstehen. Es ist ein Weg, die auf Unklarheit basierenden Verhältnisse der Zeitpunkte erklären zu können. Diese Zeitpunkte sind jedoch nicht unabhängig voneinander, sondern bilden Bedeutungen im Zusammenhang miteinander, die sich zu den Ereignissen fügen und als Erinnerung im Gedächtnis akkumuliert werden.

Die Verwendung des Begriffs »Prekarität« in akademischen Kontexten und besonders in den Migrationsstudien ist mit einer sehr einseitigen Gewichtung auf die Agency der Subjekte verbunden, sodass die temporalen Aspekte des Begriffs undiskutiert oder nicht ausreichend diskutiert bleiben. Meistens fokussieren die Studien

71 Tsing, *The Mushroom at the End of the World – On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, 2.

72 Das heißt jedoch nicht, dass es immer so bleibt, wie es ist. Das bedeutet auch nicht, dass es still ist.

in diese Richtung auf die aktuellen Lebenssituationen der Menschen (meistens nach der Ankunft, insbesondere in Europa) und verzichten auf die Betrachtung der Lebenssituationen, aus denen die Menschen gekommen sind. Diese Reduzierung der Prekarität auf das Leben der Migrant:innen im »Zielland« (hier Europa) führt meistens zu einer Form von Eurozentrismus, in dem das Leben des Subjekts in Europa im Zentrum steht und Prekarität nur als eine Eigenschaft dieses Lebens angenommen wird. Diese Perspektive auf Prekarität ist somit unfähig, die subjektiven und subjektbezogenen Elemente des prekären Lebens zu greifen und zu theoretisieren. Diese Reduzierung verhindert darüber hinaus eine ausreichende Theoretisierung der Agency des Subjekts, denn Agency, wie Sherry Ortner es formuliert, ist nicht nur eine Problematik der Macht, sondern auch eine Problematik der Bedeutung:⁷³

»In the context of questions of power, agency is that which is made or denied, expanded or contracted, in the exercise of power. It is the (sense of) authority to act, or of lack of authority and lack of empowerment. It is that dimension of power that is located in the actor's subjective sense of authorization, control, effectiveness in the world. Within the framework of questions of meaning, on the other hand, agency represents the pressures of desires and understandings and intentions on cultural constructions.«⁷⁴

Diese Geertz'sche Aspekt des Begriffs »Agency« geht davon aus, dass Agency ebenfalls in die »meaningful structures«⁷⁵ der Kultur oder in das »imaginative universe«⁷⁶ der Menschen verwoben ist. Deswegen sollte Agency auch in einem historischen, kulturellen, sozialen und biografischen Kontext verstanden, analysiert und auch theoretisiert werden. Das Gleiche gilt für Prekarität. Wie vorher erwähnt, ist eine der Stärken des Begriffes »Prekarität« das Miteinbeziehen von Agency. Das heißt jedoch nicht, dass jede Form der Verwendung des Begriffes dieses Miteinbeziehen unvermeidbar macht. Im Gegensatz dazu schlägt diese Arbeit den Begriff »Akkumulative Prekarität« als die Prekarität vor, die mit der Zeit im Körper und Gedächtnis akkumuliert wird und einen dynamischen Umgang mit den kommenden Lebenssituationen für das Subjekt ermöglicht. »Akkumulative Prekarität« geht davon aus, dass die Lebenssituationen in ihrem geschichtlichen Kontext und temporalen Zusammenhang studiert werden sollen.

»Akkumulative Prekarität« ist ein Versuch, die Narrative vor dem *Noghte* mit den Narrativen nach dem *Noghte* theoretisch zu verbinden, da diese Narrative ohnehin

73 Ortner's Perspektive auf Agency ist zentral in ihrer Theorie der Praxis; vgl. Ortner, »Thick Resistance«; Ortner, »Subjectivity and Cultural Critique«, 1. März 2005.

74 Ortner, »Thick Resistance«, 146.

75 Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 7.

76 Ebd., 13.

miteinander verbunden sind. »Akkumulative Prekarität« als Begriff sucht sich solche Verbindungen und liegt in diesem Territorium. In Kapitel 4 wurde bereits erwähnt, dass die Narrative der Flucht und Migration nicht mit *Noghte* beginnen, sondern manchmal bereits mehrere Jahre vor der Reise und im Heimatland. Diese Narrative (vor dem *Noghte*) verschwinden nicht, sondern reisen ebenfalls mit ihren Erzähler:innen. Sie sind schon in der Form der Erinnerung ins Gedächtnis eingepreßt. Sie werden zu Brüchen in der Erinnerung und verändern die Leben der Menschen, die diese Brüche mit sich tragen, sie miteinander teilen, über diese Erinnerungsbrüche⁷⁷ Scherze machen und lachen; aus denen aber auch Narrative gebildet werden, die erzählt und wiedererzählt, über die Zeugnisse abgelegt werden und durch die manchmal auch Heilungsprozesse stattfinden können.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass »Akkumulative Prekarität« kein neuer Begriff, sondern eine andere Perspektive auf den Begriff »Prekarität« ist. Das heißt, er ist keine besondere Form der Prekarität, die von einer bestimmten Gruppe von Menschen erfahren wird. Er ist eine der Perspektiven des Begriffs »Prekarität« und fokussiert auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Lebenserfahrungen und deren Einflüssen auf prekäre Situationen. Dieser Begriff betrachtet prekäres Leben von einer Perspektive des Körpers und der Erinnerung und sieht Prekarität in Bezug auf Migration nicht nur als eine Situation, der Menschen nach Flucht und Migration begegnen, sondern auch als einen dauerhaften Prozess, der im Heimatland anfängt. Das heißt, dass Prekarität akkumulativ ist und wie andere körperliche Wahrnehmungen im Körper und auch als Erinnerung im Gedächtnis akkumuliert wird.

Bei der »Akkumulativen Prekarität« geht es nicht nur um die Situation, sondern auch um die Wahrnehmung des Körpers. Wie bereits erwähnt, ist Prekarität einerseits eine Situation. In diesem Sinne sagt man beispielsweise: »Ich bin in einer prekären Situation.« Andererseits wird diese Situation von einem Körper als ein Gefühl (oder besser gesagt als Emotion) wahrgenommen; ein Gefühl der Instabilität oder Unvorhersehbarkeit. In diesem Sinne sagt man beispielsweise: »Ich fühle mich instabil«, oder: »Ich habe das Gefühl, dass mein Leben instabil (oder prekär) ist.«

Die Formen, die diese Emotionen annehmen, wenn sie in den Bereich der sprachlichen Repräsentation gelangen, sind aus dem Grund wichtig, dass sie uns diese affektiven und emotionalen und auch körperlichen Aspekte zeigen können. In diesem Fall möchte ich auf den Spruch auf Farsi *az injā runde, az unjā munde* zurückkommen. Dieser Spruch wurde von einigen Teilnehmenden der Untersuchung für diese Arbeit mehrmals verwendet. In Farsi wird dieser Spruch in verschiedenen Formen benutzt. Man kann es mit dem Verb (*h*)*astan* (sein) bilden (ich bin *az injā runde, az unjā munde*). Das bedeutet »Ich wurde verlassen« oder »Ich bin hoffnungslos« und bezieht sich einerseits auf eine Situation, in der man von allem und jedem verlassen und im Stich gelassen wird. Andererseits bezieht es sich auf das Gefühl

77 Vgl. Kapitel 5.

der Hoffnungslosigkeit, das man in der oben genannten Situation empfindet. Der Spruch zeigt beide Seiten des Begriffs »Prekarität«, die die »Akkumulative Prekarität« gleichsam hervorheben würde.

Wie in den letzten Abschnitten erwähnt wurde, bezieht sich Prekarität vor allem auf die materielle Entbehrung, die die anderen Aspekte des Lebens beeinflusst. Die affektive und emotionale Darstellung der Prekarität ist jedoch nicht auf die Gefühle der Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit begrenzt. Das Gefühl von *abandonment* liegt im Bereich der Einsamkeit, die wie Angst die Körperoberfläche schrumpfen lässt. Das, was Prekarität verursacht, kann wiederum die (oder das Gefühl der) Prekarität verstärken. Diese sensorischen Aspekte und Merkmale der Prekarität macht sie akkumulativ.

Die Verhältnisse zwischen Prekarität im Leben, Affekte und Emotionen formuliert Anne Alison nach Judith Butler⁷⁸ wie folgt:

»It is the way that insecurity or precariousness registers on the senses in the first place—as a sense of being out of place, out of sorts, disconnected [...]—that I take to be the sign, and symptom, of a widespread precarity in twenty-first-century Japan. What people then do with this—with both the sense of precarity they are living themselves and how, or how not, they are able to sense and act upon the precarity of others—[...]. The sense of an insecure life and the sense that it could, and sometimes does, turn quickly to death. Precarity that registers deeply in the social senses: of an affective turn to desociality that, for many, feels painfully bad. A place (*muen shakai*, a relationless society) where it is difficult to survive and difficult to muster up the kind of civic responsibility to sense beyond one's own pain to that shared by others (whose deaths are grievable⁷⁹), as advocated by Butler.

78 Vgl. Butler, *Precarious Life*.

79 In ihren Büchern *Frames of War. When Is Life Grievable?* und *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence* bezeichnet Judith Butler *grievability* als eine der Eigenschaften des Lebens. Das heißt, das Leben an sich ist *grievable* und muss *grievable* sein, damit es überhaupt als Leben gezählt wird (vgl. Butler, *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, *Frames of War: When Is Life Grievable?*): »Without grievability, there is no life, or, rather, there is something living that is other than life. Instead, ›there is a life that will never have been lived,‹ sustained by no regard, no testimony, and ungrieved when lost« (Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, 15). Sie bezieht sich auf den Krieg im Irak und dessen Darstellung in den Medien, um auf die Unterschiede des Lebens hinzuweisen. Sie argumentiert, dass das Leben einer Gruppe gezählt und repräsentiert und somit *grievable* wird, und im Gegenteil dazu wird das Leben von anderen *ungrievable*. Sie definiert ein Leben, das *ungrievable* ist, wie folgt: »An ungrievable life is one that cannot be mourned because it has never lived, that is, it has never counted as a life at all. We can see the division of the globe into grievable and ungrievable lives from the perspective of those who wage war in order to defend the lives of certain communities, and to defend them against the lives of others—even if it means taking those latter lives« (Butler, *Frames of War*, 38). Sie argumentiert, dass die Erkennung der *Precariousness* der Menschen und

And this then is part of the pain of being precarious and part of the precariat: having a life that no one grieves upon death and living a precariousness that no one cares to share with you in the here and now.«⁸⁰

Wenn wir nach Allison und auch Butler annehmen, dass Prekarität das Leben in dem Sinne *ungrievable* macht, dass sie sich auf die ungleiche Verteilung der *Precariousness* bezieht, dann können wir mit Ahmed sagen, dass Prekarität die Körperoberfläche und somit soziale Kontakte schrumpfen lassen kann.

Zeitweiligkeit und »akkumulative Prekarität«

»Ein ganzes Jahr habe ich mein Leben so verbracht. [...] Ich erinnere mich, dass ich ein depressiver, unterdrückter Mensch in einem Gefängnis war. [...] Jede Nacht hatte ich Albträume. [...] Stell dir vor, ich kam aus einem anderen Land, hatte auf dem Weg so viel erlebt, konnte kein Deutsch und war in einem Gefängnis am Ende der Welt. Ich war total isoliert und einsam und musste auch meine Duldung erst mal alle zwei Wochen und dann jede Woche verlängern. Ich durfte nichts machen. Ich durfte nicht studieren, nicht Deutsch in einem richtigen Kurs lernen, nicht an einen Integrationskurs teilnehmen.«

Amins Worte über sein zeitweiliges Leben weist vor allem auf das Narrativ hin, in dem er die Prekarität und die Prekarisierung in Deutschland mit der Prekarität, die er im Iran und auch unterwegs erfahren hat, in Beziehung setzt. Kein Wunder, dass jedes Narrativ der Prekarität in Deutschland auch ein Narrativ von deren verschiedenen Formen ist, die eine Person in ihrem Leben erfahren hat. Amins Worte bringen verschiedene Aspekte der Prekarität zum Ausdruck. Das zeigt sich am deutlichsten in der zeitlichen (früher/jetzt, zeitweilige Duldung) und räumlichen (Iran/*Noghte*/auf dem Weg/Deutschland) Perspektive von »Akkumulativer Prekarität«.

»Akkumulative Prekarität« weist auf die zeitweiligen Lebenssituationen der Menschen mit Migrations- und Fluchterfahrung in der heutigen neoliberalen Welt hin, in der nicht nur das Arbeitsleben, sondern auch der Alltag der Menschen durch ein Regime der Prekarität⁸¹ prekarisiert wird. In dieser Situation werden sowohl Arbeitsverhältnisse als auch andere Merkmale des sozialen Lebens zeitweilig und temporär. Das zeigt sich stärker, wenn es zu einer Intersektion mit Migrations-

der Fokus auf das Teilen der menschlichen *Precariousness* zur Anerkennung aller Leben als *grievable* führen kann.

80 Allison, *Precarious Japan*, 14f.

81 Vgl. Pieper, Panagiotidis, und Tsianos, »Regime der Prekarität und verkörperte Subjektivierung«.

und Fluchterfahrung kommt.⁸² Eine Duldung oder ein kurzzeitig befristeter Aufenthaltstitel bringt eine Zeitweiligkeit und somit eine Prekarität, die sich in allen Aspekten des Lebens verbreitet.

In diesem Kontext argumentieren Tsianos und Papadopoulos⁸³, dass »Arbeit« (*labour*) im postfordistischen Kapitalismus als »Nicht-Arbeit« (*non-labour*) verkörpert wird und somit die Prekarität und die Ausbeutung sich jenseits der Arbeit und der Arbeitszeiten ausbreiten.⁸⁴ In ihrer Arbeit über Regime der Prekarität zeigen sie, dass der Begriff »Prekarität« nicht nur die Ausbeutung in den Arbeitsverhältnissen analysieren, sondern diese Ausbeutung auch im Alltag theoretisieren kann. Sie argumentieren, dass die Ausbeutung des Alltags eine Frage der Zeit ist:

»Precarity means exploiting the continuum of everyday life, not simply the work-force. In this sense, precarity is a form of exploitation which operates primarily on the level of time. This because it changes the meaning of what non-productivity is. The regulation of labour in Fordism was secured in an anticipative way independently of its immediate productivity. The protectionist function of the welfare system is a time management: it works by anticipating and securing the periods when someone becomes non-productive (accident and illness, unemployment, age). In post-Fordism this form of time management disappears. Not so only because future is not guaranteed, but also because the future is already appropriated in the present. From the standpoint of the labourer, work takes place in the present, which is, though, incorporated into his or her whole lifespan as a worker. And precisely this lifelong scope is destroyed in precarity: from the standpoint of capital the whole lifespan continuum of a precarious labourer is dissected into successive exploitable units of the present. Precarity is this form of exploitation which, by operating only on the present, exploits simultaneously also the future.«⁸⁵

Diese Form der Aneignung der Zukunft in der Gegenwart ist, so Tsianos und Papadopoulos, nicht auf die Arbeitszeit begrenzt und verbreitet sich in allen Lebenszeiten und Lebensräumen der Menschen. Ebenso wird diese Form von Aneignung und darauffolgender Ausbeutung im Kontext von Flucht und Migration nicht nur auf die Lebenszeiten und -räume der Menschen nach der Fluchterfahrung (hier nach Europa) begrenzt, sondern schließt auch ihre Vergangenheit, Zukunft und ihre Leben in anderen Räumen ein. Die internationalen und transnationalen

82 Die Intersektionen mit Gender, Sexualität, Klasse und Ethnizität sind hier ebenfalls bedeutsam.

83 Vgl. Tsianos und Papadopoulos, »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«.

84 Vgl. Neilson und Rossiter, »From Precarity to Precariousness and Back Again«.

85 Tsianos und Papadopoulos, »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«, 2.

Prozesse, die diese Aneignung im globalen Kontext etablieren, setzen die Leben der Menschen ebenfalls einer enormen Prekarität aus, die in diesem Kapitel unter *disposable life* und mithilfe des Begriffs »politics of rightful killing« diskutiert wurde.

Diese Ausbeutung des Alltags und der Zeit im Kontext von Flucht und Migration analysiert Shahram Khosravi⁸⁶ als »stolen time«. Er fragt nach der Zeit der Migrant:innen und Geflüchteten, die nach langer (oder kurzer) Zeit in Europa in die Länder abgeschoben werden, in denen sie nicht mehr die vorherigen sozialen Kontakte und Unterstützung haben. In zahlreichen Fällen sind ihre Kinder in Europa geboren und aufgewachsen. In diesem Kontext fragt Khosravi nach der Zeit, in der Menschen in Europa arbeiteten, in den Schlangen in Camps oder Ausländerbehörden warteten, eine neue Sprache lernten, soziale Kontakte aufbauten und nach der Zeit, die sie in ein neues Land investierten, um dort ein neues Leben aufzubauen. In gleicher Weise wie Tsianos und Papadopoulos argumentiert er, dass Regime der Abschiebbarkeit (*deportability*) und Prekarität durch gestohlene (und unbezahlte) Zeit von Geflüchteten und Migrant:innen funktioniert. Diese Regime halten die Menschen ständig in Zirkulation (immer unterwegs, ohne anzukommen), um aus der gestohlenen Zeit Mehrwert zu generieren.⁸⁷

Amin hat noch keine stabilen Aufenthaltstitel bekommen, und zu der Zeit, in der ich diese Zeilen schreibe, lebt er noch ein zeitweiliges Leben. Ein Leben, das jede Sekunde umgedreht werden kann. Jedoch mit dem großen Unterschied, dass man ihm nicht so viel Hoffnung gemacht hat, dass sein Leben zum Guten gedreht wird. In dieser Situation bleibt keine Hoffnung, auch kein *cruel optimism* und niemand ist verantwortlich für seine gestohlene Zeit, die er in Deutschland investiert hat.

Hoffnung, Warten und »Akkumulative Prekarität«

Einmal, als wir bei Siamak waren und nachdem wir das leckere *qormesabzi* gegessen hatten, das er uns gekocht hatte, erzählte er uns, dass er jeden Morgen seinen Mittelfinger zeigen muss, wenn er aufwacht.

»Was?! Warum?!«, fragte ich, als ich wie die anderen laut lachte.

»Weil ich jeden Morgen in Deutschland und entfernt von der iranischen Polizei aufwache. Das passiert mir viel, dass ich von der iranischen Polizei träume. In diesen (Alb-)Träumen suchen sie mich. Sie verfolgen mich und manchmal erschießen sie mich sogar. Aber was bekommen sie eigentlich? Ja, richtig, meinen Mittelfinger. Ich bin nicht mehr dort«, sagte er lachend.

Im Iran hatte Siamak ein juristisches Problem, weswegen er von der Polizei verfolgt wurde. Irgendwann konnte er dieses Leben unter Angst und Prekarität nicht

86 Vgl. Khosravi, »Stolen Time«.

87 Vgl. ebd., 41.

mehr aushalten und »floh«, so seine Formulierung, nach Deutschland. Ausschlaggebend für ihn war auch, dass zu dieser Zeit (Sommer 2015) die Grenzen offen waren.

Dies und Amins Beispiel im letzten Teil zeigen, sind Alpträume auch eine Form der Prekarität, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart mitkommen. Interessanterweise kamen diese Gespräche über die (drastischen und prekären) Erfahrungen im Heimatland oft zu Erzählungen von den prekären Lebenssituationen in Deutschland. Genauso sind Siamaks Erzählungen von seinen Alpträumen in den Erzählungen von seiner derzeitigen Arbeitssituation in Deutschland gelandet. Zu dieser Zeit arbeitete er bei einer Firma. Er wollte die Arbeit kündigen, weil er sie zu schwer und belastend fand. Er meinte, dass er bereits im ersten Monat ernsthafte Rückenprobleme bekam. Mit der Bezahlung (Mindestlohn) und den gesundheitlichen Schwierigkeiten fand er die Arbeit sehr unfair und wollte sie wechseln.

»Auch, falls du es schaffst, die Arbeit zu wechseln, wird sich nichts ändern. Die nächste wird genauso schlimm sein wie deine jetzige Arbeit, wenn sie nicht schlimmer sein wird. Sei einfach zufrieden und dankbar, dass du eine Arbeit hast«, sagte Ahmad mit einem ernsten Gesichtsausdruck.

»Aber wenn ich hier weiterarbeite, muss ich wahrscheinlich ab nächsten Monat mit dem Rettungswagen zur Arbeit fahren. Dann habe ich wahrscheinlich keinen Rücken mehr«, sagte Siamak sarkastisch.

Dieser Sarkasmus und das darauffolgende Lachen hießen jedoch nicht, dass Ahmad mit der nächsten Arbeit nicht recht hatte. Siamak musste wahrscheinlich mit der (in seinen Worten) »schweren« und »physischen« Arbeit weitermachen. Die Hoffnung auf einen besseren Job führten ihn jedoch zu dem Entschluss, seine derzeitige Arbeit zu kündigen. So gehen normalerweise Hoffnung und Prekarität mit Warten Hand in Hand. Hoffnung ist die Darstellung einer anderen Zukunft im Präsens. Das heißt, die Vorstellung einer »desired« Zukunft, in der man in einem »besseren« Zustand ist. Dafür muss man aber warten. So wird die Handlung (Warten) durch die »desired« Zukunft oder durch die Hoffnung gerechtfertigt. So kann man eine Verbindung zwischen Hoffnung und Prekarität finden. Nauja Kleist⁸⁸ zeigt diese Verbindung wie folgt:

»For the articulation of any hopes for different futures to be possible, there must be a degree of uncertainty, an awareness of it and a willingness to act in it. At the

88 Vgl. Kleist und Jansen, »Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making«; Kleist und Thorsen, *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration*.

most basic level, then, hope as a phenomenon is characterized by simultaneous potentiality (in its broadest sense) and uncertainty of the future.«⁸⁹

Alle drei oben genannten Eigenschaften der Hoffnung (Ungewissheit, Bewusstsein und Bereitschaft zu handeln) kann man ebenfalls unter dem Begriff »Prekarität« zusammenfassen. Für Siamak beispielsweise war die Hoffnung auf eine bessere Arbeit eine Motivation, seine Arbeit zu kündigen, obwohl er wusste, dass es wahrscheinlich nicht funktionieren würde und obwohl Ahmad ihm das gesagt hatte. Einen Monat später kündigte Siamak seine Arbeit und fand eine andere, die auf den ersten Blick besser schien als die letzte, aber nach ein paar Monaten änderte sich die neue Arbeit zu einer anstrengenden, schweren und in seinen Worten »physischen« Arbeit. Sechs Monate später sagte mir Siamak, dass er wieder seine Arbeit kündigen würde, aber er das nicht machen könne. Er sagte, dass er heiraten will, weswegen er einen Job brauche, damit er seine Frau nach Deutschland bringen könne. Der Prozess des Familiennachzugsvisums dauerte für ihn und seine Frau ungefähr zwei Jahre. Er musste erst zwei Jahre warten, bis seine Frau es nach enormen Schwierigkeiten zur deutschen Botschaft in Teheran und, in der Zeit der »Pandemie«, nach Deutschland schaffte. Nachdem seine Frau in Deutschland ankam, musste er mit dem Job weitermachen, weil er nun zwei Personen finanzieren musste. Er hat es bis zum Augenblick des Schreibens dieser Zeilen noch nicht geschafft, die Arbeit zu kündigen und eine neue Arbeit zu finden. Er freut sich einerseits, dass seine Frau bei ihm ist, andererseits fühlt er sich auch in seiner Arbeit (so seine Worte) *gir karde* und weiß nicht, bis wann er warten muss. Eine wörtliche Übersetzung des Begriffs *gir kardan* ist »festgesteckt sein«. Diesen Zustand nennt der australische Anthropologe Ghassan Hage »the state of stuckness« und argumentiert, dass dieser Zustand eine der Eigenschaften des heutigen Kapitalismus und auch dessen ist, was er als »shrinking societies« bezeichnet. Eine schrumpfende Gesellschaft, so Hage, ist dort, wo sogar die Hoffnung ungleich verteilt wird und wo »the possibilities of a meaningful life are shrinking«⁹⁰. Hage setzt »stuckness« mit »existential immobility« oder einem imaginären Gefühl, nirgendwo im Leben hinzugehen, in Verbindung.⁹¹ Er argumentiert, dass für bestimmte Gruppen in einer schrumpfenden Gesellschaft das Gefühl der »existential mobility«, das er als »social hope« bezeichnet, fehlt. In dieser Situation leben die Menschen, ohne eine klare (und auch manchmal unklare) Perspektive auf ihre Zukunft zu haben.

Hage spricht in diesem Zusammenhang von einer »unequal distribution of hope« in der Gesellschaft und davon, wie der Staat unterschiedlichen Gruppen

89 Kleist und Jansen, »Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making«, 379.

90 Hage, *Against Paranoid Nationalism*, 142.

91 Vgl. Hage, »Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality«.

eine unterschiedliche Zukunft verspricht. Wenn diese Ungleichheiten ein Extrem erreichen, bleibt für manche Menschen keine soziale Hoffnung mehr. Im Falle von Siamak und vielen anderen Geflüchteten in Deutschland ist die Hoffnung nicht ganz verschwunden, sondern es bleibt noch etwas, worauf man warten kann. Wie Pierre Bourdieu es ausdrückt: Man lässt die Menschen warten bzw. zögert etwas hinaus, ohne die Hoffnung komplett zu zerstören. Das ist Teil der Dominanz und Kontrolle:⁹²

»Waiting is one of the privileged ways of experiencing the effect of power, and the link between time and power [...]. Waiting implies submission: the interested aiming at something greatly desired durably—that is to say, for the whole duration of the expectancy—modifies the behaviour of the person who ›hangs‹ [...]. It follows that the art of ›taking one's time‹, [...] of making people wait, of delaying without destroying hope, of adjourning without totally disappointing, which would have the effect of killing the waiting itself, is an integral part of the exercise of power [...].«⁹³

Epilog

Nach dem Konzert kamen normalerweise die Zuschauer:innen zu uns und fingen an, mit uns über iranische Musik und unsere Instrumente zu reden. Abgesehen von den orientalistischen Kommentaren über die iranische Musik und der Exotisierung der Musikinstrumente und wie viel diese Instrumente sie an die Basars und Gebirge im alten »Persien« und Kamele im Nahen Osten zurückgebracht haben, gab es aber auch sehr interessante Gespräche über verschiedene Themen. Diese Themen zentralisierten die Lebenserfahrung der Menschen, am meisten der Geflüchteten, in Deutschland und wie sie ihre Erfahrung zum Ausdruck bringen und mit Problemen und Schwierigkeiten umgehen. Zu unseren Zuschauern gehörten ebenfalls andere Iraner:innen (mit oder ohne Fluchterfahrung). Sie waren meistens neu in Deutschland und konnten kaum Deutsch. Sie warteten oft auf die Gelegenheit, in der Gruppe Persisch zu sprechen.

Nach einem Konzert kam Nima auf uns zu und erzählte von seiner Fluchterfahrung und wie diese sein Leben komplett verändert hatte. Ein wichtiger Punkt war, dass er sowohl im Iran als auch in Deutschland ein prekäres Leben führte. Er war Künstler und hatte sich im Iran in einer schwierigen finanziellen Lage befunden, weil seine Kunst dort nicht akzeptiert wurde bzw., wie er es formulierte, weil seine

92 Für weitere Beiträge zu diesem Thema siehe Genova, »Doin' hard time on planet earth«; Hage, *Waiting*; Jacobsen und Karlsen, »Introduction«; Khosravi, *Prekarious Lives*; Khosravi, »Afterword«.

93 Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 228.

Kunst nicht als Kunst wahrgenommen wurde. In Deutschland führte er auch, zumindest in der Zeit der Feldforschung dieser Arbeit, ein prekäres Leben. Er hatte noch keinen sicheren Aufenthaltstitel und somit keine Arbeit und keine Wohnung für sich. Bei der Erzählung seiner Erfahrungen berichtete er interessanterweise von seinen prekären Erfahrungen in Deutschland und im Iran gleichzeitig, um zu zeigen, dass die Prekarität ein großer Teil seines Lebens war, sowohl im Iran als auch in Deutschland. Ein wichtiger Punkt seiner Erzählung war die Rolle von Kunst in seinem Leben und wie seine Kunst ihn sowohl im Iran als auch in Deutschland »gerettet« und ihm in dieser Situation geholfen habe. Das Gespräch wurde länger und länger, als wir auch über Musik und ihre Rolle in unseren Leben sprachen. Im Iran verband uns Musik mit anderen und durch Musik konnten wir die Prekarität, die wir erlebten, aushalten bzw. mit ihr umgehen. In Deutschland fanden wir uns einander ebenfalls durch Musik. Musik war und ist in diesem Sinne der rote Faden unseres Lebens, der die auseinandergebrochenen Teile des Lebens wieder zusammennäht und die Erinnerungsbrüche mit neuen Narrativen füllt, genau wie Nima, für den die Kunst der Klebstoff war, der alle Teile seines Lebens zusammenhielt.

8 Coda, in der Narrative ineinander verwoben sind

Im vorliegenden Projekt habe ich mich mit den Narrativen der iranischen Geflüchteten beschäftigt, die von ihren Fluchterfahrungen handelten. Diese Narrative weisen einerseits auf die unterschiedlichen sozialen, kulturellen und psychologischen Funktionen des Erzählens hin und zentralisieren andererseits die körperlichen und affektiven Aspekte der Flucht und Migration. Außerdem habe ich den Versuch unternommen, die von Teilnehmenden erzählten Narrative in einen soziokulturellen und politischen Kontext einzuordnen, um nicht nur die Einflüsse dieser Dynamiken auf das Leben der iranischen Geflüchteten zu betrachten, sondern auch zu verstehen, wie sie ihre Leben trotz der lokalen und globalen prekarisierenden Strukturen leben und wie sie mit solchen Strukturen umgehen.

Daneben wurde ebenfalls berücksichtigt, wie diese Arbeit vom Feld und von den Teilnehmenden während all dieser Jahre berührt und konzeptionell, methodisch und theoretisch mit- und umgestaltet wurde. Ich habe dieses Forschungsprojekt mit »Trauma« als Begrifflichkeit und theoretischer Perspektive angefangen und bin bei Körpern, Narrativen und Erinnerungsbrüchen gelandet. Im zweiten Kapitel habe ich argumentiert, wie »Trauma« Narrative von Kampf und Freude in diesem Forschungsprojekt in einen toten Blickwinkel stellt und wie es die Narrative von *suffering* und Leid zentralisiert, universalisiert und depolitisiert. Im Gegensatz zu Trauma fokussiert der Begriff »Erinnerungsbrüche« auf die Kontinuität und Diskontinuität der Erfahrungen, die kulturell generiert und sozial mitgeteilt werden. »Teilen« ist ein zentraler Punkt des Begriffs »Erinnerungsbrüche«. Diese Erinnerungen bleiben nicht ungesagt. Sie werden in unterschiedlichen Kontexten (wieder-)erinnert, bearbeitet und erzählt. Diese Erinnerungsbrüche werden in den alltäglichen Erzählungen materialisiert, um die herum Menschen ihre Narrative in einem kollektiven Prozess formulieren und ebenfalls reflektieren. Diese Form von Erinnerungsbrüchen habe ich zuerst dann im Feld bemerkt, wenn unsere alltäglichen Gespräche um »Integration« gingen. Wie sehr sich unsere Gespräche auch um andere Themen drehten, wir kamen immer wieder auf die »Integration« zurück. Wir erzählten. Wir schwiegen. Wir beschwerten uns. Wir wurden wütend. Wir wurden laut und stritten uns. Wir scherzen, wir lachten und lachten und spielten Musik.

Neben den kritischen Forschungen zum Begriff »Trauma« zeigt diese Arbeit, dass der Traumaforschung eine politisierende Theoretisierung der Agency fehlt. Das ist etwas, zu dem die kulturanthropologische Perspektive in der Traumaforschung beitragen kann. Wie Didier Fassin betont, haben Trauma-Theorien im Verlauf der Geschichte die politisierenden Begriffe wie *resistance* mit depolitisierenden Begriffen wie *resilience* ersetzt. Eine kulturanthropologische Traumaforschung soll darauf fokussieren, einen theoretischen Weg zurück zum »Widerstand« zu schaffen.

»Integration« als Diskurs beeinflusste unsere Leben als Iraner in Deutschland, jedoch nicht bei jedem von uns auf die gleiche Weise. Die Dynamiken und Machtpositionen unter uns wurden durch solche Diskurse immer deutlicher sichtbar, und deswegen wurde immer mehr darüber gesprochen. »Integration« war in diesem Sinn nicht nur ein Thema für die Gespräche, sondern auch eine Einschreibung in den Körper, die die Körper voneinander unterschied und in einer hierarchischen Weise einordnete. »Integration« unterschied uns einerseits in Bezug auf den »Grad der Integration« und wer »gut« und wer »nicht gut« integriert ist. Die Sprache spielte eine wichtige Rolle in diesem System der Bewertung. In unseren Kommunikationen mit den Organisator:innen war nicht nur unser Aussehen auffällig, sondern auch unser *accented* Deutsch. Manche von uns waren aber auffälliger und wurden deshalb als »weniger integriert« bezeichnet. Dieses Bewertungssystem wurde in unseren Leben präsent; so präsent, dass es sogar von uns selbst angenommen wurde, um uns und andere zu bewerten. Dieser Prozess wurde von den Teilnehmenden als eine Form des Drucks oder der Last auf den Schultern beschrieben; eine dauerhafte Last, die man nicht loswird. Diese Last erzeugte in manchen Situationen Abstand zwischen uns. Sie schrumpfte unsere Körperoberflächen in einer Weise, die es uns manchmal schwer machte, uns zu treffen und miteinander zu kommunizieren. Diese Last materialisierte sich in unseren Erinnerungsbrüchen, die sich nach Kontinuität sehnten. In solchen Situationen war Musik jedoch die Heilung, die uns wieder zusammenbrachte und unsere Körperoberfläche wieder ausdehnte und es uns möglich machte, uns wieder zu Hause zu fühlen und *to inhabit the world again*.

Andererseits verband uns »Integration« in der Weise, dass wir unsere Geschichten, Erfahrungen, Probleme, Wut, Schmerzen und Freuden miteinander teilten. Dieses Teilen fokussierte auf die Affekte und Emotionen, die von unseren Begegnungen mit »Integration« verursacht wurden, und die Narrative, die wir von unserem Alltag erzählten. Das hat sich vor allem in den Scherzen und Erzählungen gezeigt, die wir über »Integration« gebildet und erzählt haben. In diesen Scherzen wurde »Integration« meistens mit »Bier«, der »deutschen Bahn« und den deutschen Auto- und Modemarken in Verbindung gesetzt und auf diese Weise kritisiert.

Diese Forschung hat gezeigt, dass die Grenzerfahrung bei den Geflüchteten im Zentrum der Narrativierung der Fluchterfahrungen steht. Die Antworten auf Fragen oder Aufforderungen wie »Wie war deine Fluchterfahrung?« oder »Erzähl mal

von deiner Fluchterfahrung!« näherten sich immer der Geschichte der Grenzüberschreitung an. Diese Erzählungen haben gezeigt, dass die Grenzen, die von Wissenschaft im Allgemeinen und von den Migrationsstudien im Besonderen als imaginäre Linien zwischen Ländern als selbstverständlich genommen werden, von den Körpern anders erfahren werden können; als ein Punkt; als eine Intensität; eine intensive Zeitdauer, die der Körper affiziert; als *Noghte*.

Ab *Noghte* steht der Körper außerhalb der Territorien des Rechts. Aber ob das Leben von Menschen in dieser Situation auf »das nackte Leben« reduziert werden kann, ist umstritten. Die Grenzerfahrungen waren ein wichtiger Teil der Erinnerungsbrüche, die wegen ihrer Intensität intensiver und häufiger erzählt wurden. Diese Erfahrungen sind sehr unterschiedlich. Es gab jedoch Ähnlichkeiten und Überstimmungen, auf denen die Analyse im Kapitel 4 basiert. *Noghte* ist nicht nur ein Wort, das von verschiedenen Akteur:innen benutzt wird, um damit die Grenze zu beschreiben. Es zeigt vielmehr die Bewegung (Zeitlichkeit) und die Körperlichkeit der Grenzerfahrung. Diese Bewegung ist in *Noghte* versteckt. *Noghte* bezieht sich eher auf das Überschreiten der Grenze als auf die Grenze selbst. Balibar betont, dass Grenzen nicht mehr nur die einfachen Linien sind, die Nationalstaaten voneinander trennen. Sie sind überall und nirgends. In diesem Sinne werden die Menschen zu Grenzen, die wie »colour bars« funktionieren.¹ Sie markieren einen bestimmten Körper und machen ihn zur Grenze. *Noghte* bezieht sich auf diese Aspekte der Grenze; als würde man die Grenze nehmen und sie für immer mit sich tragen.

Obwohl die Grenzerfahrung eine zentrale Rolle in den Narrativen der Beteiligten spielte, beginnt diese Arbeit mit Trauma und der »condition of deportability« als einem der realsten Aspekte im Leben der Geflüchteten, dessen Schatten in allen anderen Aspekten des Lebens präsent war. In Kapitel 3 wurde mithilfe der Geschichten aus dem Feld gezeigt, wie und inwiefern die Gesetzesänderungen das Leben der Geflüchteten beeinflussen und ihre Körper nicht nur metaphorisch, sondern auch wortwörtlich markieren. Leben in Angst, Ungewissheit und Prekarität ist einer der wichtigsten Eigenschaften dieser Situation. Meine Forschung hat gezeigt, dass diese Ängste, Ungewissheiten und Prekarität in den Narrativen der Beteiligten mit den Ängsten und der Illegalität in Verbindung gesetzt werden, die sie im Iran erlebten. Die Illegalität des Lebens der jungen Menschen im Iran und die Illegalität ihres Lebens in Europa wegen des aufenthaltsrechtlichen Status produzieren und bezeichnen ihre Körper als »ungewollte Körper«, die sowohl vom iranischen als auch vom europäischen politischen Diskurs exkludiert werden. Diese spezifische Situation, in denen iranischen Geflüchteten leben, schließt nicht nur die Geschichten von Leid und Freude im Iran in den Fluchterfahrungen mit ein, sondern zeigt, wie viel

1 Vgl. Balibar, *Politics and the Other Scene*, 75–85.

die Narrative und Erzählungen gemeinsam haben können. Ein gemeinsamer Stil ist humorvolle Erzählungen solcher Illegalität(en) und Prekarität(en) (vgl. Kapitel 5, 7).

Prekarität, die vom Körper erfahren wird, schreibt sich in den Körper ein; sie bleibt im Körper; sie wird erinnert, bearbeitet und erzählt. Solche Erfahrungen bestimmen ebenfalls mit, wie man mit den neuen Formen der Prekarität umgeht. Prekarität ist akkumulativ. Das heißt, sie sollte nicht immer situativ definiert werden, sodass sie verschwinden wird, wenn man aus einer bestimmten prekären Situation herauskommt. Eine körperliche Perspektive auf Prekarität, wie sie in dieser Arbeit unter dem Begriff »Akkumulative Prekarität« theoretisiert wurde, kann dazu beitragen, die Prekarität der Menschen in einem historischen, politischen und kulturellen Kontext zu verstehen. Mehr Fallstudien dieser Art und in diesem Bereich können uns zum Verständnis der globalen und lokalen prekarisierenden Prozesse verhelfen. Prozesse, die nicht nur ständig ungewollte Körper produzieren, sondern diese Körper auch zu einer Ware machen und in einer moralischen Ökonomie der Migration zirkulieren lassen.

Das Wort »Aufenthalt« bezieht sich im Kontext der Flucht und Migration auf Stabilität und Prekarität gleichzeitig, und dieser Widerspruch beeinflusst das Leben der Geflüchteten in Deutschland. Aufenthalt als »bleiben« und »verweilen« weist einerseits auf einen Ort hin, an dem man bleiben und wohnen kann; den man Zuhause nennt und an dem man sich geborgen fühlt; an dem man für ein *Dam fāreq* sein kann und an dem man die Körperoberfläche ausdehnen kann. »Aufenthalt« ist andererseits ein Titel, durch den Migrant:innen bezeichnet werden. Eine:r wird temporär und ein:e andere:r permanent. »Aufenthalt« in Kombination mit »Titel« bestimmt, wie prekär ein Körper ist oder wie gewollt. Diese Prekarität materialisiert sich im »Aufenthaltstitel« als eine Karte, auf der die Informationen dieser temporären (ungewollten) Körper inskribiert ist; Name, Foto, Geburtsort, Geburtsdatum, Gültigkeitsdatum etc.

Die Feldforschung dieser Arbeit ist bereits lange zu Ende und unsere Band gibt es seit dem ersten Corona-Lockdown nicht mehr. Die Kämpfe um Rechte und »Aufenthalt«, die Scherze über »Integration«, *Noghte*, der an den Körpern hängt, die Bemühung, die Körpergrenze zu Hause auszudehnen, die Musikinstrumente, die uns an die Band erinnern, und unsere *accentedness* bleiben jedoch bestehen. Sie beeinflussen unseren Alltag zusammen mit den Kämpfen und Prekaritäten unserer Familien und Freund:innen im Iran. Sie akkumulieren sich und materialisieren sich immer wieder in unseren alltäglichen Erzählungen.

Literaturverzeichnis

- »§ 60 AufenthG – Verbot der Abschiebung – dejure.org«. Zugegriffen 23. November 2022. <https://dejure.org/gesetze/AufenthG/60.html>.
- Achebe, Chinua. »English and the African Writer«. *Transition*, Nr. 75/76 (1997): 342–49. <https://doi.org/10.2307/2935429>.
- Agamben, Giorgio.: *Means Without End: Notes on Politics* volume 20. Übersetzt von Vincenzo Binetti und Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Meridian. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. The Highest Poverty. Stanford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1515/9780804786744>.
- Ahmed, Sara. *Cultural Politics of Emotion*. 2nd Revised edition edition. Edinburgh University Press, 2014.
- Ahmed, Sara. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press, 2006.
- Ahmed, Sara. *The promise of happiness*. Duke University Press, 2010.
- Ahmed, Sara. *Willful Subjects*. Durham, NC: Duke University Press, 2014.
- Ahmed, Sara, Claudia Castada, Anne-Marie Fortier, und Mimi Sheller, Hg. *Up-rootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. 1st edition. Oxford: Routledge, 2020.
- Ahmed, Sara, und Jackie Stacey. *Thinking Through the Skin*. 1st edition. Routledge, 2003.
- Alexander, Jeffrey C. *Trauma: A Social Theory*. 1. Aufl. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2012.
- Allison, Anne. »Ordinary Refugees: Social Precarity and Soul in 21st Century Japan«. *Anthropological Quarterly* 85, Nr. 2 (2012): 345–70. <https://doi.org/10.1353/anq.2012.0027>.
- Allison, Anne. *Precarious Japan*. Durham: Duke University Press, 2013. <https://disc.very.sub.uni-goettingen.de/id{colon}877026548>.

- Allison, Anne. »Precarity: commentary by Anne Allison.« Cultural Anthropology Website (online verfügbar: <https://journal.culanth.org/index.php/ca/precarity-commentary-by-anne-allison>), 2016.
- Althusser, Louis, und Frieder Otto Wolf. Ideologie und ideologische Staatsapparate: 1. Halbband: Michel Verrets Artikel über den »studentischen Mai« Ideologie und ideologische Staatsapparate Notiz über die ISAs. Übersetzt von Peter Schöttler. New Edition. Hamburg: VSA, 2010.
- Anderson, Benedict R. O'G. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. Revised ed. London [u.a.]: Verso, 2006.
- Andrijasevic, Rutvica, und William Walters. »The International Organization for Migration and the International Government of Borders«. Environment and Planning D: Society and Space 28, Nr. 6 (Dezember 2010): 977–99. <https://doi.org/10.1068/d1509>.
- Anthias, Floya. »Evaluating »Diaspora«: Beyond Ethnicity?«, 2025.
- Anzaldúa, Gloria. Borderlands: the new mestiza. 3. Aufl. San Francisco, Calif.: Aunt Lute Books, 2007.
- Arendt, Hannah. »Wir Flüchtlinge«. Herausgegeben von Andreas Langenohl, Ralf J. Poole, und Manfred Weinberg. Transkulturalität. Klassische Texte. Transkulturalität, 2015.
- Assmann, Aleida. Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. C. H. Beck Kulturwissenschaft. München: Beck, 1999.
- Bailey, Adrian J., Richard A. Wright, Alison Mountz, und Ines M. Miyares. »(Re)Producing Salvadoran Transnational Geographies«. Annals of the Association of American Geographers 92, Nr. 1 (März 2002): 125–44. <https://doi.org/10.1111/1467-8306.00283>.
- Balibar, Etienne. Politics and the Other Scene. Reprint Auflage. London Brooklyn, New York: Verso, 2012.
- Bausinger, Hermann. »Strukturen des alltäglichen Erzählens« 1, Nr. 2 (1. Januar 1958): 239–54. <https://doi.org/10.1515/fabl.1958.1.2.239>.
- Bausinger, Hermann. Vom Erzählen: Poesie des Alltags. 1. Aufl. Stuttgart: S. Hirzel Verlag GmbH, 2022.
- Becker, David. Die Erfindung des Traumas: Verflochtene Geschichten. 1. Auflage. Sachbuch Psychosozial. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2014. <https://doi.org/10.30820/9783837969276>.
- Behrouzan, Orkideh. Prozak Diaries: Psychiatry and Generational Memory in Iran. 1. Aufl. Stanford, California: Stanford University Press, 2016.
- Behrouzan, Orkideh. »Ruptures and Their Afterlife: A Cultural Critique of Trauma«. Middle East – Topics & Arguments 11 (13. November 2018): 131–44. <https://doi.org/10.17192/meta.2018.11.7798>.
- Bendix, Regina. »Reflections on Earthquake Narratives«. Western Folklore 49, Nr. 4 (1990): 331–47. <https://doi.org/10.2307/1499749>.

- Bergson, Henri. *Mind-Energy: Lectures And Essays*. Übersetzt von H. Wildon Carr. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.
- Bergson, Henri. *Zeit und Freiheit: Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*. Übersetzt von Margarethe Drewsen. 1. Aufl. Felix Meiner Verlag, 2016.
- Berlant, Lauren. *Cruel Optimism*. Illustrated Edition. Durham: Duke University Press, 2011.
- Binder, Beate. »Beheimatung statt Heimat: Translokale Perspektiven auf Räume der Zugehörigkeit«. In *Zwischen Emotion und Kalkül: »Heimat« als Argument im Prozess der Moderne*, herausgegeben von Manfred Seifert. Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde. – Leipzig: Leipziger Univ.-Verl, 2002– 35. Leipzig: Leipziger Univ.-Verl., 2010.
- Bistoën, Gregory. *Trauma, Ethics and the Political beyond PTSD*. London: Palgrave Macmillan UK, 2016. <https://doi.org/10.1057/9781137500854>.
- Boochani, Behrouz, und Omid Tofighian. *Kein Freund außer den Bergen: Nachrichten aus dem Niemandsland*. Übersetzt von Manfred & Gabriele Allié und Gabriele Kempf-Allié. Deutsche Erstausgabe. btb Verlag, 2020.
- Bourdieu, Pierre. *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Übersetzt von Richard Nice. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Reprint. London: Routledge, 1996.
- Bruner, Edward M., und Victor Witter Turner. *Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- Butler, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso Books, 2016.
- Butler, Judith. *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übersetzt von Karin Wördemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, 2004.
- Butler, Judith P. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of »Sex*. New York: Routledge, 1993.
- Carey, Matthew. *Mistrust: An Ethnographic Theory*. Malinowski Monographs. HAU, 2017. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/distributed/M/bo26330914.html>.
- Csordas, Thomas J. »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«. *Ethos* 18, Nr. 1 (1990): 5–47.
- Cvetkovich, Ann. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Illustrated Edition. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- Das, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. 1. Aufl. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Das, Veena. *Social Suffering*. Berkeley: University Press Group Ltd, 1997.

- Das, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. Textures of the Ordinary. Fordham University Press, 2020. <https://doi.org/10.1515/9780823287918>.
- Das, Veena. »The act of witnessing, violence, poisonous knowledge and subjectivity«. In *Violence and subjectivity*, herausgegeben von Veena Das, 205–26. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Das, Veena, Hg. *Violence and subjectivity*. Berkeley, Calif. [u.a.]: Univ. of California Press, 2000.
- Das, Veena, und Clara Han, Hg. *Living and Dying in the Contemporary World: A Compendium*. Oakland, California: University of California Press, 2016.
- De Genova, Nicholas P. »Migrant »Illegality« and Deportability in Everyday Life«. *Annual Review of Anthropology* 31, Nr. 1 (2002): 419–47. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085432>.
- Dewachi, Omar. »When Wounds Travel«. *Medicine Anthropology Theory* 2, Nr. 3 (9. Dezember 2015). <https://doi.org/10.17157/mat.2.3.182>.
- »DIP – Gesetz zur Einführung beschleunigter Asylverfahren«. Zugegriffen 21. Juli 2022. <https://dip.bundestag.de/vorgang/gesetz-zur-einf%C3%BChrung-beschleunigter-asylverfahren/72363>.
- Douglas, Mary. *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. Routledge classics Anthropology. London: Routledge, 2002.
- Ehlers, Anke, und David M. Clark. »A Cognitive Model of Posttraumatic Stress Disorder«. *Behaviour Research and Therapy* 38, Nr. 4 (April 2000): 319–45. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(99\)00123-0](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(99)00123-0).
- Eastmond, M. »Stories as Lived Experience: Narratives in Forced Migration Research«. *Journal of Refugee Studies* 20, Nr. 2 (1. Juni 2007): 248–64. <https://doi.org/10.1093/jrs/fem007>.
- Eule, Tobias G. *Inside Immigration Law: Migration Management and Policy Application in Germany*. 1. Aufl. Routledge, 2016.
- Eule, Tobias G., Lisa Marie Borrelli, Annika Lindberg, und Anna Wyss. *Migrants Before the Law: Contested Migration Control in Europe*. Palgrave Macmillan, 2018.
- Eule, Tobias G., Lisa Marie Borrelli, Annika Lindberg, Anna Wyss, und Hans-Peter Remmler. *Hinter der Grenze, vor dem Gesetz: eine Ethnografie des europäischen Migrationsregimes*. 1. Auflage. Hamburg: Hamburger Edition, 2020.
- Faier, Lieba, und Lisa Rofel. »Ethnographies of Encounter«. *Annual Review of Anthropology* 43, Nr. 1 (2014): 363–77. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030210>.
- Falkai, Peter und American Psychiatric Association. *Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen DSM-5*. Göttingen [u.a.: Hogrefe, 2015.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason*. Berkeley: University Press Group Ltd, 2011.
- Fassin, Didier. *Life: A Critical User's Manual*. 1. Aufl. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity, 2018.

- Fassin, Didier. *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa*. [Nachdr.]. California Series in Public Anthropology. Berkeley [u.a.]: Univ. of California Press, 2008. <https://discovery.sub.uni-goettingen.de/id{colon}591773406>.
- Fassin, Didier, und Estelle D'Halluin. »The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers«. *American Anthropologist* 107, Nr. 4 (Dezember 2005): 597–608. <https://doi.org/10.1525/aa.2005.107.4.597>.
- Fassin, Didier, und Richard Rechtman. *The Empire of Trauma: An Inquiry Into the Condition of Victimhood*. Princeton University Press, 2009.
- Fassin, Didier, Matthew Wilhelm-Solomon, und Aurelia Segatti. »Asylum as a Form of Life: The Politics and Experience of Indeterminacy in South Africa«. *Current Anthropology* 58, Nr. 2 (April 2017): 160–87. <https://doi.org/10.1086/691162>.
- Foucault, Michel. *Analytik der Macht*. Übersetzt von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba, und Jürgen Schröder. 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Foucault, Michel. »The Subject and Power«. *Critical Inquiry* 8, Nr. 4 (1982): 777–95.
- Foucault, Michel. *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. 12. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 184. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Foucault, Michel, Michel Senellart, François Ewald, Alessandro Fontana, und Graham Burchell. *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*, 2014. <http://site.ebrary.com/id/11032288>.
- Frykman, Jonas, und Nils Gilje. *Being There: New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*. Lund: Nordic Academic Press, 2003.
- Fuchs, Christian. »Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space and the Critical Theory of Communication«. *Communication Theory* 29, Nr. 2 (1. Mai 2019): 129–50. <https://doi.org/10.1093/ct/qty025>.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures*. 2000th Revised ed. New York: Basic Books, 1977.
- Genova, Nicholas De. »Doin' hard time on planet earth: Migrant detainability, disciplinary power and the disposability of life«. In *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration*. Routledge, 2020.
- Gregg, Melissa, und Gregory J. Seigworth, Hg. *The affect theory reader*. Duke University Press, 2010.
- Grosz, Elizabeth. »Deleuze, Bergson and the Concept of Life«. *Revue internationale de philosophie* n° 241, Nr. 3 (2007): 287–300.
- Hage, Ghassan. *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*. Annandale, NSW.✕: Pluto Press, 2003. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/144694>.
- Hage, Ghassan. *Waiting*. Print on Demand ed. Carlton: Melbourne University Publishing, 2009.

- Hage, Ghassan. »Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality«. In Waiting, herausgegeben von Ghassan Hage, Print on Demand ed. Carlton: Melbourne University Publishing, 2009.
- Hailey, Charlie. Camps: A Guide to 21st-Century Space. Cambridge, Mass: The MIT Press, 2009.
- Hall, Stuart. Rassismus und kulturelle Identität. 1. Aufl. Argument. Sonderband. – Hamburg: Argument-Verl., 1974-×; ZDB-ID: 187189-4 226. Hamburg: Argument-Verl., 1994.
- Harvey, David. Spaces of Capital: Towards a Critical Geography. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2001.
- Harvey, David. Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development. Verso, 2019.
- Hess, Sabine. »Nach 2015: Konturen des neuen Grenzregimes in Europa«. Gehalten auf der Europa und die Welt der Grenzen, Bielefeld, 11. April 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=mNipoAI5uCW>.
- Hess, Sabine, Jana Binder, und Johannes Moser. No integration?!: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag, 2009.
- Hess, Sabine, und Bernd Kasperek. »The Post-2015 European Border Regime. New Approaches in a Shifting Field«. Archivio Antropologico Mediterraneo 21, Nr. 2 (31. Dezember 2019). <https://doi.org/10.4000/aam.1812>.
- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl, und Simon Sontowski. Der lange Sommer der Migration: Grenzregime III. 1 edition. Assoziation A, 2016.
- Hess, Sabine, und Ramona Lenz, Hg. *Geschlecht und Globalisierung: Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 2001.
- Hess, Sabine, und Vassilis Tsianos. »Ethnographische Grenzregimeanalysen. Eine Methodologie der Autonomie der Migration«. In Grenzregime: Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa, herausgegeben von Sabine Hess und Bernd Kasperek, 2010.
- Humphreys, Michael, Andrew D. Brown, und Mary Jo Hatch. »Is Ethnography Jazz?« Organization 10, Nr. 1 (1. Februar 2003): 5–31. <https://doi.org/10.1177/1350508403101001>.
- Ingold, Tim. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London [u.a.]: Routledge, 2000.
- Jacobsen, Christine M., und Marry-Anne Karlsen. »Introduction: Unpacking the temporalities of irregular migration«. In Waiting and the Temporalities of Irregular Migration. Routledge, 2020.

- Jefferson, Andrew, Simon Turner, und Steffen Jensen. »Introduction: On Stuckness and Sites of Confinement«. *Ethnos* 84, Nr. 1 (Januar 2019): 1–13. <https://doi.org/10.1080/00141844.2018.1544917>.
- Junge, Torsten, und Imke Schmincke. *Marginalisierte Körper: Beiträge zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers*. 1., Edition. Münster: Unrast Verlag, 2007.
- Jurevics, Pauls. Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie. 1.Aufl. Freiburg: Alber, 1949.
- Kasmir, Sharryn. »Precarity«. Herausgegeben von Felix Stein, Sian Lazar, Matei Candea, Hildegard Diemberger, Joel Robbins, und Rupert Stasch. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 13. März 2018. <https://doi.org/10.29164/18precarity>.
- Kasperek, Bernd. *Europa als Grenze: Eine Ethnographie der Grenzschutz-Agentur Frontex*. Europa als Grenze. transcript Verlag, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783839457306>.
- Keshavarz, Mahmoud. *Design-Politics An Inquiry into Passports, Camps and Borders*. 2016. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:mau:diva-7404>.
- Keshavarz, Mahmoud. *The Design Politics of the Passport: Materiality, Immobility, and Dissent*. S.l.: Bloomsbury Visual Arts, 2020.
- Khosravi, Shahram. »A Fragmented Diaspora: Iranians in Sweden«. *Nordic Journal of Migration Research* 8, Nr. 2 (1. Juni 2018): 73–81. <https://doi.org/10.1515/njmr-2018-0013>.
- Khosravi, Shahram, Hg. *After Deportation*. Cham: Springer International Publishing, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-57267-3>.
- Khosravi, Shahram. »Afterword: Waiting, a state of consciousness«. In *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration*. Routledge, 2020.
- Khosravi, Shahram. »Doing Migration Studies with an Accent«. Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien, 9. März 2022. https://ksa.univie.ac.at/detailansicht/news/doing-migration-studies-with-an-accent/?tx_news_pi1%5Bcontroller%5D=News&tx_news_pi1%5Baction%5D=detail&cHash=a39bcdbf2do0abe3fb1ad3ac5a4b7a5a.
- Khosravi, Shahram. »Doing Migration Studies with an Accent«. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 50, Nr. 9 (27. Mai 2024): 2346–58. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2024.2307787>.
- Khosravi, Shahram. »Illegal« traveller: an auto-ethnography of borders. *Global ethics series*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- Khosravi, Shahram. *Precarious lives: waiting and hope in Iran*. Contemporary ethnography. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press, 2017.
- Khosravi, Shahram. »Stolen Time«. *Radical Philosophy*, Nr. 203 (2018): 38–41.
- Khosravi, Shahram. *Young and defiant in Tehran*. Contemporary ethnography. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

- Kim, Hosu, und Jamie Bianco. *The Affective Turn: Theorizing The Social*. Herausgegeben von Patricia Ticineto Clough und Jean Halley. Durham: Duke University Press, 2007.
- Kleist, Nauja, und Stef Jansen. »Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making«. *History and Anthropology* 27, Nr. 4 (7. August 2016): 373–92. <https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1207636>.
- Kleist, Nauja, und Dorte Thorsen, Hg. *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration*. New York: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315659916>.
- König, Karin. »Paradoxien der Erinnerung«, o.J., 12.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. 1. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 1991.
- Lemke, Thomas. »Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben«. In *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, herausgegeben von Ulrich Bröckling, Benjamin Bühler, Marcus Hahn, Matthias Schöning, und Manfred Weinberg, 257–74, 2004.
- Leys, Ruth.: *Ascent of Affect: Genealogy and Critique*. 1. Aufl. Chicago; London: University of Chicago Press, 2017.
- Leys, Ruth. »The Turn to Affect: A Critique«. *Critical Inquiry* 37, Nr. 3 (2011): 434–72. <https://doi.org/10.1086/659353>.
- Leys, Ruth. *Trauma: A Genealogy*. Illustrated Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Lindberg, Annika, und Shahram Khosravi. »Situating Deportation and Expulsion in Migration Governance«. *Handbook on the Governance and Politics of Migration*, 22. April 2021, 354–65.
- Lock, Margaret. »Unbound Subjectivities and New Biomedical Technologies«. *A Companion to Psychological Anthropology*, Wiley Online Books, 1. Januar 2005, 298–314. <https://doi.org/10.1002/9780470996409.ch17>.
- Loick, Daniel. »Wir Flüchtlinge. Überlegungen zu einer Bürgerschaft jenseits des Nationalstaats«. *Leviathan* 45, Nr. 4 (11. Dezember 2017): 574–91. <https://doi.org/10.5771/0340-0425-2017-4-574>
- Löw, Martina. *Raumsoziologie*. 10. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2000.
- Löw, Martina. *Vom Raum aus die Stadt denken: Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag, 2018.
- Low, Setha M. »Towards an Anthropological Theory of Space and Place«. *Semiotica* 2009, Nr. 175 (Januar 2009). <https://doi.org/10.1515/semi.2009.041>.
- Malkki, Liisa. »Citizens of Humanity: Internationalism and the Imagined Community of Nations«. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 3, Nr. 1 (1994): 41–68. <https://doi.org/10.1353/dsp.1994.0013>.

- Malkki, Liisa. »National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees«. *Cultural Anthropology* 7, Nr. 1 (1992): 24–44.
- Malkki, Liisa. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 1995.
- Mannik, Lynda, Hg. *Migration by Boat: Discourses of Trauma, Exclusion and Survival*. 1 edition. New York: Berghahn Books, 2016.
- Marcus, George E. »Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography«. *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 95–117.
- Marzolph, Ulrich, und Regina Bendix. »Introduction: Narrative Culture: A Concept and Its Scope«. *Narrative Culture* 1, Nr. 1 (1. Mai 2014). <https://digitalcommons.wayne.edu/narrative/vol1/iss1/2>.
- Mbembe, Achille. *Necropolitics*. Duke University Press Books, 2019.
- Mbembe, Achille. »Nekropolitik«. In *Biopolitik – in der Debatte*, herausgegeben von Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayalı, und Vassilis Tsianos, 63–96. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92807-4_3.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. 1. Aufl. New York (N. Y.): Routledge, 2015.
- McKenzie Aucoin, Pauline. »Toward an Anthropological Understanding of Space and Place«. In *Place, Space and Hermeneutics*, herausgegeben von Bruce B. Janz, 5395–412. *Contributions to Hermeneutics*. Cham: Springer International Publishing, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-52214-2>.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Primacy of Perception*. 1. Aufl. Evanston, Ill.: NORTH-WESTERN UNIV PR, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Herausgegeben von Claude Lefort. Übersetzt von Alphonso Lingis. 1st edition. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1968.
- Meyer, Silke. »Editorial«. *Fabula* 59, Nr. 1–2 (15. August 2018): 1–7. <https://doi.org/10.1515/fabula-2018-0001>.
- Meyer, Silke. »Was heißt Erzählen?« *Zeitschrift für Volkskunde (ZfV)* 110, Nr. 2 (2. Oktober 2014): 243–67.
- Mezzadra, Sandro, und Brett Neilson. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Mostofi, Nilou. »Who We Are: The Perplexity of Iranian-American Identity«. *The Sociological Quarterly* 44, Nr. 4 (2003): 681–703.
- Moussawi, Ghassan. »Bad Feelings On Trauma, Nonlinear Time, and Accidental Encounters in »the Field«. *Departures in Critical Qualitative Research* 10, Nr. 1 (1. März 2021): 78–96. <https://doi.org/10.1525/dcqr.2021.10.1.78>.

- Naficy, Hamid. *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Naficy, Hamid. *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Naficy, Nahal. »5. The Dracula Ballet: A Tale of Fieldwork in Politics«. In 5. *The Dracula Ballet: A Tale of Fieldwork in Politics*, 113–28. Cornell University Press, 2011. <https://doi.org/10.7591/9780801463594-007>.
- Naficy, Nahal. »Persian Miniature Writing: An Ethnography of Iranian Organizations in Washington, D.C.« Thesis, Rice University, 2007. <https://scholarship.rice.edu/handle/1911/20633>.
- Neilson, Brett, und Ned Rossiter. »From Precarity to Precariousness and Back Again«, 2005, 17.
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Berlin: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Ortner, Sherry B. »Subjectivity and Cultural Critique«. *Anthropological Theory* 5, Nr. 1 (1. März 2005): 31–52. <https://doi.org/10.1177/1463499605050867>.
- Ortner, Sherry B. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. A John Hope Franklin Center Book. Durham [u.a.]: Duke Univ. Press, 2006.
- Ortner, Sherry B. »Subjectivity and Cultural Critique«. *Anthropological Theory* 5, Nr. 1 (1. März 2005): 31–52. <https://doi.org/10.1177/1463499605050867>.
- Ortner, Sherry B. »Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering«. *Representations*, Nr. 59 (Juli 1997): 135–62. <https://doi.org/10.2307/2928818>.
- Parla, Ayse. *Precarious Hope: Migration and the Limits of Belonging in Turkey*. 1. Edition. Stanford University Press, 2019.
- Peutz, Nathalie. »Embarking on an Anthropology of Removal«. *Current Anthropology* 47, Nr. 2 (2006): 217–41. <https://doi.org/10.1086/498949>.
- Pieper, Marianne, Efthimia Panagiotidis, und Vassilis Tsianos. »Regime der Prekarität und verkörperte Subjektivierung«. In *Arbeit und Nicht-Arbeit: Entgrenzungen und Begrenzungen von Lebensbereichen und Praxen*, herausgegeben von Gerrit Herlyn, Johannes Müske, Klaus Schönberger, und Ove Sutter, 1. Aufl. München Mering: Edition Rainer Hampp, 2009.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. 2. Aufl. London [u.a.]: Routledge, 2010.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages*. 10th Anniversary Edition: *Homonationalism in Queer Times*. Anniversary, Expanded. Durham: Combined Academic Publ., 2017.
- Rajaram, Prem Kumar, und Carl Grundy-Warr, Hg. *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*. *Borderlines*, v. 29. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

- Rancière, Jacques. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Übersetzt von Steven Corcoran. Reprint Edition. London New York Oxford New Delhi Sydney: Bloomsbury Academic, 2015.
- Randall, Margaret. »Threatened with Deportation«. *Latin American Perspectives* 14, Nr. 4 (1987): 465–80.
- Rechtman, Richard. »The Rebirth of PTSD: The Rise of a New Paradigm in Psychiatry«. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 39, Nr. 11 (November 2004): 913–15. <https://doi.org/10.1007/s00127-004-0874-x>.
- Richardson, Miles. »Being-in-the-Market versus Being-in-the-Plaza: Material Culture and the Construction of Social Reality in Spanish America«. *American Ethnologist* 9, Nr. 2 (1982): 421–36.
- Rockhill, Gabriel, und Jacques Rancière. *The Politics of Aesthetics*. Reprint Edition. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- Rosaldo, Renato. »Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis«. London: Routledge, 1993.
- Rosen, Gerald M., und Scott O. Lilienfeld. »Posttraumatic Stress Disorder: An Empirical Evaluation of Core Assumptions«. *Clinical Psychology Review* 28, Nr. 5 (Juni 2008): 837–68. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2007.12.002>.
- Rosenthal, Gabriele. *Interpretive Social Research – An Introduction*. Universitätsverlag Göttingen, 2018. <https://doi.org/10.17875/gup2018-1103>.
- Rosenthal, Gabriele, und Artur Bogner. *Ethnicity, Belonging and Biography: Ethnographical and Biographical Perspectives*. 1., Aufl. Münster, Westf: LIT, 2009.
- Scheper-Hughes, Nancy, und Nancy Scheper-Hughes, Hg. »Bodies, Death and Silence«. In *Violence in war and peace*; 1. publ., 173–85. *Blackwell readers in anthropology*. – Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell, 2002–×; ZDB-ID: 2217327–4 5. Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell Publ., 2004.
- Schroer, Markus. *Räume, Orte, Grenzen: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Originalausgabe Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Shakhsari, Sima. »Killing me softly with your rights: Queer death and the politics of rightful killing«. In *Queer Necropolitics*. Routledge, 2014.
- Shakhsari, Sima. *Politics of Rightful Killing: Civil Society, Gender, and Sexuality in Weblogistan. Politics of Rightful Killing*. Duke University Press, 2020. <https://www.degruyter.com/view/title/582789>.
- Spahn, Lea. *Biography Matters – Feministisch-phänomenologische Perspektiven auf Altern in Bewegung: Dissertationsschrift*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag, 2022.
- Surak, Kristin. »Rupture and Rhythm: A Phenomenology of National Experiences«. *Sociological Theory* 35, Nr. 4 (27. Dezember 2017): 312–33.
- Sutter, Ove. *Erzählte Prekarität: Autobiographische Verhandlungen von Arbeit und Leben im Postfordismus*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2013.

- Taussig, Michael. »Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture«. In *Violence in war and peace*, herausgegeben von Nancy Scheper-Hughes, 1. publ., 39–53. Blackwell readers in anthropology. – Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell, 2002-×; ZDB-ID: 2217327–4 5. Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell Publ., 2004.
- Taussig, Michael. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 1987.
- Terhart, Henrike. *Körper und Migration: Eine Studie zu Körperinszenierungen junger Frauen in Text und Bild*. 1., Aufl. Bielefeld: Transcript, 2014.
- Terhart, Henrike. »Migration«. In *Handbuch Körpersoziologie 2: Forschungsfelder und methodische Zugänge*, herausgegeben von Robert Gugutzer, Gabriele Klein, und Michael Meuser, 263–74. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-658-33298-3_19.
- Ticktin, Miriam Iris. *Casualties of care: immigration and the politics of humanitarianism in France*. Berkeley, Calif. [u.a.]: Univ. of California Press, 2011.
- Tize, Carola. »Living in Permanent Temporariness: The Multigenerational Ordeal of Living under Germany's Toleration Status«. *Journal of Refugee Studies*, 10. Februar 2020, fez119. <https://doi.org/10.1093/jrs/fez119>.
- »Trauma | Origin and Meaning of Trauma by Online Etymology Dictionary«. Zugegriffen 27. Februar 2018. <https://www.etymonline.com/word/trauma>.
- Tsianos, Vassilis, und Dimitris Papadopoulos. »Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism«, Oktober 2006, 12.
- Tsianos, Vassilis, und Dimitris Papadopoulos. »Prekarität: eine wilde Reise ins Herz des verkörperten Kapitalismus«, Oktober 2006, 14.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World – On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Reprint Edition. Princeton; Oxford: Princeton Univers. Press, 2017.
- Turner, Simon. »What Is a Refugee Camp? Explorations of the Limits and Effects of the Camp«. *Journal of Refugee Studies* 29, Nr. 2 (Juni 2016): 139–48. <https://doi.org/10.1093/jrs/fev024>.
- Van Maanen, John. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago Guides to Writing, Editing, and Publishing. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 1988. <https://discovery.sub.uni-goettingen.de/id{colon}025424890>.
- Velho, Astride. »(Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft«. In *Rassismus bildet! Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag, 2010. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839414569.113>.
- Waite, Louise. »A Place and Space for a Critical Geography of Precarity?: A Critical Geography of Precarity?« *Geography Compass* 3, Nr. 1 (Januar 2009): 412–33. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2008.00184.x>.

- Walters, William. »Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border«. *Environment and Planning D: Society and Space* 20, Nr. 5 (1. Oktober 2002): 561–80. <https://doi.org/10.1068/d274t>.
- Walters, William. »Aviation as deportation infrastructure: airports, planes, and expulsion«. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44, Nr. 16 (10. Dezember 2018): 2796–2817. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1401517>.
- Walters, William. »The Microphysics of Deportation A Critical Reading of Return Flight Monitoring Reports«. In *Proceedings of the 2018 ZiF Workshop. Studying Migration Policies at the Interface Between Empirical Research and Normative Analysis*, 2019.
- Weidenhaus, Gunter. *Soziale Raumzeit*. Originalausgabe Auflage. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015.
- Weiss, Gail. *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. 1. Aufl. New York: Routledge, 1998.
- Widlok, Thomas. *Anthropology and the Economy of Sharing*. 1. Aufl. London; New York: Routledge, 2016.
- Will, Anne-Kathrin. »Klassifizieren für einen guten Zweck Wie psychologische Traumaatteste begannen, im ausländerrechtlichen Verwaltungshandeln relevant zu werden«. In *Formationen des Politischen Anthropologie politischer Felder*, 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag, 2014. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839422632.95>.
- Willen, Sarah S. »Toward a Critical Phenomenology of »Illegality«: State Power, Criminalization, and Abjectivity among Undocumented Migrant Workers in Tel Aviv, Israel«. *International Migration* 45, Nr. 3 (2007): 8–38. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2007.00409.x>.
- Winichakul, Thongchai. *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*. Chiang Mai: Silkworm Books, 1994.
- Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation*. London: SAGE Publications Ltd, 1997.

