

Cindy Hader

KEIN RUHIGES HINTERLAND

Solidarität
und Migration
in Mecklenburg-
Vorpommern



WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Cindy Hader
Kein ruhiges Hinterland

Cindy Hader, geboren 1987 in Altenburg, hat Kulturwissenschaft an der Univ. Leipzig und Interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz studiert. Von 2015 bis 2017 leitete sie ein Erstaufnahmelager für Geflüchtete, danach war sie in der Kirchenasylbewegung aktiv. Ihr Promotionsprojekt *Kein ruhiges Hinterland* wurde von der Rosa-Luxemburg-Stiftung gefördert. Aktuell lebt sie in Brandenburg.

Cindy Hader

**Kein ruhiges Hinterland:
Solidarität und Migration
in Mecklenburg-Vorpommern**

Eine Ethnographie

Mit einem Vorwort von Heidrun Frieze

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Diese Publikation wurde unterstützt durch den Publikationsfonds der Technischen Universität Chemnitz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

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.

1. Auflage Münster 2025

© 2025 Cindy Hader

Umschlag: Lütke Fahle, Münster, unter Verwendung eines Fotos von bildwerk.rostock

Druck: Druckhaus Bechstein GmbH, Wetzlar

Gedruckt auf FSD-zertifiziertem Papier

Print-ISBN 978-3-89691-147-6

PDF-ISBN 978-3-98634-210-4

<https://doi.org/10.56715/978398634210>

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	9
Dokumentenverzeichnis	11
Kurzzvorstellung der Hauptgesprächspartner*innen	13
Vorwort <i>von Heidrun Frieze</i>	15
1. Intro	19
Nach der Willkommenskultur	22
Solidarität und ihre Orte: Zu Forschungsstand und Leerstellen	29
Bezeichnen und benennen: Ein Versuch	33
FluchtMigration	35
Akteur*innen und Aktivist*innen	38
Ländliche Räume	39
Lager und No-Lager-Bewegung	40
Blick ins Buch	42
2. Setting the Stage: Wege ums Feld/Wege ins Feld	46
Vom Gehen und Wiederkommen: (Trans-)Lokale Forschung <i>revisited</i>	49
Nostorf-Horst und das (Grenz-)Lager	56
Die Mahnwache	62
Ethnographische Fallstricke	67
Teilnehmende Beobachtung	67
Erkenntnisorientierte Gespräche	72
Dokumentenanalyse	74

Vom Feld zum Text: Kritische Diskursanalyse	75
3. Setting the Frame: Theoretische Annäherungen	83
Ort und Raum: Schauplätze und Verflechtungen	85
Raum als Praxis	85
A Progressive Sense of Place	88
Migratory Settings – Wandernde Plätze	90
Grenze: <i>Contact Zone</i> , <i>Borderland</i> , Heterotopie	92
Die Grenze als Sonderfall	94
Contact Zone und Borderland	97
Ein anderer Raum	101
Widerständigkeit: Praktiken des Sich-Entziehens	106
Mit Macht gegen Macht	106
Das Alltägliche als Widerstandspunkt	108
(Un-)sichtbare Praktiken: Sich entziehen	111
Solidarität: Ein Spannungsverhältnis	116
Doing Solidarity	116
Grenzwanderungen	120
Doppelte Bewegung: Verbinden und Trennen	126
4. An den Rändern des Gedenkens:	
Rostock-Lichtenhagen und die historische Dimension	130
„Busse brachten Ausländer weg“: Zum Moment des Wegschaffens als Randnotiz	132
Von Lichtenhagen nach Horst: „Raus aus den großen Städten!“	144
Ort der Erinnerung, Ort der Auseinandersetzung	156

5. Nähe und Ferne: Zum Lager und der politischen Dimension	162
Das Lager als totalitäres Moment	165
Wege der Irritation: Erscheinen, Betrachten, Verbinden	175
Erscheinen	177
Betrachten	183
Verbinden	187
Schwierige Sichtbarkeit	190
 6. Vom Umgang mit der Leere: Mecklenburg-Vorpommern und die lokale Dimension	196
Unberührte Natur: Sehnsucht, Mythos, Mangel	198
„Ja, es geht uns auch was an“: Translokale Geflechte und unbedingte Verantwortung	206
Der Begriff <i>Lager</i> , oder: Zu den Grenzen des Sagbaren	214
 7. Zwiegespräche: Zur Zivilgesellschaft und der autonomen Dimension	224
Mecklenburgische Eigenheiten – und auch wieder nicht	227
„..., nicht Angst um irgendetwas haben“: Mehr Autonomie wagen	238
Tanz, Musik, Protest: Die Rückeroberung des Alltäglichen	247
 8. Outro	258
Die Mahnwache und ihr Eigensinn	258
Solidarität in einer Welt der Vielen	260
 Literatur	265

Abkürzungsverzeichnis

AsylG	Asylgesetz
AsylbLG	Asylbewerberleistungsgesetz
AMF	Amt für Migration und Flüchtlingsangelegenheiten (Abteilung 5 des LAiV M-V)
AnKER	Ankunft, Entscheidung, kommunale Verteilung bzw. Rückführung
Antira	Antirassismus / antirassistischer Aktivismus
BA	Bundesagentur für Arbeit
BAMF	Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
BMI	Bundesministerium des Innern und für Heimat
BMZ	Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
EAE	Erstaufnahmeeinrichtung (Landesebene)
EFF	Europäischer Flüchtlingsfonds
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
GEAS	Gemeinsames Europäisches Asylsystem
GU	Gemeinschaftsunterkunft (kommunale Ebene)
GÜSt	Grenzübergangsstelle
GUVO	Gemeinschaftsunterkunftsverordnung M-V (kommunale Ebene)
IFG	Informationsfreiheitsgesetz
LAiV	Landesamt für innere Verwaltung (oberste Landesbehörde im Geschäftsbereich des Ministeriums für Inneres, Bau und Digitalisierung M-V)
LEP M-V	Landesraumentwicklungsprogramm Mecklenburg-Vorpommern
MfS	Ministerium für Staatssicherheit
OLAF	Office Européen de Lutte Anti-Fraude (Europäisches Amt für Betrugsbekämpfung)
PBR	Pro Bleiberecht
PUA	Parlamentarischer Untersuchungsausschuss des Landes M-V
SED	Sozialistische Einheitspartei Deutschlands
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees
VG	Verwaltungsgericht
ZASt	Zentrale Aufnahmestelle

Dokumentenverzeichnis

- A 1 *Busse brachten Ausländer weg*, Ostsee-Zeitung, 25.08.92
- A 2 Polizeidirektion Rostock, Aktenvermerk zur Rückverlegung der Bewohner*innen des Sonnenblumenhauses, 03.09.92
- A 3 Polizeidirektion Rostock an das Landespolizeiamt M-V, Personelle Verstärkung ZAst Hinrichshagen, 04.09.92
- A 4 Polizeidirektion Rostock an das Landespolizeiamt M-V, (Über-)Belegung der ZAst, 07.09.92
- A 5 *Ein Dorf hat Angst*, Der Anzeiger, 14.10.92
- A 6 *Land will sich nicht erpressen lassen*, Norddeutsche Neueste Nachrichten, 13.10.92
- A 7 Kabinettsbeschluss zur Einrichtung der ZAst in Nostorf-Horst, 20.10.92
- A 8 Lagebericht der Polizeidirektion Rostock zur ZAst Hinrichshagen, 12.11.92
- A 9 Landespolizeiamt M-V, Angaben zur Einrichtung der ZAst in Lichtenhagen und Hinrichshagen, 20.11.92
- A 10 *Neuer Zoff um die ZAst kommt in Sicht*, Norddeutsche Neueste Nachrichte, 26.01.93
- A 11 *Am Tor standen plötzlich dreihundert Rumänen ...*, Ostsee-Zeitung, 26.01.93
- A 12 Kleine Anfrage von Till Backhaus (Landtagsabgeordneter, SPD), 03.02.93
- A 13 Sachstandsbericht der Polizeidirektion Rostock zur ZAst Hinrichshagen, 08.02.93
- A 14 Sachstandsbericht der Polizeidirektion Rostock zur ZAst Hinrichshagen und zwei Todesfällen durch Verkehrsunfälle, 16.02.93
- A 15 Pressemitteilung des Innenministeriums M-V und der Polizeidirektion Rostock, 09.03.93
- A 16 Schreiben vom Innenministerium M-V an das Landespolizeiamt M-V, 09.03.93
- A 17 Schreiben von Hans-Dieter Bull (Innenminister Schleswig-Holstein, SPD) an das Innenministerium M-V zur ZAst in Nostorf-Horst, 16.03.93
- A 18 *Landesamt in Horst planmäßig ab 1. April*, Norddeutsche Neueste Nachrichte, 26.03.93
- A 19 *Asylbewerber kommen ab heute nach Horst*, Ostsee-Zeitung, 01.04.93
- A 20 Schreiben eines Anwohners Hinrichshagens an den Bundesinnenminister, 21.05.93
- A 21 *Nach neuem Asylgesetz ist Ansturm vorbei*, Ostsee-Zeitung, 23.08.93
- A 22 *Asylheime schließen aus Besetzungsmangel*, Ostsee-Zeitung, 03.09.93
- A 23 Einladung zur Anwohner*innenversammlung in Hinrichshagen, 08.12.93

- A 24 Amt Boizenburg, Sondernutzungserlaubnis für den Infostand, 12.06.17
- A 25 Pro Bleiberecht, Anmeldeformular der Mahnwache, 18.03.18
- A 26 Anmeldeformular der Mahnwache, 03.12.18
- A 27 Landkreis Ludwigslust-Parchim zur Lage der Mahnwache, 12.12.18
- A 28 Pro Bleiberecht, Widerspruch zum Bescheid vom 12.12.18
- A 29 Pro Bleiberecht, Antrag an das VG Schwerin auf Wiederherstellung der aufschiebenden Wirkung, 19.01.19
- A 30 Pro Bleiberecht, Nachmeldung zum Versammlungsort, 07.03.19
- A 31 Antwortschreiben des Innenministeriums M-V an die Initiative Lebenslaute, Verwehrung des Zugangs zum Lager in Nostorf-Horst, 17.09.19
- A 32 Foto des Parkplatzes vor dem Lager in Nostorf-Horst, 20.10.19
- A 33 Kommunikation mit der Staatskanzlei, 20.12.19 – 24.04.20
- A 34 Auskunft des Innenministeriums M-V zur Schließung der ZAst Hinrichshagen, 02.08.21
- A 35 Chronologie der Gedenkveranstaltungen zum Pogrom in Rostock-Lichtenhagen, bereitgestellt durch das Archiv *Lichtenhagen im Gedächtnis*, 09.02.22
- A 36 Kommunikation mit der Stadt Schwarzenbeck zur GÜst Lauenburg/Horst, 17.03.22
- A 37 Kommunikation mit dem Dokumentationszentrum *Grenzbus Schlagsdorf* zur GÜst Lauenburg/Horst, 22.03.22
- A 38 Anfrage nach dem IFG zu den Dienstleister*innen des Lagers in Nostorf-Horst, 04.08.22
- A 39 Collage Rostock-Lichtenhagen und Nostorf-Horst, 21.08.22
- A 40 Behördenkommunikation mit der Landesdirektion Sachsen, September 2023
- A 41 Lageplan der ZAst in Hinrichshagen
- A 42 Luftaufnahme des Lagers in Nostorf-Horst
- A 43-51 Fotos von der Mahnwache, 08.07.18 und 17.02.19
- A 52 Lageplan zur Anmeldung der Mahnwache

Kurzbildung der Hauptgesprächspartner*innen¹

Erika ist pensionierte Beamtin, die seit Beginn ihrer Rente in Mecklenburg-Vorpommern lebt. Sie nimmt nicht an den Mahnwachen teil, steht jedoch in Verbindung mit den Akteur*innen und Aktivist*innen. Von 2017 bis 2020 hat sie sich im Lager in Nostorf-Horst engagiert.

Esma ist Menschenrechtsaktivistin aus Syrien und 2016 nach Deutschland gekommen. Sie hat vorher einige Jahre für eine Nichtregierungsorganisation in Lagern im Jemen gearbeitet. Sie war selbst nicht im Lager in Nostorf-Horst untergebracht, engagiert sich jedoch unregelmäßig auf den Mahnwachen.

Farshad ist Bewohner des Lagers in Nostorf-Horst. Er kommt aus Afghanistan und ist aufgrund eines Dublin-Verfahrens für einige Monate im Lager untergebracht. Er nimmt regelmäßig an den Mahnwachen teil.

Frederick ist Akteur einer Nichtregierungsorganisation in Hamburg und unregelmäßig bei den Mahnwachen zugegen.

Hannah ist Aktivistin aus Mecklenburg-Vorpommern, die sich seit einigen Jahren in der Anti-Atom-Bewegung und der No-Lager-Bewegung engagiert. Sie ist eine der Mitbegründerinnen der Mahnwache.

Susanne ist ehemalige Mitarbeiterin des Innenministeriums Mecklenburg-Vorpommern. Sie hat die Verlegung der Zentralen Aufnahmestelle von Rostock-Lichtenhagen nach Nostorf-Horst begleitet.

Johanna ist Rechtsanwältin in Greifswald und berät Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache bei juristischen Fragen.

Juliane ist Pastorin in Vorpommern und besucht regelmäßig Geflüchtetenlager in Mecklenburg-Vorpommern und Brandenburg. Sie ist außerdem in der Bewegung Antifaschistische Kirchen aktiv.

Jutta ist Akteurin einer Nichtregierungsorganisation in Mecklenburg-Vorpommern. Sie arbeitet seit einigen Jahren hauptamtlich zum Lager in Nostorf-Horst. An den Mahnwachen nimmt sie nicht teil.

Michael ist Aktivist aus Mecklenburg-Vorpommern, der sich seit einigen Jahren in der No-Lager-Bewegung engagiert. Er ist einer der Mitbegründer der Mahnwache und war in den ersten drei Jahren für deren Anmeldung zuständig.

1 Alle Angaben sind anonymisiert.

Nidal ist kurdischer Aktivist aus dem Irak und in den 1990er Jahren nach Deutschland gekommen. Er nimmt unregelmäßig an den Mahnwachen teil.

Petra ist Pastorin in Mecklenburg und besucht im Rahmen ihrer Tätigkeit regelmäßig das Lager in Nostorf-Horst.

Sohrab ist Menschenrechtsaktivist aus dem Iran und 2016 nach Deutschland gekommen. Er war selbst für mehrere Monate im Lager in Nostorf-Horst untergebracht und hat an den Mahnwachen teilgenommen. Später wurde er zum Mitorganisator.

Vorwort

von Heidrun Friesse

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, darüber nachzudenken.
Oder: das Leben hätte auch anders ablaufen können.

Jim Jarmusch

Nie war mir die oft vorgebrachte, eingeschliffene Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis oder die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Aktivismus verständlich, die ja meint, Theorie habe nichts mit Praxis zu tun, sei vom persönlichen Alltag abgehoben, um dann entschieden mehr ‚Praxisnähe‘, Verwertbarkeit, Nutzen und Dienlichkeit zu fordern.

Kritisch Nachdenkende, also solche, die der Tätigkeit des *theorein* nachgehen, sind Aktivisten, nicht nur, weil sie mit Begeisterung theoretisieren, Verbindungen herstellen, undeutliche Spuren lesen, Staunen, unerwartete Dinge zusammenbringen und im anderen Lichte erscheinen lassen, die scheinbar sicheren Einrichtungen des gewohnten Alltags und seine kapillaren Verästelungen in den Blick nehmen, seine ungeheuerlichen Merkwürdigkeiten deutlich werden lassen und damit immer auch die machtvollen, entsetzlichen Einrichtung des Bestehenden befragen, sondern weil sie in der Welt sind und mit anderen zusammen agieren, auf die Welten bezogen sind und diese Welten schaffen. Das ist doch die aristotelische Erbschaft, auf die Hannah Arendt hinzuweisen nicht müde wurde.

Verwicklung, Teilhabe und zugleich Distanz, der Blick der Reflexion, der auch vom Geläufigen, dem Vertrauten ständig Abstand und Abschied nehmen muss, der Verstand und Urteilskraft bemüht, also nicht Subjektivität und Gefühl als allein weltkonstituierend versteht, gehören dazu, ebenso wie Nachdenken sich – auch das hat Hannah Arendt stets betont – in einem Zwischen eben in der Inter-Aktion von Menschen entwickelt und damit immer auch aktiv ist, selbst wenn sie still beobachtet, stumm zuhört oder schnelles Einverständnis verweigert. Das, was wir als ‚Wirklichkeit‘ bezeichnen entsteht dann genau in diesem Zwischen, dem Abwägen, der Einordnung, dem Urteil, in Zustimmung und Abweisung. Dieses gemeinsame Agieren, Zusammensein von immer nur in Verschiedenheit, in der Pluralität zu denkenden Menschen ist zugleich das, was

den Raum des Politischen erst schafft und ausmacht. Diese Pluralität ist schon dem Denken gegeben, der Tätigkeit, in der man mit sich und sich selbst in ein Zwiegespräch tritt und urteilt – und das Arendt ‚Einsamkeit‘ nennt, ja diese Einsamkeit erlaubt erst Urteil, Gewissen und gemeinsames Handeln.

Dieses *theorein* ist wie das Glück, *eudaimonia*, kaum durch flüchtige Augenblicklichkeit, vorübergehendes Erlebnis gekennzeichnet, das sofort durch ein anderes ersetzt werden muss, sondern, wie Hans-Georg Gadamer in seinem *Lob der Theorie* bemerkt, eine Tätigkeit, das „aufgeschlagene Auge“, ein „Stand und Zustand, in dem man sich hält“, eben „in und als dieses Tätigsein“, es vollzieht sich in und durch die Beziehungen zu Anderen, in Freundschaft und in Bezug auf ein gut und gerecht eingerichtetes politisches Gemeinwesen. Diese Tätigkeit unterscheidet sich auch von praktischem Wissen (*phronesis*), die jeweils ihres Bezugs zur Tugend entzogen, nunmehr als ‚Kompetenz‘ instrumentell vertechnisert und zu eigenem Zwecke instrumentalisiert ist. Wer kann sich heute noch vorstellen, dass *theorein* einst an Glück, das gute Leben, an *Eudaimonia* und die politische Gemeinschaft gebunden war?

Nun scheint die Komplementarität von Zusammensein, dem Politischen und Einsamkeit im heutigen schrankenlosen Subjektivismus einem nur gefühlten ‚Ich‘, der gerade nicht im Denken, sondern im Subjektiven des Fühlens, des Gefühlten und des Erlebens sich weltkonstituierend wähnt, reichermassen provozierend geworden.

Anna Kornbluh nennt diese gesellschaftliche Entwicklung *Immediacy or, the Style of Too Late Capitalism* – eine Ablehnung des Abstrakten und des Symbolischen zugunsten des gegenwärtigen Moments, des Persönlichen, Privaten, die, so argumentiert sie, nicht nur Kunst und Kultur, sondern auch Politik, Wirtschaft und akademische Diskurse prägen. Gespeist aus induziertem Erlebnishunger und Sehnsucht nach dem ‚Authentischen‘ in einer serialisierten und digitalisierten Welt ohne Erlebnis oder gar Erfahrung – die ja Distanz und Reflexion braucht, um erst zu solcher zu werden – zerschlägt Unmittelbarkeit die Zeit, Vergangenheit, ein unabwägbares, unberechenbares Kommendes, erlebt derart doch nur die Unmittelbarkeit des gerade eben noch Gefühlten und propagiert unendliche, individualisierte, narzisstische Versuche, die sich ständig spiegeln, unendlich wiederholen, sich vervielfältigen, auf sich zurückweisen und in dieser Selbstbezüglichkeit ein Zwischen und seine Unwägbarkeiten ausschalten. In der mit Positivität getränkten Welt der Unmittelbarkeit und ihrer lautstarken Meinungen verschwinden nicht nur der Andere, der eben keine Verdoppelung, gespiegeltes *alter ego* ist, es verschwinden Geschichte, das Unabgegoltene der Vergangenheit, Ansprüche auf Gerechtigkeit und der Raum des Politischen.

Kurz: es verschwindet das Zwischen. Es verschwindet auch Solidarität – nicht zu verwechseln mit Empathie, Einfühlung oder Sympathie – die ja aus unhintergebarer Pluralität entsteht.

Die derzeitigen soziopolitischen Konstellationen stellen Fragen nach der Bedeutung des Begriffs von ‚Solidarität‘ und des Miteinander-Lebens mit großer Dringlichkeit. Der Begriff ‚Solidarität‘, aus dem römischen Recht als gemeinsame Verpflichtung von Schuldnern stammend, in den soziologischen Sprachgebrauch eingewandert, wurde von Comte, Durkheim bis Rorty und Rawls dann gesellschaftstheoretisch im Hinblick auf soziale Bindungen und gesellschaftliche Integration konzeptionalisiert, damit sogleich – auch in der Philosophie – sowohl deskriptiv als auch normativ verwendet und u. a. im Hinblick auf Vorstellungen von Gerechtigkeit gefasst. Vor dem Hintergrund soziologischer und politikwissenschaftlicher Fassungen nunmehr erneut nach Möglichkeiten, Bedingungen und unterschiedlichen Artikulationen solidarischen Handelns und seiner verwinkelten Räume zu fragen, ist im Kontext von FluchtMigration umso dringlicher.

Solidarität kündigt Komplizenschaft auf, sie untergräbt Einverständnis ebenso wie sie offene oder geheime Komplizenschaften eingeht, sich Hilfe, Beistand, Schutz, Bindung, Gegenseitigkeit, der Anerkennung von Rechten verpflichtet aber auch den Spannungen und Ambivalenzen dieser Bindungen sich nicht verweigert. Solidarisches Handeln schafft nicht nur Verbindungen, sondern auch vielfache (symbolische) und performative Grenzen, Solidarität entwickelt sich in einem stetigen und auch prekären und konfliktuellen Aushandlungsprozess, eben in einem Zwischenraum und befindet sich immer auch auf einem stets unabgeschlossenen Weg, Solidarität ist nicht grundsätzlich widerständig, sondern erscheint, entsteht ebenso im Entzug und an den Rändern.

Die hier vorliegende Denkbewegung vollzieht dies, wenn sie Solidarität eben nicht nur im Hinblick auf Eigensinn, das subversive Moment erörtert, sondern auch und gerade, indem sie die vielfachen Verstrickungen, wandernde Grenzen, die Widersprüche und Ambivalenzen gemeinsamen Handelns, eben das Dazwischen abschreitet. Gerade das Aufzeichnen dieses Zwischen, der Ambivalenzen, die Zygmunt Baumann nicht müde wurde zu betonen, und der kritisch-reflexive Blick machen die wesentlichen Stärken dieses bewegten Nachdenkens aus und verweisen auf die innovativen Momente für eine Kritische Migrationsforschung, die ja nicht selten Ambivalenzen ausblendet.

Nachdenken verfolgt keinen instrumentellen Zweck, es bleibt immer eine Aufgabe, es verpflichtet sich keinem sicheren *telos*, es wähnt sich kaum in Sicherheit, sondern bewegt sich in einem Unvorhergesehenen, Unverhofften, Unbekannten, Unerwartbaren, den überraschenden Wendungen, der Unsicherheit, einer Gefahr.

Denken liefert sich aus, es verweist auf seine Unmöglichkeit, seine heimlichen Annahmen, es arbeitet an den Grenzen, es umgeht eindeutige Positionierungen und macht sie unmöglich. Es ist nicht positioniert, sondern im Gegenteil, fordert Grenzwanderungen, Verschiebung und das Offene. Denken erhebt Einspruch und findet sich nicht ab. Entstanden ist so ein provozierendes Buch, das im besten Sinne des Wortes Denken eröffnet, herausfordert, hervorruft, herausruft, appelliert, auffordert. In diesem Sinne ist dieses nachdenkliche Buch *theorein* und eben: aktivistisch.

1. Intro

Eine Kultur nach ihren Grenzerfahrungen zu fragen,
heißt sie an den Grenzen der Geschichte
nach einer Zerrissenheit zu befragen,
die gleichsam die eigentliche Entstehung ihrer Geschichte ist.
Michel Foucault¹

Sonntag, 18. Februar 2019:

Es ist klirrend kalt. Die Autoheizung läuft auf Hochtouren. Das Radio rauscht und stockt – schlechter Empfang. Hannah stellt es aus. Alle diskutieren miteinander. Es ist laut.

Ich wende mich kurz ab. Mein Blick schweift über die frostbedeckte Landschaft und ich spüre die Stille, die ich im Auto nicht hören kann. Jetzt wird mir wieder bewusst, wo wir gerade sind: im westlichsten Zipfel Mecklenburg-Vorpommerns. Zwischen Biosphärenreservaten, halb ausgestorbenen Dorfgemeinden, kleinen Pensionen und den kahlen Böden lange abgeernteter Getreidefelder, die weiter reichen als meine Augen sehen können. Wir fahren immer dieselbe Strecke von Schwerin nach Nostorf-Horst: über den Großen Dreesch nach Pampow, in Bandenitz auf die A24, an Wittenburg vorbei, bis zur Abfahrt Zarrentin, dann über Greven und Gresse bis nach Boizenburg. Von der Bundesstraße 5 biegen wir rechts auf eine Seitenstraße, wieder rechts auf einen Schotterweg. Dann liegt sie vor uns, umsäumt von grünen Nadelbäumen und grauen Metallzäunen, mit ihren weißen Containern und hohen Verwaltungsgebäuden: die Landeserstaufnahmeeinrichtung für Geflüchtete. [...]

Die anderen sind schon da; heute findet die Mahnwache auf dem Parkplatz statt – direkt vor dem Lager. Ein rot-weißes Absperrband markiert das kleine Terrain, in dem wir uns bewegen dürfen. Wir parken, holen Tische, Bänke, Infomaterial aus dem Kofferraum. Alle bauen auf. Zwei Mitarbeiter des Sicherheitsdienstes schließen das Tor auf und kommen auf uns zu. Einer von ihnen zeigt auf das MediCar: „Ist

1 Michel Foucault (2015). *Analytik der Macht*, S. 10.

der Arzt angemeldet?“ Michael nickt widerwillig. „Wenn nicht, müssen wir direkt die Polizei rufen. Anweisung vom Land.“²

♦ ♦ ♦

Solidarität mit Geflüchteten gilt im Sommer 2015 als Gebot der Stunde. Sie wird nicht nur medial zelebriert, sondern von Regierungsparteien auch ausdrücklich begrüßt. Nicht ohne Eigennutz: Schließlich verleiht der Begriff dem vielgestaltigen Handeln von Vereinen, Initiativen und Einzelpersonen, die durch die Organisation von Unterbringungs- und Versorgungsstrukturen auch das Versagen des Staates und dessen Institutionen kompensieren, einen aufgeklärt-humanistischen Gestus. Die Monate und Jahre danach zeichnen jedoch ein anderes Bild: Während es in Deutschland ab Oktober 2015 zu den radikalsten Asylrechtsverschärfungen seit den 1990er Jahren kommt und die EU auf Gewalt und immer ausgefeiltere Technologien setzt, um ihre Außengrenzen abzuschotten, werden auch Solidarisierungspraktiken von und mit FluchtMigrant*innen³ vermehrt problematisiert, kriminalisiert und teils strafrechtlich verfolgt.

Das ist der Moment meiner ethnographischen Forschung – *nach* der Willkommenskultur. Zu einem Zeitpunkt, an dem Solidarität und ihre Akteur*innen nationalstaatlichem Migrationsmanagement nicht mehr dienlich sind, sondern dessen Strategien irritieren, stören und herausfordern.

Aber wie ist ein solidarischer Handlungsraum zwischen Geflüchteten und Nicht-Geflüchteten, Illegalisierten und Nicht-Illegalisierten, Kasernierten und Nicht-Kasernierten beschaffen, der sich dieser staatlichen Nutzbarmachung verweigert? Wie fügt er sich in die Diskurse um Flucht und Migration und inwiefern lässt sich mit ihm solidarisches Handeln besser verstehen? Um mich diesen Fragen zu nähern, begeben wir uns abseits des akademischen Mainstreams auf Spurensuche und richten den Blick auf eine periphere, bisher unbeachtete ländliche Region im Nordosten Deutschlands. Genauer: auf Horst, einen Ortsteil der Gemeinde Nostorf im westlichsten Zipfel Mecklenburg-Vorpommerns (M-V). Vor der dort seit dem Jahr 1993 betriebenen Landeserstaufnahmeeinrichtung (EAE) hält ein loses Kollektiv aus geflüchteten und nicht-geflüchteten Akteur*innen und Aktivist*innen seit Juni 2017 monatliche Mahnwachen ab. Unter dem Motto *Schluss mit Ausgrenzung und Isolation – Solidarität mit den Geflüchteten!* entsteht an jedem dritten Sonntag im Monat ein solidarischer Handlungsraum, der für

2 Verschriftlichter Auszug aus dem Beobachtungsprotokoll vom 18.02.19.

3 Eine Erläuterung des Begriffs findet auf Seite 35 statt.

asylrechtliche Beratung, medizinische Versorgung, zum gemeinsamen Kochen und zur Kritik am Asylregime genutzt wird – direkt an der Grenze zum Lager.

In der Rolle der Forscherin habe ich von Februar 2019 bis Mai 2020 an den Mahnwachen teilgenommen. Die Beobachtungen, Gespräche, Dokumentationen und Archivrecherchen, die aus den dortigen Begegnungen entstanden sind, bilden die empirische Grundlage für meine diskursanalytischen Auseinandersetzungen und damit das Herzstück des vorliegenden Buches.

Darin nehme ich die Mahnwache zum Ausgangspunkt, um vier Dimensionen solidarischen Handelns aufzuzeigen: eine historische, eine politische, eine lokale und eine autonome Dimension. Ausgehend von einem produktiven und relationalen Raumverständnis sehe ich in diesem solidarischen Handlungsraum einen Kreuzungspunkt, den es zu dezentralisieren gilt. Denn in ihm greifen die vier genannten Dimensionen nicht nur ineinander, sie eröffnen auch Wege zu anderen materiellen und figurativen Schauplätzen: dem Rostocker Stadtteil Lichtenhagen, dem Lager in Nostorf-Horst, dem ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns und der dortigen Zivilgesellschaft. Im Nachverfolgen dieser Verbindungslinien zeige ich auf, dass sich die Mahnwache nicht aus sich selbst heraus, sondern nur im Streitgespräch mit den vorherrschenden Diskursen und Sagbarkeitsfeldern dieser Orte begreifen lässt.

Der dreifachen Grenzstellung der Mahnwache – in der ehemaligen Grenzregion der DDR, an der Schwelle zum Lager und damit zwischen Gesellschaftskörper und dem ihm Ausgeschlossenen – kommt in der Analyse ein besonderes Augenmerk zuteil, denn sie erlaubt eine Perspektive auf Solidarität, die ihre Uneindeutigkeit und Ambivalenz in den Blick nimmt. Solidarisches Handeln muss sowohl auf sein widerständiges und subversives Moment als auch auf seine Widersprüche und ideologischen Verfangenheiten hin befragt werden. Es wird also auch darum gehen, sich Solidarität in ihren diskursiven Verstrickungen zu nähern und eine Lesart zu skizzieren, die in ihrer Grenzstellung das Paradox erkennt, das ihr zugrunde liegt: Solidarisierung entsteht immer in der doppelten Bewegung des Verbindens *und* Trennens. Sie hält sich in der dialektischen Spannung gleichzeitig mehr Nähe *und* mehr Ferne zu wagen. Solidarität findet also im *Dazwischen* statt und nicht in der Vereinnahmung des Anderen – in der gänzlichen Aussöhnung mit ihm. Im Gegenteil: Der Andere muss zwingend ein Anderer bleiben, damit ich mich mit ihm solidarisieren kann.

So wird sich auf dem kleinen Parkplatz eines Geflüchtetenlagers im Nordosten Deutschlands zeigen, dass solidarische Räume mehrdimensionale Horte der gelebten Kritik und Gegendiskurse sind, die mit der Wahl ihrer Aktionsform exemplarisch für die Veränderung stehen, die sie herbeiführen wollen. Außerdem,

dass Solidarität immer Visionen eines gerechteren, besseren – ja, *schöneren* – Lebens in sich trägt, aufgrund ihrer immanenten Grenzstellung jedoch nie fixer, sicherer Fluchtpunkt ist, sondern stets in Versuchung geraten kann, den unterdrückenden Ideologien, die sie zu bekämpfen versucht, selbst anheimzufallen.

Nach der Willkommenskultur

Der *lange Sommer der Migration*⁴ hat prominente Bilder hervorgebracht, die bis heute in der kollektiven Erinnerung nachklingen: Auf der einen Seite zeigen sie Menschen, die vor Zelten ausharren, deren Körper aus überfüllten Rettungsbooten gehievt werden, die gerade schlafen, essen oder telefonieren, denen die Kleidung vom Körper hängt, die vor Grenzzäunen stehen, sie zu stürmen versuchen oder zu vermeintlich Tausenden wandernd über die Straßen ziehen.⁵ Auf der anderen Seite sehen wir Bilder von Demonstrationen, Protestmärschen und emporgehaltenen *Refugees-Welcome*-Plakaten. Hier verteilen mehrheitlich weiß und bildungsbürgerlich gelesene Menschen Essen, vergeben Decken und Stofftiere, versammeln sich in Städten, an Bahnhöfen, Marktplätzen und in Sporthallen, beraten und diskutieren hitzig an Runden Tischen. In Deutschland spielen sich, wie die *Süddeutsche Zeitung* berichtet,

bewegende Szenen [...] ab: Flüchtlinge werden mit Applaus begrüßt, Bürger bringen Geschenke, viele wollen spontan etwas tun. [...] Die internationale Presse ist begeistert: Schlagzeilen über fremdenfeindliche Übergriffe sind verschwunden, plötzlich nimmt die Welt ein anderes Deutschland wahr: Ein Land mit Willkommenskultur, das Flüchtlinge mit offenen Armen empfängt. (Fischhaber 2015)

-
- 4 Der Begriff verweist auf die verstärkten FluchtMigrationsbewegungen in den Jahren 2015/16, die „zugespitzt als Krisenkonstellation“ (Kasperek et al. 2016) verstanden werden können. In ihnen artikulierten sich nicht nur die verheerenden Auswirkungen des syrischen Bürgerkriegs, sondern auch die Nachklänge der Arabischen Revolutionen seit 2011 und die jahrzehntelang fehlgeschlagene Migrationspolitik der EU (2016; vgl. Kasperek/Speer 2015). Die zeitliche Einordnung (*nach* der Willkommenskultur) dient dem Versuch die gesamtgesellschaftliche Gemengelage nach 2015/16 abzubilden und soll nicht den zirkulären und prozesshaften Charakter von Flucht und Migration ignorieren. Für eine Betrachtung der FluchtMigrationsbewegungen im Zuge des russischen Angriffskriegs auf die Ukraine und die gestiegenen Geflüchtetenzahlen seit Februar 2022 vgl. Kleist (2022).
- 5 An der medialen Zurschaustellung von FluchtMigrant*innen hat sich in den etablierten Medien auch in den darauffolgenden Jahren wenig verändert (vgl. Tagesschau 2021a, Tagesschau 2022b; Zeit Online 2022).

Berichterstattungen dieser Art produzieren wirkmächtige Diskurse, die nicht nur festschreiben, wie Solidarität auszusehen hat, wer sie gibt und wer sie empfängt, an welchen Orten sie stattfindet und wer als solidaritätswürdig gilt, sondern die auch kolonial-rassistische Topoi von Rettern und Geretteten, Gebenden und Nehmenden, Starken und Schwachen aufrechterhalten (vgl. Frieze 2017; Gebhardt 2021). Sie zeugen davon, dass sogenannte *Flüchtlingsolidarität* im Spätsommer 2015 „nicht nur eine dominierende soziale Bewegung und boomender Wirtschaftszweig, sondern auch ein pop-kultureller Hype geworden [ist]“ (Jakob 2016: 13). Kleiderkammern sprießen aus dem Boden, Schnappschüsse von händeschüttelnden Lokalpolitiker*innen durchziehen die Zeitungsblätter, Initiativen werden gegründet, *Kein Mensch ist illegal*-Pullover fluten die Seminarräume der Universitäten, Gelder aus unzähligen Benefizveranstaltungen fließen in Projekte mit Fluchtbezug. Solidarität mit Geflüchteten ist auch „Modeaccessoire und Bekenntnisformel geworden“ (2016: 13).

In Verstrickung gerät Solidarität dabei mit dem Begriff der *Willkommenskultur*, der im öffentlichen Diskurs um Asyl und Migration „für eine kurze Zeit Hegemonialität“ (Detjen 2020) erlangt und unter dessen schillernden Namen politisches Kalkül, karikative Unterstützungspraktiken und emanzipatorische Forderungen nach unbeschränkter Mobilität zusammenlaufen. Ein Großteil der Akteur*innen entstammt zwar dem bürgerlichen Milieu, viele eignen sich im Austausch mit FluchtMigrant*innen jedoch Wissen über asylrechtliche Verfehlungen an und artikulieren erstmalig Kritik an behördlichen Fehlentscheidungen, institutionellem Versagen und strukturellem Rassismus (vgl. Haman/Karakayalı 2016; Fleischmann/Steinhilper 2017). Auch wenn das eine „angemessene Antwort auf die Nazis und ihre Bürgerfreunde [ist], [auf] Freital, [auf] die Mordfantasien in den sozialen Netzwerken, [auf] die abgefeuerten Gewehrkegel und die gelegten Brandsätze“ (Jakob 2015a), bleiben die Normierungen des nationalstaatlichen Asylregimes doch weitestgehend unterhinterfragt. Die meisten Unterstützer*innen geraten nicht in den Konflikt mit (Polizei-)Beamten*innen, da sie sich in erster Linie mit FluchtMigrant*innen solidarisieren, denen das Recht, in Deutschland zu bleiben, nicht grundsätzlich verwehrt wird (vgl. Bhimji 2020: 10).

Da die Dynamiken der Willkommenskultur eng an das humanitäre Flüchtlingskrisen-Narrativ gekoppelt sind, laufen sie von Beginn an Gefahr, FluchtMigrationsbewegungen politisch zu entkontextualisieren und die jahrzehntelangen Forderungen von bereits in Deutschland lebenden Geflüchteten zu ignorieren: Bleiberecht, Bewegungsfreiheit und die Abschaffung der Lagerunterbringung (vgl. Steinhilper 2016). Im Kontext der Willkommenskultur geht Solidarität

eine schwierige Komplizenschaft mit bürgerlichem Mitleid und dessen paternalistischem Gestus ein:

Flüchtlinge waren und sind Objekte der Verwaltung in der Ausländerbürokratie. Nun werden sie zunehmend zu Objekten sehr unterschiedlicher Solidarität. Anders als in der Verwaltung aber gibt es dafür keine Richtlinien und Kontrollen. Und manchmal scheint es fast, als spreche aus lauter Erleichterung darüber, dass nicht alle Deutschen Pegida-Fans sind, keiner über die Risiken dieser Fürsorglichkeit. (Jakob 2015a)

Dabei spielen die Verstrickungen von Solidarität und humanitärer Hilfe begriffsgeschichtlich eine eher untergeordnete Rolle. Zum Zeitpunkt der Französischen Revolution wurde der Solidaritätsbegriff „noch stark mit dem Ancien Régime assoziiert [...]. Er bezeichnete eine Eigenschaft der Zünfte und religiösen Gemeinschaften, die mit zentralen Zielen der Revolution eher in Konflikt standen, nämlich die starke wechselseitig verpflichtende Bindung der Mitglieder an ihre Gemeinschaft“ (Karakayalı 2013: 4). Solidarität verband die Angehörigen einer Gruppe von Gleichgesinnten und Gleichgestellten; ein Grundsatz, der sich Anfang des 20. Jahrhunderts mit den Arbeiter*innenbewegungen verfestigte. An ihnen messen sich bis heute nicht nur Form, Gestalt und Ästhetik solidarischer Praktiken, sie prägten auch das Bild einer Solidarität, die in erster Linie aus sozialer Nähe entsteht (2013: 4). Es sind daher die segregierten und prekarierten Realitäten globaler Unrechtssysteme – von denen das europäische Asyl- und Migrationsregime nur eins darstellt –, die den kämpferischen und emanzipatorischen Gestus von Solidarität irritieren und herausfordern (vgl. Rozakou 2017; Cantat 2018; Tazzioli/Walters 2019: 7). Eine Gleichsetzung beider, Solidarität und humanitärer Hilfe, läuft jedoch Gefahr die Hierarchien zu ignorieren, auf denen Wohltätigkeit aufbaut und entzieht solidarisches Handeln seiner subversiven Qualität. Sie kappt die Verknüpfungen zwischen Solidarität und den Visionen eines anderen, besseren Zusammenlebens – kurzum: entledigt sie ihrer gesellschaftskritischen Dimension.

Im Spätsommer 2015 wird solidarisches Handeln nicht nur auf die Binarität der Willkommenskultur verkürzt – bedürftige FluchtMigrant*innen auf der einen Seite, aufopfernde Hilfsbereitschaft ehrenamtlicher Unterstützer*innen auf der anderen –, die mediale Zelebrierung einer gezähmten Solidarität befeuert auch einen emotionalisierten Diskurs, der politische Zusammenhänge ignoriert. Dabei ist die „Krise der nationalstaatlichen und supranationalen Regulierung und Kontrolle von Migration in Europa“ (Ratfisch/Schwartz 2016: 17) nicht im Vakuum entstanden, sondern Resultat jahrzehntelang fehlgeschlagener Migrationspolitiken (vgl. Kasperek 2018). Nur die Ausblendung dieses politischen

Versagens erlaubt es, dem kurzzeitigen Aussetzen der Dublin-III-Verordnung⁶ im August 2015 und der damit einhergehenden Grenzöffnung einen humanitären Anstrich zu verleihen:

‘Eine Republik oder ein Fürst müssen sich den Anschein geben, als täten sie aus Großmut, wozu sie die Notwendigkeit zwingt’, schrieb der Staatsphilosoph Niccolò Machiavelli. So wird es auch jetzt gewesen sein. Humanitäre Überlegungen mögen eine Rolle gespielt haben, aber letztlich war es der Druck der Migration, der die Dublin-Grenzen aufgebrochen hat. [...] Merkel hat die Konsequenz aus einem politischen Notstand gezogen, den die Absurdität und Ungerechtigkeit der europäischen Asylarchitektur erst herbeigeführt haben. (Jakob 2016: 170)

Während sich Deutschland für seine Willkommenskultur als Retterin des europäischen Wertekanons feiern lässt, spalten sich Angela Merkels Christdemokraten an ihrem symbolträchtigen *Wir schaffen das* und ebnen den Weg für eine Partei, die symptomatisch für den Rechtsruck der kommenden Jahre stehen wird: Die *Alternative für Deutschland* (AfD) zieht 2016 erstmalig und mit zweistelligen Ergebnissen in vier Landtage ein.⁷

Indes verabschiedet die schwarz-rote Bundesregierung eine Reihe an Asylrechtsverschärfungen, deren Ziele die Zentralisierung und Beschleunigung der Verfahren sind: Mit dem *Asylpaket I* wird im Oktober 2015 unter anderem festgelegt, dass FluchtMigrant*innen nicht länger drei, sondern bis zu sechs Monate in Erstaufnahmeeinrichtungen untergebracht werden können. Personen aus sicheren Herkunftsländern (deren Liste sukzessive erweitert wird) müssen bis zum Ende ihrer Verfahren im Lager wohnen; in einzelnen Fällen länger als 18 Monate (§ 47 AsylG). In Erstaufnahmeeinrichtungen gilt wieder das Sachleistungsprinzip. Im März 2016 treten mit dem *Asylpaket II* weitere Restriktionen in Kraft: Für subsidiär Schutzberechtigte, denen die Anerkennung als Geflüchtete oder Asylberechtigte nach der Genfer Flüchtlingskonvention verwehrt bleibt, wird der Familiennachzug ausgesetzt, in Lagern Untergebrachte dürfen sich nur im Bezirk der Ausländerbehörde aufhalten, ein Großteil der Asylverfahren

6 Die Dublin-III-Verordnung (Dublin-III-VO) vom 26. Juni 2013 ersetzte die Dublin-II-Verordnung, die zuvor das Dubliner Übereinkommen von 1990 ablöste. Sie regelt, welcher EU-Mitgliedsstaat für die Bearbeitung eines Asylgesuches zuständig ist. Dauerhaft führte die Verknüpfung von Ersteinreise und Zuständigkeit zu einer Überlastung der Asylsysteme in den Ländern der EU-Außengrenze, was von Wohlfahrtsverbänden, Wissenschaftler*innen und zivilgesellschaftlichen Akteur*innen anhaltend kritisiert wird (vgl. Stöckel 2017; Heller/Kasperek 2021).

7 Rheinland-Pfalz (12,6 %), Sachsen-Anhalt (24,3 %), Baden-Württemberg (20,1 %), Mecklenburg-Vorpommern (20,8 %)

soll zentralisiert in Ankunftscentren stattfinden. Ab Juli 2017 gelten mit dem *Gesetz zur besseren Durchsetzung der Ausreisepflicht* strengere Richtlinien für FluchtMigrant*innen ohne Bleibeperspektive, die fortan bis zu 24 Monate in Lagern verbleiben müssen. Geduldete, die ihrer Mitwirkungspflicht nicht ausreichend nachkommen, können ohne Ankündigung abgeschoben, sogenannte *Gefährder*innen* in Abschiebehaft genommen werden. Im August 2019 wird das Abschiebesystem erneut verschärft: Ausländerbehörden können ausreisepflichtige Personen ohne richterliche Anordnung festnehmen und auch Nicht-straffällige können zur Durchsetzung der Abschiebung in Haft genommen werden (vgl. Mediendienst Integration 2022).

Asylpolitisch folgt auf den langen Sommer der Migration ein „kühler Herbst der Reaktion“ (Ratfisch/Schwartz 2016: 19), dessen Rhetorik die hochgepriesene Willkommenskultur nur noch schwer erahnen lässt. Stephan Mayer (CSU), zum Zeitpunkt Staatssekretär beim Bundesministerium des Inneren (BMI), bezeichnet im Sommer 2017 die Seenotrettung im Mittelmeer als „Shuttle-Service zum italienischen Festland“ (Osraïnik 2018). Alexander Dobrinth (CSU) beklagt im Frühjahr 2018 „eine ‘Anti-Abschiebe-Industrie’. Der CSU-Landesgruppenchef kritisiert eine übertriebene Unterstützung für abgelehnte Asylbewerber. Diese würde den Rechtsstaat sabotieren und den gesellschaftlichen Frieden zerstören“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung 2018). Boris Palmer (Bündnis 90/Die Grünen) versteht dies als Angriff auf die rechtsstaatliche Ordnung und bezeichnet das Engagement von Ehrenamtlichen und Aktivist*innen kurzerhand als „Menschenrechtsfundamentalismus“ (Maier 2019). Spätestens jetzt wird klar: Solidarität mit FluchtMigrant*innen war im Sommer 2015 deshalb willkommen, weil sie für asylpolitische Zwecke nutzbar gemacht werden konnte. Eigensinnige Solidarisierungen, die sich nationalstaatlicher Exklusivität entziehen – mit Lagerbewohner*innen, Abgelehnten, Illegalisierten, Unbequemen, Aufständigen –, sind unerwünscht und werden fortan geahndet.

Auf europäischer Ebene folgt auf die FluchtMigrationsbewegungen nicht nur ein nationalistischer Rechtsruck, der sich post-2015 durch weite Teile der EU zieht, sondern auch ein „migrationspolitischen Rollback“ (Ratfisch/Schwartz 2016: 21). Dessen Ziel ist zunächst die zügige (Wieder-)Herstellung der Kontrolle über die Außen- und Innengrenzen, „was eine deutliche Renationalisierung und Reterritorialisierung europäischer Migrationspolitik bedeutet“ (2016: 20). Gelesen werden muss dieser „Rückgriff auf das Mittel des Grenzzauns“ (2016: 20) als Abschottungsmechanismus und letzter Verteidigungsversuch des Schengen-Raums (Dimitriadi 2017: 76). Es folgt ein Maßnahmenkatalog, der sich von der Schließung der Balkanroute über das

strittige EU-Türkei-Abkommen⁸ und die Installation sogenannter *Hotspots* auf den Ägäischen Inseln bis hin zu verschärften Sanktionen und gewaltvollen Maßnahmen gegen FluchtMigrant*innen selbst und die zunehmende Kriminalisierung von (Flucht-)Helfer*innen, Unterstützer*innen und zivilgesellschaftlichen Akteur*innen erstreckt (vgl. Tazzioli/Walters 2019). Allein zwischen den Jahren 2015 und 2019 werden „250 Fälle in 14 verschiedenen europäischen Ländern dokumentiert, in denen es zu strafrechtlichen Ermittlungen [kommt]. Die tatsächliche Zahl ist vermutlich noch um einiges höher“ (Winkler 2020: 46).⁹

Gleichzeitig macht sich die EU den Solidaritätsbegriff zur Rechtfertigung ihrer Grenzpolitiken nutzbar: Im Migrations- und Asylpaket vom September

-
- 8 Der *EU-Türkei-Deal* umfasst drei Kernpunkte: Die Türkei verpflichtet sich, alle nötigen Maßnahmen zu ergreifen, um die Weiterreise Geflüchteter nach Europa zu stoppen. Asylsuchende, die dennoch auf den griechischen Inseln ankommen, können zurück in die Türkei abgeschoben werden. Für jede*n Syrer*in, der*die in diesem Zuge von der Türkei zurückgenommen wird, verpflichten sich die EU-Mitgliedsstaaten eine*n Syrer*in aufzunehmen, der*die sich in der Türkei aufhält (vgl. International Rescue Committee 2021). Außerdem stellt die EU der Türkei bis 2025 sechs Milliarden Euro zur Verfügung. Für eine kritische Würdigung vgl. Idriz (2018).
- 9 Eine Auswahl: Im Januar 2016 wird der Rostocker Diakon Arne Bölt in Malmö inhaftiert, nachdem er eine Frau mit zwei Kindern zu ihrem Ehemann nach Schweden bringt. 2019 wird er zu einer Geldstrafe von 6.500 Euro verurteilt (Evangelische Kirche in M-V 2019a). 15 britische Aktivist*innen, die *Stansted15*, verhindern im März 2017 durch eine gewaltfreie Sitzblockade den Start eines Abschiebeflugs und werden daraufhin wegen Terrorismus angeklagt. Im Februar 2019, nach einem zehnwöchigen Gerichtsverfahren, setzt der Richter die Strafe zur Bewährung aus. Der irische Tiefseetaucher Séan Binder und die syrische Profischwimmerin Sarahardini werden 2018 für über drei Monate in Griechenland inhaftiert, weil sie auf Lesbos ankommende Menschen versorgen. Seit Januar 2023 läuft in Mytilini das Verfahren gegen beide, die wegen Menschenenschmuggel, Geldwäsche, Spionage und Mitgliedschaft in einer kriminellen Organisation angeklagt sind. Bei Verurteilung drohen bis zu 25 Jahre Gefängnisstrafe (Front Line Defenders 2022). Die Isländer*innen Jórunn Edda Helgadóttir und Ragnheiður Freyja Kristínardóttir werden 2019 wegen Gefährdung der Flugsicherheit zu einer dreimonatigen Haftstrafe auf Bewährung verurteilt und müssen Gerichtskosten von rund 8.000 Euro tragen, nachdem sie sich auf einem Abschiebeflug geweigert hatten, ihre Sitzplätze einzunehmen (vgl. Amnesty International 2020; Winkler 2020; Jakob 2021). Im Juni 2021 werden vier jugendliche Geflüchtete trotz mangelnder Beweise in Griechenland zu zehn Jahren Haft verurteilt, weil ihnen vorgeworfen wird, das Geflüchtetenlager Moria auf Lesbos im September 2020 niedergebrannt zu haben (Borderline Europe 2021).

2020 werden *Rückführungspatenschaften* als „neuer Mechanismus für dauerhafte Solidarität“ (Europäische Kommission 2020) angepriesen. Die Neuregelung sieht vor, dass Länder, die sich weigern Asylgesuche entgegenzunehmen (wie die Visegrád-Staaten), ihre europäische Solidarität darin zum Ausdruck bringen, dass sie Staaten, die unter *Migrationsdruck* stehen, bei Abschiebungen unterstützen (Europäische Kommission 2020).¹⁰ Diese „bemerkenswert peinliche politische Verrenkung“ (Jakob 2020) gilt nicht nur dem Versuch, das Gewaltmoment der Abschiebepaxis zu normalisieren, sondern trägt auch die Janusköpfigkeit europäischer Menschenrechtspolitik zutage: Eingebettet in das Migrationsregime suggeriert der Begriff der Solidarität „Verantwortungsbewusstsein, wo eigentlich eine Ablehnung von Verantwortung zu sehen ist. Das Wort postuliert moralische Reinheit, wo sich eigentliche moralische Verkümmern verbirgt. Dieses Wort ist [...] ein Armutszeugnis für eine menschenverachtende Politik“ (Gümüşay 2020).

Während der Rat der EU-Innenminister*innen im März 2022 erstmalig beschließt, die *Richtlinie zum vorübergehenden Schutz* (2001/55EG), auch Massenzustromsrichtlinie genannt,¹¹ für ukrainische Staatsangehörige anzuwenden und damit demonstriert, dass eine unbürokratische Aufnahme flüchtender Menschen grundsätzlich möglich ist, erfährt das Gemeinsame Europäische Asylsystem (GEAS) im Frühjahr 2024 erneut eine restriktive Überarbeitung. Unter dem Credo „Die Geflüchteten sind das Problem. Es sind zu viele, es ist zu voll, wir sind überlastet“ (Jakob 2023) beschließen die Mitgliedsstaaten nach jahrelangem Ringen die (Neu-)Fassung von zehn Rechtsakten. Besonders hervorzuheben sind zwei davon: die Asylverfahrens-Verordnung und die Asyl- und Migrationsmanagement-Verordnung.

Hinter ersterer verbergen sich sogenannte *Grenzverfahren*: Zukünftig werden bereits an der EU-Außengrenze Identitätsprüfungen durchgeführt, um Asylverfahren von Personen aus Herkunftsländern, die im europäischen Durchschnitt eine Schutzquote von unter 20 Prozent aufweisen, direkt in Grenznähe zu bearbeiten

10 Die zwei weiteren Pfeiler des Migrations- und Asylpakets bestehen in der Festigung der EU-europäischen Außengrenzen und der intensiveren Zusammenarbeit mit Drittstaaten. Für eine Einschätzung der Reformversuche vgl. Engler/Welfens/Rasche (2022).

11 Der Beschluss umfasst ukrainische Staatsangehörige, Staatenlose und Staatsangehörige, die in der Ukraine internationalen Schutz genossen oder einen unbefristeten Aufenthaltstitel haben sowie Familienangehörige dieser Personengruppen. Betroffene müssen kein Asylverfahren durchlaufen und erhalten für drei Jahre einen Schutzstatus (Informationsbund Asyl und Migration 2022).

und die Antragsteller*innen als nicht in die EU eingereist zu betrachten (vgl. Mediendienst Integration 2023). Diese Verfahren finden in hochzentralisierten und segregierten Asylzentren statt und unter der „Fiktion der Nicht-Einreise“ [...]. Es wird also rechtlich fingiert, dass sich die schutzsuchende Person noch nicht auf EU-Boden befindet, obwohl dies physisch der Fall ist“ (2023).¹² Die zweite Reform ersetzt teilweise die Dublin-III-Verordnung, ohne jedoch deren Kernproblem zu lösen: Die Zuständigkeit für die Bearbeitung der Asylgesuche bleibt nach wie vor beim Staat der Ersteinreise, der nun jedoch Unterstützung bei anderen EU-Mitgliedsstaaten anfragen kann (Mediendienst Integration 2023). Diese entscheiden, wie eine solche Hilfe aussehen soll; „infrage kommen die Übernahme von Schutzsuchenden, finanzielle Beiträge oder der Aufbau von Kapazitäten in den betroffenen Staaten, etwa durch Entsendung von Personal“ (Informationsbund Asyl und Migration 2024). Zudem soll die Liste der Länder, die als sichere Drittstaaten gelten, ausgeweitet werden: Geplant sind in diesem Zuge Kooperationen mit Nicht-EU-Ländern wie Tunesien, Albanien und Ägypten. Zugestimmt hat die Bundesregierung aus SPD, Grünen und FDP damit „der weitreichendsten Asylrechtsverschärfung seit der Grundgesetzänderung von 1993“ (Jakob 2023).

Solidarität und ihre Orte: Zu Forschungsstand und Leerstellen

Auch in der (kritischen) FluchtMigrationsforschung avanciert Solidarität im Sommer 2015 zum *buzzword*: Wissenschaftliche Analysen widmen sich intensiver denn je solidarischen Allianzen und ihren Konstellationen (vgl. Haman/Karakayalı 2016; Agustín/Jørgensen 2018; Bhimji 2020), fragen nach den Möglichkeiten der Solidarisierung trotz unterschiedlicher Lebensrealitäten und Unrechtserfahrungen (vgl. Stjepandić/Karakayalı 2018) und beleuchten die teils schwierige Beziehung, die Mitleid und politisches Handeln unter dem Vorzeichen der Solidarität eingehen (vgl. Rozakou 2017; Fleischmann/Steinhilper 2017).

Weitestgehender Konsens herrscht dabei in der anti-essentialistischen Perspektivierung solidarischen Handelns: Solidarität ist nicht als soziales Bindemittel

12 Die Fiktion der Nicht-Einreise im Grenzverfahren ist deshalb so problematisch, weil sie Betroffenen den Anspruch auf adäquate Rechtsmittel (z. B. im Fall eines abgelehnten Asylbescheids) verwehrt. Sie ist damit als „Instrument der Entrechtung“ (Schmalz 2018) zu werten. Dabei ist unklar, wie viele Menschen in Grenzverfahren landen werden: „Wenn man nur die Zahl der erstmaligen Antragsteller*innen aus Ländern nimmt, für die eine ‘Schutzquote’ unter 20 Prozent gilt, kommt man für das Jahr 2022 auf mehr als 300.000 Personen“ (Mediendienst Integration 2023).

zu verstehen, auf das zurückgriffen werden kann, sondern muss in Praktiken, Aktionen und Ritualen gemeinsam hergestellt werden (Tazzioli/Walters 2019: 4; vgl. Schwietz/Schwenken 2020). Außerdem stellt das Räumliche einen wesentlichen Bezugspunkt solidarischen Handelns dar: Solidarität bringt neue Orte und Schauplätze hervor und befindet sich damit stets in Auseinandersetzung mit den vorherrschenden räumlichen Ordnungen. Verstanden als sozialräumliche Praktik schafft sie Handlungsräume, die nicht nur die Mechanismen (supra-)nationaler Grenzziehungen irritieren, sondern in denen auch neue Formen inklusiver Bürgerschaft erprobt werden (vgl. Ataç/Rygiel/Stierl 2016; Turner, 2017). Solidarität wird hier in erster Linie als Mechanismus verstanden, der Grenzen überwindet, aufweicht oder gar abschafft – sich *across borders* und *without borders* artikuliert (vgl. Agustín/Jørgensen 2016; Glick Schiller 2016; Mitchell/Matthew 2018; Cantat et al. 2019).

Für diese räumlichen Artikulationen (pro-)migrantischer Solidarität sind die empirischen Befunde zahlreich. Vicky Squire richtet den Blick nach Athen und spricht in ihrer Analyse gemeinschaftlicher Wohnprojekte von „new communities of sentiment beyond community as communion“ (2018: 130). Hervorgebracht werden diese Allianzen durch mobile Solidaritäten, die sich erst in Anwesenheit und durch die aktive Beteiligung der Akteur*innen ausbilden (2018: 130). Solidarische Zusammenschlüsse entstehen damit im Zuge geteilter Alltagswelten oder ähnlicher gesellschaftspolitischer Kritik. Wie Katarina Stjepandić und Serhat Karakayalı festhalten, kann im „Widerstand gegen Rassismus, Ungleichheit und Diskriminierung [...] Gemeinsamkeit entstehen, weil der Widerstand im Gegensatz zur faktischen Realität der Biografien zugänglich ist und sich Menschen diesem anschließen können“ (2018: 249).

Óscar García Agustín und Martin Bak Jørgensen betonen, dass besonders Krisenmomente impulsgebend für solidarische Praktiken sind (2018: 24). Im Kontext der *refugee crisis* verstehen sie die vielgestaltigen Solidaritätsbündnisse als räumlich-relational: Solidarität entsteht im Moment des Zusammentreffens und beinhaltet Prozesse der Bündnisbildung. Gleichsam ist sie „situated in space and time and organized in multi-scalar relations“ (2018: 25). Um das Wirken solidarischer Zusammenschlüsse zu verstehen, müssen diese mit Blick auf das Ineinandergreifen lokaler, regionaler, nationaler und transnationaler Dimensionen betrachtet werden. Diese materialisieren sich nicht nur in den Bündnissen selbst, die häufig über nationalstaatliche Grenzziehungen hinausreichen, sondern auch in den Themen und Problematiken, die sie verhandeln. Dabei unterscheiden Agustín und Bak drei Typen solidarischen Handelns – autonome, zivilgesellschaftliche und institutionelle Solidarität –, wobei die Spannungsverhältnisse, in denen

sich diese kaum trennscharf voneinander zu differenzierenden Typen befinden, unzureichend behandelt werden (2018: 39ff.).

Auch Harald Bauder (2016) betrachtet Soldarisierungen im urbanen Setting und versteht sie in erster Linie als materielle Praxis, die (politische) Subjektidentitäten hervorbringt:

By *acting* in solidarity citizens, workers, and illegalized migrants intervene in the dialectical process of subject formation. These acts of solidarity can, on the one hand, instigate the contingent possibility of including those who are excluded in existing politics, or, on the other hand, evoke the real possible by generating entirely new subject identities. (Bauder 2016: 258; Hervorh. im Orig.)

Dass Betroffenheiten dabei variieren, betonen Helge Schwiertz und Helen Schwenken. Solidarische Bündnisse müssen aus der kontinuierlichen Aushandlung von differierenden Perspektiven hervorgebracht werden, von denen Rechtsstatus, Klasse, Herkunft und Gender nur eine Auswahl darstellen (2020: 408). Sarah Schillinger versteht Solidarität daher als temporäres und kontingentes Phänomen, das sich in Relation zu politischen Strukturen und Machtverhältnissen ausbildet und verändert (2020: 534). Am Beispiel des Widerstands gegen *Racial Profiling* in der Schweiz bedient auch sie sich einer räumlichen Metapher und spricht von Infrastrukturen der Solidarität, die sich zusammensetzen aus einem „diverse set of actors deploying various forms of (counter-)knowledge and different political, social and spatial registers“ (2020: 536). Sie unterscheidet zwischen politischen, räumlichen, mentalen und sozialen Infrastrukturen, die sich in der Praxis gegenseitig bedingen (Schillinger 2020: 536f.).

Solidarity spaces werden dabei als Räume verstanden, die nicht nur die Trennung zwischen *citizen* und *non-citizen*, legal und illegal hinterfragen, sondern in denen auch die diversen Anliegen der auf unterschiedlichen Ebenen institutionalisierten Akteur*innen neu ausgehandelt werden müssen (vgl. Rygiel 2011). Dabei bringt die Forschung ihre eigene Ökonomie der Aufmerksamkeit hervor und produziert populäre Schauplätze (pro-)migrantischer Solidarität: Im europäischen Kontext sind Griechenland und die ägäischen Inseln (vgl. Rozakou 2016, 2017; Serntedakis 2017; Cantat 2018; Oikonomakis 2018; Bousiou 2021; Fotaki 2021), die Balkanroute (vgl. Milan/Pirro 2018; Parent 2018; Cantat 2021) und die urbanen Zentren von Berlin, über Wien bis nach Athen (vgl. Ataç 2017; Bhimji 2020; Kron/Lebuhn 2020; Siim/Meret 2020; Ataç/Rygiel/Stierl 2021; Bauder 2021; Jørgensen/Schierup 2021) längst zu prominenten Metaphern solidarischen Handelns geworden. Gleichsam bleibt in den Analysen Solidarität als Phänomen häufig untertheoretisiert (Manuela Bojadžijev et al. 2021: 26). Nur eines der Defizite, das ich mit meiner Forschung beheben möchte.

Im Wesentlichen bearbeite ich drei Leerstellen, die sich in den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit FluchtMigration, Solidarität und ihren Orten auftun. *Erstens*: in der Fokussierung des Ländlichen. Eigensinnige Solidarisierungsprozesse zwischen geflüchteten und nicht-geflüchteten Akteur*innen – d.h. solchen, die gesellschaftskritisch und diskursgestaltend eingreifen – werden nahezu ausschließlich in urbanen Kontexten verortet, während Begegnungen in ländlichen Settings in ein affirmatives Verhältnis zum vorherrschenden Integrationsdispositiv gestellt werden. Kurzum: Wissenschaftliche Auseinandersetzungen widmen sich vornehmlich der Frage, welche strukturelle, materielle und individuelle Hilfe Geflüchtete brauchen, um sich erfolgreich zu integrieren, dauerhaft in ländlichen Regionen ansässig zu werden und im selben Zuge bestenfalls dazu beizutragen die maroden Strukturen auf dem Land zu verbessern (vgl. Kalb-Müller 2019; Weidinger/Kordel 2020; Mehl et al. 2022). Ehrenamtliches Engagement wird in diesem Kontext nur daraufhin befragt, wie es diese Prozesse vorantreiben kann. Mit der Betrachtung der Mahnwache rücke ich nicht nur von der Hyperfokussierung des Urbanen ab, sondern konzentriere mich auch auf eine Deutung des Ländlichen, die bisher nur marginalisiert verhandelt wird: als Möglichkeitsraum für kritisch-subversive Interventionen. Dabei argumentiere ich, dass der solidarische Handlungsraum der Mahnwache mit seinen spezifischen Konstellationen nicht trotz, sondern vielmehr aufgrund der lokalen Bedingungen Mecklenburg-Vorpommerns zustande kommt.¹³

Zweitens: im Zusammendenken von Solidarität und Zeitlichkeit. Bisherige Betrachtungen (pro-)migrantischer Solidarität zeichnen sich durch ihre starke Raumbezogenheit aus, die es um eine zeitliche Dimension zu ergänzen gilt. Erst durch sie lässt sich begreifen, wie sich solidarische Praktiken über die Zeit gewandelt, in den Raum eingeschrieben und diesen verändert haben (vgl. Tazzioli/Walters 2019: 5). Im Offenlegen der Verbindungslinien zwischen der Mahnwache und dem Pogrom in Rostock-Lichtenhagen vom 22. bis 26. August 1992 stelle ich Solidarität in einen räumlich-zeitlichen Nexus, der es erlaubt sie nicht nur als punktuellen Eingriff in Unrechtssysteme zu begreifen, sondern auch als Teil von Gedenk- und Erinnerungskulturen zu diskutieren. In diesem Zuge rekonstruiere ich erstmalig den stufenweisen Auslagerungsprozess der Zentralen Aufnahme-

13 Dass der (Neu-)Verhandlung des Ländlichen ein besonderer Stellenwert zuteilkommt, findet seinen Ausdruck im Titel des Buches: *Kein ruhiges Hinterland*. Diese Formulierung wird auch im Kontext linker, autonomer und antifaschistischer Mobilisierung in provinziellen Settings genutzt (vgl. Deycke/Isele 2018; Obermair 2022).

stelle (ZASt) von Lichtenhagen nach Horst und ermögliche eine Betrachtung der Mahnwache als Erinnerungsraum, der, mit Blick auf die vorherrschenden Gedenkdiskurse an Rostock-Lichtenhagen, Impulse für eine neue, rassistisch-kritische und dezentrale Erinnerungspraxis hervorbringt.

Drittens: in der Auseinandersetzung mit Solidarität als Grenzphänomen. Denn trotz mannigfaltiger wissenschaftlicher Betrachtungen bleibt Solidarität im Kontext von Flucht und Migration häufig untertheoretisiert: „Solidarity as a framework for practice has a long legacy in the conduct of politics, yet it remains stubbornly elusive as a concept worthy of theorizing. It is a term that is widely known [...], but its seeming transparency is deceptive. Solidarity often remains both an under-theorized and taken-for-granted concept and assumption“ (Bojadžijev et al. 2021: 26). Die aus der Mahnwache gewonnene Grenzmetaphorik setzt hier neue Impulse, denn sie erlaubt einen raumbasierten Zugang, der solidarisches Handeln nicht nur als räumliche, sondern als dezidiert *grenz-räumliche* Praxis versteht und damit ihre ambivalenten Wirkweisen in den Blick nimmt. Solidarisierungen auf ihr Verhältnis zur Grenze zu befragen, ebnet gleichzeitig den Weg für eine kritische Auseinandersetzung mit Forderungen nach *grenzenloser Solidarität*, *solidarity across borders* und *without borders*. Denn, wie sich zeigen wird, ist die Verbindung genauso konstitutiv für die solidarische Handlung, wie die Trennung. Die Wirkmacht der Solidarisierung liegt sowohl in gemeinschaftsstiftenden Praktiken als auch in der Etablierung neuer Grenzziehungen. Von Nöten sind also Betrachtungen, beide Seiten gleichermaßen in den Blick nehmen: das subversiv-emanzipatorische Potenzial solidarischen Handelns *und* ihre ideologische Nutzarmachung.

Bevor ich mich diesem Unterfangen widme, skizziere ich ein kritisches Verständnis der zentralen Arbeitsbegriffe *FluchtMigration*, *Akteur*innen* bzw. *Aktivist*innen*, *ländliche Räume* und *Lager* bzw. *No-Lager-Bewegung*.

Bezeichnen und benennen: Ein Versuch

Mit Sprache bilden wir Realitäten nicht adäquat ab, sondern bringen im Moment des Bezeichnens soziale Wirklichkeiten hervor. Dabei nutzen wir Begriffe auf Grundlage der Bedeutungen, die wir ihnen zuweisen: „Eine Sprache repräsentiert eine Weise des Weltverständnisses, eine Art der Unterscheidung von Dingen und ihrer In-Beziehung-Setzung zueinander“ (Belsey 2013: 19). Seit den strukturalistischen Interventionen Ferdinand de Saussures wissen wir, dass die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat (Bezeichnendem und Bezeichnetem) zunächst eine willkürliche ist, die erst im Verlauf des gesellschaftlich

tradierten Sprachgebrauchs ihren normativen Charakter erhält. Auch wenn wir uns alltagssprachlich „immer noch auf die Bedeutung ‘hinter’ den Wörtern [beziehen], als ob die Bedeutung irgendwo auf der anderen Seite des Sprechens oder Schreibens existiert“ (Belsey 2013: 20), hat Saussure mit diesem Verständnis gebrochen. Das Zeichen steht nicht als Referent *für* etwas ihm Veräußerlichten, sondern erfährt seine Wertigkeit vielmehr in der Unterscheidung, im Bruch und in der Trennung (vgl. Derrida 1996, 2004); der Stuhl ist ein Stuhl, auch, weil er *kein* Tisch ist.¹⁴ In der Abwesenheit des Ursprungs wird deutlich, dass Bedeutung differenziell und nicht referenziell hergestellt wird (Belsey 2013: 20). Die grundsätzliche Offenheit des Zeichens ermöglicht es, dass die Verwendung von Sprache sowohl gesellschaftlich etablierte Werte und Normen bekräftigen als auch den Möglichkeitsraum eröffnen kann, sie kritisch zu hinterfragen und die Verstrickungen mit Macht und Herrschaft in ihnen aufzuspüren. Damit birgt Sprache, wie Jacques Derrida bemerkt, „in sich die Notwendigkeit ihrer eigenen Kritik“ (1996: 308).

Dass dem Wort keine immanente Bedeutung innewohnt, heißt gleichsam, dass es weder gut noch schlecht, richtig oder falsch, emanzipatorisch oder unterdrückend sein kann. Ihre Wertigkeit erhalten Begriffe erst durch Signifizierungsprozesse:

Events and relations in the ‘real’ world do not have a single natural, necessary, and unambiguous meaning which is simply projected, through signs, into language. [...] Rather than speaking of such relations as ‘having a meaning’ we must think of language as *enabling things to mean*. This is the social practice of signification: the practice through which the ‘labor’ of cultural and ideological representation is accomplished (Hall 1977: 313f.; Hervorh. CH)

Den produktiven Charakter von Sprache anzuerkennen, macht es gleichsam nötig „eine der Sprache innewohnende Macht zu benennen: die Macht, eine neue Situation zu erzeugen oder eine Reihe von Wirkungen in Gang zu setzen“ (Butler 2016: 42). Denn zentral ist nicht nur die Erkenntnis, dass „Sprache handelt, sondern dass sie machtvoll handelt“ (2016: 42). Eine kategorische Vermeidung einzelner Begriffe greift dabei meist zu kurz, um komplexe Hierarchie- und Unrechtsverhältnisse anzugehen. Vielmehr verfängt sie sich, wie Paul Mecheril und Karin Scherschel am Beispiel antirassistischer Diskurse aufzeigen,

14 Auf die aus Saussures und Derridas Bemerkungen hervorgegangene Krise der Repräsentation und deren Implikationen für die ethnographische Forschung gehe ich im Abschnitt *Vom Feld zum Text: Kritische Diskursanalyse* des zweiten Kapitels näher ein.

in widersprüchlichen Effekten: „Moralistische Spielarten des Antirassismus gehen [...] mit paradoxen Effekten einher: durch die implizite Aufforderung zur Nicht-Thematisierung wird die Auseinandersetzung mit Rassismus und Diskriminierung gemieden, wodurch rassistische Verhältnisse nicht abgebaut, sondern konserviert werden“ (2007: 559).

Ein solches Vermeiden fragt weder danach *wer* spricht noch *warum*. Denn jedes Wort bleibt umstritten: In diesem Moment dient es der Ab- und Entwertung, im nächsten ist es Ausdruck selbstbestimmender Praxis.¹⁵ In ihren Auseinandersetzungen mit *Hate Speech* betont auch Liriam Sponholz, dass Begriffe „nicht allein durch das Verhältnis zwischen Wörtern, Bedeutung und Gegenstand zu ermitteln [sind]“ (2020: 49) und verweist auf die Relevanz des Entstehungskontexts: Was *Hate Speech* bedeutet, hängt auch von den Sprecher*innen ab, die die Begriffe hervorbringen, deren Situiertheit und Intention (2020: 49f.).

Eine ethnographische Spurensuche im Kontext kritischer FluchtMigrationsforschung kann nicht auf bestehende Begriffe und Definitionen zurückgreifen, ohne sich damit auseinanderzusetzen, inwiefern deren Artikulation politische und rechtliche Macht-, Hierarchie- und Unrechtsverhältnisse reproduziert. Gleichsam entsteht sie in dem Bewusstsein, dass alle Bezeichnungen nur Arbeitsbegriffe darstellen, die dem Versuch unterliegen einen Umgang mit komplexen Realitäten zu finden. Sie bilden Analyseprozesse ab und bleiben daher zwangsläufig ungeschlossen.

FluchtMigration

Mimi Sheller und John Urry sprechen für die Sozial- und Geisteswissenschaften von einem neuen Mobilitätsparadigma: „All the world seems to be on the move. [...] And materials too are on the move, often carried by these moving bodies whether openly, clandestinely, or inadvertently“ (2006: 207). Sie benennen damit eine paradigmatische Wende im Nachdenken über Sesshaftigkeit und Mobilität, in der letztere nicht länger als Abweichung verstanden wird, sondern als Norm in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Wie Mohsin Hamid bemerkt, stellen Mobilität und Wanderung immer schon die Regel dar und nicht die (zu

15 Ein prominentes Beispiel im Diskursfeld FluchtMigration ist das im Jahr 1998 gegründete Netzwerk *Kanak Attak*, das sich beleidigende Bezeichnungen (wie eben *Kanake*) bewusst satirisch aneignet. Nicht nur, um sich vorschnellen und verkürzten Kategorisierungen des Integrationsdispositivs zu entziehen, sondern auch in dem Versuch, komplexere, migrantische Lebensrealitäten der unterschiedlichen Migrant*innengenerationen abzubilden (vgl. Kanak Attak 1998).

problematisierende) Ausnahme: „Ours is a migratory species. Humans have always moved. Our ancestors did, and not linearly, like an army advancing out of Africa in the series of bold thrusts, but circuitously, sometimes in one direction, then in another“ (2019). Auch bei Zygmunt Bauman lesen wir von der Normalität migrantischer Bewegungen: „Die ersten Menschen waren Jäger und Sammler [...] und deshalb notwendig auch Nomaden. Ihre Nachfahren von der Art Homo sapiens blieben ebenfalls für den größten Teil ihrer späteren Geschichte Nomaden“ (2016: 69; Hervorh. im Orig.). Historiker*innen zufolge beschränkten sich die Wanderungen zunächst auf den afrikanischen Kontinent, bis einige unserer Vorfahr*innen vor ca. „100.000 Jahren [...] Afrika in Richtung Naher Osten [verließen], von wo aus sie sich über alle Kontinente der Erde ausbreiteten. Sie waren durch und durch Migranten“ (2016: 69).

Bewegung als (neue) Norm zu betrachten, bildet jedoch nicht die fragmentierten und segregierten Realitäten ab, die globale Mobilitätsregime hervorbringen: „There are new places and technologies that enhance the mobility of some peoples and places *and* heighten the immobility of others, especially as they try to cross borders“ (Sheller/Urry 2006: 207; Hervorh. im Orig.). Normative Kategorisierungen wie Tourist*in, Expatriate, Alters- oder Arbeitsmigrant*in, digitale Nomaden, Klima-, Wirtschafts- oder Kriegsflüchtling dienen nicht nur der Ausdifferenzierung der als willkommen oder unwillkommen, legitim oder illegitim verhandelten Mobilitätspraktiken, sondern erlauben auch Rückschlüsse auf geographische Herkunft, soziale und ökonomische Klasse, Bildungsgrad und verweisen nicht zuletzt auf die Unterschiede im juristischen Status mobiler Menschen.

Auch Migrant*innen und Flüchtlinge werden klar voneinander getrennt: Als erstere sind Menschen zu betiteln, die „aus eigenem Antrieb ihre Heimat verlassen“ (BMZ 2022), während die Genfer Flüchtlingskonvention eine Person als Flüchtling bezeichnet, die sich

aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung [...] außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann. (UNHCR 1951: 2)

Anders als die Zuschreibung Migrant*in ist die Flüchtlingskategorie also auch eine Rechtsfigur: Im deutschen Asylgesetz (AsylG) gelten FluchtMigrant*innen so lange als Asylbewerber*innen, bis das BAMF über ihren Antrag auf Asyl entscheidet. Erst ein positiver Bescheid führt zur offiziellen Anerkennung der sogenannten *Flüchtlingseigenschaft*, die wiederum mit Aufenthaltsmoda-

litäten, dem Zugang zum Arbeitsmarkt, Anspruch auf Sozialhilfeleistungen, Unterbringung außerhalb von Sammelunterkünften und Bewegungsfreiheit verknüpft ist.¹⁶

Wissenschaftliche Analysen können diese Definitionen nicht unhinterfragt übernehmen. So wurde insbesondere der Flüchtlingsbegriff mehrfach kritischen Würdigungen unterzogen; nicht nur, weil er innerhalb von Migrationsbewegungen Hierarchisierungen und Selektierungen vornimmt, sondern auch, weil sich die Figur des Flüchtlings aus ambivalenten Imaginationen von Hilfsbedürftigkeit, Heldentum und Bedrohung speist, die FluchtMigrant*innen vordefinieren und ihnen keinen (biographischen) Eigensinn zugestehen (vgl. Friese 2017; Scherr/Scherschel 2019; Kersting/Leuoth 2020). Außerdem suggeriert der grammatikalische Diminutiv (Flücht-*ling*) eine Passivität und Abhängigkeit, die zur Verkindlichung und Entmündigung flüchtender Menschen beiträgt und koloniale Topoi in der deutschen Asyl-, Migrations- und Integrationspolitik offenlegt (vgl. Nghi Ha 2010). Aber auch alternative Begriffe weisen Stärken und Schwächen auf: Während die Bezeichnung *Geflüchtete* mit der Passivität des Flüchtlingsbegriffs bricht, konstruiert sie Anfangs- und Endpunkte von Fluchtbewegungen und ignoriert dabei die Permanenz und Prozesshaftigkeit von Migrationsprozessen (vgl. Collyer 2007). Von *mobilen Menschen* zu sprechen, verwehrt sich zwar der rechtlich-bürokratischen Ausdifferenzierung in legitime und illegitime Mobilitätspraktiken, wirkt jedoch bei den langen und wiederkehrenden Phasen der (gewaltvollen) Immobilisierung und Festsetzungen, die FluchtMigrant*innen erleben, nicht nur euphemistisch, sondern verkennt auch die prekären Lebensrealitäten, die Asyl- und Migrationsregime hervorbringen (vgl. Etzold 2019).

Ich spreche in dieser Arbeit primär von *FluchtMigrant*innen*. Damit versuche ich zum einen die Kritik an der Trennung zwischen *migrants* und *refugees*, die aus den (internationalen) Geflüchtetenbewegungen selbst formuliert wird, aufzunehmen (vgl. Doppler 2020). Denn diese weist nicht nur auf den unterschiedlichen Grad an Stigmatisierung hin, der an die jeweilige Bezeichnung geknüpft ist, sondern drängt auch auf eine Auseinandersetzung mit der Frage, wem eine Ausdifferenzierung in Migrant*innen und Geflüchtete überhaupt nützt. Zum anderen stelle ich damit den konstruktivistischen Charakter sprachlicher Ordnungssysteme heraus: Weder ist Flucht einfach als Unterkategorie von Migration

16 Im Anschluss an einen negativen Bescheid ist im AsylG die Rede von *Ausländern*, deren Aufenthalt entweder *geduldet* ist (§ 71a) oder die *vollziehbar ausreisepflichtig* sind (§ 43, § 47).

zu verstehen (wie die Schreibweise Fluchtmigration suggeriert), die sauberlich von anderen Mobilitätsformen (wie Arbeits- oder Altersmigration) getrennt werden kann, noch bildet sie die vielgestaltigen und konträren Lebensrealitäten von FluchtMigrant*innen adäquat ab (vgl. Bach et al. 2021: 17). Vielmehr herrscht zwischen diesen und den Signifizierungsprozessen, die genutzt werden, um über sie zu sprechen, ein Bruch, der durch die Bezeichnung FluchtMigration ins Sprachliche übertragen wird.¹⁷

*Akteur*innen und Aktivist*innen*

Wann immer möglich, verwende ich die Zuschreibungen, die Personen für sich selbst nutzen und in unseren Begegnungen stark gemacht haben. Zu bedenken gilt dabei, dass ich damit ausschließlich die Rolle in den Vordergrund stelle, in der sie mir im Rahmen des Forschungsprojekts begegnet sind. Mahnwache-Akteur*innen und -Aktivist*innen sind natürlich auch immer Töchter und Söhne, Mütter und Väter, Arbeitende, (Ehe-)Partner*innen, Menschen mit diversen Biographien, Professionen und Geschlechteridentitäten.

Um den unterschiedlichen Grad an Eingebundenheit abzubilden, spreche ich von *Akteur*innen* und *Aktivist*innen*, die ich über die Kategorien *geflüchtet/nicht-geflüchtet* bzw. *kaserniert/nicht-kaserniert* näher fasse. Dabei benenne ich auch nicht-geflüchtete und nicht-kasernierte Akteur*innen und Aktivist*innen bewusst als solche, um den Status *geflüchtet* und/oder *kaserniert* nicht als Abweichung von einer vermeintlichen Norm zu stilisieren (vgl. Mecheril/Scherschel 2007). Als *Akteur*innen* bezeichne ich zum einen jene, die (im Rahmen einer hauptamtlichen Tätigkeit) auf den Mahnwachen unregelmäßig präsent sind oder sich in Gesprächen lediglich über diese äußern. Zum anderen Lagerbewohner*innen, die als kasernierte Akteur*innen an den Kundgebungen teilnehmen. Der auf diese Weise verwendete Akteursbegriff soll zweierlei verdeutlichen: Erstens, dass die bloße Teilnahme an der Mahnwache aus der Kasernierungssituation heraus bereits ein aktiver Handlungsakt ist, da er das reale Risiko der (informellen) Sanktionierung birgt. Zweitens, dass die binäre Trennung zwischen aktiv und passiv obsolet ist. Es muss vielmehr darum gehen, unterschiedliche Formen des Handelns und deren (politische) Reichweite nachzuzeichnen, nicht aber ein Han-

17 Gleichzeitig steht er für die die Abkehr von vorangegangenen Bezeichnungen, wie *Flucht- oder Flüchtlingsforschung*. Alternativ auch: *Flucht_Migration*, (*Flucht-*) *Migration*, *Flucht*Migration*, *Flucht und Asyl* (Bach et al. 2021: 17f.).

deln (Akteur*innen und Aktivist*innen) dem Nicht-Handeln (Teilnehmende und Bewohner*innen) gegenüberzustellen.¹⁸

Als geflüchtete/nicht-geflüchtete oder kasernierte/nicht-kasernierte *Aktivist*innen* bezeichne ich in logischer Konsequenz diejenigen, die die Mahnwachen unentgeltlich administrativ, organisatorisch und materiell umsetzen und diese Tätigkeit im Kontext eigener politischer Anliegen verorten. Deren bewusste Positionierung außerhalb formaler Lohnarbeitsstrukturen spielt, wie sich im Verlauf der Analysen zeigen wird, eine zentrale Rolle, soll aber weder eine verkürzte Romantisierung der Aktivist*innen-Figur mit sich bringen, noch deren eigene sozio-ökonomische Zwänge ignorieren (vgl. Graeber 2013: 72).

Ländliche Räume

Die Kategorie des Ländlichen bzw. der ländlichen Räume stellt einerseits einen Arbeits- und Ordnungsbegriff dar, der auf politische, sozio-kulturelle und strukturelle Besonderheiten verweist, mit denen sich Mahnwache-Akteur*innen und -Aktivist*innen in Mecklenburg-Vorpommern (und konkret in Ludwigslust-Parchim, der Landkreis, dem Nostorf-Horst angehört) bei der Organisation und Umsetzung der Mahnwache konfrontiert sehen. Dabei soll es nicht darum gehen, einen homogen imaginierten ländlichen Raum als defizitäre Abweichung des Städtischen bzw. urbanen Raums zu konstruieren (vgl. Decker/Trummer 2020: 9f.). Vielmehr versuche ich, mich der *Erfahrung des Ländlichen* im Kontext der politisch-aktivistischen Tätigkeit zu nähern: geographische Distanz bei gleichzeitiger sozialer Nähe (gar: Enge), schwache Infrastruktur, hohe Arbeitsbelastung für eine kleine Anzahl an Akteur*innen und Aktivist*innen, geringe (mediale) Aufmerksamkeit und eine bürgerlich-konservativ geprägte Zivilgesellschaft.¹⁹

18 Ich orientiere mich damit an Engin Isin, der nicht zwischen aktiven und passiven Bürger*innen unterscheidet, sondern im vorsätzlichen Eingreifen und kreativen Gestalten von Öffentlichkeit eine Differenzierung zwischen aktiven und aktivistischen Bürger*innen vornimmt: „We contrast ‘activist citizens’ with ‘active citizens’ who act out already written scripts. While activist citizens engage in writing scripts and creating the scene, active citizens follow scripts and participate in scenes that are already created“ (2008: 38).

19 Dieses Erleben bildet sich zum Teil in der Typisierung ländlicher Räume ab, die das Thünen-Institut vorschlägt (Küpper 2016). Hier findet die Kategorisierung anhand zweier Dimensionen statt: zum einen am Grad der Ländlichkeit. Berücksichtigung finden dabei geographische, räumliche und physisch-materielle Strukturen wie Siedlungsdichte und infrastrukturelle Erreichbarkeit (Rösch et al. 2020: 16). Zum anderen an der sozioökonomischen Lage. Mittels dieser wird eine weitere

Andererseits wird der ländliche Raum als Ordnungskategorie selbst im Zentrum der kritischen Betrachtung stehen. Denn es gilt zu bedenken, dass die Verwendung des Begriffs bereits an diskursiv hergestellte Imaginationen und Repräsentationen des Ländlichen anknüpft und diese teils fortschreibt (Decker/Trummer 2020: 14). Um essentialistische und dichotome Perspektiven auf ländliche Regionen aufzubrechen, werden unterschiedliche Verhandlungen des Ländlichen zur Diskussion stehen, die nicht nur umkämpft, sondern auch unabgeschlossen sind: „So lässt sich in Erinnerung rufen, dass ländliche Räume niemals statische Entitäten waren, sondern stets auch Arenen darstellten, in denen sich gesellschaftlicher Wandel vollzog und soziale Konflikte ausgehandelt wurden“ (2020: 14). Für die Analyse der Mahnwache ist es zentral, diese im Kontext der spezifischen Bedingungen Mecklenburg-Vorpommerns zu verstehen und sie gleichsam selbst zum Ausgangspunkt zu nehmen, um der Wirkmacht populärer Imaginationen des Ländlichen (z. B. als idyllischer Naturraum oder defizitäre Problemregion) Alternativen entgegenzustellen.

Lager und No-Lager-Bewegung

FluchtMigrant*innen, die in Deutschland einen Asylantrag stellen, sind laut § 47 AsylG dazu verpflichtet, in sogenannten *Aufnahmeeinrichtungen* zu leben, bis durch das BAMF über ihr Asylgesuch, und damit über Verlegung, Ausreise oder Abschiebung, entschieden wird.²⁰ Ausstattung und Beschaffenheit dieser Einrichtungen sind bundesgesetzlich nicht einheitlich festgeschrieben; verwaltet werden sie durch die einzelnen Bundesländer, die über individuelle Aufnahme-gesetze verfügen und im Einzelfall entscheiden können, dass Geflüchtete länger als 18 Monate (maximal 24 Monate) in Erstaufnahmeeinrichtungen verbleiben müssen (§ 47 Abs. 1b AsylG). Lediglich die den Asylsuchenden zustehenden Sach- und Geldleistungen sind bundesweit über das Asylbewerberleistungsgesetz (AsylbLG) geregelt. Der Betrieb dieser staatlichen Einrichtungen wird öffentlich ausgeschrieben und in den meisten Fällen von Wohlfahrtsverbänden übernom-

Differenzierung in *sehr* und *eben* ländliche Räume vorgenommen. Betrachtet werden dabei Einkommens-, Gesundheits-, Bildungs- und Wohnverhältnisse (2020: 16). Bis auf den Landkreis Nordwest-Mecklenburg werden alle Landkreise in M-V dem Typ *sehr ländlich* mit *weniger guter sozioökonomischer Lage* zugeschrieben (Küpper 2016: 26).

20 Das LAiV (2022) in M-V verwendet den Begriff *Erstaufnahmeeinrichtung* (EAE). Weitere institutionalisierte Bezeichnungen sind *Ankunfts-zentrum* (bspw. in Baden-Württemberg) oder *Ankunfts- und Rückführungszentrum* (bspw. in Bayern).

men; das Lager in Nostorf-Horst wird seit Inbetriebnahme im Jahr 1993 größtenteils durch die Malteser Werke gGmbH betrieben. Nur im Falle einer positiven Bleibeperspektive (oder einer nachgewiesenen gesundheitlichen Notlage) werden Geflüchtete in die Kommunen verteilt. Hier findet die Unterbringung in zentralisierten Gemeinschaftsunterkünften (GU) oder, in Einzelfällen, dezentral in Wohnungen statt (vgl. Rohmann 2019: 139). Bei den GU handelt es sich ebenfalls um Sammelunterkünfte, in denen teilweise ein selbstbestimmter Alltag möglich ist, wie z. B. durch die eigenständige Essenszubereitung in Gemeinschaftsküchen.

Auf die FluchtMigrationsbewegungen im Jahr 2015 folgte nicht nur eine Reihe an Asylrechtsverschärfungen, sondern mit dem Koalitionsvertrag 2018 (CDU/CSU und SPD) auch die Konzeption sogenannter *AnkER-Zentren* (Ankunft, Entscheidung, kommunale Verteilung bzw. Rückführung), „in denen BAMF, BA, Jugendämter, Justiz, Ausländerbehörden und andere Hand in Hand arbeiten“ (Bundesregierung 2018: 107). Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine neue staatliche Einrichtung, sondern um ein administratives Konzept, das durch die Bündelung und Zentralisierung aller am Asylverfahren beteiligten Behörden effizientere und schnellere Asylverfahren ermöglichen soll (Rohmann 2019: 129). Für die Erstaufnahmeeinrichtung in Nostorf-Horst wurde im April 2019, nach einem Treffen zwischen dem damaligen Landesinnenminister Lorenz Caffier (CDU) und Horst Seehofer (CSU), das Prinzip der AnkER-Zentren übernommen; eine offizielle Umbenennung fand jedoch nicht statt. Im Koalitionsvertrag von 2021 (SPD, FDP, Bündnis 90/Die Grünen) wird lediglich erwähnt, dass das „Konzept AnkER-Zentrum [...] von der Bundesregierung nicht weiterverfolgt [wird]“ (Bundesregierung 2021: 111). Und obwohl auch die aktuelle Regierung nicht ausdrücklich am AnkER-Konzept festhält, bestehen die Zentren in einigen Bundesländern bis heute fort.

Ich verwende sowohl den institutionalisierten Begriff der (*Erstaufnahme-*) *Einrichtung* als auch den aktivistisch konnotierten des *Lagers*. Ersteren, um zu betonen, dass die Einrichtung einen Ort darstellt, an dem sich Realitäten überschneiden, die in jeder Bezeichnung nur fragmentarisch abgebildet werden können: Das Lager ist sowohl eine staatliche Zwangseinrichtung, in der den Untergebrachten Teile ihrer Grundrechte vorenthalten werden, als auch Lohnarbeitsort, Behörde, Wohnraum und Austragungsort des (politischen) Protests. Wie sich im Laufe der Analyse zeigen wird, bedient jeder Begriff (von *Einrichtung* über *Lager*, *Unterbringung* bis hin zum *Heim*) divergente Diskurse und ruft Imaginationen auf den Plan, die sich spannungsgeladen gegenüberstehen.

Den Lagerbegriff verwende ich, weil er es erlaubt die politisch gewollte und institutionell verstetigte Kasernierung ausgewählter Gesellschaftsgruppen als

globales Phänomen zu denken und zu kritisieren – auch über den Kontext von FluchtMigration hinaus. In diesem Sinne verstehe ich auch die Mahnwache nicht als isoliertes Phänomen, sondern als Teil systematischer, linksgerichteter Proteste gegen Sammelunterkünfte, die im Diskursfeld FluchtMigration spätestens mit den Protesten der Geflüchtetenselbstorganisationen *The Voice Refugee Forum* (1994) und dem Netzwerk *Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und Migrant_innen* (1998) in den 1990er Jahren vermehrt mediale, gesellschaftliche und wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren haben (vgl. Jakob 2016; Scharenberg 2020). Wenn auch wissenschaftlich (noch) nicht aufgearbeitet, lässt sich daher in der aktivistischen Praxis durchaus von einer No-Lager-Bewegung sprechen, in deren Kontext ich auch die Mahnwachen verorte.²¹

Blick ins Buch

Im folgenden Kapitel, *Setting the Stage: Wege ums Feld/Wege ins Feld*, rekapituliere ich die (Um-)Wege, auf denen ich in mein Forschungsfeld gefunden habe. Dazu zeichne ich nach, wie ich der Frage nach (pro-)migrantischer Solidarität zuerst an drei unterschiedliche Schauplätze gefolgt bin, um mich ihren Dynamiken letztlich an einem Ort zuzuwenden: der Erstaufnahmeeinrichtung in Nostorf-Horst. In diesem Zuge plädiere ich für eine translokale Forschungspraxis, die nicht auf geographischen Standortwechseln basiert, sondern das Lokale dezentralisiert. Nachdem ich die Dorfgemeinde, das Lager und die Mahnwache vorgestellt habe, werfe ich einen kritisch-reflexiven Blick auf meine Zugänge zum Feld, die sich an der Schnittstelle zwischen ethnographischen Ansätzen, *intimate research* und den Modi aktivistischer Forschung bewegen. Abschließend gebe ich einen Einblick in die Analyse des empirischen Datenmaterials, die sich an den Prämissen der Kritischen Diskursanalyse orientiert.

Den theoretischen Rahmen skizziere ich in Kapitel 3: *Setting the Frame*. Hier etabliere ich zunächst einen Zugang zu Ort und Raum, der diese als produktiv und relational versteht. Mit anderen Worten: als unabgeschlossenes Ergebnis sozialer Praxis und stets in Wechselwirkung zu anderen Orten und Räumen. Dieses Orts- und Raumverständnis ermöglicht es, die Mahnwache zu dezentralisieren und sie auf ihre Verbindungslinien zu anderen Schauplätzen hin zu

21 Jüngste Entwicklungen sind das im Jahr 2020 gegründete, bundesweite Netzwerk *Lager-Watch* und die Aktionswoche *No Lager*, die im Jahr 2022 von unterschiedlichen Initiativen, Gruppe und Einzelpersonen in Nordrhein-Westfalen ins Leben gerufen wurde.

befragen. Anschließend widme ich mich einer spezifischen räumlichen Figur: der Grenze. Deren Bedeutung betrachte ich zuerst im Kontext von Flucht/Migration, um darauffolgend drei Konzeptualisierungen des Grenzraums miteinander ins Gespräch zu bringen, deren Modi sich allesamt in der Mahnwache wiederfinden: die Grenze als *contact zone*, *borderland* und Heterotopie. Die Grenzmetaphorik der Mahnwache mache ich anschließend nutzbar, um Widerständigkeit und Solidarität komplexer zu verstehen. Dabei entwickle ich eine Lesart, die Widerständigkeit als Beziehungsgeflecht versteht und in ihrer Ambiguität das ungehorsame Moment verortet. Abschließend zeige ich, dass durch die Mahnwache auch Solidarität als Grenzphänomen in Erscheinung tritt. Am Beispiel ausgewählter Gesprächspassagen wird deutlich werden, dass solidarisches Handeln nicht nur dazu dient, Verbindungen herzustellen, sondern ebenso darauf angewiesen ist, Grenzen zu ziehen.

Im ersten Analysekapitel, *An den Rändern des Gedenkens*, zeichne ich die Verbindungslinien zwischen dem Lager in Nostorf-Horst und dem Rostocker Stadtteil Lichtenhagen nach und arbeite damit die historische Dimension der Mahnwache heraus. Dazu blicke ich zunächst auf das Pogrom vom August 1992 und die Auslagerung der dort Angegriffenen. Ich zeige auf, inwiefern vorherrschende Erinnerungsdiskurse das Gedenken beim Moment des Wegschaffens kappen und die anhaltende Diskriminierung durch segregierte Lagerunterbringung im kollektiven Gedächtnis ausblenden. Anschließend rekonstruiere ich den stufenweisen Auslagerungsprozess der ZAst von Rostock-Lichtenhagen nach Nostorf-Horst und verdeutliche, dass in diesem nicht nur rassistisch tradiertes Wissen fortgeschrieben wird, sondern sich auch koloniale Dispositive verdichten. Schließlich diskutiere ich, inwiefern die Mahnwache zu einem dezentralen, kritisch-reflexiven Erinnerungsdiskurs an das Pogrom beiträgt, der offenlegt, dass Rassismus nicht die Ausnahme darstellt, sondern als Norm in unsere gesellschaftlichen Geflechte und Institutionen eingeschrieben ist.

Auf die segregierte Lage der Einrichtung gehe ich in Kapitel 5, *Nähe und Ferne*, weiter ein. Hier widme ich mich dem kritischen Dialog, in den die Mahnwache mit dem Lager in Nostorf-Horst tritt und skizziere ihre politische Dimension. Zunächst zeige ich jedoch auf, inwiefern die geographische Segregation der Erstaufnahmeeinrichtung politisches Handeln verunmöglichen soll und das Lager als totalitäres Moment innerhalb der demokratischen Ordnung etabliert. Daran anknüpfend beleuchte ich drei Praktiken der Irritation, welche die Mahnwache hervorbringt: das Erscheinen, das Betrachten und das Verbinden. Ich argumentiere, dass diese nicht nur die starren Lagergrenzen durchbrechen, sondern auch eine Neubestimmung von Nähe und Ferne vornehmen, die an der Schwelle zum Lager

einen Raum politischen Handelns entstehen lassen. Dass auch dieser ambivalent ist, zeigt ein Blick auf den internen Konflikt um den konkreten Standort der Mahnwache. Dieser trägt den genuin politischen Charakter der Kundgebung zutage, steht aber auch symptomatisch für die komplizierte Beziehung zwischen (Un-)Sichtbarkeit und Politisierungsprozessen.

Ein weiteres Spannungsverhältnis betrachte ich im sechsten Kapitel: *Vom Umgang mit der Leere*. Hier gehe ich der Frage nach, welche Bedeutung die strukturellen Besonderheiten Mecklenburg-Vorpommerns für die Modi der Mahnwache haben und arbeite damit ihre lokale Dimension heraus. Dazu setze ich mich zuallererst kritisch mit den Inszenierungen Mecklenburgs als idyllischer Naturraum auf der einen und rückständige Problemregion auf der anderen Seite auseinander und zeige, inwiefern defizitäre Perspektivierungen des Ländlichen auch in der Flucht/Migrationsforschung vorherrschen. Mit der Mahnwache konzentriere ich mich anschließend auf eine Deutung ländlicher Räume, die bisher kaum betrachtet wird: als Möglichkeitsraum kritisch-subversiver Interventionen, geprägt durch translokale Bündnisse, Stadt-Land-Geflechte und die Deterritorialisierung von Verantwortung. Allesamt betrachte ich als Ausdruck eines produktiven Umgangs mit der ländlichen Leere, der die nationalstaatlich diktierte Ordnung des Räumlichen unterläuft. Dass diese Leere das Sprechen und Handeln der Aktivist*innen jedoch auch einschränkt, zeigt sich letztlich am Lagerbegriff und dessen umstrittener Verwendung. Er markiert die Grenzen des Sagbaren und zeigt ein zentrales Spannungsverhältnis auf, in dem sich die Mahnwache befindet: zwischen Radikalität und Kompromissbereitschaft.

Diese Ambivalenz prägt auch die Beziehung der Mahnwache zur institutionellen Zivilgesellschaft, der ich mich in Kapitel 7, *Zwiesgespräche*, widme. Um die autonome Dimension der Mahnwache aufzuzeigen, wende ich mich zunächst dem Flüchtlingsrat M-V zu: Ich argumentiere, dass ihn seine Entstehungsgeschichte in besondere Nähe zum Nationalstaat rückt, dessen Logiken und kolonial-rassistische Topoi er festigt und (re-)produziert – speziell im sogenannten *Empowerment*. Die Mahnwache lässt sich nur im Streitgespräch mit dem Flüchtlingsrat im Speziellen und der institutionalisierten Zivilgesellschaft im Allgemeinen verstehen: als Versuch, sich von deren staatlichen und ökonomischen Verfangenheiten freizumachen und weitestgehend selbstbestimmt zu handeln. In einer anschließenden Betrachtung unterziehe ich die Gegenüberstellung von institutionalisierter und autonomer Solidarität einer kritischen Würdigung und zeige auf, dass auch autonomes Handeln weder per se emanzipatorisch, noch davor gefeit ist, selbst Ausgangspunkt herrschender und problematischer Ideologien zu werden.

Abschließend führe ich alle Verbindungslinien zusammen, um einen finalen Blick auf die Mahnwache als solidarischen Handlungsraum zu werfen, der nicht nur als mehrdimensionaler Hort der gelebten Kritik und Gegendiskurse in Erscheinung tritt, sondern auch zum Nachdenken über Solidarität als Grenzphänomen anregt. Denn es wird sich nicht nur zeigen, dass die Mahnwache ein praktisches Beispiel dafür ist, wie wir in einer Welt der Vielen Pluralität verteidigen und aufrechterhalten können, sondern auch, dass solidarisches Handeln immer einer Grenzwanderung gleichkommt: Ihr kann der Versuch auf ein freieres und besseres Leben innewohnen, sie kann jedoch gleichzeitig der Versuchung nachgeben, Unterdrückung fortzuschreiben. Letztlich plädiere ich für eine Solidarität, die nicht nach Grenzenlosigkeit strebt, sondern sich ihrer Grenzstellung – ihrer unweigerlichen Beheimatung im *Dazwischen* – kritisch-reflexiv zuwendet. Denn um emanzipatorisch zu wirken, darf Solidarität niemals zu ihrer eigenen Leerstelle werden.

2. Setting the Stage: Wege ums Feld/Wege ins Feld

Das Mißliche der 'Forschung' liegt eben darin,
daß man beim Forschen zwar manchmal findet,
... aber eben häufig auch das,
wonach man gar nicht gesucht hat.
*Gérard Genette*¹

Jedes Forschungsvorhaben beginnt mit einem individuellen Interesse – und erweist sich damit als höchst eigensinnig. Im weiten Feld der qualitativen Sozialforschung, in dem sich diese Studie verortet, lassen sich unterschiedliche Positionierungen dazu finden, wie offen oder geschlossen Erkenntnisinteresse und Forschungsdesign vor Beginn der empirischen Datenerhebung zu formulieren sind. Während einige Methodenhandbücher für einen prinzipiell offenen Forschungs- und Erhebungsprozess plädieren, in dem „die Forschungsfrage [...] noch recht vage formuliert [ist] und sich entsprechend der Entdeckungslogik im Laufe der empirischen Untersuchung [...] immer wieder verändern [kann]“ (Rosenthal 2011: 47), entscheiden in anderen die möglichst präzise Benennung des Forschungsinteresses, die klare methodologische Positionierung und die genaue Ein- und Abgrenzung des Forschungsfelds über das „Gelingen und Scheitern jeder Forschung“ (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 1). Schleichen sich hier Nachlässigkeiten ein, werde sich dies „im späteren Verlauf der Forschung unweigerlich rächen“ (2014: 1).

Gabriele Rosenthal betont, dass sich die Modi qualitativer Sozialforschung gerade durch eine „Vielfalt und Unterschiedlichkeit qualitativer Verfahren“ (2011: 13) auszeichnen. Gemein ist ihnen, dass sie einer „Logik des Entdeckens“ (2011: 13) folgen: Hypothesen zu Beginn der Untersuchung werden zugunsten einer gegenstandsbezogenen Theoriebildung im Forschungsprozess zurückgestellt (2011: 13f.). Die Spannung zwischen dem Anspruch maximaler Offenheit und der aus den Naturwissenschaften adaptierten Hypothesen-Zentriertheit hält sich jedoch hartnäckig. Ein Blick in die Forschungslandschaft zeigt, dass „eine Vielzahl von qualitativen Untersuchungen zwischen diesen Polen hin und her

1 Gérard Genette (2018). *Palimpseste: Die Literatur zweiter Stufe*, S. 9.

pendel[n]. Einerseits wollen sie die Vorteile qualitativer Analysen nutzen und andererseits versuchen sie, dabei immer noch den Kriterien der quantitativen Sozialforschung gerecht zu werden“ (2011: 14). Diese Trennung zwischen quantitativer und qualitativer Forschung ist nicht nur das einende Element im Meer der Methodenhandbücher, sondern muss auch als Fortschreibung des Leib-Seele-Dualismus aufklärerisch-modernen Denkens verstanden werden: „Die eine Seite interpretiert und reflektiert, schafft subjektive Perspektiven, die andere zählt und errechnet Prozente im Glauben, auf diese Weise Distanz und Objektivität zu erzeugen“ (Meißner 2017: 40). In der Aufrechterhaltung dieser Dichotomie verfangen sich Anleitungen zum qualitativen Forschen im Zugzwang wissenschaftlichen Objektivitätsstrebens: Die Etablierung immer neuer Gütekriterien, Prinzipien und Leitfäden findet dabei zu Ungunsten einer kritisch-reflexiven Auseinandersetzung mit der eignen Selbstzentriertheit und den etablierten Formen der Wissens(re)produktion statt. Diese „Verkopfung‘ von Wissen“ (2017: 40) schreibt nicht nur fest, wer Wissen produziert und wer nicht, sondern hält auch die eurozentristische Denktradition aufrecht, den Geist auf den Ort des Denkens und den Körper auf den Ort des Fühlens zu beschränken (2017: 40f.).

Ich habe meinen Forschungsprozess als wenig linear wahrgenommen. *Gerächt* hat sich das nicht und zum *Scheitern* meiner Forschung hat es ebenso wenig geführt.² Es ist der ethnographischen Forschung vielmehr zu verdanken, dass sie

-
- 2 Warum auch? Der (qualitative) Forschungsprozess ist chaotisch und (im eigentlichen Sinn des Wortes) *kreativ* – vom Lateinischen *creāre* für (er-)schaffen, (er-)zeugen, (er-)wählen (Pfeifer 2022). Nicht umsonst spricht Claude Lévi-Strauss vom *wilden* und vom *magischen Denken* des Ritualen, des Handwerks, der Praxis und der Kunst, das nicht gänzlich vom Denken der Wissenschaft (als dem *kreativen* Versuch Ordnung in das Chaos zu bringen) zu trennen ist: „Wir greifen [...] nicht auf die landläufige [...] These zurück, derzufolge die Magie eine schüchterne und stammelnde Form der Wissenschaft ist: [...] Das magische Denken ist nicht ein erster Versuch, ein Anfang, eine Skizze, der Teil eines noch nicht verwirklichten Ganzen; es bildet ein genau artikuliertes System [...]. Anstatt also Magie und Wissenschaft als Gegensätze zu behandeln, wäre es besser, sie parallel zu setzen, als zwei Arten der Erkenntnis, die zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Ergebnisse ungleich sind [...], nicht aber bezüglich der Art der geistigen Prozesse [...]“ (1973: 25). Das Wilde im wissenschaftlichen Denken anzuerkennen, lässt uns weite Teile des Forschungsprozesses als „intellektuelles Abenteuer“ (Rheinberger 2003: 36) und den Forschenden als *intellektuellen Bastler* einer *bricolage* (Lévi-Strauss 1973: 29) begreifen, dessen Erkenntnisse immer nur „das Ergebnis einer nachträglichen Vergewisserung [sind]. Diese stellt sich in dem Maße ein, wie das gewonnene Wissen zum neuen Werkzeug gerinnt“ (Rheinberger 2003: 38). Wissenschaftliche Forschung ist daher immer auch wagemutig, experimentell, unge-

sowohl die Positioniertheit als auch die diskursiven Verfangenheiten des Forschenden und dessen immer subjektiven Blick auf die Welt zum Vorschein bringt. So entpuppt sich bereits das Sehen selbst als „*always a question of the power to see – and perhaps of the violence implicit in our visualizing practices. With whose blood were my eyes crafted?*“ (Haraway 1988: 585; Hervorh. im Orig.). Ein Forschungsprozess, der sich kritisch-reflexiver Wissenschaft verschreibt, muss daher mindestens so viele Fragen aufwerfen, wie er aus ist zu beantworten: „How to see? Where to see from? What limits to vision? What to see for? Whom to see with? Who gets to have more than one point of view? Who gets blinded? Who wears blinders? Who interprets the visual field?“ (Haraway 1988: 587)

Gleichsam sind es genau diese Fragen, die der Rationalisierung zum Opfer fallen. Denn „Forschen und Schreiben sind nur bedingt isolierende Prozesse, jede*r Autor*in ist gleichzeitig vielfältig eingebunden und steht fühlend in Beziehung-zur-Welt. Jede Arbeit ist somit auch ein emotionales Artefakt im Prozess des Vergemeinschaftens, ein Medium, in dem und über das Zugehörigkeit verhandelt und hergestellt wird“ (Meißner 2017: 46). Insbesondere über der fragilen Phase der Promotion hängt die Aushandlung über Anerkennung und Akzeptanz in den konkurrierenden Wissenschaftsgemeinschaften wie ein Damoklesschwert: Sie prägt die Methodenwahl, zieht feine Kreise um zitierbare Referenzen, bestimmt die zeitlichen und ökonomischen Ressourcen des Forschungsprojekts und bedingt dessen Inhalte. So macht es sich die als kritisch verstanden werden wollende Sozialforschung zum Anliegen, Desiderate zu benennen, Leerstellen zu beheben und im Idealfall zu Visionen eines gerechteren Zusammenlebens beizutragen – in der Theorie. Praktisch geht es jedoch um die Fragen: *Ist mein Thema relevant? Werde ich für Vorträge angefragt? Kann ich ausreichend publizieren? Oder: Soll Mecklenburg-Vorpommern, mitsamt seiner beharrlichen Aura der Belanglosigkeit, wirklich im Titel meiner Dissertation stehen?*

Das folgende Kapitel dient der Auseinandersetzung mit den (Um-)Wegen, die mich ins Forschungsfeld geführt, bzw. dieses als solches erst hervorgebracht haben. Dazu zeichne ich nach, wie ich der Frage nach den räumlichen Artikulationen (pro-)migrantischer Solidarität zunächst an drei Schauplätze gefolgt bin – Lager, Kirchenasyle und Hausbesetzungen –, um mich letztendlich einem konkreten Ort zuzuwenden: der Erstaufnahmeeinrichtung in Nostorf-Horst. Damit plädiere ich für eine translokale Forschungspraxis, die nicht zwingend auf geographischen Standortwechseln fußt, sondern aus der Dezentralisierung des Lokalen entsteht.

wiss, hybrid (Latour 1993: 142); an ihren Grenzen „weiß man nicht mehr [...], dort kann man nur finden“ (Rheinberger 2003: 37).

Im Anschluss an die Vorstellung der Gemeinde Nostorf-Horst, des Lagers und der Mahnwache erläutere ich die Wahl meiner Zugänge zum Feld, die sich an der Schnittstelle zwischen klassisch-ethnographischen Ansätzen (teilnehmende Beobachtung, erkenntnisorientierte Gespräche, Dokumentenanalyse), den Modi aktivistischer Forschung und *intimate research* bewegen. Abschließend gebe ich einen Einblick in die Analyse des empirischen Datenmaterials, die sich an den Prämissen der Kritischen Diskursanalyse orientiert.

Vom Gehen und Wiederkommen: (Trans-)Lokale Forschung *revisited*

Woher rührt das wissenschaftliche Interesse an den Räumen (pro-)migrantischer Solidarität? In erster Linie aus der eigenen Arbeitserfahrung: Von 2014 bis 2018 leitete ich selbst eine Erstaufnahmeeinrichtung in Mecklenburg-Vorpommern, arbeitete für die Kirchenasylbewegung, begleitete viele Personen durch ihre Asylverfahren und trug die Mahnwachen in Nostorf-Horst aktivistisch mit.³ Es waren die alltäglichen Erfahrungen aus der Praxis, die mir vor Augen führten, wie stark sich der Diskurs um Solidarität von und mit FluchtMigrant*innen nach 2015 verändert hatte.

Im August 2018 bin ich daher mit folgenden Fragen in meine Datenerhebung eingestiegen: *Wo entstehen solidarische Handlungsräume zwischen Geflüchteten und Nicht-Geflüchteten? Wie wirken die verstärkten Restriktionen auf diese Räume? Und wie greifen sie in vorherrschende Diskurse um Flucht und Migration ein?* Damit begab ich mich in das „Dilemma, dass wir einerseits gewisse Regeln und Werkzeuge für die Forschung benötigen, andererseits genau das ein Hindernis beim flexiblen Sich-Einlassen auf den konkreten Forschungsgegenstand [...] sein kann“ (Rosenthal 2011: 11). Außerdem in die unliebsame Situation im *eigenen Feld* zu forschen: All meine vorherigen Rollen konnten mit Beginn der Ethnographie nicht einfach abgelegt werden. Vielmehr begleiteten sie mich durch die Beobachtungen, Gespräche und Recherchen, standen sich teils antagonistisch gegenüber und beeinflussten, welche Einsichten mir gegeben wurden und welche verwehrt blieben. So war ich nie nur Ethnographin und Nachwuchswissenschaftlerin, sondern auch Freundin, Mitarbeiterin, Aktivistin, Organisatorin, Komplizin.

3 Das Land M-V betreibt zwei Aufnahmeeinrichtungen nach § 44 AsylG: Den Standort in Nostorf-Horst, der in dieser Arbeit betrachtet wird, und die Liegenschaft auf dem ehemaligen Kasernengelände Stern Buchholz bei Schwerin. Ich arbeitete in Schwerin; da die zwei Einrichtungen jedoch derselben Landesbehörde unterliegen, bin ich mit den Strukturen beider Standorte vertraut.

In der Rolle der Forschenden habe ich von Februar 2019 bis Mai 2020 an acht Mahnwachen teilgenommen. Den Prämissen des methodologischen Pluralismus folgend (Gobo 2008: 27f.), umfassten die Erhebungsmodalitäten sowohl teilnehmende Beobachtungen als auch Gespräche und Dokumentenanalysen. Die teilnehmenden Beobachtungen fanden anhand eines grob strukturierten Kriterienkatalogs⁴ statt und wurden in Form von Feldnotizen und Memos verschriftlicht (Wilde 2015: 125ff.). Aus den Beobachtungssituationen ergaben sich weiterführende Fragen für die 14 erkenntnisorientierten Gespräche mit geflüchteten und nicht-geflüchteten Akteur*innen und Aktivist*innen, (ehemaligen) Bewohner*innen und Behördenmitarbeitenden, die ich von August 2018 bis Januar 2021 führte. Verschriftlicht liegen diese als Transkripte oder Gesprächsprotokolle vor. Forschungsstrategisch den Prämissen der Datentriangulation folgend (Flick 2008: 51 ff.), habe ich in der letzten Erhebungsphase Dokumente hinzugezogen: Der Korpus umfasst 134 Schriftstücke, die in unterschiedlicher Gewichtung in die Analysen eingeflossen sind. Die Dokumentensammlung speist sich aus unterschiedlichen Quellen, die sich grob in drei Kategorien aufteilen lassen: 95 historische Dokumente (u.a. Zeitungsberichte, Polizeiberichte) aus Archivrecherchen (Landeshauptarchiv Schwerin, Dokumentationszentrum *Lichtenhagen im Gedächtnis* in Rostock), sieben Behördendokumente (u.a. Jahresberichte des AMF LAiV, Kommunikationsverläufe mit dem Innenministerium M-V und der Staatskanzlei), neun Schriftstücke aus den privaten Archiven von Aktivist*innen (u.a. Lagepläne, Anmeldeformulare, Fotos) und 22 Dokumente der Initiative Pro Bleiberecht (PBR), als Hauptorganisatorin der Mahnwache (u.a. Pressemitteilungen, Beiträge auf der Webseite).

Die Phase der Datenerhebung ist jedoch nicht als isolierter Prozess zu verstehen, sondern durchzogen von analytischen Reflexionen. Das Inbezugsetzen von Theorie und Empirie und das Einweben gewonnener Erkenntnisse in den Forschungsprozess sind ebenso wesentliche Bestandteile ethnographischer Forschung wie die kontinuierliche Verfeinerung der Forschungsfrage (vgl. Geertz 1973: 27ff.). So gingen aus der Datenerhebung rund um die Mahnwache zwei Zwischenerkenntnisse hervor, die den weiteren Forschungsverlauf prägten: Zum

4 Der Katalog umfasst u.a. die Kategorien Ort/Zeit, Beobachtungen (u.a. Welche Abläufe gibt es? Wer tut was mit wem? Gibt es bestimmte Routinen? Gibt es besondere Ereignisse?), Gespräche (u.a. Welche Gespräche kommen zustande? Worum geht es in den Gesprächen? Wer spricht mit wem?), Kontextinformationen (u.a. finanzielle, rechtliche, politische Rahmenbedingungen, die das Feld mitbestimmen), methodische Reflexion/Rollenreflexion und theoretische Reflexionen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2014: 63ff.).

einen zieht sich der Begriff Solidarität wie eine Spur durch die Erzählungen, Texte und Aktionen. Erscheint er in den Gesprächen häufig nur am Rande als „in sehr abstrakter Begriff“ (Hannah, 22.08.18), konkretisiert er sich auf Bannern und Fahnen zu Visionen eines besseren Lebens (*Hoffnung, Zukunft und Solidarität*) oder direkten Kampfansagen (*Solidarity will win!*).⁵ In Beiträgen auf der Webseite von PBR muss „Solidarität [...] ungehorsam werden“ (PBR 2018a), denn, wenn „Recht zu Unrecht wird, ist Solidarität unsere Waffe“ (PBR 2019c) – auch über den Nationalstaat hinaus: „Transnationale Solidarität gegen Rassismus und Krieg!“ (PBR 2020a). Allesamt zeichnen sie das Bild eines Kampfes, der sich über unterschiedliche Orte und Zeiten erstreckt.

Zum anderen zeigte sich, dass die Mahnwache-Aktivist*innen ideologisch und geographisch mehrfachverortet sind. Während sich einige aus kirchlichen Kontexten heraus engagieren, sehen sich andere vorwiegend im Antirassismus oder im Klimaaktivismus beheimatet. Wieder andere waren oder sind in fluchtmigrantischen Kontexten an den Schengener Außengrenzen aktiv: in Ungarn, Kroatien und besonders in Griechenland. Orte, an denen auch viele Bewohner*innen des Lagers kürzere und längere Phasen der Immobilisierung durchlebt haben. So kommt es nicht selten vor, dass sich in Athen, auf Lesbos oder in Budapest geflüchtete und nicht-geflüchtete Akteur*innen treffen, die die Einrichtung in Nostorf-Horst kennen (und umgekehrt); entweder, weil sie bis zu ihrer Abschiebung dort untergebracht waren oder weil sie gegen das Lager protestiert haben.

Solidarität artikuliert sich also lokal. Gleichsam ragt sie über ihren konkreten Schauplatz hinaus – zeitlich als auch räumlich. Sie spannt unterschiedliche Akteur*innen und Orte in Netzwerke ein, die eine klare Trennung von Lokalem, Nationalem und Globalem unterlaufen. Peggy Levitt und Nina Glick Schiller machen Pierre Bourdieus Konzept des sozialen Feldes nutzbar, um diese transnationalen Vernetzungen zu verstehen. Sie bieten der FluchtMigrationsforschung damit einen konzeptionellen Rahmen, um die Gleichzeitigkeit sozialer, kultureller und politischer Praktiken an unterschiedlichen Schauplätzen zusammenzudenken, ohne sich an (supra-)nationalen Grenzziehungen zu orientieren:

Simultaneity, or living lives that incorporate daily activities, routines, and institutions located both in a destination country and transnationally, is a possibility that needs to be theorized and explored. Migrant incorporation into a new land and transna-

5 Fotos einzelner Mahnwachen finden sich auf der *Flickr*-Seite von *Bildwerk Rostock*: www.flickr.com/photos/145027352@N06/.

tional connections to a homeland or to dispersed networks of family, compatriots, or persons who share a religious or ethnic identity can occur at the same time and reinforce one another. (Levitt/Glick Schiller 2004: 1003)

Die Einsicht, dass Solidarität soziale Felder eröffnet, gekoppelt mit dem anhaltenden Unbehagen, meine Forschung auf den ländlichen Raum Mecklenburgs zu beschränken, führte zu dem Entschluss, die Suchbewegungen auszuweiten und den Aushandlungen (pro-)migrantischer Solidarität, an zwei weitere Schauplätze zu folgen, die in den Erzählungen geflüchteter und nicht-gefluchteter Akteur*innen immer wieder auftauchen: Kirchenasyle und Hausbesetzungen (*Squats*) in Griechenland. Nötig erschien dies auch mit Blick auf den Stellenwert, den das mobile Forschen seit den späten 1990er Jahren eingenommen hat: „The hype about multi-sited ethnography was accompanied by the devaluation of so-called single or mono-sited ethnographies, which were now understood as outdated. Whoever is called a single-sited ethnographer is easily suspected of reproducing holism and the equation of space and culture“ (McAdam-Otto/Nimführ 2021: 43). George E. Marcus gilt als Begründer dieser ethnographischen Methode, die ihre (geographische) Begrenztheit aufbricht, um Phänomenen, Bildgraphien und Metaphern durch multiple Felder zu folgen:

Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography. [...] Multi-sited ethnographies define their objects of study through several different modes or techniques. These techniques might be understood as practices of construction through [...] movement and tracing within different settings of a complex cultural phenomenon give initial, baseline conceptual identity that turns out to be contingent and malleable as one traces it. (Marcus 1995: 105f.)

Zugang zu Kirchgemeinden erhielt ich sowohl über die Mahnwache-Initiator*innen als auch durch meine ehemalige Tätigkeit in der Kirchenasylbewegung. Von März bis Juni 2020 habe ich sechs erö-pische Gespräche (vgl. Girtler 2003) in vier evangelisch-lutherischen Kirchgemeinden in Ostdeutschland geführt, sowohl mit Personen, die Kirchenasyl organisierten als auch mit Menschen, die im Kirchenasyl lebten. 2018 und 2019 habe ich an zwei Jahrestagungen der *Ökumenischen Bundesarbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche* teilgenommen. Der Korpus an gesammelten Dokumenten umfasst 46 Schriftstücke, die sich grob in zwei Typen auffächern lassen: sechs institutionelle Dokumente (u.a. Merkblätter, Protokolle der Innenministerkonferenzen, Beschlüsse des Bundesverfassungsgerichts) und 40 Schriftstücke aus Zivilgesellschaft und (sozialen) Medien (u.a.

Pressemitteilungen, Blog-Einträge, *Facebook*-Beiträge). Zwei Feldforschungsphasen in Athen (zum Zeitpunkt populäres Forschungsfeld für FluchtMigration, Solidarität und Widerständigkeit) fanden von März bis Mai 2019 und von August bis Oktober 2020 statt. Während meiner Aufenthalte habe ich 18 Gespräche geführt und 14 Protokolle aus teilnehmenden Beobachtungen auf Demonstrationen, öffentlichen Plätzen und innerhalb ausgewählter Squats angefertigt. Der Dokumentenkörper umfasst insgesamt 46 Schriftstücke, die aus Zivilgesellschaft und (sozialen) Medien stammen (u.a. Kurzdokumentationen und Beiträge auf Webseiten, *Facebook*-Beiträge).

Aus der Erweiterung des Forschungsfeldes und den Bewegungen „im Spannungsfeld überlappender und sich kreuzender Ordnungen, Grenzen und Transgressionen“ (Nieswald 2008: 84) ergaben sich drei zentrale Probleme. Zunächst die Menge an Daten: Dem Forschungsinteresse *kreuz und quer* über lokale und nationale Bezugspunkte hinweg zu folgen (vgl. Weißköppl 2005), resultiert in einer Datenlage, die sich zeitgleich als „überkomplex“ (Nieswald 2008: 84) und oberflächlich präsentiert. Sie eröffnet eine schier endlose Menge möglicher Verbindungslinien, denen im Forschungsprozess nicht nachgegangen werden kann (vgl. van Duijn 2020: 286). Um diesen Flickenteppich empirischer Daten sinnvoll zu verknüpfen, fehlt es dem multilokal Forschenden an nötiger Zeit, denn an den Schauplätzen kann in der Regel nicht mehrere Jahre, sondern nur Monate oder Wochen geforscht werden. Das Umherreisen zwischen den Orten lässt eine Forschung zwar größer und relevanter erscheinen – „a feature funders usually like to hear“ (McAdam-Otto/Nimführ 2021: 45) –, führt aber weder zum tiefen Verständnis eines Feldes, noch zu empirisch gesättigten, anthropologischen Erkenntnissen (2021: 45f.).

Darüber hinaus ist jeder Schauplatz tief verwoben in historische und (geo-)politische Kontexte, deren Komplexität in der multilokalen Forschung nur schwer abzubilden sind. Den räumlichen Artikulationen (pro-)migrantischer Solidarität ins Lager, in die Kirche und die Stadt zu folgen, hat verdeutlicht, dass sich das Verständnis von Solidarität nicht nur aus einem vielschichtigen Erbe speist – mal in der Fortschreibung christlicher Tradition, mal angelehnt an die Maximen der (lokalen) Arbeiter*innenbewegung, ein weiteres Mal verflochten in die Realitäten ökonomischer Prekarität –, sondern auch durch politische Gemengelage beeinflusst und kontinuierlich überschrieben wird. Mit zunehmender Anzahl an Schauplätzen erhöht sich die Gefahr, diesen „constant state of flux“ (van Duijn 2020: 287) aus den Augen zu verlieren. So wäre es ein Leichtes gewesen, vermeintlich allgemeingültige Prämissen solidarischen Handelns aus dem erhobenen Datenmaterial zu abstrahieren. Zum Opfer gefallen wäre dabei

jedoch das umfassende Verständnis für den Einfluss des jeweiligen Schauplatzes auf Solidarität als durch und durch ambivalente Praxis.⁶

Letztlich erweist sich auch das forschersische Bewegen über geographische und nationale Grenzen hinweg als problembehaftet: Nicht nur, weil Zugänge ständig innerhalb neuer Machtkonstellationen ausgehandelt werden müssen, sondern auch, weil das eigene Forschungsinteresse permanent kritisch reflektiert werden muss (2020: 285). Während die Frage nach den räumlichen Artikulationen (pro-)migrantischer Solidarität in M-V ein Forschungsdesiderat erschließt, zielt dasselbe Forschungsinteresse in der Kirchenasyl-bewegung auf die Offenlegung von Praktiken, die notwendigerweise klandestin verhandelt werden müssen. Bei geflüchteten und nicht-geflüchteten Akteur*innen und Aktivist*innen in Athen stößt es gar auf radikale Ablehnung.⁷ Eine schwierige und gleichsam nachvollziehbare Reaktion, denn „in reality, there is no such thing as charity in research when that research forms the basis of livelihoods and careers. This is not to say that some researchers are not motivated by political solidarity. Nevertheless, claims of solidarity can be used to simply legitimate research“ (Al-Hardaa 2017: 2). So konfrontieren uns manche Schauplätze mit der Frage, wann Gesprächs- und Forschungspartner*innen zum „product for academic consumption“ (Al-Hardaa 2017: 2) werden und, inwiefern die wissenschaftliche Nutzbarmachung alltäg-

6 Die äußerst heterogene Kirchenasylbewegung wurde durch die Innenministerkonferenz im Juni 2018 stark reglementiert, sodass nicht nur innerhalb der evangelischen Gemeinden Grundsatzdebatten über die solidarische Praxis des Asyls in der Kirche ausgelöst wurden, sondern auch Spannungen zum Vorschein kamen, die bis zur Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche Deutschlands (EDK) und dem BAMF im Jahr 2015 zurückreichen. Auch die politischen Rahmenbedingungen zwischen den Forschungsaufenthalten in Athen änderten sich radikal: Mit der Machtübernahme der rechtskonservativen *Nea Dimokratia* im Juli 2019 folgte eine Reihe von Asylrechtsverschärfungen und rechtspopulistischen Diskursverschiebungen, die dazu führten, dass dutzende Athener Hausbesetzungen verstärkter Kontroll- und Überwachungspraktiken unterworfen oder gar polizeilich aufgelöst wurden (vgl. Georgiadis 2019; Oshana 2020). Um die vielschichtigen Auswirkungen dieser Gemengelagen auf die Dynamiken solidarischen Handelns nachzuzeichnen, hätte beiden Schauplätzen ein eigenes Dissertationsprojekt gewidmet werden müssen.

7 Nicht selten als Resultat penetranter Überforschung und der „grab it and run attitude“ (Gobo 2008: 306) vieler Wissenschaftler*innen.

licher Lebensrealitäten und deren Vermarktung auf dem „international market of ideas“ (Al-Hardaa 2017: 2) überhaupt zu legitimieren ist.⁸

Der Entschluss, mich auf die Dezentrierung des Lokalen zu konzentrieren und ausschließlich die Mahnwache zu analysieren, resultierte aus dieser kritischen Auseinandersetzung mit den Modi multi-lokaler Ethnographie. Außerdem bilde ich damit den *local turn* in der FluchtMigrationsforschung ab, der sich explizit den Wechselwirkungen zwischen (lokal-)politischen, sozio-kulturellen und strukturellen Gegebenheiten am konkreten Schauplatz zuwendet und die „spezifisch lokale Verankerung des Ankommens“ (Werner et al. 2024: 24) in den Blick nimmt. Innerhalb dieser „Verhandlungszonen des Lokalen“ (Pott/Tsianos 2014: 122) treten Asyl- und Migrationsregime als wandelbare und umkämpfte Felder auf, deren asymmetrische Machtbeziehungen permanent irritiert und neu ausgerichtet werden (2014: 123f.). Das Lokale ist damit unumgänglich „in der Forschung anzuerkennen und in seiner Vielfalt analytisch zu erfassen“ (Werner et al. 2023: 24).

Die (Um-)Wege meiner ethnographischen Spurensuche führten letztlich zu der Einsicht, dass es sich bei translokaler Forschung in erster Linie um die Art der Annäherung an das Feld handelt, nicht um die tatsächliche geographische Mobilität des Forschenden. Sie stellt eine Forschungsperspektive dar, in der das Translokale nicht einfach als „*über den Dingen stehend*“ (Hühn et al. 2010: 18; Hervorh. im Orig.) verstanden wird, sondern sich aus dem Zusammenspiel der Überwindung des Lokalen und der Rückbindung an dieses speist (2010: 18). Translokalität impliziert sowohl die Abkehr von klassischen Konzeptualisierungen des Lokalen als auch dessen Weiterbestehen in neuen Formationen (2010: 18). In den Mittelpunkt rückt damit auch der performative Charakter des ethnographischen Feldes: Es wird nicht schlichtweg vorgefunden, sondern im Prozess des

8 Besonders in Athen verlor ich das Vertrauen, das ich durch meine Mehrfachverortungen in M-V innehatte. Ausschließlich in der Rolle der Forschenden wahrgenommen, diente ich als Projektionsfläche für grundlegende Kritik an der forschenden Praxis: „This is not a zoo“, „We don’t do research anymore“, „What does the community gain from that? Nothing!“, „You are welcome as Cindy; as a researcher you are not.“ Eindrücklich zeigt sich hier, dass ein Feld „nicht darauf wartet, als exemplarischer Fall einer omnipräsenten epistemischen Gewalt des Westens identifiziert zu werden, und sich einer solchen ‘kritischen’ Einschreibung auch widersetzen kann“ (Tsianos 2015: 122). Vereinzelte Akteur*innen waren letztlich bereit, mit mir zu sprechen, nachdem wir uns kennenlernten, ich mich persönlich engagierte und alltägliche Aufgaben übernahm, die halfen, die Projekte am Laufen zu halten.

Forschens erst konstruiert (vgl. Winter 2010). Lokalität versteht sich hier nicht „als physikalische[r] Raum, der außerhalb der Sozialwelt steht, sondern als ein sozial strukturierter Lebensraum, der leibliche Kopräsenz und komplexe sinnliche Wahrnehmung ermöglicht“ (Nieswald 2008: 84). Eine adäquate Analyse des lokalisierten Schauplatzes fußt auf der Einsicht, dass auch der konkrete Ort nur unter dem Einfluss multipler anderer Orte entstehen kann und widmet sich dem Nachspüren dieser translokalen Verflechtungen:

Re-reading Marcus' original works reveals that he does not argue that a multi-sited approach implies that researchers must necessarily (physically) cross national borders. Marcus' initial argument seems to have been lost during the process of its inflationary adoption: he argues that ethnographic fieldwork no longer explicitly aims to study cultures holistically, nor to enshrine culture into a specific place [...] but rather to develop a system view, allowing [...] the localization and understanding of the studied (cultural) phenomena within a broader context. (McAdam-Otto/Nimführ 2021: 45f.)

Eine dezentralisierte Perspektive auf das Lokale verfällt nicht dem alten Muster, (kulturelle) Phänomene auf einen konkreten Ort zu reduzieren und als kohärent zu betrachten. Vielmehr stellt sie, Lila Abu-Lughod folgend, eine Form des *writings against culture* dar: „All these projects, which involve a shift in gaze to include phenomena of connection, expose the inadequacies of the concept of culture and the elusiveness of the entities designated by the term cultures“ (1991: 473). Bestärkt wird darin ein anti-essentialistisches Verständnis des Lokalen (vgl. Massey 2005), das als Austragungsort lokalisierte Kosmopolitiken in Erscheinung tritt (Frieze 2014: 212ff.). So ist es häufig besonders der lokale Protest und Widerstand, der „auch und gerade einen transnationalen und pluralen politischen Raum eröffnet, in dem Akteure ihre Forderungen manifestieren und Rechte einfordern“ (2014: 220).

Letztlich waren es die Erkenntnisse aus den Aufenthalten in den Kirchenasylen und Squats, die zu einer Dezentralisierung der Mahnwache und zum Aufdecken ihrer Verbindungslinien zu den vier Schauplätzen Lichtenhagen, Nostorf-Horst, Mecklenburg-Vorpommern und der dortigen Zivilgesellschaft geführt haben. Bevor wir diesen nachspüren, gilt es die Dorfgemeinde in Nostorf-Horst, die die Erstaufnahmeeinrichtung und die Mahnwache besser zu verstehen.

Nostorf-Horst und das (Grenz-)Lager

Mit seinen drei Ortsteilen Bickhusen, Rensdorf und Horst stellt das im Landkreis Ludwigslust-Parchim liegende Nostorf, das im Jahr 2024 knapp 1.100

Anwohner*innen zählte, die westlichste Gemeinde Mecklenburg-Vorpommerns dar. Beim Amt Boizenburg-Land, unter dessen Verwaltung die Gemeinde steht, wird Nostorf durch einen sechsköpfigen Gemeinderat vertreten; amtierender Bürgermeister ist seit 2019 Heiko Schlemmer (Die Linke) (Amt Boizenburg-Land 2019). Die nächstgrößeren Städte sind Lauenburg und Boizenburg.

Heute im touristisch beworbenen Dreiländereck zwischen Mecklenburg-Vorpommern, Schleswig-Holstein und Niedersachsen gelegen, befand sich Nostorf-Horst bis 1989 im weitaus weniger attraktiven Grenzgebiet zwischen DDR und BRD. Ein Umstand, der zur Folge hatte, dass die Gemeinde seit den 1950er Jahren sukzessive an Anwohner*innen verlor, wie aus einem Beitrag des Lokalblatts *Der Anzeiger* aus dem Jahr 1992 hervorgeht (vgl. A 5). Was Nostorf zu DDR-Zeiten

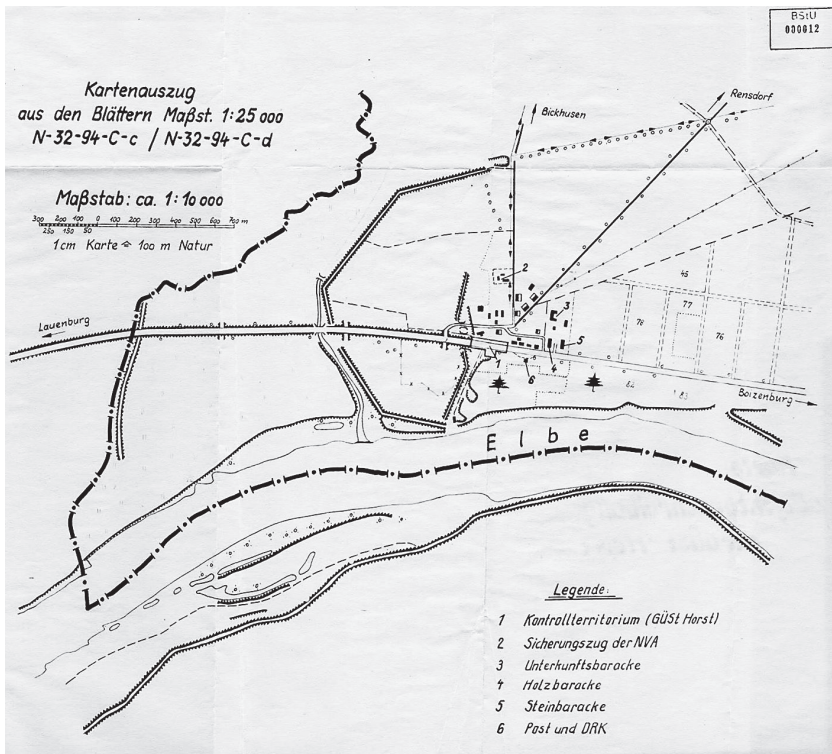


Abb. 1: Lageplan der GÜSt Lauenburg/Horst im Jahr 1965. Die mit der Nummer drei beziferte Unterkunftsbaracke der Grenzkompanie dient der heutigen EAE als Verwaltungsgebäude für das AMF und das BAMF. Quelle: Bundesarchiv, Stasi-Unterlagen-Archiv, ZA, MfS HA VI, Nr. 15731, Bl. 15. Zur Verfügung gestellt vom GRENZHUS Schlagsdorf.

dennoch Trubel bescherte, ist die Lage an der geschichtsträchtigen Bundesstraße 5: Diese führte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg von der deutsch-dänischen Grenze über die Weiten Nordfrieslands durch das urbane Getümmel Hamburgs und Berlins bis nach Frankfurt/Oder an die Grenze Polens. Nach Kriegsende stellenweise gesperrt, verwandelte sie sich während der Besatzungszeit schnell in eine vielbefahrene Transitrecke – die Fernverkehrsstraße 5 (F5): „Wer während der deutschen Teilung mit dem Auto von West-Berlin nach Westdeutschland wollte, war zumeist auf Transit-Autobahnen unterwegs. Nur nach Hamburg fuhr man bis 1982 über Land“ (Tenner 2021) – heißt: über die F5.

Direkt an dieser hochfrequentierten Straße legend, nahm in Nostorf am 14. Mai 1952 die Grenzübergangsstelle (GÜSt) Lauenburg/Horst ihren Betrieb auf. Wie dutzende weiterer Grenzanlagen wurde sie im Zuge der *Verordnung über Maßnahmen an der Demarkationslinie zwischen der Deutschen Demokratischen Republik und den westlichen Besatzungszonen Deutschlands*, die der Ministerrat der DDR am 26. Mai 1952 beschloss, stetig weiter ausgebaut (A 36). Die Ausdehnung der GÜSt wirkte sich auch auf Nostorf-Horst aus: Bis Mitte der 1960er Jahre entstanden verschiedene Gebäude zur Abfertigung des Reiseverkehrs, die



Abb. 2: Blick auf einen Teil der GÜSt in Lauenburg/Horst in den 1970er Jahren nach mehrmaligen Ausbauphasen. Quelle: Bundesarchiv, Stasi-Unterlagen-Archiv, ZA, MfS HA VI, Nr. 90, Bl. 114ff. Zur Verfügung gestellt vom GRENZHUS Schlagsdorf.

sich über den gesamten Ortsteil erstreckten, unter ihnen Kasernen, Kontrollanlagen und Zolleinrichtungen. Stationiert und untergebracht wurden auf der Liegenschaft der GÜSt rund 100 Soldaten.

Trotz der großflächigen Grenzanlage blieb es für das SED-Regime „schwer, die Kontakte an der Transit-Landstraße F5 vollständig zu kontrollieren. Und der Verkehr nach Berlin nahm zu: 1972 wurden bereits elf Millionen Reisende gezählt“ (Tenner 2021). Im Zuge des Transitabkommens von 1971 wurden die Autobahnen ausgebaut; ab 1982 „rollte der Transitverkehr zwischen dem Norden der BRD nach Westberlin nicht mehr über Horst/Lauenburg, sondern über die neu fertiggestellte Autobahn mit dem Grenzübergang Gudow/Zarrentin“ (A 37). Bei aller Transitnostalgie bleibt zu bedenken, dass Grenzübergänge nicht nur Orte der Kontrolle und Überwachung, sondern auch des konkreten Schießbefehls waren, die „zwischen 1961 und 1985 sogar durch Minenfelder und Selbstschussanlagen ‘gesichert’ [wurden]. Allein durch Erd- und Splitterminen kamen an der innerdeutschen Grenze 33 Menschen um, 253 wurden verletzt“ (Mitteldeutscher Rundfunk 2021).⁹

Die GÜSt in Lauenburg/Horst bestand bis zum Jahr 1990, wobei die Kontrollen am Grenzübergang zum 1. Juli 1990 eingestellt wurden. Nach der Wiedervereinigung ging die Liegenschaft zurück in den Besitz des Landes M-V, ihre Grenzsymbolik sollte sie jedoch behalten: Am 1. April 1993 wird auf dem Gelände der ehemaligen GÜSt, von deren Gebäuden nur noch die Unterkunftsbaracke der Grenzkompanie steht, die neue ZAst für Geflüchtete in Betrieb genommen. Wo die NVA-Truppen des MfS einst dazu beordert wurden, die eigenen Leute nicht rauszulassen, wird es in Nostorf-Horst fortan darum gehen, den Fremden nicht ungehindert reinzulassen.

Unter dem Eindruck rassistischer Gewalt und der Asylrechtsverschärfungen in den frühen 1990er Jahren, deren Zusammenhang mit der Erstaufnahmeeinrichtung in Nostorf-Horst ich in Kapitel 4 näher behandle, wächst die ZAst schnell über die Dimensionen der ehemaligen Grenzkaserne hinaus: In den kommenden Monaten und Jahren folgen der Neubau von drei hufeisenförmigen Unterbrin-

9 So bekräftigt der ehemalige DDR-Minister für Staatsicherheit Erich Mielke den Schießbefehl auf einer Dienstbesprechung des Ministerium für Sicherheit (MfS) am 28. April 1989, also ein halbes Jahr vor dem Fall der Mauer: „Ich will überhaupt mal was sagen, Genossen. Wenn man schon schießt, dann muss man es eben so machen, dass nicht noch der Betreffende wekommt, sondern dann muss er eben da bleiben bei uns. Was ist denn das für eine Sache, 70 Schuss loszuballern, und der rennt nach drüben, und die machen eine Riesenkampagne!?“ (Mitteldeutscher Rundfunk 2021)



Abb. 3: Luftaufnahme der Erstaufnahmeeinrichtung Nostorf-Horst im Jahr 2016. Vom Längsgebäude rechts ausgehend im Uhrzeigersinn: Verwaltungsgebäude des BAMF und LAiV AMF, Kleiderkammer, drei Unterbringungsgebäude, Kantine, VUE (vor dem Lager). Auf dem kleinen Parkplatz links der VUE (der hier noch nicht vollends erschlossen ist) finden seit Juni 2017 die Mahnwachen statt.

© euroluftbild.de/Robert Grahm

gungsgebäuden, einer Kantine, einer Kleiderkammer, mehreren Häusern für den medizinischen Dienst, den Betreiber, eine Polizeiaußenstelle und das Wachpersonal, das Tag und Nacht den Ein- und Ausgang des vollends eingezäunten Geländes kontrolliert. Die Landes- und Bundesbehörde (LAiV AMF und BAMF) arbeitet von Beginn an zentralisiert auf dem Einrichtungsgelände. Zum 1. Oktober 2006 unterzeichnen Hamburg und M-V eine Verwaltungsvereinbarung, auf deren Grundlage eins der drei Wohngebäude für die Unterbringung von Geflüchteten genutzt werden kann, deren laufendes Asylverfahren nicht in M-V, sondern in Hamburg bearbeitet wird – eine Reaktion auf die schlechten Unterbringungsstrukturen in der Hansestadt.¹⁰

10 „Für die Dauer von drei bzw. sechs Monaten können Asylbewerber und Personen mit einem Aufenthaltsrecht nach § 15a AufenthG aus dem Zuständigkeitsbereich der FHH in der Wohnaußenstelle Hamburg, die sich ebenfalls auf der Liegenschaft befindet, untergebracht werden. Die Betreuung und Versorgung dieser

Im Jahr 2016 wird das Gelände erneut erweitert: Vor dem Zaun der eigentlichen Einrichtung finden sich seither drei Reihen weißer Leichtbaucontainer. Sie bilden die sogenannte *Vorgelagerte Unterbringungseinrichtung* (VUE), die im Kontext der FluchtMigrationsbewegungen im Sommer 2015 die Aufnahmekapazitäten des Lagers kurzfristig erweiterte. Aufgrund von Überbelegung mussten Geflüchtete zuvor in provisorischen Zelten übernachten – das Amt für Migrations- und Flüchtlingsangelegenheiten (AMF) verzeichnete für das Jahr 2015 die Registrierung von 23.080 Asylgesuchen, im Vergleich zu 4.484 im Vorjahr und 5.960 im Folgejahr 2016 (LAIv AMF 2016: 2).¹¹ Administrativ zählt die VUE zum Gelände der Erstaufnahmeeinrichtung und stellt dennoch einen Ort der Vorabprüfung dar: Nächtigen müssen hier jene, die außerhalb der Geschäftszeiten ankommen und daher die medizinische Erstuntersuchung nicht sofort durchlaufen können – ein Pflichtritual für die Unterbringung im Sammellager. Außerdem sogenannte *Störer*innen*, die im Zuge informeller Sanktionierungsmaßnahmen aus der zweiten Erstaufnahmeeinrichtung in Schwerin, die das Land offiziell im Sommer 2015 in Betrieb nimmt, verlegt werden müssen.

Mit dem Jahr 2015 verfestigt sich zudem eine Trendwende, die auch vor Nostorf-Horst keinen Halt macht: Es gilt, Geflüchteteneinrichtungen von der militärisch-züchtigenden Atmosphäre ehemaliger Kasernengelände zu befreien, um sie in eine Aura humanitärer Wohltätigkeit zu hüllen. Nicht zuletzt, um den Blicken der vielen Helfenden standzuhalten, die, beflügelt vom Gestus der Willkommenskultur, für kurze Zeit in die Unterkünfte drängen. Den Betrieb der Einrichtung übernimmt die Landesbehörde nicht selbst; betraut werden damit Vereine, Wohlfahrtsverbände und private Anbieter. In den beiden mecklenburgischen Einrichtungen übernimmt das Kümmern seit den 1990er Jahren die *Malteser Werke gGmbH*:

Flüchtlinge erfolgt durch die vom AMF vertraglich gebundenen Unternehmen und gemeinnützigen Verbände, während die rechtliche Zuständigkeit und Verantwortlichkeit für den genannten Personenkreis ausschließlich bei der Behörde für Inneres der Freien und Hansestadt Hamburg verbleibt“ (LAIv AMF 2016: 3). Hamburg kündigte den Vertrag über die Mitnutzung zum 30. September 2019.

- 11 Diese Zahlen ergeben sich aus dem Königsteiner Schlüssel, dem bundesweiten Verteilungssystem für Asylersuchende*innen. Aktuell verfügt M-V über eine Quote von knapp zwei Prozent. Im Jahr 2015 war das Land für die Aufnahme von Asylsuchenden aus 25 Ländern zuständig; zu den Hauptherkunftsländern zählten Syrien, Ukraine, Afghanistan, Albanien, Serbien und Ghana (LAIv AMF 2015: 2).

Seit 30 Jahren unterstützen wir Regierungen und Kommunen, Geflüchtete menschenwürdig unterzubringen und zu betreuen. Jeder Mensch verdient die Betreuung entsprechend seinen individuellen Bedürfnissen, und wir kümmern uns zielgruppenorientiert um Jeden. Unsere Betreuungskonzepte sicher ein konfliktarmes Zusammenleben sowie einen positiven und transparenten Austausch mit dem sozialen Umfeld. [...] Als langjähriger Partner von öffentlichen Auftraggebern wissen wir, worauf es ankommt. Transparenz, Zuverlässigkeit und ein sorgfältiger Umgang mit uns anvertrauten Mitteln sowie Flexibilität zeichnen unsere Professionalität im Alltag aus. (Malteser Werke 2022a)

Lager von gemeinnützigen Dritten betreiben zu lassen, ist erfolversprechend für beide Seiten: Für die Wohlfahrtsverbände ist es finanziell lukrativ, denn es handelt sich in der Regel um mehrjährige Verträge in Millionenhöhe. Für die Landesbehörden ist es der Versuch, Kritik an den inhumanen Lebensbedingungen im Lager bereits vor ihrem Aufkommen im Keim zu ersticken: „Auf dem Gelände der Einrichtung in Nostorf-Horst befinden sich neben Sozialgebäuden auch ein Kleinfeld-Fußballplatz, Tischtennisplatten, ein Kinderspielplatz, diverse Sitzgruppen und Erholungsplätze“ (LAIv 2022). Diese humanitär-industrielle Nutzbarmachung des Lagers macht die Einrichtung in Nostorf-Horst auch zu einem attraktiven Arbeitsort in der Region: Im März 2022 sind vier Dienstleister (Betreuung, Catering, Bewachung und medizinischer Dienst) mit insgesamt 84 Personen am Betrieb der 50.000 Quadratmeter großen Liegenschaft beteiligt – zusätzlich zu den Mitarbeiter*innen der Landes- und Bundesbehörde (A 38).

Die Mahnwache

Trotz des humanitären Images, das dem Lager in Nostorf-Horst zu gesellschaftlicher Akzeptanz verhelfen soll, ist es über die Jahre immer wieder in das Zentrum des medialen Blicks und der aktivistischen Kritik gerückt. So machten die ersten Geflüchtetenselbstorganisationen in den frühen 1990er Jahren auch vor den entlegenen Regionen im Nordosten Deutschlands keinen Halt: Gemeinsam mit Akteur*innen und Aktivist*innen aus Bremen, Hamburg, Lüneburg und M-V organisierten sie in den Jahren 2003 und 2004 sogenannte *No-Lager-Camps* vor der Einrichtung in Nostorf-Horst (Nidal, 22.01.21). Bedingt durch die Verwaltungsvereinbarung zwischen M-V und Hamburg steht die Einrichtung seit 2006 auch über die mecklenburgischen Grenzen hinaus in der Kritik: Der Flüchtlingsrat Niedersachsen beschäftigte sich im Jahr 2007 mit der Unterbringungssituation Geflüchteter in Deutschland und bezog auch Nostorf-Horst in seine Recherchen ein. Heraus kam eine Bestandsaufnahme, die auch 15 Jahre später kaum an Gültigkeit verloren hat:

Die meisten Flüchtlinge empfinden das Lager als 'offenes Gefängnis', da sie soziale Kontakte vermissen und nicht über genügend Geld verfügen, um z. B. öfter nach Hamburg zu fahren. Es herrscht Kochverbot, die gesundheitliche Versorgung ist sehr schlecht. Der Lageralltag ist bestimmt von Reglementierung und allgegenwärtiger Kontrolle. (von Loeper 2007: 6)

Die *taz* berichtet im Jahr 2009 erstmalig über das Lager; kritisch äußern können sich in den Beiträgen jedoch nur nicht-kasernierte Akteur*innen und Aktivist*innen (vgl. Unterberg 2009). Im September 2010 wird hier der Hungerstreik eines afghanischen Bewohners medial aufgegriffen, dessen Protest sich gegen die lange Unterbringungsdauer, die mangelhafte medizinische Versorgung und die schlechte Qualität des Essens richtet. Knapp 30 Asylsuchende solidarisieren sich mit ihm. Zu Wort kommen dennoch nur Vertreter*innen der institutionalisierten Zivilgesellschaft und des Innenministeriums (Kreutzträger 2010). Die Mahnwache, auf deren Selbstbezeichnung ich in Kapitel vier näher eingehe, fügt sich in eine Geschichte kleinerer und größerer Proteste in und um die Einrichtung. Aus zwei Gründen nimmt sie dennoch eine gesonderte Stellung ein und kann als zweite Generation der No-Lager-Proteste gelesen werden: Zum einen, weil der Impuls erstmals von lokalen Akteur*innen und Aktivist*innen aus M-V ausgeht. Zum anderen, weil die Mahnwache, in deren Zentrum der Austausch mit den Untergebrachten steht, eine neue Aktionsform auf den Plan ruft.

Initiatorin der ersten Stunde ist *Pro Bleiberecht* (PBR),¹² eine selbstorganisierte, „antirassistische Initiative, die sich M-V-weit für die Rechte der Asylsuchenden einsetzt. Der Gruppe ist insbesondere daran gelegen, die Perspektiven der Asylsuchenden im öffentlichen Diskurs sichtbar zu machen und zu stärken“ (PBR 2022). Die Aktivist*innen verorten sich im Antirassismus, betonen auf ihrer Webseite jedoch die Verschränkungen von Unrechtssystemen und verschreiben sich basisdemokratischen und antikapitalistischen Organisationsstrukturen; „Kapitalismuskritik ist nicht der Hauptfokus unserer Arbeit, dennoch träumt Pro Bleiberecht von solidarischen Lebensweisen und Organisationen“ (2022).

PBR schloss sich in der Gemengelage des Sommers 2015 zusammen. In erster Linie aus der ernüchternden Einsicht, dass Lohnarbeit und aktivistische Interessen nur schwerlich miteinander vereinbar sind: „Also so dieser Impuls, den man ja oft hat: Ich mach' jetzt mal 'nen Aktivismus, äh, zur Lohnarbeit, dann kann ich mehr Aktivismus machen. [...] Das funktioniert nicht, weil die Institutionen

12 Alle personenbezogenen Daten dieser Arbeit sind anonymisiert. Nach vorheriger Absprache werden die an der Mahnwache beteiligten Initiativen jedoch namentlich genannt.

einen viel zu engen Handlungsrahmen vorgeben“ (Hannah, 22.08.18). Juristisch existiert die Gruppe seither als *Verein in Gründung* – es gibt demnach keine formale Organisation und es werden keine Anträge auf Förder- oder Projektmittel gestellt. Grundsätzlich hat es sich die Initiative zum Ziel gesetzt, bundeslandesweit Strukturen aufzubauen; auf ihrer Visitenkarte steht, sie seien „erreichbar in Schwerin, Rostock, Rügen, Greifswald, Demmin.“ Wie alle Selbstorganisationen ist auch PBR von Fluktuation betroffen: Städte- und Ortsgruppen verkleinern und vergrößern sich, sind mal mehr und mal weniger aktiv. Was jedoch bis heute gilt: Am stärksten ist die Gruppe in Rostock. Da es keine klaren Mitgliedsstrukturen gibt, gestalten sich die Zugänge durchlässig (nicht offen!) und die Gruppe an Aktivist*innen ist heterogen und politisch mehrfachverortet. Und obwohl sich bei PBR auch geflüchtete Aktivist*innen engagieren – zwei von ihnen kommen in dieser Arbeit zu Wort, Sohrab und Esma –, handelt es sich zum Zeitpunkt meiner Forschung bei den meisten Engagierten um Nicht-Geflüchtete aus dem akademisierten Milieu.¹³

Als PBR im Sommer 2017 auf eine Info-Tour durch M-V geht, die „mit Stopps in allen Landkreisen“ (PBR 2017) dazu dienen soll, die Unterbringungssituation von Geflüchteten „in den entlegenen Landesteilen“ (2017) zu erfassen und Kontakte zu Bewohner*innen aufzubauen, rückt die EAE in Nostorf-Horst ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit:

Und einer der Tour-Stopps war einfach Horst. Wir haben praktisch versucht, Orte in M-V abzudecken, wo selten Unterstützende hinkommen. Sondern halt, keine Ahnung, Landkreis Rostock irgendwie [...], Seenplatte, Jürgenstorf. Also irgendwie so ... Torgelow, [lacht] Wolgast, irgendwie so Orte. [...] Und da hatten wir, ähm, im Endeffekt einfach gesagt, wenn's uns mit der Info-Tour so drum geht Break Isolation und Kontakt aufbauen, dann MÜSSEN wir eigentlich in die Erstaufnahmestellen, weil das sind sozusagen DIE Orte mit der größten Isolation. (Hannah, 22.08.18)

Die erste Mahnwache findet am 16. Juni 2017 statt: „Die war noch superklein, so'n Info-Stand mit Deckchen und es hat geregnet und wir haben das einfach wieder eingepackt und es hatte eigentlich noch keiner mitbekommen, dass wir da

13 David Graeber thematisiert diesen Umstand und weist darauf hin, dass die aktivistische Kultur nicht nur an ihren eigenen Privilegien krankt, sondern auch zu elitären Zügen neigt: „Ähnliche Probleme tun sich immer wieder auf, wenn man eine Bewegung vor sich hat, die versucht, extreme soziale Ungleichheit zu bekämpfen. Normalerweise haben diejenigen, die unten sind auch den meisten Grund [...], gegen solche Ungleichheiten vorzugehen, auch die geringsten Mittel zur Verfügung, um diesen ungleichen Kampf aufzunehmen, während es anderen, dank ihrer Privilegiertheit, leichter möglich ist zu rebellieren“ (2013: 66).

sind“ (Hannah). Betreut werden durfte der Stand von maximal fünf Personen; gestattet wurde vom Amt Boizenburg im Rahmen einer Sondernutzungserlaubnis außerdem das Aufstellen eines Pavillons und eines Tisches – jedoch lediglich am Waldrand, rund 30 Meter vom Eingang der EAE entfernt. Von diesem Zeitpunkt an organisiert PBR an jedem dritten Sonntag im Monat einen Info-Stand am Waldrand gegenüber der Einfahrt zur Einrichtung. Als das Amt Boizenburg die Kundgebung Anfang 2018 für zu groß erklärt, muss sie zukünftig als Versammlung beim Landkreis Ludwigslust-Parchim angemeldet werden. Daraus entsteht ein organisatorischer Mehraufwand und eine größere Formalisierung der Aktion: Von nun an bedarf es einem offiziellen Veranstalter, einer konkreten Anmeldeperson, einer verantwortlichen Versammlungsleiterin, Auflagenerfüllung und polizeilicher Kontrollen (A 26). Außerdem beginnt damit ein anhaltender Kampf um den konkreten Standort der Mahnwache. Die Aktivist*innen wollen auf den Parkplatz direkt vor das Lager, beim Landesamt sind die Kundgebungen jedoch unerwünscht: Sie plädieren für einen Standort, der nicht einmal in Sichtweite der Einrichtung liegt.

Gemeinsam mit anderen selbstorganisierten Initiativen und Teilen der institutionalisierten Zivilgesellschaft, wie dem Hamburger Flüchtlingsrat, veranstaltet PBR im Juni 2018 ein Sommerfest. Erstmals wird dieses direkt auf dem Parkplatz vor dem Lagerzaun angemeldet – und genehmigt. Als Argument für den Standortwechsel dient die Sichtbarkeit: Das Sommerfest solle möglichst wahrnehmbar für die Bewohner*innen sein. Im Anschluss daran finden die restlichen Mahnwachen für das Jahr am Waldrand statt. Was sich ab 2019 ändern soll: Die Initiative meldet im Dezember 2018 für alle Termine des folgenden Jahres den Parkplatz als Standort an. Was aus der Sammelanmeldung hervorgeht: Die Mahnwachen sind deutlich gewachsen. Ist in der Anmeldung vom März 2018 die Sprache von rund 30 Teilnehmenden (A 25), werden Ende des Jahres bereits 70 bis 100 erwartet (A 26).

Der Landkreis wiegelt das Bestreben nach freier Standortwahl ab, mit der Begründung, dass der Parkplatz „seit dem 23.01.18 eine Baustelle [ist]. Es wird eine Erweiterung des Parkplatzes rechts vom Haupttor vorgenommen. [...] Durch die Baumaßnahmen kann auf keiner anderen Fläche in der Nähe der EAE die Sicherheit gewährleistet werden“ (A 27: 4). Alternativ nennt das Ordnungsamt einen Standort in Nähe der Hauptstraße. Da sich auf dem Parkplatz zum Zeitpunkt jedoch keine Baustelle befindet, legt PBR Widerspruch ein:

Eine Öffentlichkeitswirkung gegenüber der Kreisstraße [...] hat für uns keine große Bedeutung. Das Motto der Versammlungen lautet ‘Schluss mit Ausgrenzung und Isolation – Solidarität mit den Geflüchteten’. Dementsprechend erachten wir die

unmittelbare Nähe und Sichtweite zur EAE als das bedeutendste Kriterium bei der Wahl des Versammlungsortes. (A 29: 2)

Im Zuge dessen schafft es die Mahnwache mit Beginn 2019 für einige Termine auf den Parkplatz. Dennoch bleibt die Lage angespannt: Bereits im Februar 2019 zeigt PBR Gängelungen durch das Sicherheitspersonal der Einrichtung beim Ordnungsamt an:

Bei der letzten Mahnwache am 17.02.2019 waren wir vor Ort mit folgender Situation konfrontiert: Das Sicherheitspersonal der EAE hatte uns für die Mahnwache eine Ecke des Parkplatzes zugewiesen, die nur circa die Größe 6x15 Meter hatte und größtenteils durch Absperband eingezäunt war. Die Fläche war damit nach Westen gegenüber dem im Lageplan verzeichneten Rechteck um drei Parkplätze (ca. 8 Meter) eingekürzt! Es hieß, dies sei eine Weisung des Landesamtes für innere Verwaltung (LAIv). (A 30)

Das jährliche Sommerfest findet im Juli 2019 erneut auf dem Parkplatz statt; im Anschluss wird dieser tatsächlich baulich abgesperrt und die Mahnwachen rücken wieder an den Waldrand. Bis zum Ende meiner Datenerhebungen im Mai 2020 findet die Kundgebung dort statt – von einer Baustelle ist zu diesem Zeitpunkt nichts mehr zu sehen.

Neben den Auseinandersetzungen mit der Landesbehörde ist die Mahnwache zum Zeitpunkt ihres dreijährigen Bestehens durch ein weiteres Merkmal geprägt: ein wachsender Kreis an heterogenen Akteur*innen und Aktivist*innen, die sich beteiligen. Seit Sommer 2018 nimmt die *No Border Kitchen*,¹⁴ eine selbstorganisierte Initiative aus Lüneburg, an den Mahnwachen teil. Sie stellt nicht nur Lebensmittel bereit, sondern baut auf jeder Kundgebung eine Feldküche auf, in der gemeinsam für alle Anwesenden gekocht wird. Unregelmäßig nimmt auch eine kleine Gruppe Ärzt*innen mit ihrem *Medi-Car* an den Mahnwachen teil, um medizinische Konsultationen anzubieten. Einzelpersonen betreuen Teeküche und Informationsstände; mit Beginn 2019 bekommt die Mahnwache außerdem Zuwachs durch die *Law Clinic Rostock*, ein Verein von Studierenden, die unentgeltlich Rechtsberatung anbieten. PBR übernimmt weiterhin administrativen Aufgaben, wie die Anmeldung; da sich die Anzahl an Organisator*innen jedoch vergrößert hat, kommen seit 2019 alle Beteiligten einmal im Jahr zu einem überregionalen Planungstreffen zusammen. Im Jahresrückblick heißt es:

Es passiert was! Kritischer, solidarischer Support für Geflüchtete sind wichtig und passieren an ganz vielen Stellen durch ganz viele Menschen. [...] Für Bleiberecht,

14 Heute: *No Border Academy*

für Solidarität, für eine gelebte gute Gesellschaft, deren Maximen Freiheit, Würde und Gleichheit sind! (PBR 2019b)

Neu ist die Mahnwache in der Geschichte der No-Lager-Proteste in Nostorf-Horst nicht nur aufgrund ihrer Regelmäßigkeit, sondern auch wegen ihrer Aktionsform: gemeinsames Kochen und Essen, medizinische und rechtliche Beratung, Austausch bei Tee und politische Arbeit passieren nebeneinander und, teils im Konflikt, miteinander. Was David Graeber der *Occupy-Bewegung* attestierte, scheint auch für den No-Lager-Protest zu gelten: Anstatt des einmaligen, lauten Widerstandsmoments steht jetzt „die Küche, die Bücherei, die Gemeinschaft [im Vordergrund], die durch ein Ethos des füreinander Sorgens und der gegenseitigen Hilfe verbunden ist“ (2013: 9). Nicht nur angesichts der Wall Street, sondern auch mit Blick auf das Asyl- und Migrationsregime scheint es, als seien „schlichte Akte der Nächstenliebe die revolutionären Akte schlechthin geworden“ (2013: 9).

Die Dorfgemeinde in Nostorf-Horst, die Erstaufnahmeeinrichtung und die Mahnwache bilden das Forschungsfeld meiner Arbeit. Doch, wie habe ich mich diesem genähert? Wie habe ich mich im Feld bewegt? Und wie bin ich mit den unterschiedlichen Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache ins Gespräch gekommen?

Ethnographische Fallstricke

Die wissenschaftliche Analyse der Mahnwache bedeutete für mich nicht nur im bekannten Feld zu forschen, sondern auch die eigenen und fremden Erwartungen an die Rollen, die sich in meiner Person bündelten, auszutangieren: Vor dem Forschungsbeginn lebte ich bereits mehrere Jahre in Mecklenburg-Vorpommern, arbeitete in einem Lager, vermittelte Menschen Kirchenasyl, unterstützte die Mahnwachen, hielt Redebeiträge auf Demonstrationen, nahm an Plena teil. Meine Zugänge zum Feld bewegten sich daher an der Schnittstelle zwischen klassisch-ethnographischen Ansätzen (teilnehmende Beobachtung, erkenntnisorientierte Gespräche, Dokumentenanalyse), *intimate research* und den Modi aktivistischer Forschung.

Teilnehmende Beobachtung

Gabriele Rosenthal sieht in der teilnehmenden Beobachtung die Möglichkeit „in gewisser Weise im Status eines Gasts am Alltagsgeschehen teil[zun]ehmen. [...] Teilnehmen bedeutet vor allem, die emotionale Distanz vorübergehend aufzugeben“ (2011: 105). Rosenthal verwischt damit zwar die klare Trennung

zwischen der Forschenden und ihrem Umfeld, hält jedoch am Erbe klassischer Anthropologie fest: die Dichotomie zwischen *innen* und *außen*, *fremd* und *eigen*. Vorausgesetzt wird, dass die Forschende das zuvor gänzlich unbekannte Feld erstmalig betritt, sich in ihm als Gast bewegt, als *unbeschriebenes Blatt*, als diejenige, die „nicht dazugehört“ (Frieze 2014: 69). Bleibt der Status des Gasts jedoch unhinterfragt, ignoriert er nicht nur die (ökonomischen) Verfangenheiten und Zwänge, denen Forschung unterliegt, sondern hält auch ein Objektivitätsideal aufrecht, das Wissens(re)produktion als isolierten Prozess versteht und dessen Störanfälligkeit ausblendet. Dabei sind es im ethnographischen Arbeiten gerade die Verstrickungen, die den Prozess der Erkenntnisgewinnung in besonderer Weise prägen: „[We] must constantly attend to the positionality of the anthropological self and its representation of others. [...] [E]thnographic representations are always ‘partial truths’. What is needed is a recognition that they are also positioned truths“ (Abu-Lughod 1991: 469). Es drängt sich regelrecht auf, von *Positioniertheit* anstatt von *Positionierung* zu sprechen. Denn als Forschende kann ich nur bedingt selbst darüber entscheiden, in welcher Rolle ich gesehen werde. Die Zuschreibung von Zugehörigkeit findet auf Basis komplexer Aushandlungen statt, die sich im Laufe eines Feldforschungsprozesses ständig neu ausgestalten.

Im Zentrum der teilnehmenden Beobachtung steht der Blick, dessen Implikationen kritisch mitgedacht werden müssen. Denn das forschersische Anliegen, sich einen (Über-)Blick zu verschaffen, ist nicht gänzlich zu trennen von kolonialen Herrschafts- und Denksystemen, deren Bildern und deren *exhibitionary order* (Mitchell 2004). So machte es erst der Blick aus der Höhe, Ferne, Weite über *den Orient* möglich, ihn als solchen zu inszenieren und zu imaginieren:

The problem for the photographer or writer visiting the Middle East, however, was not just to make an accurate picture of the East but to set the East up as a picture. One can copy and represent only what appears already to exist representationally – as a picture. The problem, in other words, was to *create a distance* between oneself and the world and thus constitute it as something picturelike – as an object on exhibit. This required what was now called a ‘point of view’, a position set apart from and outside. (Mitchell 2004: 305; Hervorh. CH)

Distanz und Objektivität unhinterfragt als wissenschaftliche Gütekriterien festzuschreiben, hält am Bild eines „universal God-like invisible researcher“ (Al-Hardan 2014: 69) fest und ruft koloniale Figurationen auf den Plan, die westlich-eurozentristischen Epistemologien eingeschrieben sind. Die eigene Positioniertheit, und mit ihr auch das eigene Begrenztsein, kritisch mitzudenken, gilt dann dem Versuch, die Akteur*innen im Feld, „those who have been objects of research“ (Ndlovu-Gatsheni 2017), in ihren Rollen als „questioners, critics,

theorists, knowers, and communicators“ (2017) zu begegnen. Dieser Zugang relativiert nicht den qualitativen Anspruch an wissenschaftliches Arbeiten, sondern versteht dieses als prozesshaft, unabgeschlossen und machtkritisch:

Rational knowledge is a process of ongoing critical interpretation among ‘fields’ of interpreters and decoders. Rational knowledge is power-sensitive conversation. Decoding and transcoding plus translation and criticism; all are necessary. So, science becomes the paradigmatic model, not of closure, but of that which is contestable and contested. (Haraway 1988: 590)

Eine kritische Ethnographie fragt daher auch, welches Theorieverständnis in der akademisierten Wissens(re)produktion aufrechterhalten wird und welchen Stellenwert Theoriegenese im qualitativen Forschungsprozess einzunehmen hat. Denn neben hermeneutisch orientierten Analyseverfahren vermitteln insbesondere interpretative Ansätze – allen voran die populäre Grounded Theory Method (GTM) –, dass die Theoriebildung im Zentrum des empirischen Forschungsprojekts stehe (vgl. Strauss/Cobin 1994; Strübing 2008; Flick 2018; Breuer et al.: 2019). Vertreter*innen der GTM räumen zwar ein, dass „unterschiedliche Forschergruppen, die mit den gleichen Dateninformationen arbeiten, zu verschiedenen Theorien gelangen können“ (Rennie 2005: 86); ihre Positioniertheit werde jedoch dadurch *kompensiert*, dass „Perspektivenabhängigkeit akzeptabel ist, solange abstrakt-theoretische Schlussfolgerungen auf die ihnen zugrunde liegenden Dateninformationen zurückgeführt werden können“ (2005: 86). Für die ethnographische Forschung ist dieses Prozedere insgesamt fragwürdig, ist sie doch „im Wesentlichen eine beschreibende Wissenschaft. Sicher, eine gute Beschreibung verlangt auch nach theoretischen Bezügen, doch im Falle der Ethnographie wird die Theorie in den Dienst der Beschreibung gestellt und nicht umgekehrt“ (Graeber 2013: 285).

Eine Fixierung auf die Theoriegenese versäumt außerdem eine kritische Auseinandersetzung mit deren Eingebundenheit in Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Sie schreibt das Narrativ einer unschuldigen Wissenschaft fort, die sich nur für Abstraktions- und Erklärungsfunktionen zuständig sieht. Dabei bringt Forschung ihre Objekte selbst hervor, schreibt vor, wo Wissenschaft beginnt und wo sie endet und grenzt legitimes gegen illegitimes Wissen ab (Foucault 1980: 83). Theorie dient auch als Instrument, um im heterogenen Feld der Wissens(re)produktion Ordnungen herzustellen, Diskurse zu etablieren, Trends zu setzen, Felder des Sagbaren von denen des Nicht-Sagbaren zu trennen: „Clearly, one of the uses these individuals make of theory is instrumental. They use it to set up unnecessary and competing hierarchies of thought which reinscribe the politics of domination by designating some work inferior, superior, more or less worthy

of attention“ (hooks 1991: 5). Dabei spricht sich hooks nicht für die Abkehr vom Theoretischen aus – im Gegenteil: Sie löst Theorie aus ihrer rein akademischen Kontextualisierung, um sie als „liberatory practice“ (1991: 7) zu lesen. Damit betont sie nicht nur die intrinsische Verwobenheit von Theorie und Praxis, sondern versteht Theorie *als* Praxis; eine Prämisse, der auch die vorliegende Arbeit folgt:

When our lived experience of theorizing is fundamentally linked to processes of self-recovery, of collective liberation, no gap exists between theory and practice. Indeed, what such experience makes more evident is the bond between the two – that ultimately reciprocal process wherein one enables the other. (hooks 1991: 2)

Ein solch dialogisches Verständnis des Theoretischen verbirgt sich auch hinter Stuart Halls „politics of theory“ (1992a: 86). Er sieht Theorie nicht als Willen zur Wahrheit, sondern als eine Reihe lokaler, strittiger, aufeinandertreffender Wissenbestände „which have to be debated in a dialogical way. But also as a practice which always thinks about its intervention in a world in which it would make some difference, in which it would have some effect. Finally, a practice which understands the need for intellectual modesty“ (1992a: 86).

Einen ähnlich dialogischen Charakter besaßen auch meine teilnehmenden Beobachtungen, die für mich buchstäblich das bedeuteten: *Teile des Felds ein-zunehmen*. In den seltensten Fällen war ich nur Forscherin; häufig war ich eben auch die, die Mitarbeitende des Lagers kennt. Die Bearbeitungszeiten verkürzen könnte. Die Asylberatung durchführt. Die Kirchenasyl vermittelt. Die zuhört, sich kümmert und trotzdem nichts ändern kann. Für das ethnographische Forschungsprojekt bleibt die teilnehmende Beobachtung dennoch die Methode der Wahl; verlaufen doch häufig Klüfte zwischen dem, was wir sagen zu tun und dem, was wir tatsächlich tun (vgl. Goffman 2018). Die Teilnahme ermöglicht den Zugang zu sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen Diskursen, die sich im Handeln artikulieren und mit ihm fortgeschrieben werden; Handlungen „*schaffen* Sinn und Bedeutung und sind selbst als *acts of meaning* [...] zu konzeptualisieren“ (Straub 2010a: 112; Hervorh. im Orig.). Gleichsam ist das handelnde Subjekt stets zwiegespalten: Es bewegt sich „so gut wie immer jenseits von vollständiger Autonomie und überwältigender Heteronomie. Das handelnde Subjekt ist *zwischen* totaler Abhängigkeit und vollkommener Eigenständigkeit platziert“ (Straub 2002: 373; Hervorh. im Orig.).

Während meiner Feldforschung wechselten sich Augenblicke der Beobachtung mit Momenten des Tätigwerdens, Eingreifens und Mitgestaltens des Forschungsfeldes ab. Die jeweilige Rolle, in der ich gerade auftrat, konnte ich dabei nur bedingt beeinflussen, denn „[the] researcher’s roles and identities are [...] constantly constructed during the research process, regardless of his or her

intentions and efforts“ (Gobo 2008: 122). Diese Mehrfachverortung eröffnete mir ein tiefes Verständnis für das empirische Feld; das verzweigte Vorwissen ermöglichte mir ein empathisches Nachempfinden für die Beweggründe, die die Mahnwache-Akteur*innen antreiben, sowie ein komplexes Verstehen ihrer strukturelle Eingebundenheit und (teils ambivalenten) Beziehungen zueinander. Gleichzeitig hat es die Frage nach meiner Verantwortung als Wissenschaftlerin auf den Plan gerufen: Welches Wissen produziere ich und wem nützt es? In der ethnographischen Forschung ist diese Auseinandersetzung nicht neu: Bereits in den 1960er Jahren bildete sich in den Vereinigten Staaten der Ansatz der *Action Anthropology* heraus. Sie versteht sich als handelnde, engagierte und intervenierende Ethnologie, der es ein explizites Anliegen ist, gemeinsam mit den Personen im Feld soziale Verhältnisse zu verändern (vgl. Tax 1975; Antweiler 1986).

Die Modi aktivistischer Forschung bieten einen konzeptuellen Rahmen, um dieser Frage nach Verantwortung nachzugehen. Dabei ist mit *activist*, beziehungsweise *active research* (vgl. Haraway 1988; Fals-Borda/Rahman 1991; Hale 2017) weder gemeint, dass die Forschung ausschließlich in aktivistischen Feldern stattfindet noch, dass die Forschende zur Aktivistin im klassischen Sinne werden muss. Vielmehr erlaubt sie ein Nachdenken über Wege und Möglichkeiten mit dem aus der Forschung gewonnen Wissen auf andere Art und Weise umzugehen, als es die rein akademische Sphäre vorsieht (Hale 2017). Für mich bedeutete das einerseits, Zwischenergebnisse, die für die aktivistische Tätigkeit relevant schienen (z. B. Informationen aus Archivrecherchen) mit Akteur*innen zu diskutieren und im Rahmen von Workshops und (Impuls-)Vorträgen verfügbar zu machen. Andererseits neben der Pflicht zum akademischen Publizieren bewusst Beiträge mit höherer Reichweite zu verfassen: in politischen Magazinen, auf Blogs oder in Zeitungen (vgl. Hader et. al 2021; Hader 2021b, 2022).

Nicht als *Fremdkörper* im Feld wahrgenommen zu werden, birgt jedoch auch Herausforderungen. Neben den widersprüchlichen Erwartungen, die an mich gestellt wurden und denen ich allesamt nicht gerecht werden konnte (vom Anspruch der akademischen Brillanz, über das Lösen von Einzelfällen bis hin zur aktivistischen Systemkritik), läuft eine Forschung in bekannten Feldern auch Gefahr, blind für das Besondere im Normalen zu werden. Thematisiert werden diese Fallstricke im Kontext von *insider*, bzw. *intimate research* (vgl. Bennett 2003; Ganga/Scott 2006; Taylor 2011):

Because an intimate insider has a strong personal investment in the field – coming to know their field in the deepest and most familiar of ways – these intensively familiar ways of knowing raise interpretative challenges, provoking the researcher to question the researcher to question their familiarity and the resultant potential for

this to cause insider blindness to the mundane, the everyday and the unobtrusive. (Taylor 2011: 15)

Es sind die unhinterfragten Praktiken des Alltäglichen, in denen das soziale und kulturelle Bewusstsein ihren Ausdruck finden und sich Machtasymmetrien artikulieren: „As interworked systems of construable signs [...] culture is not a power, something to which social events, behaviors, institutions, or processes can be causally attributed; it is a context, something within which they can be intelligibly – that is, thickly – described“ (Geertz 1973: 14). Um eine Untersuchung im bekannten Feld zu ermöglichen, habe ich mich daher Taktiken der De-Naturalisierung bedient (Gobo 2008: 149f.). Ein solches „unlearning the familiar“ (Taylor 2011: 16) versteht sich als das gesamte Forschungsvorhaben durchziehender Prozess, in dem sich Gedankenexperimente für mich als besonders fruchtbar erwiesen haben: Durch das Imaginieren von „counterfactual conditionals“ (van Dijk 1977: 79ff.) – *Was würde es bedeuten, wenn alles ganz anders wäre?* – treten die Besonderheiten der gegebenen Konstellationen erneut zutage und können Fragen nach dem *Warum* neu gestellt werden.

Erkenntnisorientierte Gespräche

Es waren diese Beobachtungssituationen, aus denen sich Treffen mich passenden Gesprächspartner*innen ergaben. Erkenntnisorientierte Gespräche führte ich zum einen mit geflüchteten und nicht-geflüchteten Aktivist*innen, die an der Organisation der Mahnwachen beteiligt sind und teils auf eigene Kasernierungserfahrung in Nostorf-Horst zurückblicken. Zum anderen mit Akteur*innen der Landesbehörde und der institutionalisierten Zivilgesellschaft. Auch auf den Mahnwachen selbst kam es regelmäßig zu (kurzen) Unterhaltungen mit Bewohner*innen, die als Fragmente in die Analysen eingeflossen sind. Ich gestaltete alle Gespräche offen und dialogisch: einige fanden in Parks statt, andere in Bars oder Cafés, wieder andere in ihren Büros. Am nächsten kommt diese Form der ethnographischen Unterhaltung Roland Girtlers ero-epischem Gespräch.¹⁵ Girtler versteht darunter

ein sehr eingehendes Gespräch, bei dem beide sich öffnen, der Forscher und sein Gesprächspartner [...]. Die Fragen in einem 'ero-epischen' Gespräch ergeben sich aus dem Gespräch. Es entspricht der Bescheidenheit des wahren Feldforschers, dass er von seinen Gesprächspartnern sich leiten lässt, denn er kennt ja die betreffende

15 Abgeleitet von den griechischen Begriffen *erótēma* für Frage(stellung) und *épos* für Wort, Rede oder Erzählung (Girtler 2003: 219).

zu untersuchende Kultur noch nicht oder nur teilweise. Er befindet sich hier im Gegensatz zu der Arroganz der üblichen 'Interviewer', die 'genau wissen', was sie zu fragen haben, und sich dabei aufdrängen und dem anderen ihre 'Wirklichkeit' aufzwingen. [...] Beim 'ero-epischen Gespräch' steht der Partner unter keinem Druck des Antwortenmüssens. Die Situation ist eine lockere, in der nicht selten während des Erzählens gegessen und getrunken wird. (Girtler 2003: 220f.)

Prinzipiell kommt der Erzählung im ethnographischen Forschungsvorhaben ein wichtiger Stellenwert zuteil, ist das Erzählen doch „eine anthropologische Universalie und für jede Wissenschaft, die an den Erlebnissen bzw. den Erfahrungen und Erwartungen von Menschen interessiert ist, von eminenter Bedeutung“ (Straub 2010b: 137). Narrationen können dabei der Konstitution von Sinn und Bedeutung, der Kontingenzbearbeitung, dem Erinnern und Gedenken, der Identitätsarbeit und der Formulierung von persönlichen Zielen und Motiven dienen (2010b: 145f.). Im Kontext dieser Arbeit werden die ero-epischen Gespräche einer diskursbezogenen Analyse unterzogen. Sie bilden damit eine weitere Quelle, um, wie eingangs formuliert, die Gegendiskurse um Solidarität, die aus der Mahnwache hervorgehen, nachzuzeichnen.¹⁶

Erkenntnisorientierte Gespräche befähigen die Forschende in erster Linie, über Sprachmuster und Argumentationslinien diskursive Formationen zu rekonstruieren (Gobo 2008: 195). Ein *reines* Narrativ gibt es dabei nicht; die ethnographische Erzählsituation ist stets eine relationale. Wie stark die Forschende die Erzählung des Gegenübers beeinflusst, wurde mir immer dann bewusst, wenn sich meine Wege mit denen der Gesprächspartner*innen bereits gekreuzt hatten. Etwa, weil ich jemandem zuvor einen Platz im Kirchenasyl vermittelte oder weil wir uns aus meiner Zeit als Einrichtungsleiterin kannten. Diese Verwobenheiten gilt es offenzulegen:

Where the researcher-self is a part of the Other's narrative, the narrative of the researched and the researcher become entwined. The researcher, then, is forced to look both outward and inward, to be reflexive and self-conscious in terms of positioning, to be both self-aware and researcher-self-aware and to acknowledge the intertextuality that is a part of both the data gathering and writing processes. (Taylor 2011: 9)

16 Der zentrale Unterschied zur Gesprächs- oder Konversationsanalyse besteht damit im Zugang zum Text (Allolio-Näcke 2010: 671): Die Diskursanalyse ist „nicht hauptsächlich an Sprache, sondern an dem, was mit Sprache vermittelt oder durch sie repräsentiert wird, interessiert“ (2010: 671). Das zum Text verschriftlichte Gespräch wird damit als „Teil eines Kontexts“ (2010: 671) und Fragment (sozialer) Diskurse verstanden, nicht als Produkt individueller Leistung.

Da es die Situation nicht immer gebot, Unterhaltungen mittels Aufnahmegerät aufzuzeichnen, liegen neun Gespräche in Form von Protokollen und fünf in Form von Transkripten vor. Doch das Überführen des Gesagten in die Textform bleibt in jeglicher Form störanfällig: Nicht nur, da Gestik und Mimik nicht adäquat berücksichtigt werden, sondern auch, weil die Verschriftlichung selbst als erster Schritt des Forschenden verstanden werden muss, analytische und interpretative Wege einzuschlagen; als „fortlaufende[s] Einschreiben der Forscher*innenperspektive in die narrativierten Folgen und Spuren der dichten Beschreibungen anderer im buchstäblichen Sinne“ (Tsianos 2015: 121).

Dokumentenanalyse

Auch bei der Dokumentenanalyse handelt es sich um ein „klassisches Feld qualitativ-interpretativer Analyse“ (Mayring 2002: 46), die sich als Erhebungsmethode in erster Linie dann anbietet, wenn „ein direkter Zugriff durch Beobachten, Befragen oder Messen nicht möglich ist, trotzdem aber Material vorliegt“ (2002: 49). Dokumente finden dabei in ihrer materiellen Vielfalt Berücksichtigung; sie können alles sein, „Texte, Filme, Tonbänder, aber auch Gegenstände wie Werkzeuge, Bauten, Kunstgegenstände. Sie müssen nur [...] Schlüsse auf menschliches Denken, Fühlen und Handeln zulassen, das heißt, sie müssen interpretierbar sein, denn Dokumente werden als Objektivationen [...] der Psyche des Urhebers [...] angesehen“ (Mayring 2002: 47).¹⁷ Damit sind Dokumente neben der Sprache gleicherweise Ausdruck eines Handelns, das Realität herstellt und beeinflusst (Gobo 2008: 238).

Dokumente habe ich immer dann hinzugezogen, wenn es galt, Spuren weiterzuverfolgen, die sich während meiner teilnehmenden Beobachtungen oder in den Gesprächen aufgetan haben. Dabei sind sie in ihrer Heterogenität und Bandbreite nicht als objektive „Abbildung[en] von Fakten oder Realitäten“ (Flick 2016: 324) zu verstehen. Vielmehr ist bei ihrer Analyse zu bedenken, dass Dokumente „immer von jemandem (oder einer Institution) für einen bestimmten (oder praktischen) Zweck und für eine bestimmte Art des Gebrauchs (was auch beinhaltet, wer zu ihnen Zugang hat) erstellt [wurden]“ (2016: 324). Sowohl archivierte

17 Diese Urheberschaft beschränkt sich nicht auf das Individuum; auch Gesellschaft als heterogenes Ganzes bringt Dokumente hervor. So ermöglichen die im Kontext der hiesigen Forschung analysierten Dokumente (u.a. Behördenschreiben, Polizeisachstandsberichte, Kabinettsbeschlüsse) keine Rückschlüsse auf die Einzelpersonen, die sie verfasst oder unterzeichnet haben, sondern auf die gesellschaftlichen Diskurse, die sich in ihnen manifestieren.

Polizeisachstandsberichte als auch Beiträge auf Webseiten müssen auf die Frage hin untersucht werden, wer sie mit welcher Intention für welches Publikum verfasst hat. Daran misst sich der Erkenntniswert des jeweiligen Dokuments.

Die Dokumente des vorliegenden Datenmaterials umfassen in erster Linie Schriftstücke (nur vereinzelt auch Fotos und Lagepläne), die sich aus drei Quellen speisen.

Der umfangreichste Korpus entstammt den Recherchen im Landeshauptarchiv Schwerin und im Dokumentationszentrum *Lichtenhagen im Gedächtnis* in Rostock. Die Archivarbeiten führte ich im Oktober und November 2019 durch, nachdem sich abzeichnete, dass sowohl das Lager in Nostorf-Horst als auch die Mahnwache in Verbindung mit dem Pogrom in Rostock-Lichtenhagen stehen. Die dort gesammelten Dokumente umfassen sowohl institutionelle Schriftstücke (Polizeisachstandsberichte und Kabinettsbeschlüsse) als auch Beschwerdebriefe von Anwohner*innen und Zeitungsberichte lokaler Medien. Weitere Behördendokumente stammen aus Anfragen nach dem Informationsfreiheitsgesetz M-V (IFG M-V), in denen ich Kabinettsbeschlüsse und öffentlich nicht einsehbare Daten zur Einrichtung in Nostorf-Horst erfragte. Hinzu kommt ein Kommunikationsverlauf mit dem Innenministerium M-V, in dem mir der Zugang zur Einrichtung verwehrt wurde und aus dessen Analyse institutionelle Narrative des Lagers ersichtlich werden. Ein dritter Dokumentenkörper umfasst Schriftstücke aus den privaten Archiven von Aktivist*innen (Anmeldeformulare, Lagepläne und Fotos). Diese Dokumente waren einerseits wichtig, um den Dialog zwischen den Aktivist*innen und der Institution nachzuvollziehen. Andererseits ermöglichten sie die Skizzierung der Entstehungsgeschichte der Mahnwache. Digitale Dokumente der Initiative PBR (u.a. Beiträge auf der Webseite) betrachte ich als mediale Verstetigung der Anliegen, die auf den Mahnwachen artikuliert werden. Diese Ebene einzubeziehen ist insofern relevant, um zu beleuchten, inwiefern Aktivist*innen auch über die zeitlich-räumliche Begrenztheit der Kundgebung hinaus diskursgestaltend in vorherrschende Narrative eingreifen.

Da ich an den diskursiven Verschiebungen interessiert bin, die aus der Mahnwache hervorgehen, orientiere ich mich in der Analyse des empirischen Datenmaterials an den Prämissen der Kritischen Diskursanalyse, die ich abschließend kurz umreiße.

Vom Feld zum Text: Kritische Diskursanalyse

Eine wesentliche Aufgabe empirischer Forschung besteht in dem Versuch, dem Gesehenen und Gehörten habhaft zu werden – die erhobenen Daten mittels Texten

möglichst greifbar zu machen, um sich analytisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Ein Prozess, der das „Feld der mündlichen oder gestischen Kommunikation sehr weit, wenn nicht unendlich, *ausdehnt*“ (Derrida 2004: 72; Hervorh. im Orig.).

Das Überführen des im Feld Erfahrenen in die Textform ist jedoch problembehaftet, impliziert es doch eine Hierarchisierung von Rede und Schrift. Jacques Derrida löst das geschriebene Wort aus dieser Ordnung (*erst* die Rede, *dann* die Schrift) und attestiert dem Text damit nicht nur eine Krise der Repräsentation, sondern legt auch offen, dass dem Zeichen diese Funktion – die Repräsentation einer ursprünglichen Anwesenheit (von Inhalt, Sinn und Wahrheit) – nie inne wohnte (2004: 76 ff.). Vielmehr bricht die Schrift mit der Kontextgebundenheit der Sprache und zeichnet sich durch den Modus der Abwesenheit aus. Um Schrift sein zu können, so Derrida, ist die Abwesenheit in dreifacher Form nötig: als Abwesenheit des Senders, des Empfängers und des Kontexts der Entstehung der Schrift (2004: 81). Die Praktik des Schreibens obliegt demnach nicht der Fortführung, sondern dem Bruch. So findet der Sinn erst im Moment des Lesens zum Wort; was nicht nur bedeutet, dass das Verstehen stets ein verzögertes und aufgeschobenes ist, sondern auch, dass das Zeichen unendlich wiederholbar (iterierbar) sein muss (2004: 79f.): Auch in Abwesenheit von Produzent und Empfänger muss es „fortfahren zu ‘handeln’“ (2004: 81). Im Prozess des Schreibens wird ein Zeichen produziert, „das eine Art Maschine darstellt, die ihrerseits produktiv ist und die durch mein zukünftiges Verschwinden prinzipiell nicht daran gehindert werden wird, zu funktionieren und sich lesen und umschreiben zu lassen“ (2004: 81; Hervorh. im Orig.). Bei Derrida führt dies zur Einsicht, dass „Sprache mehrdeutig, instabil [ist] und [...] potenziell ein Scheitern des Verstehens mit sich [bringt]“ (Wedl/Herschinger/Gasteiger 2014: 541).

Rainer Winter rekurriert auf die poststrukturalistische Intervention Derridas und leitet für die Modi qualitativer Sozialforschung ab, dass

gelebte Erfahrungen nicht direkt wiedergegeben oder repräsentiert [werden]. Dies bedeutet nicht das Ende der Repräsentation, aber das Aufgeben der Vorstellung von ‘reiner Präsenz’. [...] Daher kann es keinen direkten Zugang zur Innenwelt der Untersuchten geben. Beobachtungen können nicht ‘objektiv’ sein, sondern sind immer sozial in den Welten der Untersuchten und Untersuchenden lokalisiert. (Winter 2011: 3)

Für das empirische Forschen gilt daher, dass die Realitäten, die „in den Texten von qualitativen Forschern bzw. Forscherinnen beschrieben und analysiert werden, keine unabhängige Wirklichkeit wiedergeben, sondern durch diesen Prozess des Forschens und Schreibens hervorgebracht werden“ (Winter 2011: 8). Dem Rechnung zu tragen ist ein Anliegen der kritischen Diskursanalyse (vgl. Jäger

2004; Mills 2004; Jäger/Jäger 2007; Wodak/Meyer 2009; Fairclough 2013), deren Diskurs- und Kritikverständnis ich im Folgenden kurz erläutere, um im Anschluss die wichtigsten Schritte meines Analyseprozesses nachzuzeichnen.

Es ist in erster Linie Michel Foucault, bei dem der Diskursbegriff einen zentralen Stellenwert einnimmt (vgl. 1972; 1976a; 1990; 1991a). Wird als diskursiv im Allgemeinen die reziproke Bedingtheit von Sprache und Denken verstanden, betont Foucault, dass Diskurse als unabgeschlossene Ergebnisse des Ineinander-greifens von Macht, Wissen und Wahrheit zu betrachten sind. Er benennt drei mögliche Lesarten:

Instead of gradually reducing the rather fluctuating meaning of the word 'discourse', I believe that I have in fact added to its meanings: treating it sometimes as the *general domain of all statements*, sometimes as an *individualizable group of statements*, and sometimes as a *regulated practice* that accounts for a certain number of statements. (Foucault 1972: 80; Hervorh. CH)

Als Diskurs versteht sich damit sowohl die Sphäre aller getätigten Aussagen als auch der Bereich konkreter Gruppierungen und Verdichtungen. Die Wirkmacht des Diskurses liegt jedoch nicht allein in dessen Inhalten, sondern vielmehr in der Ordnung über Sagbares und Nicht-Sagbares, die er anzeigt. Denn Diskurse konstituieren sich über die Etablierung von Oppositionssystemen „zwischen Gut und Böse, Erlaubt und Verboten, Kriminell und Nichtkriminell; [...] den einfachen Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen“ (Foucault 1991b). Sie formieren sich also über den Ausschluss:

[An] aspect which all these views of discourse have in common is that they consider discourses to be principally organized around practices of exclusion. Whilst what is possible to say seems self-evident and natural, this naturalness is a result of what has been excluded, that which is almost unsayable. (Mills 2004: 11)

Dabei stellen Diskurse keine Entitäten dar, sondern bilden sich in Relation zueinander aus, bedingen sich wechselseitig und fächern sich in diverse Formationen auf, die teils widersprüchlich zueinanderstehen. Genau darin liegt die Polyvalenz des Diskurses: Die Welt des Diskursiven „ist nicht zweigeteilt zwischen dem zugelassenen und dem ausgeschlossenen oder dem herrschenden und dem beherrschten Diskurs. Sie ist als eine Vielfältigkeit von diskursiven Elementen, die zu verschiedenartigen Strategien ihre Rolle spielen können, zu rekonstruieren“ (Foucault 1976a: 101). Eine besondere Rolle spielt das bei der Betrachtung von Gegendiskursen:

Die Diskurse sind ebensowenig wie das Schweigen ein für allemal der Macht unterworfen oder gegen sie gerichtet. Es handelt sich um ein komplexes und wechselhaftes

Spiel, in dem der Diskurs gleichzeitig Machtinstrument und -effekt sein kann, aber auch Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für entgegengesetzte Strategien. Der Diskurs befördert und produziert Macht; er verstärkt sie, aber er unterminiert sie auch, er setzt sie aufs Spiel, macht sie zerbrechlich und aufhaltsam. (Foucault 1976a: 101)

Diskurse sind also produktiv: Sie produzieren Bedeutung und Wissen mittels Sprache (Hall 1992b: 291). Aus dieser diskursiven Praxis ergibt sich sodann die Möglichkeit hegemoniale Diskursformationen zu irritieren, aufzubrechen und zu verschieben. Denn die „Einstimmigkeit [...], [die] das wesentliche Element der symbolischen Stärke des herrschenden Diskurses ausmacht“ (Bourdieu 1998: 10), fußt nicht auf einer grundsätzlichen Wahrheit, sondern wird selbst durch diskursive Praktiken hergestellt. So wohnt auch den als selbstverständlich akzeptierten Diskursen ein kontingentes Moment inne:

The so-called 'unity' of a discourse is, really, the articulation of different, distinct elements which can be re-articulated in different ways because they have no necessary 'belongingness'. [...] Since those articulations are not inevitable, not necessary, they can potentially be transformed [and] articulated in more than one way. (Hall 1992b: 235f.).

Richtungsweisend für die diskursive Analyse ist die kritische Betrachtung, der sich Foucault ebenfalls widmet. Sein Nachdenken über die Praxis der Kritik setzt im 15. und 16. Jahrhundert an: bei der Vervielfältigung der Regierungseinrichtungen und -techniken, die sich aus der Institutionalisierung des christlichen Glaubens entwickelt hat (Foucault 1992b: 9ff.). Diesen Herrschaftspraktiken stellt Foucault die kritische Haltung gegenüber, die er als „Kunst nicht dermaßen regiert zu werden“ (1992a: 12) versteht; als ein „Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und Widersacherin, als Weise zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen oder sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entwischen oder sie immerhin zu verschieben“ (1992a: 12).

Kritik fragt nach der „Akzeptabilität eines Systems“ (1992a: 33) und bildet damit den Kern diskursiver Analysen. Hier versteht sie sich als „Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin“ (1992a: 15). Zentral für das Foucault'sche Kritikverständnis ist das Herauslösen des Kritischen aus der verkürzten Dichotomie von gut und böse, richtig und falsch. Zwar ist Kritik nie willkürlich und Foucault räumt ein, dass es „etwas an der Kritik [gibt], das sich mit der Tugend verschwägert“ (1992a: 9); doch moralisch aufgeladen ist sie nicht. Sie kann sich mit der Moral beschäftigen, will jedoch

nicht moralisieren. Vielmehr ist es das Offenlegen von Regeln, Ordnungen und Normierungen, die sie zum Ausgangspunkt „der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit“ (1992a: 31) macht:

Man möchte nicht wissen, was wahr oder falsch ist, begründet oder nicht begründet, wirklich oder illusorisch, wissenschaftlich oder ideologisch, legitim oder missbräuchlich [...]. Man möchte wissen, welche Verbindungen, welche Verschränkungen zwischen Zwangsmechanismen und Erkenntniselementen aufgerufen werden können, welche Verweisungen und Stützungen sich zwischen ihnen entwickeln, *wieso* ein bestimmtes Erkenntniselement – sei es wahr oder wahrscheinlich oder ungewiss oder falsch – Machtwirkungen hervorbringt und *wieso* ein bestimmtes Zwangsverfahren rationale, kalkulierte, technisch effiziente Formen und Rechtfertigungen annimmt. (Foucault 1992a: 31; Hervorh. CH)

In der Kritischen Diskursanalyse werden Diskurse als Teile von „Macht-Wissens-Komplexen verstanden, wobei [...] Wissen nicht nur Macht hervorbringt, sondern gleichzeitig Macht Wissensfelder generiert“ (Wedl/Herschinger/Gasteiger 2014: 544). Es geht demnach weniger um die Darstellung eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses, der die Dynamiken diskursiver Formationen auf eine Totalität reduzieren würde, sondern um das Aufdröseln einzelner hegemonialer und gegenhegemoniale Diskurstränge, ihrer Bedingtheiten und Verstrickungen. Macht ist daher, neben dem Diskurs und der Kritik, das dritte Konzept, das die Kritische Diskursanalyse prägt: „[R]esearchers are interested in the way discourse (re)produces social domination, that is, power abuse of one group over others, and how dominated groups may discursively resist such abuse“ (Wodak 2014: 306).

Deren Verfahren lässt sich grob in Struktur- und Feinanalyse gliedern (vgl. Mühe 2023), denn erst, „wenn wir in der Lage sind, die gefundenen diskursiven ‘Sachverhalte’ wohlbegründet zu bewerten und zu kritisieren, wird Diskursanalyse zur Kritischen Diskursanalyse“ (Jäger 2004: 223f.). Der klassische Datenkorpus diskursanalytischer Forschungen besteht aus medienvermittelten Texten (Zeitungsberichte, Blogbeiträge o.Ä.), die vor Beginn der Analyse nach formalen Kriterien, wie z. B. der Textgattung, zu strukturieren sind (Keller 2011: 99f.). Da mein Datenmaterial der ethnographischen Feldforschung entstammt, habe ich die Vorstrukturierung anhand der Verortung der Gesprächspartner*innen vorgenommen: Aktivist*innen und Akteur*innen der Mahnwache sowie institutionalisierte und nicht-institutionalisierte (externe) Akteur*innen. Der akteursorientierten Diskursanalyse folgend, verstehe ich die Diskursteilnehmenden innerhalb „ihrer sozialen Rollen und Positionierungen [...], da es in erster Linie diese Faktoren sind, die es ermöglichen [...] Wirklichkeit sprachlich zu konstruieren“ (Mészáros 2018: 56). Meine Gesprächspartner*innen sind daher sowohl Träger*innen als

auch Produzent*innen der (Gegen-)Diskurse um (pro-)migrantische Solidarität – geprägt durch ihre individuelle private, soziale, politische und ökonomische Situiertheit.

Meine analytischen Betrachtungen begann ich mit der schrittweisen Annäherung an die Beobachtungsprotokolle, Feldnotizen, Transkripte und Gesprächsprotokolle, geleitet durch die Analysefragen: *Wie berichten die unterschiedlich verorteten Gesprächspartner*innen über Solidarität? An welche Narrative und Imaginationen knüpfen sie an? Wie wird die Mahnwache in diesem Kontext verhandelt? Wo zeigen sich Kontinuitäten, wo zeigen sich Brüche in den Erzählungen? Welche Widersprüche treten auf?* Im Zuge der Strukturanalyse habe ich das Datenmaterial einer Segmentierung unterzogen, auf die anschließend die Kodierung folgte. Während hermeneutische Zugänge die segmentierten Textstücke als Sinneinheiten betrachten und damit „unterstellen [...], dass intuitiv erkennbar sei, welche Textmenge eine Einheit bildet“ (Wrana 2014: 636), behandle ich sie nicht als geschlossene, sondern als offene Textfragmente „deren Anfang und Ende eher pragmatisch festgelegt wird“ (2014: 636) und denen im Analyseprozess Sinn zugewiesen wird. Dies erfolgt mittels Codes, die ich den segmentierten und paraphrasierten Textfragmenten zugewiesen habe. Festzuhalten ist, dass die Analyse in jeglicher Form stets eine „Praktik am Material“ (2014: 641) ist, die in Abhängigkeit zum Forschungsprogramm unterschiedliche Ziele verfolgt.

Im Rahmen der Kritischen Diskursanalyse stellt der Kodierprozess einen notwendigen Zwischenschritt der Abstraktion dar, um „Regelmäßigkeiten herauszuarbeiten und von diesen Regelmäßigkeiten auf die Regeln der diskursiven Bedeutungskonstitution zu schließen“ (Glasze/Husseini de Araújo/Mose 2021: 294). Im Gegensatz zu interpretativ-hermeneutischen Verfahren, bei denen die Verdichtung und Hierarchisierung von Codes zu Kern- und Schlüsselkategorien der anschließenden Theoriegenese dient, müssen Kodierungen hier

(als Verweis auf die in den Daten materialisierte Diskursordnung als Realität ‘sui generis’) entsprechend ihrer empirisch rekonstruierbaren ‘Verwendungsweisen’ zu empirisch begründeten, diskurstheoretischen Aussagen über die Strukturiertheit, Regelmäßigkeit dieser Ordnung zusammengefügt werden. (Diaz-Bone/Schneider 2003: 474; zit. nach Glasze/Husseini de Araújo /Mose 2009: 294)

Die durch Codes verdichteten Textstücke behandelte ich als *Diskursfragmente* – als Textteile, die ein konkretes Thema verhandeln (Jäger 2004: 159f.). Diese Diskursfragmente sind nur „auf den ersten Blick Produkte einzelner Individuen. Diskursanalyse geht es [...] nicht darum, solche Produkte als individuelle Leistungen zu betrachten, sondern als Bestandteile eines (sozialen) Diskurses“ (2004: 173). Inhaltlich ähnliche und sich ergänzende Fragmente habe ich im nächsten

Schritt netzwerkartig miteinander verknüpft und über die einzelnen Dokumente hinweg zu *Diskurssträngen* zusammengefügt. Siegfried Jäger betont dabei, dass die unterschiedlichen Stränge innerhalb des Diskurses nicht parallel zueinander verlaufen, sondern miteinander verschränkt sind (2004: 160f.).

Aus der Strukturanalyse ging hervor, dass sich der im Kontext der Mahnwache hervorgebrachte Diskurs um Solidarität aus Diskurssträngen mit den Topoi *Gerechtigkeit, Verantwortung, (Ver-)Bindung, Hilfe, Freiheit, Kritik* und *(Selbst-)Ermächtigung* zusammensetzt. Da sich Diskurse als Oppositionssysteme artikulieren und meine Forschung nach der Mahnwache als Produzentin von Gegendiskursen fragt, konnte das alleinige Herausschälen dieser Bedeutungsdimensionen jedoch nicht als Resultat der Analyse, sondern lediglich als Zwischenergebnis gewertet werden, dem in der Feinanalyse weiter nachgegangen werden muss. Diese dient einer „suchende[n] oder hinterfragende[n] Lektüre“ (Wrana 2014: 638) aufgespürter Diskursstränge, indem deren inhaltlich-ideologischen Aussagen und sprachlich-rhetorischen Mittel herausgearbeitet und interpretiert werden (vgl. Mühe 2023). Dabei liegt der Fokus nicht nur im Aufdecken von Häufigkeiten, Dominanzen und Marginalitäten, sondern auch im Nachverfolgen diskursprägender Aussagen, Begriffe, Topoi und deren jeweiligen Bedeutungsdimensionen (vgl. Glasze/Hussein de Araújo/Mose 2021: 298).

Tiefer erschlossen habe ich mir das Material über die Technik des *Close Readings*,¹⁸ in der Gérard Genette Parallelen zur strukturalistischen Tätigkeit sieht: „In gewisser Weise kann der Begriff ‘strukturelle Analyse’ als ein bloßes Äquivalent dessen angesehen werden, was die Amerikaner *close reading* nennen und was man in Europa [...] wohl immanente Interpretation nennen würde.“ (Genette 1996: 203) Sie umfasst zwei Operationen:

Zerlegung und Arrangement. Indem man das erste Objekt zerlegt, findet man in ihm lose Fragmente, deren winzige Differenzen untereinander eine bestimmte Bedeutung hervorbringen; das Fragment an sich hat keine Bedeutung; ist aber so beschaffen, daß die geringste Veränderung, die man an seiner Lage und Gestalt vornimmt, eine Änderung des Ganzen bewirkt. (Genette 1996: 218f.)

Erst im Zuge der Feinanalyse hat sich herauskristallisiert, dass sich die einzelnen Diskursstränge in ihren Verschränkungen zu einem Diskurs um Solidarität zusammenfügen, der die Qualitäten eines Gegendiskurses aufweist: Die im

18 Im Zentrum dieser Lese- und Analysepraktik steht das Verständnis, dass Worte ihre Bedeutungsdimension ausschließlich kontextuell hervorbringen; sie sind stets in einem konkreten Kontext situiert und müssen auf ihr Gewordensein in dessen Sinnzusammenhängen hin befragt werden (Greenham 2019: 3).

Kontext der Mahnwache verhandelten Artikulationen von Solidarität richten sich allesamt *gegen etwas*. Sie weisen auf Leerstellen hin, dienen der Reaktion auf empfundene Missstände, folgen dem Wunsch, ungerechten Realitäten Alternativen entgegenzustellen. Durch die Kritische Diskursanalyse konnte ich demnach nicht nur die diskursiven Verhandlungen von Solidarität herausarbeiten, sondern in erster Linie die Verbindungen zu den vier weiteren Schauplätzen herstellen: Rostock Lichtenhagen, das Lager, Mecklenburg-Vorpommern und die dortige Zivilgesellschaft.

An diesem Punkt zog ich die gesammelten Dokumente hinzu. Diese habe ich keiner erneuten Struktur- und Feinanalyse unterzogen, sondern nach Textgattung und institutioneller Situiertheit strukturiert, um sie anschließend konkret in Bezug auf die aus den Beobachtungs- und Gesprächsprotokollen extrahierten Diskursstränge zu untersuchen. Sichtbar wurden damit Eckpunkte der vorherrschenden Sagbarkeitsfelder der Schauplätze, die durch die Mahnwache auf unterschiedliche Weise irritiert werden sollen: Archivierte Zeitungs- und Polizeiberichte geben Aufschluss über die hegemonialen Erinnerungsdiskurse an das Pogrom in Rostock-Lichtenhagen. Briefwechsel mit dem Innenministerium skizzieren die institutionelle Legitimierung der Lagerunterbringung. Formulare, Lagepläne und Fotos zur Anmeldung der Mahnwache werfen ein Licht auf den Umgang mit politischem Protest in der ländlichen Region Mecklenburg-Vorpommerns und erlauben Einblicke in das Selbstverständnis der dortigen Zivilgesellschaft. Dialogisch mit diesen Schauplätzen und deren dominierenden Diskursen gelesen, fächert sich die Mahnwache sodann in vier Dimensionen auf – eine historische, eine politische, eine lokale und eine autonome –, die im empirisch-analytischen Teil dieser Arbeit sowohl auf ihr widerständiges Moment als auch auf ihre Ambivalenzen hin untersucht werden.

Zunächst gilt es jedoch, die Mahnwache theoretisch näher zu fassen. Dafür braucht es ein Nachdenken darüber, was wir überhaupt meinen, wenn wir vom *Raum*, von der *Grenze*, von *Widerständigkeit* oder von *Solidarität* sprechen.

3. Setting the Frame: Theoretische Annäherungen

Ihr, die ihr auf den Schwellen steht, tretet ein
Und trinkt mit uns arabischen Kaffee
(Vielleicht fühlt ihr dann, dass ihr Menschen seid wie wir).
Ihr, die ihr auf den Schwellen der Häuser steht,
Tretet aus unseren Morgen,
Wir müssen uns vergewissern, dass wir
Menschen sind wie ihr!
*Mahmud Darwisch*¹

Die Einbindung eines Theoriekapitels in eine ethnographische Forschungsarbeit kann in zweierlei Hinsicht irreführend sein. Zum einen könnte es den Eindruck erwecken, dass Theorie und Empirie zwei unterschiedliche Sphären sind, die getrennt voneinander betrachtet werden müssen. Zum anderen zu der fälschlichen Annahme führen, dass die theoretischen Überlegungen der empirischen Datenerhebung vorausgegangen sind und somit den Zugang zum Feld bereits vor dem Eintritt beeinflusst haben.

Beides trifft in diesem Fall nicht zu. Die folgenden Bemerkungen sind als unabgeschlossenes Ergebnis des Nachdenkens über die Mahnwache zu verstehen – vor, während und nach den Beobachtungen, Gesprächen und Archivrecherchen, deren Betrachtung das Herzstück dieser Arbeit bildet. Um die Mahnwache analysieren zu können, kam ich trotzdem nicht umhin, mir einige theoretische Fragen zu stellen: Mit welchem Orts- und Raumverständnis arbeite ich? Was macht die Grenze, in der die Kundgebung ja in dreifacher Hinsicht stattfindet, als besondere räumliche Figur aus?² Und lässt sich die Grenzmetaphorik der

1 Mahmud Darwisch (2005). *Belagerungszustand. Gedichte*, S. 23.

2 Dass sich Solidarität an räumlich-materiellen, zeitlichen und symbolischen Grenzen ausbildet, zeigte sich auch bei der Betrachtung der zwei weiteren Schauplätze, die, wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, in dieser Arbeit keine analytische Betrachtung finden konnten: Die Hausbesetzungen in Athen sind allesamt im Stadtteil Exarchia (Εξάρχεια) angesiedelt – einem europaweit bekannten autonomen Viertel, das inmitten der griechischen Hauptstadt einen Grenzraum zwischen dem Neoliberalismus der ökonomisierten Stadt und dem Kommunitarismus anarchis-

Mahnwache nutzbar machen, um Widerständigkeit und Solidarität besser zu verstehen?

Um den theoretischen Rahmen abzustecken, in dem das noch Kommende zu lesen sein wird, skizziere ich zunächst einen Zugang zu Ort und Raum, der diese als produktiv und relational versteht: als unabgeschlossenes Ergebnis sozialer Praxis und immer in Wechselwirkung mit anderen Orten und Räumen. Denn erst ein solches Orts- und Raumverständnis ermöglicht es, die Mahnwache zu dezentralisieren und in ihr die Spuren anderer Schauplätze ausfindig zu machen. Wie sie sich zu diesen Schauplätzen verhält, dafür steht ihre Grenzstellung symptomatisch. Dieser Grenze und ihren Aushandlungen im Kontext von Flucht und Migration widme ich mich, bevor ich drei Konzeptualisierungen des Grenzraums miteinander ins Gespräch bringe, deren Modi sich allesamt in der Mahnwache wiederfinden: die Grenze als *Contact Zone* (Pratt 1991), *borderland* (Anzaldúa 1987) und Heterotopie (Foucault 1992b; Lefebvre 2003).

Die aus der Mahnwache gewonnene Grenzmetaphorik mache ich anschließend nutzbar, um Widerständigkeit und Solidarität komplexer zu verstehen.

Denn die Grenze ist mehrdeutig. Sie ist, wie Martina Löw festhält, nie nur *ein* Raum oder *ein* Ort, sondern per Definition „immer schon zwei“ (2015). Diese Uneindeutigkeit überträgt sich auf das widerständige Moment der Mahnwache: So sind ihre Praktiken – Asylrechtsberatung, Kochen oder Tee trinken – nicht per se widerständig, werden es aber auf dem Parkplatz vor dem Lager. Um die Wirkweisen dieses Widerstands zu verstehen, plädiere ich für ein Verständnis, das Widerständigkeit innerhalb von Beziehungsgeflechten denkt und gerade in ihrer Ambiguität – im praktischen wie konzeptuellen *Sich-Entziehen* – ihren Ungehorsam sieht. Durch die Mahnwache tritt auch Solidarität als Grenzphänomen in Erscheinung: Am Beispiel ausgewählter Gesprächspassagen zeige ich, dass solidarisches Handeln nicht nur dazu dient, Verbindungen herzustellen, sondern ebenso darauf angewiesen ist, Grenzen zu etablieren. Solidarisierungen müssen damit die dialektische Spannung aushalten, gleichzeitig zu verbinden *und* zu trennen. Sie sind immer im Dazwischen beheimatet und finden daher auch nie in der völligen Vereinigung mit dem Anderen statt, sondern auf dem Weg zum ihm – wohlwissend, dass das Ankommen stets ein aufgeschobenes bleiben wird.

tischer Utopien eröffnet hat. Die Kirchenasylbewegung befindet sich wiederum in Grenzlage zwischen Staatsgewalt und christlicher Tradition, oder konkreter: in der rechtlichen Grauzone zwischen Legalität und Illegalität.

Ort und Raum: Schauplätze und Verflechtungen

Ein Zugang zu Ort und Raum, der dessen materielle und geographische Realitäten nicht isoliert betrachtet, sondern in Wechselwirkung mit den Sphären des Sozialen, Kulturellen und Politischen, muss das Räumliche in allererster Linie in seiner Dualität verstehen: Einerseits bringt unser Handeln Räume hervor, andererseits bedingen bereits etablierte räumliche Ordnungen selbiges Handeln (Löw 2015). Spätestens seit Henri Lefebvres *La production de l'espace* (1974) und Michel de Certeaus *Arts de faire* (1980) wissen wir: Der Raum wird durch soziale Praktiken hervorgebracht, ist kulturell geformt und markiert. Es gilt ihn zu lesen und zu dechiffrieren: Der Raum ist „nicht mehr Ursache oder Grund, von der oder dem die Ereignisse oder deren Erzählung ihren Ausgangspunkt nehmen, er wird vielmehr selbst als eine Art Text betrachtet, dessen Zeichen und Spuren semiotisch, grammatologisch oder archäologisch zu entziffern sind“ (Weigel 2002: 160).

Raum als Praxis

Für de Certeau und Lefebvre gilt der Raum als Produkt alltäglicher Handlungspraktiken: der soziale Raum wird in der räumlichen Praxis hervorgebracht. Während de Certeau diese Alltagspraktiken als rhetorisches System begreift – für ihn ist das Gehen für die Stadt, was die Äußerung für die Sprache ist (1988: 198) – leitet Lefebvre seine Raumkonzeptionen aus Reflexionen über die griechische Polis ab. Diese verstehe sich nicht als eine bloße „Ansammlung von Menschen und Dingen *im Raum*; [...] ebenso wenig [...] von Texten und Reden *über den Raum*“ (2006: 331; Hervorh. im Orig.), sondern als ihr eigene

Raumpraxis; sie hat ihren eigenen Raum geschaffen, d.h. ihn *angeeignet*. Daher rührt die neue Aufgabe, diesen Raum so zu untersuchen, dass er als solcher erscheint, in seiner Genese und seiner Form mit seiner spezifischen Zeit bzw. seinen Zeiten (die Rhythmen des Alltagslebens), mit seinen Zentren und Nebeneinander vieler Zentren (die Agora, der Tempel, das Stadion usw.). (Lefebvre 2006: 331; Hervorh. im Orig.)

Erst durch die Aneignung des Raums wird er zum *sozialen* Raum. Lefebvre unternimmt damit den Versuch, die binäre Gegenüberstellung von physisch-geographischem und sozialem Raum zu überwinden. Wegbereiter für die Verabschiedung vom traditionellen Raumverständnis war jedoch Martin Heidegger. Der von ihm

enthronte Raumbegriff ist kein geringerer als derjenige der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Ist für Newton eine Relativität von Räumen nur vor dem Hintergrund des Absoluten denkbar, so gründet das 'Wesen' jedes einzelnen Raums nach

Heidegger in dessen Anwesen(heit); also in einer erfahrenen Gegenwart, die dem absoluten Raum nicht eigen ist. (Günzel 2017: 52).

Konkret spricht Heidegger von der „wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst [...], seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins“ (1927: 150). Ohne Raum lässt sich kein Dasein *einräumen*, gleichzeitig erschließt dieses in der Bezugnahme zu den Dingen erst den Raum selbst (1927: 148). Später konkretisiert Heidegger dieses Denken in der Differenzierung zwischen Raum und Ort, wobei sich der Mensch nur in Verbindung zu letzterem erfahre: Der Ort gilt als Bedeutungsträger und wird dem Raum vorangestellt. Denn während dem Ort eine konkrete Wesenheit innewohne, versteht Heidegger den Raum als leer: „Raum, Rum heißt freigemachter Platz für Siedlung und Lager. [...] Raum ist wesenhaft das Eingerräumte, in seine Grenze Eingelassene. Das Eingerräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d.h. versammelt durch einen Ort [...]. *Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus 'dem' Raum*“ (Heidegger 1951: 106; Hervorh. im Orig.). Nicht im Raum, sondern nur am Ort kann der Mensch auch wohnen³ – bei den Dingen, im *Geviert*, „der *ursprünglichen* Einheit [...]: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins“ (1951: 104; Hervorh. im Orig.). Das (Be-)Wohnen eröffnet eine Spur zum Wesen der Dinge; ein Wesen, das sie nur beibehalten können, wenn sie in diesem belassen werden. Damit ebnet Heidegger den Weg für ein Denken, das das Räumliche in den Mittelpunkt der menschlichen Erfahrung rückt, er prägt jedoch auch eine Lesart, die den konkreten, strukturierten und ursprünglichen Ort dem offenen, chaotischen und künstlichen Raum entgegenstellt.

Diese Ontologie des Ortes erfährt bei Emmanuel Levinas (1991) grundlegende Kritik. Denn hinter dem Unvermögen des Raums ohne Relation zum Ort Bedeutung hervorbringen, verbirgt sich ein Denken, das die Fremde (den leeren Raum) der Heimat (dem konkreten Ort) dichotom gegenüberstellt und minder bewertet.⁴ Levinas wählt einen anderen Weg: Er nimmt den technischen Fortschritt

3 Bei Heidegger ist das Wohnen mit der Erfahrung des Daseins in der Welt verbunden: „Bauen, buan, bhu, beo ist nämlich unser Wort ‘bin’ in den Wendungen: in bin, du bist, die Imperativform bist, sei. Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort bauen, zu dem das ‘bin’ gehört, antwortet: ‘ich bin’, ‘du bist’ besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen“ (Heidegger 1951: 103).

4 So möchte der Mensch im Heidegger’schen Ortsdenken „die Welt wiederfinde[n]. Die Menschen hätten die Welt verloren. [...] Die Welt wiederzufinden heißt dann, eine auf geheimnisvolle Weise in den Ort eingelassene Kindheit wiederzufinden,

zum Ausgangspunkt, um diese Spaltung zu widerlegen. Denn in der Technik eröfne sich die Möglichkeit „das Privileg dieser Verwurzelung und des Exils, das sich darauf beruft, zu beseitigen“ (1991). Der Weltraumflug Juri Gagarins im Jahr 1961 habe diesen Paradigmenwechsel eingeleitet: Seither sei es möglich, den Menschen gänzlich ungebunden vom Ort zu denken (vgl. Günzel 2017: 55f.). Das revolutionäre Moment zeigt sich im „Umstand, den Ort verlassen zu haben. Eine Stunde lang hat ein Mensch außerhalb jedes Horizonts existiert – alles um ihn herum war Himmel, oder genauer gesagt, alles war geometrischer Raum“ (Levinas 1991). Technik birgt demzufolge die Chance, „der Heideggerschen Welt und dem Aberglauben des *Ortes*“ (1991; Hervorh. im Orig.) zu entkommen und versteht sich als Möglichkeit „die Menschen außerhalb der Situation wahrzunehmen, in der sie vorübergehend eingerichtet sind; das menschliche Gesicht in seiner Nacktheit aufleuchten zu lassen“ (1991).

Auch Lefebvre unterzieht das Heideggersche Raumdenken einer Revision – einer marxistischen. Er gibt zu bedenken, dass die Bedingung zur Möglichkeit des (Be-)Wohnens, die bei Heidegger essenziell für das Dasein in der Welt steht, unauflösbar an Klassenzugehörigkeit und ökonomische Ressourcen gebunden ist. Schließlich war es jahrzehntelang ausschließlich der Aristokratie vorbehalten, Bauwerke für sich errichten zu lassen (2003: 314). Für Lefebvre ist das (Be-)Wohnen kein Resultat des authentischen Umgangs mit den Dingen, sondern soziale Alltagspraxis, die zum Ausgangspunkt der Frage wird: Wie (zusammen) leben? Damit stellt er die (räumliche) Praxis dem Ort voran und formuliert daraus ein *Recht auf (Be-)Wohnen*, aus dem sich politische Forderungen für die Ordnung des (urbanen) Raums ableiten lassen – entgegen ökonomischen und privaten Interessen:

Habiting should no longer be approached as a residue, as a trace or result of so-called superior levels. It should [...] be considered as a source or foundation [...]. Theoretically and practically, we are reversing the situation, inverting meaning: what appeared to be subordinate is now dominant. [...] What I would like to attempt here is a reverse decoding of the habitual situation, but taking habiting rather than the *monumental* [...] as the point of departure. (Lefebvre 2003: 85; Hervorh. im Orig.)

Zentral für Lefebvres Raumdenken ist die Verknüpfung zwischen räumlicher und politischer Sphäre, denn für ihn spiegelt der (soziale) Raum unweigerlich „die

sich dem Licht der großen Landschaften zu öffnen, der Anziehungskraft der Natur, dem majestätischen Hingelagertsein der Gebirge; es heißt, häufig einen Fußweg zu besuchen, der sich durch die Felder schlängelt; es heißt, die Einheit zu spüren, die die Brücke stiftet, indem sie die Ufer des Stromes und die Architektur der Brückenpfeiler in wechselseitige Nachbarschaft bringt [...]. Das Sein selbst würde sich hinter diesen ausgezeichneten Erfahrungen zeigen. (Levinas 1991; Hervorh. im Orig.)

sozialen Reproduktionsverhältnisse“ (Lefebvre 2006: 331; Hervorh. im Orig.) wider. Auf dieser Grundlage entwickelt er auch seine Raumtrias.

Darin fächert Lefebvre das Räumliche in drei Dimensionen auf: den wahrgenommenen Raum der Alltagswirklichkeiten (*espace perçu*), den konzipierten Raum der Wissenschaft und Planung (*espace conçu*) und den ge-/erlebten Raum (*espace vécu*), der durch Symbol- und Zeichensysteme vermittelt wird (2006: 335f.). Der wahrgenommene Raum wird durch die räumliche Praxis hervorgebracht; mittels räumlicher „Kompetenz und Performanz“ (2006: 335) sondert eine Gesellschaft ihren Raum ab; „sie produziert ihn langsam, aber sicher, indem sie ihn beherrscht und ihn sich aneignet“ (Lefebvre 2006: 335). Der konzipierte Raum entsteht in den Raumrepräsentationen (*représentations de l'espace*), den abstrakten Auseinandersetzungen mit dem Räumlichen. Sie erstellen eine Ordnung des Raums durch Skizzen, Vermessungen und Kartierungen (2006: 333). Als Repräsentationsraum (*espace de représentation*) ist letztlich der ge-/erlebte Raum zu begreifen, dessen Bedeutung mittels Symbolen, Codes und Bildern produziert wird; er weist „komplexe Symbolisierungen auf, [ist] mit der verborgenen, unterirdischen Seite des sozialen Lebens, aber auch mit der Kunst verbunden“ (2006: 333). Damit etabliert Lefebvre ein produktives Raumverständnis, das Ort und Raum ihre Mehrdimensionalität zugesteht: als Resultat eines fortlaufenden und teils widersprüchlichen Ineinandergreifens des Sozialen mit dem Materiellen, Imaginären und Symbolischen (2006: 338).

A Progressive Sense of Place

Doreen Massey (1992, 1993, 2005) geht einen Schritt weiter: Ihr Anliegen ist es, das Räumliche nicht nur in Relation zum Politischen, sondern selbst als dessen produktive Sphere zu begreifen. Eine Qualität, die dem Raum zugunsten einer Vorrangstellung des Zeitlichen lange abgesprochen wurde. Um diesen „progressive sense of place“ (Massey 1993) zu entwickeln, löst sie sich aus der Dichotomisierung von Zeit und Raum, in der sich eine Reihe binärer Oppositionen abendländischen Denkens widerspiegeln:

With Time are aligned History, Progress, Civilization, Science, Politics and Reason, portentous things with gravitas and capital letters. With space on the other hand are aligned the other poles of these concepts: stasis, ('simple') reproduction, nostalgia, emotion, aesthetics, the body. (Massey 1992: 72)

Als Mangel nimmt der Raum einen zentralen Stellenwert im Projekt des modernen Europas ein: Er wird zum Schauplatz des Anderen – verkörpert sich nicht nur im Weiblichen, sondern auch im Kolonialisierten (vgl. Lloyd 1984;

Massey 1992). Beide eint, dass sie als Hüter*innen von Authentizität, Ursprung und Körperlichkeit verstanden werden, während Fortschritt, Zivilisation und Vernunft mit ihnen unvereinbar sind (vgl. Fabian 2002).

Massey geht es nicht darum, dieses Ungleichgewicht zugunsten des Räumlichen aufzulösen, sondern den Dualismus zwischen Zeit und Raum als Artikulation westlicher Machtansprüche zu enttarnen: „Space is not static, nor time spaceless. Of course, spatiality and temporality are different from each other, but neither can be conceptualized as the absence of the other“ (1992: 80). Ihr Konzept einer *RaumZeit* markiert die Abkehr vom Zeitlichen als privilegierter Dimension und die Hinwendung zu den Verwobenheiten von Raum und Zeit (vgl. Scherrer 2021: 175ff.). Sie „stellt sich damit [...] gegen eine Auffassung von Raum als etwas, das der Zeit – verstanden als Veränderung, Bewegung, Geschichte, Dynamik – diametral entgegensteht oder [...], dass Raum die Abwesenheit all dessen darstellt, was normalerweise mit Zeit in Verbindung gebracht wird“ (Scherrer 2021: 176). Daraus ergeben sich drei Revisionen für ein progressives Orts- und Raumverständnis.

Erstens, ähnlich Levebvre, den Raum als „product of interrelations“ (Massey 2005: 9) zu verstehen – als nie abgeschlossenes (Zwischen-)Ergebnis sozialer Beziehungen. Es sind die Aushandlungsprozesse, Kreuzungspunkte und Verbindungslinien sozialer Begegnungen, die Räume und deren Bedeutung hervorbringen. Das „Gemacht-sein und Gemacht-werden des Raums“ (Scherrer 2021: 178) ist es, das Fragen nach Macht, Streit und Konflikt mit in den Kern des Denkens um das Räumliche holt. Politisch gelesen verpflichtet ein solcher Raumbegriff zum Antiessentialismus: zu Modellen, die die inhärenten Ambivalenzen von Vergesellschaftungsprozessen in den Blick nehmen und ihre Antagonismen selbst zur Bedingung des Politischen erklären (vgl. Mouffe 2007a, 2007b).

Zweitens, ihn als Möglichkeitsraum gleichzeitiger Vielheit und Pluralität zu begreifen. Massey sieht im Räumlichen die Sphere „in which distinct trajectories coexist; as the sphere therefore of coexisting heterogeneity“ (2005: 9). Damit übt sie Kritik an vorherrschenden Narrativen einer globalisierten Welt, deren Ziel es ist, jeden Quadratmeter unseres Planeten in ein Netz aus „total unfettered mobility“ und „free unbounded space“ (2005: 81) einzuhegen. Eine solche Inszenierung des Globalen ignoriert die Multiplizität des Raums, indem es ihn einer vermeintlich alternativlosen Zeitrechnung wirtschaftlichen, technischen und wissenschaftlichen Fortschritts unterwirft:

Mali and Chad are not ‘yet’ drawn into the global community of instantaneous communication? Don’t worry; they soon will be. Soon they will be [...] like ‘us’. This is an *aspatial* view of globalisation. [...] The effects are political. Because space

has been marshalled under the sign of time, these countries have no space [...] to tell different stories, to follow another path. (Massey 2005: 82; Hervorh. im Orig.)

Dass Massey das Räumliche, drittens, als prozessual und immer „under construction“ (2005: 9) versteht, liest sich als logische Konsequenz. Denn die Sphere des Räumlichen wird kontinuierlich durch neue Beziehungen verändert und bleibt deshalb stets unfertig (2005: 107). Den Raum in seiner Vielheit und dynamischen Gleichzeitigkeit zu verstehen, bildet für Massey die Grundlage, um ihn als politische Kategorie nutzbar zu machen: „Conceptualising space as open, multiple and relational, unfinished and always becoming, is a prerequisite for history to be open and thus a prerequisite, too, for the possibility of politics“ (Massey 2005: 59).

Zentral für Masseys Raumrevisionen ist, dass sie diese, ebenfalls in expliziter Distanzierung zu Heidegger, auch auf den Ort ausweitet und sich vehement gegen die binäre Gegenüberstellung eines lokalen, greifbaren, natürlichen Ortes, „which stays put“ (Massey 2005: 98), und eines globalen, entglittenen, fiktiven Raums stellt (2005: 130ff.; 1993: 63ff.). Damit relativiert sie nicht den Unterschied zwischen Ort und Raum als Ordnungs- und Analyse kategorien. Diese bleiben wechselseitig miteinander verbunden: Raum materialisiert sich über (Alltags-)Praktiken am konkreten Ort, der wiederum durch diese Raumpraxis erst seine Bedeutung und Markierung erhält. Allerdings ist auch der Ort relational zu lesen; auch er wird erst in Beziehung zu ihm außerhalb liegenden Orten zu sich selbst. *Das Lokale* und *das Globale* bilden demnach keine räumlichen Entitäten; vielmehr bringt ihr wechselseitiges Verhältnis zahlreiche Schauplätze hervor, die unterschiedliche Positionen innerhalb der „complex power-geometry of spatial relations“ (Massey 2005: 183) einnehmen.

Migratory Settings – Wandernde Plätze

Masseys Raumrevisionen weisen viele Parallelen zu postkolonialen Lesarten des Räumlichen auf (vgl. Anzaldúa 1987; Glissant 2010). Die Dezentralisierung des Ortes Teil ist wesentlicher Bestandteil postkolonialer Kritik, wie sich in Isabel Hovings Auseinandersetzung mit Edouard Glissant und Jamaica Kincaid zeigt. So ist es bei Glissant die karibische Insel, die er, entgegen europäischer Denktradition, nicht als Ort der Absonderung und Einsamkeit versteht, sondern als Resultat offener Beziehungsgeflechte: „[In] the Caribbean each island embodies openness. The dialectic between inside and outside is reflected in the relationship of land and sea. It is only those who are tied to the European continent who see insularity as confining. A Caribbean imagination liberates us from being smothered (Glissant 1992: 139). Spürt er diese *entanglements* zunächst nur in der

Karibik auf, nutzt Glissant sie später, um die Realitäten postkolonialer Welten in Gänze zu beschreiben: „For him, every geographical place is a site where other places meet. Therefore, it becomes possible to meet the world not just by traveling, but by dwelling too“ (Hoving 2007: 126). Kincaid wiederum widmet sich einem anderen Ort: ihrem ersten Garten im US-amerikanischen Vermont. In dessen Betrachtung arbeitet sie Verbindungslinien zwischen kolonialer Ästhetik und den Praktiken des Gärtnerns heraus, schreibt über den „criminal germ of possession that leads to the abduction of plants, about the destructive desire to know plants by (re)naming them, and about colonial and anti-colonial ways of gardening and landscaping“ (Hoving 2007: 130). In ihrer gärtnerischen Praxis verschreibt sich Kincaid der Formlosigkeit, die mit dem kolonialen Traum eines kontrollierten, harmonischen Garten Eden bricht und sich damit der Dekolonialisierung verschreibt (2007: 132). Für Hoving eröffnet sich bei Glissant und Kincaid eine Perspektive auf den Ort, die in ihm das Komplexe, Dichte, Überlagerte und Opaque in den Vordergrund rückt:

An approach to postcoloniality in which the central image is not travel, not migration, but the transnationality of specific places, has an important advantage – it allows one to focus not on the tired debates on individual deviant identities (as if this were the issue: that migrants are interesting, exceptional because of their mobile identity) but, for example, on issues of neocolonialism and global capital. (Hoving 2007: 135)

Alex Rotas und Murat Aydemir knüpfen hier an – mit ihrer Wortschöpfung *migratory settings*. Das diesem Oxymoron zugrunde liegende Adjektiv *migratory* (wandernd) orientiert sich am Prozess der Migration – als Erfahrung „of specific people and the resonance of that experience in a specific time and place, marked by particular political and economic developments“ (2008: 9) –, wirkt jedoch über den Moment physischer und geographischer Wanderung hinaus. Im Sinne eines *traveling concepts* soll *migratory* vielmehr phänomenologischen, metaphorischen und konzeptionellen Verhandlungen von Migration nachspüren und Verstrickungen zwischen ihnen kenntlich machen. Als Phänomen beschreibt Migration eine Erfahrung, metaphorisch verhandelt wird sie in Narrativen oder medial inszenierten Imaginationen, die wenig mit den Lebensrealitäten von Migrierenden gemein haben. Als Konzept abstrahiert Migration letztlich von seinen materiellen und figurativen Erscheinungen, bleibt aber durch sie beeinflusst (Rotas/Aydemir 2008: 9).

Setting wiederum steht für den Ort, an dem Phänomen, Metapher oder Konzept in Erscheinung treten; ein „emplacement, the manner or framework in which something, especially a jewel, play, or narrative, is mounted or set into place“ (2008: 7). Verstanden als „mise-en-scène“ (2008: 16) des *migratory* rückt das

setting in die Nähe zu Schauplatz und Bühne. *Setting* folgt damit einer doppelten Bewegung, dem Stattfinden und dem Stattgeben (Göring 2004: 47): Es ist ein Ort, der durch das Ineinandergreifen von „things, thoughts, and memories – as well as imaginations, dreams, gestures, styles, fantasies, nightmares, anticipations, and idealizations“ (Rotas/Aydemir 2008: 17) nicht nur befüllt, sondern ins Leben gerufen und inszeniert wird. Konkret zeigt sich dies, „when migrants arrive on the scene. [They] do not merely append their props to a place that otherwise remains the same. On the contrary, their things, thoughts, and memories, one might say, ‘take place’: they occur as events that reproduce place and produce it differently“ (2008: 17). Das Zusammenbringen von *migratory* und *setting* konterkariert ein Denken, das Migration mit Ortlosigkeit gleichsetzt und die Relevanz des Ortes im Kontext migrantischer Bewegungen ignoriert. Damit drängt der Begriff auf einen Perspektivwechsel, der Wanderung nicht nur als Bewegung zwischen Orten versteht, sondern als

movement *within* place. Migration not only takes place between places, but also has its effects on place, in place. [We] suggest a view on migration in which place is neither reified nor transcended, but ‘thickened’ as it becomes the setting of variegated memories, imaginations, dreams, fantasies, nightmares, anticipations, and idealizations that experiences of migration, of both migrants and native inhabitants, bring into contact with each other. (Rotas/Aydemir 2008: 7; Hervorh. im Orig.).

Nur ein produktives und relationales Orts- und Raumverständnis erlaubt es, die Mahnwache zu dezentralisieren, um ihre Dynamiken und Wirkweisen komplexer zu verstehen. Es drängt darauf, sie im Beziehungsgeflecht mit anderen Orten – in diesem Fall Rostock-Lichtenhagen, dem Lager, Mecklenburg-Vorpommern und der dortigen Zivilgesellschaft – zu lesen und danach zu fragen, welche Spuren diese Schauplätze in ihr hinterlassen und welche Bedeutungsdimensionen sich daraus ergeben. *Wie* sich die Mahnwache jedoch in Relation zu diesen Orten verhält und inwiefern diese Positionierung ihre Praktiken beeinflusst, lässt sich nur verstehen, wenn wir uns ihrer besonderen Lokalität zuwenden: die der Grenze.

Grenze: *Contact Zone*, *Borderland*, Heterotopie

Dass FluchtMigration im Gegensatz zur Hypermobilität kapitalstarker Gesellschaftsgruppen illegalisiert und problematisiert wird, ist auch „der Logik moderner Staaten geschuldet: Migration *irritiert* und problematisiert zugleich rechtliche und territoriale, kulturelle und auch demokratische Grenzen“ (Angeli 2018: 89; Hervorh. im Orig.). Primärer Schauplatz der staatlichen Autorität über Ein- und Ausschluss, das zeigt sich in den jüngsten Kontrollversuchen der

Bundesregierung erneut eindrücklich, ist die Grenze. Im Vordergrund steht dabei nicht ihre vollständige Schließung; vielmehr sollen Grenzregime kontrollieren, prüfen, überwachen und filtern (vgl. Friese 2014; Cantat 2017; Mbembe 2018). In diesem Akt der Vergrenzung werden nach und nach mehr Orte und Räume für ausgewählte Personengruppen undurchquerbar und falls „sie es doch tun und bei dem Versuch ihr Leben verlieren, sterben sie in Anonymität. Denn auch dies entscheidet sich an den Grenzen: Welche Leben betrauert werden und welche nicht“ (Mbembe 2003). Dass Grenzen nicht statisch sind, sondern dynamisch verändern und ihre Modi anpassen (Friese 2023: 227f.), demonstriert die EU mit immer komplexeren Grenzüberwachungsinitiativen wie *Eurosur* (European border surveillance system): Drohnen, Satellitensuchsysteme, hochauflösende Kameras und biometrische Identitätskontrollen verwandeln geographische Grenzen in *smart borders*, die mit Hightech FluchtMigrant*innen fernhalten und gleichzeitig Unmengen an Daten generieren, auf die alle nationalen Grenzschutzbehörden zugreifen können (vgl. Heyes/Vermeulen 2012; Pro Asyl 2012).

Auch physisch agiert der europäische Grenzschutz seit 2015 vermehrt gewaltvoll: Seit der Covid-19-Pandemie hinderten europäische Mitgliedsstaaten mindestens 40.000 Geflüchtete per Pushbacks an der Einreise; über 2.000 Todesfälle werden damit in Verbindung gebracht (Tondo 2021).⁵ Bei dem Versuch der Mittelmeerüberquerung sind laut dem UNHCR allein in den Jahren 2018 bis 2021 mehr als 8.900 Menschen zu Tode gekommen – alles unter den Augen der EU-Grenzschutzagentur Frontex (2022).⁶ Der Bildung demokratischer Ge-

5 Als Pushbacks werden Praktiken bezeichnet, bei denen FluchtMigrant*innen direkt an der Grenze oder kurz nach dem Grenzübergang zurückgedrängt werden (Winkler 2020: 12). Sie verstoßen gegen das *Non-Refoulement-Prinzip*, das mit der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 in Kraft trat und besagt, dass „die Zurückweisung von Menschen in ein Land, in dem sie [...] der Gefahr einer Verfolgung ausgesetzt sein könnten, verboten [ist]“ (Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. 2020). Die Große Kammer des EGMR schränkte diesen essenziellen Bestandteil internationalen Menschenrechtsschutzes im Februar 2020 ein, als sie „entschied, dass Spanien Migranten und Migrantinnen bei Grenzübergang ohne Prozess oder Rechtsschutz umgehend zurückweisen darf“ (Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. 2020).

6 Auch gegen die Grenzschutzagentur selbst, der bis zum Jahr 2027 ein Budget von 5,6 Milliarden Euro zur Verfügung gestellt werden soll (Reiche 2023), bestehen seit Ende 2020 die Vorwürfe, von Pushbacks gewusst, jedoch nicht interveniert und sie damit legitimiert zu haben (Kellermann/Vorreiter/Schälter 2021). Nach der Veröffentlichung eines Berichts der Antikorruptionsbehörde OLAF im April 2022, aus dem ersichtlich wurde, dass die Führungsetage von den menschen-

sellschaften wohnt damit ein genuin undemokratisches Moment inne (Frieze 2022: 40), das seine räumliche Artikulation in der Grenzziehung findet:

Democratic orders are based on inclusion and marked by exclusion, the division into those who are endowed with civic and political rights and those who are excluded; this demarcation is a key feature of sovereign power and the nation-state. Mobility and borders thus powerfully uncover the distinction between illegalized people, aliens, residents and citizens, a division that distributes unequal, asymmetric socio-cultural and political rights. (Frieze 2022: 40)

Für Seyla Benhabib ist es dieses Paradox, das FluchtMigrationsbewegungen zum Ausdruck unvollkommenen Rechts macht: „They bring into play the individual right to freedom of movement, the universal right to hospitality and the right of collectives to self-government as well as specific associative moral obligations“ (2012). Dieses Spannungsverhältnis materialisiert und verdichtet sich in und um Grenzen.

Die Grenze als Sonderfall

Doch, was soll das sein, *eine Grenze*? Folgen wir Etienne Balibar, gibt es auf diese Frage keine eindeutige Antwort. Denn die Grenze verwehrt sich einer konzeptionellen Festschreibung: „[We] cannot attribute to the border an essence which would be valid in all places and at all times, for all physical scales and time periods, and which would be included in the same way in all individual and collective experience“ (2002: 75). Die kritische FluchtMigrations- und Grenzforschung macht darauf aufmerksam, dass Grenzen über ihre materialisierten Formen als Mauern oder Zäune und die Funktion des totalen Ausschlusses hinaus verstanden werden müssen. Vielmehr sind sie eingebunden in die umfassenden Kontrolltechniken eines gouvernementalen Sicherheitsregimes, dessen zentrales Anliegen es ist, FluchtMigrationen als regulär oder irregulär zu markieren, sichtbar zu machen, zu lenken und zu regulieren – kurzum, zu *managen* (Gebhardt 2021: 484; Meyer/Purtschert 2008: 150ff.). Grenzen sind die zentralen Austragungsorte eines (supra-)nationalen Migrationsmanagements und produzieren in dessen Sinne „differentiated forms of access and ‘rights’“. Borders function to allow passage as much as they do to deny it, they work to increase or decelerate the speed of

rechtswidrigen Praktiken Kenntnis besaß, trat der Exekutivdirektor Fabrice Leggeri auf Druck des Verwaltungsrats zurück (Kasperek 2022). Das *Border Violence Monitoring Network* sammelt seit 2016 Zeug*innenaussagen und hat die Berichte in einem 1.500 Seiten umfassenden *Black Book of Pushbacks* dokumentiert (2020).

movement as much as they do to prevent or reverse it“ (De Genova/Mezzadra/Pickles 2014: 57).

Auch Sandro Mezzadra und Brett Neilson betrachten Grenzen über die Funktion geopolitischer Demarkationslinien hinaus und betonen ihre Rolle in der Strukturierung globalisierter Finanz- und Kapitalmärkte – insbesondere im Hinblick auf die Produktion und Aufrechterhaltung legalisierter und illegalisierter Arbeitskraft:

To affirm that the border plays a decisive role in the production of labor power as a commodity is also to contend that the ways migratory movements are controlled, filtered, and blocked by border regimes have more general effects on the political and juridical constitution of labor markets, and thus on the experiences of living labor in general. (Mezzadra/Neilson 2013: 21)

In dieser *globalen Kartographie des Kapitalismus* verlaufen Grenzen nicht länger nur entlang nationalstaatlicher Territorien, sondern *wuchern* und bringen multiple, heterogene *borderscapes* hervor (Mezzadra/Neilson 2013: 5-11). Jeder Versuch die Grenze zu definieren, resultiert, so warnt Balibar, nicht nur in ihrer Festigung, sondern unweigerlich auch in weiteren Grenzziehungen; sie zu identifizieren „is nothing other than to trace a border, to assign boundaries or borders“ (2022: 76). So entzieht sich die Grenze einer epistemologischen Fixierung und wird auch in den diversen Ausrichtungen der Flucht/Migrationsforschung und *Critical Border Studies* unterschiedlich verhandelt (Novak 2017). Paolo Novak zeigt drei Perspektiven auf: Während neomarxistische Zugänge Grenzen als Resultat globalisierter Kapitalmärkte begreifen, die ungleiche Gewinnanhäufungen durch die Fragmentierung der Arbeitskraft aufrechterhalten, mahnen postkoloniale Kritiker*innen den Eurozentrismus solcher Kartographien an. Hier gilt es, die Grenze als Instrument des Westens zu enttarnen, das es ihm ermöglicht, sich als politisches, wissenschaftliches und moralisches Zentrum – als globalen Richtwert – zu inszenieren (2017: 851ff.). Aus konstruktivistischer Perspektive versteht sich die Grenze als räumliche Kategorie, die sich in Relation zu sozio-kulturellen Prozessen ausbildet und weder statisch noch linear verläuft. Grenzziehungen sind mannigfaltig und verzweigt; sie sind an sich wandelnde Alltagspraktiken gebunden: „From this perspective borders are better understood as an ongoing and never complete b/ordering processes, the result of dynamic and more or less successful attempts at ‘ordering’ relations between places and people“ (2017: 851). Grenzpraktiken als unabgeschlossen und dynamisch zu begreifen, ebnet auch den Weg, um ihre Ambiguität zu verstehen:

Betrachtet man [...] die Grenze als Handlung, so entdeckt man eine Vielzahl von Öffnungen, Kontakten, Übergängen. [...] Die Grenzen sind also auf der einen Seite

Demarkationen von Orten, deren Identität im Inneren – im Gegensatz zum Außen – homogen erscheint. Auf der anderen Seite sind sie aber auch Übergangsräume, die Kontaktregionen stiften. (Borsò 2004: 21)

Eine strukturalistische Perspektivierung der Grenze weitet also den Blick für ihre Paradoxität und legt die doppelte Bewegung offen, die sie hervorbringt: das gleichzeitige Trennen und Verbinden, Schließen und Öffnen. Es ist diese Gegenläufigkeit – „Wo trifft sich das, was auf mich zukommt, mit dem, was von mir selbst ausgeht?“ (Waldenfels 2007: 83) – in der sich eine Spielart der Grenze zeigt: die der Schwelle. Deren beidseitige Durchlässigkeit signalisiert, dass Versuche der absoluten Grenzziehung immer unabgeschlossen bleiben müssen. Damit birgt die Grenze immer auch eine Gefahr für die Integrität eines Systems – kann sie doch stets zur „Einlassstelle des Anderen“ (Borsò 2004: 26) werden.

Auch Erstaufnahmelager wirken in ihrer Grenzmetaphorik. Zum einen sind sie Ausdruck der Vermehrung, Wucherung und Internalisierung von Grenzen (vgl. Lafazani 2013; Mezzadra/Neilson 2013). Sie verlagern (supra-)nationale Grenzziehungen in das geographische Innere des Staates und kehren damit das Verhältnis von Innen und Außen um: *Im* Lager zu leben bedeutet zeitgleich, sich *außerhalb* des Gesellschaftlichen in seinem bürgerlich-rechtlichen Sinne zu befinden (vgl. Mezzadra 2004). Zum anderen kann das Lager als räumlich materialisierte und geographisch verortbare Einlassstelle des Anderen gelesen werden, die die Integrität eines als homogen imaginierten Gesellschaftskörpers gefährdet. Denn die Mauern und Zäune der Einrichtung sind durchlässig; das Lager schließt nicht nur aus, sondern bietet auch die Möglichkeit des Kontakts. An der Schwelle zum Lager wird klar, dass sich Festsetzung und Aufbruch, Fremdbestimmung und das Ringen um Handlungsmacht, Entrechung und Autonomiebestrebungen in, an und um Grenzen überlagern. Als „focal points of repression and resistance“ (Cantat 2017: 23) sind Grenzen sowohl Verräumlichungen der Kontrolle und Gewalt von Kapital und Nationalstaat als auch Austragungsorte für solidarische Allianzen, translokale Mobilisierungen und deren widerständiger Praktiken: „Looking at solidarity practices in the field of migration draws our attention directly to the concept of borders, notably to the bordering processes deployed for selecting, controlling, and classifying migrant subjects“ (Bojadžijev et al. 2021: 27).

All das zeigt sich in der Mahnwache. Auf dem Parkplatz vor dem Lager angesiedelt, weitet sie dessen Grenze aus: von einer schmalen Demarkationslinie hin zu einem Grenzraum, der eigene Praktiken, Rhetoriken und Ästhetiken hervorbringt. Um sich diesen zu nähern, bringe ich drei Konzeptualisierungen des Grenzraums miteinander ins Gespräch: Mary Louise Pratts *contact zone*,

Gloria Anzaldúas *borderland* und Michel Foucaults Heterotopie; letztere ergänzt durch die raumsoziologischen Perspektiven von Henri Lefebvre.

Contact Zone und Borderland

Ein Anliegen der Akteur*innen und Aktivist*innen ist es, mit der Mahnwache einen Begegnungsraum zu schaffen. Das artikuliert sich nicht nur im Slogan *Break Isolation!*, sondern konkretisiert sich in den Gesprächen. Dabei zeigt die Kundgebung auch, dass es sich bei Grenzbegegnungen selten um harmonische Aufeinandertreffen Gleichgesinnter handelt, sondern, dass sie in einem umkämpften Raum asymmetrischer Machtbeziehungen stattfinden und konfliktbehaftet sind. Dafür steht nicht nur der schwierige Dialog mit dem LAiV, das, wie in Kapitel 2 gezeigt, den Parkplatz nicht durch monatliche Kundgebungen besetzt sehen will. Auch in den Aushandlungen zwischen kasernierten und nicht-kasernierten Akteur*innen und Aktivist*innen treffen ganz unterschiedliche Perspektiven aufeinander: *Wo soll die Mahnwache konkret stattfinden? Welche Aktionsformen sind gebilligt? Welche Begriffe und Bezeichnungen verwenden wir?*

Dadurch bringt die Mahnwache ganz eigene Praktiken, Rhetoriken und Ästhetiken hervor: Sei dies in Form von Kritik, die auf mehrsprachigen Bannern niedergeschrieben wird, in der Selektion aus türkischen, arabischen und persischen Tees, die vor dem Lager aufgebrüht und gemeinsam getrunken werden, in sarkastischen Anekdoten über den Lageralltag, wie die von Farshad, den ich regelmäßig auf den Mahnwachen treffe: „I read Goethe, Fichte, Schleiermacher. I met Jürgen Habermas at the University in Teheran; he signed my book. And here they want to tell me how to use a facial cream!? [...] Ridiculous!“ (Feldnotiz, 20.10.19). Oder in ihrer konsequenten Multilingualität: Es sind nicht nur die Texte der Mahnwache – Informationsmaterial, Flyer, Rechtsprechungen –, die in mindestens achtfacher Ausfertigung ausliegen (Englisch, Französisch, Russisch, Arabisch, Farsi, Dari, Paschtu, Tigrinya), auch die gesprochene Sprache vor Ort hat ein Eigenleben und setzt sich zu einem immer neu angeordneten Flickenteppich zusammen, auf dem sich Versuche der Übersetzung, mit Missverständnissen und Momenten der Aneignung überschneiden.⁷

7 Dass Sprachmischungen die alltägliche Kommunikation in Grensräumen prägen, zeigte sich auch in den Hausbesetzungen. Während auf den Plena Englisch gesprochen wurde und Übersetzungen stattfanden, griff man bei informellen Zusammenkommen auf den Fluren, im Eingangsbereich oder an der Bar nicht nur auf Mischsprachen zurück; man zelebrierte sie regelrecht. Ihre Verwendung dient als soziales Ordnungssystem: Hier zeigt sich, wer schon länger in den Räumen ver-

Mary Louise Pratt (1991, 1992) widmet sich dem Grenzraum über dessen Künste, genauer: über die Kunst des Schreibens. Als Ausgangspunkt dient ihr ein Text aus dem Jahr 1613: *The First New Chronicle and Good Government*, verfasst von Felipe Guaman Poma de Ayala in den peruanischen Anden. Rund 40 Jahre nach der spanischen Kolonialisierung Perus und dem Untergang des Inka-Reichs richtet Guaman Poma seinen 1.200 Seiten langen Brief an den damaligen König Spaniens, geschrieben in einem Mix aus Ketschua⁸ und Spanisch. Nach dessen Fund zu Beginn des 20. Jahrhunderts dauerte es Jahrzehnte, bis dieser heterogene, als unleserlich, abnormal und chaotisch wahrgenommene Text in wissenschaftlichen Kontexten Beachtung fand: „It was not till the late 1970s, as positivist reading habits gave way to interpretive studies and colonial elitisms to postcolonial pluralisms, that Western scholars found ways of reading [the] *New Chronicle and Good Government* as the extraordinary intercultural tour de force that it was“ (1991: 34; Hervorh. im Orig.).

Pratt versteht Pomas Text als Artefakt *sui generis*: Entstehen konnte er nur unter den eigenwilligen Modalitäten eines Grenzraums, den koloniale Expansion und territoriale Grenzverschiebung hervorgebracht haben. Die Verwendung des bilingualen Ketschua-Spanisch verweist dabei auf die Transkulturationsprozesse, die das Leben in Grenzräumen prägen und diese, Pratt zufolge, als *contact zones* kennzeichnen:

Autoethnography, transculturation, critique, collaboration, bilingualism, mediation, parody, denunciation, imaginary dialogue, vernacular expression – these are some of the literate arts of the contact zone. Miscomprehension, incomprehension, dead letters, unread master pieces, absolute heterogeneity of meaning – these are some of the perils of writing in the contact zone. (Pratt 1991: 37)

Die *contact zone* ist der Raum kolonialer Begegnung, in dem Menschen aufeinandertreffen, die zuvor geographisch und historisch getrennt waren und nun Verbindungen eingehen, die von Zwang, Ungerechtigkeit und Konflikt geprägt sind. Indem Pratt von der räumlichen und zeitlichen Kopräsenz des Grenzraums her denkt, bricht sie mit der Vorstellung, dass sich an der Grenze ausschließlich Praktiken der Herrschaft und Unterdrückung artikulieren, die fein säuberlich voneinander zu trennen wären:

kehrt – mühelos mit Wörtern unterschiedlichster Sprachsysteme jongliert – und wer sich seinen Platz in der Gemeinschaft erst noch erarbeiten muss.

- 8 Ketschua ist der Sammelbegriff für die indigenen Sprachvariationen Perus, die nicht als geschriebene Sprachen galten (Pratt 1991: 34).

By using the term ‘contact’, I aim to foreground the interactive, improvisational dimensions of colonial encounters so easily ignored or suppressed by diffusionist accounts of conquest and domination. A ‘contact’ perspective emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and ‘travelees’, not in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings, and practices, often within radically asymmetrical relations of power. (Pratt 1992: 7)

Kritik, Dialog, sarkastischer Humor, Sprachmischungen: All das sind bei Pratt „literate arts of the contact zone“ (1991: 34). Gloria Anzaldúa geht noch einen Schritt weiter: Sie sieht in den Praktiken des Grenzraums keine Abweichung von der vermeintlichen Norm; die Grenze bildet nicht länger die Ausnahme, sondern den Status quo. Besonders im *Code-mixing* sieht sie weder ein Provisorium noch die Überreste einer *richtigen* Sprache, vielmehr ist es genau diese „bastard language“ (1987: preface), in der sich der Lebensalltag des Grenzraums ungefiltert artikuliert und deren Narrative und Erzählweisen mit den medial genormten Darstellungen von Flucht/Migration brechen (Beck et al. 2022). Es ist auch die Sprache, in der sich Anzaldúas eigenes Aufwachsen in der Grenzregion zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten widerspiegelt:

The switching of ‘codes’ in this book from English to Castillian Spanish to the North Mexican dialect to Tex-Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of all of these, reflects my language, a new language – the language of the Borderlands. There, at the juncture of cultures, languages cross-pollinate and are revitalized; they die and are born. Presently this infant language, this bastard language, Chicano Spanish, is not approved by any society. (Anzaldúa 1987: preface)

Anzaldúa fordert damit die klassische Rezeption der Grenze als schmale Trennlinie heraus: Der Grenzraum, den sie als *borderland* bezeichnet, separiert nicht zwei kulturelle Entitäten voneinander, sondern bringt *la mezcla* hervor – die Mischung, das Hybride (1987: vgl. 77ff.). Mehr noch als Pratts *contact zone* stellt das *borderland* Resultat einer Intervention im binären System von Zentrum und Peripherie dar. Nicht nur Sprache, sondern auch Identität, Kultur und Gender werden damit zu Phänomenen, die es von den Rändern her zu denken gilt. Gleichsam bringt Anzaldúa die Gewalt zutage, die den Grenzraum durchzieht. Sie beutelt das grenzräumliche Dasein mit Spannung und Stigmatisierung; ein Umstand, der in der romantischen Zelebrierung eklektischer Hybridität nicht abgebildet wird. *Borderlands* sind

vague and undetermined place[s] created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those

who cross over, pass over, or go through the confines of the 'normal'. (Anzaldúa 1987: 3; Hervorh. im Orig.)

Diese Grenzstellung wird zu einer verkörperlichten; sie geht den Bewohnenden in Fleisch und Blut über: „Tension grips the inhabitants [...] like a virus. Ambivalence and unrest reside there, and death is no stranger“ (Anzaldúa 1987: 4). Der Grenzraum bringt Identitäten hervor, die nicht bloß Resultat unbefangener Aneignungsprozesse sind. Sie sind gekennzeichnet durch die Irrungen einer nicht abzuschließenden Suche, in der auf jede Erkenntnis stets Momente des Zweifels folgen. Für Sohrab, ehemaliger Bewohner des Lagers und heutiger Mitorganisator der Mahnwache, begann das grenzräumliche Dasein mit seiner Ankunft in Nostorf-Horst. Mit Beginn seines Asylverfahrens wurde von einem Moment zum anderen „no one. I say: [a] refugee is no one“ (Sohrab, 15.02.19). Dass der Grenzraum destabilisierend wirkt, dringt auch in meinem Gespräch mit Esma durch, einer geflüchteten Aktivistin, die mir von den Anfängen der syrischen Revolution erzählt:

Before the revolution, you would, like, speak very secretly: „Hey, we gonna do something. We need to do something.“ You can't say it out loud, you will be in jail or dead. Directly. With no discussion. So, yani,⁹ the revolution started in the 15th of März, äh, [...] a word in English, a word in Deutsch [lacht]. That is the level when you are lost in between two languages. (Esma, 21.02.19)

Lost between two languages – Esma empfindet ihr *Code-Switching* als Ausdruck eines Verlorenenseins. Denn der Vielzahl an Möglichkeiten – dem „clash of voices“ (Anzaldúa 1987: 78) – liegt immer ein störendes, irritierendes, unsicheres Moment inne, „[which] leaves *la mestiza* floundering in uncharted seas“ (1987: 79; Hervorh. im Orig.). Es ist diese „psychic restlessness“ (1987: 78) der *borderlands*, aus denen „a new *mestiza* consciousness, *una conciencia de mujer*“ (1987: 77; Hervorh. im Orig.) hervorgeht: ein transformatives Bewusstsein, das sich (auch gezwungenermaßen) in Toleranz gegenüber Ambivalenzen und Ambiguitäten üben muss:

The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity [...] She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else. (Anzaldúa 1987: 78)

9 Ya'nī (ياني) ist ein arabisches Füllwort und bedeutet im Deutschen so viel wie *ähm*, *also*, *nun*. Esma benutzt das Wort in unserem über zweistündigen Gespräch sehr häufig.

Neben der Sprachmischung widmet sich Anzaldúa auch dem Handwerk, der Kunst und dem *storytelling* als weiteren ästhetischen Ausdrucksformen der *borderlands*. Gemein ist ihnen, dass sie den vorherrschenden Wahrnehmungen von Ästhetik, Schönheit, Sinnlichkeit und Begehren nicht entsprechen und nur im Prozess der Unterwerfung dem hegemonialen Blick und dessen Ordnungen einverleibt werden können:

Ethnocentrism is the tyranny of Western aesthetics. An Indian mask in an American museum is transposed into an alien aesthetic system where what is missing is the presence of power invoked through performance ritual. It has become a conquered thing, a dead 'thing' separated from nature and, therefore, its power. (Anzaldúa 1987: 68)

Ein solcher Versuch der Unterwerfung offenbart sich auch im Blick der Institution auf die Mahnwache: Dass diese die Kundgebung nicht einordnen kann, zeigt sich im Gespräch mit Susanne, einer ehemaligen Mitarbeiterin des Innenministeriums M-V. Zivilgesellschaft müsse ihrer Meinung nach *mit* der Behörde arbeiten und nicht *gegen* sie; „nicht so wie jetzt; jetzt protestiert da der Flüchtlingsrat Hamburg“ (Susanne, 12.12.19). Susannes falsche Einschätzung der Mahnwache verdeutlicht zweierlei: Zum einen entspricht der eklektische Zusammenschluss nicht-institutionalisierter Akteur*innen mit und ohne Fluchterfahrung über die Grenzen und Zuständigkeitsbereiche des Landes hinaus nicht dem Bild einer legitimen Zivilgesellschaft und wird damit verworfen. Zum anderen stellt diese Ignoranz auch ein Machtinstrument dar; denn Widerstand nicht als solchen anzuerkennen, ist auch eine Form von Herrschaft.

Ein anderer Raum

Nun ist die Mahnwache nicht nur der Kontaktaufnahme gewidmet, bringt nicht nur eigensinnige Praktiken, Rhetoriken und Ästhetiken hervor, sondern ist auch als direkte Reaktion zu verstehen: Ein Raum für Solidarität mit Geflüchteten muss nur dort explizit geschaffen werden, wo es ansonsten an ihr mangelt. Die Mahnwache muss daher auch in ihrem gesamtgesellschaftlichen Gefüge betrachtet werden – in Relation zu ihr außerhalb liegenden Orten, Räumen und Diskursen. Wie lässt sich ihr Verhältnis zu diesen begreifen?

Michel Foucault (1992b, 2019) bezeichnet solch abweichende Räume als Heterotopien,¹⁰ die er als „lokalisierte Utopien“ (2019: 10) versteht. Eingebet-

10 Foucault erläutert den Begriff erstmals während eines Interviews im *Radio France* am 7. Dezember 1966. Er beschreibt heterotope Orte darin als „ces contre-espaces, ces utopies localisées“ (2019: 40) und „ces espaces différents, ces autres lieux, ces

tet ist diese räumliche Denkfigur in ein relationales Raumverständnis: „Wir leben nicht in einer Leere, innerhalb derer man Individuen und Dinge einfach situieren kann. [...] Wir leben innerhalb einer Gemengelage von Beziehungen, die Platzierungen definieren, die nicht aufeinander zurück zu führen und nicht miteinander zu vereinen sind“ (Foucault 1992b: 38). In den räumlichen Ordnungen unseres Alltags spiegeln sich diese Beziehungsgeflechte. Für Foucault sind Heterotopien als „Gegenplatzierungen oder Widerlager“ (1992b: 39) in diese Kartographien eingezeichnet, von deren räumlich-zeitlichen Strukturen sie zwar abweichen, deren Funktionen sie aber dennoch sichern: Sie bilden Fluchtpunkte, die symptomatisch für das Unvermögen von Gesellschaften stehen, Heterogenität und Ambivalenz anzuerkennen und zu integrieren. Dabei befinden sich Heterotopien nicht per se in geographischer Grenzstellung, wenngleich ihnen durch

contestations mythiques et réelles de l'espace où nous vivons“ (2019: 41). Die verschiedensprachigen Übersetzungen beziehen sich jedoch in der Regel auf Foucaults anschließenden Vortrag *Des espaces autres: Hétérotopies*, den er am 14. März 1967 auf der *Conférence au Cercle d'études architecturale* hält. Die Übersetzungen sind dabei uneinheitlich: *Des espaces autres* werden sowohl mit *other spaces* (Dehaene/Cauter 2009) als auch mit *different spaces* (Johnson 2006; Faubion 2009) übersetzt. Heterotopie, zusammengesetzt aus dem griechischen *héteros* (ἕτερος) und *tópos* (τόπος), bezeichnet so viel wie den *anderen Ort*, den *abweichenden Platz* oder die *verschiedene Stelle*. Foucault verortet die Heterotopie jedoch nicht gänzlich außerhalb des räumlichen Gefüges, sondern hervorgebracht und bedingt durch dessen normative Ordnungen: „The spaces and places that Foucault identifies as heterotopic are not spaces of the erasure of the normative. They are instead places and spaces in which the ordinary normative order is modified, or rather more precisely, where certain of the norms of ordinary life are under suspension“ (Dehaene/Cauter 2009: 22). Ich beziehe mich auf *Andere Räume*, die deutsche Übersetzung von Walter Seitter aus dem Jahr 1992 (Foucault 1992b). Seitter spricht hier nicht von *Gegenräumen*, sondern, Foucaults im Vortrag genutzten Begriff des *contre-emplacements* folgend, von „Gegenplatzierungen“ und „Widerlagern“ (Foucault 1992b: 39). Reinhold Görling weist jedoch darauf hin, dass sich im Deutschen kaum eine adäquate Entsprechung für Foucaults Gebrauch von *emplacement* finden lasse: „Der Ort ist bei Foucault ebenso wenig unabhängig von dem gedacht, was an ihm Platz findet, wie dieses vom Ort. Und vor allem ist beides nicht unabhängig von der Relation, die Platz und Element zu anderen Elementen haben. [...] [Das] *emplacement* [schafft] den Platz oder die Stätte zuallererst, weil diese durch eine Nachbarschafts- und Relationsbeziehung entstehen. Und zugleich wird das, was in einer Relationsbeziehung ist, erst durch diese bestimmt. Emplacement ist also eine Doppelbewegung, die sowohl ein Stattfinden als auch ein Stattgeben beinhaltet“ (2004: 46f.; Hervorh. im Orig). Ich spreche mit Blick auf die Mahnwache vom *anderen Raum*.

ihre Abweichung vom Normalen und Alltäglichen doch stets ein Grenzmoment innewohnt. Foucault nennt eine Vielzahl solcher Gegenräume (vom Museum und Theater, über das Bordell, die Psychiatrie bis hin zum Schiff), in der einzig der Friedhof das Heterotope und die Grenzlage vereint.

Heterotopien räumen dem Abweichenden einen Ort ein, der sich im Widerspruch und Widerstand zu seiner Umgebung befindet. Mit anderen Worten: Sie sind Verräumlichungen expliziter oder impliziter Kritik. Die monatliche Mahnwache ist im Foucaultschen Sinne eine „Heterotopie ohne geographische Fixierung“ (1992b: 40), da sie als Zusammenschluss handelnder Akteur*innen und Aktivist*innen grundsätzlich auch an anderen Orten stattfinden könnte. Für ihre gegenräumliche Qualität spricht, dass sie „an einen einzigen Ort mehrere Räume, mehrere Platzierungen zusammen[legt], die an sich unvereinbar sind“ (1992b: 42). Rostock-Lichtenhagen, das Lager, Mecklenburg-Vorpommern und die dortige Zivilgesellschaft bilden dabei eine unabgeschlossene Auswahl an Schauplätzen, deren Spuren sich in der Mahnwache bündeln. Ihr kritisches Moment liegt in der Auseinandersetzung mit diesen Orten: Deren herrschende Diskurse sollen aus der Mahnwache heraus in Frage gestellt, vorgeführt und teils sogar revidiert werden. Für Foucault kommt gerade in dieser Illusion und Kompensation „das eigentliche Wesen der Heterotopien“ (2019: 19) zum Vorschein:

Entweder haben sie einen Illusionsraum zu schaffen, der den gesamten Realraum [...] [in den] das menschliche Leben gesperrt ist, als noch illusorischer denunziert. [...] Oder man schafft einen anderen wirklichen Raum, der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet, mißraten und wirr ist. (Foucault 1992b: 45)

Konzeptionell bleiben Foucaults Ausführungen jedoch skizzenhaft. Auch weil keine Auseinandersetzung mit dem *Normalen* und *Alltäglichen* in Relation zum *Anderen* stattfindet: „Foucault resists a dialectical diagnosis either of heterotopian process or of the relation between the heterotopian and the spaces from which it so absolutely differs“ (Faubion 2009: 35). Zu lesen sind seine Bemerkungen daher als Lehre eines Grenzdenkens, das dazu auffordert, das Normative in Gesellschaften grundsätzlich als Resultat des ihm Ausgeschlossenen zu begreifen: „Foucault is proposing heterotopian thinking as a form of archeology, a method that, rather than revealing and explaining, meticulously shows and describes“ (Johnson 2013: 795). Damit entzieht sich die Heterotopie auch der vorschnellen Romantisierung, sind Gegenräume doch immer Orte der Zuflucht *und* des Stigmas: „Heterotopian sites do not sit in isolation as reservoirs of freedom, emancipation or resistance; they coexist, combine and connect. They are not stable entities; they are contingent qualities“ (2013: 800).

Die Mahnwache als Handlungsraum lässt sich anhand Henri Lefebvres raumsoziologischer Diskussion heterotoper Orte konkreter konzeptualisieren. Im Gegensatz zu Foucault, der lediglich zwischen Heterotopie und Utopie differenziert,¹¹ etabliert Lefebvre eine dritte Kategorie: die der *Isotopie*. Darunter versteht er den Ort, „and everything that surrounds it (neighborhood, immediate environment), that is everything that makes a place the *same place*. If there is a homologous or analogous place somewhere else, it is part of that isotopy“ (2003: 38; Hervorh. im Orig.). Isotopien sind Orte, die ähnliche Merkmale aufweisen und daher immer als diese erkennbar sind. Es sind Orte der Gleichheit und Wiederholung, wie Krankenhäuser, Hotels, Gebetshäuser, Universitäten und eben auch Lager. Lefebvre sieht in der Isotopie den Ort sozialer Norm, dem er die Heterotopie zur Seite stellt:

However, alongside this ‘very place’ there is a *different place*, an *other place*. What is it that makes such a place different? Its *heterotopy*: a difference that marks it by situating it (situating itself) with respect to the initial place. This difference can extend from a highly marked contrast all the way to conflict, to the extent that the occupants of a place are taken into consideration. (Lefebvre 2003: 38; Hervorh. im Orig.)

Auch hier steht die Heterotopie für eine konfliktbehaftete Abweichung von der Norm, die sich im räumlichen Geflecht ihren Platz sucht. Im Gegensatz zu Foucault denkt Lefebvre das Heterotope jedoch in soziologischer Manier: nicht topologisch vom Ort her, sondern als Resultat eigenwilligen, unangepassten oder gar verbotenen Handelns. Als Prototyp des heterotopen Raums versteht Lefebvre daher den Handelsplatz am Rande der politischen Stadt im Europa des 14. Jahrhunderts.¹² Die Beziehung zwischen Heterotopie und Isotopie bleibt dabei offen; der heterotope Ort ist stets „simultaneously excluded and interwoven“ (Lefebvre 2003: 128) in sein Umfeld. Als historisches Beispiel dienen ihm Athen und die angrenzende Hafenstadt Piraeus: „There is ample evidence that

11 Obwohl Foucault die Heterotopie als „lokalisierte Utopie“ (2019: 10) bezeichnet, nimmt das Utopische in seinem Denken keinen Stellenwert ein. Er schließt damit alle tatsächlich realisierten Utopien – von Kommunen bis hin zum Kommunismus – von seinen Diskussionen aus (vgl. Dehaene/de Cauter 2009: 24).

12 „Initially confined to suspicious individuals, to ‘strangers’, those places given over to exchange and trade are initially strongly marked by the signs of heterotopy. Like the people who are responsible for and inhabit them, these places are the outset excluded from the political city: caravansaries, fairgrounds, suburbs. [...] The political city resists this with all the power at its disposal [...]; it feels, knows, that it is threatened by markets, merchandise, and traders, by their form of ownership.“ (Lefebvre 2003: 9; Hervorh. im Orig.)

Athens, a political city, coexisted with Piraeus, a commercial city, and that attempts to ban the presence of merchandise in the agora, a free space and political meeting place, were unsuccessful“ (2003: 9). So ist es letztlich der Marktplatz, der die Agora und das Forum aus dem Stadtkern vertreibt und sich als neues Zentrum etabliert: „The *merchant city* succeeded the political city“ (2003: 10; Hervorh. im Orig.).

Die Transformation der politischen zur ökonomischen Stadt fand von ihren Grenzen her statt. Darin zeigen sich zwei Merkmale der Lefebvreschen Heterotopie, die die Modi der Mahnwache prägen. Zum einen ihre Verandelung mit dem Utopischen: Die Proteste speisen sich aus Visionen eines anderen (Zusammen-) Lebens. Lefebvre versteht die Utopie nicht als fiktive Imagination, sondern sieht in ihr den Gärstoff für zukünftige Realitäten (2003: 38); einen (noch) nicht materialisierten Raum, dessen Vorhandensein jedoch unbestreitbar ist (2003: 129). Zum anderen im Machtanspruch: Jede Gegenmacht danach, herrschende Macht zu werden (Foucault 1994: 260). So ist auch bei Lefebvre der durch widerständiges Handeln hervorgebrachte heterotope Raum stets im Begriff, von der dominanten Praxis einverleibt zu werden oder zielt zumindest darauf ab, deren Platz einzunehmen und selbst zur Norm zu werden (2003: 129).

Im Zusammendenken von *contact zone*, *borderland* und Heterotopie zeigt sich, dass Grenzräume mitnichten nur Schauplätze von Repression und Unterdrückung sind, sondern auch widerständige Gegenräume hervorbringen (Gebhardt 2021: 484). Die Verknüpfung der Konzepte erlaubt es außerdem, die Modi der Mahnwache konzeptuell zu greifen: Sie schafft einen Raum des Kontakts und der Begegnung, wenn auch auf instabilem Terrain und unter höchst ungleichen Machtverhältnissen. Dabei bringt sie eigensinnige Ausdrucksformen, Praktiken und Rhetoriken hervor: die Kritik steht neben dem Humor, die juristische Beratung wird von Musik und Tanz gerahmt, der politische Protest muss neben der Ausgabe von Kleidung, Essen und Medikamenten koexistieren. Gleichzeitig muss sie in Wechselwirkung mit den umliegenden (räumlichen) Strukturen gelesen werden: Die Mahnwache geht nicht nur mit dem Lager in den kritischen Dialog, sondern auch mit Rostock-Lichtenhagen, dem ländlichen Mecklenburg-Vorpommern und der dortigen Zivilgesellschaft. Eingespannt in dieses Netz aus räumlich-zeitlichen Verbindungslinien und getragen von der Utopie eines schöneren Lebens eröffnet sie einen Raum der Gegendiskurse, der sich vorschnellen Romantisierungen entzieht.

Nun sind die Praktiken der Mahnwache, von der Asylrechtsberatung, über das Ausgeben von Kleidung, bis hin zum Kochen und Tee trinken, nicht *per se* widerständig, werden es aber auf dem Parkplatz vor dem Lager. Um die Wirkwei-

sen dieses Widerstands zu verstehen, benötigen wir ein relationales Verständnis von Widerständigkeit, das Beziehungsgeflechte in den Mittelpunkt rückt und gerade in der Ambiguität – im praktischen wie konzeptuellen Entzug – ihren Ungehorsam sieht. Ein solches skizziere ich im folgenden Kapitel.

Widerständigkeit: Praktiken des Sich-Entziehens

Der Mensch in der Revolte, so Albert Camus, ist derjenige, „der nein sagt“ (2020: 27). *Nein* zu empfundenem Unrecht, *nein* zum Angriff auf Selbstbestimmung, *nein* zu einem gemeinhin anerkannten Status quo. Dieses Nein ist weder ein alltägliches noch ein absolutes: Es ist ein Nein, das in Verbindung zur Welt steht, denn es verhandelt die eigene Beziehung zu dieser neu. Es stellt der Bedrängung durch ein äußeres System das Beharren auf die eigene Position entgegen und zieht damit eine Grenze – die Grenze, in der Camus die Revolte beheimatet sieht: „So ruht die Bewegung der Revolte zu gleicher Zeit auf der kategorischen Zurückweisung eines unerträglich empfundenen Eindringens wie auf der dunklen Gewissheit eines guten Rechts, oder genauer auf dem Eindruck des Revoltierenden, 'ein Recht zu haben auf ...'“ (2020: 27). Widerstand ist damit als Beziehungsgeflecht zu verstehen: solidarisches Handeln, wie wir es auf der Mahnwache finden, wird dann zu widerständigem Handeln, wenn es innerhalb eines umfassenderen Systems der Ent-Solidarisierung stattfindet. Mit anderen Worten: in einem Kontext, in dem Solidarität und ihre eigensinnigen Artikulationen reglementiert, missbilligt und bestraft werden. Widerständigkeit findet also nicht *außerhalb* einer absoluten Macht statt, sondern stellt *innerhalb* komplexer Gefüge die Machtfrage.

Mit Macht gegen Macht

Diesem relationalen Verständnis widerständigen Handelns liegt ein produktiver Machtbegriff zugrunde, wie wir ihn bei Michel Foucault finden (1994; 2015b). Ihm zufolge sind es Beziehungsgeflechte, in denen Macht arbeitet. Als handelnde Einwirkung auf das Handeln anderer versteht Foucault Macht als Mittel der Produktion (1994: 254f.): Sie bringt Subjektivität hervor, indem sie Menschen zu bestimmten Tätigkeiten bewegt. Dazu, sich auf bestimmte Art und Weise zu verhalten und sich in eine bestimmte Richtung hin zu verändern. Damit durchzieht Macht Gesellschaften netzwerkartig, anstatt sie zentralisiert über Verbote zu regulieren (Foucault 2015b: 221f.). Foucault löst sich von der Vorstellung einer alleinigen Macht und rückt Machttechnologien und -formationen – kurzum: die Dynamiken von Macht- und Kräfteverhältnissen – in den Mittelpunkt.

Demzufolge beruht die „Festigkeit der Machtverhältnisse [...] gerade darauf, dass sie nirgendwo enden. Es gibt nicht auf der einen Seite wenige, auf der anderen Seite viele. Die Machtbeziehungen sind überall“ (2015b: 239). Da wir stets „von Mächten im Plural sprechen“ (2015b: 224), richtet sich Ungehorsam nicht gegen die Macht als solche, sondern gegen spezifische Machtformen und -techniken. Die Kämpfe gegen sie verlaufen daher nicht horizontal, sondern transversal durch Gesellschaften. Sie zielen auf die Auswirkungen der Mächte, stellen sich gegen die Beschlagnahmung des Individuums und das Verhältnis von Wissen zur Macht – nie jedoch gegen Wissen an sich (2015b: 244f.).

Macht als produktiv und dezentral zu begreifen, erweist sich auch als nützlich, um das Verhältnis von FluchtMigrationsbewegungen und Widerständigkeit besser zu verstehen. Häufig werden die als illegal oder irregulär markierten Überschreitungen (supra-)nationaler Grenzziehungen als grundsätzlicher Ausdruck von Widerstand, Emanzipation und Selbstbestimmung verhandelt. Dabei lassen sich die Dynamiken von FluchtMigrationen nicht als zielgerichtete, lineare Prozesse abbilden; vielmehr müssen wir von *fragmented journeys* (Collyer 2007) sprechen, die maßgeblich durch ihre „lange Dauer, viele mit unterschiedlichen Transportmitteln zurückgelegte Etappen, zahlreiche Zwischenstationen mit zum Teil langen Phasen der Immobilität sowie [...] sich ändernden Zielen und [...] Hin- und Her-Bewegungen“ (Etzold 2019: 13) gekennzeichnet sind. Es greift zu kurz, „transnationalen Praktiken [...] von Migrierenden eine Aura der Widerständigkeit zu verleihen“ (Karakayalı/Tsianos 2007: 12).

Damit wäre alleinig von der Macht der Institutionen her gedacht. Grenzen erscheinen so als per se gegeben; verkannt wird das „wechselseitige Verhältnis der Determinierung [...], in dem diese Politiken den Migrationsbewegungen begegnen“ (Bojadžijev/Karakayalı 2007: 210). Anders gesagt: FluchtMigrationsbewegungen weisen nicht nur unzählige Formationen, sondern auch Autonomie und Eigensinn auf. (Supra-)nationale Vergrenzungen sind ihnen nicht bloß vorgeordnet, sondern finden immer auch in Reaktion auf sie statt. Ein kritischer Blick auf dieses wechselseitige Verhältnis zeigt, dass Migrationen als „konkrete, in Macht- und Herrschaftsverhältnisse verwickelte Praktiken“ (2007: 214) entstehen. Es gilt daher zu bedenken, dass auch „Mobilität als ‘Praxis der Freiheit’ [...] gegenteilige Effekte hervorbringt und neue Hierarchien schafft, räumliche und soziale Mobilität oftmals weitere Formen von Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Exklusion hervorbringen“ (Frieze 2014: 44). Sowohl die pauschale Kriminalisierung und Viktimisierung von FluchtMigrant*innen als auch deren Romantisierung in Form simpler Held*innen-Narrative erweist sich damit als obsolet (Frieze 2017).

An einer revidierten Lesart der Autonomie der Migration¹³ versucht sich Stephan Scheel. Anknüpfend an Ranabir Samaddars Überlegungen zu Autonomie, Gouvernementalität und Politiken des Widerstands, betont er, dass autonomes Handeln weder absolut gedacht werden kann noch auf eine Eigenschaft verweist, „die migrantischen Subjekten oder sozialen Prozessen wie Migration inhärent ist“ (Scheel 2015: 9). Auch die Autonomie fluchtmigrantischer Bewegungen ist nur innerhalb ihrer Beziehungsgeflechte zu verstehen; sie spielt sich im Verhältnis „zwischen Migration und den Versuchen ihrer Kontrolle durch immer komplexere Regierungsapparate“ (2015: 9) ab. Momente autonomen Handelns sieht Scheel besonders in der Zweckentfremdung; in Augenblicken, in denen „Instrumente, Akteure und Methoden der Kontrolle in Mittel der Aneignung von Mobilität“ (2015: 10) rekodiert werden. Solche Aneignungen können auf den ersten Blick der Konformität gleichen. Sie ziehen daher nicht die Aufmerksamkeit auf sich, die anderen, der westlichen Protestästhetik entsprechenden, Widerstandspraktiken zuteilkommt. Dennoch (oder gerade deshalb) bergen sie die Möglichkeit, inmitten reglementierender Strukturen Handlungsräume zu verschieben und (wieder) zu erlangen.

Das Alltägliche als Widerstandspunkt

Auch Michel de Certeau versteht Widerständigkeit als Praktik der Aneignung und Verschiebung. In durchkapitalisierten Gesellschaften sieht er im vermeintlich konformen Akt des Konsumierens mögliche Handlungsfreiräume. Insbesondere dann, wenn Produkte gar nicht oder anders genutzt werden als von der Industrie diktiert. Solche Handlungen sind „listenreich und verstreut, aber sie breite[n] sich überall aus, lautlos und fast unsichtbar, denn sie äußer[n] sich

13 Klassische Theorien erklären Mobilitätsbewegungen ausgehend von Push- und Pull-Faktoren. Dieser Ansatz drängt FluchtMigrant*innen nicht nur in die Passivität, sondern verkürzt die Komplexität von FluchtMigrationsbewegungen durch eine Übergewichtung sozio-ökonomischer, politischer, ökologischer und klimatischer Gegebenheiten. Das Konzept der Autonomie der Migration (Boutang 2007; Bojadžijev/Karakayalı 2007; Papadopoulos/Tsianos 2013) löst sich aus dieser Fixierung und unternimmt den Versuch FluchtMigrant*innen selbst als handelnde Subjekte in den Mittelpunkt zu rücken. Migrierende reagieren damit nicht nur auf staatliche und ökonomische Regulierungen; vielmehr erschaffen und verfestigen sich staatliche Kontrollmechanismen (z.B. Grenzkontrollen, Überwachungs- und Sanktionierungssysteme) als Reaktion auf die Dynamiken fluchtmigrantischer Bewegungen.

nicht durch eigene Produkte, sondern in der *Umgangsweise* mit den Produkten, die von einer herrschenden ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden“ (1988: 13; Hervorh. im Orig.). De Certeau sieht Widerstandsräume damit im Alltäglichen: Alltagspraktiken können stets auch Aneignungspraktiken sein und damit widerständig (Krönert 2009: 50).

Der Alltag ist ein Schauplatz, an dem sich auch bei Stuart Hall hegemoniale Deutungs- und Ordnungssysteme verfestigen. Genauer: im Prozess der Artikulation. Durch das wiederholte Verknüpfen unterschiedlicher Elemente (wie beispielsweise *Kultur* und *Nation*) verstärkt sich die Verbindung zwischen ihnen und sie werden als Einheit wahrgenommen. Dabei stehen sie sich arbiträr gegenüber; Verknüpfungen und Bedeutungszuschreibungen sind nicht einfach gegeben, sondern werden erst durch (Sprech-)Akte gebildet und gefestigt. Sie sind damit grundsätzlich offen und stets umkämpft (2019: 235). Durch neue Re-Artikulationen können sie nicht nur aufgebrochen werden; Hall sieht in der auf das eigene Erleben angepassten Aneignung und Überschreibung gar *das* zentrale Moment politischer Subjektivierung (2019: 237).¹⁴

Die Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache eignen sich nicht nur den Parkplatz vor dem Lager an, sondern auch die Praktiken, aus denen sich die Kundgebung zusammensetzt: Kochen, Essen, Rechtsberatung, Gespräche, ärztliche Versorgung. Keiner dieser Praktiken ist das widerständige Moment inhärent – im Gegenteil: Je nach Kontext fügen sie sich sogar affirmativ in das Asyl- und Migrationsregime ein und wirken stärkend auf dessen Logiken. Nur innerhalb eines spezifischen räumlich-zeitlichen Nexus werden diese Praktiken zum Dissens, der Deutungs- und Ordnungssysteme herausfordert und unterwandert. Widerstand ist damit immer als ein *Wogegen* zu verstehen – als eine Kraft, die sich „gegen eine andere, gegenstrebige Kraft, stemmt“ (Därman 2021: 51). Wenn also Solidarität denjenigen zugutekommt, die nicht für solidaritätswürdig gehalten werden – Lagerbewohner*innen, Abgelehnte, Illegalisierte, Unbequeme, Aufständische – wird solidarisches Handeln zur widerständigen und potenziell subversiven Praxis. Eine Praxis, die sich nicht in Protestmärschen und großen

14 Hall erläutert dies im Bezug auf Rasta, die Sprache der Rastafarians auf Jamaica: „In the case of the Rastafarians in Jamaica, Rasta was a curious language, borrowed from a text – the Bible – that did not belong to them; they had to turn the text upside down, to get a meaning which fitted their experience. But in turning the text upside down they remade themselves; they positioned themselves differently as new political subjects; they reconstructed themselves as blacks in the new world; they became what they are“ (2019: 237; Hervorh. im Orig.).

Revolutionen zeigt, sondern in einzelnen Widerstandspunkten. Denn es gibt nicht den

Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte [...]. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromissbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände. (Foucault 1976a: 96)

Alltagspraktiken als Horte der Gegenmacht zu begreifen, folgt ebenfalls Foucaults produktivem Machtbegriff. Denn dieser ist ausdrücklich *nicht* negativ zu lesen, beheimatet Macht doch immer auch ein freiheitliches Moment: Im „Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung [findet sich] eine gewisse ‘Widerspenstigkeit’ und störrische Freiheit. [Es gibt] keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne möglichen Umschwung“ (Foucault 2015b: 261f.). Die verkürzten Lesarten *Widerstand ist überall* oder *Wenn Macht überall ist, hat Widerstand keinen Zweck* werden Foucaults Widerstandsdenken jedoch nicht gerecht. Vielmehr lernen wir: Widerstand als Mittel zur Verschiebung von Verhältnissen innerhalb von Machtgefügen kann möglich sein – zugunsten einer Realität, in der das Individuum *weniger* beherrscht, *weniger* regiert wird. Das bedeutet weder, dass Widerstände einfach da sind; es bedarf noch immer einer Haltung, einer Handlung, eines Bewusstwerdens der Strukturen, gegen die ich mich stelle; noch, dass Widerstand erst dann als solcher gelten kann, wenn er außerhalb von Macht existiert. Dieses Außen – ein Dagegen im Absoluten – kann es weder geben, noch wäre es erstrebenswert, da Macht nicht per se, sondern in ihren Auswüchsen, beispielsweise in Form von Herrschaft, Gewalt und Unterdrückung, zu problematisieren ist (vgl. Foucault 1992a, 2015a).

Doch auch Foucaults Macht- und Widerstandsdenken ist kritikwürdig. Denn wenn „Macht [...] nur auf ‘freie’ Subjekte ausgeübt“ (Foucault 2015b: 261f.) werden kann, laufen wir Gefahr, die marginalisiertesten Handlungsmöglichkeiten mit Freiheit gleichzusetzen. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit den ungleichen Machtanhäufungen, von denen Foucault spricht, bleibt bei ihm jedoch aus. Wollen wir wissen, wie stark Mächte und die Widerstände gegen sie wirken und wie sich Machtfelder gegenseitig verschieben, stoßen seine Konzeptualisierungen an ihre Grenzen (Hall 2019: 228ff.). Zudem lehnt Foucault es ab, Macht- und Kräfteverhältnissen moralische Wertigkeit zuzubilligen. Seine Analysen zur Mikrophysik der Macht sind nicht geknüpft an politische Visionen eines anderen, besseren Lebens und erschweren daher Ableitungen für eine gesellschaftsverändernde Praxis.¹⁵

15 Nicht ganz unbegründet wird „poststrukturalistischen Ansätzen [daher] verschiedentlich vorgeworfen, gesellschaftlich bzw. politisch irrelevant zu sein“ (Glasze/

Hall hingegen betont, dass Machtnetzwerke nicht bloß plural nebeneinander existieren, sondern einander unter- und übergeordnet sind, ideologisch aufgeladen als wahr, wertvoll, unwahr oder wertlos verhandelt werden: „There are different regimes of truth in the social formation. And these are not simply ‘plural’ – they define an ideological field“ (Hall 2019: 228). Analytisch müssen wir fähig sein, das Arbeiten der Mächte nicht nur offenzulegen, sondern jede Macht ebenso auf ihren Wert im Streit um ein gerechteres und freieres Leben befragen zu können.

(Un-)sichtbare Praktiken: Sich entziehen

Zentral für Foucaults Macht- und Widerstandsdenken ist die Abgrenzung zur Gewalt. Während Machtverhältnissen ein freiheitliches Moment innewohnt (die grundsätzliche Freiheit des anderen Handelns), ist Gewalt durch die Abwesenheit von Macht, und damit jeglicher Freiheit, gekennzeichnet. Gewaltbeziehungen „zwingen, beugen, brechen, zerstören. Sie schneiden alle Möglichkeiten ab. Sie kennen als Gegenpol nur die Passivität“ (Foucault 2015b: 255). Damit scheint das Gewaltmoment bei Foucault, eher untypisch für sein diskursives Denken, die Grenze der relationalen Machtgeflechte und damit die Grenze der Handlungsmöglichkeiten zu markieren.

Iris Därmann blickt in eben diese Gewalträume, um Formen des Ungehorsams aufzuspüren, die das Denken von Widerständigkeit weiterhin möglich machen: „Menschliche Handlungen und menschliches Leiden behalten [...] potenzielle Spielräume des Andershandelnskönnens und des Außerordentlichen, des ‘Eigensinns’ und des Ereignisses, selbst in Extremsituationen“ (2021: 11f.). Damit erweitert sie drei Traditionsstränge des westlichen Widerstandsdenkens: den er-

Mattissek 2009: 168). Einen möglichen Fluchtpunkt bieten die Überlegungen zur Hegemonie- und Diskurstheorie von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau (1985), die insbesondere Mouffe (2007a) zu einer politischen Theorie der *radikalen Demokratie* ausweitet. Dabei handelt es sich um ein Demokratiemodell, das von den inhärenten Ambivalenzen und der nie abgeschlossenen Prozesshaftigkeit von Gesellschaften her denkt und Konflikt und Dissens selbst zur Bedingung des Politischen erklärt: „Vor dem Hintergrund, dass es keine absoluten und ewig gültigen Wahrheiten gibt, sei es für eine ‘radikale Demokratie’ notwendig, den Dissens anzuerkennen. Chantal Mouffe lehnt daher Vorstellungen einer ‘perfekt harmonischen Gesellschaft’ als letztlich gefährliche ‘Träume’ ab“ (Glasze/Mattissek 2009: 168). Gleichsam erklärt Mouffe, dass auch die pluralistische Demokratie in ihrer radikalsten Form nicht ohne „ein bestimmtes Maß an Konsens [über] ihre konstitutiven ethisch-politischen Prinzipien“ (2007b: 46) auskommen kann; wenngleich „ein solcher Konsens stets ein ‘konflikthafter Konsens’“ (2007b: 46) bleiben muss.

kenntnistheoretischen, den des Widerstandsrechts und den der Ästhetik. Ersterer spürt in jeder Konfrontation mit dem Äußerlich-Fremden Widerstandsmomente auf und verortet diese im Kern unseres Wirklichkeitserlebens (2021: 13ff.). Jede Erfahrung, in der etwas „Hemmendes, Drückendes, Unerwartetes, Affizierendes oder Gewaltsames den eigenen Willensvollzügen und Intentionen widerstreite, [...] sei eine Grenz- und Widerstandserfahrung mit unkonstruierbarem Realitätsgehalt“ (2021: 13). Die zweite europäische Traditionslinie, die des Rechts auf Widerstand, basiert auf der Überzeugung, dass ein Volk, bestehend aus freien und gleichen Bürger*innen, grundsätzlich berechtigt ist, sich illegitimer und ungerechter Herrschaft entgegenzustellen und dieser zu verwehren (Därmann 2021: 16). Getragen vom Geist der Aufklärung fand dieser Grundsatz seinen historischen Ausdruck in der Französischen Revolution und dem Sturz des Ancien Régime, niedergeschrieben ist er in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* aus dem Jahr 1789. Das in Artikel 2 benannte Recht auf Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung schloss Sklav*innen jedoch vollends aus und wurde mit Beginn der Widerstandsbewegung auf Saint-Domingue (späteres Haiti) für die Kolonien gar vollkommen außer Kraft gesetzt (2021: 17; vgl. Gliech 2011; Trouillot 2012). Damit ist das aus der Französischen Revolution hervorgegangene Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung nicht nur von Grund auf ein halbiertes (Därmann 2021: 17), es bildet auch die Blaupause für die normativen Kriterien, an denen widerständiges Handeln bis heute gemessen wird (vgl. Bayat 2013):

öffentliche Sichtbarkeit, Gewaltlosigkeit in Form [...] symbolischen Widerstands, politisch-moralische Motive, vernünftige Rechtfertigung und Bereitschaft, die rechtlichen Sanktionen, mit denen die Ungehorsamkeit staatlicherseits geahndet werden, auf sich zu nehmen. (Därmann 2021: 21)

Damit bleibt Widerständigkeit nicht nur an das Handeln geknüpft – die „Sprache der politischen Philosophie war und ist die Sprache der Handlungen und der Aktion“ (Därmann 2021: 55) –, sondern auch an das Konzept von Bürger*innen, Staatlichkeit und der Trennung von privater und öffentlicher Sphäre (2021: 22).

Eine ähnliche Leerstelle findet sich im westlichen Denken über die Ästhetik des Widerstands und die Autonomie der Kunst. Die europäische Ästhetik machte sich seit dem 18. Jahrhundert den aufgeklärten Menschen zu ihrem Mittelpunkt: Dieser galt als gefangen im Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und musste sich im Zuge seiner Befreiung zunächst vom geistigen *und* körperlichen Zwang zur Nützlichkeit, „Dienstbarmachung, Gefügigkeit [...] und Funktionalität“ (2021: 25) lösen. Erst in seiner völligen Bestimmungslosigkeit (im *ästhetischen Nullpunkt*, wie Friedrich Schiller ihn nannte) erlange der

Mensch Freiheit (2021: 24). Die ästhetische Erziehung, in der Schiller den Weg zur radikalen Zwecklosigkeit sah, unterlag jedoch einer „rassistischen Aufteilung des Sinnlichen“ (2021: 23). Während weiße Europäer*innen bildungsbürgerlicher Klasse im Feingeistigen, in der Poesie, der Dichtung und im Schönen der Freiheit entgegenschreiten sollten, musste sich der kolonialisierte Andere in der Zwangsarbeit unterwerfen, nutzbar machen und ausbeuten lassen – galt für ihn die absolute Reduzierung auf das Körperliche. Die Philosophie befand sich im gesellschaftlichen und akademischen Mainstream ihrer Zeit, wenn sie „zweifellos keine versklavten, recht- und eigentumslosen Menschen vor Augen [hatte]. Sie sollten gerade nicht zwecklos spielen oder ausschweifend schlafen, sondern vielmehr die Drecksarbeit verrichten. Der aufgeklärte Humanismus war auch in ästhetischer Hinsicht ein halbiertes und koloniales Projekt“ (2021: 25).

In (kolonialen) Gewalträumen wird die Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit aufgehoben; es existiert kein öffentlicher Raum, in den der Widerstand getragen, kein staatlicher Souverän, der angerufen und zur Verantwortung gezogen werden kann. In „extralegalen Lagern und Gefängnissen, in [...] Folter- und Machträumen, abseits öffentlicher Sichtbarkeit und Vernehmbarkeit“ (Därmann 2021: 22) spricht Widerständigkeit daher eine andere Sprache; tritt nicht in Form *zivilen*, sondern vielmehr *unzivilen* Ungehorsams zutage (2021: 22). Sie artikuliert sich als „Raumpraxis des Verschwindens und Zeitpraxis der Abwesenheit“ (2021: 28). Mit anderen Worten: in Praktiken des Sich-Entziehens. Dieser *fugitive* – flüchtige – Widerstand, wie Därmann ihn nennt, kennt viele Formen und geht weit über die Flucht im räumlich-geographischen Sinne hinaus. Entzug und Zurückweisung findet in Gewalträumen nicht selten im

Verborgenen [statt], unter der Maske der Unterwürfigkeit und des vermeintlichen Einverständnisses [...], um Raum und Zeit zu schaffen für geheime Aufzeichnungen, Fluchtvorbereitungen, nächtliches Tanzen, Sabotage, Diebstahl, Tag- und Nachträume, Freundschaftsgespräche, Gebete, Trauer und Scheitern. (Därmann 2021: 52f.)

Därmann kodiert damit die von Foucault vorschnell entmächtigte Passivität um: Angesichts extremer Gewalt können die Kräfte des Widerstands auch – oder gar *besonders* – in der Stille, im Rückzug, in der Abwesenheit, in der Starre oder im Dunkel der Unauffälligkeit ihren Ausdruck finden. Zwischen

Mitmachen und Verweigerung einerseits, Aufstand, Subversion und Revolte andererseits, bewegt sich Widerstand selbst in einem Kräftefeld des Mehr und Weniger und lässt sich nur schwer in eine Form oder eine Bedeutung fassen. Als gegenwärtige Praxis, die nicht bei sich selbst beginnt, erscheint er selbst renitent gegenüber begrifflichen Festlegungen. Als Re-Aktion bleibt er irreduzibel gebunden an ein Wogegen

und spielt sich nicht selten in einer 'Undeutlichkeits-, Ununterscheidbarkeits- und Ambiguitätszone'¹⁶ ab. (Därman 2021: 53)

Die Ambivalenz widerständiger Praktiken zeigte sich in Deutschland im September 2012: Eine Gruppe geflüchteter Iraner*innen verletzte mit ihrem Protestmarsch von einem Würzburger Lager ins Zentrum Berlins demonstrativ die geltende Residenzpflicht und forderte öffentlich Bewegungsfreiheit für sich ein. Ihre kompromisslose Protestkultur hatten sie „aus dem Kampf gegen die Mullahs mit in die fränkischen Sammelunterkünfte gebracht“ (Jakob 2016: 17); die Risiken juristischer Sanktionierung nehmen sie in Kauf, um die Missstände im deutschen Asylsystem und die rechtliche Schlechterstellung von Asylsuchenden anzuprangern. Die Aktion gipfelt in der 17-monatigen Besetzung des Oranienplatzes in Berlin/Kreuzberg.

Dieses Protestcamp muss unweigerlich als Aneignung des öffentlichen Raums verstanden werden. Es diente den geflüchteten Aktivist*innen als Bühne, um politische Forderungen an einen Staat zu stellen, der sich für sie nicht verantworten möchte. Forderungen, die aus der Segregation der Geflüchtetenlager kein Gehör gefunden hatten: „Als die, die ganz unten stehen, sind wir auf die Straße gegangen und haben die Regeln und Systeme derer, die sich ganz oben befinden, durcheinandergebracht. Sie mussten uns als Gesprächspartner akzeptieren“ (Ulu 2013: 134). Gleichzeitig war der Alltag auf dem Oranienplatz vom Aufbau informeller Netzwerke geprägt, vom klandestinen Austausch mit Jurist*innen, vom Ausloten der Optionen des Rückzugs und Untertauchens, von der Vermittlung ins Kirchenasyl, von dem Versuch, an Lohnarbeit zu kommen, trotz Arbeitsverbots. In der Besetzung überlagerten sich damit Praktiken des Sichtbar- und Unsichtbarwerdens gerade so, dass sie sich gegen die vorherrschenden Ordnungen richteten und diese unterliefen. Im Spiel aus Zeigen und Verschwinden, Handeln und Verweigerung, Aktion und Rückzug, Gesehen- und Nicht-Gesehen-Werden „erkämpften sich Geflüchtete Anteile, die ihnen in der hegemonialen Aufteilung des Sinnlichen nicht zustanden. In den sichtbaren Kämpfen wurden die Ausschlüsse der Ordnung offen problematisiert, in den unsichtbaren Kämpfen wurde die Ordnung unterwandert“ (Wilcke und Lambert 2015).

Widerständigkeit artikuliert sich im Wagnis und in der Anmaßung sich zu entziehen – letztlich auch dem Erfolg.¹⁷ Insbesondere in Gewalträumen kann er

16 Deleuze 1994: 31; zit. nach Därman 2021: 53.

17 Das zeigte sich auch auf dem Oranienplatz. Wie Christian Jakob festhält, haben von „den 464 Flüchtlingen [...] ganze drei Männer einen Aufenthaltsstatus für Berlin [bekommen] – und diese auch nur, weil sie eine deutsche Person geheiratet

sich nicht daran messen lassen, ob er im traditionellen Sinne siegreich war oder nicht, sondern vielmehr daran, dass er sich überhaupt ereignet hat (Därman 2021: 107f.). Damit gibt es auch im Kontext von Flucht und Migration keinen Widerstand per se: Das Beharren auf Mobilität kann sich ebenso gegen das herrschende Asyldispositiv richten, wie das konsequente Verbleiben am selben Ort. Die Forderung geflüchteter Akteur*innen nach mehr Sichtbarkeit leistet ebenso Widerstand wie das bewusste (Nicht-)Handeln im Unsichtbaren. Und es ist gerade die Unvorhersehbarkeit und Ambiguität des Sich-Entziehens, in der Widerständigkeit zutage tritt und es erlaubt, immer wieder (Zwischen-)Räume zu erstreiten und einzunehmen. Räume, in denen wir weniger beherrscht und weniger regiert werden.

Das widerständige Moment der Mahnwache ist daher nur in ihrer Relationalität zu verstehen: Es liegt darin, *dass* die Kundgebung stattfindet – trotz der Herausforderungen, die ein Flächenland wie M-V an die politisch-aktivistische Organisation stellt, trotz der Sanktionierungen, die die Akteur*innen und Aktivist*innen durch die Behörde erfahren. Es liegt in der räumlichen Aneignung und symbolischen Umdeutung des Parkplatzes vor dem Lager: von einer den Ausschluss markierenden Demarkationslinie zu einem Zwischenraum der Begegnung und Aushandlung. Und es liegt darin, dass vermeintlich unbedeutende Alltagspraktiken ihrer affirmativen Nutzbarmachung entzogen und auf dem Parkplatz vor dem Geflüchtetenlager an einem Ort etabliert werden, an dem sie nicht stattfinden sollen.

Doch auch Solidarität ist nicht grundsätzlich widerständig. Sie wird erst zum Dissens, wenn sie sich gegen vorherrschende Ordnungssysteme, hegemoniale Diskurse und Sagbarkeitsfelder richtet – wenn sie, wie im Falle der Mahnwache, demjenigen zuteilwird, dem keine gesamtgesellschaftliche Zuwendung widerfahren soll. Die Akteur*innen und Aktivist*innen vollziehen also eine doppelte Bewegung: Sie stellen neue Verbindungen her *und* grenzen sich gleichzeitig von etablierten Ordnungen ab. Was bedeutet das für solidarisches Handeln und unser Nachdenken über Solidarität?

haben. Zwei weitere konnten Ende 2014 vor Gericht ein Bleiberecht erstreiten, ein paar kommen für die sogenannte Härtefallregelung in Frage. Alle anderen sollen die Stadt verlassen, zurück in das Bundesland, in dem ihr Asylverfahren läuft, oder in das EU-Land, über das sie gekommen sind“ (2016: 159).

Solidarität: Ein Spannungsverhältnis

Solidarität ist uns allen vertraut: als grundlegendes Prinzip der Sozialpolitik, als Appell, als Kampfansage oder als Reaktion auf Unrechtbehandlung. Als Begriff ist er bedeutungsmächtig aufgeladen und bleibt dennoch abstrakter Natur. Er ist durch Epochen, gesellschaftliche Umbrüche und politische Systeme gewandert und als Phänomen „aus dem Alltag wohlbekannt, zugleich aber doch ein Fremdkörper geblieben. Es ist durch seinen Umfang und sein Gewicht unübersehbar, zugleich aber auch sperrig“ (Bayertz 1998a: 9). So unterschiedlich die Spielarten der Solidarität sind, sie alle fragen nach einem „wechselseitigen Zusammenhang zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen“ (1998a: 11) – mit anderen Worten: nach einem *Wir*. Und danach, wie dieses zustande kommt.

Doing Solidarity

Darüber, dass auf ein Gefühl der Solidarität nicht einfach zurückgegriffen werden kann, sondern solidarische Beziehungen im Handeln hergestellt werden müssen, herrscht in der FluchtMigrationsforschung mittlerweile weitestgehend Konsens (vgl. Schwiertz/Schwenken 2020). Unter Akteur*innen, denen im staatlichen Gefüge unterschiedliche soziale, ökonomische und rechtliche Stellungen zugebilligt werden, entwickelt sich Solidarität im Zuge der Begegnung: durch Allianzen und Bündnisse (vgl. Ataç et al. 2015; Stjepandić/Karakayalı 2018), in alltäglichen Aushandlungen und Lernerfahrungen (vgl. Marvakis/Petrtsi 2014), im Herstellen von Infrastrukturen (vgl. Schillinger 2020) oder in Form räumlich situierter Praktiken (vgl. Agustín/Jørgensen 2018).

Impulse für ein solch produktives Verständnis von Solidarität finden sich bei Emile Durkheim und Richard Rorty. Durkheim (1988) fasst unter sozialer Solidarität die vielgestaltigen Bindungskräfte, die Gesellschaften zusammenhalten (Bayertz 1998b: 26), wobei er diese in *mechanische* und *organische* Solidarität unterteilt (Durkheim 1988: 200ff.). Während erstere ein allgemeinverbindliches Kollektivbewusstsein benennt, das auf Ähnlichkeiten und gemeinsamen Lebensrealitäten basiert, verweist letztere auf ein spontanes Resultat zunehmend individualisierter und arbeitsteiliger Gesellschaften. Da in diesen die Zahl gemeinsamer Handlungsfelder schrumpft, müsse laut Durkheim ein Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass sich auch geteilte Arbeitsbereiche in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander befinden – dass *meine* Leistung und *mein* Erfolg immer an die Leistung und den Erfolg anderer geknüpft sind (1988: 429ff.). Die Vorstellung einer naturwüchsigen Solidarität widerlegt Durkheim damit

nicht in Gänze: Das Bewusstwerden gegenseitiger Abhängigkeit dient bei ihm lediglich als Impuls, um eine bereits vorhandene Solidarität sichtbar zu machen (vgl. Featherstone 2012: 20).

Richard Rorty (1989) löst sich von dieser humanistischen Ontologisierung des Solidaritätsbegriffs, die sie an eine universale, menschliche Wesenheit knüpft. Die klassisch-moralphilosophische Perspektivierung von Solidarität „is to say that there is something within each of us – our essential humanity – which resonates to the presence of this same thing in other human beings“ (Rorty 1989: 189). Ein solcher Zugang macht es sich in zweifacher Hinsicht zu einfach: Zum einen verabsolutiert er alltägliche Formen der unterlassenen Solidarisierung als schlichtweg *inhuman* und verortet sie damit außerhalb der Grenze des Menschlichen. Dabei markieren kleinere und größere Grausamkeiten nicht die Abwesenheit des Menschlichen, sondern sind subtil eingewoben in unser individuelles und institutionelles Handeln.¹⁸ Zum anderen bleibt eine solche Solidarität gezwungenermaßen schwach, da einer vermeintlichen *Gruppe Mensch* die Abgrenzung fehlt: „The force of ‘us’ is, typically, contrastive in the sense that it contrasts with a ‘they’ which is also made up of human beings – the wrong sort of human beings“ (1989: 190).¹⁹

Rorty lehnt damit eine moralische Verpflichtung zur Solidarität ab, sofern sie sich alleinig auf das Attribut des Menschseins stützt (vgl. Bayertz 1998b: 19f.). Dennoch trennt er die Frage nach dem Solidarischen nicht gänzlich vom Nachdenken über Moral:

The view I am offering says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of greater human solidarity. But that solidarity is

-
- 18 Wie subtil diese *Banalität des Bösen* wirkt, schlüsselt Hannah Arendt in ihrer Dokumentation des Eichmann-Prozesses im Jahr 1961 auf: „Eichmann gehörte nicht einer Verbrecherbande an, die sich außerhalb der bestehenden rechtsstaatlichen Ordnung gestellt hatte, sondern handelte im Auftrag eines Staates, dessen Ordnung verbrecherisch war, und er hatte sich nicht außerhalb des Gesetzes gestellt, sondern im Gegenteil die geltenden Gesetze des Landes buchstäblich erfüllt. Das juristische Problem aller dieser Prozesse besteht ja gerade darin, dass die in ihnen verhandelten Delikte unter Bedingungen begangen wurden, in denen das Verbrechen legal und jede menschliche Handlung illegal waren“ (1990: 407).
- 19 Hier muss Rorty, der den Versuch unternimmt, einen antiessentialistischen Zugang zu Solidarität zu zeichnen, kritisiert werden. Unweigerlich basiert Solidarität auch auf Abgrenzungsprozessen; diese müssen sich jedoch keineswegs gegen das Wesen anderer Menschen richten (nur, um sich wieder in den Fallstricken des Essentialismus zu verfangen), sondern gegen Systeme, Strukturen oder Praktiken, die von bestimmten Personengruppen lediglich ausgeführt werden.

not thought of as recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather, it is thought of as the ability to see more and more traditional differences [...] as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation — the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of ‘us’. (Rorty 1989: 192)

Solidarität und Moral verbinden sich bei Rorty nicht in der Rückbesinnung auf ein Kernelement menschlichen Seins. Es ist vielmehr die Fähigkeit zur kritisch-reflexiven Auseinandersetzung mit den diskursiv hervorgebrachten Wahrnehmungen von Gleich- und Andersheit, in der er die Triebkraft für Solidarität und den moralischen Fortschritt von Gesellschaften sieht. Gleichsam will sich Solidarität grundsätzlich ausdehnen: Sie ist darauf gerichtet, inmitten des Fremden und Fragmentierten einen weitreichenderen Sinn des Gemeinschaftlichen zu entwickeln (Rorty 1989: 196). Sie zielt nie darauf ab, das Eigene von innen zu legitimieren und nach außen abzugrenzen.²⁰

Wenn es weder die apriorische Gruppenzugehörigkeit noch die menschliche Essenz ist, auf denen Solidarität fußt, bedarf es anderweitiger Verbindungspunkte, um das Gemeinsame aus der Vielheit des Gesellschaftlichen zu abstrahieren und sich miteinander zu solidarisieren. Denn die Suche nach dem Gemeinschaftlichen ist Solidarität eingeschrieben, wie ein Exkurs in deren Begriffsgeschichte zeigt: „zu jemandem haltend, für jemanden einstehen“ (Seebold 2002: 855) bedeutet es, solidarisch zu sein. Entlehnt ist der Begriff dem französischen *solidaire* für *gemeinschaftlich* und *gemeinsam verantwortlich*. Er gibt das lateinische *in solido* (im Ganzen) und *solidus* (*ganz, völlig, vollständig*) wieder. Sprachgeschichtlich wurzelt der Solidaritätsbegriffs in der juristischen Fachsprache und benennt die gemeinsam verantwortliche, gegenseitig verpflichtende „Haftung der Ganzheit“ (2002: 855). Erst Ende des 18. Jahrhunderts etablierte sich der Begriff in Gesellschaft und aufkommenden Wissenschaften, bevor er mit Beginn des 19. Jahrhunderts das politische Feld erschloss – besonders unter Eindruck der Französischen Revolution (Bayertz 1998b: 11f.). Einzug in die Programmatik des deutschen Wohlfahrtsstaates hielt Solidarität Ende der 1880er Jahre in Debatten um die Einführung der Rentenversicherung (Metz 1998: 191). Mit der Institutionalisierung des Solidaritätsbegriffs wurde dieser sowohl

zum emotionalen Leitbegriff [als auch] zur bürokratischen Pragmatik [...]. Die Vorstellung der Verantwortung wurde zunehmend entindividualisiert, auf ‘Strukturen’

20 Was nicht bedeutet, dass der Solidaritätsbegriff nicht von rechtspopulistischen Gruppen instrumentalisiert werden kann. Zur Auseinandersetzung mit deren völkisch-nationalistischer, exkludierender Solidarität siehe Sorce et al. (2022).

und 'Institutionen' verschoben, die dem Einzelhandelnden entzogen bleiben: ein Vorgang, der die zweite Phase der Moderne prägt. Die Emanzipation ist kollektiv geworden. (Metz 1998: 191)

Eine durch den Nationalstaat vermittelte Solidarität bleibt jedoch auch in dessen Logiken verhaftet; sie wirkt selektiv und ausschließend in diesem Sinne. Spontane und eigensinnige Ausdrücke solidarischen Handelns können kaum durch den Staat aufoktroiiert werden, wenden sie sich doch häufig gerade gegen dessen Politiken. David Featherstone versteht Solidarität dennoch als strikt politisch: Ihm zufolge ist es die politisch-aktivistische Praxis, in der Akteur*innen Verbindungspunkte finden und über diese in solidarische Beziehungen zueinander treten (vgl. 2012: 177). So kann der Protest gegen Lagerunterbringung Gemeinschaft hervorbringen, auch wenn diese heterogen und divergent bleibt: Mein Engagement kann daher rühren, dass ich in einem Lager zwangsuntergebracht bin, dass ich Menschen kenne, die dort leben müssen, dass Familienmitglieder in der Vergangenheit kaserniert wurden oder dass ich es ablehne, in einer räumlich fragmentierten und segregierten Welt zu leben. Solidarität versteht sich damit als politische Beziehung *ohne Garantien*: „[It] is an open relation that can be articulated and configured in different, potentially conflictual ways“ (2012: 245).

Damit lässt sich festhalten: Solidarität zwischen *Anderen* – Menschen, die in unterschiedlichen sozio-kulturellen, ökonomischen oder räumlichen Sphären verortet sind – bedarf gemeinschaftsstiftenden Praktiken und Handlungen (vgl. Stjepandić/Karakayalı 2018). Der großen Relevanz solcher Bündnisse war sich bereits Antonio Gramsci bewusst, der das Erstarken des italienischen Faschismus auch darauf zurückführte, dass die Linke daran scheiterte, die Anliegen der Industriearbeiter*innen aus dem Norden mit jenen der Bauern aus dem Süden zu vereinen: „No mass action is possible, if the masses in question are not convinced of the ends they wish to attain and the methods to be applied“ (1926: 448). Solidarisierungsprozesse sind nicht an eine möglichst homogene Gruppenidentität geknüpft, sondern an die Formulierung gemeinsamer Ziele und Aktionsformen.²¹ Die daraus entstehenden Begegnungen sind für Gramsci

21 Eine zentrale Begegnung in der Solidarisierung zwischen Nord- und Süditalien findet für Gramsci auf einem öffentlichen Platz in Turin statt: Soldaten der sardinischen Sassari-Brigade, fast vollständig bestehend aus Landarbeitern, Bauern und Hirten, werden nach Turin beordert, um dort die Aufstände des Landadels niederzuschlagen, bei denen es sich um Streiks der Fabrikarbeiter*innen handelt. Erst aus dem Gespräch zwischen einem sardinischen Soldaten und einem Gerbereiarbeiter folgt die Erkenntnis, dass sie beide von Armut und wirtschaftlicher Ausbeutung betroffen sind: „What have you come to do in Turin?“ „We have come to shoot the

nicht trivial oder folgenlos. Im Gegenteil: „They illuminated, for an instant, brains which had never thought in that way, and which remained marked by them, radically modified“ (Gramsci 1926: 448). Seine Analyse der süditalienischen Frage zeigt nicht nur, dass Allianzen über geographische und soziale Spaltungen hinweg aufgebaut werden können, sondern auch, dass aus ihnen eine praktische Solidarität hervorgeht, in deren Performativität immer auch ein transformatives Moment liegt (Featherstone 2012: 26 ff.).

Grenzwanderungen

Solidarität findet in der gemeinsamen Praxis statt, im *Miteinander-Handeln*. Gleichsam spielt sich unser Alltag in diskursiv vermittelten und symbolisch aufgeladenen Welten ab. Heißt: Im Moment des solidarischen Handelns bewegen wir uns bereits mitten im dichten Netz aus Bedeutungen, aus denen wir selektieren, um Solidarität die für uns passenden Werte zuzuschreiben und Erwartungen an sie zu stellen. Vieles davon passiert unbewusst; so fiel der eigentliche Begriff *Solidarität* in meinen teils stundenlangen Gesprächen mit Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache auch nur erstaunlich selten. Als gäbe es zu Solidarität grundsätzlich mehr zu *machen* als zu *sagen*. In den wenigen Passagen zeigt sich dennoch ihre Bedeutungsmacht – wie auch ihre komplizierte Beziehung zur Grenze:

Im Endeffekt sind wir beide gleich. [...] Ob ich in der Türkei jahrelang im Gefängnis war und wegen meiner politischen Ansicht und meinen politischen Meinungen gefoltert wurde und noch Gefängnisstrafe habe, spielt keine Rolle. [...] Und DAS war bei mir der Wendepunkt gewesen, mich mit denen am Rande der Gesellschaft nochmal zu solidarisieren. (Nidal, 20.01.21)

Also für mich is' Solidarität, jetzt halt nicht, also, eigentlich 'n sehr ABSTRAKTER Begriff. [...] So, Solidarität ist für mich halt irgendwie verknüpft mit 'nem Konzept von, also viel, viel abstrakter. [...] So nach dem Motto: So'n Konzept von Befreiung oder Gleichberechtigung und ich versuche, das, was ich tun kann, dahingehend zu

gentry who are on strike.' 'But it is not the gentry who are on strike, it is the workers and they are poor.' 'They're all gentry here: they have collars and ties; they earn 30 lire a day. I know poor people and I know how they are dressed, yes indeed, in Sassari there are lots of poor people; all of us 'diggers' are poor and we earn 1/2 lire a day.' 'But I am a worker too and I am poor.' 'You're poor because you're a Sardinian.' 'But if I go on strike with the others, will you shoot me?' The soldier reflected [...], then put a hand on my shoulder: 'Listen, when you go on strike with the others, stay at home!'" (Gramsci 1926: 447)

tun, dass Menschen möglichst umfassend die gleichen Freiheiten und die gleichen Rechte haben, so. (Hannah, 22.08.18)

It's like, first, I miss demonstrations. [...] It's the thing that I always NEED. [...] And, äh, second, I needed to feel the power. The power of women. Especially. This power that all the women from all around the world, they are participating together, in solidarity together, doing something for women, especially. (Esma, 21.02.19)

In diesen Gesprächsfragmenten fächert sich Solidarität in drei Diskursstränge auf. Im ersten rückt das solidarische Moment in enge Beziehung zu Ideen von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit. Komplexe Konzepte, die Gegenstand eigener Theoriebildung sind und auf die an dieser Stelle nicht in ausreichendem Maße eingegangen werden kann. Was sich darin zeigt, ist, dass Solidarität eng verwoben ist mit Visionen eines besseren Lebens und ihre Akteur*innen gewillt sind, zielgerichtet in Gesellschaft einzugreifen und diese umzugestalten (Marvakis 2005: 3). So versucht Hannah das, was sie tut, dahingehend zu tun, dass Menschen die gleichen *Freiheiten und die gleichen Rechte* haben. Dazu brauche es vor allem *power*, wie Esma mehrmalig betont. Und die kommt aus dem Zusammenschluss: Solidarität stellt das nötige Bindemittel dar, damit ehemals Schwache zu Stärkeren werden. Sie ermöglicht es denen am *Rande der Gesellschaft*, wie Nidal es nennt, ihre Forderungen ins Zentrum zu tragen und die Bedingungen ihrer Lebensrealitäten selbst zu gestalten.

Was hier wenig subtil zutage tritt, ist der Hauch Revolutionsromantik, der dem Solidarischen oftmals anhaftet und eine Spur in die Vergangenheit eröffnet: Im westlichen Verständnis von Solidarität klingen primär die Arbeiter*innenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts nach, deren transformative Kraft Bertolt Brecht mit seinem populären *Solidaritätslied* zu Papier brachte.²² Der Bezug zu Karl Marx könnte dabei kaum konkreter sein: Sich zu solidarisieren bedeutet, eine Entfremdung zu überwinden, die in marxistischer Lesart aus der an Kapitalakkumulation orientierten industriekapitalistischen Produktions- und Arbeitsweise herrührt. Auch wenn Entfremdungsprozesse weitaus vielgestaltiger

22 Brecht schrieb das Solidaritätslied für seinen Arbeiterfilm *Kuhle Wampe oder: Wem gehört die Welt*, der 1932 erschien. Komponiert wurde das Lied von Hanns Eisler, gesungen von Ernst Busch. Brecht thematisiert darin auch das Finden des Gemeinsamen inmitten entzweierender industriekapitalistischer Arbeitsverhältnisse: „Vorwärts und nicht vergessen, worin unsere Stärke besteht! Beim Hungern und beim Essen, vorwärts und nie vergessen: die Solidarität! [...] Unsre Herrn, wer sie auch seien, sehen unsre Zwietracht gern. Denn solange sie uns entzweien, bleiben sie doch unsre Herrn. [...] Proletarier aller Länder einigt euch, und ihr seid frei. Eure großen Regimenter brechen jede Tyrannei!“ (Brecht 1931)

sind, zeigt sich darin doch, dass der Solidarisierung ein Moment der Erkenntnis und Reflexion über die eigene Position in der Welt eingeschrieben ist – ein *Wendepunkt*, wie Nidal ihn nennt.²³

Nun handelt es sich bei Nidal, Hannah und Esma jedoch nicht um die in denselben Ausbeutungsverhältnissen schuftenden Arbeiter*innen, an die Marx und Brecht ihre Worte richteten. Im zweiten Diskursstrang, der sich in den Gesprächspassagen zeigt, stellen sie dennoch – oder gerade deswegen – die Frage nach dem Gemeinschaftlichen. Während Nidal zu dem Schluss kommt, dass er und derjenige, der sein Land aufgrund von Armut und Perspektivlosigkeit verlässt, im *Endeffekt beide gleich* seien, geht es Hannah um *Gleichberechtigung, gleiche Freiheiten* und *gleiche Rechte*. Für Esma liegt der Wert von Demonstrationen in der gemeinsamen Aktion – darin, *together, in solidarity together* zu handeln. Die Rede ist nicht von einer Solidarität, deren Ausgangspunkt die Gemeinschaft ist. Vielmehr ist das Gemeinschaftliche die Bestrebung und der Wunsch solidarischen Handelns. Zur Aushandlung steht also ein Wir, das zunächst einmal nach der Grenze zwischen Selbst und Anderem, Eigenem und Fremdem fragt. Wie ist diese beschaffen und welche Formulierungen lassen sich daraus für unser Nachdenken über Solidarität ableiten?

Wie Bernhard Waldenfels festhält, benennt das Wort *fremd* das, was sich außerhalb des eigenen Bereichs befindet, das, was anderen gehört und das, „was von anderer Art, was fremdartig, oder heterogen ist“ (1997: 68; Hervorh. im Orig.). Das außerhalb der Ordnung liegende, das „außer-ordentliche“ (1997: 70), Fremde ist jedoch kein absolutes Fremdes; vielmehr setzt es „jene Ordnungen voraus, die es überschreitet. Faßbar ist es nur als Überschuß; es bleibt auf indirekte Weise auf Normalitäten bezogen“ (1997: 73). Eine Auseinandersetzung mit dem Anderen bringt daher immer eine Bestimmung dessen, „was Fremd-sein und Heimisch-sein bedeutet“ (Frieze 2014: 108) mit sich. Es ist diese sinnstiftende Aufeinanderbezogenheit des Verschiedenen, in der sich Fremdheit als „die andere Seite des Selbst“ (Hahn 1997: 115) zu erkennen gibt:

23 Interessant ist, dass in Marx Theoriegerüst die direkte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Solidarität ausbleibt (vgl. Liedman 2002: 6). Stuart Hall führt dies auf die reduktionistische Betrachtung industriekapitalistischen Wirtschaftens und den daraus resultierenden ökonomischen Determinismus in der Marx'schen Theorie zurück. Außer Acht ließe Marx Fragen nach „culture, ideology, language, the symbolic. These were always [...] the things which had imprisoned Marxism as a mode of thought, as an activity of critical practice – its orthodoxy, its doctrinal character, its determinism, its reductionism, its immutable law of history, its status as a metanarrative“ (Hall 1992a: 75).

Denn wie immer man soziale Identität definieren („identifizieren“) will, es bleibt unvermeidlich, dass Identität durch Fremdheit konstituiert wird. *Jede* Selbstbeschreibung muss Alterität in Anspruch nehmen. Wenn man sagt, dass man ist, muss man dies in Abgrenzung von dem tun, was man nicht ist. Die paradoxe Funktion von ‘Fremden’ besteht eben darin, dass sie Selbstidentifikationen gestatten. (Hahn 1997: 119; Hervorh. im Orig.)

Was als fremd und was als eigen erlebt wird, ändert sich dabei fortlaufend (vgl. Bautista 2013). Alois Hahn (1997) spricht in diesem Kontext von *partizipativen Identitäten*, Etienne Balibar von *Transindividualität*: „It is impossible strictly speaking to have a strong notion of singularity without at the same time having a notion of the interaction and interdependence of individuals“ (1997: 9, Fußnote). In der Psychoanalyse findet Fremdheit nicht im uns Veräußerlichten statt, sondern beginnt in uns selbst (Waldenfels 1997: 70). Julia Kristeva knüpft daher an Freud an, wenn sie in der Aussöhnung mit dem Unbewussten in uns selbst die Möglichkeit sieht, von der Furcht, oder Faszination, die der Andere hervorruft, abzulassen: „Wenn wir *unsere* Fremdheit erkennen, werden wir da draußen weder unter ihr leiden noch sie genießen. Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden“ (2016: 209; Hervorh. im Orig.).²⁴

24 Diese Furcht, Faszination und Romantisierung zeigt sich im *Othering*; in der radikalen *Ver-Änderung*, die keinerlei Verstrickungen erlaubt, sondern versucht, den Anderen auf Distanz zu halten und ihm als Figur habhaft zu werden: „Die Unfähigkeit mit dem Fremden umzugehen, äußert sich in positiver, aber ebenso wenig harmloser Form als Schwärmerei für das Fremde. Die exotische Zuwendung zum Fremden in Werbung und Tourismus ist ebenso unfähig, den ethnisch oder kulturell anders bestimmten Menschen in seiner Eigenständigkeit anzuerkennen wie der Rassismus“ (Akashe-Böhme 1994: 95). Dieser ist zum Teil „die Zurückweisung der angsterregenden Bedrohung, dass das Andere, so schwarz wie er oder sie ist, möglicherweise Teil von uns ist. Rassismus mit seinem System binärer Gegensätze ist ein Versuch, das Andere zu fixieren, an seinem Platz festzuhalten, er ist ein Verteidigungssystem gegen die Rückkehr des Anderen“ (Hall 1989: 920). Wer das Narrativ der absoluten Trennung letztlich gefährdet, ist „der Gast, der Fremde, der bleibt“ (Friese 2014: 78). Er befördert die spannungsgeladenen Verwobenheiten von Eigenem und Fremden zutage: „Der Affront ist das Andere, das sich mit dem Eigenen mischt, das Heterogene, das ununterscheidbar den Volkskörper und seine gesunden Funktionen kontaminiert, der Feind, der sich als Parasit im Inneren eingenistet hat. Ihn gilt es zu identifizieren, zu neutralisieren, symbolisch oder physisch zu eliminieren und zum Zentrum der modernen Biopolitik und einer Gouvernementalität zu machen, deren Sorge nicht dem Territorium, sondern der ‘eigenen’ Population gilt“ (2014: 79).

Emmanuel Levinas erhebt den Anderen gar zum Zentrum des Nachdenkens über Ethik, Menschenrechte und das Politische. Im Kern steht dabei der Versuch, das Recht aus seiner Selbstbezogenheit zu lösen: Solange wir Recht lediglich als das eigene Recht des Individuums verstehen, in seiner Summe als „Pluralität der freien Willen, die durch die Vernunft vereinigt wird“ (2007: 104), birgt es das Risiko, durch das Recht des jeweils Anderen begrenzt, verletzt oder gar negiert zu werden (Delhom/Hirsch 2007: 38f.). Levinas, der das Sein als ein unausweichlich relationales versteht, knüpft das Bestehen des eigenen Rechts an das Bestehen des Rechts und der Freiheit des jeweils Anderen. Was daraus entsteht, ist eine unabwendbare Verantwortung für diesen: „Der eine und der andere, das ist auf Antrieb der eine *vor dem Angesicht* des anderen. Das ist: ich *für* den anderen“ (Levinas 2007: 106; Hervorh. im Orig.). Diese Verantwortung ist eine zwangsläufige Reaktion auf den Ruf des Anderen, der uns über sein Antlitz erreicht – fernab der geographischen Nähe oder Ferne, in der wir uns befinden. Ich bin verantwortlich für den Anderen, weil ich „antwortend auf den Anderen reagieren“ (Bedorf 2016: 103) muss.

Diese Verantwortung mündet jedoch nicht im völligen Ineinanderaufgehen oder in der Vereinnahmung. Im Gegenteil: Eine grundsätzliche Trennung bleibt ihre Bedingung. Es muss die Gewissheit bleiben, dass der Andere ein Anderer ist und niemals Ich:

Differenz – Nicht-In-Differenz, in der der andere – doch absolut anders, ‘mehr anders’, wenn man es sagen kann, als die Individuen derselben Gattung, von der sich das Ich frei gemacht hat, unter der sich anders sind – in der der andere ‘mich ansieht’; nicht um mich ‘wahrzunehmen’, sondern indem er ‘mich angeht’, indem er ‘mir wichtig ist wie jemand, für den ich die Verantwortung zu tragen habe’. Der andere, der – *in diesem Sinne* – mich ‘ansieht und angeht’, ist Angesicht. (Levinas 2007: 107; Hervorh. im Orig.)

Folgt man Levinas, lässt sich solidarisches Handeln als Möglichkeit verstehen, diese Verantwortung für den Anderen, „die, als solche, unabweisbar und nicht abtretbar ist“ (2007: 108), zum Ausdruck zu bringen – für dessen Recht, in dem sich die Rechte aller manifestieren, einzutreten. Dabei bleibt die Distinktion bestehen: Es geht darum, den Anderen in seiner Einzigartigkeit zu sehen (2007: 98f.). Um auf den Ruf des Anderen zu antworten, bleibt eine Grenze, Linie, Schwelle nötig, andernfalls kann keine Verantwortung existieren (Waldenfels 1997: 84). Mit anderen Worten: Die Unzulänglichkeit des Anderen schließt Solidarität nicht aus, sondern ermöglicht sie erst: „To feel in solidarity with him or to build with him or to like what he does, it is not necessary for me to grasp him. It is not necessary to try to become the other [...] nor to ‘make’ him

in my image“ (Glissant 2010: 193). Der Andere geht mich an *und* entzieht sich mir; „schließlich können wir das [...] Andere per Definition nicht erreichen“, wie Leila Haghighat (2022: 179) im Anschluss an Gayatri Chakravorty Spivak festhält. Eine über die ambivalenten Verflechtungen des Eigenen und Fremden informierte Solidarität „entsteht mit dem Vermögen, den Anderen so weit wie möglich zu sehen, mit dem Verständnis, ihn nicht vereinnahmen zu können“ (Haghighat 2022: 179).

Dass Grenzverhandlungen für die solidarische Praxis konstitutiv sind, zeigt sich auch im dritten Diskursstrang: die Notwendigkeit der Konstruktion eines Außen. Nidals Einsicht, dass er und der andere Geflüchtete im Grunde gleich sind, erfolgt als ablehnende Reaktion auf die Trennung politischer Verfolgter und sogenannter *Wirtschaftsflüchtlinge*, entlang derer das nationalstaatliche Asylregime legitime und illegitime Fluchtgründe inszeniert. Hannah spricht nicht nur von Freiheit, sondern von *Be-freiung*, und impliziert damit Strukturen, die unterdrücken und gegen die sich ihr Handeln richtet. Esma nimmt an Demonstrationen teil, um gemeinsam etwas *für* Frauen zu tun und stellt sich damit gegen Politiken, die sich zu wenig für deren Belange einsetzen. Im Moment der Solidarisierung distanzieren wir uns also nicht nur von Gesellschaftssystemen, die wir als bedrückend und ungerecht wahrnehmen (vgl. Rancière 1992), wir spiegeln ihnen ihre Verfehlungen und Missstände auch wider. Diese Dynamik artikuliert sich im Begriff des Reflexes, den Hannah bemüht, als sie mir von einer versuchten Abschiebung im Lager Ellwangen berichtet, auf die Bewohner*innen mit Protesten reagieren:²⁵ „Aber tatsächlich is’es erstmal ‘n super-geiler solidarischer Reflex der Leute, einfach mal zu sagen: So, ihr könnt jemand halt nich’ abschieben, wenn da hundert Leute außen rumstehen. Das is doch eigentlich das Geilste, was/Es is halt ziviler Ungehorsam, ‘ne!?’“ (Hannah, 22.08.18)

25 Am 30. April 2018 solidarisieren sich Bewohner*innen eines Geflüchtetenlagers im Baden-Württembergischen Ellwangen mit einem 23-jährigen Togoer, der nach Italien abgeschoben werden soll. Der Mann kann von der Polizei nicht mitgenommen werden, die wenige Tage später, am 3. Mai 2018, mit rund 500 Beamt*innen eine Razzia im Lager durchführt. Während der Durchsuchung werden Bewohner*innen „teils gewaltsam aus ihren Wohnräumen gebracht und auf den Gängen stundenlang mit Kabelbinder gefesselt festgehalten“ (Stieber 2021). Auf die Klage eines Betroffenen hin beurteilt das Verwaltungsgericht Stuttgart das Eindringen der Beamt*innen als unzulässig und rechtswidrig (vgl. Jakob 2019; Stieber 2021).

Im Reflex²⁶ reagieren wir auf einen äußeren Reiz; wir stellen dem uns Äußerlichen eine *Re-Aktion* entgegen. Ist die Sprache vom solidarischen Reflex (Marvakis/Anastasiadou 2017: 103), verweist das auf das reaktive Moment solidarischen Handelns und deren Bezogenheit auf ein Außen, von dem es sich abzugrenzen gilt, das uns aber gleichzeitig angeht und in das wir mittels unseres Handelns subversiv eingreifen. Dass Solidarität ein Gegen kennt (vgl. Nuss 2020), trennt sie letztlich auch von der bürgerlichen Wohltätigkeit. Denn auch wenn der Hilfsakt ein Bestandteil solidarischer Bündnisse sein kann, wird ein alleiniges Helfen aus Mitleid dem Anspruch der Solidarität nie vollends gerecht (vgl. Wagner 2019). Denn die milde Gabe hat einen „freiwilligen, anscheinend selbstlosen und spontanen, aber dennoch zwanghaften und eigennützigen Charakter“ (Mauss 1968: 18): Sie verschreibt sich weder Visionen eines besseren Lebens, noch kommt ihr paternalistischer Gestus umhin, den Anderen zum Zwecke der eigenen Selbstdarstellung zu vereinnahmen.

Doppelte Bewegung: Verbinden und Trennen

Mit dem Offenlegen der Diskursstränge verwundert es kaum, dass sich Solidarität auch topographisch in Grenzräumen abspielt. Es ist die doppelte Bewegung, die ihren Modus bestimmt: Solidarität muss gleichsam verbinden *und* trennen. Ihr obliegt die Herausforderung, den Anderen zu erkennen, im Levinas'schen Sinne antwortend auf ihn zu reagieren und gleichzeitig zu akzeptieren, dass eine absolute Gleichsetzung mit ihm stets unmöglich bleiben wird – und muss. Bei Jacques Rancière (1992) ist das der Moment der *Dis-Identifikation*, der sich für ihn exemplarisch beim Massaker von Paris im Oktober 1961 zeigte.²⁷ Solidarität mit den Algerier*innen konnte von Seiten französischer Akteur*innen nur im Kontext einer doppelten Dis-Identifikation stattfinden – der Distanzierung vom französischen Staat und der Einsicht, dass auch eine Identifikation mit den Algerier*innen nicht möglich sein könne (vgl. Do Mar Castro Varela/Haghighat 2020):

[...] for my generation politics in France relied on an impossible identification – an identification with the bodies of the Algeriens beaten to death and thrown into

26 Vom Lateinischen *reflectere* für *zurückdrehen, umwenden, sich zurückbeugen*; seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vermehrt für *bedenken, nachsinnen, zurückdenken* (Seebold 2002: 751).

27 Als *Massaker von Paris* wird der Massenmord bezeichnet, den die französische Polizei 1961 an friedlichen Demonstrierenden algerischer Herkunft verübte. Bei den Angriffen wurden Protestierende erschossen, erschlagen und in die Seine geworfen. Es wurden über 200 Menschen getötet.

the Seine by the French police, in the name of the French people [...]. We *could* not identify with those Algeriens, but we could question our identification with the „French people“ in whose name they had been murdered. That is to say, we could act as political subjects in the interval or the gap between two identities, neither of which we could assume. (Rancière 1992: 61; Hervorh. im Orig.)

Ein Verständnis von Solidarität, das diese doppelte Dis-Identifikation im Blick behält, verkürzt sie nicht auf das bloße Anliegen, Grenzen zu überwinden, einzureißen oder abzuschaffen (was, wie sich gezeigt hat, weder vollends möglich noch erstrebenswert wäre), sondern spürt sie in jenen Praktiken auf, die Grenzbeziehungen hinterfragen, irritieren, verschieben und neu aushandeln. Differenz- und konfliktorientierte Zugänge zu Solidarität müssen daher zusammengedacht werden. Erstere mahnen an, dass Solidarität auf Basis von Identitätskonstruktionen unweigerlich essentialistischen und ausschließenden Logiken anheimfällt. Jodi Dean spricht daher alternativ von *reflective solidarity* und versteht darunter einen Paradigmenwechsel, in dem Differenzen, Unstimmigkeiten und deren Aushandlung den Nährboden für solidarische Verbindungen bilden (1996: 16).

Eine Solidarität, die den Anderen nicht vereinnahmt, sondern das Einende in der Begegnung herstellt, ermöglicht auch ein Neudenken des Gemeinsamen jenseits von Identitätspolitik: „Solche tentativen, emergierenden Praktiken, Szenen und Orte des neuen Gemeinsamen genauer [...] zu analysieren, könnte wichtige Aufschlüsse geben über Möglichkeiten, wie Solidarität und Gemeinsamkeit jenseits der dominanten Subjektivierung der Einzelnen [...] neu [...] gestaltet werden können“ (Hark et al. 2015: 103). Es ist dieses „Ringens um das Gemeinsame“ (Bargetz/Scheele/Schneider 2019: 16), das solidarische Verbindungen hervorbringt und gleichsam darauf verweist, dass Solidarität einen unabgeschlossenen Prozess benennt, der sich „jeder Fixierung auf eine feststehende Form“ (2019: 16) entzieht.

Dem Schaffen des Gemeinsamen stellt sich die Konstruktion eines Außens zur Seite. In dieser Konflikthaftigkeit liegt die kämpferische Dimension der Solidarität, die sich in einer Zweipoligkeit ausdrückt: die positive Bezugnahme auf gemeinsame Ziele und der negative Bezug durch die Abgrenzung gegen ein Außen und dessen etablierte Ordnungen (Bayertz 1998b: 41). Es ist diese Ablehnung, in der (Kampf-)Solidarität aus ihrer Reduktion auf die eigene Interessenssicherung hinauswächst und ihre „uneliminierbare moralische Dimension“ (1998b: 44) entfaltet. Akteur*innen führen ihre Kämpfe

in dem Bewusstsein, sich gegen bestehendes Unrecht zur Wehr zu setzen und [gehen] davon aus, die Gerechtigkeit auf ihrer Seite zu haben. [...] Im Selbstverständnis der Angehörigen politischer und sozialer Emanzipationsbewegungen geht es nicht um die Durchsetzung nackter Interessen, sondern um die Realisierung *gerechter* Ziele. (Bayertz 1998b: 45; Hervorh. im Orig.)

Solidarität selbst wird damit zu einem Stück realisierter Utopie (1998: 47). Nicht ohne Grund betont Albert Camus die enge Verbandelung zwischen Solidarität und Revolte, die er zum Ausgangspunkt nimmt, um Solidarität ins Metaphysische zu heben (vgl. Bayertz 1998b: 47). Camus versteht die Revolte nicht nur als Mittel zum Umsturz bestehender Verhältnisse, sondern als Umgang mit dem Absurden – der Widersprüchlichkeit des Seins und seiner existenziellen Sinn- und Zwecklosigkeit. Die Erfahrung des Absurden durchzieht das Menschliche nicht nur in all seinen Windungen, in dessen Angesicht sind wir auch auf uns selbst zurückgeworfen: „Die Revolte keimt auf beim Anblick der Unvernunft, vor einem ungerechten und unverständlichen Leben“ (2020: 22). Sind es bei Marx die ausbeuterischen Arbeits- und Produktionsverhältnisse, die zur Entfremdung führen, ist es bei Camus die Konfrontation mit dem Absurden. Nur im Akt der Auflehnung kann sich die Revoltierende in jene „hoffnungslose Kluft zwischen der Frage des Menschen und dem Schweigen der Welt“ (2020: 17) werfen und aus ihrer Einsamkeit ausbrechen.

Für Camus stellt die Revolte nicht nur den nötigen (und einzig möglichen) Schritt dar, um sich aus der Vereinzelung zu befreien, sie betrifft auch alle Menschen, weil das Erleben des Absurden sie alle betrifft. In der Revolte „übersteigert sich der Mensch im andern, von diesem Gesichtspunkt aus ist die [...] Solidarität eine metaphysische“ (2020: 31f.). Solidarität ist diesem Aufbegehren nicht vorgeordnet; die Revolte ermöglicht erst das Erfahren gemeinsamer Bande: „Die Grundlage dieses Wertes ist die Revolte selbst. Die Solidarität der Menschen gründet in der Bewegung der Revolte, und sie findet ihrerseits die Rechtfertigung nur in dieser Komplizenschaft [sic!]“ (2020: 38). Das solidarische Wir gründet bei Camus sowohl im Versuch, dem Leid der menschlichen Existenz zu begegnen, als auch in der Einsicht, dass dieses Leid immer ein geteiltes ist:

In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell. Von der Bewegung der Revolte ausgehend, wird ihm bewusst, kollektiver Natur zu sein; es ist das Abenteuer aller. Der erste Fortschritt eines von der Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, dass er diese Befremdung mit allen Menschen teilt und dass die menschliche Realität in ihrer Ganzheit an dieser Distanz zu sich selbst und der Welt leidet. Das Übel, welches ein Einzelner erlitt, wird zur kollektiven Pest. [...] Ich empöre mich, also sind wir. (Camus 2020: 38f.)

Solidarität ist nicht *einfach da*. Sie kann weder aus einer Gruppenzugehörigkeit noch aus einer menschlichen Essenz abgeleitet werden. Sie entsteht in der gemeinsamen Suche nach einem Wir, das immer eingebettet in historische, lokale, soziale und politische Kontexte verstanden werden muss. Die Gemeinschaft, die sie hervorbringt, ist damit als eine prozesshafte zu verstehen; Solidarität befindet

sich immer *in the making*. Gleichsam lässt sich ihre moralische Dimension nicht negieren: Solidarisches Handeln verschreibt sich, in unterschiedlichem Maße, einer Vision des gerechteren, besseren – ja, *schöneren* – Lebens.

Dass dieses jedoch kein völlig grenzenloses sein kann, haben die vorangegangenen Bemerkungen gezeigt. Nehmen wir die Mahnwache und deren Grenzstellung in das Nachdenken über solidarisches Handeln mit, wird deutlich, dass die Forderung nach grenzenloser Solidarität, einer *solidarity without borders*, *across borders* oder *beyond borders* (vgl. Glick Schiller 2016; Agustín/Jørgensen 2016; Cantat et al. 2019; Mitchell/Matthew 2020), unweigerlich ins Leere gehen muss. Denn sie ignoriert das Paradox, das Solidarisierungen zugrunde liegt: Sie entstehen immer in der doppelten Bewegung des Verbindens und Trennens – im Akt der Grenzwanderung. So schaffen Solidarisierungsprozesse Grenzen nicht ab, sondern hinterfragen ihre Legitimität, irritieren und verschieben sie, handeln sie neu aus – das vermeintlich Fremde rückt näher, das ehemals Nahe wird fern. Solidarität ist damit im *Dazwischen* beheimatet: Sie hält sich in der dialektischen Spannung, sich dem Anderen zu nähern und ihn einen Anderen sein zu lassen, gleichsam weniger und mehr Grenze zu wagen. Das solidarische Moment liegt daher auch nicht in der völligen Vereinigung, sondern im *Sich-auf-den-Weg-machen* – auf den Weg zum Anderen. In dem Wissen, dass das Ankommen immer ausbleiben wird.

4. An den Rändern des Gedenkens: Rostock-Lichtenhagen und die historische Dimension

„Warum eigentlich *Mahnwache*?“, ist meine Frage, als ich im Spätsommer 2018 auf Hannah treffe, nicht-geflüchtete Aktivistin der Mahnwache und eine meiner ersten Gesprächspartner*innen. Zu diesem Zeitpunkt hatte ich bereits an mehreren Kundgebungen teilgenommen, dennoch konnte ich Bezeichnung und Aktionsform nicht recht in Einklang bringen: Die Proteste vor dem Lager, „mit Informationen zum Asylverfahren, mit einer klaren Haltung für Solidarität und Gleichberechtigung und Angeboten, um ins Gespräch zu kommen“ (PBR 2020), hatte ich bis dahin als sehr alltagspraktisch und gegenwartsnah wahrgenommen.

Der Begriff *Mahnwache* ruft jedoch andere Assoziationen auf den Plan: Mahnen wird vom althochdeutschen *manōn* (8. Jahrhundert) abgeleitet und steht für *meinen* oder *sich erinnern* (Seebold 2002: 590). In den westlichen Ländern verweist er primär auf die Friedensbewegung, die sich in den 1960er Jahren erst gegen die militärischen Gewalttaten der USA im Vietnamkrieg richtete und dann ab 1980 im Protest gegen die atomare Aufrüstung der Supermächte erstarkte (Grau 2014). Ein Alleinstellungsmerkmal der Mahnwache ist die Gewaltfreiheit, für die ihre Anhänger*innen Inspiration bei Mahatma Ghandi, in Aldous Huxleys *Encyclopaedia of Pacifism* (1937) und Gene Sharps *The Politics of Nonviolent Action* (1973) finden. Als Protestform inszeniert sie sich daher meist still, schweigsam und gilt dem Gedenken; sie eröffnet die Spur in eine Vergangenheit, aus der etwas präsent gehalten, nicht vergessen werden soll. Sie verweist darauf, dass – auch, wenn Erinnerungen zum „Flüchtigsten und Unzuverlässigsten [gehören], was es gibt“ (Assmann 1998: 131) – Gedenken nicht *einfach passiert*, sondern als „ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen“ (Nietzsche 1993: 292; Hervorh. im Orig.) verstanden werden muss. Auf welche historischen Verbindungslinien verweist die Mahnwache vor dem Lager?

„Horst is’ ne Konsequenz aus Lichtenhagen, so. Diese Woche ist Lichtenhagen-Gedenken, aber an Horst denkt halt keiner mehr“, antwortet mir Hannah (22.08.18) auf meine Frage. Es folgt eine kurze Pause, die mir signalisiert: Sie geht davon aus, dass mir dieser Umstand bekannt sei. Ist er jedoch nicht. Mein unwissender Gesichtsausdruck drängt sie zum Fortfahren, während ich mich

zeitgleich frage: *Warum weiß ich davon nichts?* Rund zwei Jahre hatte ich in den Erstaufnahmeeinrichtungen des Landes gearbeitet. Mir war zwar bewusst, dass das Lager in Nostorf-Horst seit rund zwei Jahrzehnten bestand und damit wesentlich älter war als das in Schwerin; mögliche Verbindungslinien zwischen der Einrichtung und dem Pogrom¹ in Rostock-Lichtenhagen vom 22. bis 26. August 1992 waren im Arbeitsalltag jedoch nie ein Thema. Hannah ergänzt:

Die Leute wurden/Also Horst ist entstanden, weil/Also, erst gab's ja den Angriff auf die ZAst und zwei Tage später den Angriff auf das Vertragsarbeiterinnen-Heim. Und die Leute aus der ZAst, DIE wurden von Lichtenhagen nach Horst gefahren. Und, also das war im August, und daraus ist dann, irgendwann Anfang '93, is' dann halt Horst offiziell entstanden. (Hannah, 22.08.18)

Auch auf ihrer Webseite thematisieren die Aktivist*innen den Zusammenhang der beiden Schauplätze. Dabei zeichnen sie konkrete Verbindungslinien: „Vor 26 Jahren hieß die Einrichtung mit dieser Funktion 'ZAST' [...]. Als es dort zu massenhaften und koordinierten Übergriffen gegen die Asylsuchenden kam, wurden diese in Busse gesetzt und weggefahren. So entstand Horst“ (PBR 2018b). Hinweise, die mich nicht nur durch meine anschließenden Gespräche begleiteten, sondern auch weitere Fragen auf den Plan riefen: Was war zwischen August 1992 und *irgendwann Anfang '93* genau passiert? Und wie kam es zur Einrichtung der neuen ZAst in einer kleinen Gemeinde in Westmecklenburg? Um Licht ins Dunkel der Entstehungsgeschichte des Lagers zu bringen, begab ich mich in das Rostocker Dokumentationszentrum *Lichtenhagen im Gedächtnis* und das Landeshauptarchiv Schwerin. In letzterem erhielt ich Einblicke in alle Akten, die sowohl unter dem Stichwort *Rostock-Lichtenhagen* als auch *Nostorf-Horst* archiviert sind.²

Im folgenden Kapitel zeichne ich die Verbindungslinien zwischen dem Lager in Nostorf-Horst und dem Rostocker Stadtteil Lichtenhagen nach und arbeite damit

-
- 1 Zur Diskussion des Pogrombegriffs im Kontext von Rostock-Lichtenhagen vgl. Guski (2012a).
 - 2 Dabei handelt es sich um folgende Akten: Bestand 8.21-1 Innenministerium Mecklenburg-Vorpommern, Nr. 324; Bestand 8.23-1/2 Polizeidirektion Rostock, Nr. 203 (Schutzmaßnahmen für Asylbewerberunterkünfte im Direktionsbereich); Bestand 8.23-1/2 Polizeidirektion Rostock, Nr. 204 (Bildung und Tätigkeit einer Nachrichtensammel- und Informationsstelle (NASISTE) zur Unterbringung der illegalen Zuwanderung von Asylbewerbern zur Zentralen Aufnahmestelle (ZAST) Rostock-Hinrichshagen; Bestand 8.23-1/2 Polizeidirektion Rostock, Nr. 205: Kriminalitätslage im Umfeld der Zentralen Aufnahmestelle für Asylbewerber (ZAST) Rostock-Hinrichshagen (1992/93).

die historische Dimension der Mahnwache heraus. Dazu blicke ich zunächst auf das Pogrom vom August 1992; speziell auf die Auslagerung der Angegriffenen aus der Zentralen Aufnahmestelle (ZAst) und dem benachbarten Wohnheim, dem sogenannten *Sonnenblumenhaus*. Ich zeige auf, inwiefern vorherrschende Erinnerungsdiskurse das Gedenken beim Moment des Wegschaffens kappen und damit die anhaltende Diskriminierung durch segregierte Lagerunterbringung im kollektiven Gedächtnis ausblenden.³ Anschließend rekonstruiere ich den stufenweisen Auslagerungsprozess der ZAst – von Lichtenhagen, über ein stillgelegtes Kasernengelände in Rostock-Hinrichshagen, bis in die Gemeinde Nostorf-Horst – und verdeutliche, dass in diesem nicht nur rassistisch tradiertes Wissen fortgeschrieben wird, das bis in die Ausländerpolitik der DDR zurückreicht, sondern sich auch koloniale Dispositive verdichten. Abschließend diskutiere ich, inwiefern die durch die Mahnwache initiierte Auseinandersetzung mit dem Lager zu einem dezentralen, kritisch-reflexiven Erinnerungsdiskurs an das Pogrom beiträgt, der offenlegt, dass Rassismus nicht die Ausnahme darstellt, sondern als Norm in unsere gesellschaftlichen Geflechte eingeschrieben ist.

„Busse brachten Ausländer weg“: Zum Moment des Wegschaffens als Randnotiz

Es ist Montag, der 24. August 1992. Seit zwei Tagen verwandeln Jugendliche, Neonazis und Anwohner*innen den Rostocker Stadtteil Lichtenhagen in einen Schauplatz rechter Gewalt und rassistischer Übergriffe. Über das Wochenende hatte sich die Lage zusehends verschlechtert: Ab Samstagabend „flogen Steine, Flaschen, Leuchtraketen und Brandsätze gegen die Flüchtlingsunterkunft und das benachbarte Wohnheim der vietnamesischen Vertragsarbeiterinnen und -arbeiter“ (Prenzel 2012: 20); alles unter jubelnden Zurufen und Applaus spähender Zuschauer*innen. Am Sonntag verschafften sich Rechtsradikale Zugang zum Wohnheim und drangen bis in den sechsten Stock vor, während Imbissbuden und Getränkestände den gewaltvollen Szenen das Antlitz eines Volksfests verliehen (Heinrich 2016: 174). Erst dann entschloss sich das Land M-V einzugreifen und die unterlegene Rostocker und Schweriner Polizei mit 800 Beamt*innen zu unterstützen.

3 Da mein Fokus auf der ZAst liegt, thematisiere ich lediglich die an das Pogrom anschließende Unterbringung der Asylsuchenden, bei denen es sich überwiegend um Geflüchtete aus dem zerfallenen Jugoslawien handelte. Zur Situation der angegriffenen Vietnames*innen des Wohnheims vgl. Nguyen (2002).

Dennoch gelingt es der Staatsmacht nicht, sich gegen die Gewalttäter*innen durchzusetzen: Am Montagmorgen werden die Asylsuchenden der ZAst evakuiert.⁴ Im Anschluss ziehen sich jedoch nicht die Angreifenden, sondern sukzessive die drei noch anwesenden Hundertschaften der Polizei zurück. Das ungeschützt zurückgelassene Wohnheim der ehemaligen Vertragsarbeiter*innen aus Vietnam wird damit zum alleinigen Ziel der rassistischen Aggressionen und in den Abendstunden mit Molotow-Cocktails in Brand gesetzt. Blockiert durch Angreifer*innen und schaulustige Anwohner*innen kann die Feuerwehr erst gegen 23 Uhr, eineinhalb Stunden nach ihrem Eintreffen, das Feuer löschen (Prenzel 2012: 36). Die Bewohner*innen, zusammen mit wenigen deutschen Unterstützer*innen und Medienvertreter*innen, retten sich selbst über das Dach des brennenden Hauses in den Aufgang des benachbarten Wohnblocks, aus dem sie „unter Schutz“ (Landtag M-V 1993a: 36) von der Polizei in Notunterkünfte geschafft werden. Nachdem sich die Lage in der Nacht kurzzeitig entspannt, kommt es gegen 22 Uhr am Dienstagabend erneut zu Zusammenrottungen von „Jugendlichen, Heranwachsenden und [...] erwachsenen Neugierigen“ (1993a: 37), deren (Brand-)Angriffe sich gegen parkende Autos und Polizeibeamt*innen richten. Die massive Unterstützung durch anfeuernde Neugierige, die die „Störer“ (1993a: 37) in den Tagen zuvor begleitete, bleibt jedoch aus. Gegen 3 Uhr sind die Einsatz- und Räumungsarbeiten abgeschlossen; zu vereinzelt Sachbeschädigungen kommt es noch bis zum folgenden Donnerstag (1993a: 36f.).⁵

Der Moment des Wegschaffens⁶ versteht sich dabei nicht nur als Wendepunkt im Verlauf des Pogroms, sondern markiert in den anschließenden Aufarbeitungs-

4 Das Verb *evakuieren* ist dem lateinischen *ēvacuāre* für ‘ausleeren’ und ‘abführen’ entlehnt; eine Präfixbildung des von *vacuus* für ‘leer’, ‘frei’, ‘unbesetzt’ (Vakuum) abgeleiteten Verbs *vacuāre* – ‘leeren’. Das Substantiv *Evakuierung* wird ab dem 16. Jahrhundert im medizinischen Kontext verwendet und benennt die ‘Abführung schädlicher Stoffe aus dem Körper’. Erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts wird damit auch die ‘Räumung eines Gebietes von Soldaten, Verwundeten, Einwohnern’ bezeichnet (Pfeifer 2022).

5 Für eine detaillierte Rekonstruktion des Pogroms vgl. Prenzel (2012).

6 Ich verwende hier bewusst den umgangssprachlichen Begriff des *Wegschaffens* und bezeichne damit den weitestgehend automatisierten, unhinterfragten Vorgang „ein Objekt oder eine Person (von einem Ort, aus dem Blickfeld) *nicht zielgerichtet* weg[zu]bringen, [zu] beseitigen, beiseite[zu]räumen“ (DWDS 2020; Hervorh. CH). Das Präfix *weg* stellt seit dem 14. Jahrhundert eine verkürzte Form des mittelhochdeutschen *enwec* für *hinweg*, *fort* dar; zuvor *in wec* für *auf den Weg* (Pfeifer 2022). Zusammen mit dem Verb *schaffen*, vom althochdeutschen *skephen* für

und Gedenkprozessen auch das Ende der kritischen Auseinandersetzungen.⁷ Auch wenn festgehalten werden muss, dass es nicht das *eine* Erinnern oder das *eine* Gedenken gibt, sondern Erinnerungsdiskurse auf multiplen Ebenen stattfinden, Schwerpunkte setzen, ein- und ausblenden, sich überlagern und teils antagonistisch gegenüberstehen. Das durch sie geformte *kollektive Gedächtnis* hat zudem, wie Jan Assmann in Anknüpfung an Maurice Halbwachs bemerkt, unterschiedliche Spielarten. Er spricht zum einen vom *kommunikativen Gedächtnis*, das weitestgehend ungeformt und unorganisiert ist und innerhalb der Familie, der Nachbarschaft oder im Beruf fortgeschrieben wird. Zum anderen vom *kulturellen Gedächtnis*, das durch institutionalisierte Kommunikationsformen (Rundgänge oder Vortragsreihen) und kulturelle Formung (Denkmäler oder ritualisierte Veranstaltungen) Aspekte vergangener Ereignisse in der gesellschaftlichen Gegenwart präsent hält (Assmann 1988: 10ff.). Dabei handelt es sich nicht nur beim „informellen Alltagsgedächtnis“ (1988: 11), sondern auch im Bereich der „objektivierten Kultur und [...] zeremonialisierten Kommunikation“ (Assmann 1988: 11) um gruppenbezogene Vorgänge. Im Hinblick auf ihren identitätsstiftenden Charakter sind sich die zwei Spielarten daher nicht sehr fremd: *Was* und *wer* im kollektiven Gedächtnis *wie* präsent gehalten wird, ist als wichtiger Bestandteil der Identitätsarbeit von Gesellschaften zu verstehen – sagt etwas darüber aus, wer wir sind und sein möchten.

Aleida Assmann spricht daher vom *Funktionsgedächtnis* (2006: 138). Dessen Aufgaben liegen in der Legitimation, Delegitimation und Distinktion, wobei die Legitimierung das „vordringlichste Anliegen des offiziellen oder politischen Gedächtnisses [ist]. Die für diesen Fall charakteristische Allianz zwischen Herrschaft und Gedächtnis äußert sich positiv in der Entstehung elaborierterer Formen geschichtlichen Wissen“ (2006: 138). Zur „Psychomotorik des Erinnerns“ (2006:

(er-)schaffen, zustande bringen, gestalten, (be-)wirken, ordnen (2022), verdeutlicht der Begriff, dass etwas nie einfach *nicht ist*, sondern immer erst *nicht wird*. Absenz erklärt sich ebenso wenig aus sich selbst heraus wie Präsenz, sondern geht aus (zielgerichteten) Handlungen hervor.

- 7 Wissenschaftliche Betrachtungen widmen sich der sozio-ökonomischen und politischen Gemengelage, die zum *Fanal Rostock-Lichtenhagen* (Heinrich 2016) führen konnte (vgl. Langer 1993; Schmidt 2002), der Rolle der Lokalmedien (vgl. Prenzel 2012), der gadje-rassistischen Dimension des Pogroms (vgl. Geelhaar/Marz/Prenzel 2012), der bundesweiten Asylrechtsdebatte (vgl. Prantl 1993) und den Formen lokaler Aufarbeitungskultur (vgl. Guski 2012b; Heinrich 2018). Weder der Auslagerungsprozess der ZAst noch die anschließende Unterbringung der Überlebenden wurden bisher behandelt.

30) gehört, dass sich Erinnern und Vergessen stets bedingen und „untrennbar ineinandergreifen. Das eine ist die Ermöglichung des anderen. Wir können auch sagen: Das Vergessen ist der Gegner des Speicherns, aber der Komplize des Erinnerns“ (2006: 30). Im Vergessen liegt die Bedingung zur Möglichkeit des Erinnerns; gleichsam geschieht es – insbesondere auf kulturell-kollektiver Ebene – selten zufällig. Blinde Stellen im Geschichtsbewussten entstehen weniger aufgrund fehlender Kenntnisse, sondern sind Resultate von Verleugnungen. Diese liegen „keineswegs nur dann vor, wenn bestimmte Wahrnehmungen völlig ausgeblendet werden. Vielmehr kann es sich auch dann um Verleugnung handeln, wenn die Bedeutung problematischer Inhalte abgewehrt wird und wenn *Zusammenhänge* zerrissen werden“ (Müller-Hohagen 1998: 309f.; Hervorh. im Orig.). Die Artikulationen des kulturellen Gedächtnisses, dessen sagbaren und unsagbaren Elementen, sind daher an die Dynamiken von Macht und Herrschaft gebunden. Damit besteht die „Crux des offiziellen Gedächtnisses [...] darin, daß es auf Zensur und künstliche Animationen angewiesen ist. Es dauert nur so lange, wie die Macht von Dauer ist, die es stützt“ (Assmann 2006: 138).

Das Assmannsche Konzept des kollektiven Gedächtnisses legte das theoretische Grundgerüst für die Erinnerungsforschung im deutschsprachigen Raum und wurde seither mehrfach erweitert (vgl. Jacke/Zierold 2015). Kritische Würdigung erfuhr die Gegenüberstellung von oralem und skripturalem Erinnern (de Wolff 2021: 89), die eine Hierarchisierung von Erinnerungspraktiken impliziert und diese in ein starres, binäres Ordnungssystem aufspaltet: formel/informell, organisiert/chaotisch, objektiv/subjektiv. Eine weitere Schwäche liegt in der Nichtbeachtung komplexer Mediensysteme in modernen Gesellschaften (vgl. Jacke/Zierold 2015). Damit ist das Modell des kollektiven Gedächtnisses „vergleichsweise statisch organisiert [...] und [könne] die Pluralität, Prozesshaftigkeit und Dynamik gesellschaftlicher Erinnerungsprozesse und der mit ihnen verbundenen widerstreitenden Macht- und Aushandlungsphänomene nicht hinreichend beschreiben“ (Jacke/Zierold 2015: 81).

Eine mögliche Revision nimmt Astrid Erll vor, die das kollektive Gedächtnis weiter fasst und „weder als Hort einer ‘ursprünglichen’ Erinnerung noch als interessensteuerte Verzerrung der Vergangenheit“ (2005: 101) versteht. Vielmehr weist es eine semiotische Struktur auf und findet seine Artikulation in einer Vielzahl koexistenter Erinnerungskulturen (im Plural). Erll knüpft ihre Bemerkungen an einen anthropologisch-semiotischen Kulturbegriff: Kultur versteht sie als Zeichensystem, das mehrere Dimensionen umfasst – materiale, soziale und mentale –, die im wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen (2005: 101f.). Zur materialen Dimension des kollektiven Gedächtnisses zählen dabei

Medien, „seien dies Gegenstände, Texte, Monumente oder Riten“ (2005: 102), anhand derer gedenkwürdige Inhalte für Gesellschaften zugänglich gemacht werden. Die soziale Dimension bezieht sich auf die Trägerschaften des kulturellen Gedächtnisses: Akteur*innen und Institutionen, die „an der Produktion, Speicherung und dem Abruf des für das Kollektiv relevanten Wissens beteiligt sind“ (2005: 102). Als mentale Dimension lässt sich die *Struktur der Struktur* verstehen: Gemeint sind damit Codes, Schemata und Denkmuster, die das gemeinsame „Erinnern durch symbolische Vermittlung [erst] ermöglichen und prägen“ (2005: 102). Die Dreidimensionalität des kollektiven Gedächtnisses verdeutlicht, dass dessen Reichweite, Akzeptanz und Stellenwert auf allen Ebenen an Machtressourcen geknüpft ist. Zudem erlaubt es die vielgestaltigen Praktiken nicht-institutionalisierter Akteur*innen einzubeziehen, die Erll als „Erinnerungsakte“ (2005: 103) bezeichnet.⁸

Nun ist der detaillierte Rückblick auf 30 Jahre städtisches, institutionalisiertes und zivilgesellschaftliches Gedenken, juristische und lokal-politische Aufarbeitung (und deren Verfehlungen) an dieser Stelle nicht möglich. Ich werfe daher ein Schlaglicht auf drei ausgewählte Ereignisse – den parlamentarische Untersuchungsausschuss des Landes M-V (PUA), die Gedenkveranstaltung zum 20. Jahrestag und das in den Jahren 2017/18 errichtete Denkmal *Gestern Heute Morgen* – und zeige auf, dass es speziell die materialen und mentalen Dimensionen des kollektiven Gedächtnisses sind, in denen die anhaltende Diskriminierung durch segregierte Lagerunterbringung ausgeblendet wird.

Der im August 1992 durch den Landtag eingesetzte Untersuchungsausschuss, der am 16. Juni 1993 seinen Zwischen- und am 4. November 1993 seinen Abschlussbericht veröffentlichte, widmet sich in erster Linie der Rekonstruktion des Pogroms, den politischen Fehlentscheidungen, dem desaströsen Polizeieinsatz und der Suche nach Verantwortlichkeiten (Prenzel 2012: 23). Abschließend bescheinigt der Ausschuss

dem Innenministerium, der Stadt Rostock und der polizeilichen Einsatzführung Fehlverhalten [...]. Der Ausschuss kam zu der Einschätzung, dass bereits im Vorfeld

8 Tanja Thomas und Fabian Virchow sprechen von Praktiken „eines ‘Doing Memory’ [...]“. Markiert wird mit dem Begriff ‘Doing Memory’, dass Erinnern und ‘Vergessen’ als permanentes (partielles) Neu- und Überschreiben von Vorstellungen über die Vergangenheit aufgefasst werden kann. [...] Interventionen und Konflikte [...] sind dann besonders geeignet, um zu erkennen, wer machtvoll durchgesetzten Vergangenheitskonstruktionen mittels welcher Ressourcen widerspricht und wo sich Ansätze erkennen lassen, bestehende politische Ordnungen zu verändern“ (2022: 31).

weder das Innenministerium noch die Rostocker Polizei oder Verwaltung Initiative gezeigt hatten, gegen die Zustände vor dem Sonnenblumenhaus und die damit verbundenen [sic!] Obdachlosigkeit Asylsuchender vorzugehen. Damit hätten sie einer rassistischen und selbstjustiziellen Stimmung Vorschub geleistet, die gleichwohl nicht dadurch zu entschuldigen sei. (Guski 2012b: 33)

Im Zuge der Aufarbeitung trat Innenminister Lothar Kupfer (CDU) zurück. Zuvor erklärte er, man habe den „Mangelzustand“ (Landtag M-V 1993a: 29) in der ZAst bewusst hingenommen, da der Fokus auf der Auslagerung der Aufnahmeestelle nach Hinrichshagen lag.⁹ Auch der Oberbürgermeister der Stadt Rostock, Klaus Kilimann (SPD), dem der Ausschuss direktes „politisches und moralisches Fehlverhalten“ (Guski 2012b: 33) attestierte (vgl. Landtag M-V 1993a und 1993b), musste seinen Posten räumen. Dass die Angreifer*innen selbst nur unzureichend strafverfolgt wurden, wird in den Berichten des PUA lediglich angedeutet. Dort heißt es, dass es im Anschluss an das Pogrom zu 370 vorläufigen Festnahmen kam (Landtag M-V 1993a: 85). Die Aussage des zuständigen Staatsanwaltes wirkte jedoch richtungsweisend für die groben justiziellen Verfehlungen der kommenden Jahre: Er sei „der Auffassung, daß, wenn man sich im nachhinein [sic!] hineindenkt, das einfach Entladung von Frust war. Sie kennen ja die Problemecke Lichtenhagen, hohe Arbeitslosigkeit. Und dann in eine solche problemgeladene Wohngegend auch noch weitere Problempunkte hineinzubringen, das gibt natürlich Reibungen“ (1993a: 85).¹⁰

Die Auslagerung der Angegriffenen wird in den 137 Seiten umfassenden Zwischen- und Abschlussberichten nur mit wenigen Sätzen erwähnt. Zum Leerzug der ZAst heißt es im Zwischenbericht lediglich, dass Winfried Rusch, der Ausländerbeauftragte und Abteilungsleiter für Ausländerfragen des Innenministeriums, am Montagmorgen gegen 8 Uhr telefonisch über die Lage informiert und ihm vorgeschlagen wurde, die Einrichtung zu räumen. Damit einverstanden, „ordnete Rusch die Verteilung an. Darauf wurden mit vier Bussen ca. 200 Bewerber auf Städte und Kreise verteilt“ (Landtag M-V 1993a: 35). Eine nähere Auseinander-

9 Rudi Geil (CDU) löste Lothar Kupfer am 19. Februar als Innenminister ab.

10 In den anschließenden Prozessen wurden „mehr als 40 Angreifer verurteilt [...] nur drei mussten Haftstrafen absitzen“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung 2002). Die letzten Angeklagten, „drei Skins, die zur Urteilsverkündung mit frisch rasierten Glatzen erschienen“ (Kleffner 2002), wurden im Juni 2002 zu Bewährungsstrafen verurteilt, nachdem der Richter des Schweriner Landgerichts ihnen eine „günstige Sozialprognose“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung 2002) attestierte. Die Angeklagten gingen in Revision, die jedoch im Juni 2003 vom Bundesgerichtshof abgelehnt wurde (Guski 2012b: 35).

setzung findet nicht statt. Nach welchen Kriterien die Verteilung stattfindet, wie die Qualität der Unterbringung aussieht, wie lange die Asylsuchenden dort auszuhalten haben – all dem wird keine Relevanz zugeschrieben. Dass auch die Kommunen namentlich unerwähnt bleiben, diene, so später die Erklärung, alleinig dem Schutz der Angegriffenen. Nur die Lokalpresse gewährt kleine Einblicke: Unter dem Titel *Busse brachten Ausländer weg* fallen in der *Ostsee-Zeitung* vom 25. August 1992 Ortsnamen wie Greifswald, Bad Doberan und Stralsund (A_1). Inszeniert wird die Evakuierung als Rettungsmoment, anstatt sie als das zu lesen, was sie tatsächlich war: staatliches Versagen, sich adäquat gegen rechte Gewalttäter*innen durchzusetzen.

Einige Stunden nach der Evakuierung der Asylsuchenden fand die Auslagerung der vietnamesischen Bewohner*innen des Nachbarhauses statt. An diese erinnert sich Polizeioberrat Jürgen Deckert wie folgt:

Die Anzahl der Vietnamesen, die *abtransportiert* wurden mit einem Gelenkbus, gleichwohl zwei zur Verfügung standen, einer reichte aus. Dieser eine Bus ist meines Erachtens auch nicht voll gewesen, so daß in etwa 50, maximal 60 Vietnamesen *abtransportiert* wurden. Wo sich der Rest aufgehalten hat, kann ich zu diesem Zeitpunkt nicht sagen. (Landtag M-V 1993a: 70; Hervorh. CH).

Deckerts Wortwahl ist bedeutsam: Wer oder was wird *abtransportiert*? Abtransportiert werden, den Beispielen im Duden folgend, Möbelstücke oder Gefangene. Abtransportiert werden Objekte; oder Menschen, denen der „Status des Individuums“ (Foucault 1994: 246) und damit „das Recht anders zu sein“ (1994: 246) nicht zugebilligt wird. Eine Aberkennung, die sich in der (Neu-)Ordnung des Räumlichen materialisiert: Der Abtransport führt Menschen an „mehr oder minder unbekannte Orte: Gefängnisse, Baracken, Notunterkünfte, Lager. Kurzum, an Orte, die symbolisch vermitteln: Du gehörst nicht (mehr) zum gesellschaftlichen Gefüge“ (Hader 2022: 18). Durch den PUA wird zwar der verspätete Zeitpunkt dieser Auslagerung geahndet – „der Ausschuß ist [...] der Ansicht, daß eine Verlegung der ZAST, schon auf Grund der bereits vorhandenen Hinweise auf eine kritische Situation am Ort [...] früher hätte in Angriff genommen werden müssen“ (Landtag M-V 1993b: 21) –, der Moment *an sich*, mitsamt seiner symbolischen und politischen Wirkmacht, erfährt jedoch keine kritische Würdigung.

Den ersten Versuch, den Überlebenden des Pogroms zu gedenken, unternahmen weder die Stadt Rostock noch das Land M-V, sondern Rom*nja-Aktivist*innen, Mitglieder der *Fils et Filles des Déportés Juifs de France* (Söhne und Töchter der deportierten Juden aus Frankreich), zusammen mit Aktivist*innen der zionistischen Jugend- und Studentenorganisation *Betar* (Guski 2012b: 48). Im Oktober

1992 besetzten sie das Rostocker Rathaus und brachten eine Gedenktafel an;¹¹ eine Aktion multidirektionalen Erinnerns (vgl. Rothberg 2020) mit der sie

ihre Solidarität mit den vietnamesischen Bewohner*innen des Sonnenblumenhauses zum Ausdruck brachten, gleichzeitig gegen das Abkommen zur vereinfachten Abschiebung von Roma nach Rumänien protestierten und angesichts der rassistischen Gewalt der deutschen Mehrheitsgesellschaft an die Deportation der Juden und Jüdinnen und Roma und Sinti während des Nationalsozialismus erinnerten. (Lierke/Perinelli 2020: 19)

Der Besetzung folgte ein Polizeieinsatz mit 46 vorläufigen Festnahmen, der den zum Zeitpunkt noch amtierenden Oberbürgermeister Kilimann „in Sorge über einen möglichen ‘antisemitischen Ruf der Stadt’ brachte und [Rostock] abermals einen Eklat von internationalem Ausmaß bescherte“ (Guski 2012b: 48). Die Gedenktafel wurde im Anschluss wieder entfernt.

Institutionalisierte Gedenkveranstaltungen orientieren sich bis heute an den historischen Jahrestagen. Bis zum 20-jährigen Gedenken im Jahr 2012 hatte es einige Zusammenschlüsse gegeben, wie die Bürger*innen-Initiative *Bunt statt Braun*, die aus dem Migrant*innenrat Rostock, dem vietnamesischen Verein *Diên Hong*,¹² dem Begegnungszentrum Kolping-Haus, dem Ortsbeirat und dem Stadtteiltisch von Lichtenhagen bestand (Guski 2012b: 39ff.). Die Universität organisierte gemeinsam mit der Stadt die Veranstaltungsreihe *Jahrestage [1942.1992]*, die das Gedenken an die Bombardierung Rostocks im April 1942 mit Erinnerungen an das Pogrom verknüpfte (A 35). Unter dem Titel *Lichten-*

11 Darauf zu lesen war: „In dieser Stadt gingen Menschen im August 1992 erneut mit rassistischen Gewalttaten und Brandstiftungen gegen unschuldige Familien, Kinder, Frauen und Männer vor. Wir erinnern an die Millionen Kinder, Frauen und Männer, die – weil als Juden oder Sinti und Roma geboren – dem nationalsozialistischen Völkermord zum Opfer fielen. In einer einzigen Nacht unvergeßlichen Grauens wurden am 2. August 1944 die 3.000 noch lebenden Menschen im ‘Zigeunerlager’ von Auschwitz-Birkenau durch Gas ermordet. Diese Erfahrungen und historischen Verpflichtungen für das deutsche Volk müssen wachgehalten werden, um zu verhindern, daß sich die Gewalt und Menschenverachtung jemals wiederholen“ (Malzahn 1993).

12 Der Impuls zur Gründung des Vereins *Diên Hong – Gemeinsam unter einem Dach e.V.* kam einigen der überlebenden Vietnames*innen bereits während ihrer Unterbringung in einer Turnhalle im Rostocker Stadtteil Marienehe (Hader 2022: 18). Heute ist der Verein als Bildungsträger anerkannt und bietet neben Sprachkursen auch Seminare und Workshops zu den Themen Integration, Diversität und Interkulturalität an.

hagen bewegt sich fanden das ganze Jahr über „Ausstellungen, Theateraufführungen, Diskussionsrunden und multikulturelle Feste“ (Guski 2012b: 43) statt.

Zur Gedenkveranstaltung am 26. August 2012 wurden prominente Gäste geladen: Bundespräsident Joachim Gauck, Mecklenburg-Vorpommerns Ministerpräsident Erwin Sellering und Nguyen Thi Hoang Anh, die Botschafterin Vietnams. Auf dem Programm standen interreligiöse Gesprächskreise, Podiumsdiskussionen, Ausstellungseröffnungen und das Aufstellen einer *Friedenseiche* vor dem Sonnenblumenhaus:¹³ „Auf der Wiese hinter dem Sonnenblumenhaus herrscht eine gelöste, wenn auch etwas gedämpfte Stadtfeststimmung. Gerade hat ein Kinderchor gesungen, Paare und Familien schlendern in der Sonne umher, es gibt Bierstände, Luftballons und Bratwürstchen“ (Keller 2012). Dass man erinnerungspolitisch bemüht ist, die Wirkmacht des Pogroms auf drei heiße Sommertage im August 1992 zu begrenzen, zeigt sich in Gaucks Ansprache: „Es ist Vergangenheit, was uns heute hier in Lichtenhagen zusammenführt – was wir erinnern, was wir beklagen, was uns beschämt: Alles war vor zwanzig Jahren. Es ist Vergangenheit – das war mein erster Satz“ (Tagesspiegel 2012).¹⁴ Es *entzürne* ihn, dass „gewalttätige Jugendliche [...], unterstützt von Randalierern und Rechtsextremen aus Ost- und Westdeutschland, ihrem Hass und ihren Ressentiments tagelang freien Lauf lassen konnten“ (2012), dass „Anwohner den Mob anfeuerten [und] die Gewalttäter vor der Polizei schützten“ (2012). Was ihn offenbar weniger entzürnte, sind die Segregationsprozesse, die an das Pogrom angeschlossen, Asylrechtsverschärfungen,¹⁵ Kasernierungen in peripheren Lagern,

13 Die Eiche wurde zwei Tage nach dem Aufstellen von der Gruppe *Antifaschistischer Fuchsschwanz* wieder gefällt (Thomas/Virchow 2022: 30).

14 Darauf folgt: „Es ist die Gegenwart, die unsere Wachsamkeit, unsere Entschlossenheit, unseren Mut und unsere Solidarität braucht“ (Tagesspiegel 2012).

15 Hier ist insbesondere der sogenannte *Asylkompromiss* zu nennen, der am 26. Mai 1993 im Bundestag verabschiedet wurde. Mit ihm hebelte die Bundesregierung das Grundrecht auf Asyl so weit aus, dass die Antragszahlen im Spätsommer desselben Jahres rapide zurückgingen; gleichzeitig nahm die Zahl an Abschiebungen zu (Bundeszentrale für politische Bildung 2013). Das Asylgrundrecht, Artikel 16a GG, wurde in diesem Zuge nicht nur um die Regelung der sogenannten *sicheren Drittstaaten* (Abs. 2) erweitert – „Einreisende aus solchen Staaten können sich grundsätzlich nicht auf das Asylgrundrecht berufen“ (Metzner 2017) – sondern auch durch die Etablierung von sogenannten *sicheren Herkunftsländern* (Abs. 3) abgeschwächt. Menschen, die aus Ländern kommen, in denen laut der Bundesrepublik „keine Verfolgung oder unmenschliche Behandlung droht, haben keinen Anspruch auf Asyl“ (Bundeszentrale für politische Bildung 2013). Zu den Beson-

Rückkehrabkommen und Abschiebungen, in denen Lichtenhagen nachklingt. Nostorf-Horst war im 20. Gedenkjahr nicht im Ansatz ein relevanter Begriff.¹⁶

Wie bei Großveranstaltungen häufig der Fall, diente auch das 20-jährige Gedenken der Hansestadt, um „ihr Image zu verbessern [...]. Man wolle zwar keine PR-Veranstaltung, aber ‘zeigen, dass sich Rostock verändert hat’ und ‘eine offene und tolerante Stadt’ ist“ (Guski 2012b: 47). Solch „multikulturelle Friedensfeste“ (Guski 2012a: 43) laufen jedoch Gefahr, den „virulenten ‘Rassismus der Mitte’“ (2012a: 43) zu ignorieren und auszublenden, dass es sich bei den Gesprächskreisen, Podiumsdiskussionen, Ansprachen und Ausstellungen um die Erinnerungs-Modi einer „weißen, deutschen Mehrheitsgesellschaft“ (Nguyen 2020: 419) handelt, die in erster Linie darauf abzielen, das eigene Gewissen zu besänftigen. Mai Phu’ong Kollath, ehemalige Vertragsarbeiterin der DDR, erinnert sich in der Dokumentation *Der zweite Anschlag* (Reinhardt 2018) an das 20-jährige Gedenken:

Es wurden so viele Sachen da aufgebaut, auf dieser Wiese, wo vor 20 Jahren mindestens 3.000 Schaulustige da unten standen und Beifall geklatscht haben. Und dort, gerade zum 20. Jahrestag Lichtenhagens, hat die Hansestadt Rostock erstmal völlig vergessen, die Vietnamesen, die damals im Haus waren, mal einzuladen. (Reinhardt 2018: 39:40–40:00).

Im Anschluss begann die Arbeitsgruppe *Gedenken an die Ausschreitungen in Rostock-Lichtenhagen 1992* der Rostocker Bürgerschaft, sich mit „Formen und Orte[n] für ein dauerhaftes Gedenken“ (Heinrich 2018: 304) auseinanderzusetzen. Ziel war es, die „unterschiedlichen Verantwortlichkeiten sowie die Verwobenheit der Akteure der Stadt mit den Ausschreitungen in den Blick zu nehmen“ (2018: 304). Auf der Suche nach der geeigneten Umsetzung wurde ein Wettbewerb ausgelobt, bei dem sich das Künstler*innenkollektiv *SCHAUM* mit dem Projekt *Gestern Heute Morgen* durchsetzte: sechs Stehlen, die individuelle

derheiten des Asylgrundrechts in Artikel 16a GG vgl. Metzner (2017). Für eine detaillierte Betrachtung vgl. Luft/Schimany (2014).

- 16 Die Verbindung zwischen dem Pogrom und dem Lager wird erstmals im Jahr 2022 durch ein Bündnis aus institutionalisierten und nicht-institutionalisierten Akteur*innen, Gruppen und Initiativen hergestellt. In einem Positionspapier formulieren sie Forderungen für eine zukünftige Gedenk- und Erinnerungskultur: Plädiert wird unter anderem dafür, das Pogrom im Kontext rassistischer Kontinuitätslinien zu begreifen. Dafür, dass Lichtenhagen kein Einzelfall sei, stehe symbolisch „das Aufnahmelager in Nostorf-Horst, das der ZAst in Lichtenhagen folgte“ (Gedenken an das Pogrom. Lichtenhagen 1992: 2022). Das Bündnis organisierte am 21. August 2022 Kundgebungen in Schwerin und Rostock sowie eine Busfahrt nach Nostorf-Horst.

Titel tragen und seit dem Jahr 2017 in Rostock platziert sind: Die Stehle *Politik* vor dem Rathaus, *Selbstjustiz* vor dem Sonnenblumenhaus, *Staatsgewalt* vor der Rostocker Polizeidirektion, *Medien* vor der Ostsee-Zeitung und *Gesellschaft* in der Nähe des ehemaligen *Jugend Alternativ Zentrums*, von dem aus während des Pogroms linker Widerstand organisiert wurde (Artist Collective SCHAUM/Hansestadt Rostock 2022). Dabei ging es den Künstler*innen Alexandra Lotz und Tim Kellner nicht darum, Schuldige zu benennen, sondern damalige Fragen in die Gegenwart zu holen: „Wie war das vor 25 Jahren, wo war ich da und warum war ich, wie ich war [...] und wie werde ich mich auch in Zukunft verhalten?“ (Welty 2017). Einer Journalistin des *Deutschlandfunk Kultur* ist das jedoch nicht genug:

Ute Welty: Bei dem, was Sie beschreiben, *vermisse ich die Opfer.*

Alexandra Lotz: Ja, da haben Sie recht. Wir haben irgendwie in dem Zuge überlegt, wie wir ein Konzept machen können, was *erst mal selbst bei sich bleibt*. [...] [Und] das war das, was wir vermisst haben auch in Rostock und auch letztendlich in den Vorgesprächen für den Wettbewerb, dass natürlich sozusagen schon die Verantwortlichen keine Verantwortung übernehmen wollten und dass uns wichtig war, dass für die Reflexion und das Begreifen dieses schrecklichen Ereignisses erst mal ziemlich eindeutige Fragen an die Täterseite gestellt werden müssen. *Ich kann Sie beruhigen:* Inzwischen werden wir im nächsten Jahr zum gleichen Datum eine sechste Stele eröffnen, die dann für die Opfer sein wird. (Welty 2017; Hervorh. CH)

Den Opfern dient seit dem Jahr 2018 die sechste Stehle, *Empathie*, die auf dem Doberaner Platz aufgestellt wurde. Die Skulptur ist „den Betroffenen des Pogroms von 1992 gewidmet“ (Artist Collective SCHAUM/Hansestadt Rostock 2022) und soll deren Körper nachempfinden: Besucher*innen können sich ihnen anschmiegen und „die Pose einer Umarmung einnehmen. [...] Sie ist eine Entschuldigung bei den Opfern und soll [...] an einen positiven Umgang mit allen Menschen appellieren“ (Artist Collective SCHAUM/Hansestadt Rostock 2022).¹⁷ In der Stehle *Empathie* materialisiert sich der Versuch eines rassismuskritischen Gedenkens, das tatsächlich nur *bei sich bleibt*: Es legt die Eurozentriertheit des institutionalisierten Erinnerns offen und fetischisiert das Opfer. Dieses soll der Vergangenheitsbewältigung dienen – bestenfalls sogar der Absolution: „Opfer sollen zu individuell erkennbaren Opfern und ihren Geschichten werden und müssen doch zugleich universalisierbar und damit austauschbar sein, damit

17 Auf der Webseite der Erinnerungsorte sind zwei weiße Personen zu sehen, die mit geschlossenen Augen die Stehle umarmen:
<http://www.rostock-lichtenhagen-1992.de/>

Aufmerksamkeit, Subjektivität und narzisstisch-pathetische Projektion sich an sie heften können“ (Friese 2017: 51).

Mit dem Kunstwerk wolle das Künstler*innenkollektiv „keine Antworten oder Schuldzuweisungen geben“ (Artist Collective SCHAUM/Hansestadt Rostock 2022); vielmehr appellieren sie „an die Mitmenschlichkeit“ und verweisen „durch die Titel der Figuren gleichzeitig auf die Säulen der Demokratie“ (2022). Der Versuch, über die Verandelung von Mitgefühl und demokratischen Werten dauerhafte und dezentrale Erinnerungsorte zu schaffen, gelingt jedoch nur bedingt: Auch dieses Gedenken reicht nicht über die Stadtgrenzen hinaus und thematisiert weder die anschließende Unterbringungssituation in Rostock-Hinrichshagen noch die in Nostorf-Horst – beides Orte, die auch lange nach dem Pogrom im Konflikt mit zentralen Säulen der Demokratie stehen: (politische) Zugehörigkeit, Teilhabe und Bürgerschaft.

Die kurze analytische Betrachtung des PUA, des 20-jährigen Gedenkens und des Denkmals *Gestern Heute Morgen* verdeutlicht, dass der Moment des Wegschaffens der Angegriffenen in der institutionalisierten Aufarbeitung ausgeblendet wird und damit die Grenze des kollektiven Gedenkens markiert, besonders in seinen materialen und mentalen Dimensionen. Dabei zwingt uns jeder Moment, ihm seine symbolische Wirkmacht zuzubilligen; denn in ihm präsentiert sich, wie Sören Kierkegaard bemerkt, der Augenblick, in dem das unendlich Mögliche zum Faktischen wird: „Wenn sich dies nun anders verhalten soll, muß der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, so daß ich ihn keinen Augenblick, weder in Zeit noch in Ewigkeit, werde vergessen können, weil das Ewige, das vorher nicht war, in diesem Augenblick entstand“ (Kierkegaard 1984: 15). Der Moment ist nie trivial, im Gegenteil: In ihm verdichten sich soziale und kulturelle Ordnungen, historisch tradierte Wissensbestände und diskursiv hergestellte Normalitäten. Walter Benjamin betont daher, dass die gesellschaftskritische Analyse im Moment nicht nur die bloße Kausalität zwischen Aktion und Reaktion sehen darf, sondern ihn als wirkmächtiges Fragment in der *Montage der Geschichte* verstehen muss. Es gilt, „die großen Konstruktionen aus kleinsten, scharf und schneidend konfektionierten Baugliedern zu errichten. Ja in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens zu entdecken“ (2020: 7).

Der Moment wirkt immer über sich hinaus – so auch der des Wegschaffens der Angegriffenen von Rostock-Lichtenhagen. In ihm tun sich mindestens zwei Spuren auf, denen es im Kontext eines dezentralen, kritisch-reflexiven Erinnerns nachzugehen gilt. Die Spur *zurück*: Sie deckt in der Auslagerung der Asylsuchenden und ehemaligen Vertragsarbeiter*innen die Fortschreibung rassistischer und

kolonialer Dispositive auf, die weit in die Ausländerpolitiken der DDR zurückreichen. Und die Spur *vorwärts*: Sie führt zur anschließenden Lagerunterbringung in Nostorf-Horst und konfrontiert uns mit der Frage, inwiefern sich in ihr die Nachklänge des Pogroms materialisieren und bis heute verstetigen.

Von Lichtenhagen nach Horst: „Raus aus den großen Städten!“

Am Sonntag, den 23. August 1992, noch während der Ausschreitungen in Lichtenhagen, wird eine ehemalige Kaserne der Nationalen Volksarmee (NVA) in Hinrichshagen, einem ländlichen Stadtteil am nordöstlichen Rand Rostocks, offiziell als neuer Standort der ZAst in Betrieb genommen (A 9). Am Waldrand gelegen, ist das Gelände nur über einen unbefestigten Schotterweg zu erreichen, der von der Landstraße 22 abzweigt – der Verbindungsstrecke zwischen Rostock und dem Bade- und Touristenort Graal-Müritz. Dass geographische Segregation jedoch keine rassistischen Anfeindungen auflöst, zeigt sich in der nahe des Lagers gelegenen Erich-Weinert-Wohnsiedlung: Deren Anwohner*innen richteten seit Bekanntgabe des Standortwechsels Beschwerden an Stadt und Land. Ablehnung, die sich, wie ein Polizeibericht von September 1992 festhält, im Anschluss an das Pogrom noch verfestigt:

Im unmittelbaren Umfeld der ZAST Hinrichshagen wohnen ca. 1.000 Menschen. Intensive Aufklärung hat ergeben, daß die Bevölkerung durchweg kein Verständnis für die Unterbringung der Asylbewerber in ihrer [...] Nähe hat. Es entwickelt sich erneut ein von Ausländerfeindlichkeit und Fremdenhaß geprägtes Spannungsfeld. (A 3: 1)

Es ist nicht dokumentiert, wie viele Asylsuchende direkt von Lichtenhagen nach Hinrichshagen verlegt werden; fest steht jedoch, dass das vier Unterbringungsbäude umfassende Lager bereits 14 Tage nach dem Pogrom mit 923 Menschen völlig überbelegt ist (A 4). Auch wenn eine dauerhafte Unterbringung in Hinrichshagen von Seiten der Landesregierung nie geplant war – „die für 600 Asylbewerber konzipierte Liegenschaft [war] weder personell noch infrastrukturell geeignet, auf Sicht die hohen Zuzugszahlen aufzufangen und zu bewältigen“ (A 7: 4) –, stand die prinzipielle Auslagerung Geflüchteter schon weit vor dem Pogrom auf der politischen Agenda: Im Mai 1992 schloss das Land mit der Hansestadt einen Vertrag über die Nutzung der Liegenschaft in Hinrichshagen ab, auf der bereits im Sommer die Notfallunterbringung „von Asylsuchenden [...] begonnen [hatte]. Am selben Tag gab das Innenministerium eine Presseerklärung heraus, in der es hieß, dass vorgesehen sei, die [ZAst] ‘noch im September d.J. ganz aus Rostock-Lichtenhagen zu verlegen‘ (Landtag MV 1993a: 33). Zudem wies der

von Oktober 1990 bis März 1992 amtierende Innenminister Georg Diederich (CDU) vor dem PUA darauf hin, dass die „Landesregierung [schon] frühzeitig zum Jahreswechsel 1991/92 einen Kabinettsbeschluss gefasst [habe], nach dem die ZAst nach Horst in den Landkreis Hagenow zu verlegen war“ (Landtag MV 1993b: 21).¹⁸

Das Pogrom in Lichtenhagen wirkte unweigerlich als Katalysator für den Verlegungsprozess der ZAst; der Wille zur Auslagerung fremd gelesener Menschen bestand allerdings schon vorher und muss als Ausdruck rassistisch tradierten Wissens verstanden werden (vgl. Alexopoulou 2018): Es gilt als selbstverständlich, den migrantisierten Anderen des (städtischen) Handlungs- und Blickfeldes zu verweisen. Diese Normalität des Wegschaffens reicht weit in die segregierende Migrationspolitik des SED-Regimes zurück und artikuliert sich in Narrationen über die DDR, in denen die Anwesenheit von Asylsuchenden und Vertragsarbeiter*innen nur marginal thematisiert oder gar völlig negiert wird. Beispielhaft steht mein Gespräch mit Jutta, einer Akteurin des Flüchtlingsrats M-V, die ursprünglich aus Westdeutschland stammt:

C: Das heißt die – nochmal kurz zu Rostock – die zentrale Aufnahmestelle, die ist auch erst mit der Wiedervereinigung etabliert wurden? Asyl in der DDR?

J: Gab es nicht. [Gab es nicht?] Es gab die Vertragsarbeiter. Und das waren aber die aus den sozialistischen Bruderstaaten, also sprich: pff, ja, [...] Mosambique, Vietnam, Kuba. Genau. [...] (Jutta, 30.11.18)

Dabei war es nach der Wiedervereinigung auch in Ostdeutschland nicht neu, Asyl zu gewähren: In der DDR gab es ebenfalls Asylsuchende, „wenn auch in sehr viel kleinerer Zahl als in der Bundesrepublik. Auch in der DDR war das Asylrecht – als Recht des Staates, aber nicht als subjektives Recht des Asylsuchenden – in der Verfassung verankert“ (Bader/Oltmer 2005). Als Vertragsarbeiter*innen, Studierende, politisch Verfolgte oder Bürgerkriegsgeflüchtete kamen Menschen aus Vietnam, Mozambique, Jugoslawien, Algerien, Polen, Kuba, Chile oder Griechenland in die DDR – *Solidarität ist Klassenpflicht*, wie ein Plakat des

18 Auf Basis des IFG M-V habe ich am 20.12.19 bei der Staatskanzlei in Schwerin Einsicht in den Kabinettsbeschluss beantragt. Nach ausgebliebener Rückmeldung und erneuter Nachfrage wurde ich in einem Schreiben vom 03.02.20 gebeten der Staatskanzlei meine Telefonnummer für etwaige Rückfragen zukommen zu lassen. In einem Telefonat vom 10.02.20 teilte mir der zuständige Sachbearbeiter mit, dass der angefragte Kabinettsbeschluss im Archiv der Staatskanzlei nicht existiere. Ich bat am Telefon und abermals postalisch am 24.04.20 um eine schriftliche Bestätigung über das Nichtvorhandensein des Beschlusses. Diese blieb jedoch aus (A 32).

Solidaritätskomitees der DDR von 1976 propagiert (Enzenbach/Kollath/Oelkers 2019a). Aufnahmen, wie die von rund 2.000 chilenischen Kommunist*innen, die nach der Machtübernahme Augusto Pinochets im Jahr 1973 ins Exil flohen, unterstreichen jedoch, dass die SED-Führung ihre internationale Solidarität gegenüber sozialistischen Genoss*innen in erster Linie zur politischen Inszenierung und Stärkung der kommunistischen Gesinnung nutzte. Viele Chilen*innen genossen als politische Emigrant*innen zwar Privilegien,

die Vergabe dieser Leistungen orientierte sich jedoch nicht an den Bedürfnissen der Betroffenen, sondern auch an ideologischen Gesichtspunkten. [...] Neben den außenpolitischen Motiven leiteten die SED-Führung auch innenpolitische Beweggründe bei ihrem Verhalten gegenüber den Flüchtlingen aus Chile. Der SED-Propaganda diente die Aufnahme der Emigranten als Beweis des 'zutiefst humanistischen' Charakters der DDR. (Maurin 2005: 373f.)

Im Jahr 1989 arbeiteten und lebten rund 191.200 Menschen mit ausländischer Staatsangehörigkeit in der DDR (Bader/Oltmer 2005); deren Perspektiven, Lebensrealitäten und Kämpfe sollten im Arbeiter- und Bauernstaat dennoch unterdrückt werden.¹⁹ Hinter dem propagierten Solidaritätsappell verbargen sich zuvorderst ökonomische Beweggründe: Die Anwerbung und Beschäftigung von ausländischen Arbeiter*innen sollte dem zunehmenden Arbeitskräftemangel der staatlich geführten Planwirtschaft entgegenwirken (Poutrus 2020). Gleichzeitig hielt sich in den Herkunftsländern, im Verwaltungsapparat der DDR und in der deutschen Bevölkerung die hartnäckige Überzeugung, dass „mit der Arbeitsmigration keine langfristige Einwanderung verbunden sei“ (Poutrus 2020). Diese Haltung materialisierte sich in räumlicher Segregation: „Ja, aber sie waren natürlich ganz anders untergebracht. [...] Das war ja getrennt von der deutschen Gesellschaft und es durfte eigentlich auch gar nichts, außer der deutsch-sowjetischen Freundschaft, gefeiert werden. Es war eigentlich verboten, da Kontakte

19 Marie Mualem Sultan (2021) weist darauf hin, dass in der DDR offizielle Zusammenschlüsse von Vertragsarbeiter*innen und Asylsuchenden in Migrant*innenorganisationen streng untersagt waren. Dennoch wurden informelle Netzwerke gebildet, Arbeitskämpfe geführt und weniger sichtbare Wege gefunden, einen von staatlicher Reglementierung und Ausgrenzung geprägten Alltag zu unterlaufen. Besonders unter chilenischen Exilant*innen, deren Intellektuelle „zunächst ‘proletarisiert’, also zu Arbeiten ‘in der Produktion’ weit unter ihren Qualifikationen gezwungen [wurden]“ (Maurin 2005: 374), griffen einige zum „unerhörten Mittel des Streiks“ (2005: 351) und verschafften sich damit teils bessere Arbeitsbedingungen.

aufzunehmen“ (Jutta, 30.11.18).²⁰ Davon – sowie von den Hoffnungen vor der Anreise, dem Arbeitsalltag in der DDR, rigoroser Ausgrenzung und Rassismuserfahrung – berichten acht Migrant*innen in der Dokumentation *Eigensinn im Bruderland* (2019): „Beziehungen zwischen Deutschen und Migrant*innen sind nicht erwünscht, entstehen aber trotzdem“ (Enzenbach/Kollath/Oelkers 2019b). Von einem Weg, staatliche Segregationspolitiken zu unterlaufen, zeugt der Erfahrungsbericht Ibraimo Albertos:

Wir durften keine Freundin haben. [...] Heimlich, aber nicht bis nach Hause, das durften wir nicht. Und bis 22 Uhr mussten wir schon im Heim sein. [...] Das gehörte zur Disziplin, sonst konntest du schon deinen Aufenthalt vergessen. [...] Viele haben manipuliert, um irgendeine Möglichkeit zu finden, dass die Freundin dageblieben ist über Nacht. [...] Erstmal mussten die zwei Zimmer sich einigen: ‘Du gehst in ein anderes Zimmer, da schläft ihr zu dritt und ich bleibe hier’. Dann gehe ich mit ihr runter, sie nimmt ihren Ausweis und sagt: ‘Tschüss!’ Und dann gehen wir raus zusammen. Beim Zurückkehren komme ich mit ihr wieder, aber sie geht ganz runter, weil der Wachmann war höher und unten das war nicht zu sehen. Und du: ‘Ja, ja, ich bin wieder da!’ ‘Ist deine Freundin schon wieder weg?’ ‘Ja, sie ist weg, sie kommt erst wieder nächste Woche. Sie muss auch arbeiten, weißt du doch. [...] Ich habe auch keine Lust, dass sie hier ist, weil ich muss ja auch arbeiten.’ Der Wachmann: ‘Ja, du bist ein Anständiger!’ (Enzenbach/Kollath/Oelkers 2019b)

Zum Vorschein kommt hier nicht nur der Topos vom unterwürfigen und fügsamen Ausländer, Albertos Erzählung ist auch Zeugnis einer Regierung, die die vielfältigen Migrationsgeschichten und Alteritätserfahrungen des Landes gewaltvoll zu unterdrücken versucht. In zweifacher Hinsicht: Neben den Arbeitsmigrant*innen und Asylsuchenden flüchteten mit Ende des Zweiten Weltkriegs rund 14 Millionen Vertriebene aus den Ostgebieten nach Deutschland. Im Jahr 1947 hielten sich etwa 4,3 Millionen davon in der sowjetischen Besatzungszone auf (Schwartz 2004: 70). In den überfüllten Auffanglagern Mecklenburg-Vorpommerns lebten

20 Dass es sich auch bei der deutsch-sowjetischen Freundschaft vielmehr um eine imaginierte als eine praktisch gelebte handelte, bemerkt der in der DDR sozialisierte Journalist Daniel Schulz: „Zugleich wussten wir wenig vom Fremden. Selbst unsere angeblichen Brüder kannten wir nicht. ‘Wir zeigen unsere freundschaftliche Verbundenheit mit dem Sowjetvolk’, schreibe ich am 8. Mai in meinen Heimatkundehefter. Aber wir sehen sie kaum, obwohl viele Kasernen gar nicht so weit weg sind. Manchmal marschiert ein Trupp mit Kalaschnikows auf dem Rücken an unserem Kindergarten vorbei und wir drücken uns an den Zaun und sehen ihnen nach. ‘Scheißrussen’, sagt ein Junge neben mir, und als ich ihn frage warum, sagt er: ‘Wenn der blöde Hitler unsere Wehrmacht nicht kaputt gemacht hätte, wären die jetzt nicht hier.’ Das hatte ihm jedenfalls sein Vater erzählt“ (2018).

bereits 1945 rund 1,4 Millionen Geflüchtete, bei einer Gesamtbevölkerungszahl von 2.5 Millionen; damals Grund genug, kurzfristig einen Aufnahmestopp zu verhängen (Mrotzek 2018: 14f.). Die sogenannte *Umsiedlerpolitik* der SED akzeptierte jedoch keine Narrative einer verlorenen Heimat, schließlich war „‘Heimat’ [...] ein politisches Projekt“ (Schwartz 2004: 72). Vielmehr setzte sie mit Druck auf Assimilierung: Vertriebene sollten sich ab dem Jahr 1945 als *Umsiedler*, ab 1950 als *ehemalige Umsiedler* bezeichnen; „Begriffe, die alle Hinweise auf das Flucht- und Vertreibungsgeschehen zu tilgen suchten“ (2004: 71). Vom Resultat berichtet mir Petra, Pastorin einer ländlichen Kirchgemeinde Mecklenburgs, mit der ich über ihre regelmäßigen Besuche im Lager Nostorf-Horst spreche. Am Rande erzählt sie mir eine Anekdote von ihrer seelsorgerischen Arbeit im Senior*innenheim:

Ich bin viel [dort] und spreche die Leute dann auf ihre Fluchtbiographien an [...]. Und plötzlich fließen Tränen. Fast jeder hier hat entweder selbst Fluchterfahrung oder damals Geflüchtete aufgenommen. Die Leute erzählen mir dann: ‘Früher in der DDR durften wir nicht darüber sprechen, jetzt will meine Familie nichts davon hören. Sie sagen dann: ‘Ach, hör’ doch auf! Es geht uns doch gut.’ (Petra, 01.04.20)

Die Formung des Gedächtnisses – sei es in der Reglementierung dessen, was erinnert oder was vergessen werden soll – geht nie vollends ohne Schmerz und Gewalt vonstatten: Die „Vergangenheit, die längste tiefste härteste Vergangenheit, haucht uns an und quillt in uns herauf, wenn wir ‘ernst’ werden. Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig [sic!] hielt, sich ein Gedächtnis zu machen“ (Nietzsche 1993: 295). Gleichsam bleibt die Geschichte immer Gegenstand einer Konstruktion, „deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet“ (Benjamin 2020: 7). Gesellschaftliche und politische Umbrüche können zum „Löschen von Erinnerungen führen, da diese [...] keine immanente Beharrungskraft haben, sondern grundsätzlich der sozialen Interaktion und Bestätigung bedürfen“ (Assmann 2006: 131). So galt Erinnerungskultur im politischen Sozialismus als reaktionär; die Aufarbeitung von Fluchterfahrung und Vertreibungsgeschichten wurde unterdrückt und tabuisiert. Sie passte nicht zum in die Ferne spähenden Arbeiter, der wie kein anderer die Zukunftsfixierung der DDR-Propaganda versinnbildlichte: „Vor euch der Sozialismus – Welch ein Ziel!“²¹

21 Dieser Satz stammt aus dem familieneigenen Archiv der Autorin: Zu lesen ist er auf einem Banner über den Köpfen meines Onkels und seiner Klassenkamerad*innen während ihrer Jugendweihe-Zeremonie im Jahr 1966.

Neben dem migrationspolitischen Erbe des SED-Regimes spiegeln sich in Hinrichshagen auch die jüngsten Eindrücke des Pogroms wider. Da das Imageproblem denkbar groß war – „Nach Lichtenhagen war die Welt eben nicht mehr die gleiche. Ja, es gab Mölln und Hoyerswerda. Aber wir hatten als LAND ein Problem,“ wie mir Susanne erklärt (21.11.19) –, waren die Behörden bemüht erneute Eskalationen zu vermeiden. Zu Schlichtungsversuchen kommt es bei zwei Bürger*innenversammlungen am 16. September und 15. Dezember 1992, in denen die Anwohner*innen ihren anhaltenden Unmut kundtun konnten (A 23). Eine empörte Bürgerin kommt in der *taz* zu Wort:

Bedroht fühle sie sich nicht, angepöbelt wurde sie bisher auch nicht. Aber da habe doch letztens eine Asylantin ihr Kind nur so zum Spaß einfach mit den Schuhen auf den Kotflügel von Sohnmanns Auto gestellt. ‘Ich kann nicht mehr’, wiederholt die Frau, die sich von Feinden umzingelt sieht, ‘wir haben so schön ruhig gelebt.’ (Mika 1992)

Dabei sind es in erster Linie die Asylsuchenden, die zu Leidtragenden der Unterbringung in Hinrichshagen werden: Aufgrund der schlechten Anbindung zum Lager – die Landstraße 22 verfügt weder über Fußgänger*innenwege, noch über adäquate Beleuchtung – werden auf der Strecke Anfang und Mitte Februar 1993 zwei Rumän*innen von Autos erfasst und sterben. Wie im anschließenden Polizeibericht zu lesen ist, handelte es sich dabei um eine bekannte Gefährdung, die von administrativer Seite ignoriert wurde:

Ich darf mir erlauben, unter Bezugnahme auf mein Schreiben vom 01.02.93 an das LPA M-V [...] bezüglich eines tödlichen Verkehrsunfalls zum Nachteil einer rumänischen Asylbewerberin, erneut darauf hinzuweisen, daß am 16.02.93, gegen 18:45 Uhr, ein weiterer Verkehrsunfall mit tödlichem Ausgang auf der Strecke Hinrichshagen, Richtung Graal-Müritz, zu registrieren war. Getötet wurde ein rumänischer Asylbewerber, der im Rahmen eines Überholvorgangs von einem Pkw erfasst wurde. Beide Unfälle belegen die hohe Gefährdung von Fußgängern in diesem Streckenabschnitt. (A 14: 3)

Im selben Bericht wird mahnend angemerkt, dass „sich dieses Problem öffentlichkeitswirksam potenzieren“ (A 14: 3) werde, sobald die wärmere Jahreszeit beginne. Mit ihr sei auch anzunehmen, dass „der Küstenbadeort Graal-Müritz sowie umliegende küstennahe Ortschaften verstärkt [...] aufgesucht werden könnten. Damit dürfte dann das Problem der ZAst wieder in den Blickpunkt der Öffentlichkeit treten“ (A 14: 2).

Hinrichshagen wurde demnach nicht nur wegen seiner geringen Aufnahmekapazitäten als dauerhafter Standort der ZAst abgelehnt, sondern insbesondere aufgrund seiner Nähe zu urbanen Zentren und touristischen Schauplätzen. Eine

zentrale Erkenntnis, die nicht nur besser verstehen lässt, warum es zur Einrichtung des Lagers in Nostorf-Horst kam, sondern auch auf eine Auseinandersetzung mit dem Archiv als Herberge unseres gesamtgesellschaftlichen Gedächtnisses drängt. Denn sie wirft die Frage auf: Welche Dokumente schaffen es in das Archiv und welche nicht? Aleida Assmann versteht das Archiv neben Museen und Bibliotheken als Ort des Speichergedächtnisses; es diene dem zukünftigen Funktionsgedächtnis von Gesellschaften als Reservoir (2006: 140). Der Begriff *Archiv* entstammt dem Altgriechischen *archion* (ἀρχεῖον) für *Amt, Behörde* und *Regierungsgebäude*; abgeleitet von *archi* (ἀρχή) für *Anfang, Ursprung* und *Herrschaft* (heute *archio/αρχείο* für *Archiv*) (Pfeifer 2022). Nun ist das Archiv aber weder Anfang noch Ursprung, sondern selbst Resultat von (un-)bewussten Selektierungsprozessen (Assmann 2006: 344f.). Ähnlich anderer Orte des Speichergedächtnisses bildet es sich nicht „automatisch“ oder „zuverlässig“ (2006: 140), wenn „man nur darauf verzichtet, es zu manipulieren oder zu eliminieren. Es ist selbst sowenig naturwüchsig wie das Funktionsgedächtnis“ (2006: 149). Damit bespielt das Archiv sowohl die materiale Dimension des kollektiven Gedächtnisses als auch die mentale: Es sammelt und überliefert nicht bloß, sondern bringt im Prozess des Konservierens erinnerungswürdige Geschehnisse erst hervor. Es etabliert die Ordnung

of what can be said, the system that governs the appearance of statements as unique events. [...] The archive is not that which, despite its immediate escape, safeguards the event of the statement, and preserves, for future memories, its status as an escapee; it is that which, at the very root of the statement-event, and in that which embodies it, defines at the outset *the system of its enunciability*. Nor is the archive that which collects the dust of statements that have become inert once more, and which may make possible the miracle of their resurrection; it is that which defines the mode of occurrence of the statement-thing; it is *the system of its functioning*. (Foucault 1972: 129; Hervorh. im Orig.)

Nach den Politiken des Archivs fragt auch Jacques Derrida. Er erklärt, dass es keine politische Macht geben kann ohne die Kontrolle des Archivs, „if not of memory. Effective democratization can always be measured by this essential criterion: the participation in and the access to the archive, its constitution, and its interpretation“ (1995: 10f.). In den Dokumenten, die die erste Stufe der Auslagerung der ZAst festhalten, spiegeln sich „historisch gewordene, dominanzgesellschaftliche Wahrnehmungs- und Blickverhältnisse wider“ (Lauré al-Samarai 2011: 99), die sich an den Topoi kolonialer Denktraditionen ausrichten: Sind Beschwerde-schreiben, Einladungen zu Anwohner*innenversammlungen und Briefwechsel besorgter Lokalpolitiker säuberlich dokumentiert, gibt es weder ein

Wort, noch einen Satz oder eine Stellungnahme der gewaltbetroffenen Geflüchteten, die schriftlich vorliegt. Sie erscheinen lediglich in den in den Tabellen der Polizeiberichte: als zu überwachende Objekte und anonyme Nummern, fernab jeglicher Kontextualisierung, über deren „Sicherheitsstörungen und Normverletzungen“ (A 14: 1) man sich mittels akribischer Auflistungen Überblick verschaffen muss. Kurzum: Was *den einen* zugebilligt wird – eine Perspektive, ein Recht zur Sorge, die Fähigkeit zur Kritik und damit zur Vernunft –, wird *den anderen* grundsätzlich verwehrt. Zutage tritt dabei ein koloniales Selbstverständnis, dem es nicht reicht

Der [Andere] heißt es, ist für die Ethik unerreichbar, ist Abwesenheit von Werten, aber auch Negation der Werte. Er ist, sagen wir es offen, der Feind der Werte. Insofern ist er das absolute Übel: ein zersetzendes Element, das alles, was mit ihm in Berührung kommt, zerstört, alles, was mit Ästhetik oder Moral zu tun hat, deformiert und verunstaltet, ein Hort unheilvoller Kräfte, ein unbewusstes und nicht fassbares Instrument blinder Gewalten. (Fanon 1981: 34)

Indes läuft die Suche nach einem langfristigen Standort auf Hochtouren: „Wir hatten klare politische Vorgaben: Raus aus den großen Städten und sozial schwachen Bezirken,“ gibt mir Susanne (21.11.19) zu verstehen. Sie selbst war an der Standortsuche beteiligt und erinnert sich, dass sie zu dieser Zeit „eine äußerst unbeliebte Frau“ (21.11.19) war. Zehn Liegenschaften werden begutachtet, unter ihnen Storkow und Bellin im Landkreis Vorpommern-Greifswald, Goldberg, Tramm, Hagenow und Nostorf-Horst im Landkreis Ludwigslust-Parchim (Landtag MV 1993a: 30). Drei Faktoren wirken auf die Standortsuche ein: die Fortschreibung gadjé-rassistischer²² Fremdbilder, die Bagatellisierung rechter Gewalttaten und die Trennung zwischen gewollten und ungewollten Fremden.

Über Geflüchtete aus dem bürgerkriegszerrütteten Jugoslawien existierten bereits vor ihrer Ankunft „konkrete Stereotype, Vorurteile und Ressentiments“ (Geelhaar/Marz/Prenzel 2012: 59), die im Zuge Lichtenhagens von der Lokalpresse nicht nur aufgegriffen, sondern ins Extrem getrieben wurden: Insbesondere Rom*nja aus Rumänien „wurden regelmäßig kollektiv als Problem dargestellt. Eine Reportage [...] unter der Überschrift ‘Möwengrillen in einer Einraumwohnung’ beschrieb sie in den Norddeutschen Neuesten Nachrichten als Randalierer

22 *Gadjé* entstammt dem Romanes und steht als Sammelbezeichnung für Nicht-Rom*nja. Die Bezeichnung Gadjé-Rassismus unternimmt den Versuch, den Blick auf die Personen zu richten, von denen strukturelle, physische oder emotionale Gewalt gegen Sinti*zze und Rom*nja ausgeht, ohne dabei die gängige rassistische Fremdbezeichnung zu wiederholen (vgl. The Living Archives 2023).

und Diebe“ (Prenzel 2012: 18). Unhinterfragt wirken diese gadjé-rassistischen Topoi im Auslagerungsprozess der ZAst fort, wie sich aus einer Anmerkung Susannes herauslesen lässt:

Es hatte sich dann diese Geschichte rumgesprochen, dass du dir einen Reisigbesen in die Tür stellen musst, weil die Zigeuner²³ das Haus dann nicht betreten würden. [lacht] Ich weiß nicht, ob das stimmt. Aber die Leute haben es geglaubt. (Susanne, 21.11.19)

Der Reisigbesen, den Susanne scherzhaft erwähnt, zählt zur zentralen Symbolik gadjé-rassistischer Ikonographie: Er soll das vermeintlich ewige Herumziehen von Sinti*zze und Rom*nja verbildlichen, das als unchristliche Tat angesehen wird und sie, ähnlich Juden, Jüdinnen und Hexen, in eine besondere Nähe zum Teufel rückt (Wippermann 1998: 39). Die christliche Teufelsfurcht ging bisweilen so weit, dass

im Emsland biedere Kaufleute Besen vor die Türen ihrer Geschäfte stellten. Dieser Brauch verbreitete sich in Windeseile über die gesamte norddeutsche Tiefebene bis nach Mecklenburg. Er stammt aus dem mittelalterlichen Hexen- und Teufelsglauben, wonach Hexen vom Teufel die Fähigkeit hätten, auf Besen durch die Lüfte zu reiten, um sich dann auf dem Blocksberg mit dem Teufel zu paaren. Genau wie man Vampire mit Kruzifixen in Schach hält, wollten die [...] norddeutschen Kaufleute die Sinti und Roma mit dem teuflischen Besen-Symbol in Schach halten. (Wippermann 1998: 39)

Die Verortung von Sinti*zze und Rom*nja²⁴ innerhalb dieser unaufgeklärten und abergläubischen Erzählung (Wippermann 1998: 39) ruft nicht nur koloniale Denkmuster auf den Plan, sondern verweist auch auf die Bagatellisierung rechter Ideologien und Gewalttaten, die nach dem Pogrom anhält. Goldberg,

23 Die offizielle Ablehnung der Fremdbezeichnung *Zigeuner* fand auf dem ersten internationalen Romani Kongress bei London im Jahr 1971 statt, auf dem Vertreter*innen diverser Romani Selbstorganisationen anwesend waren (vgl. Barz 2016). Mit der Durchstreichung des Begriffs orientiere ich mich an Hajdi Barz (2016) und Isidora Randjelović (2021). Dieser Versuch bildet einen temporären schriftlichen Umgang mit dem diskriminierenden Begriff dar, der es erlaubt, ihn nicht zu löschen, sondern als Träger rassistisch tradierten Wissens zu begreifen und zu problematisieren.

24 Stefanie Oster und Johann Henningsen weisen darauf hin, dass sich unter den in Lichtenhagen untergebrachten Personen „mit großer Sicherheit keine Sinti*zze, also meist aus Deutschland kommende Rom*nja [befanden]. Die Verwendung des nur im deutschsprachigen Kontext üblichen Doppelbegriffs ‘Sinti*zze und Rom*nja’ für die Betroffenen des Pogroms ist somit ein Symptom für die Oberflächlichkeit der Auseinandersetzung mit der Thematik und erscheint oft als eher unbeholfener Ersatz für rassistische Fremdbezeichnungen“ (2024: 98).

einer der potenziellen Standorte für die ZAst, steht exemplarisch dafür: Im Oktober 1992 positioniert sich hier ein parteiübergreifender Zusammenschluss aus Lokalpolitiker*innen und Anwohner*innen so vehement gegen die Einrichtung – alle Ratsmitglieder wollen ihr Mandat niederlegen und der Bürgermeister zurücktreten, sollte es zur Einrichtung kommen –, dass „weder Verhandlungsspielraum noch Kompromisse“ (Markmeyer 1992) möglich sind. Der zum Zeitpunkt amtierende Innenminister Lothar Kupfer (CDU) äußert im Interview mit den *Norddeutschen Neuesten Nachrichten* sein Verständnis für die Protestierenden:

Die Ursachen für die Frustration der Menschen sind jedoch bekannt. Immer wieder wird bei der Asylgesetzgebung mit Hinhaltetaktiken gearbeitet, insbesondere bei der SPD-Führung. [...] Insofern gibt es bei der Bevölkerung zunehmend Aversion gegen alles, was mit Ausländern zu tun hat. (A 6)

Frustration und Aversion – um nicht von Ablehnung, Hass, Gewalt oder gar Rassismus zu sprechen. Ähnliche Verharmlosungen finden sich in anderen Lokalblättern: Hier befürchten Anwohner*innen *Randale* und Unruhen, sollte es zur Einrichtung der ZAst kommen (A 10). Unter dem Titel *Ein Dorf in Angst* blickt der *Anzeiger* im Oktober 1992 auf Nostorf-Horst und hält fest, dass eine Geflüchtetenunterkunft „unweigerlich Chaoten aus dem Umland“ (A 5) anziehen werde. Und daraufkenne man in Horst nur eine mögliche Antwort: „Im Notfall müssen wir uns bewaffnen“ (A 5).²⁵

Auch aus dem Innenministerium erinnert man sich: „Nach Goldberg sind wir einfach nicht gekommen. Da gab es solche Proteste. Naja, die hatten eigene Pläne, da am See. Die wollten Tourismus aufbauen. Das hätte man natürlich vergessen können, wenn wir da hingekommen wären“ (Susanne, 21.11.19). Derselben Auffassung ist man am Standort Bellin: Auch hier wird befürchtet, dass „die Entwicklung des Tourismus und Fremdenverkehrs hätte Schaden nehmen können“ (Landtag MV 1993a: 30), wäre es zur ZAst gekommen. Dass der ungewollte Fremde – eben nicht der Tourist, sondern der Asylsuchende – den regionalen (Wieder-)Aufbau der Nachwendezeit gefährde, ist ein gängiges Narrativ, unter dem die Lokalpresse die Suche nach einem langfristigen Standort verhandelt. Auch der Nostorfer Bürgermeister berichtet, dass die Gemeinde mit Hilfe eines

25 Über 30 Jahre nach dem Pogrom hat sich weder an der Furcht vor dem Anderen noch an der medialen Rhetorik über diesen viel geändert: So trägt ein Beitrag in der *taz* vom 22. Februar 2023 ebenfalls den Titel *Ein Dorf in Angst* (Savelberg 2023). Hier ist die Rede vom mecklenburgischen Uphahl, in dem Geflüchtete in Containern untergebracht werden sollen.

Bebauungsplans wiederbelebt werden sollte; „doch, wenn hier Asylanten einziehen, wird das nichts“ (A 5). Ein Anwohner stimmt zu:

„Hier will niemand etwas von diesem Projekt wissen. Aber wie schon in DDR-Zeiten sind wir wieder einmal überhaupt nicht gefragt worden,“ beklagt sich der Rentner Adolf Hollstein. [...] „Das geplante Hotel und Krankenhaus können wir unter diesen Umständen wohl abschreiben.“ (A 10)

Hier artikulieren sich Elemente einer großen ostdeutschen Opfererzählung, die zur Legitimierung rassistischen Ausschlusses nutzbar gemacht wird: Rassismus versteht sich darin als ein logischer „Reflex auf Konflikte, die durch die ‘Wende’ und die deutsche Einheit entstanden seien“ (Poutrus 2019). Sowohl die Handlungsfähigkeit und Verantwortung des Einzelnen als auch die Möglichkeit *anders* zu reagieren, werden dabei ausgeblendet.

Mit dem Kabinettsbeschluss vom 20. Oktober 1992 fällt schließlich die offizielle Entscheidung für den Standort Nostorf: Auf dem ehemaligen Gelände der GÜSt Lauenburg/Horst wird zum 1. April 1993 die neue ZAst eingerichtet (A 7). Im Zuge dessen schafft das Innenministerium gleich eine völlig neue Behörde: das Landesamt für Asyl- und Flüchtlingsangelegenheiten. Damit reagiert es nicht nur auf das administrative Debakel um die Zuständigkeitsfragen für die ehemalige ZAst in Rostock – „Politik reagiert nur. Es musste Lichtenhagen passieren, damit das Landesamt gegründet wurde“ (Susanne, 12.12.19) –, sondern folgt auch dem *Gesetz zur Neuregelung des Asylverfahrens* vom Juli 1992. Dieses sieht einen längeren Verbleib im Lager, leichtere Abschiebungen durch verkürzte Asylverfahren und die Zentralisierung aller Behörden in der Aufnahmestelle vor. Insbesondere letzteres lässt sich auf dem ehemaligen Kasernengelände beispiellos umsetzen: Nicht nur, dass die Liegenschaft eine der wenigen ist, die nach der Wiedervereinigung direkt in den Besitz des Landes M-V zurückgeht,²⁶ sie bietet mit rund 50.000 Quadratmetern auch ausreichend Platz für Unterkunfts- und Behördengebäude (A 38). Mit Nostorf-Horst hat das Land eine Liegenschaft gefunden, auf der „die erforderlichen Strukturen optimal nach den neuen Anforderungen ausgerichtet werden“ (A 7: 2) können. Mit anderen Worten: Einen Ort, an dem die bundesrechtliche „Straffung und Beschleunigung des Asylver-

26 Für das Land wirkte sich dies in zweifacher Hinsicht positiv aus: Erstens, weil zeitnah mit den umfangreichen Bauarbeiten begonnen werden konnte und zweitens, da das Innenministerium mit den Baumaßnahmen, die im Kabinettsbeschluss mit neun Millionen DM angesetzt wurden (A 7: 6), in Landesbesitz investierte und die Liegenschaft nicht (wie in Stern Buchholz der Fall) bei privaten Dritten anmieten muss.

fahrens“ (A 7: 2) am adäquatesten verräumlicht werden kann.²⁷ Im Beschluss lobt das Kabinett die Lage außerhalb unmittelbarer Ortschaften bei gleichzeitiger Nähe zu Lauenburg und Boizenburg (die sich positiv auf Personalgewinnung und Polizeipräsenz auswirkt) sowie die anvisierte Unterbringung von 800 Personen (A 7: 6). Eine Vision, die sich nicht realisieren lässt: Das Lager verfügt bis heute lediglich über eine Kapazität von rund 600 Plätzen (LAI V AMF 2022) und ist damit de facto nicht größer als die zum damaligen Zeitpunkt als zu klein deklarierte Einrichtung in Rostock-Hinrichshagen.

Am 1. April 1993 nimmt das Landesamt in der entkernten und sanierten Kaserne der ehemaligen Grenztruppe seine Arbeit auf. Die Unterbringung Asylsuchender findet zunächst nur in Containern statt, da die drei hufeisenförmigen Unterbringungsgebäude erst sukzessive geschaffen werden (A 42). Beauftragt wird mit deren Bau ein Architekt, wie mir Susanne erklärt: „Zu den Zäunen hin wurden zum Beispiel nur Waschräume gebaut, damit Molotow-Cocktails im Falle nur in Nassräume fallen würden“ (Susanne, 21.11.19). Ein weiterer Verweis darauf, dass das Lager in Nostorf-Horst nicht nur als in Beton gegossenes Symbol der Asylrechtsverschärfungen in den frühen 1990er Jahren gelesen werden muss, sondern auch ganz konkret unter dem Eindruck des Pogroms in Rostock-Lichtenhagen entstanden ist. Die zum Zeitpunkt als Außenstelle deklarierte Einrichtung in Hinrichshagen schließt am 1. Dezember 1995 (A 34). Beide Lager haben es bis heute nicht in dokumentarische und wissenschaftliche Aufarbeitungen des Pogroms geschafft; ein Umstand, an dem die Mahnwache-Akteur*innen und -Aktivist*innen etwas ändern wollen.

Ort der Erinnerung, Ort der Auseinandersetzung

Ein Kausalzusammenhang zwischen dem Pogrom in Rostock-Lichtenhagen und dem Lager in Nostorf-Horst, wie er eingangs von Hannah dargestellt und

27 Das Lager in Nostorf-Horst avancierte schnell zum bundesweiten Vorzeigeprojekt und wurde sogar von Bundestagsabgeordneten besucht. „Die anderen Länder hatten eben kein Lichtenhagen“, (Susanne, 21.11.19). hatten kein auslösendes Moment, das ein solches, an den neusten Asylrechtsverschärfungen orientiertes Großbauprojekt hätte legitimieren können. Mit der Entstehungsgeschichte des Lagers erklärt sich auch, warum es Lorenz Caffier (CDU), zum Zeitpunkt Innenminister in M-V, im Frühjahr 2019 besonders einfach fiel, das Konzept der AnKER-Zentren in M-V umzusetzen: „Der Gesetzgeber hatte sich das eben damals schon so vorgestellt und gewünscht. Und da wir alles neu gebaut haben, haben wir eben versucht, das bereits so früh wie möglich umzusetzen“ (Susanne).

in aktivistischen Kreisen stark gemacht wird, besteht nicht. Meine Analysen lassen die Schlussfolgerung zu, dass es in jedem Fall zu einer Auslagerung der ZAst gekommen wäre, höchstwahrscheinlich auch in die Gemeinde Nostorf. Gleichsam gilt es festzuhalten, dass das Pogrom als Katalysator diente, um ein Vorhaben umzusetzen, das auf politischer Ebene ansonsten viel mehr Zeit in Anspruch genommen und (kritische) Fragen aufgeworfen hätte.²⁸ Auch wenn Rostock-Lichtenhagen nicht als Grund für die Einrichtung in Nostorf-Horst herangezogen werden kann, zeigt die Rekonstruktion des Auslagerungsprozesses doch, dass beide Schauplätze in Verbindung miteinander verstanden werden müssen: Sowohl der politische Wille, das Thema FluchtMigration an die geographischen und gesellschaftlichen Ränder zu drängen als auch der anhaltende, offenkundige und bagatellierte Rassismus, der den Auslagerungsprozess begleitete, verdeutlichen, dass der Standortwechsel der ZAst nicht nur im Kontext der allgemeinen asylrechtlichen Verschärfungen der 1990er Jahre stattfand, sondern, dass sich in den Mauern und Zäunen des Lagers das Pogrom von Lichtenhagen bis heute räumlich fortschreibt.

Warum findet die Einrichtung in Nostorf-Horst dennoch keinen Platz im öffentlichen Erinnern an Rostock-Lichtenhagen? Weil auch das Nicht-Gedenken und die Löschung zweckgebunden sind. Sie dienen der Stabilisierung eines Diskurses, der spezifische Macht- und Kräfteverhältnisse aufrechterhält: „When reality does not coincide with deeply held beliefs, human beings tend to phrase interpretations that force reality within the scope of these beliefs. They devise formulas to repress the unthinkable and to bring it back within the realm of accepted discourse“ (Trouillot 2013: 72).²⁹ Das Gedenken an das Pogrom beim

28 Schließlich bleiben die Themen Asyl und Migration politisch unbequem und problembehaftet: An die Verlegung der ZAst ist nach dem Pogrom „keiner im Innenministerium – weder von der SPD, noch von der CDU – [...] rangegangen“ (Susanne, 21.11.19). Mit Blick auf seine eigene Berufslaufbahn stellt er ernüchtert fest, dass es „keine Anerkennung [gibt]. Das Thema hat es nie auf die politische Bühne geschafft“ (Susanne, 12.12.19).

29 Michel-Rolph Trouillot setzt sich mit der Haitianische Revolution (1791–1804) als *Nicht-Ereignis* auseinander und thematisiert, inwiefern dessen anhaltendes Nicht-Gedenken in vorherrschenden geschichtswissenschaftlichen Diskursen dem (post-)kolonialen Anderen den politisch-revolutionären Geist abspricht: „Resistance did not exist as a global phenomenon. Rather, each case of unmistakable defiance, each possible instance of resistance was treated separately and drained from its political content. Slave A ran away because he was particularly mistreated by his master. Slave B was missing because he was not properly fed. [...] Slave Y poisoned her mistress because she was jealous. The runaway emerges from this litera-

Moment des Wegschaffens zu kappen und damit die anschließenden Unterbringungsstrukturen zu ignorieren, hält mindestens zwei dieser akzeptierten Diskurse aufrecht. Sie zeigen sich in meinen Gesprächen mit Nidal und Jutta:

Ursprünglich, die haben nach dem Pogrom in Lichtenhagen so einen Ort gesucht, der von der Gesellschaft abgesichert ist, um Flüchtlinge zu SCHÜTZEN. [...] Ja? Es waren aber damals, als ich mit den Leuten gesprochen habe oder mit dem damaligen Migrationsbeauftragten, [...] mit denen habe ich gesprochen, und dann war die Einstellung genau das gewesen: Dass viele Angst gehabt haben. (Nidal, 20.02.21)

Ja, genau. [...] Das ist 'ne negative Entwicklung, Das is so/[...] Das is 'ne, 'ne Entwicklung, die is' auch negativ, würd' ich GANZ klar sagen. Ähm, das war zunächst positiv, sozusagen, erstmal die Flüchtlinge aus der Schusslinie zu nehmen und sie woanders hinzuverfrachten. [...] Und dann hat, äh, das Land überlegt, wir richten jetzt, äh, abseits von vielen Leuten eine Einrichtung ein, die (...) nich' so im Fokus der Öffentlichkeit steht. (Jutta, 30.11.18)

Angst, Schutz, weg-verfrachtete Geflüchtete: Zum einen artikuliert sich hier ein Narrativ, das Angegriffene und Staatsapparat in einer Inszenierung aus Opfer und Retter zurücklässt. Dabei wird nicht nur die Segregation in peripheren Lagern unter dem Deckmantel der Sicherheit legitimiert – *das war zunächst positiv, die Flüchtlinge aus der Schusslinie zu nehmen* –, es findet auch eine Reduzierung der Asylsuchenden und ehemaligen Vertragsarbeiter*innen auf den Augenblick der Evakuierung statt. Eingefroren in der Zeit halten Erinnerungsdiskurse die Angegriffenen in der Opferrolle fest, indem sie ihnen ein Davor und Danach verwehren – kurzum: eine eigene Biographie.³⁰ Martina Tazzioli (2015) beobachtet Ähnliches bei den Rettungsszenen im Mittelmeer, die das europäische

ture – which still has its disciples – as an animal driven by biological constraints, at best as a pathological case“ (2013: 83). Aleida Assmann wiederum analysiert den Prozess der Amnestie anhand Shakespeares Stück *Richard II*. Mit der Aufforderung „Forget, forgive, conclude and be agreed“ (2006: 70) versucht der König erfolglos streitende Parteien zu versöhnen. Wichtiger als sein Scheitern ist jedoch der Umstand, dass die Fähigkeit „Vergessen rechtskräftig [zu] verordnen“ (2006: 70) allein dem König obliegt: „Amnestie ist der Name für [die] Möglichkeit des Herrschers, politische Schuld zu tilgen“ (2006: 70).

- 30 Auch Mai Phu'ong Kollath spricht über die Wirkmacht des Opferdiskurses: „Wir arbeiten das ganze Jahr über [der Verein Diên Hồng; Anm. CH] aber immer kurz bevor der Jahrestag bevorsteht, also immer so Ende Juli, Anfang August rum, ja, dann bekamen wir [...] sehr, sehr viele Anfragen. [...] Jedes Jahr kamen immer dieselben Fragen: 'Wo sind die Opfer? Wir wollen jetzt zum Jahrestag nochmal was liefern. Liefern Sie uns mal ein paar Opfer von damals'“ (Reinhardt 2018: 32:34–33:16)

Grenzregime tagtäglich erzwingt. Auch hier werden FluchtMigrant*innen zu Schiffbrüchigen reduziert, denen über die Tragik des Rettungsmoments hinaus keine Geschichtlichkeit und keine Existenz zugebilligt wird. Heidrun Frieze (2017) knüpft die Persistenz des Opfer-Narrativs an den Prozess der Entpolitisierung:

Der derzeitige humanitäre Realismus entzieht sich dem Politischen. In der eingesetzten Opfermythologie gefangen, verweist das Opfer in einem unendlichen Zirkel immer nur auf das Opfer und kann nie die Bühne des Politischen betreten oder, um [...] Rancière aufzugreifen, die 'Umwandlung der demokratischen Bühne in die humanitäre Bühne' [...] führt zu ihrer Entpolitisierung. (Frieze 2017: 95)

Dabei betont Dan Thy Nguyen, dass klassische Opferschemata, zumindest auf die Angegriffenen des Wohnheims, in Rostock-Lichtenhagen nicht zutreffen:

Ein Überlebender hat mir erzählt, dass er keine Angst hatte, [...] zu sterben, vielmehr befürchtete er, einen der jungen Angreifer töten zu müssen, um sich selbst zu verteidigen. Da Überlebende des Pogroms teilweise Soldaten im Vietnamkrieg waren, gab es während des Pogroms [...] Evakuierungsmaßnahmen und Notfallpläne von den vietnamesischen Bewohner*innen des Sonnenblumenhauses. Klassische Opferschemata können hier also nicht angewendet werden. Dieses hohe Maß an Selbstorganisation hat vielmehr [...] dazu geführt, dass kein Mensch in Rostock-Lichtenhagen gestorben ist. (Nguyen 2020: 419)

Zum anderen erlaubt es die Ausblendung der anhaltenden Diskriminierung Lichtenhagen als großem Bruch in einem ansonsten funktionierenden Rechtsstaat zu gedenken, in dem Rassismus lediglich die Abweichung von der Norm darstellt. Auch hier bemerkt Nguyen, dass keine*r der von ihm interviewten Vietnames*innen berichtet,

dass das Pogrom das schlimmste Ereignis ihres Lebens war, gar das Leben nach der deutschen „Wiedervereinigung“ kennzeichne. Lichtenhagen wird im Licht eines Lebens kontextualisiert, das neben den Erlebnissen im Vietnamkrieg, der Arbeit in der ehemaligen DDR und dem Erfahrung von allgegenwärtigen Rassismus *nur* ein weiterer Vorfall eines an sich traumatischen Lebens darstellt. (Nguyen 2020: 417; Hervorh. im Orig.)

Das Pogrom in Lichtenhagen klingt in den rassistisch und kolonial kodierten Diskursen des Auslagerungsprozesses der ZAst nach – und damit auch im Lager in Nostorf-Horst. Denn wie Henri Lefebvre bemerkt, schreibt sich die Geschichte der Etymologie eines Ortes unweigerlich ein; die Vergangenheit hinterlässt ihre Spuren, „ihre Inschriften, die Schrift der Zeit. Aber dieser Raum ist immer noch, heute wie früher, ein gegenwärtiger, als ein aktuelles Ganzes gegeben, mit seinen gerade wirksamen Verbindungen und Vernetzungen“ (Lefebvre 2006: 334). Diese

Gegenwärtigkeit zeigt sich in der Erstaufnahmeeinrichtung eindrücklich: Sie ist kein klassischer Gedenkort – keine verlassene Ruine, kein eigens aufgestelltes Denkmal –, sondern institutionalisierter Austragungsort des Asylregimes, mitsamt seiner administrativen Routinen und alltäglichen Rituale. Den Verbindungen zum Pogrom kann sich das Lager dennoch nicht verwehren. Es ist damit, Aleida Assmann folgend, ein *Gedächtnisort wider Willen*: eingebunden in die normativen Bezugspunkte der Gegenwart und gleichsam verpflichtet, sich seinem Geworden-Sein zu stellen:

Als historische Schauplätze mit ihren kärglichen materiellen Überresten sind sie bei aller symbolischen Ausdehnung immernoch etwas anderes als ein Symbol, nämlich sie selbst. Während kulturelle Zeichensetzungen aufgebaut und wieder abgetragen werden, verpflichtet die Persistenz von Orten, die auch in einer geopolitischen Neuordnung nicht ganz zum Verschwinden gebracht werden können auf ein Langzeitgedächtnis, das neben den normativen Bezugspunkten für die Gegenwart obendrein im Auge behält, wie sich diese im historischen Gedächtnis verschoben haben. (Assmann 2006: 337)

Die Mahnwache versucht, diesen Verwobenheiten Rechnung zu tragen: Das Lager wird als gegenwärtige Institution mitsamt seiner strukturellen Mängel problematisiert, gleichsam wird dessen Entstehungskontext nicht aus den Augen verloren. Im Jahr 2022, abseits des Fünf- und Zehn-Jahres-Rhythmus offizieller Gedenkveranstaltungen, organisierte PBR gemeinsam mit der *Interventionistischen Linken Rostock* erstmals eine Busfahrt von Lichtenhagen nach Nostorf-Horst (vgl. Hader et al. 2021), aus der eine Fotocollage entstand, die beide Schauplätze visuell miteinander verbindet.³¹ Die Mahnwache irritiert dominierende Erinnerungsdiskurse, weil sie über den Nukleus der Stadt Rostock hinaus ein tatsächlich dezentrales Gedenken anregt und für das Lager in Nostorf-Horst den „Status des Geländes als historischer Erinnerungsort“ (Assmann 2006: 335) einfordert. Damit zeigt sich nicht nur, inwiefern (lokale) Akteur*innen und Aktivist*innen die soziale Dimension des kollektiven Gedächtnisses formen und mitgestalten können, es wird auch mit der „erinnerungspolitischen Salonfähigkeit“ (al-Samarai 2006) prädominanter Formen des institutionalisierten Erinnerens gebrochen.

Gleichsam gilt es, den Kausalzusammenhang zwischen dem Pogrom in Rostock-Lichtenhagen und der Inbetriebnahme des Lagers in Nostorf-Horst aufzulösen: „Als es dort zu massenhaften und koordinierten Übergriffen gegen

31 Verbreitet wurde das Foto über den *Twitter*-Account des Bündnisses *Gedenken an Lichtenhagen 1992*. Zu sehen ist auf ihm die betonierte Zufahrt zum Lager, auf die die symbolträchtigen Sonnenblumen des angegriffenen Wohnhauses projiziert sind (A 39).

die Asylsuchenden kam, wurden diese in Busse gesetzt und weggefahren. So entstand Horst“ (PBR 2018b). Aktivismus überspitzt, um sich Gehör zu verschaffen; das Lager in der mecklenburgischen Peripherie jedoch als bloße Konsequenz des Pogroms zu verstehen, verkennt, dass der Wille zur Auslagerung bereits Monate zuvor auf der politischen Agenda stand und als Ausdruck rassistisch tradierter Wissensbestände verstanden werden muss, die vor, während und nach dem Pogrom wirkten. Die Konstruktion einer Kausalkette ignoriert zudem, dass Zweck, Grund und Bedeutung dem Ereignis nie inhärent sind, sondern nachträglich konstruiert werden und stets instabil bleiben. Wir dürfen nicht vergessen, dass die

Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schließliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System [...] auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herr werden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‘Sinn’ und ‘Zweck’ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. (Nietzsche 1993: 313f.; Hervorh. im Orig.)

Vielmehr gilt es, Pogrom und Lager als miteinander verwobene Verdichtungen in den Kontinuitätslinien rassistischer Gewalt zu sehen, die sich tagtäglich Bahn in den Alltag der Betroffenen brechen.³² Dass auf der Mahnwache diese Verbindungslinien gezogen werden, sollte offenlegen, dass das Gedenken an Lichtenhagen als beispiellosem Fanal – mit klarem Anfang und Ende – bereits einer nicht-betroffenen Herrschaftsperspektive entspringt und nur aufgrund von Auslassungen möglich ist. Es benötigt einen zeitlich klar definierten Endpunkt, um ein *Danach* zu konstruieren, in dem aus dem Pogrom gelernt wurde, in dem sich Rostock-Lichtenhagen nicht wiederholen könne. Ein *Danach*, das sich weiterentwickelt hat, besser und gerechter ist, als sei dies der natürliche Verlauf der Geschichte. Das Lager in Nostorf-Horst passt nicht in dieses Narrativ. Vielmehr zwingt es uns zu der Einsicht,

32 Welche Folgen es hat, dass der Moment des Wegschaffens und die anschließende Lagerunterbringung im Gedenken keine kritische Betrachtung finden, zeigt sich im Sommer 2016 in Groß Klein, dem Nachbarstadtteil von Lichtenhagen. Hier wird die geographische Segregation Angegriffener erneut zur politischen Antwort auf rassistische Gewalt: Es „stehen sich [...] rechte Gruppen und Gegendemonstranten vor einer Betreuungseinrichtung für minderjährige Flüchtlinge gegenüber. Die Stimmung ist aufgeheizt, Rostocks Sozialsenator lässt die Jugendlichen auf andere Häuser verteilen. Für Rostocks rechtsextreme Szene ist es ein Erfolg“ (Dorner 2017).

daß der 'Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen [...]. – Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert 'noch' möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der sie stammt, nicht zu halten ist. (Benjamin 2020: 66)

Die Verbindungslinien zwischen Rostock-Lichtenhagen und Nostorf-Horst anzuerkennen, bedeutet, das Lager als Ort der Auseinandersetzung in das Gedenken an das Pogrom zu integrieren. Ein solch dezentrales, kritisch-reflexives Erinnern kommt zum einen nicht umhin, Rassismus als historisch gewachsenes *und* allgegenwärtiges Problem zu thematisieren: Nicht verkürzbar auf drei heiße Sommertage in den 1990er Jahren, sondern tief verwoben in unsere gesellschaftlichen Geflechte und eingeschrieben in das Selbstverständnis unserer Institutionen. In seinen alltäglichen Artikulationen ist Rassismus kein „isoliertes, exklusives Gebaren, eine besondere, amoralische Haltung sozial Marginalisierter. Alltags-rassismus ist integraler, in der Tat integrierender Teil unserer Gesellschaften, eine Form des Zusammenlebens und ihrer Politiken, die auch und gerade an den erbitterten Auseinandersetzungen um Migration unverkennbar sind“ (Friese 2023: 224). Zum anderen muss es sich der Kasernierung migrantisierter Anderer in peripheren Sammelunterkünften als Status quo der asylrechtlichen Gesetzgebung kritisch zuwenden. Die Nachklänge des Pogroms in Nostorf-Horst zu erkennen, enttarnt das Lager unweigerlich als Ort der alltäglichen Fortschreibung rassistischer Gewalt – in seinen institutionellen, physischen und psychischen Formen. Ein solches Gedenken versteht sich sodann als dezidiert politisch und kommt nicht (mehr) ohne Implikationen für die Gegenwart aus. Heißt: Sollen solidarische, rassismuskritische und demokratisierende Bemühungen nicht zur bloßen Symbolpolitik verkommen, kann es dieselbe Politik nicht erlauben, dass Orte wie das Lager in Nostorf-Horst weiterhin fortbestehen.

5. Nähe und Ferne: Zum Lager und der politischen Dimension

Knapp eine Stunde und fünfzehn Minuten Autofahrt liegen zwischen der Landeshauptstadt Schwerin und der rund 1.100-Seelen Gemeinde Nostorf. Eine Anreise aus Rostock dauert zwei Stunden und zehn Minuten; von Hamburg ist man eine gute Stunde unterwegs, dreißig Minuten von Lüneburg. Mit den öffentlichen Verkehrsmitteln können sich diese Zeiten verdoppeln: Die nächsten Bahnhöfe liegen in Boizenburg und im schleswig-holsteinischen Lauenburg – beide fast zehn Kilometer entfernt und durch einen eineinhalb-stündigen Fußmarsch entlang der Bundesstraße 5 zu erreichen. Von dieser aus kann der neugierige Blick auch Teile der Erstaufnahmeeinrichtung erspähen: Wie kleine Farbkleckse leuchten die bunt gestrichenen Unterbringungsblöcke zwischen den immergrünen Nadelbäumen auf, die die Liegenschaft eng umsäumen. Es entsteht der Eindruck, als habe nicht nur dem Wald, sondern auch dem Lager eine Natürlichkeit an, die jeder Frage nach dessen Daseinsberechtigung zuvorkommt. Nur zwei Busse verbinden den Ort mit den Touristen-Städten Boizenburg und Lauenburg: die Linien 151 und 531. Beide verkehren nicht am Wochenende.

Verstanden als Kristallisierungspunkt nationalstaatlicher Ein- und Ausschlusspolitiken steht das Lager seit Jahren im Fokus der FluchtMigrationsforschung und wird als „zentrale Form des bundesdeutschen institutionellen Rassismus“ (Pieper 2008b: 110) fortlaufend kritisiert. Trotzdem erfährt die Lagerunterbringung als Macht- und Kontrollinstrument im deutschen Asylsystem ständig an Aufwertung; zuletzt durch die Asylrechtsverschärfungen ab 2015 und die Etablierung der AnKER-Zentren im Anschluss an den Koalitionsvertrag 2018 (vgl. Schader et al. 2018; Devlin et al. 2021). Die periphere Lage von (Erstaufnahme-)Einrichtungen und die damit einhergehende sozialräumliche Isolation ihrer Bewohner*innen hat bereits wissenschaftliche Betrachtung gefunden (vgl. Pieper 2008a; Täubig 2009; Glorius 2021). Bisher kaum beleuchtet wurde hingegen die Vielgestaltigkeit „permeabler Grenzpraktiken“ (Gelardi 2021: 110): Irritationen, die die Grenzziehungen des Lagers durchlässiger zu gestalten versuchen. Dabei existieren Proteste in Lagern und gegen sie weitaus länger als das akademische Interesse an ihnen: Die Unterbringung in sogenann-

ten *Dschungelcamps*,¹ ihre strukturellen und materiellen Missstände standen bei Geflüchtetenselbstorganisationen schon in den 1990er Jahren im Zentrum der Kritik (vgl. Ataç et al. 2015; Jakob 2016).²

Eins dieser Dschungelcamps ist das Lager in Nostorf-Horst. Nidal, ein kurdischer Aktivist aus dem Irak, der 1994 nach Deutschland kam und selbst nicht in Horst lebte, war Mitorganisator zweier Demonstrationen gegen die Einrichtung. In unserem Gespräch erinnert er sich an die ersten Versuche, das Lager in die mediale und politische Öffentlichkeit zu rücken:

In der Zeit als ich vom Kirchenasyl raus war, da hatte ich mich so politisch engagiert mit den Menschen in Rostock herum oder kleinen Gruppen. [...] Und dann 2004 war Kontaktaufnahme mit uns, ob man ein No-Lager-Camp organisieren kann, mit Flüchtlingen und antirassistische Gruppen, die im Norden, Norddeutschland leben. Also ursprünglich gegen Dschungelheime. [...] Da haben wir 2004 das erste No-Lager-Camp organisiert und 2005 das zweite. (Nidal, 20.02.21)

No-Lager-Camps bezeichneten zweiwöchige Protestaktionen, die nicht nur vor dem Lager stattfanden, sondern auch Veranstaltungen an anderen Orten einschlossen. Bereits diese kurze und unregelmäßige Präsenz der Akteur*innen und Aktivist*innen konnte, Nidal zufolge, „symbolisch den Zaun [...] erschüttern: Keine Ahnung, das hat auch in der Presse damals ein großes Echo gehabt. [schmunzelt] Für Mecklenburg-Vorpommern war das ungemütlich, ungewohnt“ (20.02.21).

Ungemütlich und *ungewohnt* sind, wie die Einblicke in die Entstehungsgeschichte der Mahnwache in Kapitel 2 gezeigt haben, auch die heutigen Kundgebungen in Nostorf-Horst. Sie unterscheiden sich jedoch von den No-Lager-Camps: nicht nur in ihrer Regelmäßigkeit, sondern auch in ihrer anhaltenden, kritischen Auseinandersetzung mit den alltäglichen Mikropolitiken des Lagers.

-
- 1 Der Begriff ist ein Überbleibsel aus den No-Lager-Protesten der späten 1990er und frühen 2000er Jahre. Benannt wurden damit Erstaufnahmeeinrichtungen und Gemeinschaftsunterkünfte, die weit außerhalb städtischer Zentren, an oder in Wäldern lagen, über schlechte bis keine infrastrukturelle Anbindung verfügten und in einem minderwertigen baulichen Zustand waren. Es handelte sich dabei um institutionalisierte Unterbringungen, nicht um provisorische Unterkünfte oder *wilde Camps*, wie beispielsweise der sogenannte *Dschungel von Calais* (2015/16).
 - 2 Auch heute ist die Kasernierung in Sammellagern zentraler Bestandteil der politischen Arbeit von fluchtmigrantischen Aktivist*innen. Nur ein Beispiel ist die Initiative *Women in Exile & Friends*, die sich seit dem Jahr 2002 gegen Lagerunterbringung, insbesondere für Frauen und Minderjährige, einsetzt und die in den Jahren 2016 und 2021 bundesweite Bustouren zu dutzenden Sammellagern im ganzen Bundesgebiet organisierte (Women in Exile & Friends 2023).

Die Anwesenheit der Akteur*innen und Aktivist*innen stört das institutionelle Bild einer neutralen, harmlosen – weil rechtlich legitimierten – Aufnahmeeinrichtung „im Sinne des § 44 AsylG, zu deren Errichtung und Unterhaltung das Land gesetzlich verpflichtet ist“, wie es in einem Schreiben des Innenministeriums M-V heißt (A 31: 1).³ Ein Ort, der „entsprechend der europarechtlichen und gesetzlichen Vorgaben ausgestaltet und dahingehend ausreichend überprüft“ (A 31: 1) sei und eine „Wohnung dar[stelle], mithin einen geschützten Bereich; noch dazu von geflüchteten Menschen und insbesondere auch vulnerablen Personen“ (A 40: 3).⁴ Eine behördenkonforme Inszenierung des Lagers, in der jedoch keine Beachtung findet, was

politisch damit vermittelt [wird], dass die Leute da jetzt in diese Lager kommen. (...) Dann steckt's halt gerade viel in 'nem Sicherheits-Diskurs und dieser Blick auf Leute: Ja, die wollen uns hier was wegnehmen, so. (...) Die kommen hier einfach [her], obwohl sie's gar nicht dürfen. (Hannah, 20.08.18)

Das Lager produziert öffentlichkeitswirksame Imaginationen des Anderen, die ihn als vulnerables und zu schützende Opfer stilisieren, als Bedrohung der nationalen Sicherheit oder Subjekt des staatlichen Verwaltungsapparats (vgl. Friese 2017). Gleichsam entzieht es den dort Zwangsuntergebrachten eine wesentliche Bedingung zur Möglichkeit politischen Handelns: *die Begegnung*. Nur in ihr können sich antagonistische Aushandlungsprozesse entfalten, die die „Natur des Politischen“ (Mouffe 2015: 42) ausmachen: „Denn [...] das Politische hat keinen spezifischen, fixierten Ort innerhalb der Gesellschaft, sondern alle sozialen Beziehungen können Orte politischer Antagonismen werden“ (2015: 43).

Im folgenden Kapitel zeichne ich den kritischen Dialog nach, in den die Mahnwache mit dem Lager in Nostorf-Horst tritt und arbeite damit die politische Dimension der Kundgebung heraus. Dazu zeige ich zunächst auf, dass die geographische Segregation der Einrichtung nicht nur politisches Handeln verunmöglichen soll, sondern das Lager – eine räumliche Artikulation gültigen

3 Dabei handelt es sich um ein Schreiben vom 17.09.19 an die Initiative *Lebenslaute*, ein bundesweites Netzwerk aus Musiker*innen, die unter dem Motto *Widerständige Musik an unmöglichen Orten* einmal jährlich ein Protestkonzert an einem ausgewählten Schauplatz spielen. In einer Aktion des zivilen Ungehorsams kletterten Aktivist*innen am 17. August 2019 über den Zaun des Lagers in Nostorf-Horst und spielten ein Konzert innerhalb der Einrichtung.

4 Die Formulierung entstammt einer E-Mail der Landesdirektion Sachsen von September 2022, in der einer Gruppe Studierender und mir der Zugang zur Erstaufnahmeeinrichtung des Landes Sachsen im Adalbert-Stifter-Weg 25 in Chemnitz verwehrt wurde.

Asylrechts – auch als totalitäres Moment innerhalb der demokratischen Ordnung festschreibt. Daran anknüpfend beleuchte ich drei Wege der Irritation, die die Mahnwache hervorbringt: das Erscheinen, Betrachten und Verbinden. Ich argumentiere, dass diese Praktiken nicht nur die vermeintlich starren Lagergrenzen durchlässiger gestalten, sondern auch eine Neubestimmung von Nähe und Ferne vornehmen, die an der Schwelle zum Lager einen Raum politischen Handelns hervorbringt. Abschließend diskutiere ich, inwiefern auch dieser Handlungsraum nicht frei von Ambivalenz ist: Der interne Konflikt um den konkreten Standort der Mahnwache – direkt vor dem Zaun oder weiter entfernt am Waldrand – steht symptomatisch für die komplizierte Verandelung zwischen (Un-)Sichtbarkeit und Politisierungsprozessen und fördert gleichsam den genuin politischen Charakter der Kundgebung zutage.

Das Lager als totalitäres Moment

Nicht umsonst bezeichnet Zygmunt Bauman das 20. Jahrhundert als das „Jahrhundert der Lager“ (1998: 81). Es sind die „Schatten von Auschwitz und Gulag“ (1998: 82), die verdeutlichen, dass das moderne Selbstverständnis nie ohne Unterdrückung, Genozid und Vernichtung auskam und dass Kasernierungssysteme in diesen Gewaltgeschichten einen zentralen Stellenwert einnehmen. Deutschlands Vergangenheit ist mit Blick auf das Lager besonders verstörend, schuldbeladen und bis in die Gegenwart nicht vollends aufgearbeitet. Der öffentliche Diskurs um die deutschen Lager weist viele Leerstellen auf; nur eine von ihnen ist der Umstand, dass der Sieg gegen die Nationalsozialisten im Jahr 1945 zwar den Modus des Lagers änderte – der Sturz der Nazi-Diktatur bedeutete auch das Ende der Konzentrationslager –, nicht jedoch das *Konzept Lager* abschaffte:

Waren Lager im ‘Dritten Reich’ allgegenwärtig, galt dies ebenso für die ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte der westdeutschen Nachkriegsgeschichte. Die ersten nach Kriegsende neu errichteten oder auf den Fundamenten diverser Vorläuferinstitutionen entstandenen Durchgangs- und Flüchtlingslager, alliierten Internierungslager und Camps für Displaced Persons waren zumeist Provisorien, um unmittelbare Folgen des ‘Dritten Reiches’ zu bewältigen. (Schießl 2013)

Die Befreiung durch die Alliierten hätte die Institution Lager seiner politischen Legitimierung entziehen müssen – tat sie jedoch nicht. Im Gegenteil: Lager übernahmen „bereits wenige Jahre nach Kriegsende gesellschaftlich eminent wichtige Funktionen“ (Schießl 2013). Ein prominentes Beispiel ist die Stadt Wolfsburg: Durch den „Bau einer großen Automobilfabrik, mit der die Nationalsozialisten die Massenmotorisierung der deutschen ‘Volksgemeinschaft’

erreichen wollten“ (Riederer 2013), avancierte Wolfsburg nicht nur zur Musterstadt des Nazi-Regimes, sondern brachte auch vielfältige Kasernierungsformate hervor, die nach 1945 nahtlos weitergenutzt wurden. Kriegsgefangenenlager und Zwangsarbeitslager wurden durch die Alliierten „gleich wieder gefüllt“ (2013) und zur Unterbringung von Geflüchteten aus den ehemaligen Ostgebieten, der sowjetischen Besatzungszone und weiteren *Displaced Persons* genutzt.⁵ Da die Autostadt kaum städtische Strukturen aufwies, stellte das Wohnen in den Lagern und Baracken der NS nach Kriegsende den Normalfall dar:

Obwohl ein Großteil der Baracken als sprechendes Symbol an die Zwangsarbeit im Volkswagenwerk erinnerte, wurden die Lager in der kollektiven Wahrnehmung der Stadtgesellschaft mit Nachkriegselend und der Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den Ostgebieten in Verbindung gebracht. Moralische Bedenken gegenüber einer Weiternutzung der Lager und Baracken, in denen kurz zuvor KZ-Häftlinge und Zwangsarbeiter untergebracht waren, gab es keine. Stattdessen setzte sich unter der deutschen Bevölkerung der Stadt rasch eine Umkehrung der Vorstellung von Tätern und Opfern durch: Es gab Klagen über Beschädigungen und Plünderungen der Lager durch Displaced Persons und ehemalige Zwangsarbeiter, die angeblich wagenweise Einrichtungsgegenstände und Baumaterial abtransportierten.⁶ (Riederer 2013)

Analysen des Lagers orientieren sich in der Regel an den Zwangskasernierungstheorien Erving Goffmans, Michel Foucaults und Giorgio Agambens (vgl. Turner 2006; Pieper 2008a; Inhetveen 2010; Engler 2021). Goffman etabliert dabei den Lagertypus der *totalen Institution*, deren wesentliches Merkmal das Ineinanderfallen aller Lebensbereiche ist, die im normalen Alltag getrennt voneinander stattfinden (Wohnen, Arbeiten, Freizeit) sowie deren kontrollierte Nutzbarma-

5 Dass Wolfsburg diverse Kasernierungsformate hervorbrachte, lag daran, dass das Volkswagenwerk mit Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in die Rüstungswirtschaft eingegliedert wurde, woraus „ein betriebliches System der Zwangsarbeit [entstand]. Polnische Frauen, Militärstrafgefangene, sowjetische Kriegsgefangene und KZ-Häftlinge waren diskriminierenden Arbeits- und Lebensbedingungen ausgesetzt“ (Riederer 2013).

6 In Wolfsburg verschwanden die Baracken mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der 1950er und 60er Jahren (Riederer 2013). Jeanette van Laak (2013) beschreibt die institutionelle Verstetigung eines Notaufnahmeflughafen zum Regierungsdurchgangslager und Geflüchtetenlager in Gießen, wobei sich die Stadtverwaltung hier in den späten 1950er Jahren bewusst gegen die Weiternutzung der NS-Lager entschloss. Beide Beispiele verdeutlichen, dass die Institution Lager nahtlos Einzug in die Verwaltungsstrukturen Nachkriegsdeutschlands hielt und teilweise den Grundstein heutiger Infrastrukturen legte, es jedoch gleichsam gilt, lokale (Dis-)Kontinuitäten im Blick zu behalten.

chung zum Zwecke institutioneller Ziele (1973: 17ff.). Totale Institutionen sind „soziale Zwitter, einerseits Wohn- und Lebensgemeinschaft, andererseits formale Organisation [...]. Sie sind Treibhäuser, in denen unsere Gesellschaft versucht, den Charakter von Menschen zu verändern. Jede dieser Anstalten ist ein natürliches Experiment, welches beweist, was mit dem Ich des Menschen angestellt werden kann“ (1973: 23). In umfangreichen Beobachtungen arbeitet Goffman die Mikropolitiken der psychiatrischen Einrichtung heraus – von Belohnungs- und Strafsystemen, über (informelle) Zwänge, die Verwendung von Sprachcodes bis hin zu Praktiken des Selbst und widerständigem Handeln – und es überrascht wenig, dass wir die Modi der totalen Institution auch in heutigen Geflüchtetenlagern erkennen, insbesondere im Zuge ihrer zunehmenden Zentralisierung (vgl. Wagner/Finkielstein 2021).

Ähnlich verhält es sich mit Michel Foucault, dessen Analytik komplexer Machtsysteme ein Instrumentarium bildet, um die divergenten Formen von Macht in Geflüchtetenlagern in den Blick zu nehmen: die disziplinierende, die gouvernementale und die souveräne Macht (Inhetveen 2010: 377). Den Erfolg der disziplinierenden Macht, die sich beispielhaft im Gefängnis zeigt, sieht er im „Einsatz einfacher Instrumente: des hierarchischen Blicks, der normierenden Sanktion und ihrer Kombination im Verfahren der Prüfung“ (Foucault 1976b: 220). In seinen Analysen des bundesdeutschen Lagersystems orientiert sich Tobias Pieper an den Theoremen Foucaults und arbeitet heraus, inwiefern Dokumentation, Beobachtung und Kontrolle zentrale Machttechniken des Geflüchtetenlagers darstellen (2008a: 280ff.). Ausdruck finden diese nicht nur in der Anhörungspraxis des BAMF und dessen Produktion von sogenannten *Einzelfällen*,⁷ sondern auch in der Speicherung von Fingerabdrücken und biometrischen Fotos, in der Kontrolle von Essenszeiten, den Terminen zur Ausgabe von Sach- und Geldleistungen sowie im Verhängen von (finanziellen) Sanktionen im Fall nicht-konformen Verhaltens (Pieper 2008a: 281f.).⁸ Dass

7 Die Einzelfallprüfung kann mit Foucault als „rituelle und zugleich ‘wissenschaftliche’ Fixierung der individuellen Unterschiede, als Festnagelung eines jeden auf seine eigene Einzelheit“ (1976b: 247) verstanden werden und ist daher nur auf den ersten Blick als progressiver Mechanismus des deutschen Asylverfahrens zu werten. Vielmehr ignoriert die Fixierung auf den Einzelfall systemische Ausbeutungs-, Unterdrückungs- und Unrechtsverhältnisse und wirft politische Verfehlungen und strukturelle Missstände im Herkunftsland auf das Individuum zurück.

8 Besonders deutlich zeigt sich dieses Spiel aus Freiwilligkeit, Zwang und Bestrafung (Inhetveen 2010: 213ff.) in den unter § 5 des AsylbLG festgelegten *Arbeitsgelegenheiten*. Diese dienen im Lager der „Aufrechterhaltung und Betreibung der

FluchtMigrant*innen und Personen mit ungesichertem Aufenthaltsstatus damit zu den „am besten dokumentierten und beobachteten gesellschaftlichen Gruppen“ (2008a: 281) zählen, führt zurück zum Kern asylpolitischer Bestrebungen: der dezidierten Überwachung und Regulierung von Ein- und Ausschluss. Politisches und administratives Ziel der Unterbringung in lagerähnlichen Sammelunterkünften bleibt „die Kontrolle und bürokratische Verwaltung der Betroffenen an gesellschaftlich isolierten Orten, die einen Zugriff der Exekutive zur Abschiebung erleichtern sollen“ (2008a: 16).

Das Handeln der Lagerbewohner*innen versteht sich im Kontext Foucault'schen Denkens „als Beleg dafür, wie die Macht als 'produktives Netz' die [Geflüchteten] selbst durchdringt“ (Inhetveen 2010: 377). In diesen Selbstführungstechniken tritt das Lager nicht nur als Aushandlungsort des Asyl- und Migrationsmanagements in Erscheinung, sondern auch als Schauplatz des Ineinandergreifens von staatlicher Macht und Subjektivität – als Ort, an dem sich gouvernementale Regierungstechniken artikulieren (vgl. Foucault 2004). Sie legen den ideologisch aufgeladenen Subjekten nahe, „zentrale Argumentationsfiguren aus den öffentlichen Diskursen zu übernehmen und zur Organisation der eigenen Lebensweise anzuwenden. Diese Selbstübernahme bedeutet eine Verinnerlichung und selbst bestimmte Anwendung von Regierungstechniken zur Selbstkontrolle“ (Pieper 2008a: 283). Das Lager bildet damit einen Verdichtungspunkt gouvernementaler Regierung, deren Wirkmacht jedoch nicht an der Grenze der Einrichtung endet, sondern über diese hinauswirkt. So berichtet mir Juliane, Pastorin und Aktivistin in der Bewegung *Antifaschistische Kirchen*, von ihren regelmäßigen Besuchen in einem brandenburgischen Lager: „Die Macht formt mich ja auch. Das ist wie so'ne Musterform ... Die Geflüchteten werden geformt zu Leuten, die schlecht bezahlt werden für ihre kommende Arbeit und ich werd' geformt dazu zu retten; dazu geformt so'n Ausweg zu sein“ (10.06.20). Das Geflüchtetenlager im Kontext von Gouvernementalität zu verstehen, schärft

Einrichtung“ (§ 5 Abs. 1 AsylbLG); darunter fallen in der Praxis die Reinigung der Gemeinschaftstoiletten und -waschräume, das Leeren von Müllbehältern oder der Betrieb des Waschcenters. Als *Arbeit* im eigentlichen Sinne werden diese Tätigkeiten jedoch nicht anerkannt, da auf sie keine Entlohnung folgt, sondern lediglich eine Aufwandsentschädigung von 80 Cent pro Stunde (§ 5 Abs. 2 AsylbLG). Als *Gelegenheit* entpuppt sich diese Arbeit ebensowenig, da „Arbeitsfähige [...] zur Wahrnehmung einer zur Verfügung gestellten Arbeitsgelegenheit *verpflichtet* [sind]“ (§ 5 Abs. 4 AsylbLG; Hervorh. CH). Bei Ablehnung folgt eine Kürzung der finanziellen Leistungen, die sich im Rahmen des AsylbLG bereits unter dem in Deutschland anerkannten Sozialhilfeniveau befinden.

den Blick für die Bedeutung von Kasernierung in der Herstellung von Subjektivität – sowohl derer, die im Lager untergebracht sind, als auch derer, die nicht in der Einrichtung leben müssen.

Die Regulierung des Wohnens, der Essenszeiten, des Zugangs zur Gesundheitsversorgung, die Überwachung hygienischer Rituale und die Beschränkung des Bewegungsraums: Das Lager steht beispielhaft für biopolitische Regierungstechniken (vgl. Agier 2011; Zeveleva 2017; Wahab 2022), die Giorgio Agamben zu den zentralen Herrschaftsmechanismen souveräner Macht im modernen Staat zählt (1998: 11). Was dem Souverän außerdem obliegt, ist die Kontrolle über den Ausnahmezustand. Dabei ist es nicht nur die Bestimmung der Ausnahme, die souveräne Macht markiert, sondern vielmehr die Schaffung des dauerhaften, zur Normalität gewordenen *state of exception*, der keine tatsächliche Trennung zwischen Ordnung und Chaos, Innen und Außen mehr zulässt: „Since ‘there is no rule that is applicable to chaos,’ chaos must first be included in the juridical order through the creation of a zone of indistinction between outside and inside, chaos and normal situation – the state of exception“ (1998: 19). Es ist die permanente Ausnahme vom Recht, die sich als neue Rechtsordnung etabliert und den Ausgeschlossenen gerade über dessen Ausschluss in die Ordnung einschließt (vgl. Mezzadra/Neilson 2013: 148):

The exception that defines the structure of sovereignty is, however, even more complex. Here what is outside is included not simply by means of an interdiction or an internment, but rather by means of the suspension of the juridical order’s validity – by letting the juridical order, that is, withdraw from the exception and abandon it. The exception does not subtract itself from the rule; rather, the rule, suspending itself, gives rise to the exception and, maintaining itself in relation to the exception, first constitutes itself as a rule. (Agamben 1998: 18)

Die inkludierende Exklusion (Agamben 1998: 20) markiert bei Agamben nicht nur den permanenten Ausnahmezustand, sondern bildet auch die Grundlage für seine Bemerkungen zum Lager, die in der Flucht/Migrationsforschung intensiv rezipiert wurden (vgl. Turner 2006; Isin/Rygiel 2007; Agier 2011; Schulze-Wessel 2014). Im Lager sieht er die räumliche Materialisierung des *permanent state of exception*:

The camp is a piece of land placed outside the normal juridical order, but it is nevertheless not simply an external space. What is excluded in the camp is, according to the etymological sense of the term ‘exception’ (*ex-capere*), *taken outside*, included through its own exclusion. But what is first of all taken into the juridical order is the state of exception itself. Insofar as the state of exception is ‘willed,’ it inaugurates a new juridico-political paradigm in which the norm becomes indistinguishable from the exception. (Agamben 1998: 96; Hervorh. im Orig.)

Das Lager steht damit paradigmatisch für die liberale Demokratie und bildet den Nomos der Moderne (Agamben 1998: 95ff.); es „offenbart die souveräne Exklusion, das Anomische innerhalb des Rechtsstaats und ein zutiefst ohnmächtiges Individuum, den *homo sacer*“ (Engler 2021: 32; Hervorh. im Orig.). Die Figur des *homo sacer* ist eine entblößte: Jegliche kulturelle und politische Form ist ihr entzogen. Reduziert auf ihr nacktes Leben – *bare life* (Agamben 1998: 54ff.) – ist sie geprägt durch „den absoluten Verlust von Handlungsmacht gegenüber einem Souverän, der die Menschen durch die permanente Ausnahme vom Recht in seinem Bann hält“ (Engler 2021: 31). Im Rekurs auf Hannah Arendt sieht Agamben im Lager den Ort, an dem totalitäre und demokratische Ordnungen eine schwierige Komplizenschaft eingehen:

Hannah Arendt once observed that in the camps, the principle that supports totalitarian rule and that common sense obstinately refuses to admit comes fully to light: this is the principle according to which ‘*everything is possible*.’ Only because the camps constitute a space of exception in the sense we have examined – in which not only *is law completely suspended but fact and law are completely confused* – is everything in the camps truly possible. [...] Whoever entered the camp moved in a zone of indistinction between outside and inside, exception and rule, licit and illicit, in which the very concepts of subjective right and juridical protection no longer made any sense. (Agamben 1998: 97; Hervorh. CH)

Auf Geflüchtetenlager lassen sich Agambens Bemerkungen nur bedingt übertragen. Zwar stehen sie symptomatisch für die zur Regel gewordenen Ausnahme; das Lager ist jedoch nicht durch die Aussetzung des Rechts geprägt, sondern vielmehr „von einer Fülle rechtlicher Regulierungen durchdrungen. Es wie Agamben als ‘Leerstelle des Rechts’ [...] zu bezeichnen, ginge fehl. Empirisch ist es eher die Masse an rechtlichen Regulierungen statt ihr Fehlen, die die Handlungsmacht der Bewohner*innen einschränkt“ (Engler 2021: 33).⁹ Geprägt durch den Arche-

9 Nur ein Beispiel stellt die Überlagerung des Hausrechts dar, wie ich aus dem Gespräch mit Johanna, einer Rechtsanwältin aus Greifswald, lerne: Auf das Lager, als staatliche Zwangsinstitution, übt der Staat, vertreten durch das jeweilige Landesministerium, das Hausrecht aus. D.h. die staatliche Behörde darf, geknüpft an deren Sicherheitsinteressen, entscheiden, wer das Gelände des Lagers betritt. Zur Privatperson unterscheidet sich der Staat dadurch, dass er begründen muss, warum er von seinem Hausrecht Gebrauch macht (wie bspw. im Urteil des VG Kassel vom 27.12.17, in dem einem Dolmetscher der Zugang zur Einrichtung verwehrt wurde, weil er die Glaubensfreiheit der Untergebrachten nicht respektierte). Gleichsam muss das Sicherheitsinteresse des Staates mit, erstens, dem Hausrecht der Bewohner*innen in Einklang gebracht werden. Denn auch für diese gelten Art. 13 GG (Recht auf Unverletzlichkeit der Wohnung), Art. 6 GG und Art. 8

typ des nationalsozialistischen Konzentrationslagers, zeichnen sich Agambens Bemerkungen zur Kasernierung durch den totalen Entzug des Politischen aus; sie verabsolutieren das Lager zum Nullpunkt und widersprechen damit den Realitäten im Geflüchtetenlager und den empirischen Auseinandersetzungen mit diesem (vgl. Agier 2011; Rygiel 2011; Sanyal 2014; Gelardi 2021). Dass im Geflüchtetenlager nicht *alles möglich* ist, liegt auch in den polyhierarchischen Machtstrukturen begründet: Geflüchtete sehen sich im Lager keiner allumfassenden Macht ausgesetzt, sondern agieren selbst in einem Netz formeller und informeller Herrschaftsansprüche, die

ungeklärt und umstritten [bleiben]. Die Arenen dieser Auseinandersetzungen sind bestimmte institutionelle Räume, ihre Protagonisten spezifische, benennbare Akteure. Zu ihnen gehören unter den [Geflüchteten] informelle, althergebrachte und neue Führungspersonen, die stark in den Alltag der Bevölkerung integriert sind, ebenso wie die unterschiedlichen Akteure der Lagerverwaltung, die an materiellen und rechtlichen Ressourcen ungleich stärker sind, das Leben der [Geflüchteten] jedoch nur schwach durchdringen können. (Inhetveen 2010: 383)

Gekennzeichnet ist das Dasein im Geflüchtetenlager nicht durch die völlige Rechtlosigkeit des *nackten Lebens*, sondern vielmehr durch einen „Zustand maximierter Vulnerabilität“ (Butler 2016: 49) – kurzum: durch virulente Prekarität.¹⁰

EMRK (Schutz von Ehe, Familie und Privatleben) sowie Art. 11 Abs. 1 UN-Sozialpaket (Recht auf Wohnen), wenngleich mit parallelen Gesetzgebungen und Hausordnungen versucht wird, Zimmerkontrollen und Abschiebungen zu legitimieren (vgl. Cremer/Engelmann 2018; vgl. Rohmann 2019). Zweitens, mit dem allgemeinen Forschungsinteresse und der Versammlungsfreiheit (wie bspw. das Urteil des BVerfG vom 20.11.2011, in dem ein durch die Fraport AG ausgesprochenes Versammlungsverbot auf dem Frankfurter Flughafen als rechtswidrig erklärt wurde). Dass Zwangsuntergebrachte in Lagern grundsätzlich keinen Besuch mit auf ihre Zimmer nehmen, Forscher*innen das Gelände nicht betreten dürfen oder Unterstützer*innen pauschal am Lagereingang Hausverbot erteilt wird, ist juristisch nicht haltbar. Dass dies in der Praxis dennoch die Regel ist, liegt nicht nur an bürokratischen und strukturellen Hürden (um gegen Sanktionen rechtlich vorzugehen, braucht es die entsprechenden Kontakte, den Zugang zu Informationen, Geld, die nötige Zeit und – physische sowie psychologische – Ausdauer), es bedarf auch der Anerkennung (politischer) Subjektivität: „[Was] macht es überhaupt möglich vor das Gesetz zu treten [...]? Man braucht offenbar einen Zugang oder eine Berechtigung oder muss jedenfalls in der Lage sein, in irgendeiner Form einzutreten und zu erscheinen“ (Butler 2016: 57).

- 10 Diese benennt „den politisch bedingten Zustand, in dem bestimmten Teilen der Bevölkerung unter dem Versagen sozialer und ökonomischer Unterstützungsnetze mehr leiden und anders von Verletzung, Gewalt und Tod betroffen sind als andere“

Dennoch wohnt auch dem Geflüchtetenlager ein totalitäres Moment inne, das sich, so meine Argumentation, nicht aus dem Modus völliger Rechtsfreiheit erklären lässt, sondern aus dessen räumlicher Segregation. Wie subtil diese wirkt, bringt der malische Regisseur Abou Baker Sidibé in seinem Dokumentarfilm *Ma nouvelle vie européenne* auf den Punkt. Darin berichtet er von seinem Alltag in einem bayerischen Lager bei Ingolstadt:

Am schlimmsten ist die Isolation. Wir haben keine Möglichkeit für Kontakte zu anderen Menschen, keinen Zugang zu anderen sozialen Sphären. Wir bleiben immer unter uns. Du gehst mit denselben Leuten in die Stadt, mit denen du zusammenwohnst und kommst mit den gleichen zurück. Du machst nie neue Bekanntschaften. Wir leben in einem Freiluftgefängnis. (Sidibé/Siebert 2019: 20:34-20:51).

Es ist das Abhandenkommen des Sozialen, von dem Sidibé berichtet. Von der Begegnung, die durch das Lager-Dasein nicht nur ihre unbefangene Alltäglichkeit verliert, sondern mittels geographischer Abtrennung geradezu verunmöglicht wird.¹¹ Es ist diese Segregation, in der Henri Lefebvre das Totalitäre und dessen Herrschaftsmechanismen aufspürt:

It is worthwhile to discuss the confusion between *difference*, *distinction*, *separation*, and *segregation*. Difference is incompatible with segregation, which caricatures it. When we speak of difference, we speak of relationships, and therefore proximity relations that are conceived and perceived, and inserted in a twofold space-time order: near and distant. Separation and segregation break this relationship. They constitute a totalitarian order, whose strategic goal is to break down concrete totality [...]. Segregation complicates and destroys complexity. (Lefebvre 2003: 133; Hervorh. im Orig.)

Segregation ist, mit Lefebvre gesprochen, nicht als räumliche Ordnung zu verstehen, die Nähe und Distanz lediglich in eine neue Beziehung zueinander setzt, sondern als Bruch in deren Relationsverhältnis. Damit entzieht Segregation dem Individuum die Möglichkeit zur selbstbestimmten Aushandlung von Nähe und Ferne – die Möglichkeit zur Begegnung. An Hannah Arendt anknüpfend,

(Butler 2016: 48). Prekarität bezeichnet damit die „ungleiche Verteilung von Gefährdung“ (2016: 48).

- 11 Bei Hannah Arendt steht der schmerzliche Verlust des *einfachen Alltags* symptomatisch für die Fluchterfahrung: „Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle.“ (Arendt 2016: 10)

jedoch auf anderem Wege als Agamben, ist es diese Segregation, in der das totalitäre Moment des Geflüchtetenlagers zum Vorschein kommt: Denn für Arendt beruht Politik auf „der Tatsache der Pluralität der Menschen. [...] Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*“ (1993: 9; Hervorh. im Orig.). Der Begriff des *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν, der Mensch in der Gemeinschaft einer Polis) sei insofern irreführend, da das Politische nicht *im* Menschen zu finden ist – nicht zu seiner Essenz gehört. Vielmehr ist „*der* Mensch [...] a-politisch. Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb des* Menschen. Es gibt daher keine eigentliche politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug“ (1993: 11; Hervorh. im Orig.). Auch Butler sieht die Entwicklung des Menschen zum (politisch) handelnden Wesen nur im Kontext „einer lebendigen Welt“ (2016: 62) ermöglicht. Es ist „dessen Abhängigkeit von anderen und von lebenden Prozessen, [die] überhaupt erst die Fähigkeit zum Handeln entstehen lässt“ (2016: 62). Ein primäres Merkmal totalitärer Herrschaftssysteme identifiziert Arendt in der Vernichtung eben dieser Bezüge, im Versuch der Unterbindung des gemeinsamen Handelns der Verschiedenen: Arendts „Analyse der Zerstörung der Pluralität zwischen den Menschen, die um Verlust der Urteilskraft und der Fähigkeit zum menschlichen Handeln durch totalitäre Herrschaft führt, ist für sie gleichbedeutend mit der Zerstörung dessen, was sie an anderer Stelle als ‘Recht, Rechte zu haben’ fordert“ (Wilde 2012: 21).

Der Totalitarismus ist bei Arendt keine politische Ordnung, die durch Überwachung, Bestrafung und Gewalt eine allumfassende Macht ausübt; vielmehr zerstört er das Politische als solches – in Gänze. Totalitäre Herrschaft wird in dem Moment

wahrlich total [...], wenn sie das privat-gesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt. Dadurch zerstört sie [...] alle nach Fortfall der politisch-öffentlichen Sphäre noch verbleibenden Beziehungen zwischen Menschen und erzwingt [...], dass die also völlig isolierten und voneinander verlassen zu politischen Aktionen (wiewohl natürlich nicht zu echtem politischen Handeln) wieder eingesetzt werden können. (Arendt 1991: 727)

Dass im Geflüchtetenlager politisches Handeln im Arendtschen Sinne verunmöglicht werden soll, zeigt sich neben der räumlichen Segregation auch im (nahezu vollständigen) Zusammenbruch der privaten Sphäre. In ihr bündelt Arendt die Verpflichtungen und Zwänge der Lohnarbeit, die der „Notwendigkeit des biologischen Lebensprozesses unterworfen [sind]“ (Arendt 1958: 205) und die Familie, in der alles dazu „dient und dienen muss, das Leben von Individuen zu schützen“ (1958: 205). Nur, wenn das Private existiert – dem Arendt die Tätigkei-

ten des Herstellens und Arbeitens zuweist (Benhabib 1991: 153) –, bietet sich die Möglichkeit für eine öffentliche und damit politische Sphäre des Handelns, die

schon darum, weil sie vor uns da war und nach uns weiterbestehen soll, sich um das schiere Lebendigbleiben und die elementaren Daseinsinteressen der einzelnen niemals primär bekümmern kann. [...] [In] der Politik [geht es] niemals primär um das Leben, sondern immer um die Welt [...], die so oder anders aussehen, so oder anders uns überdauern soll. (Arendt 1958: 205)

Es ist sowohl die Trennung als auch die gegenseitige Bedingtheit dieser Sphären, die bei Arendt konstitutiv für das politische Handeln ist (Wilde 2012: 17). Nur deren spezifische Konstellation erlaubt es, dass sich im gemeinsamen Handeln Politik und Freiheit einander annähern: „Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden“ (Arendt 1958: 201).¹²

Sich der Einrichtung über die kritische Analyse ihrer Segregationsmechanismen und deren Wirkweisen auf das Zustandekommen des Politischen zu nähern, drängt darauf, die Zwangskasernierung von FluchtMigrant*innen als totalitäres Moment zu verstehen, das sich, eingewoben in die demokratische Ordnung des Nationalstaats, tagtäglich an unzähligen Schauplätzen artikuliert und materialisiert. Gleichzeitig verabsolutiert diese Perspektive das Lager nicht als gänzlich abgetrennten, geschlossenen, außerpolitischen Ort: Institutionalisierte Segregationstechniken – das wird der folgende Abschnitt verdeutlichen – können irritiert werden; das Verhältnis von Nähe und Ferne kann neu ausgehandelt werden. Diese Erkenntnis relativiert nicht das „Ereignis der Exklusion“ (Krasmann/Opitz 2007: 130) oder den genuin antidemokratischen Charakter der Einrichtung, ermöglicht es jedoch, deren Sehnsucht nach (Ab-)Geschlossenheit und damit ihr totalitäres Moment immer (nur) als Versuch zu verstehen.

12 Wie Seyla Benhabib bemerkt, setzt „jede Theorie des Öffentlichen, der öffentlichen Sphere und der Öffentlichkeit [...] eine Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten voraus. [...] Die Frauenbewegung und feministische Theoretikerinnen haben jedoch in den letzten beiden Jahrzehnten gezeigt, dass die traditionelle Art und Weise, diese Unterscheidung zu treffen, Teil eines Herrschafts-Diskurses gewesen ist, der die Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen im privaten Bereich legitimiert“ (1991: 163). Für eine kritische Diskussion der Arendtschen Philosophie im Kontext feministischer Theoriebildung vgl. Honig (1995) und Butler (2016).

Wege der Irritation: Erscheinen, Betrachten, Verbinden

Geflüchtenlager sind keine statischen Orte und „keine sekludierten Räume“ (Inhetveen 2010: 383). Sie sind eingebettet in lokale Infrastrukturen, die sich aus institutionalisierten, zivilgesellschaftlichen und aktivistischen Akteur*innen zusammensetzen, abhängig von politischen Gemengelagen und durchzogen von ökonomischen Verkettungen. Anders gesagt: Die alltäglichen Realitäten im Lager in Nostorf-Horst sind andere als in einer Einrichtung im Berliner Stadtteil Neukölln oder einem Geflüchtetenlager auf den ägäischen Inseln – wenngleich sie allesamt unter dem globalen Phänomen der Kasernierung zu fassen sind.

Ein Grund für die Instabilität des Lagers ist dessen „bedingte Offenheit“ (Inhetveen 2010: 385). Es ist die mehr oder minder starke Durchlässigkeit der Lagergrenzen, die dazu führt, dass Freiräume nicht vollends auf null reduziert, Kontrollen und Sanktionierungen nie total sein können (2010: 384). Tobias Pieper spricht von einer *Halboffenheit* des Lagers und versteht darunter die „Gleichzeitigkeit der Möglichkeit des Verschwindens [durch Abschiebungen oder den Schritt in die Illegalisierung; Anm. CH] und dem Festsetzen der Menschen“ (2008b: 109). Diese „permeablen Grenz(ziehung)en“ (Gelardi 2021: 108) manifestieren sich auch darin, dass es Praktiken des Ein- und Ausschlusses, des Öffnens und Schließens sind, die das Lager und dessen (Un-)Durchlässigkeit auszeichnen: Während Vertreter*innen von Wohlfahrtsverbänden, Mitarbeiter*innen von Ministerien und Parteipolitiker*innen in penibel durchorganisierten Rundgängen über das Gelände geführt werden,¹³ sehen sich Unterstützer*innen und

13 In M-V zeigt sich die Inszenierung solcher Besuche besonders zu Beginn der Covid-19-Pandemie: Nach der Kritik des Flüchtlingsrates M-V besuchten im April 2020 Vertreter*innen des Innenministeriums das Erstaufnahmelager in Stern Buchholz bei Schwerin. Wie im *Nordkurier* berichtet, begann im Lager „das große Reinemachen, [kaum war die Nachricht vom hohen Besuch raus]. Es wurde rund um die Uhr geputzt, heißt es von Teilen der Mitarbeitern. ‘Das erinnert an alte DDR-Zeiten, als die Staatsführung aus Berlin irgendwo auf’s Land anrückte. Auch Honecker und Co. wurden dann Jubelbilder präsentiert“, sagt ein langjähriger Kenner der Einrichtung, der aus Angst vor Repressalien seinen Namen nicht in der Öffentlichkeit preisgeben möchte“ (Becker 2020). Auch Farshad, der in Nostorf-Horst untergebracht ist und dem ich auf den Mahnwachen regelmäßig begegne, sind solche Praktiken bekannt: „They are telling you stories. They say there is a kitchen for children... But there is just a sticker on the door. Not more“ (Feldnotiz, 20.10.19).

Besucher*innen der zwangsuntergebrachten Bewohner*innen mit Eingangskontrollen und Zugangsverboten konfrontiert:

Durch Gitter, Zäune, Stacheldraht und die periphere Lage wird im Transitzentrum ehrenamtliches Engagement räumlich-architektonisch entmutigt. Diese Entmutigung kommt ebenfalls durch Situationen der Zugangsgewährung zum Tragen. Bürgerschaftlich Engagierte [...] müssen sich immer wieder neugierigen Fragen aussetzen, warum sie Einlass gewährt bekommen möchten, mit welchen Bewohner*innen sie sich treffen möchten und aus welchen Gründen. (Gelardi 2021: 103)

Auch in Nostorf-Horst prägt das machtgeladene Spiel aus Öffnung und Schließung den Lageralltag: Bewohner*innen müssen vor jedem Verlassen und Betreten der Einrichtung beim Sicherheitsdienst ihren Hausausweis¹⁴ vorzeigen, externe Dritte müssen sich mit dem Personalausweis registrieren und dürfen nur in direkter Begleitung eines oder einer Zwangsuntergebrachten das eingezäunte Gelände betreten. Danach befinden sie sich im Status eines Gasts, dem der Aufenthalt im Lager nur von 8 Uhr bis 20 Uhr erlaubt ist. Parteiabgeordnete und Wohlfahrtsverbände stellen ihre offiziellen Besuchsanfragen an die Pressestelle des Innenministeriums. Von dort genehmigt, finden die Besuche im Rahmen von Rundgängen mit leitenden Mitarbeitenden des Landes oder Betreibers statt.¹⁵ Vereinzelten institutionalisierten und nicht-institutionalisierten

14 Der Hausausweis ist ein vom LAiV ausgestelltes Papierdokument, das Flucht-Migrant*innen im Moment der Registrierung und Unterbringung im Lager ausgehändigt wird; ein „grafisches Ereignis“ (Butler 2016: 42), das eine Person zu einem*einer Asylbewerber*in macht. Auf ihm vermerkt sind Personendaten (Name, Herkunftsland, Geburtsdatum und -ort), ein Lichtbild und die sogenannte *AZ-Nummer* – das Aktenzeichen, unter dem die Person in der Datenbank geführt und nach der in der Behördenkommunikation immer als erstes gefragt wird. Eingetragen wird auf dem Hausausweis auch das Datum der Auszahlung finanzieller Leistungen (im Arbeitsalltag verniedlichend als *Taschengeld* bezeichnet). Dass beim Verlassen der Einrichtung der Hausausweis kontrolliert wird, dient dem Führen von Abwesenheitslisten. Sind Bewohner*innen länger als drei Tage abwesend, beansprucht der Betreiber das Recht für sich, deren Zimmer zu räumen und private Habseligkeiten einzubehalten, bis sie erneut das Lager betreten. Längere Abwesenheiten werden an das LAiV gemeldet und können zu Kürzungen der finanziellen Leistungen führen. Der Hausausweis dient damit als Identifikations-, Kontroll- und Ordnungsinstrument im Lageralltag.

15 So hofieren Land und Betreiber im März 2017 Abgeordnete der Alternative für Deutschland (AfD) über das Gelände. Enrico Komning (2016/17 stellvertretender Fraktionsvorsitzender der AfD im Landtag M-V, seit 2017 Mitglied des Deutschen Bundestages) findet im Anschluss lobende Worte: „Er könne die Kritik der Linken nicht nachvollziehen. [...] Die angeblich isolierte Lage habe er sich viel

Akteur*innen wird der Zugang vollends verwehrt: So klagte der Flüchtlingsrat Hamburg gegen das Land M-V, um die wöchentliche Rechtsberatung nicht in einem Container *vor* dem Lager, sondern *in* der Einrichtung abhalten zu dürfen. Das Verwaltungsgericht Schwerin wies die Klage am 16. Mai 2019 jedoch zurück.¹⁶

Die Zäune und Mauern des Lagers dienen daher nicht der völligen Abschottung; vielmehr stellen sie das Herrschaftsinstrument einer staatlichen Macht dar, die sich in der Kontrolle darüber, wer anwesend sein, einen Blick werfen und Kontakt aufnehmen darf – *und wer nicht* –, etabliert und stabilisiert. Die Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache versuchen sich an einem Erscheinen, Betrachten und Verbinden, das diesen hegemonialen Ordnungen nicht folgt, sondern sie irritiert und unterläuft.

Erscheinen

Im Juli 2019 treffe ich mich mit Michael, Mitbegründer der Mahnwache und zuständig für deren Anmeldungen beim Ordnungsamt. In unserem Gespräch lässt er die vergangenen Monate Revue passieren: „Also, ich muss jetzt schon ganz klar sagen, (...) mir ist es jetzt besonders aufgefallen, dass wir dem Land ein richtiger Dorn im Auge sind. Ich finde, das wird auch immer deutlicher“ (15.07.19). Worauf er anspielt, sind die behördlichen Reaktionen: Auflagen bei der Anmeldung, Mitarbeiter*innen des Betreibers und Wachdienstes, die während der Mahnwache prüfenden Blicks an den Zäunen entlangspazieren, die anhaltenden Versuche den Parkplatz, auf dem zeitweise lediglich ein mit Absperrband gekennzeichnete Bereich für die Kundgebungen freigegeben wird, gänzlich für Versammlungen zu sperren. Obwohl vonseiten des Landes nie eine inhaltliche

schlimmer vorgestellt. Die Unterkunft liege an einer Bundesstraße, alle zwei Stunden fahre ein Bus“ (Welt 2017).

- 16 Das Gericht schätzte den Kläger als nicht klagebefugt ein, da nicht deutlich werde, inwiefern dessen Rechte durch den Nichtzutritt zum Lager geschädigt werden (Az. 1A 1141/16 SN). Laut Art. 18 Abs. 1, Buchstabe c der EU-Aufnahmerichtlinie (2013/33/EU) erhalten Nichtregierungsorganisationen Zugang zur Einrichtung, um Schutzsuchenden zu helfen (Verwaltungsgericht Schwerin 2019). Das Sicherheits-Dispositiv dient jedoch als Einfallstor für Einschränkungen: „Eine Zugangsbeschränkung sei [...] aus Gründen der Sicherheit zulässig. Hier habe der Kläger bereits eine grundsätzliche Zugangsmöglichkeit, um Schutzsuchenden ihr Hilfs- und Beratungsangebot zugänglich zu machen. Dass der Zugang aus Gründen der Sicherheit von einer Anmeldung abhängig sei, sei von der Richtlinie gedeckt“ (Verwaltungsgericht Schwerin 2019).

Auseinandersetzung mit der Mahnwache und deren Anliegen stattfand, scheint allein die physische Anwesenheit der Aktivist*innen und ihr bloßes Zusammenkommen zu irritieren. Warum?

Zunächst, weil körperliche Handlungen als performativ zu verstehen sind (Butler 2016: 43ff.). Wir können uns mittels unserer Körper für oder gegen etwas *aussprechen*. In manchen Fällen bereits durch unsere physische Präsenz an einem bestimmten Ort; insbesondere dann, wenn diese einem „Eindringen in das bestehende Regime des Raumes“ (2016: 113) gleichkommt. Judith Butler nähert sich der Performativität des Körpers zunächst über die Auseinandersetzung mit Geschlechternormen: Diese lassen sich nur gesellschaftlich reproduzieren und diskursiv festigen, weil „sie körperlich inszeniert werden“ (2016: 46). Normierungen werden dem Körper jedoch nicht einfach übergestülpt, er produziert sich vielmehr im Akt der Inszenierung selbst: „Das soziale Geschlecht kommt zuerst als eine Norm von anderen *zu* uns, doch bleibt es als eine Fantasie *in* uns, die ebenso von anderen geformt wird, wie sie Teil unserer eigenen Formung ist“ (Butler 2016: 45; Hervorh. im Orig.). Damit wird Gender nicht nur *performed* – ähnlich der Rolle in einem Bühnenstück – sondern wirkt auch *performative*; Verkörperung bringt als gelebte Form Realitäten hervor und kann sowohl Geschlechtszuweisungen reproduzieren als auch „vom vorgezeichneten Weg abschweif[en]“ (2016: 44) und mit ihnen brechen.

Diese wechselseitige Dynamik lässt sich auf den performativen Gesellschaftskörper übertragen: Auch er tritt als Norm *und* Fantasie auf. Gesellschaft muss sich fortlaufend als homogen inszenieren, um weiterhin als homogen imaginiert zu werden. Das Lager lässt sich als materieller Schauplatz dieser Inszenierung begreifen: In ihm – im Sammeln, Abtrennen und Einbehalten dessen, was nicht in Form und Ordnung passt – wird entschieden, was dem normierten und normierenden Volkskörper letztlich einverleibt oder von ihm abgestoßen wird; ein *Dazwischen* gibt es nicht. Dennoch sind Normierungsprozesse niemals allumfassend, sondern eröffnen immer kleinere und größere Möglichkeitsräume der Abweichung. Mit anderen Worten: Sie sind löchrig und anfällig für das Eindringen anderer „kultureller Konventionen, [die] für Verwirrung oder Konflikte [sorgen]; oder mitten in unserer Inszenierung übernimmt ein anderes Begehren die Kontrolle und es regen sich Widerstände, es passiert etwas Neues, das nicht ganz dem entspricht, was eigentlich geplant war“ (2016: 45f.).

Dass der (physische) Kontakt der Akteur*innen und Aktivist*innen zu denen, über deren Ein- oder Ausschluss noch nicht entschieden wurde, störend in diesen Normierungsprozess eingreift, verdeutlicht sich in Gesprächen mit Petra und Hannah. Während Petra von ihren Besuchen in Nostorf-Horst berichtet, erklärt

mir Hannah, warum ihrer Meinung nach dem Hamburger Flüchtlingsrat der Zugang zum Lager verwehrt wird:

Da habe ich mich mal mit einer Gruppe Iraner getroffen; wir haben nicht nur über's Kirchenasyl gesprochen. Auch einfach so. Da meinten die bei meinem nächsten Besuch: 'Sie wiegeln die Leute immer so auf, wenn Sie hier sind! Die sind danach immer direkt so auf Krawall gebürstet.' [lacht] Ich dachte: Ich!? Ich hab' das gar nicht verstanden. (Petra, 01.04.20)

Also, es hängt, also in unterschiedlichem Maße, ich denk' es hängt auch mit so'ner Zuschreibung zusammen: 'Die sind doch alle so DANKBAR, wenn sie hierherkommen. Die machen doch nicht PROTEST hier in der Einrichtung.' Da braucht's schon irgendwelche so verrückten Hamburger Linksextremen, die kommen und denen dann irgendwie zeigen, wie man sich die Münder zu / Also, das is' nicht passiert, aber, plump gesagt. [...] Genau, also es ging so um diesen, also praktisch, jemand von außen, der nicht kontrollierbar ist, ähm, wird als Störfaktor wahrgenommen. (Hannah, 22.08.18)

Eindrucksvoll zeigt sich, wie der externe Körper, der dem Lager (zu) nahe tritt oder gar dessen Grenzen überwindet, zur „Störung im Feld der Macht“ (Butler 2016: 80) wird: Er irritiert, weil sein Dasein nicht abhängig von der Gunst der Lagermitarbeitenden oder vom Ausgang eines Asylverfahrens ist; er ist weniger kontrollier-, form- und sanktionierbar. Darüber hinaus wird deutlich, dass das Lager eine weitaus radikalere Trennung vornimmt als die bloß geographische: Es fragmentiert das Feld der Erscheinung, indem es Anerkennung ungleich verteilt (Butler 2016: 61). Denn erscheinen *kann*, so Butler, nur, „wer [...] effektiv ein Subjekt des Erscheinens werden darf“ (2016: 116; Hervorh. CH):

Wenn wir uns überlegen, was es heißt, zu erscheinen, kommen wir zu dem Schluss, dass wir *jemandem* erscheinen und dass unsere Erscheinung von den Sinnen registriert werden muss, nicht nur den eigenen, sondern auch von denen anderer. Wenn wir erscheinen, müssen wir gesehen werden, das heißt, unsere Körper müssen betrachtet und die von ihnen geäußerten Töne müssen gehört werden: Der Körper muss in das visuelle und akustische Feld eintreten. (Butler 2016: 116; Hervorh. im Orig.)

Im Lager kommen „Normen der Anerkennung“ (Butler 2016: 52) zum Vorschein, die darüber bestimmen, wer in welcher Form erscheinen darf. Lagerbewohner*innen können innerhalb dieser Normierungen nicht als politische Subjekte in Erscheinung treten. Eingewoben in das Dankbarkeits-Dispositiv scheint es unmöglich, dass sie Forderungen stellen, Kritik üben, protestieren oder gar revoltieren könnten. Ganz unterschwellig werden dabei koloniale Imaginationen manifest, die Michel-Rolph Trouillot auch im Unvermögen westlicher (Geschichts-)Wissenschaft aufspürt, antikoloniale Widerstandsbewegungen als solche anzuerkennen:

[The] contention that enslaved Africans and their descendants could not envision freedom – let alone formulate strategies for gaining and securing freedom – was based not so much on empirical evidence as on an ontology, an implicit organization of the world and its inhabitants. [...] Although it left room for variations, none of these variations included the possibility of a revolutionary uprising in the slave plantations, let alone a successful one leading to the creation of an independent state. (Trouillot 2013: 73)

Das Vorenthalten der Anerkennung schreibt sich über *formulas of erasure* und *formulas of banalization* fort; die Nichtbetrachtung diskursirritierender Ereignisse oder deren Verharmlosung (Trouillot 2013: 96f.). Lässt sich Widerstand jedoch nicht länger ignorieren, kann er nur unter Rückgriff auf externe Triebkräfte – *da braucht's schon irgendwelche so verrückten Hamburger Linksextremen*, wie Hannah sarkastisch bemerkt – gedacht werden: „The uprising must have been ‘prompted,’ ‘provoked,’ or ‘suggested’ by some higher being than the slaves themselves; royalists, mulattoes, or other external agents“ (Trouillot 2013: 103).

Dass die Verlegung aus dem Lager in eine dezentrale Unterkunft oder Wohnung dem Übergang von einer „Zone des Verschwindens“ (Butler 2016: 112) in eine mögliche „Sphäre des Erscheinens“ (2016: 106) gleichkommt, zeigt sich in Sohrabs Erzählung. Nachdem er mehrere Monate in Nostorf-Horst leben musste, nahm er nach der Verteilung in einen Landkreis seine aktivistischen Tätigkeiten wieder auf und engagierte sich an seinem neuen Wohnort in diversen Vereinen. Im Rahmen dieser Arbeit begleitete er im Sommer 2018 eine Führung über das Gelände in Nostorf-Horst. Bei seiner Rückkehr ins Lager ist es nicht nur die Einrichtung, die ihm anders erscheint, sondern auch er selbst, der plötzlich anders erscheinen darf:

[When] I met this boss and we were sitting and they never realized who I am, the boss and they were, like, *so respectful with me*. And after that I remembered the OTHER situation, when I was in the camp in Horst, [...] when *I stepped in front of him, he never saw me*, looked at me and to say something to me, like, ‘Hey, how are you?’ (Sohrab, 15.02.19; Hervorh. CH)

[What] I saw as a difference in Horst, EVERYWHERE was so clean. It wasn't that, like, daily-life. And what was interesting, they said, like, all the people who are working extra here, they [...], they are earning money. They NEVER mentioned, no, it's obligational for people. They HAVE to do this. Like for me, I was really sick in Horst. My work was, like, I have to clean corridors. And there was a woman that day, also, she was explaining, I was, like, looking at her [...]. I was, like, just that moment, I was, like, trying to *stay in front of her eyes* and say: ‘Hey, do you remember? I was so sick, I had a Termin to go to the doctor and you said, if you are not cleaning today, you will never get your pocket money.’ It just, I was like / I was, like / This, this moment was for me, like, just going to / Because I was so aggressive. (Sohrab, 15.02.19; Hervorh. CH)

Bei seinem Besuch findet Sohrab nicht nur ein sauberes, aufgeräumtes Camp wieder, sondern wird auch mit Respekt behandelt. Schmerzlich spiegelt er die Szene mit Erinnerungen an seine Zwangsunterbringung, die er als eine Zeit der Unmündigkeit erlebte. Als die Begegnung mit ihm keine Begegnung war, als er *nicht gesehen* wurde – keine Reaktion, kein Echo, weder Verständnis noch Wut beim Gegenüber auslöste. Wie existentiell diese vorenthaltene Anerkennung (und mit ihr das Versagen der medizinischen Umsorgung des erkrankten Körpers) das Selbst angreift und in seinen Grundfesten bedroht (Goffman 1973: 43ff.), lässt seine imaginierte Reaktion bloß erahnen: Wütend und aggressiv positioniert er sich darin *vor den Augen* der Mitarbeiterin und ruft sie – geradezu im Levinas'schen Sinne – an: *Hey, kannst du dich erinnern?* Kannst du dich an *mich* erinnern? Kannst du mich *sehen*?

Sohrabs Worte finden in der Kasernierungssituation kein Gehör; er muss die Arbeit trotz Erkrankung vollrichten. Mit Arendt gedacht, erscheint das zunächst logisch: Ihr dient der Körper als notwendige Voraussetzung, um die freie Rede zu ermöglichen. Er ist *der* Modus Operandi politischen Handelns (1993: 53f.). Wie Butler bemerkt, findet bei Arendt „politisches Handeln unter der Bedingung statt, dass der Körper erscheint“ (Butler 2016: 104). Anders gesagt: Das Körperliche selbst steht nicht zur Aushandlung, sondern verbleibt als a priori in der Sphäre des Vorpolitischen.¹⁷ Bei Sohrab zeigt sich jedoch ein anderes Bild: *Nicht* gesehen worden zu sein – in seinem (erkrankten) Körper *nicht* erscheinen zu dürfen –, drängte ihn dazu, in die Interaktion zu gehen, sprechen zu wollen und handelnd in seine Realitäten einzugreifen. Es waren Erfahrungen wie diese, die ihm später als Beweggrund für sein Engagement auf der Mahnwache dienten. Ein Handeln, dass im Arendtschen Sinne jedoch keinem freien, politischen Handeln gleichkommen würde: „Für Arendt scheint, wer aus Notwendigkeit handelt, vom Körper her zu handeln; aber Notwendigkeit kann nie eine Form von Freiheit sein (sie ist das Gegenteil) und Freiheit kann nur von denjenigen

17 Das Körperliche wird bei Arendt mit Bedürftigkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit verknüpft und ist daher dem Politischen stets nur vorgeordnet. Butler sieht gerade durch die ungleiche Verteilung dieser Bedürftigkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit den Körper in der Sphäre des Politischen angesiedelt: „Betrachten wir das Problem jedoch vom Standpunkt der ungleichen demographischen Verteilung der Prekarität, so müssen wir fragen: Wessen Leben werden eher beschnitten? Wessen Leben werden in ein stärkeres Gefühl der Vergänglichkeit gestürzt? Wie wird das differenzielle Sterblichkeitsrisiko verwaltet? Wenn wir über die Vergänglichkeit und Sterblichkeit nachdenken, befinden wir uns, mit anderen Worten, schon mitten im Politischen“ (2016: 67).

erreicht werden, die, nun ja, keinen Hunger haben“ (Butler 2016: 65f.). Dabei zeigt die Kasernierungssituation, dass der Körper nicht einfach als Bedingung festgeschrieben werden kann: Er erscheint nicht aus sich selbst heraus – ist nicht *einfach da*. Wie und in welcher Position er wahrgenommen und anerkannt wird, ist bereits Resultat eines „Regimes der Erscheinung“ (2016: 106). Damit beginnt die politische Handlung nicht erst bei der freien Rede, sondern bereits beim Kampf darum, wer zu einer solchen Rede erscheinen darf.

Die Mahnwache-Akteur*innen und -Aktivist*innen irritieren die Segregationsbestrebungen des Lagers und dessen „räumliche Organisation der Macht [...], zu der auch die Zuteilung und Beschränkung räumlicher Standorte gehört, in denen und durch die die Bevölkerungsgruppen erscheinen können“ (2016: 116), zum einen durch ihre rein physische Präsenz. Zum anderen durch die Etablierung einer Sphäre, in der auch Kasernierte als Akteur*innen in Erscheinung treten, zusammenkommen und gemeinsam den Anspruch auf einen bestimmten Raum – den Parkplatz vor dem Lager – als öffentlichen Raum erheben können. Das die totalitäre Ordnung unterlaufende (heißt: politische) Moment beginnt dabei nicht erst bei der Einforderung von (Bürger*innen-)Rechten. Dies käme einem erklärend-romantischen Blick auf die Mahnwache gleich, nehmen Lagerbewohner*innen doch aus ganz unterschiedlichen Beweggründen an den Kundgebungen teil, beispielsweise, wie ein kasernierter Akteur Michael erzählt, „nur, weil ihr hier Essen anbietet“ (Michael, 15.07.19).¹⁸ Vielmehr ist es „gerade

18 Was nicht bedeutet, dass es nie zur Formulierung konkreter (politischer) Forderungen käme. Bei der Mahnwache am 17. Februar 2019 schreiben Bewohner*innen einige ihrer drängendsten Anliegen auf Plakate und lassen sich mit ihnen fotografieren: „Wir brauchen einen Arzt im Camp“, „Ich will ADVANCED Deutschkurs“, „Ich möchte einen Kindergarten für meine Kinder“, „Ich möchte gutes Essen“ oder „Transfer für alle“ (A 43-48). Die Fotos werden im Anschluss auf der Webseite und den Social-Media-Kanälen von PBR gezeigt. Auf den ersten Blick subjektive Forderungen, die jedoch allesamt ein System der Prekarität angreifen und verdeutlichen, dass der private Körper den öffentlichen unweigerlich bedingt (Butler 2016: 117). Der Kampf um das Erscheinen reicht dabei über den Parkplatz hinaus, wie sich mit Blick auf die mediale Berichterstattung zeigt. Butler gibt zu bedenken, dass die Szenen auf der Straße „nur dann eine politische Wirkung entfalten, wenn sie uns live oder ohne größeren Zeitabstand als Bilder oder Töne übermittelt werden; die Medien berichten also nicht nur über Szenen, sondern sind selbst Teil des Geschehens; man kann sogar sagen, die Medien sind der Schauplatz oder Raum in seiner erweiterten und wiederholbaren visuellen und akustischen Dimension“ (2016: 123). Die mediale Erweiterung der Mahnwache stellt sich jedoch als schwieriges Unterfangen dar, werden Geschehnisse im Lager (auch hier begegnen uns koloniale Topoi) noch immer als Einzelschicksale und eben nicht als

der öffentliche Charakter des Raumes [selbst] [...], der zur Debatte steht“ (Butler 2016: 98). Es ist der Anspruch darauf wahrgenommen zu werden, sich miteinander zu bewegen, miteinander zu sprechen, miteinander zu handeln – das Beharren des kasernierten und institutionalisierten Körpers an einem anderen Ort zu erscheinen, als dem ihm zugewiesenen – oder: *überhaupt* zu erscheinen. Denn es ist, wie Butler bemerkt, stets von politischer Bedeutung, „wenn öffentliche Plätze [...] gefüllt mit Menschen sind, wenn Menschen dort essen und schlafen, singen und sich weigern, diesen Raum aufzugeben“ (2016: 127).

Betrachten

Zurück zum Gespräch mit Michael, dessen Wortwahl Bände spricht: dem Land *ein richtiger Dorn im Auge* sein.¹⁹ Es bleibt in doppelter Hinsicht der Blick, über den sich Macht im Lager verdichtet: Als *kontrollierender* Blick auf die Unterbrachten, der sich in Zimmerkontrollen, An- und Abwesenheitslisten, Gemeinschaftsbädern und Kantinen zeigt. Und als *kontrollierter* Blick auf und in das Lager selbst, der im selektierten Zugang, in institutionellen Bildern und Darstellungen der Einrichtung seinen Ausdruck findet. Beide obliegen dem Versuch, einen

geschlossene[n], parziellierte[n], lückenlos überwachte[n] Raum [zu schaffen], innerhalb dessen die Individuen in feste Plätze eingespannt sind, die geringsten

Ausdruck strukturellen Unrechts verhandelt: „Also wichtig war uns halt immer, dass die Leute da (...) irgendwie sprechen können. Das heißt, wir haben irgendwie immer so’ne Lautsprecherbox mit Mikro dabei im Endeffekt. Was sich tatsächlich so’n bisschen enttäuschend auch für uns herausgestellt hat, auch, wenn da krasse Geschichten rauskommen, die die Leute erzählen, is’es schwer, die so an die Presse oder in die Medien zu bringen. [...] Wenn wir das Leuten erzählen, sagen die: Ja, (...) kann ich jetzt auf der Basis leider auch nicht drüber berichten. Und einfach nur eine Aussage von einer Person, is’ n bisschen dünn“ (Hannah, 20.08.18).

- 19 Die Redewendung findet sich erstmals im 4. Buch Mose (Numeri), Kapitel 33, Absatz 55. Gott befiehlt darin Moses und seinem Volk, von Ägypten nach Kanaan zu fliehen und die dort Lebenden zu vertreiben: „[51] Rede zu den Israeliten und sag zu ihnen: Wenn ihr den Jordan überschritten habt, dann vertreibt vor euch alle Einwohner des Landes und vernichtet ihre Götterbilder. [...] [55] Wenn ihr die Einwohner des Landes vor euch nicht vertreibt, dann werden die, die von ihnen übrig bleiben, zu Splittern in euren Augen und zu Stacheln in eurer Seite. Sie werden euch in dem Land, in dem ihr wohnt, in eine große Gefahr bringen“ (Die Bibel, Einheitsübersetzung, Herder).

Bewegungen kontrolliert und sämtliche Ereignisse registriert werden, [...] jedes Individuum ständig erfasst, geprüft und [...] aufgeteilt wird. (Foucault 1976b: 253)

Die institutionelle Macht zeigt sich dabei nicht im Blick allein, sondern in der Kontrolle über den Zeitpunkt und die Richtung des Blicks – *Wer schaut wen an?* – und damit in der „Scheidung des Paares Sehen/Gesehenwerden“ (Foucault 1976b: 259). In durchorganisierten Rundgängen artikuliert sich diese Trennung auf besondere Weise: *Wer, wann* Blicke in das Lager werfen darf und *woher* diese Personen kommen, bleibt für die Zwangsuntergebrachten vollends unklar und nicht beeinflussbar. Die Wirkmacht des prüfenden Blicks liegt gerade darin, dass ein Part sichtbar ist, während der andere im Verborgenen bleibt.

Die Mahnwache stört die asymmetrischen Machtdynamiken des kontrollierenden und kontrollierten Blicks in zweifacher Hinsicht. Zum einen, weil sie mit der Deutungsmacht der Institution über die zulässigen Bilder des Lagers bricht. Geplante Rundgänge über das Gelände dienen nicht zuletzt der Aufrechterhaltung bestimmter Imaginationen des Lagers: Als rechtlich legitimierte Staatseinrichtung, in der sich der harmlose Verwaltungsakt mit wohlthätiger Fürsorge verbindet. Aufnahmen der EAE in Nostorf-Horst auf der Webseite des LAiV untermauern dieses Narrativ: Fotos von säuberlich aufgeräumten Büros, in denen Kameras, Fingerabdruckscanner und Regale voller Karteikarten zu sehen sind, paaren sich mit Bildern freundlich hergerichteter Wartebereiche, makelloser Sanitäreinrichtungen, heller Zimmer und blühender Grünanlagen (LAiV AMF 2022). An ähnlichen Inszenierungen versucht sich auch der Betreiber: Auf der Homepage der Malteser Werke gGmbH (2022b) führt der Pfad *Was wir tun – Migration – Standorte – Mecklenburg-Vorpommern* zu einem Foto strahlender Kinder;²⁰ gefolgt von einem Schnappschuss des jungen Führungsteams, das, lässig auf einer Treppe sitzend und in die Kamera lächelnd, Kompetenz und Sympathie vermitteln soll.

20 Ein Foto glücklicher Kinder stellt im Zusammenhang mit dem Lager in Nostorf-Horst eine besonders groteske Bildauswahl dar, da den dort lebenden Kindern das Recht auf Bildung vorenthalten wird. Das Schulgesetz M-V (SchulG M-V) schließt sie offiziell von der Schulpflicht aus: Schulpflichtig ist nur, wer in der Kommune wohnhaft ist. So heißt es in § 41, Absatz 4 SchulG M-V: „Für Kinder im schulpflichtigen Alter, die keinen gewöhnlichen Aufenthalt in Mecklenburg-Vorpommern haben und sich in der Erstaufnahmeeinrichtung und deren Außenstellen befinden, werden durch den Träger der Einrichtung pädagogische Angebote, welche primär sprachlich sind und die Vorbildung und die individuelle Leistungsfähigkeit berücksichtigen, zur Verfügung gestellt.“

Die Beiträge auf der Webseite von PBR zeigen andere Ausschnitte des Lageralltags: Titel, wie *Von 30€ im Monat leben? Sofort Schluss mit Leistungskürzungen* (PBR 2019c), *Sammellager machen krank* (PBR 2019d) oder *Hausverbote in Flüchtlingsunterkünften* (PBR 2020b) verweisen auf das strukturelle Unrecht, auf dem das Lagersystem fußt. Von besonderer Relevanz sind auch die Fotos, die auf den Mahnwachen entstehen und mit denen die Akteur*innen und Aktivist*innen versuchen, „die Blickrichtung umzudrehen“ (Becker 2013: 31). Eins dieser Bilder zeigt das Smartphone eines Bewohners; es dupliziert ein Foto, das er selbst während eines Polizeieinsatzes im Lager geschossen hat: Fünf Beamt*innen umkreisen eine auf dem Boden liegende Person, ein Beamter bemerkt die Aufnahme und schaut dabei direkt in die Kamera.²¹ In diesem Schnappschuss kommt die Relevanz des Smartphones als portables *pocket archive* zum Vorschein (Leurs 2017): Besonders in der Kasernierung sind Fotos zwangsuntergebrachter FluchtMigrant*innen häufig die einzigen Beweismittel, die Missstände und gewaltvolle Übergriffe dokumentieren.²² Es untermauert auch die Wichtigkeit der Mahnwache: Die dortigen Begegnungen sind wichtige Momente, um Bilder zu reproduzieren und zielgerichtet weiterzuverbreiten. Diese Eingriffe in die visuelle und narrative Deutungsmacht der staatlichen Institution unterstreichen nicht nur die Bedeutung der Mahnwache, sondern erklären auch deren Lage *vor* der Einrichtung und nicht *in* der Einrichtung:

VOR dem ganzen Ding. Wir haben NIE versucht da irgendwie reinzukommen. [...] Und, also aber auf Basis [...], dass uns im Endeffekt klar war, dass wir da auch nicht reinkommen, wenn wir unser Maul nicht halten oder dann bald nicht mehr reinkommen, haben wir dann praktisch mit diesen Mahnwachen angefangen. Ist

21 Das Foto ist einzusehen auf der *Flickr*-Seite von *Bildwerk Rostock* und hatte zum Zeitpunkt der Verschriftlichung 328 Aufrufe (Stand: März 2023).

22 Dass die selbstbestimmte Nutzung des Smartphones und der Zugang zu digitalen Räumen die Ordnungen des Lagers stört, zeigt sich an der oft mangelnden Internetverbindung und im Abstellen des WiFi als sanktionierende Maßnahme nach Protest und Ungehorsam (in Nostorf-Horst gab es zeitweise nur von 10 Uhr morgens bis 15 Uhr nachmittags eine frei zugängliche Internetverbindung). Gleichsam gilt zu bedenken, dass die Kontrollsysteme des Asyl- und Migrationsregimes das Smartphone bereits in ihre Überwachungsstrukturen eingeeht haben: „Although still relatively small in scale, smartphone and social media data are increasingly used to verify travel routes and asylum claims. In Germany, after extracting data from asylum seekers’ phones was legalised in 2017, over 8000 phones were searched in a period of six months [...]. In response to these practices and rumours, asylum seekers have been noted to adapt and restrict their digital practices“ (Leurs/Patterson 2020: 587).

im Endeffekt aber auch nicht schlimm, nicht drin zu sein, weil (...) man damit ja auch 'ne gewisse Unabhängigkeit gleich transportiert an die Leute, 'ne. Also man gehört da halt einfach nicht dazu, zu diesem geschlossenen Lagersystem, so. (Hannah, 22.08.18)

Zum anderen irritieren die Akteur*innen und Aktivist*innen das – und hier gilt es Hannahs Formulierung zu ergänzen – *vermeintlich* geschlossene Lager, indem sie den Versuch unternehmen, ihm ein Korrektiv entgegenzustellen. Dieses „Beobachten der Beobachter“ (Becker 2013: 31) ist ein zentrales Anliegen der Mahnwache, wie sich in einer Aussage Frederiks zeigt: „Also stellt euch nur vor, wenn ihr jetzt hier auch nicht wärt... Die würden da drin machen, was sie wollen“ (Feldnotiz, 17.11.19). Auch Hannah thematisiert die (fehlende) Kontrolle: „Und es liegt halt einfach an dieser Abgeschottetheit von diesem Lager, 'ne. Also diese Dinge sind nicht kontrollierbar durch die Geflüchteten, also nicht beeinflussbar, sagen wir mal so und sind auch nicht kontrollierbar von außen und dadurch ändert sich da halt auch nichts“ (22.08.18). In diesen Aussagen artikuliert sich ein doppeltes Unbehagen mit der Asylgesetzgebung und deren Umsetzung: Das juristische Recht wird nicht nur als dezidiert *un-*gerecht empfunden; es wird stellenweise auch willkürlich ausgeführt.

Dem Land mit der Mahnwache *ein Dorn im Auge* zu sein, bedeutet daher nicht nur, die gängigen Darstellungen des Lagers zu stören, sondern auch den Blick zu wenden, ihn gegen die Überwachungsinstanz selbst zu richten und damit sowohl die Modi exekutiver Gewalt – Kasernierung, Leistungskürzungen, Abschiebungen – als auch das unangefochtene Privileg des Staates diese auszuführen zu problematisieren. Konkretisiert hat sich diese umgekehrte Überwachungspraxis in der Broschüre *Strukturelle Mängel in der Erstaufnahmeeinrichtung Nostorf-Horst: Eine Dokumentation von Gesprächen und Beobachtungen*, die PBR (2018c) im Jahr 2018 herausbrachte. Diese wurde auch an das Innenministerium geschickt und dort „tatsächlich gelesen“, wie Hannah bemerkt. Im Anschluss folgten Anfragen einzelner Landtagsabgeordneter an das Ministerium, das sich plötzlich in einer rechtfertigenden Position wiederfand: „Also die haben an die Abgeordneten Antworten / Also total stumpfe, oberflächliche Antworten, aber die haben denen Antworten geschickt auf Dinge, die da drinstanden“ (22.08.18).

Verstanden werden kann diese Aneignung des (kritischen) Blicks als Praktik performativer *Sousveillance* – eine Wortschöpfung des Informatikers Steve Mann. Dieser konterkarierte in den 1990er Jahren die sich ausbreitende Videoüberwachung des öffentlichen Raums mit einem künstlerisch-aktivistischen Projekt, in dem er Digitalkameras an verschiedenen Stellen seines Körpers trug, sein Sichtfeld filmte und die Aufnahmen speicherte (Mann 1998; Becker 2013). In

dieser Aneignung der Überwachungstechnologien stellt Mann der Beobachtung durch staatliche Organe *von oben* eine Überwachung *von unten* entgegen:

All such activity has been *surveillance*: organizations observing people. One way to challenge and problematize both surveillance and acquiescence to it is to resituate these technologies of control on individuals, offering panoptic technologies to help them observe those in authority. We call this inverse panopticon '*sousveillance*' from the French words for '*sous*' (below) and '*veiller*' (to watch). (Mann et al. 2003: 332; Hervorh. im Orig.)

Dabei geht es auch Mann nicht nur um die Produktion alternativer Bilder, sondern ebenso um die mögliche (Gegen-)Kontrolle, die solch visuelle Reflektionen ermöglichen:²³

Sousveillance is a form of 'reflectionism', a term for [...] a philosophy and procedures of using technology to mirror and confront bureaucratic organizations. Reflectionism holds up the mirror and asks the question: 'Do you like what you see?' [...] Thus, [it] is a technique for inquiry-in-performance that is directed [...] toward uncovering the panopticon and undercutting its primacy and privilege. (Mann et al. 2003: 333)

Praktiken der Sousveillance brechen weder mit den grundsätzlichen Problematiken des Beobachtungsparadigmas, das alle Gesellschaftsbereiche durchzieht und FluchtMigrant*innen in besonderer Weise betrifft, noch produzieren sie vollends authentische Bilder und Narrative. Im Falle des Lagers greifen sie dennoch die asymmetrischen Machtverhältnisse der Einrichtung an und unterlaufen den Versuch das Lager als vollkommen geschlossenen Ort zu etablieren: Nicht zuletzt, weil sie den prüfenden Blick *von oben* entthronen, ihn aneignen, aus dem Inneren des Überwachungsapparates an dessen Grenzen verlagern und anschließend auf das Lager zurückzuwerfen.

Verbinden

Die staatliche Zwangseinrichtung des Lagers, das sei an dieser Stelle nur noch einmal wiederholt, fragmentiert unsere (räumlichen) Realitäten mit dem Anliegen, soziale Kontakte als eine wesentliche Grundlage politischen Handelns zu beschränken. Die (Wieder-)Herstellung von Verbindungen war daher von Beginn an ein grundlegendes Anliegen der Aktivist*innen. Denn nur über die Mahnwa-

23 Eins der prominentesten Beispiele performativer Sousveillance ist unweigerlich die Videoaufnahme der zum Zeitpunkt 17-jährigen Darnelle Frazier, die am 25. Mai 2020 die Tötung George Floyds durch einen Polizeibeamten mit ihrem Smartphone festhielt.

che gelinge es, „ein gutes Netzwerk auf[zu]bauen, auch in andere Unterkünfte, um zum Beispiel mitzukriegen: Was geht da so ab? Wo werden den Leuten ihre Rechte vorenthalten? Wo finden krasse Abschiebungen statt? Oder so Geschichten“ (Hannah, 22.08.18). Die Begegnungen auf der Mahnwache führen in einigen Fällen zum Aufbau kurz- oder langfristiger Kontakte; zu Netzwerken, die als Möglichkeit dienen, der ausführenden Gewalt des Staates eine Kontrollinstanz entgegenzustellen. Korrigierend ausgewirkt haben sich diese Verbindungen im Falle einer rechtswidrigen Abschiebung:

Und das andere war jetzt so'n bisschen dieses Beispiel mit dem Afghanan aus Neu-Brandenburg, der ungerechtfertigterweise abgeschoben wurde. [...] Das war im Endeffekt so'n Effekt von dem Strukturaufbau [...], ne. Also dass wir da halt Leute kennengelernt haben, zu denen wir Kontakt gehalten haben und da im letzten Jahr auch mehrmals hingefahren sind und die uns dann wieder kontaktiert haben: Ey, da wurden zwei Leute abgeschoben, so. (Hannah)

Über die illegitime Abschiebung von Nasibullah S., der ohne gültigen Gerichtsbeschluss nach Afghanistan ausgeflogen und dann zurückgeholt werden musste, wird auch überregional berichtet (vgl. Hasselmann 2018). Allerdings nur, weil er einem sozialen Netzwerk angehörte, das auch die Mahnwache, deren Aktivist*innen und Akteur*innen umspannt. Denn rechtswidrige Praktiken passieren in asylrechtlichen Kontexten tagtäglich, treten durch die Isolierung der Betroffenen allerdings nur selten zutage. Kurzum: Anwält*innen und Beratungsstellen können nur dann handelnd eingreifen, wenn die Informationen und sie erreichen und öffentlich werden. Und das passiert lediglich, sofern die abgeschobene Person während ihrer Zeit in Deutschland *gehört* und *gesehen* wurde; wenn sie die Möglichkeit hatte, eine (soziale) Spur zu hinterlassen. Auch Nidal sieht im Unterbinden der Begegnung – die, wie er treffend beschreibt, immer *die Gefahr* in sich birgt, zu einem Netzwerk heranzuwachsen – einen zentralen Mechanismus restriktiver Asylgesetzgebung. Denn, wenn

man plötzlich jemanden vor seiner Haustür hat, in seiner Straße hat und ist man irgendwie konfrontiert. [...] Man, man kommt in Kontakt und man beschäftigt sich mit dem Thema, begrüßt sich oder nicht, aber man / Die Kinder gehen in die Schule, sie befreunden sich und mit diesen Geschichten geht alles in die Öffentlichkeit. Personen [...] sind nicht mehr Zahlen, sind nicht mehr Menschen, die kriminell oder gefährlich sind, sondern sind Menschen, wie alle, die in diesem Stadtteil wohnen. [...] Und dann diesen Menschen [...] abzuschieben ist nicht einfach. (Nidal, 20.01.21)

Dass die Mahnwache einen Raum eröffnet, in dem über *krasse Abschiebungen* und *vorenthaltene Rechte* gesprochen wird, zeigt, dass es sich bei den Begegnungen auf der Kundgebung nicht bloß um Zusammenkünfte handelt, die aus einem

grundlegenden Bedürfnis nach sozialer Interaktion herrühren. In einigen Fällen sind sie gar als Wendepunkt im biographischen Verlauf und in der Selbstwahrnehmung von Bewohner*innen zu verstehen. So berichtet mir Sohrab, der zuvor äußerte, mit Beginn der Lagerunterbringung ein *Niemand* geworden zu sein, von der ersten Kontaktaufnahme zu den Aktivist*innen der Mahnwache:

I'm in Horst now. And during this time I met people, Hannah, Nicole and others. In Horst, they came. [...] And when I met them, before negative, I talked to them. And Nicole was *the first person who was talking to me*. And she explained about PRO BLEIBERECHT and I was like, okay, there they gone and I had Internet, [...] I was like sitting and searching PRO BLEIBERECHT. There was the option to register and I registered myself [...] I got E-Mail from Nicole, she was, like, writing: Oh, herzlich willkommen, welcome in English, bla, bla. You are now a member, we will be in touch. [...] When I got negative, I wrote an E-Mail to Nicole, I had this situation. They told me: It doesn't matter, we will meet in Horst. (Sohrab, 15.02.19)

Sohrabs Erfahrung zeigt den großen Einfluss, den soziale Verbindungen für Bewohner*innen haben können. Nur im Kontakt mit Nicole erfährt er, dass ein negativer Bescheid nicht das Ende seines Verfahrens bedeutet und dass es weitere Handlungsoptionen gibt. Die Begegnung hilft ihm mit dem Bruch umzugehen, den die Flucht in seiner aktivistischen Biographie hinterlassen hat: Sein politisches Engagement in Teheran zu beenden, bedeutete auch, eine sinn- und identitätsstiftende Tätigkeit aufzugeben, über die sich sein *In-der-Welt-sein* definierte: „I never accepted camps, living in camps because I never had this plan to be a [...] asylum seeker. And, first day was like totally, like, I lost it. Where am I? What am I doing? [...] So, it's absolutely, yeah, yeah, there was a big tragedy in a piece of my mind. Like I lost so many stuff here“ (15.09.19). Der Kontakt zu Nicole und die anschließende Mitgliedschaft bei PBR markieren den Beginn seines Eingebundenseins auf der Mahnwache und eines erneuten Tätigwerdens.

Genau dort, wo die Begegnung unterbunden werden soll, etablieren die monatlichen Mahnwachen einen wiederkehrenden Treffpunkt: *We will meet in Horst*. Diese Erscheinungssphäre ist „nicht trivial, denn sie scheint nur unter der Bedingung einer gewissen intersubjektiven Konfrontation zu entstehen. Wir sind nicht einfach visuelle Phänomene füreinander – unsere Stimmen müssen registriert werden und also müssen wir gehört werden“ (Butler 2016: 104). Es ist der Resonanzraum, der entsteht, wenn sich zwei gegenüberstehen, in dem das Politische die Bedingung zur Möglichkeit seiner Aushandlung findet:

Kein einzelner Körper stellt den Erscheinungsraum her; sondern diese Handlung, diese performative Geltendmachung findet nur 'zwischen' Körpern statt, in einem Raum, der die Lücke zwischen meinem eigenen Körper und dem eines oder einer

anderen konstituiert. Somit handelt mein Körper nicht allein, wenn er politisch handelt. Die Handlung erwächst vielmehr aus dem 'Zwischen', einer räumlichen Figur für eine Beziehung, die sowohl verbindet als auch trennt. (Butler 2016: 105)

Das Dazwischen ist auch die räumliche Figur der Mahnwache: Auch sie ist in einer prominenten Grenzlage angesiedelt, aus der heraus sie nicht nur ein eigensinniges Erscheinen, Betrachten und Verbinden hervorbringt, sondern auch einen Raum politischen Handelns etabliert, der die Segregationsbemühungen des Lagers, und damit dessen totalitäres Moment, irritiert. Gleichsam ist auch dieser Handlungsraum nicht frei von Ambivalenz: Der interne Konflikt um den konkreten Standort der Mahnwache – direkt vor dem Zaun oder weiter entfernt am Waldrand – bringt die komplizierte Verandelung zwischen (Un-)Sichtbarkeit und Politisierungsprozessen zutage und markiert gleichsam ihr eigentlich politisches Moment.

Schwierige Sichtbarkeit

Die Janusköpfigkeit des Blicks, die ich in Kapitel 2 bereits thematisiert habe, kommt in der Auseinandersetzung über die Lage der Mahnwache erneut zum Vorschein. Wie sich durch ihre Entstehungsgeschichte bereits gezeigt hat, ist der Parkplatz vor dem Lager der favorisierte Ort der nicht-kasernierten Aktivist*innen. Nicht zuletzt, weil es ebenfalls der Ort ist, der vom LAiV nur widerwillig hergegeben wird: Durch Absperrband eingegrenzt und teils monatelang mit Baugeräten belegt, wird der Parkplatz ganz konkret zum Aushandlungsort hegemonialer und gegen-hegemonialer Machtansprüche. Entgegen dem ursprünglichen Willen der Behörde, die Mahnwache fernab des Eingangs an der Zufahrt zur Einrichtung zu platzieren, ist es für die Aktivist*innen unweigerlich als (Zwischen-)Erfolg zu werten, dass sie die Kundgebung in direkter Sichtbarkeit an der Grenze zum Lager abhalten. Denn diese wird damit symbolisch umgeschrieben: Der Zaun wird von den Akteur*innen und Aktivist*innen genutzt, um ihre Banner und Plakate aufzuhängen und dient damit als Projektionsfläche für ihre (politischen) Forderungen.

Gleichsam findet die Mahnwache unter dem Anspruch statt, dass „man sich nicht irgendwas FÜR Geflüchtete [...] ausdenkt, sondern [...] halt MIT Leuten zusammen“ (Hannah, 22.08.18). Herausgefordert wird dieser Vorsatz, als einige Bewohner*innen die Lage der Kundgebung zum Thema machen: Auf dem Parkplatz sind sie exponiert und sichtbar für die Mitarbeitenden der Einrichtung. Dass der kontrollierende Blick der Institution auch über die Grenze des Lagers hinauswirkt, zeigt sich besonders während der Covid-19-Pandemie: Striktere Versammlungsauflagen dienen als Anlass, die Kundgebungen genauer

zu überwachen und führen dazu, dass selbst die Einrichtungsleitung sonntags zugegen ist und „Bewohner*innen [anspricht], warum sie zur Mahnwache gehen. Auch beobachtet sie sehr genau, wer die Mahnwache besucht“ (PBR 2020c). Damit spitzt sich eine interne Debatte um den Standort zu, die nicht neu ist, über lange Zeit jedoch kein Gehör gefunden hat. Mir offenbart sie sich in einem Kommentar von Michael, den er mir im Dezember 2019 mit einem Schmunzeln zuwirft – nachdem die Mahnwache am Waldrand stattfand: „Gut. Also nächstes Mal meldet Hannah [...] wieder an und es kann schon sein, dass sie das in eine bestimmte Richtung pushen wird“ (Feldnotiz, 20.12.19). Doch nicht alle Aktivist*innen sprechen sich für den Parkplatz aus, wie aus einer Rundmail hervorgeht, die einige Wochen später über den Verteiler geschickt wird:

Hallo Leute, ich möchte zu diesem Thema noch einmal mein Statement abgeben. Bisher habe ich nur folgende Argumente für den Parkplatz gehört: wir haben ein Recht darauf, es gibt gute Bilder, wir werden von den Insassen besser gesehen. Dazu folgendes: Mag sein, dass wir ein Recht darauf haben. Aber worum geht es wirklich? Wollen wir damit nicht eher dem Wachschutz/der Lagerleitung zeigen, was wir draufhaben? Ihnen mal richtig in ihr Revier pinkeln und auf dicke Hose machen? Ist der Wachschutz/die Lagerleitung unser Gegner? Ist es sinnvoll, an ihm bzw. auf diesem Nebenschauplatz, unsere Kräfte zu verbrauchen? (Feldnotiz, 20.12.19)

In der Diskussion um die Lage der Mahnwache stößt die unterdrückende Wirkmacht des institutionellen Blicks auf das westlich geprägte Idealbild einer politischen Subjektivität, die ohne Sichtbarkeit nicht auskommt. Wie Foucault bemerkt, ist es in der Kasernierungssituation jedoch gerade diese Sichtbarkeit, die zur Falle wird (1976b: 257). Sie kennzeichnet die Disziplinarmacht, die sich nur durchsetzen kann, wenn

sie sich unsichtbar macht, während sie den von ihr Unterworfenen die Sichtbarkeit aufzwingt. In der Disziplin sind es die Untertanen, die gesehen werden müssen, die im Scheinwerferlicht stehen, damit der Zugriff der Macht gesichert bleibt. Es ist gerade das ununterbrochene Gesehenwerden, das ständige Gesehenwerdenkönnen, was das Disziplinarindividuum in seiner Unterwerfung festhält. (Foucault 1976b: 241)

Der ständige Blick hält das Individuum zwischen Überwachung, Kontrolle, Unvorhersehbarkeit und den Bestrebungen, diese zu umgehen, gefangen. Der Versuch des Ausweichens dient dabei in erster Linie dem Schutz des Eigenen (Goffmann 1973). Denn der Blick totaler Institutionen wirkt nicht nur als Disziplinarmaßnahme im Foucaultschen Sinne, sondern auch als Verunreinigung und fundamentaler Angriff auf das Selbst:

Eine weitere Form der Demütigung in totalen Institutionen besteht darin, dass die Individuen gleich bei der Aufnahme einer verunreinigenden Entblößung ausgesetzt

werden. Draußen kann der einzelne die mit Selbstgefühlen besetzten Objekte – etwa seinen Körper, seine unmittelbaren Handlungen, seine Gedanken und einen Teil seiner Habe – vom Kontakt mit fremden, verunreinigenden Dingen fernhalten. In totalen Institutionen jedoch werden diese Bereiche des Selbst verletzt; die Grenze, die das Individuum zwischen sich selbst und der Umwelt zieht, wird überschritten; die Verkörperung des Selbst wird entwürdigt. (Goffman 1973: 33)

Die Mahnwache partout auf dem Parkplatz abzuhalten, ignoriert den ambivalenten Charakter von Sichtbarkeit, ihre Rolle in Überwachungs- und Kontrollprozessen und die Auswirkungen dieser Technologien auf den Alltag von FluchtMigrant*innen. Sichtbarkeit wird dann nicht nur vorschnell mit (politischer) Anerkennung gleichgesetzt, sondern als positiv besetzte Kategorie oppositionell-politischen Handelns festgeschrieben. Die „komplexen Prozesse, die sich im Feld der Visualität zwischen dem Zu-Sehen-Geben [...], dem Sehen, und dem Gesehen-Werden herstellen“ (Schaffer 2008: 12) werden damit verkannt. So sind es nicht selten links-aktivistische Interventionen, die Gefahr laufen, in einer „symbolischen Überhöhung migrantischer Kämpfe [...] Menschen, denen Mobilität verwehrt wird [...] zu modernen Heroen autonomen Kampfes um Lebenschancen und der Verwirklichung autonomen Willens [zu erheben], kurz: zu Helden westlich-moderner Subjektivität“ (Friese 2017: 68). In ihnen spiegeln sich Widerstandsrhetoriken und -praktiken westlicher Industriegesellschaften, deren Fokus auf Sichtbarkeit, Öffentlichkeit und Repräsentation liegt:

In this historical experience, what came to be known as ‘social movements’ combined three elements: an organized and sustained claim making on target authorities; a repertoire of performances, including associations, public meetings, media statements, and street marches; and finally, public representations of the cause’s worthiness, unity, numbers, and commitment. (Bayat 2013: 4f.)

Wie sich in der Auseinandersetzung um die Lage der Mahnwache zeigt, ist es im engmaschigen (Überwachungs-)Netz des Asyl- und Migrationsregimes vielmehr der Entzug aus dem Feld des Sichtbaren, der Zwangsuntergebrachten und kasernierten Akteur*innen Handlungsmöglichkeiten eröffnet und damit als Praktik des Selbst zu verstehen ist (Goffman 1973: 185ff.). Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson und Vassilis S. Tsianos verhandeln diese Verweigerung des *Sich-zu-Sehen-Gebens* unter dem Begriff der *imperceptibility* (2008: 216ff.). Unter *imperceptible politics* verstehen sie fluchtmigrantische (Widerstands-)Praktiken, die nicht darauf gerichtet sind Öffentlichkeit herzustellen, sondern sich staatlich-institutionellen Strategien der Sichtbarmachung zu entziehen:

Becoming imperceptible is an immanent act of resistance because it makes it impossible to identify migration as process which consists of fixed collective subjects.

Becoming imperceptible is the most precise and effective tool migrants employ to oppose the individualising, quantifying, policing and representational pressures of the settled liminal porocratic institutions. (Papadopoulos/Stephenson/Tsianos 2008: 217)

Im Streitgespräch zwischen kasernierten und nicht-kasernierten Akteur*innen und Aktivist*innen artikuliert sich demnach zweierlei Kritik: zum einen am Stellenwert von Sichtbarkeit im Kontext oppositionellen und subversiven Handelns. Zum anderen an den anerkannten Praktiken und der bevorzugten Ästhetik politischer Subjektivität. Denn Personen, die sich entziehen, sind nicht länger „perceptible, discernible, identifiable; current migration puts on the agenda a new form of politics and a new formation of active political subjects who refuse to become a political subject at all (rather than strive to find a different way to become or to be a political subject)“ (Papadopoulos/Stephenson/Tsianos 2008: 218). So bemerkt auch Butler, dass politisches Handeln in manchen Fällen „wirkungsvoller sein [kann], wenn es aus dem Schatten oder von den Rändern her angestoßen wird“ (2016: 76).

Nach Abschluss der Datenerhebung findet die Debatte auch unter nicht-kasernierten Aktivist*innen mehr Gehör; so wurde der Versuch unternommen, sich mithilfe von Umfragen ein klareres Bild vom bevorzugten Standort zu machen. Das genuin politische Moment der Mahnwache liegt allerdings weder in ihrer konkreten Lage noch in der Einigung auf einen favorisierten Platz und damit in der „Privilegierung des Konsens“ (Mouffe 2015: 42). Es verdichtet sich vielmehr *im Konflikt um* den Standort; darin, dass mit ihr ein Raum existiert, in dem Dialog, Streit und Aushandlung überhaupt stattfinden können. Die Mahnwache wird zum politischen Raum, weil es ein plurales und konfliktbehaftetes Handeln ist, das sie hervorbringt. Ein Handeln, aus dem, Arendt folgend, die öffentliche Sphäre hervorgeht:

Verstehen wir das Politische im Sinne der Polis – zu der nur zugelassen war, wer weder als Sklave dem Zwang durch andere noch als Arbeiter der Notwendigkeit des biologischen Lebensprozesses unterworfen war –, so stellt es den Erscheinungsraum einer nur dem Handeln eigenen virtuellen Freiheit dar. Der politisch-öffentliche Bereich ist dann der weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann, die ihrerseits in das Gedächtnis der Menschen eingehen und geschichtlich werden. (Arendt 1958: 455)

Arendt unterscheidet dabei zwei Modi des Öffentlichen: den agonistischen Raum und den Assoziationsraum (Benhabib 1991: 151). Ersterer stellt, dem Beispiel der Polis folgend, jenen Erscheinungsraum dar, in dem sich der Wettstreit um Anerkennung in Form von Konkurrenz artikuliert – „in dem moralische und

politische Größe zur Schau gestellt und mit anderen geteilt werden“ (Benhabib 1991: 151). Beim Assoziationsraum hingegen handelt es sich nicht zwingend um einen materialisierten Raum, sondern vielmehr um eine Sphäre, die sich durch einvernehmliches Handeln auszeichnet. Ein städtischer Platz,

wo die Leute nicht ‘im Einverständnis miteinander handeln’, ist kein öffentlicher Raum im Arendtschen Verstande. Aber ein privates Esszimmer, in dem sich Leute versammeln, um ein *Samizdat* zu hören, oder in dem sich Dissidenten mit Ausländern treffen, wird zu einem öffentlichen Raum; ebenso können ein Feld oder ein Wald zum öffentlichen Raum werden, wenn sie Ziel oder Ort eines ‘Handelns mit Einverständnis’ sind, also zum Beispiel einer Demonstration gegen den Bau einer Landstraße oder eines Militärflugplatzes. (Benhabib 1991: 151; Hervorh. im Orig.)

Im Arendt’schen Sinne stellt die Mahnwache nur bedingt einen öffentlichen Raum dar: Die kasernierten und nicht-kasernierten Akteur*innen und Aktivist*innen handeln zwar im Einverständnis miteinander, die Kasernierungssituation verunmöglicht aber nach wie vor das Bestehen einer privaten Sphere, gegen die es den öffentlichen Raum bei Arendt notwendigerweise abzugrenzen gilt. Damit ist das Handeln auf der Mahnwache nicht nur den Interessen der Gemeinschaft gewidmet, sondern ganz maßgeblich bewegt von der (oftmals ganz leiblichen) Bedürftigkeit der zwangsuntergebrachten Bewohner*innen selbst; ihre Forderungen entstehen primär aus Notwendigkeit heraus. Dieser Umstand muss jedoch nicht zwangsläufig dazu führen, die Mahnwache als politischen Handlungsraum zu verwerfen; verweist er, wie Seyla Benhabib bemerkt, auf die Notwendigkeit einer Neubetrachtung des Arendtschen Verständnis der öffentlichen Sphäre:

[Für] die Menschen der Moderne ist der öffentliche Raum im wesentlichen durchlässig; weder der Zugang zu ihm noch die Gegenstände der öffentlichen Debatten können im vorhinein durch Kriterien der moralischen und politischen Homogenität festgelegt werden. [...] Nicht nur ist es der ‘verlorene Schatz’ der Revolutionen, dass letztlich jeder an ihnen teilhaben kann, sondern es kann ebensowenig, wenn die Freiheit aus dem Handeln im Einverständnis hervorgeht, eine Tagesordnung geben, die das Thema der öffentlichen Erörterung *vorab festlegt*. Der Kampf darum, was mit auf die öffentliche Tagesordnung gesetzt wird, ist selbst ein Kampf um Gerechtigkeit und Freiheit. (Benhabib 1991: 152; Hervorh. im Orig.)

Die Mahnwache auch in ihrer politischen Dimension ernst zu nehmen, folgt der Einsicht, dass Politik nicht „ausschließlich in der Öffentlichkeit und außerhalb der Privatsphäre stattfindet, sie überschreitet diese Grenzen [...] und lässt erkennen, dass sie immer schon in den Häusern, Straßen und Vierteln oder gar in jenen virtuellen Räumen ist, die nicht an die Architektur [...] gebunden sind“ (Butler 2016: 97). Mit ihrem eigensinnigen Erscheinen, Betrachten und

Verbinden stören die Mahnwache-Akteur*innen und -Aktivist*innen nicht nur die geographische Segregation der Einrichtung; in der Neuaushandlung von Nähe und Ferne etablieren sie auch einen öffentlichen Raum, der das apolitische, totalitäre Moment des Lagers unterläuft. Dieser Handlungsraum ist zwar, wie die kritische Auseinandersetzung mit den Dynamiken der Sichtbarkeit gezeigt hat, mitnichten frei von Ideologien und Machtgefällen, er erhält jedoch seine politische Qualität gerade dadurch, dass die Entscheidung darüber, *wer sich wann und wo* begegnet und ins (Streit-)Gespräch miteinander tritt, nicht durch nationalstaatliche Logiken gesteuert, sondern selbstbestimmt von den Teilnehmenden der Mahnwache gefällt wird. Die Kundgebung ist ein Beispiel dafür, dass klassische Kasernierungstheorien, allen voran die Giorgio Agambens, die komplexen Wechselwirkungen von Macht- und Gegenmacht, die *in* und *um* Geflüchtetenlager stattfinden, nur unzureichend abbilden:

The sometimes mechanical transposition of Agamben's arguments into critical discussions of refugees and migration politics has resulted in an almost unilateral focus on processes of exclusion, privation, and dehumanization that obscures what Foucault would call the more productive dimensions of the assemblages of power that target migratory movements. (Mezzadra/Nelson 2013: 148)

Der institutionellen Sehnsucht nach (Ab-)Geschlossenheit, Kontrolle und Überwachung zum Trotz, lässt sich das Politische nicht vollends aus dem Lager verbannen. Aktionen wie die monatlichen Mahnwachen stören die Grenzziehungen der Einrichtung und transformieren deren Zäune und Mauern zur Schwelle um – machen sie durchlässig, instabil und porös. Nicht zuletzt politisieren sie damit auch die Räume des Lagers selbst und lassen die Einrichtung, entgegen ihrer Künstlichkeit und Starre, als gelebten Ort in Erscheinung treten; „a space in which people are placed in positions of abjection but also in which people negotiate, cooperate, fight, resist, and ultimately live“ (Rygiel 2011: 15).

6. Vom Umgang mit der Leere: Mecklenburg-Vorpommern und die lokale Dimension

Für Albert Camus ist die Revolte „die erste Selbstverständlichkeit; [...] [sie] entreißt den Einzelnen seiner Einsamkeit. Sie ist Gemeinplatz, die den ersten Wert auf fallen Menschen gründet“ (2020: 38). Doch um gemeinsam handeln, gemeinsam revoltieren, sich gemeinsam empören zu können, muss man sich zunächst begegnen – muss man sich *finden*. Der aktivistische Alltag ist, wie Hannah weiß, ganz wesentlich von den Dynamiken des Suchen und Findens geprägt: „Wir haben bei Pro Bleibrecht am Anfang immer [...] mal so’n bisschen gewitzelt: Ja, wo sind denn diese ganzen iranischen Kommunisten? [schmunzelt] Wo finden wir die denn?“ (Hannah, 22.08.18). Für sie sei es logisch, dass man „Aktivisten, [...] oder die Leute, die so mit HERZblut zumindest [...] / Die sich jetzt vielleicht nicht als Menschenrechtler bezeichnen [...] aber die ‘ne grundlegende Vorstellung von ‘ner Gleichheit oder gleichen Ansprüchen aller Menschen irgendwie haben [...] [immer zunächst] SUCHEN und dann FINDEN [müsse]“ (22.08.18).

Klar ist aber auch: „Die sind immer da“ (Hannah) – nur nicht gleichmäßig verteilt über die unterschiedlichen Plätze, an denen wir leben, uns bewegen und tätig sind. So ist es für Hannah insbesondere die lokale Beschaffenheit Mecklenburg-Vorpommerns, die das Suchen und Finden gleichgesinnter Akteur*innen erschwert:

[W]ahrscheinlich sind die ‘ne ganze Weile, als sie’s noch konnten, einfach nicht [...] [hier] geblieben, weil, das ist ja auch das Phänomen so bei deutschen Aktivisten oder Leuten, die sich irgendwie ‘ne schönere Welt vorstellen können, die gehen halt irgendwann weg aus M-V, ‘ne. [M]anche kommen wieder aber, so. [...] Also das muss man ja auch sehen, so, es ist halt hier nicht so attraktiv. (Hannah)

Auch wenn sich die Wissenschaft von den starren Kategorien eines dichotomen Stadt-Land-Denkens verabschiedet hat und mittlerweile die Kontinuitäten zwischen beiden Räumen in den Vordergrund rückt (vgl. Trummer/Decker 2020; Steinbrink 2009), bleiben sowohl *Land* und *Ländlichkeit* als auch *Stadt* und *das Städtische* als „kulturelle Ordnungskategorien und Deutungsschemata wirkmächtig“ (Trummer/Decker 2020: 11). Kritisches Denken und Handeln, politischer Aktivismus, progressive Wohn- und Lebensformen – oder wie Hannah es for-

muliert: die Vorstellung *einer schöneren Welt* – sind nach wie vor Praktiken, die kaum mit den Imaginationen ländlicher Räume in Verbindung gebracht werden. Medial vermittelt speisen sich diese zwar aus Narrationen vom schönen Leben, allerdings nicht im Kontext subversiver Wandlungsprozesse, sondern vielmehr als Resultat (moderater) Rückwärtsgewandtheit. Ländliche Räume begegnen uns über „Positiva wie Gemeinschaft, Familie, Exotik, Kreativität, aber auch Ursprünglichkeit, Ruhe und Traditionalität [...]. Innerhalb der gegenwärtigen Ausdifferenzierung des Ländlichen gewinnen mediale Vorbilder für ein ‘gutes Leben’ auf dem Land – in Stadt und Land – an Macht“ (Trummer 2018: 105).

Aus Hannahs Worten lässt sich ein weiterer Topos des Ländlichen herauslesen, den häufig auch mediale Repräsentationen und lokalpolitische Programmatiken fortschreiben: als defizitärer Raum, der Aufwertung bedarf, um *attraktiv* zu bleiben oder es zu werden. In den Vordergrund rückt eine negativ konnotierte, nicht nur geographische, sondern vor allem wirtschaftliche, kulturelle und intellektuelle Leere. Damit stehen der

Wiederbelebung ‘volkskulturell’ apostrophierter Phänomene in Mode, Musik, Regionalentwicklung und Eventkultur und [der] Fülle von Bauernmärkten, Hoffesten und agrartouristischen Angeboten [...] populäre mediale und politische Tropen, wie ‘Dorfsterben’, ‘Wirtshaussterben’, ‘Bauernproteste’ oder ‘demografischer Wandel’ als Teil eines nicht minder sichtbaren Diskursstrangs [entgegen], der ländliche Regionen narrativ und politisch zu Problemräumen erklärt. (Trummer/Decker 2020: 11)

Die Mahnwache fügt sich nicht in die gängigen Repräsentationen von Ländlichkeit. Gleichsam ist sie in ihrer Eigenart ganz wesentlich von der Beschaffenheit des ländlichen Raums geprägt. Im folgenden Kapitel gehe ich daher der Frage nach, welche Bedeutung die strukturellen Besonderheiten Mecklenburg-Vorpommerns für die Modi der Mahnwache haben und arbeite damit ihre lokale Dimension heraus. Dazu setze ich mich zunächst kritisch mit den Inszenierungen Mecklenburgs als idyllischer Naturraum auf der einen und rückständige Problemregion auf der anderen Seite auseinander, und zeige, dass sich defizitäre Perspektivierungen des Ländlichen auch durch die Flucht/Migrationsforschung ziehen. Mit der Mahnwache konzentriere ich mich anschließend auf eine Deutung ländlicher Räume, die bisher kaum Betrachtung erfährt: als Möglichkeitsraum kritisch-subversiver Interventionen. Was diesen kennzeichnet sind sowohl seine trans-lokalen Bündnisse und Stadt-Land-Geflechte als auch die Deterritorialisierung von Verantwortung, die sie hervorbringen. Allesamt Ausdruck eines produktiven Umgangs mit der ländlichen Leere, der die nationalstaatlich diktierte Ordnung des Räumlichen unterläuft. Dass diese Leere das Sprechen und Handeln der Aktivist*innen auch einschränkt, zeigt sich letztlich am Lagerbegriff und dessen

umstrittener Verwendung. Er markiert die Grenzen des Sagbaren und zeigt ein zentrales Spannungsverhältnis auf, in dem sich die Mahnwache befindet: zwischen Radikalität und Kompromissbereitschaft.

Unberührte Natur: Sehnsucht, Mythos, Mangel

M-V tut gut – so lautet seit dem Jahr 2004 der Slogan des nordöstlichen Bundeslandes mit der längsten Küste im Bundesgebiet. Dass dessen Lebensqualität nicht nur Ortsansässigen zugutekommt, sondern auch unzähligen Reisenden, liest sich im Wirtschaftsbericht des Landes: Als „DAS Tourismusland in Deutschland“ wird Mecklenburg-Vorpommern darin beworben (Ministerium für Wirtschaft, Arbeit und Gesundheit 2020: 27; Hervorh. im Orig.). Im Jahr 2020 erlangte M-V erneut die „Spitzenposition vor Bayern und [war] zum vierten Mal in Folge das beliebteste Inlandsziel der Deutschen“ (2020: 27). Kilometerlange Ostseestrände, zahlreiche Wanderwege, idyllische Wald- und Seenlandschaften: Die Flora und Fauna des Landes nimmt eine gesonderte Rolle ein, sind „für viele Menschen Natur und Urlaub [doch] untrennbar miteinander verbunden. Nach ‘Erholungsurlaub’, ‘Badeurlaub’ und ‘Familienurlaub’ ist ‘Natururlaub’ regelmäßig die viertwichtigste Urlaubsart“ (2020: 27). Im Jahr 2019 stammten 73 Prozent des Bruttoinlandsprodukts in M-V aus dem Dienstleistungsbereich, knapp 20 Prozent davon aus Handel, Verkehr und Gastgewerbe (2020: 13). Selbst der staatskritische Exportschlager des Landes, die Punkband *Feine Sahne Fischfilet*, kann in ihrem Song *Wo niemals Ebbe ist* (2018) nicht von einem Hauch Lokalpatriotismus und Heimatliebe ablassen:

Ich lieb’ die Wellen und das Meer, viel zu selten komme ich hierher. Zu viel Maloche macht uns dumm, ich zieh’ lieber mit meinen Freunden rum. [...] Wir leben da, wo niemals Ebbe ist. Ein naher Freund zu weit entfernt. [...] Ich lieb’ die Ruhe und wenn’s knallt, sollt’ ich alt werden, werd’ ich hier alt. Mein Zuhause ist der Strand, denn dort hab’ ich keinen Empfang.¹

In Erinnerung rufen mir diese Zeilen den Satz eines jungen Kollegen, den er beiläufig fallen lässt als er mich an meinem ersten Arbeitstag im September 2015 über das Gelände des Geflüchtetenlagers in Schwerin führt: „In M-V passiert eben alles 30 Jahre später.“ Es sind mediale, popkulturelle und alltagssprachliche Fragmente solcher Art, die sich zu einem Diskurs verknüpfen, der die Lebensart

1 Im selben Song thematisieren sie auch die Kehrseite dieser Ruhe – Abwanderung und Lethargie: „Überall steht ‘zu vermieten’ drauf, gegenüber macht ‘ne Spiele auf.“

im Bundesland mit der niedrigsten Bevölkerungsdichte Deutschlands treffend beschreibt: naturverbunden und bodenständig, unkompliziert und bedürfnislos, zögerlich, wenn nicht gar verschlafen, nie gänzlich um das schwelende Gefühl der Zurückgelassenheit kommend – irgendwie: *anders*. Eigentümlichkeiten, die, wie Nidal attestiert, auch auf das zivilgesellschaftliche Engagement in M-V abfärben: „Mecklenburg-Vorpommern (...) hat seine eigenen Strukturen, oder eigene, sozusagen, anders, die Zivilgesellschaft ist auch hier anders. (...) Das ist das Dilemma, sage ich so, das große DILEMMA, ja?“ (20.01.21)

Zwischen den Elbe-Städten Lauenburg und Boizenburg liegend, befindet sich das Lager Nostorf-Horst in einer touristisch angepriesenen Gegend: dem Dreiländereck Mecklenburg-Vorpommern, Niedersachsen und Schleswig-Holstein. Während die Stadt Boizenburg auf ihrer Webseite mit Fotos von Fachwerkhäusern, Waldwegen, Parks und Sonnenaufgängen an Imaginationen des Ländlichen anknüpft, die seit 1800 „romantisierend, ästhetisierend und häufig kulturkritisch verhandelt werden“ (Göttisch-Elten 2018: 5), weiß man in Schleswig-Holstein die Region in einer solch fulminanten Bildsprache zu bewerben, dass potenzielle Besucher*innen nichts Geringeres erhoffen können als ein Sinneserlebnis, das zeitliche und räumliche Grenzen überschreitet:

Hoch über der Elbe, am südlichsten Zipfel Schleswig-Holsteins, genießt man den freien Blick nach Niedersachsen und Mecklenburg-Vorpommern. Vom Askanierblick in Lauenburg/Elbe schweift das Auge übers Dreiländereck. Der Strom dominiert die idyllische Landschaft. Gleich drei Wasserwege treffen in der über 800jährigen Schifferstadt aufeinander: die Elbe, der Elbe-Lübeck- und der Elbe-Seiten-Kanal. [...] Der Askanierblick wurde nach dem deutschen Uradels Geschlecht der Askanier benannt. Die Askanier zählen zum ältesten regierenden Hochadel und waren maßgeblich an der Geschichte einiger norddeutscher Bundesländer beteiligt. [...] Mit dem Schloss und seinem mächtigen Wehrturm im Rücken können Sie heute, wie einst die Lauenburger Herzöge, den Blick über die Elbe genießen. (Schleswig-Holstein 2023)

Hier schweift der freie Blick über die unberührte Landschaft, die zum Greifen nah erscheinen lässt, was sonst als unwiederbringlich verloren gilt: Geschichte, Ursprung, Sinnhaftigkeit.² Dabei gilt: „Wer marktorientiert anbieten und ver-

2 Wie Timothy Mitchell bemerkt, ist das Verlangen nach einem erhöhten Aussichtspunkt Merkmal des eurozentristischen Blicks und dessen Versuch, die Welt zu objektivieren: „These spots were difficult to find in a world where, unlike the West, such ‘objectivity’ was not yet built in. [...] Visitors to the Middle East would appropriate whatever buildings and monuments were available in order to obtain the necessary viewpoint. The Great Pyramid at Giza had now become a viewing platform. Teams of Bedouin were organized to heave and push the writer or tour-

kaufen will, sollte Konflikte besser nicht thematisieren“ (Göttsch-Elten 2018: 15). So gibt es in dieser Szenerie nichts, was irritiert, Fragen aufwirft, Widerstand leistet. Selbst der Flusslauf, der sich weich und geschmeidig durch die Landschaft schlängelt, geht neben dem hochherrschaftlichen Schloss mit seinem mächtigen Wehrturm in einer wohlklingenden Symphonie aus Naturmetaphern, Ortsbezeichnungen und historischen Schlagworten auf. In dieser medialen Inszenierung von Ländlichkeit entsteht vor dem inneren Auge der Leser*innen eine Landschaft, die das „Versprechen einer Zeitreise [in sich birgt] und damit als Kontrasterlebnis zum eigenen Alltag beworben [wird]“ (2018: 13). Einmal mehr zeigt sich darin, dass „Stadt und Land als interdependente, relational aufeinander bezogene Räume zu begreifen [sind], die einander benötigen, weil sie gleichermaßen [...] auf die Bedürfnisse einer modernen Gesellschaft reagieren und diese modellieren“ (Göttsch-Elten 2018: 16).

Verstrickt in Konsumlogiken entpuppt sich das Land als moralische Instanz und Sehnsuchtsort zugleich (Bahrtdt 1996: 176f.): greifbar und erlebbar soll es sein, gleichsam unberührt und rein bleiben. Es verspricht den Besuchenden ein Stück „irdisches Paradies, eine Welt imaginierten Glücks, die Orientierung in Zeiten fundamentaler Umbrüche gibt“ (Neu 2016: 9). In dieser Inszenierung rückt der Naturraum jedoch „unwiderruflich auf Distanz. [...] Natürlich verschwindet er nicht schlicht und einfach von der Bildfläche. Er bleibt als Bildhintergrund, als Dekor, [...] bestehen, und jedes Detail, jeder Naturgegenstand erfährt eine Aufwertung, indem er symbolisch [aufgeladen] wird“ (Lefebvre 2006: 330). Die ländlichen Weiten Mecklenburgs dienen damit nicht nur als Projektionsfläche (un-)bewusster Sehnsüchte, sondern auch der konkreten Bedürfnisbefriedigung. Wälder, Wiesen und Seen sollen etwas geben, sollen einen Nutzen bringen: Erholung, Entschleunigung, Entspannung, ein Gefühl von Sicherheit und Zeitlosigkeit. Im Zentrum dieser Imaginationen steht jedoch eine Natur, die immer schon eine romantisierte ist und nur deshalb genießbar, weil wir ihr habhaft werden können. Weil in ihr ungestüme Tornados, lebensbedrohliche Tiere, todbringende Dürren, stürmische Meere, klirrende Kälte und unregulierbare Überschwemmungen keinen Platz finden:

Die Natur, dieser mächtige Mythos, verwandelt in eine Fiktion, in eine negative Utopie: Sie ist bloß noch der *Robstoff* [...], auf den die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften eingewirkt haben, um ihren Raum zu produzieren. Sie widersetzt

ist – guidebook in hand – to the top, where two or more Bedouin would carry the European on their shoulders to all four corners to observe the view“ (2004: 305f.).

sich zwar und zeigt ihre unendliche Tiefe, ist aber schon besiegt bzw. im Begriff, entleert, zerstört zu werden ... (Lefebvre 2006: 330; Hervorh. im Orig.)

Auf Wanderungen, Schifffahrten und in Gutshäusern soll eine Natürlichkeit gefunden werden, die selbst nur Produkt von Vermarktungsstrategien ist. Denn nicht nur der eklektische städtische Raum, sondern auch der der Natur entzieht sich einer essentialistischen Festschreibung. Das Narrativ vom unberührten Naturidyll, mit dem der „Topos ‘Ursprünglichkeit’ ins Feld geführt [wird]“ (Göttsch-Elten 2018: 13), verkennet den prozesshaften Charakter von Ort und Raum zugunsten der Fixierung auf eine präexistente Einzigartigkeit, die unweigerlich zur Entpolitisierung führt:

Attempts to write about the uniqueness of place have sometimes been casting for depoliticization: Uniqueness meant that one could not reach for the eternal rules. But ‘politics’ in part precisely lies in not being able to reach for that kind of rule, a world which demands the ethics and the responsibility of facing up to the event; where the situation is unprecedented and the future is open. (Massey 2005: 141)

Inmitten der „Ambiguität ländlicher Imaginationen“ (Decker/Trummer 2020: 16) ist es diese Inszenierung des Landes als ewig stabiler Fixpunkt, die ihn in einer Gut-Schlecht-Dichotomie gefangen hält: Imaginiert als idyllischer Naturraum ist er *frei von* Lärm, Hektik, Künstlichkeit und Chaos; verstanden als Problemregion *fehlt* ihm die Vernunft, die aufgeklärte Haltung, die Wirtschaftskraft und Zukunftsgewandtheit. Damit sind es gerade

Regionen, die als besonders naturnah gelten, [die] häufig fernab von Ballungszentren liegen und oftmals auch als prekäre Räume, shrinking regions wahrgenommen werden. Dafür stehen der Wegzug junger Menschen, eine schwindende Infrastruktur, wie sie in der mangelnden ärztlichen Versorgung, den fehlenden Einkaufsmöglichkeiten, Kindergärten und Schulen und der sehr begrenzten Anbindung an den öffentlichen Nah- und Fernverkehr sichtbar werden. (Göttsch-Elten 2018: 8)

Diese Kehrseite unberührter Naturlandschaften betitelt man im Landesraumentwicklungsprogramm M-V (LEP M-V) mit dem Begriff *ländliche Gestaltungs-Räume*. Gemeint sind damit Räume, „die für eine erfolgreiche Wohlstands- und Wirtschaftsentwicklung deutlich mehr Herausforderungen unterliegen als andere Regionen des Landes. Entwicklungsstrategien und -maßnahmen sollen auf die Bedürfnisse dieser Räume zugeschnitten werden“ (Ministerium für Energie, Infrastruktur und Landesentwicklung M-V 2016: 1). Eine Entwicklungsstufe höher finden sich die *ländlichen Räumen*, zu denen die Gemeinde Nostorf zählt.³

3 Dass Nostorf zu den ländlichen Räumen gezählt wird, liegt höchstwahrscheinlich an der Nähe zu Lüneburg und zur Metropolregion Hamburg. Beiden Kategorien

Zusammen mit den *ländlichen GestaltungsRäumen* „umfassen sie mehr als 90 % der Landesfläche und prägen maßgeblich das Erscheinungsbild des Landes. Sie sind Lebensraum für gut 60 % der Bevölkerung“ (2016: 32). Eine ähnlich defizitäre Perspektive auf ländliche Räume, die zukünftig immer in irgendeiner Form verbessert und modernisiert werden müssen, zieht sich auch durch die FluchtMigrationsforschung. So stehen in vielen um Handlungsempfehlungen und *best practice* bemühten Studien zwei Anliegen im Vordergrund: *Wie können FluchtMigrant*innen erfolgreich in ländliche Regionen integriert werden?* Und: *Wie lässt sich der Zuzug Geflüchteter gewinnbringend für die Entwicklung des Landes nutzbar machen?*

Wie geht man diesen Fragen nach? Indem man sich den „*Herausforderungen* ländlicher Gemeinden und Kleinstädte bei der Integration von Geflüchteten [widmet:] [...] [U]nter welchen Voraussetzungen und wie [können] humanitäres Engagement und ländliche Entwicklung *erfolgreich verbunden* werden“ (Johann Heinrich von Thünen-Institut 2023; Hervorh. CH)? Die Befunde ähneln sich: Integrationsarbeit müsse in ländlichen Räumen nicht völlig neu gedacht werden. Damit „Migrantinnen und Migranten [...] das Leben auf dem Land ebenfalls schätzen oder schätzen lernen“ (Rösch et al. 2020: 77), komme man jedoch nicht umhin, ländliche Integrationsarbeit zu verbessern (vgl. Thünen-Institut für Ländliche Räume/Fick 2021). Zu den häufigsten Handlungsempfehlungen zählen die administrative Vernetzung der Landkreise, der Ausbau (digitaler) Infrastruktur, die Förderung und Institutionalisierung ehrenamtlichen Engagements, der erleichterte Zugang zu Wohnraum und die Beratung von Unternehmen, die als „Integrationsakteur*innen“ (2021: 28) aktiv einzubinden sind (vgl. Gruber 2014; Rösch et al. 2020: 77f.; Thünen-Institut für Ländliche Räume/Fick 2021). Auch die *Perspektive Geflüchteter*, unter der FluchtMigrant*innen in ihren zahlreichen und oft ambivalenten Mehrfachverortungen subsumiert werden, hat mittlerweile Einzug in die Studien gehalten. Für die ländliche Integrationsarbeit birgt sie den Vorschlag, FluchtMigrant*innen selbst zu motivieren, „in Patenprogrammen oder als Sprachmittlerinnen und Sprachmittler für die neue Zielgruppe der Geflüchteten [zu] fungieren“ (Rösch et al. 2020: 77). Diese Empfehlung steht symptomatisch für einen großen Trend zur Förderung von *Teilhabe* und *Aktivierung* im Integrationsprozess. Dabei sollen

werden *Stadt-Umland-Räume* zur Seite gestellt, die sich in/um Schwerin, Wismar, Rostock, Neubrandenburg, Stralsund und Greifswald befinden (Ministerium für Energie, Infrastruktur und Landesentwicklung M-V 2016: 36).

Beteiligungsverfahren für Bürger*innen [...] ausgebaut werden – sowohl online als auch offline. Gleichzeitig müssen neue Zielgruppen, wie Migrant*innen, für diese Verfahren gewonnen werden. Beiratsmodelle für den Einbezug der Perspektive nicht-wahlberechtigter Bürger*innen sollten eingeführt und an lokalspezifische Belange angepasst werden. (Schammann et al. 2021: 11)

FluchtMigrant*innen selbst müssen angesichts solch einschlägiger Wirtschafts-
rhetorik ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz mitbringen: Sie sollen sowohl
als Zielgruppe integrativer Maßnahmen dienen (Begriffe, die die Komplexitäten
gesellschaftlichen Miteinanders marktkonformen Logiken unterwerfen) als auch
engagierte Akteur*innen dieser sein, beispielsweise als (unentgeltliche?) Pat*innen
oder Übersetzer*innen. Die Nutzbarmachung fluchtmigrantischer Arbeitskraft
bei anhaltender rechtlicher Ungleichstellung – Beiratsmodelle verschieben ledig-
lich den Diskurs um politische Entmündigung und legitimieren die oft jahrelange
Verunmöglichung tatsächlicher Partizipation – steht symptomatisch für das In-
tegrationsdispositiv, an dem sich solche Forschungsprojekte affirmativ abarbeiten.

Die in den Analysen ländlicher Räume unkritisch verwendete Integrationsvo-
kabel wirkt dabei, wie Paul Mecheril bemerkt, lediglich „vor dem Hintergrund
der [...] performativen Assoziation des Scheiterns“ (2011: 51). Von Integration
wird daher stets

unter dem Vorzeichen der ‘Nicht-Integration’, der ‘Desintegration’ gesprochen. Der
Integrationsdiskurs basiert auf Negativnarrativen über die ‘verweigte’, ‘misslunge-
ne’, die ‘verpasste’ oder gar die ‘unmögliche’ Integration. Gerade aus dieser Negation
entfaltet der Integrationsimperativ seine normative Kraft. (Mecheril 2011: 50)

Angelegt im Integrationsbegriff bleibt nicht nur die Trennung zwischen dem
Eigenen und Fremden, sondern auch das Bedürfnis, dieses Eigene – das homogene
Wir – fortlaufend zu bestimmen. Nur aus der ängstlichen Sorge um das fragil
erscheinende Wir etabliert sich die Forderung nach Integration als Dispositiv.
Mecheril versteht darunter

das Bündel von Vorkehrungen, Maßnahmen und Interpretationsformen, mit dem
es in öffentlichen Debatten gelingt, die Unterscheidung zwischen natio-ethno-
kulturellem ‘Wir’ und ‘Nicht-Wir’ plausibel, akzeptabel, selbstverständlich und
legitim zu machen. Das Integrationsdispositiv antwortet einem strategischen Re-
gelungsbedarf, der dadurch entsteht, dass die imaginierte Einheit ‘Nation’ in eine
Krise gerät. (Mecheril 2011: 52)

Als letzter Hort der Hoffnung dient dem natio-ethno-kulturellen Wir der
ländliche Raum: Imaginiert als solider, beständiger und vertrauter Zufluchtsort
avanciert er nicht ohne Grund zum Rückgrat nationalistischen Wunschenkens
und muss daher um jeden Preis gerettet werden. Mit anderen Worten: Wird der

ländliche Raum von (infra-)strukturellen, politischen und demografischen Krisen heimgesucht, erhöht sich auch der Druck auf das gebrechliche nationale Wir. Paradox nur, dass es gerade der Andere ist, der für die Rettung von Ländlichkeit und Wir-Gefühl herzuhalten hat. So heißt es im LEP M-V ausdrücklich, dass für die demographische Entwicklung der Region

die aktuellen Flüchtlingsbewegungen von großer Bedeutung [sind]. Im Jahr 2014 konnte Mecklenburg-Vorpommern erstmals seit der Wiedervereinigung eine positive Bevölkerungsentwicklung aufweisen. Ausschlaggebend für die Bevölkerungszunahme war der Wanderungssaldo (+8.486 Personen), der das Geburtendefizit (−6.088 Personen) deutlich übertraf. Der Bevölkerungsgewinn war insbesondere auf steigende Zuzüge aus dem Ausland zurückzuführen. [...] Derzeit ist nicht vorhersehbar, wie lange die aktuell starke Dynamik bei den Wanderungen anhält und welche Ergebnisse sie für Mecklenburg-Vorpommern mit sich bringt. (Ministerium für Energie, Infrastruktur und Landesentwicklung M-V 2016: 14)

Als *Chance* für ländliche Regionen (vgl. Gruber 2014) werden FluchtMigrant*innen auch in zahlreichen wissenschaftlichen Studien verhandelt, betonen diese doch zuhauf, dass das Land „von einer Abwanderung junger Menschen und damit von einer Überalterung und dem Verlust von Arbeitskräften“ (Aumüller/Gesemann 2016) weitaus mehr betroffen ist als die Stadt. Ländliche Räume können sodann „durch Zuwanderung profitieren, indem z.B. Infrastrukturen erhalten oder ausgebaut werden können (Kitas, Schulen, öffentlicher Nahverkehr, Gesundheitsversorgung, Einkaufsmöglichkeiten, Bestand von Unternehmen durch Sicherung der Arbeitskräftebasis)“ (Rösch et al. 2020: 77). Aus den Herausforderungen der Integration werden jedoch nur dann Chancen, wenn Strategien entwickelt werden, „wie neue Bürgerinnen und Bürger am Ort gehalten werden können, wenn diese nicht mehr rechtlich verpflichtet sind, einen bestimmten Wohnsitz zu haben“ (2020: 77). Eine solche Perspektivierung instrumentalisiert FluchtMigrant*innen nicht nur zum Zwecke des Strukturaufbaus, sondern unterwirft das Ländliche auch der Ideologie kapitalistischen Fortschrittsdenkens.

Integrationsdiskurse, die den Versuch unternehmen FluchtMigrationen zu entproblematisieren, indem sie sie nicht länger als Herausforderung, sondern als Möglichkeit zur Verbesserung maroder Strukturen deuten, wirken nur auf den ersten Blick progressiv. Näher betrachtet verkennen sie die Vielgestaltigkeit fluchtmigrantischer Bewegungen und tilgen jegliche Form von Subjektivität. Sie betrachten „Individuen nicht als widerständige und eine eigensinnige Geschichte aufweisende Subjekte, sondern als ‘Elemente’, die einem größeren Ganzen einzuordnen, eben zu integrieren seien“ (Mecheril 2011: 51). Sie lösen damit das Spannungsverhältnis „zwischen ‘gesellschaftlicher Brauchbarkeit’ und ‘Selbstent-

faltung' eindeutig zugunsten der Brauchbarkeit [auf]" (2011: 51). Unweigerlich artikuliert sich in ihnen auch das biopolitische Dispositiv, das sich

nicht nur in Nekropolitiken und den ihnen eingeschriebenen Rassismen [zeigt]. Es wird ebenso unmissverständlich aufgenommen in unerschütterlichen Forderungen nach Integration. Unverkennbar scheint es auch auf, wenn es an demographische Entwicklungen und Nützlichkeitskalküle angeschlossen ist. (Frieze 2023: 225)

Dieses Nützlichkeitsdenken dehnt sich auch auf die ländliche Zivilgesellschaft aus, die fast ausschließlich auf ihren affirmativen Charakter reduziert wird. Eine der zentralsten Aufgaben, die *ehrenamtliche Helfer*innen*⁴ übernehmen und die besonders wichtig „für die ländlichen Räume ist, ist die Unterstützung der individuellen Mobilität der Geflüchteten: Ohne Fahr- und Bringdienste zu Terminen in der Verwaltung, bei Ärzten, zum Einkaufen oder zum Sport im Verein würden die Geflüchteten oft sehr lange Wege auf sich nehmen müssen oder könnten gar nicht von den Angeboten profitieren“ (Rösch et al. 2020: 57). Wissenschaftliche Analysen suggerieren damit, dass Ehrenamtler*innen in ländlichen Regionen ausschließlich Wohnungen vermitteln, Behördengänge begleiten, Kleidungs Spenden und fehlende staatliche Angebote kompensieren (2020: 57). Markiert als zentrale Akteur*innen im Integrationsprozess, die in ihrer „gesellschaftlichen Funktion als Brückenbauer*innen zu den Geflüchteten als ‘neue Nachbar*innen’ wahrgenommen und gestärkt werden [sollen]“ (Thünen-Institut für Ländliche Räume/Fick 2021: 15), gilt es, ihnen „Qualifizierungs- und Unterstützungsmöglichkeiten [...] zur Verfügung zu stellen“ (Aumüller/Gesemann 2016), um eine langfristige Verstetigung ihres Engagements zu ermöglichen.

Für die ländlichen Räume wird damit das Bild einer gleich doppelt entpolitisierten Zivilgesellschaft gezeichnet: zum einen beschränkt auf die Individualität des Einzelfalls und zum anderen gänzlich unkritisch, sowohl gegenüber den Politiken des Asyl- und Migrationsregimes als auch den Topoi des Integrationsdispositivs. Eingewoben in diese Logiken sind es auch stets die Hilfen *für* Geflüchtete und nicht die (widerständigen) Praktiken *von* FluchtMigrant*innen selbst, die im Zentrum der Auseinandersetzung stehen: „Mit ‘Integration’ werden weiterhin nicht Strategien der Bewältigung eines von Restriktionen geprägten Alltags, alternative Praktiken der sozialen Selbstinklusion und noch viel weniger subversive Praxen der Zugehörigkeitsaneignung von Migrantinnen und Migranten erfasst“ (Mecheril 2011: 50). Mit der Betrachtung der Mahnwache als translokalem Zusammenschluss mehrfachverorteter geflüchteter und nicht-geflüchteter Akteur*innen und Aktivist*innen rücke ich solch alternative Prakti-

4 Für eine kritische Diskussion des Ehrenamt-Begriffs vgl. van Dyk (2018).

ken in den Mittelpunkt und konzentriere mich auf eine Deutung des Ländlichen, die besonders in der FluchtMigrationsforschung und bisher nur marginalisiert betrachtet wird: als Möglichkeitsraum für kritisch-subversive Interventionen.

„Ja, es geht uns auch was an“: Translokale Geflechte und unbedingte Verantwortung

Meine Beobachtungen und Gespräche haben mir gezeigt: Die Leere ländlicher Räume ist keinesfalls eine bloß imaginierte, sondern eine konkret erfahrbare, mit der Aktivist*innen tagtäglich konfrontiert sind und einen Umgang finden müssen. Analytisch reicht es daher nicht, diese Leere als irrelevant abzutun und darauf zu verweisen, dass auch in als leer wahrgenommenen Räumen Dinge passieren und daher nichts tatsächlich leer sein könne (vgl. Dzenovski/Knight 2020). Wie Sonja, eine Aktivistin aus Rügen, die unregelmäßig an den Mahnwachen teilnimmt, mir im Gespräch erklärt, wirkt sich die Leere Mecklenburgs ganz konkret auf ihre politische Tätigkeit aus: „Also auf Rügen... Da ist wirklich nichts los. Da gibt es ein paar Menschen, aber die kannst du wirklich an einer Hand abzählen. Und ich habe echt in den letzten Jahren gemerkt: Du musst dir ein Thema suchen und dann konsequent da dranbleiben. Dann fruchtet vielleicht irgendwann mal irgendwas“ (Feldnotiz, 21.07.19).

Da ist wirklich nichts los – Es ist dieses *Auf-sich-gestellt-sein*, die Unmöglichkeit des Rückzugs in die eigene ideologische Blase und die andauernde Suche nach Kompromissen und kleinsten gemeinsamen Nennern, die dazu beitragen, dass ländliche Peripherien in aktivistischen Kreisen als Ödland verschrien sind: „Oh Gott!“, „Das hält ja keiner aus!“, „Ich könnte das nicht!“, sind typische Reaktionen, sobald man sich in Gesprächen als Mecklenburger*in zu erkennen gibt. In diesem Kampf auf verlorenem Posten wird die Janusköpfigkeit, mit der wir als Aktivist*innen fluchtmigrantischen Schauplätzen begegnen, besonders deutlich: Während weite Fahrten bis zu den griechischen Inseln oder in die Länder des Balkans spätestens seit 2015 als aktivistische Pilgerreisen gefeiert werden, fällt die Unterstützung in der brandenburgischen, sächsischen oder mecklenburgischen Provinz weiterhin spärlich aus. Als sei erst *richtig* politisch, *richtig* engagiert und *richtig* radikal, wer das europäische Grenzspektakel miterlebt hat.⁵

5 Eine mecklenburgische Aktivist*in, mit der ich in Athen gesprochen habe, war sogar der Meinung, dass sich ein mehrmonatiger Aufenthalt in einem der europaweit bekannten fluchtmigrantischen Hausbesetzungsprojekte „immer gut im Lebens-

Gleichsam gilt es, das Erleben dieser Leere näher zu beleuchten. Nicht nur, um sie aus der Binarität von *gut* und *schlecht* zu lösen, sondern auch, um sie jenseits kapitalistischer Vermarktungsstrategien und *policy making* zu denken. Hinweise auf eine andere Lesart des Ländlichen finden sich in meinem Gespräch mit Nidal. Er erläutert, warum er sich in den 1990er Jahren bewusst dazu entschloss, nach M-V zu kommen und auch zu bleiben:

Dann habe ich mich für Rostock entschieden, aus zwei Gründen. Einmal, es ist ein Ort gewesen, der nicht so viele, also, der mit den aktivpolitischen Menschen weniger zu tun hat und zweitens habe ich mir gedacht: Nach Lichtenhagen, äh, die Verwaltung muss so offen sein, um ihr Image zu verbessern. [schmunzelt] Und das ist die Gelegenheit für mich, das sollte ich nutzen. Und deswegen bin ich nach Rostock gekommen. [...] Und danach, nach dem Kirchenasyl, als ich raus war, waren es die Freundeskreise, die gesagt haben: Ey, bleib nicht da, komm' hierher, Bremen, Hamburg, Berlin. [...] Aber ich hab' gesagt: Nee, ich bleibe hier. Weil, wenn jeder von hier weg geht, dann wird hier nichts kommen. Also ich muss hier bleiben, um die Strukturen zu verbessern und zu kämpfen, dass die Leute hier bleiben. (Nidal, 21.01.21)

Nach Lichtenhagen muss die Verwaltung *offen* sein. Nidal artikuliert hier in zweifacher Hinsicht eine interessante Lesart der mecklenburgischen Leere: Zum einen, weil er sie direkt mit dem Krisenmoment des Rostocker Pogroms verknüpft – ja, erst aus diesem ableitet. *Nach Lichtenhagen* folgt eine spannungsgeladene Leere, die sich in Ungewissheit und Strukturlosigkeit äußert und sowohl den dunklen Schatten des Vergangenen als auch die Notwendigkeit einer anderen Zukunft in sich trägt. Eine Leere, die sich nach dem Untergang des Alten und vor dem Beginn des Neuen auftut und als räumlich-zeitliche Koordinate des *Dazwischen* gedacht werden muss:

the concept of emptiness [is] a historically embedded analytical term that entails, side by side, destruction and the possibility of life, without definitively privileging one over the other [...] In this [...] sense, emptiness holds in tension the old world that is ending and the new world that is not yet visible or intelligible. (Dzenovski/Knight 2020)

Zum anderen, weil Nidal die Leere, die auf die Krise folgt, mit Offenheit verbindet. Damit löst er sie aus der negativ besetzten Stigmatisierung des Mangels und der positiv aufgeladenen Romantisierung von Ursprünglichkeit. Die Leere ist zunächst einmal nur das: *offen*. Leere auch konzeptionell offen zu lassen, bedeutet, sie als räumlich-zeitliche Kategorie der Transition zu begreifen, die

lauf mache“ und ihr daher sicher bei der Bewerbung auf ein Stipendium bei links- ausgerichteten Förderwerken helfen werde.

weder das Vergangene überhöht, noch dem Verbesserungsdruck des Zukünftigen unterworfen ist:

[It] means not assigning value to endings and not giving form to beginnings. To put it another way, emptiness is neither hope nor despair, but the potentiality of both. [...] It invites dwelling in the in-between space where endings and beginnings, destructions and creations, have not yet been sorted and arranged. (Dzenovski/Knight 2020)

Bei Nidal entwickelt sich aus der Offenheit vor allem eins: die Notwendigkeit zur Verantwortung – *ich muss hier bleiben*. Auch nach dem Kirchenasyl, als Freund*innen versuchen, ihn in die urbanen Zentren zu locken, entscheidet er sich, in Rostock zu bleiben, denn *wenn jeder von hier weg geht, dann wird hier nichts kommen*. Anders gesagt: Wenn jeder weggeht, wird hier nichts *sein*, wird nichts *werden*. In Nidals Worten wird klar, dass ein *Hier* erst durch ein *Hier-handeln* und *Hier-tätig-werden* entsteht. Hinter dem Lokalen verbirgt sich daher kein bloßer geographischer Schauplatz, sondern ein Beziehungsgefüge. Lokalität ist nicht einfach gegeben (es gibt daher auch keinen Anspruch auf sie); sie muss permanent hergestellt werden und weist eine komplexe phänomenologische Struktur auf, „constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity, and the relativity of contexts“ (Appadurai 2005: 178). Was Nidal ebenfalls beschreibt, ist ein „*practising of place*“ (2005: 154; Hervorh. im Orig.), das den Ort einer essentialistischen Lesart entzieht: „Places, rather than being locations of coherence, become the foci of the meeting and the nonmeeting of the previously unrelated and thus integral to the generation of novelty“ (2005: 71). Auch Doreen Massey (1993, 2005) betont die soziale Dimension räumlicher Materialität und löst das Lokale aus dessen vermeintlicher „rootedness and authenticity“ (2005: 181). Die Bedeutung von Lokalität wird dabei nicht revidiert, nur wird sie nicht länger auf eine einzige, essenzielle Identität zurückgeführt (1993: 64). Die Spezifität des Lokalen liegt vielmehr darin, dass sich dort (soziale) Verbindungen in ihrer Mannigfaltigkeit verdichten:

What gives a place its specificity is not some long internalized history but the fact that it is constructed out of a particular constellation of relations, articulated together at a particular locus. [...] The uniqueness of a place, or a locality, in other words is constructed out of particular interactions and mutual articulations of social relations, social processes, experiences and understandings [...]. (Massey 1993: 66)

Nidal muss auch in M-V bleiben, um *zu kämpfen*; nicht nur gegen die maroden Strukturen, sondern auch dafür, dass er in der Leere Mecklenburgs nicht allein bleibt. Dafür, dass Gleichgesinnte ebenfalls bleiben – Menschen, die sich, wie Hannah es eingangs formulierte, eine schönere Welt vorstellen können. Seine

Wortwahl ist dabei nicht trivial, denn die Möglichkeit Lokalität herzustellen ist maßgeblich durch den Grad an Betroffenheit von Klassismus, Sexismus oder Rassismus bedingt. So fällt es mancherorts schwerer zu bleiben; bisweilen so sehr, dass das Bleiben selbst bereits als Dissens verstanden werden muss. Auch das zeigt sich bei Nidal: Er muss nicht nur bleiben, um zu kämpfen; das Bleiben *selbst* wird bereits zum Kampf. Denn die Aushandlung des Lokalen befindet sich unter Stress, „the task of producing locality (as a structure of feeling, a property of social life, and an ideology of situated community) is increasingly a struggle“ (Appadurai 2005: 189). Auf sie wirken gleich mehrere miteinander verknüpfte Kräfte. Eine ist der Nationalstaat: *Wer, wie und wo* Lokalität herstellen darf, steuert er nicht nur affektiv über Zugehörigkeits- und Loyalitätsempfinden, sondern auch ganz konkret über institutionelle, administrative und geographisch materialisierte Zuständigkeitsbereiche. Seine Legitimität beruht auf der

intensity of its meaningful presence in a continuous body of bounded territory. It works by policing its borders, producing its people [...], constructing its citizens, defining its capitals, monuments, cities, waters, and soils, and by constructing its locales of memory and commemoration, such as graveyards and cenotaphs, mausoleums and museums. The nation-state conducts throughout its territories the bizarrely contradictory project of creating a flat, contiguous, and homogeneous space of nationness and simultaneously a set of places and spaces (prisons, barracks, airports, radio stations, secretariats, parks, marching grounds, processional routes) calculated to create the internal distinctions and divisions necessary for state ceremony, surveillance, discipline, and mobilization. (Appadurai 2005: 189)

Auch mittels Geflüchtetenlagern wirkt der Staat auf die Aushandlungen des Lokalen ein. In Nostorf-Horst zeigt sich das konkret: Administrativ unterliegt die Einrichtung zwar der Landesverwaltung Mecklenburg-Vorpommerns, durch die Residenzpflicht⁶ ist es den dort Untergebrachten jedoch untersagt, sich außerhalb des Landkreises Ludwigslust-Parchim aufzuhalten. Zum einen wird damit die Möglichkeit zur Begegnung zwischen Kasernierten und Nicht-Kasernierten reglementiert und verunmöglicht. Zum anderen wirkt ein System aus territorialisierten Zuständigkeits- und Verantwortungsbereichen auch (in-)direkt darauf ein, welche Akteur*innen sich für die Unrechtsverhältnisse im Lager verantwortlich fühlen und wessen Engagement legitimiert wird. Kurzum: Dass die Aufnahme-

6 Während ihres laufenden Asylverfahrens ist für Geflüchtete der Aufenthalt in Deutschland über eine Aufenthaltsgestattung geregelt. Der umgangssprachliche Begriff „Residenzpflicht“ verweist auf die in § 56 AsylG festgelegte räumliche Beschränkung der Aufenthaltsgestattung auf den Bezirk der zuständigen Ausländerbehörde, der grundsätzlich dem des Landkreises entspricht.

einrichtungen den Bundesländern unterliegen, suggeriert, dass die Bedingungen in den Lagern auch nur die länderbezogene Zivilgesellschaft etwas angehe. Inwiefern die Mahnwache störend auf diese nationalstaatlich diktierte Ordnung des Räumlichen einwirkt, zeigt sich in der translokalen Zusammensetzung der Aktivist*innen und Akteur*innen, die Hannah als Erfolg wahrnimmt:

[Das] mit Horst funktioniert eigentlich schon ganz gut. Wir haben so zwei kleine Teilerfolge, kann man sagen. Also zum einen, dass sich einfach das Netzwerk rund um Horst vergrößert hat. Beispielsweise, dass jetzt halt auch Gruppen aus Lüneburg da aktiv sind, die DURCH die Mahnwachen aufmerksam wurden und so. Das ist auf jeden Fall was, womit man arbeiten und weiterdenken kann. (Hannah, 22.08.18)

Zum Zeitpunkt meiner Datenerhebung sind ganz verschiedene Akteur*innen in die Organisation der Mahnwachen involviert: Aktivist*innen von PBR und der Law Clinic aus Rostock und Schwerin, Personen des Hamburger Flüchtlingsrats, aus Kleinstädten und Dörfern in M-V, ehemalige Bewohner*innen des Lagers, die mittlerweile an anderen Orten leben und Engagierte der No Border Academy aus Lüneburg. Ihre unterschiedlichen Verortungen lassen die Mahnwache als translokale Interventionsraum in Erscheinung treten, wie sich im Gespräch mit Jette, eine Aktivistin aus Lüneburg, zeigt. Auf die Frage, warum auch sie sich in Nostorf-Horst engagiere, antwortet sie: „Ich weiß, es ist nicht UNSER Bundesland und dass wir ähnliche Probleme in Niedersachsen haben. Aber wir wohnen ja nur eine halbe Stunde entfernt und die Situation hier ist ja furchtbar. Also, JA, es geht uns auch was an“ (Feldnotiz, 18.02.19).

In Jettes Aussage artikuliert sich dreierlei. Zunächst ein räumliches Zugehörigkeitsempfinden zu *ihrem* Bundesland Niedersachsen. Gleichzeitig auch die Überwindung dieser Verortung: Jette engagiert sich auf der Mahnwache, weil sie sich über die Grenzen ihres Wohn-, Studien-, und Arbeitsortes Lüneburg hinwegsetzt und Verbindungen zu einem anderen Ort, dem Lager in Nostorf-Horst, herstellt. Nur durch diese neuen Bezüge lernt sie die Verhältnisse im Lager kennen, beurteilt sie als ungerecht und entwickelt das Bedürfnis auf dieses Unrecht zu antworten – kurzum: *Verantwortung* zu übernehmen. Erst durch ihr Wirken im und um das Lager, diesem künstlich am Leben gehaltenen Ort, an dem sie weder wohnt, noch arbeitet, noch lebt, wird ihr bewusst, dass er auch sie *etwas angeht*. Die Mahnwache kann daher als Ausdruck einer Deterritorialisierung von Verantwortung für den Anderen gelesen werden. Sie ist ein Versuch die Verban-delung zwischen Verantwortung und räumlicher Nähe aufzulösen, wie auch Levinas es tut:

Here it is impossible to free myself by saying, 'It's not my concern.' [...] Indeed, if there were only two of us in the world, I and one other, there would be no problem.

The other would be completely my responsibility. But in the real world there are many others. When others enter, each of them external to myself, problems arise. Who is closest to me? Who is the Other? (Levinas 1989a: 247)

Wer ist mir am nächsten? Diese Frage lässt vermuten, dass sich Verantwortung ausschließlich an geographischen Koordinaten ausrichtete. Im Levinas'schen Denken ist allerdings genau das Gegenteil der Fall: Nähe ist keine räumliche Beziehung, sondern die Bedingung zur Möglichkeit menschlichen Seins (vgl. Campbell 1994: 464ff.). Wir sind einander nah, weil wir *sind*. Diese Nähe ist Ausgangspunkt einer Verantwortung, „that goes beyond what I may or may not have done to the Other or whatever acts I may or may not have committed“ (Levinas 1989b: 83). Aus ihr erwächst eine *schuldlose Verantwortung* (1989b: 83): Sie muss sich nicht von Schuld befreien, weil sie nicht an das fehlerhafte Handeln des Einzelnen geknüpft ist. Damit entlässt uns jedoch auch fehlerfreies Handeln nicht aus unserer Pflicht der Verantwortung gegenüber dem Anderen – ebensowenig, wie geographische Ferne: „[The] relationship of proximity cannot be reduced to any modality of distance or geometrical contiguity, nor to the simple ‘representation’ of a neighbor; it is already an assignation, an extremely urgent assignation – an obligation, anachronously prior to any commitment“ (Levinas 2011: 100f.).

Die Mahnwache entsteht durch translokal handelnde Akteur*innen. Sie verdeutlicht, dass „Lokalität gerade aus einem Kontext erhöhter Mobilität und Grenzüberschreitung heraus soziokulturell produziert [wird]“ (Petzold 2010: 246). Das Lokale entsteht zwar aus Situationen körperlicher (Ko-)Präsenz, steht jedoch permanent in Beziehung zu ihm veräußerlichten Bezugspunkten und ist damit „constructed on a far larger scale than what we happen to define for the moment as the place itself, whether that be a street, a region or even a continent“ (Massey 1993: 66). Für Translokalität bleibt daher „das Transzendieren der ‘Grenzen’ der beteiligten Orte im Sinne einer Überwindung oder Überschreitung“ (Petzold 2010: 247) entscheidend. So erhält die Mahnwache ihre translokale Qualität nicht nur durch die multilokale Verortung der Akteur*innen und Aktivist*innen, sondern auch, weil sie über ihre eigene räumliche Begrenztheit auf den Parkplatz vor dem Lager hinaus wirkt. Wie Hannah betont, war es die Grundidee von PBR sich

an Geflüchtete in M-V *in der Fläche* [zu wenden]. Das war auch nochmal so 'ne Idee, weil die meisten Organisationen ja einfach entweder in Schwerin oder Rostock oder Greifswald sitzen aber je mehr man auf die Dörfer kommt, (...) desto weniger Kontakt haben die Geflüchteten zu Leuten und vor allem zu gesicherten Informationen. [...] Also so: Wie kann ich mich überhaupt wehren, wenn mir irgendwie Scheiße passiert von den Ausländerbehörden oder sowas in der Richtung. (Hannah, 22.08.18; Hervorh. CH)

Also war das so'ne Initialzündung zu recherchieren und das ist im Endeffekt ja genau das, was so in diese Richtung, so diese, diese Struktur, Isolation aufzubrechen, auch zu *dezentralisieren*, 'ne? Halt genau *in die Fläche zu gehen* und möglichst breitflächig Kontakte irgendwie zu streuen und zu halten mit den Leuten. (...) (Hannah; Hervorh. CH)

Die Mahnwache ist zum einen in ihren Konfigurationen als translokaler Interventionsraum zu verstehen, der sich monatlich auf dem Parkplatz vor dem Lager materialisiert und damit in die nationalstaatlich ausgerichteten Ordnungsversuche des Lokalen eingreift. Zum anderen als Knotenpunkt in einem Netzwerk aus Kontakten und Verbindungslinien: In der Aktionsform der Mahnwache war von Beginn an angelegt, dass sie nicht nur die Isolation des Lagers irritiert, sondern auch über ihre eigenen räumlichen *und* zeitlichen Grenzen hinauswirkt und sich damit selbst dezentralisiert. M-V bildet das Setting, das diesen solidarischen Handlungsraum *möglich* und gleichsam *nötig* macht: Die Leere Mecklenburgs wird dabei als freie Fläche erlebt. Was gilt, ist aktiv in sie hineinzutreten und sie auszufüllen.

Was bedeutet das für Stadt-Land-Beziehungen? Dass Möglichkeitsräume für kritisch-subversive Interventionen auch außerhalb des Urbanen entstehen können (vgl. Deycke/Isele 2018) und sowohl Stadt als auch Land nicht als starre, klar voneinander trennbare Raumkategorien gedacht werden können (vgl. Schmidt-Lauber/Wolfmayr 2020). Denn die Mahnwache existiert nicht nur, weil Aktivist*innen aus Rostock, Schwerin, Lüneburg und Hamburg ihr ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital teilen, sondern insbesondere auch, weil (ehemalige) Bewohner*innen des Lagers und Akteur*innen aus Kleinstädten und Dörfern die Arbeit und Zeit investieren ihr Wissen bei Vorträgen oder auf Workshops in städtischen Settings zu teilen. Die Kundgebungen sind also Resultat anhaltender Verflechtungen zwischen ländlich und städtisch geprägten Sphären und ihren Akteur*innen. Sie stehen exemplarisch dafür, dass die Beziehungen zwischen Stadt und Land als *flows* zu verstehen sind; „flows [...] of material goods and labour, of knowledge and information, and of ideas and cultural practices, as these change over time“ (Healey 2002: 334).

Es sind diese Stadt-Land-Geflechte, die die relationale Rurbanitätsforschung in den Fokus nimmt und damit drei dominante Perspektivierungen von Stadt und Land zu revidieren versucht (Schmidt-Lauber/Wolfmayr 2020: 23ff.): die Nivellierung der Unterschiede zwischen den beiden Sphären, die Überbetonung ihrer Differenzen und die Formationen hybrider Mischformen. Besonders letztere bilden zwar Möglichkeiten ab, Stadt und Land gleichsam in den Blick zu nehmen, „sie stellen aber zugleich eine konzeptionelle Sackgasse dar, insofern sie weiterhin

von der Idee *reiner* und dichotomer Entitäten von Stadt und Land jenseits dieser Hybride ausgehen“ (2020: 27; Hervorh. im Orig.).

Eine mögliche analytische Perspektive auf Stadt-Land-Geflechte bildet der Ansatz rurbaner Assemblagen (2020: 27ff.). Urbane und rurale Sphären werden hier in ihrer relationalen Prozesshaftigkeit betrachtet; zu verstehen sind sie als unabgeschlossene Resultate von *Vermischungsprozessen* und *Reinigungsarbeiten* (2020: 27).⁷ In diesem andauernden Prozess des Werdens und Entstehens gilt es danach zu fragen,

auf welche Weise etwa in Regionalmarketingbüros, auf dörflichen Marktplätzen, in ländlichen Einkaufszentren, auf Wanderwegen oder in Redaktionen von Landmagazinen, aber auch in städtischen Wochenmärkten, Volkskundemuseen, Parkanlagen und Gartensiedlungen, U-Bahnstationen, über Stadtplanungsmaßnahmen, in 'Kreativvierteln' oder Großwohnsiedlungen Praktiken, Diskurse und Materialitäten zu beobachten sind, die 'Land' und 'Stadt' imaginier- und erfahrbar machen. (Schmidt-Lauber/Wolfmayr 2020: 28)

Mithilfe eines solchen Ansatzes kann auch die Mahnwache als Raum verstanden werden, in dem (neue) Imaginationen des Ländlichen ausgehandelt und Verandelungen von Stadt und Land erfahrbar gemacht werden. Dass sich das Verständnis dessen, was (aktivistisch) *auf dem Land* (un-)möglich ist, mit den monatlichen Kundgebungen verändert hat, zeigt sich eindrücklich in Nidals Reflexionen über die No-Lager-Camps aus den Jahren 2004 und 2005:

In, wie in Form von jetzt, mit den Mahnwachen, da haben wir damals nicht so, nicht so auf die Idee gekommen, würde ich sagen. Ich glaube, wir hatten die Kraft nicht und hätten uns das auch nicht GETRAUT. Ja? Das waren, also, kleine Gruppe, jede Woche dorthin gehen und so. Dann hätten wir auch Angst vor Neonazi-Angriffen und so weiter gehabt. [...] Muss ich ehrlich sagen. (Nidal, 20.01.21)

Rund 15 Jahre vor der ersten Mahnwache wären Akteur*innen und Aktivist*innen *nicht so auf die Idee gekommen* sich monatlich auf dem Parkplatz vor dem Lager zu versammeln; sie hätten sich die regelmäßige Präsenz in Nostorf-Horst (einer Gemeinde, deren Anwohner*innen sich wenige Jahre zuvor gegen den Bau der Geflüchteteneinrichtung stellten und inmitten einer Region, in der im Schatten der 1990er Jahre die berechtigte Angst vor gewaltvollen, rechtsnationalistisch motivierten Übergriffen durch Neonazis in der Luft lag) auch schlichtweg *nicht*

7 Schmidt-Lauber und Wolfmayr (2020) beziehen sich dabei auf Bruno Latours (1993) Analysen des modernen Selbstverständnisses und dessen Bestrebungen, Spannungen und Unauflösbarkeiten mit Logiken und Praktiken der *Reinigung* bzw. *Entmischung* beizukommen.

getraut. Damit fungiert die Mahnwache nicht nur als translokaler Möglichkeitsraum, der kritisch in die nationalstaatlich regulierte Produktion des Lokalen interveniert und dadurch ein, durchaus im Levinas'schen Sinne zu verstehendes, räumlich-geographisch losgelöstes Verständnis von Verantwortung für den Anderen hervorbringt. Sie zeugt auch von Machtverschiebungen, Deutungskämpfen und Aneignungsprozessen in ehemaligen „Gebieten rechtsextremer Hegemonie“ (Deycke/Isele 2018: 22). Permanent mit den (strukturellen) Herausforderungen ländlicher Räume und dem Aufbau von Stadt-Land-Allianzen konfrontiert, sind es die Akteur*innen und Aktivist*innen selbst, die durch die Organisation und Aufrechterhaltung der Kundgebungen subversiv-emanzipatorische Imaginationen und Lesarten von Ländlichkeit hervorbringen.

Dass auch ein solch produktiver Umgang mit der ländlichen Leere nicht jenseits von komplizierten Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen stattfindet, wird sich im Folgenden anhand des Lagerbegriffs und dessen umstrittener Verwendung zeigen: Denn während sich dieser in städtischen Kontexten problemlos für die politische Mobilisierung nutzen lässt, markiert er in M-V die Grenzen lokaler Sagbarkeitsfelder und hält die Mahnwache in einem Spannungsverhältnis zwischen Radikalität und Kompromissbereitschaft.

Der Begriff *Lager*, oder: Zu den Grenzen des Sagbaren

Zuvor werfe ich jedoch einen kurzen Blick auf einen weiteren Aspekt, der die Lokalität der Mahnwache prägt: Verortet ist sie nicht nur im ländlichen, sondern auch im ostdeutschen Raum. Denn wie Frederik, ein Akteur des Hamburger Flüchtlingsrats, auf der Mahnwache festhält, ist es „hier“ eben doch „ein ganz anderes Arbeiten“ (Feldnotiz, 17.11.19). Seine Beobachtung wirft zwei Fragen auf: Im Vergleich zu welchem Ort ist es hier ein ganz anderes arbeiten? Und vor allem: Wie ist dieses *Hier* beschaffen, von dem die Rede ist?

Schnell wird ersichtlich, dass als Blaupause für die politische Praxis weiterhin der urbane Raum herzuhalten hat: Hier ist es sicher anders als in Hamburg, wohlmöglich anders als in der Stadt per se. Gleichsam lässt sich das *Hier*, von dem Frederik spricht, nicht eindeutig bestimmen. Es verweist auf eine doppelte Andersartigkeit: die des ländlichen Raums im Vergleich zum städtischen und die Mecklenburg-Vorpommerns – oder, des *Ostens* – im Vergleich zum *Westen*. Zum Vorschein kommen Semantiken, die die Repräsentationen Ostdeutschlands bis heute prägen: als *das Andere* des Westens, immer einen kleinen Schritt hinterher, immer angewiesen auf den Schutzpatron, der ihm die Richtung weist (vgl. Roth 2004). Um zu verstehen, welchen Einfluss die lokalen Bedingungen

auf die Gegendiskurse der Mahnwache haben, reicht es demnach nicht, Mecklenburg ausschließlich in seiner Ländlichkeit zu betrachten. Relevant ist auch seine Historie als *ost*deutsches Bundesland, dessen Zivilgesellschaft durch die postsozialistischen Transformationsprozesse der (Nach-)Wendejahre geprägt wurde. Denn Nidals Einschätzung zufolge waren selbst Teile der kritischen ostdeutschen Akteur*innenschaft kurz nach der Wiedervereinigung zunächst

DANKBAR für die BRD. Die sind von der DDR sozusagen, auf einmal: Meinungsfreiheit und wirtschaftlich geht's besser, sie können um die ganze Welt reisen, wenn sie Geld haben. [schmunzelt] Oder andere Marke Autos kaufen, auch wenn sie Geld haben. Und, und, und. Und deshalb, also, diese Dankbarkeit hat sich in den ganzen zivilgesellschaftlichen Protesten auch, also, dass die Proteste gegen die politische Verwaltung nicht so stark ausgeprägt waren wie im Westen. (Nidal, 20.01.21)

Die deutsch-deutsche Wiedervereinigung stellte in den neuen Bundesländern einen Bruch in den bereits durch das SED-Regime sanktionierten und teils strafrechtlich verfolgten aktivistischen Tätigkeiten dar. Die Strukturen, die es für eine kritische Zivilgesellschaft benötigt, „mussten im Grunde alle [...] neu geschaffen werden. Traditionslinien bestanden kaum: Kirchen sind im Osten schwach und Engagement, jenseits der staatlichen Kontrollsphäre, war nicht erwünscht“ (Zukunftslabor Ost 2020). Ein Erbe, das die Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache auch heute noch spüren: Es ist die *verschlafenen Zivilgesellschaft*, ein Begriff, der in meinen Gesprächen häufig fällt, mit der sie in Mecklenburg tagtäglich einen Umgang finden müssen.

So legte sich nach der Wende nicht nur das kurz aufflammende Gefühl von Dankbarkeit, sondern auch der endlich für alle greifbar erscheinende ökonomische Wohlstand wie ein Opiat über politisch-aktivistische Forderungen. Dabei verdichtete sich besonders das Wohlstandsnarrativ zur „Wurzel der paradoxen Situation für die Leute im Osten. In dem Augenblick, in dem sie die Freiheit und das Konsumwunder erreicht hatten, wurden ihre Betriebe verramscht, wurden sie massenweise arbeitslos und durften das, was die neuen Eigentümer nicht gebrauchen konnten, wegräumen“ (Willisch 2019). Die Spezifika der ostdeutschen Zivilgesellschaft, deren mecklenburgische Eigenarten ich im letzten Analysekapitel näher betrachte, lassen sich daher nicht ausschließlich anhand urbaner und ruraler Raumkategorien nachvollziehen. Verkürzend sind auch Diskurse, die die Vereinzelung zivilgesellschaftlicher Initiativen lediglich auf das Desinteresse ostdeutscher Akteur*innen zurückführen:

Hinter der demografischen Desaster-Rhetorik verbirgt sich etwas viel Entscheidenderes: Irgendwie sind die Menschen, die da weggehen oder nicht hingehen, die älter werden und erst recht die Frauen, die keine oder nicht genügend Kinder krie-

gen, schuld, dass es dem Ort und der Region schlechtgeht. Für die verantwortliche Politik ist das bequem, enthebt es sie doch scheinbar der Aufgabe, dafür politische Entscheidungen zu treffen und am Ende womöglich für eine Region, in der sich die Leute so sehr selbst schädigen, mehr statt weniger Geld auszugeben. (Willisch 2019)

Mit ihrer translokalen Vernetzung, ihrem kritischen Anspruch, ihren politischen Forderungen und ihrem Willen dazubleiben leisten die Akteur*innen und Aktivist*innen der Mahnwache in Mecklenburg – nicht nur als ländliche, sondern auch als ostdeutsche Region – in vielerlei Hinsicht Pionierarbeit. Gleichsam täuschen sie nicht über die Bürde hinweg, die schwache zivilgesellschaftliche Strukturen hinterlassen, sondern werfen ein Schlaglicht auf deren Leerstellen: Wir müssen es machen, damit es überhaupt gemacht wird. Sonst wird es nicht gemacht und ist auch nicht da. So zeigt sich mit der Mahnwache ein eigensinniges, nicht-institutionalisiertes politisch-aktivistisches Engagement, das *aufgrund* der ländlichen Beschaffenheit Mecklenburgs und *aufgrund* des Zustands der dortigen Zivilgesellschaft möglich und nötig ist. Gleichsam geht diese Verortung mit Herausforderungen einher: Sich nicht in Relation zur Stadt zu begreifen, bedeutet auch, aktivistische Praktiken und Rhetoriken aus urbanen Settings nicht einfach unhinterfragt auf andere Kontexte übertragen zu können. Das lässt sich exemplarisch an den Verhandlungen des *Lager*-Begriffs nachvollziehen: Lassen sich mit ihm im breiten Spektrum des städtischen Aktivismus Unmengen an Unterstützer*innen mobilisieren, markiert er unter den wenigen Akteur*innen in M-V die Grenzen lokaler Sagbarkeitsfelder und zwingt die Mahnwache in den Spagat zwischen Radikalität und Kompromissbereitschaft.

Ursprünglich auf die *Liegestätte* verweisend, verknüpften sich im Laufe des 16. Jahrhunderts weitere Bedeutungen mit der Bezeichnung des Lagers: im Mittelhochdeutschen das *Heerlager*, im Frühneuhochdeutschen das *Hoflager*, das *Warenlager* oder im Kontext des Bergbaus das *Erzlager* (Pfeifer 2022). Erst in der Gegenwart findet der Begriff auch Verwendung, um die „vorübergehende Unterkunftsmöglichkeit (in Baracken oder Zelten) für größere Menschenmassen“ (Pfeifer 2022) zu benennen. Dass er dabei nicht nur Bilder von Ferien-, Sport- und Trainingslagern auf den Plan ruft, ist eine logische Konsequenz aus den diktatorischen Gewaltregimen des 20. Jahrhunderts: Neben dem System *GULag*,⁸ hinter dem sich die seit den 1920er Jahren systematisch ausgebauten sowjetischen Straf- und Arbeitslager verbergen, sind es besonders die Konzentrationslager der deutschen Nationalsozialisten, die den Lagerbegriff mit Assoziationen von

8 Als Kurzform für *Glavnoe Upravlenije Lagerej* (zu Deutsch: Hauptverwaltung der Lager).

körperlichen und seelischen Qualen, Gewalt, Zwangsarbeit, Hunger, Krankheit und Tod verknüpfen.

Wie in Kapitel 5 herausgearbeitet, lassen sich die heutigen Geflüchtetenlager nicht unter denselben theoretischen Vorzeichen denken wie die Arbeits-, Konzentrations- und Vernichtungslager der Sowjets und der Nazis. Warum die Mahnwache-Aktivist*innen dennoch auf den Lagerbegriff zurückgreifen, versucht mir Hannah zu erklären:

Letztes Jahr, als wir diese Info-Tour gestartet haben, gab's genau zu der Frage 'ne Diskussion unter verschiedenen Beteiligten. Es gab Leute, die halt sehr stark gesagt haben: Lager ist aber der richtige Begriff, weil Lager halt zum einen auch, ähm, auf'n globales Phänomen verweist, nämlich, dass Leute immer mehr in dieser Form von Unterbringung, [...] 'ne, so zusammengefercht werden. Also, über lange Zeit, unter schlechten infrastrukturellen Bedingungen, in so'ner Form von Massenunterbringung. Hm, und die Leute, die das besonders stark vertreten haben, waren auch Leute, die damals in den No-Lager-Bewegungen mit dabei waren, einfach und stark aktiv waren und einfach diesen Begriff auch noch auf so'ner, (...) naja, genau, aus dieser Aneignung von Geflüchteten kennen, die halt dagegen gekämpft haben, 'ne. Die das halt so bezeichnet haben. [...]

Ich glaub es hat sich dann irgendwann auch eingebürgert unter antira Aktivistinnen, dass man das halt einfach so (...) in DEM Kontext MITNIMMT. Und das ja auch nicht Konzentrationslager nennt, sondern Lager für Geflüchtete. (Hannah, 22.08.18)

Zum Vorschein kommen mehrere Bedeutungsdimensionen des Lagerbegriffs. Zum einen wird er nutzbar gemacht, um die Massenunterbringung ausgewählter Personengruppen transnational einzuordnen; sie als *globales Phänomen* zu begreifen, das Gruppenzugehörigkeiten überschreitet und FluchtMigrant*innen ebenso wie Arbeiter*innen im Niedriglohnsektor, Inhaftierte oder Wohnungslose betreffen kann. Als logische Konsequenz darf sich aktivistischer Protest gegen das Lager nicht nur gegen die spezifischen Bedingungen an einem Ort richten, sondern muss sich als Kritik am Lagersystem als Symptom fehlgeleiteter Politiken verstehen – weltweit. Zum anderen spannt sich im Begriff Lager eine historische Dimension auf, die in Hannahs Ausführungen zwei Spuren offenlegt.

Einerseits dient der Lagerbegriff dazu, an die Geflüchtetenproteste der späten 1990er und frühen 2000er Jahre anzuknüpfen (vgl. Jakob 2016; Scharenberg 2020). Darin zeigt sich, inwiefern soziale Bewegungen ihre eigene Sprache hervorbringen und über deren Verwendung Abgrenzungen und Zugehörigkeiten regeln (Graeber 2013: 59ff.): Der Lagerbegriff ist wesentlicher Bestandteil eines Rituals des Sprechens (Foucault 1991a: 30), durch das die Verbindung zur No-Lager-Bewegung hergestellt wird und mithilfe dessen sich diese erst als Bewegung

festigt. Andererseits verweist die Bezeichnung auf die in Kapitel 5 thematisierte Kontinuität der Kasernierungspraktiken vom (Nach-)Kriegsdeutschland bis in die Gegenwart. In der ausdrücklichen Abgrenzung zum *Konzentrationslager* verbirgt sich auch ein mahnender Bezug zu diesem: Der Begriff Lager ruft die deutsche Mehrheitsbevölkerung in ihrer Täterschaft an. Er ist emotional besetzt und an Affekte geknüpft, er provoziert Gekränktheit, Wut, Ärger, Rechtfertigungen und bleibt daher tabuisiert. *Lager* zu sagen, legt den Finger in eine kollektive Wunde und weist darauf hin, dass der gesellschaftliche Ausschluss des Anderen durch dessen räumliche Segregation in Massenunterkünften im deutschen Kontext nie gänzlich ohne die beispiellosen Gräueltaten des Nationalsozialismus gedacht werden kann.

Das nationalstaatliche Unbehagen um den Begriff des Lagers zeigt sich in einer konsequenten Vermeidung des Wortes, wie sich in einem an die Initiative *Lebenslaute*⁹ gerichteten Schreiben des Innenministeriums M-V vom September 2019 zeigt:

Zunächst ist daraufhinzuweisen, dass aus hiesiger Sicht entschieden vom Begriff des Lagers Abstand genommen wird. Die Erstaufnahmeeinrichtung mit dem Standort Nostorf-Horst sowie der Außenstelle Stern Buchholz sind Aufnahmeeinrichtungen im Sinne des § 44 AsylG, zu deren Errichtung und Unterhaltung das Land gesetzlich verpflichtet ist. Die Unterbringungssituation ist entsprechend der europarechtlichen und gesetzlichen Vorgaben ausgestaltet und dahingehend ausreichend überprüft. (A 31: 1)

Mit der Bezeichnung Lager wird, ganz im Agambenschen Sinne, ein Ort assoziiert, der sich nur gänzlich außerhalb des Rechts befinden kann. Damit stellt das Lager das absolute Schreckensszenario dar, das es um jeden Preis zu vermeiden und von dem es sich zu distanzieren gilt. Nur in dieser Abgrenzung bekommt die (Erstaufnahme-)Einrichtung ihre Legitimation: Weil sie eben *kein* Lager, sondern eine *Einrichtung* ist. Gleichzeitig findet eine Diskursverschiebung statt: Sobald der Begriff Lager auf den Plan gerufen wird, steht auch nur er zur Diskussion; Auseinandersetzungen drehen sich ausschließlich darum, was ein Lager ist und was nicht, keineswegs mehr um die eigentlichen Realitäten der Massenunterbringung.

Es stellt sich die Frage: Was für einen Ort assoziieren wir mit dem Begriff *Einrichtung*? Einen Ort, der ebendies tut: (ein- und aus-)richten, Richtungen weisen, Richtwerte etablieren und aufrechterhalten. In ihm verräumlicht sich das gesamtgesellschaftliche Zwangsbedürfnis nach Struktur, Ordnung und Effizienz. Kurzum: Die Einrichtung ist ein Ort, der einen Sinn und Zweck hat und in

9 Zur Initiative vgl. Seite 164.

dem alles *ausreichend überprüft* wird. Das Bestehen einer Einrichtung lässt sich nur schwer in seiner Grundsätzlichkeit infrage stellen, läuft in ihr doch alles in geregelten Bahnen ab und auf der Basis (supra-)nationaler Gesetzesvorgaben. Es handelt sich jedoch um einen Trugschluss, dass die Koppelung an das juristische Recht einem moralischen Freispruch gleichkäme: Deutsche und europäische Rechtsprechungen schützen weder vor institutionellem Rassismus noch vor physischer und psychischer Gewalt, sondern bringen sie durch die Legitimierung von Massenunterbringungen erst hervor.

Wie die Verwendung des Lagerbegriffs in der Kommunikation mit der Behörde verunmöglicht werden soll, verdeutlicht mir Jutta in unserer Diskussion. Nachdem ich die Einrichtung in Nostorf-Horst im Laufe unseres Gesprächs mehrmals als Lager bezeichne, beginnt sie ihre eigene Wortwahl zu rechtfertigen:

Ich nenne sie übrigens auch Lager, so. Wenn ich mit den Ministerien rede, verwende ich die, äh, juristischen Begriffe. [...] Das MUSS ich tun, weil die mir sonst nicht zuhören. So, das is' einfach so. [...] Also ich versuche es nach UMFELD zu verwenden. Wenn ich jetzt 'n Seminar gebe für Verwaltung, was ja auch vorkommt, dann muss ich auch wieder die juristischen Begriffe verwenden. Dann bleibt mir gar nichts anderes übrig. (Jutta, 30.11.18)

Über die Bezeichnung der Massenunterbringung findet eine Positionierung in der sozialen Interaktion statt. *Ich nenne sie übrigens auch Lager*, besagt: *Ich kritisiere diese Form der Unterbringung auch*. Das Wort Lager dient damit auch als Code; die mit ihm verbundene Positionierung setzt Jutta dabei strategisch ein – je nach *Umfeld*. In der Begegnung mit mir sieht sie offenbar einen geeigneten Rahmen, um ihn zu nutzen und damit ihre Kritik an der Kasernierung von FluchtMigrant*innen zu artikulieren. In ihrer Rolle als Akteur*in des Flüchtlingsrats M-V, in der sie in die (finanziellen) Abhängigkeiten staatlich organisierter Zivilgesellschaft eingebunden ist, entscheidet sie sich allerdings gegen die Bezeichnung Lager; dort *müsse* sie den juristischen Begriff verwenden, es bleibe ihr *gar nichts anderes übrig*.

Erneut dient der Begriff der (Erstaufnahme-)Einrichtung einer Entproblema-tisierung von Massenunterbringung. Dazu, ihnen zu Neutralität zu verhelfen und die Dynamiken von Flucht-Migration auf ein rein bürokratisches Prozedere zu reduzieren (vgl. Lahusen/Schneider 2016). All dies vermittelt die Vorstellung, dass Lager nicht nur gesetzeskonform sind, sondern auch grundlegend zu billigen. In Juttas Zwang, den juristischen Begriff zu nutzen, zeigt sich eindrücklich, dass

in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar

Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.
(Foucault 1991a: 10f.)

Der Diskurs um die Massenunterbringung und deren Benennung versinnbildlicht ein kontinuierliches Aufeinandertreffen ungleicher Machtanhäufungen: Staatlich-institutionelle Akteur*innen sind im Besitz (finanzieller) Ressourcen, asylrechtlich relevanter Informationen und administrativer Handlungsoptionen, die sie offenlegen oder auch vorenthalten könne. Darin zeigt sich, dass die Kontrolle des Diskurses nicht über simple Verbote stattfindet (es ist nicht *verboten*, das Wort Lager zu verwenden), sondern wesentlich subtiler funktioniert: in Form von Grenzziehungen und Verwerfungen (Foucault 1991a: 11f.). Entlang des Lagerbegriffs findet eine symbolische Grenzziehung statt; er wird von der Behörde nicht anerkannt und somit verworfen, seine Verwendung mit dem Ausbleiben jeglicher Kommunikation und Kooperation – mit Schweigen – sanktioniert.

Doch auch mit Blick auf die Mahnwache fügt sich der Lagerbegriffs nicht in ein homogenes Protest-Narrativ. Seine Verwendung ist auch unter den Aktivist*innen umstritten und führt innerhalb der Initiative PBR zu Spannungen und Fragmentierungen, die die Grenzen lokaler Sagbarkeitsfelder offenlegen:

Vor der Info-Tour gab's aber bei Pro Bleiberecht eben nochmal die Diskussion, dass Leute gesagt haben, und speziell solche, die, ähm, dann eher die Orga in so kleinen, ländlichen Unterkünften übernommen haben, also die Besuche dort, dass dieser Begriff LAGER halt total abschreckt. Zum einen, ähm, gab's zum Beispiel eine Unterkunft, wo wir nicht vor die Unterkunft gegangen sind, sondern halt auf's Gelände und da 'n Info-Stand und Essen mit den Leuten gemacht haben und da haben sie halt gesagt: Ey, wir können das hier nicht Lager nennen, weil wir wollen ja mit dem Betreiber soweit kooperieren, dass wir hier auch danach noch reinkommen. (...) Und die merken sich ALLE Leute, die hier ein- und ausgehen, 'ne, also, wo halt Kleinstadt einfach auch nochmal was anderes als jetzt in Rostock zum Beispiel, 'ne, oder in Schwerin.

Und in 'ner anderen Stadt, wo 'ne Frau gesagt hat: Also ich [...] organisier' das jetzt hier alleine, ich will aber mehr werden und wenn man jetzt die potenziellen Unterstützenden mit dem Begriff Lager abschreckt, haben wir nichts gewonnen. Weil, erstmal müsst' ich sie rankriegen, und dann auch vermitteln, warum dieser Begriff Lager vielleicht sogar richtig ist, um das zu bezeichnen. (Hannah, 22.08.18)

Auch hier werden Begriffsverwendungen über ein staatlich-institutionelles Machtmonopol reguliert, das sich in der Verweigerung von Kooperation und Kommunikation äußert: Nutzen die Aktivist*innen den Lagerbegriff, wird ihnen der Zugang zu eben diesem verwehrt. Die soziale Nähe ländlicher Regionen fällt dabei als zusätzliches Überwachungsinstrument ins Gewicht, denn *die merken sich alle Leute, die hier ein- und ausgehen*. Wird eine Zusammenarbeit

mit der Behörde angestrebt, schließt dies die Nutzung des Lagerbegriffs per se aus. Dabei geht mit der Begriffswahl nicht nur eine (politische) Positionierung einher, sie legt auch diskursive Verhandlungen des Anderen offen. So treten mit der jeweiligen Bezeichnung der Unterbringung auch Sichtweisen auf die dort Untergebrachten hervor.

Vermeintlich neutrale Begriffe wie *Unterkunft* und (*Erstaufnahme*-)*Einrichtung* bilden nicht nur juristische Perspektiven ab, sondern fördern auch eine Normalisierung von Massenunterbringung. In Unterkünften und Einrichtungen untergebrachte FluchtMigrant*innen werden in erster Linie als administrative Fälle behandelt (Foucault 1976b: 246ff.), deren Abarbeitung eine ganz gewöhnliche Routine im bürokratischen Verwaltungsakt darstellt (vgl. Lahusen/Schneider 2016). Der in einigen Unterstützer*innenkreisen bemühte Begriff des *Heims* knüpft dagegen an die im alltäglichen Sprachgebrauch normalisierten Bezeichnungen Kinder- und Seniorenheim an. Er reproduziert damit einen infantilisierenden und paternalisierenden Gestus in der Begegnung mit den Bewohner*innen. Ebenso offenbart sich in ihm die Nutzbarmachung des Anderen zum Zwecke der Selbstinszenierung: Die Reduzierung von FluchtMigrant*innen auf weitestgehend handlungsunfähige Opfer ist notwendig, um sich selbst die Rolle des wohlthätigen, uneigennütigen und moralisch überlegenen Retters zuzuschreiben (vgl. Friese 2017). Massenunterkünfte als Heime zu begreifen, grenzt zudem die Zahl möglicher Interventionspraktiken auf ein Minimum ein: Die mühsame Auseinandersetzung mit komplexen Unrechtsverhältnissen darf sodann getrost dem weitaus pragmatischeren Deutschunterricht oder der Kleiderspende weichen. Mit den Bezeichnungen *Camp* (häufig von Untergebrachten selbst verwendet) und *Lager* wird letztlich der Versuch unternommen, politische und historische Dimensionen räumlicher Segregation mitzudenken und den grundlegenden Zwangscharakter der Massenunterbringung von FluchtMigrant*innen auf den Plan zu rufen. Die Betonung der mit Zwangsunterbringung einhergehenden Entrechtung eröffnet sogleich eine Annäherung an den Anderen, die ihm den Willen und die Möglichkeit zum Handeln zumindest grundsätzlich einräumt; sie eröffnet einen Diskurs, in dem Lagerbewohner*innen als „politisch handelnde Subjekte [in Erscheinung treten], die was an ihrer Situation ändern wollen“ (Hannah, 22.08.18). Denn, wem Rechte entzogen oder vorenthalten werden, kann und sollte dafür streiten, sie (wieder-)zuerlangen oder andere, bessere, Rechte einzufordern.

Die Verhandlungen des Lagerbegriffs stehen letztlich symptomatisch für eine tiefergreifende Ambivalenz (antirassistischen) Aktivismus, die insbesondere im ländlichen Kontext Mecklenburgs zum Vorschein kommt: Die Spannung

zwischen aktivistischer Radikalität und dem Anliegen, eine möglichst große Menge an Personen für die eigenen Positionen und Forderungen zu gewinnen. Erneut kommen hier die Dynamiken vom Suchen und Finden zum Tragen: Möchte man als Initiative *mehr werden*, aber schreckt Unterstützer*innen mit radikal-politischer Rhetorik ab, hat man *nichts gewonnen*. Damit dreht sich auch die aktivistische Tätigkeit um unliebsame Diskussionen, die „immer so als Anschlussfähigkeit verkauft [werden]“, wie Hannah es missbilligend nennt. Ein Abrücken vom Lagerbegriff ist für sie dennoch nicht vorstellbar: Sobald interessierte Unterstützer*innen *rangekriegt* wurden, müsste man *dann auch vermitteln, warum dieser Begriff Lager vielleicht sogar richtig ist*. In diesem belehrenden Gestus entfalten sich elitäre Züge aktivistischer Gesellschaftskritik, die David Graeber auch im Anarchismus aufspürt:

Das Problem [...] bestehe darin, dass die Aktivistinnen und Aktivisten ihre eigene Art sich zu kleiden, ihre spezifischen Verhaltens- und Redeweisen, ihren besonderen Musikgeschmack und ihre Esskultur entwickelt hatten, eine Art Gemisch aus Hippie, Punk und weißer Mittelschichtkultur, mit ein paar Einsprengseln exotischerer revolutionärer Traditionen, was ihnen die Kommunikation mit fast allen, die nicht zu ihren Kreisen gehörten, erschwerte. (Graeber 2013: 60)

Die Analyse des Lagerbegriffs legt die subtilen, aber wirkmächtigen Mechanismen der staatlich-institutionellen Kontrolle über die öffentliche Verhandlung der Massenunterbringung von FluchtMigrant*innen offen und zeigt, inwiefern die Mahnwache in diese interveniert. In der Bezeichnung des Lagers manifestiert sich zudem der Balanceakt, an dem sich die für den ländlichen Raum Mecklenburgs so notwendige translokale Allianzbildung austangiert – stets eingespannt zwischen Radikalität und Bündnisorientierung, konfrontativen und moderaten Praktiken (Deycke/Isele 2018: 28). Am Beispiel von antifaschistischem Aktivismus in ländlichen Regionen zeigt sich, dass die

vielfach eingeforderte, pragmatische Bündnisfähigkeit provinzieller Antifa-Gruppen [...] jedoch auch eine gewisse Ambivalenz [besitzen]: Lokale Bündnisse, die ursprünglich von antifaschistischen AktivistInnen ins Leben gerufen wurden, können letztlich dazu führen, dass sich autonome Antifas als ‘Adressaten für politische Belehrungen und Ermahnungen seitens der meisten anderen Beteiligten’ wiederfinden und sich letztlich ‘um den politischen Gehalt der eigenen Positionen beraubt’ sehen. (Deycke/Isele 2018: 28)

Fest steht aber auch: Über die (Un-)Durchlässigkeit aktivistischer Interventionsräume, deren Sprache, Praktiken und Rituale, lässt sich nur dort streiten, wo es sie auch gibt (Yuval-Davis 2019: 96). Und das ist, wie die vorangegangenen Bemerkungen gezeigt haben, auch in der ländlichen Sphäre Mecklenburg-Vorpommerns

der Fall. Was die Analysen ebenfalls verdeutlichen: Eine per se defizitäre Perspektivierung ländlicher Räume, die insbesondere in der FluchtMigrationsforschung fortgeschrieben wird, greift zu kurz. Sie verkennet, dass kritisch-subversive Interventionsräume, die sich weder in das Kosten-Nutzen-Kalkül ländlichen Strukturaufbaus noch in die Dogmen des Integrationsdispositivs einweben lassen, bereits empirische Realität sind. Auch weil sie es müssen: das parteipolitische Desinteresse an pluraler Ländlichkeit, die fehlende Finanzierung kritischer, zivilgesellschaftlicher und demokratiefördernder Projekte, der „allmähliche Abbau von Infrastrukturen, die schleichende Akzeptanz von Versorgungsengpässen oder die Abwertung des öffentlichen Raums, [der] zu regionalen und kulturellen Eigenheiten umgedeutet [wird]“ (Neu 2016: 8) sind auch in M-V alltägliche Realität. Durch die Mahnwache rücken nicht nur neue Imaginationen des Ländlichen, sondern auch Stadt-Land-Geflechte in den Mittelpunkt in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Mit dem translokalen Charakter der Kundgebung irritieren Akteur*innen und Aktivist*innen nationalstaatlich diktierte Ordnungen des Räumlichen und praktizieren eine Form von Verantwortung für den Anderen, die sich über soziale, kulturelle und räumliche Distanz hinwegsetzt. Damit beanspruchen sie eine Lokalität, die sich nicht länger an institutionellen Zuständigkeits- und Verantwortungsbereichen orientiert. In diesem produktiven Umgang mit der im ländlichen Raum wahrgenommenen Leere – verstanden als offene und spannungsgeladene Sphäre zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen – liegt jedoch auch die Herausforderung der Mahnwache: Sie fußt nicht auf einer uniformen Bewegung, die eine homogene Sprache hervorbringt, einheitliche Praktiken pflegt und die immergleichen Ziele verfolgt. Vielmehr sind die Kundgebungen jedes Mal Momentaufnahmen des Austangierens von Ambivalenzen und Fragmentierungen – nicht zuletzt im Spannungsfeld zwischen Radikalität und Kompromissbereitschaft.

7. Zwiegespräche: Zur Zivilgesellschaft und der autonomen Dimension

Der Begriff Zivilgesellschaft verweist im Allgemeinen auf eine Arena innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, in der Akteur*innen in Abgrenzung von den institutionell etablierten Bereichen des Staates, des wirtschaftlichen Sektors und der Privatsphäre weitgehend unabhängig gemeinsam handeln. In Europa reicht dieses Bild bis zu den Anfängen der Aufklärung im 17. Jahrhundert zurück, deren Einfluss auf das europäische Selbstverständnis kaum zu überschätzen ist. Bevor es jedoch die Emanzipation von den absolutistisch regierten Obrigkeitsstaaten des 18. Jahrhunderts war, aus der die Zivilgesellschaft hervorging, verkörperte sie ein anderes Merkmal westlicher Gesellschaften: ihre Zivilisiertheit – besonders in Abgrenzung zur Natur, zur Barbarei und zu nicht-europäischen Weltgegenden (Kocka 2001: 6f.). Es scheint daher verlockend, in der Zivilgesellschaft eine „einzige kohärente, in Europa voll ausgeformte Idee zu sehen“ (Randeria 2001: 88). Ignorieren würde dies jedoch die historisch gewachsenen Eigenheiten zivilgesellschaftlicher Konstellationen außerhalb Europas (vgl. Bayat 2013) und die Widersprüchlichkeit, mit der sich europäische Denker dem Begriff widmeten:

DeTocqueville verstand Zivilgesellschaft als Bereich gesellschaftlicher Verbindungen; Hegel verwendete den Begriff 'bürgerliche Gesellschaft' als analytische Kategorie zur Bezeichnung einer von den Bereichen Familie und Staat unterschiedenen Sphäre, in der gesellschaftliche Sittlichkeit und individuelle Moralität zur Versöhnung kommen können; für Gramsci war die Zivilgesellschaft der Ort, an dem der kapitalistische Staat seine Hegemonie über die Gesellschaft einrichtet, Marx kritisierte, dass in ihrer Selbstdarstellung zwar von universalen Rechten die Rede sei, sie aber trotzdem durch private ökonomische Interessen motiviert werde [...]. (Randeria 2001: 88f.)

In Deutschland umfasst das Mosaik zivilgesellschaftlichen Engagements in fluchtmigrantischen Kontexten ein eklektisches Feld (nicht-)institutionalisierter Akteur*innen, die sich in ihren Ausrichtungen teils ambivalent gegenüberstehen: Geflüchtetenselbstorganisationen, antirassistische und antifaschistische Initiativen, (ehrenamtliche) Integrationslots*innen, Wohlfahrtsverbände, Übersetzer*innen, Nichtregierungsorganisationen, kirchliche Unterstützungskreise,

Parteimitglieder und Gewerkschaftsgruppen. Dass es überhaupt möglich (und nötig) ist, ein solches Feld zu umreißen, kann bereits als Hinweis auf die komplexen Verstrickungen zwischen nationalstaatlicher Regulierung, privatwirtschaftlichen Interessen und zivilgesellschaftlichem Eigensinn gelesen werden: Spätestens seit den FluchtMigrationsbewegungen 2015 sieht der Staat zunehmend die Notwendigkeit, ordnend in das Engagement Einzelner einzugreifen, dieses zu professionalisieren, zu koordinieren und letztlich auch zu überwachen (Fleischmann 2020: 108ff.).¹

Als zentrales Organ dieses zivilgesellschaftlichen Körpers gelten die Landesflüchtlingsräte, die sich selbst als „unabhängige Vertretungen“ (Flüchtlingsrat Niedersachsen 2023) der in den Bundesländern engagierten Akteur*innen verstehen. Gemeinsam vernetzt sind sie in einer Bundesarbeitsgemeinschaft, aus der im Jahr 1986 der Förderverein PRO ASYL e.V. hervorging. Im Kern ihres Selbstverständnisses liegt es, „Flüchtlingsen unter seriöser Beachtung ihrer Fluchtgründe und humanitären Nöte, großzügige Aufnahme, effektiven Schutz, nachhaltige Integration und eine selbst bestimmte Zukunftsperspektive einzuräumen“ (Flüchtlingsrat Niedersachsen 2023). Dabei arbeiten die Flüchtlingsräte nicht einheitlich; ihr „Konzept [...] ist irgendwie in jedem Bundesland anders“ (Jutta, 30.11.18). Zum einen sind sie in unterschiedlichem Maße institutionalisiert und staatlich finanziert: Einige organisieren sich als Fördervereine, andere über Mitgliedschaften oder Projektmittel. Ziel sei jedoch, so Jutta, die in den Flüchtlingsräten eine Art „Lobby-Verband“ sieht, „natürlich trotzdem immer die politische Arbeit.“ Zum anderen, und darauf liegt das Augenmerk des vorliegenden Kapitels, unterscheiden sie sich in ihrem historischen Gewordensein, das ihre teils widersprüchlichen Positionen und Praktiken bis heute prägt.

Seit der Verwaltungsvereinbarung von 2006 ist das Lager in Nostorf-Horst ein Schauplatz, an dem zwei Landesflüchtlingsräte aufeinandertreffen, der Hamburger und der aus M-V. Auf einer Informationsveranstaltung im Januar 2020

1 Einen rasanten Aufstieg erfuhren dabei *Ehrenamtskoordinator*innen*. Diesen obliegt nicht nur die Organisation ehrenamtlichen Engagements, sie sollen auch die Frustration der Unterstützer*innen angesichts restriktiver Rechtsbeschlüsse mindern und der Überbelastung der mehrheitlich aus dem weißen (Bildungs-)Bürgertum stammenden Akteur*innengruppe entgegenwirken: „Professionals and governmental representatives often explained the need to intervene in a coordinating capacity by the psychological well-being of the volunteers. Without professional coordination, they asserted, volunteers would become ‘frustrated’ and eventually drop out. Many also claimed that volunteers were in risk of being ‘overburdened’ or getting ‘too involved’ [...]“ (Fleischmann 2020: 2009).

skizziert Frederik, Akteur des Flüchtlingsrats Hamburg, wie sich das Vorgehen der beiden Vereine im Lager seit jeher unterscheidet: In den ersten drei Jahren seien Hamburger Akteur*innen regelmäßig nach Nostorf-Horst gefahren und durften vor Ort auch das Gelände betreten. Bis sie im Jahr 2008, der Kritik eines Bewohners über die Qualität der Essensversorgung folgend, die Kantine betraten. Daraufhin erhielt der Hamburger Flüchtlingsrat ein Hausverbot, gegen das er in den darauffolgenden Jahren gerichtlich klagte. Wie sich Frederik im Gespräch erinnert, gab es bereits damals einen „ganz engen Rahmen dessen, was gebilligt wird. Wenn man sich darin bewegt – okay. Sobald man sich jedoch daraus bewegt – soziale Verantwortung übernimmt oder sowas – ist man raus“ (16.01.20). Auf den „Deal“ (Hannah, 22.08.18), der den beiden Flüchtlingsräten von Seiten des LAiV daraufhin angeboten wurde – einen der Einrichtung vorgelagerten Raum zu beziehen, um Bewohner*innen juristisch zu beraten – ließen sich jedoch nur die Mecklenburger Akteur*innen ein.² Der Flüchtlingsrat M-V, dem seither ein kleiner Container vor dem Lager zur Verfügung steht, hatte sich zum damaligen Zeitpunkt bereits entschlossen, seine Tätigkeiten über EU-, Bundes- oder Landesmittel zu finanzieren (Jutta, 30.11.18). Ihm ist es daher bis heute möglich Asylverfahrensberatungen anzubieten; durch die Projektmittel sei aber gleichzeitig, wie Frederik feststellt, „eben auch der Hebel da“ (16.01.20). Die Wirkweisen dieses *Hebels* gilt es nicht nur zu verstehen, sondern auch mit den Modi der Mahnwache zusammenzudenken: Welche historischen Besonderheiten haben den Flüchtlingsrat M-V hervorgebracht? In welchem Verhältnis steht er zum Nationalstaat? Inwiefern beeinflusst das (Nicht-)Handeln des Flüchtlingsrats die Mahnwache vor dem Lager? Welche Leerstellen kann diese schließen und in welchen Ambivalenzen ist sie selbst verfangen?

Um diese Fragen zu klären, widme ich mich der Rolle, die die Mahnwache innerhalb des Mosaiks zivilgesellschaftlichen Engagements einnimmt und zeichne damit ihre autonome Dimension nach. Dazu wende ich mich zunächst dem Flüchtlingsrat M-V zu: Mit Blick auf dessen historischen Entstehungs-

2 Der Hamburger Flüchtlingsrats begründet seine Absage damit, dass eine „behördenunabhängige, ergebnisoffene, unentgeltliche, individuelle und freiwillige Asylverfahrensberatung“, wie sie im AsylG § 12a, Abs. 1 genannt und seit 1. Januar 2023 sogar vom Bund gefördert wird, nur dann umgesetzt werden könne, wenn sie auch anonym stattefinde. D.h., wenn nicht nachverfolgt werden kann, wer Beratungen erhalten hat. Dies kann bei der Asylverfahrensberatung im Container außerhalb des Lagers grundsätzlich nicht gewährleistet werden, da sich alle Bewohnenden bei Verlassen und Eintritt des Lagers mit ihrem Hausausweis identifizieren müssen.

prozess arbeite ich die lokalen Eigenheiten des Rates heraus und diskutiere anhand des Empowerment-Begriffs, inwiefern sein Handeln kolonial-rassistische Topoi (re-)produziert und nationalstaatliche Logiken festigt. Daran anknüpfend argumentiere ich, dass die Mahnwache nur im kritischen Dialog mit dem Flüchtlingsrat M-V und der institutionalisierten Zivilgesellschaft zu begreifen ist – als Versuch, sich von deren staatlichen und ökonomischen Verfangenheiten freizumachen und autonomer zu handeln. Abschließend unterziehe ich die Gegenüberstellung von institutionalisierter und autonomer Solidarität, die auch in weiten Teilen der FluchtMigrationsforschung stark gemacht wird, einer kritischen Betrachtung. Am Beispiel der Verhandlung von Musik und Tanz zeige ich, dass auch autonomes Handeln nicht per se emanzipatorisch ist, sondern selbst zum Ausgangspunkt herrschender Ideologien werden kann.

Mecklenburgische Eigenheiten – und auch wieder nicht

Mit dem Pogrom in Rostock-Lichtenhagen, das nicht nur die großen politischen und juristischen Verfehlungen in der Sanktionierung rassistischer und rechter Gewalt offenlegte, sondern nach einer Zivilgesellschaft verlangte, die sich klar positionierte und fortan diskursgestaltend eingriff, entstand auch der Impuls zur verstärkten institutionellen Verstetigung demokratiefördernder Initiativen und Aktivitäten (vgl. Guski 2012b). Interessant ist dabei, dass sich die „losen Gruppen“ aus „irgendwelchen Aktiven“, wie Jutta sie beschreibt (30.11.18), nicht völlig willkürlich zusammenschlossen, sondern entlang der Trennung zwischen Betroffenen rassistischer und rechter Gewalt und Nicht-Betroffenen. So entstand im Nachklang an das Pogrom beispielsweise der Verein *Diên Hong – Gemeinsam unter einem Dach e.V.*, der durch einige der Angegriffenen aus Vietnam ins Leben gerufen wurde. Ebenso wie der Flüchtlingsrat, der sich aus einem kleinen Kreis institutionell-bildungsbürgerlicher Akteur*innen verfestigte.³ Jutta rekonstruiert

3 Zu den unterschiedlichen Entwicklungsphasen des Begriffs *bürgerlich* vgl. Kocka (2008). Ich verwende den Begriff (bildungs-)bürgerlich weder als Bezeichnung für einen umfassenden Gesellschaftsentwurf noch als Synonym für eine kritische Zivilgesellschaft, sondern im Kontext von Klassenzugehörigkeit. Ich benenne damit Akteur*innen, die Zugang zu (höherer) Bildung haben oder hatten, (einschlägige) Positionen in Institutionen innehaben, in ökonomisch sicheren Verhältnissen leben (oder auf Grund ihres kulturellen und sozialen Kapitals die Möglichkeit dazu hätten) und damit am Fortbestehen des Status quo interessiert sind. Denn soziale Ungleichheit und gesellschaftliche Teilhabe bedingen sich nach wie vor: Weiterhin sind es Personen „aus der gebildeten, städtischen, bürgerlichen Mittelschicht,

den Zusammenschluss aus ihrer Perspektive:⁴ Zunächst habe es den sogenannten *Ratschlag gegen Rechts* gegeben, der über „jemanden vom DGB“ initiiert wurde, mit dem sie „immer noch befreundet“ sei (30.11.18). Parallel dazu traf sich ab dem Jahr 1993 „eine Gruppe von kommunalen Ausländerbeauftragten“ (30.11.18), aus der sich 1995 ein neunköpfiger Kreis bildete, der später den Flüchtlingsrat gründete:

Und diese Gruppe, ich muss gleich mal gucken, ob ich das hier irgendwo noch habe, bestand aus acht Personen,⁵ die haben den Verein gegründet. Mal gucken [läuft im Raum umher, sucht einen Ordner]. Die Gründungssatzung, da haben wir's doch. [...] [blättert] Protokoll der Gründungsversammlung. Anwesende: Jürgen Beyer, Anja Kellermann-Rajid, Peter Kühn, Frank Hellig, Dr. Reinhard Wollank, Dr. Beate Schäfke, Hans Schlager, ein Herr Dr. Thulmann, den ich nicht kenne, und ein Bernd Wagner. So.

[I: Ja. Zwei Namen kenn ich. [lachen] Die Anja Kellermann-Rajid, von dem Preis, kenn' ich die.] Genau, die war die Ausländerbeauftragte, damals hieß sowas noch Ausländerbeauftragte. [...] Genau, die war ja auch im Vorstand von Pro Asyl. [...] Die hat das mitgegründet und Peter Kühn natürlich, logischerweise. Hans Schlager ist heute noch Mitglied, Peter ist auch noch Mitglied, ich selber hab', war damals linke Geschäftsführerin, genau, bis 1995, gewesen und hab natürlich mitgearbeitet. Ja, aber logischerweise hatte ich andere Dinge zu tun. (Jutta, 30.11.18)

In dieser Gründungsszene artikulieren sich Überzeugungen, auf denen das Selbstverständnis des Vereins fußt: Es gilt als *logisch*, dass ein *Peter Kühn* den Flüchtlingsrat mitbegründet. Es ist *natürlich*, dass die bereits parteipolitisch institutionalisierte Geschäftsführerin der Linken enthusiastisch mitarbeitet; obwohl sie bereits in einflussreicher Position tätig ist und *logischerweise* viele andere – und wie es klingt: wichtige(re) – Dinge zu tun hat. Und es versteht sich als selbstverständlich, dass die Gründungsmitglieder als Ausländerbeauftragte

[die] stärker am bürgerlichen Engagement, also an Vereinen, Bürgerinitiativen und Ehrenämtern beteiligt [sind], als man das für Personen aus der [Armutsklasse] sagen kann. Es besteht also weiterhin eine [...] Affinität zwischen Zugehörigkeit zur bürgerlichen Schicht und Teilhabe an der Bürgergesellschaft als Ganzer“ (Kocka 2008: 9).

4 In den 1990er Jahren sind zahlreiche weitere Initiativen, Bündnisse und Zusammenschlüsse entstanden, die weitaus weniger institutionalisiert sind als der Flüchtlingsrat – insbesondere rund um das Jugendalternativzentrum e.V. in Rostock. Da ich mich jedoch mit der Frage beschäftigte, inwiefern das (Nicht-)Handeln der institutionalisierten Zivilgesellschaft die Modi der Mahnwache beeinflusst, stehen im Folgenden nur die Besonderheiten des Flüchtlingsrats im Fokus.

5 Jutta spricht hier von acht Personen, zählt im Anschluss jedoch neun auf.

in genau die nationalstaatlichen Institutionen eingebunden sind, unter deren Augen sich das Pogrom in Rostock-Lichtenhagen ereignen konnte, und – *genau, ja* – gleichzeitig einflussreiche Stellen bei weiteren Vereinen bekleiden. Dass beim Flüchtlingsrat dann, wie Jutta des Weiteren bemerkt, „nebenbei auch die konkrete Arbeit mit Geflüchteten entsteht, ist klar. Weil man ja nicht einfach so Sprachrohr FÜR Geflüchtete sein kann, sondern, logischerweise mit ihnen zusammenarbeiten muss und auch, wenn’s geht, Empowerment betreiben muss“ (30.11.18). Im Gründungsmoment des Flüchtlingsrats verdichten sich zwei zentrale Problematiken, die sein gesellschaftliches Wirken bis heute prägen und die es näher zu betrachten gilt: Die Aufrechterhaltung kolonial-rassistischer Denkmuster und seine bildungsbürgerliche Ausrichtung, die ihn nicht nur in die Nähe zum Nationalstaat rückt und in dessen Abhängigkeit hält, sondern problematische Imaginationen des Anderen institutionell verankert und gesellschaftlich fortschreibt.

Die Einsicht, dass, so Jutta, man *nicht einfach so Sprachrohr FÜR Geflüchtete sein* kann, wirkt nur auf den ersten Blick progressiv. Denn gleichzeitig entstehe beim Flüchtlingsrat die *konkrete Arbeit mit Geflüchteten* lediglich *nebenbei*. Was verbirgt sich hinter dieser Redewendung: der *Arbeit mit Geflüchteten*? Was vermittelt dieser banale Ausdruck, den jede*r in fluchtmigrantischen Kontexten Tätige in Alltagsgesprächen unzählige Male beiläufig gesagt oder gehört hat („Was machst du?“ „Ich arbeite mit Geflüchteten.“)?

Zunächst ist er Ausdruck historisch gewachsener Machtgefälle: Flucht-Migrant*innen – die sich in einem Flüchtlingsrat sinngemäß *selbst* miteinander beraten und dann ihre Anliegen gesellschaftlich vertreten müssten – werden zum Objekt der (Lohn-)Arbeit einzelner, in der Regel nicht-geflüchteter Akteur*innen und damit zur Projektionsfläche ihrer (politischen) Ideale, Bedürfnisse und Emotionen. Und selten bleibt es dabei: Häufig sind es dann auch diese Einzelnen, die im Fokus einer anerkennenden Aufmerksamkeit stehen und sich von einer unkritischen Öffentlichkeit für ihr Engagement zelebrieren lassen.⁶ In der *Arbeit mit Geflüchteten* verdichtet sich die zentrale Ambivalenz des humanitären Gestus, der seit Mitte des 18. Jahrhunderts in Nordwesteuropa und Nordamerika sukzes-

6 Mein Kommentar zu Juttas Auflistung birgt ein solches Beispiel: *Ja, zwei Namen kenn ich. [...] Die Anja Kellermann-Rajid, von dem Preis, kenn’ ich die*. Damit verweise ich auf einen Preis, der im Jahr 2016 in M-V ins Leben gerufen und nach der ehemaligen Ausländerbeauftragten benannt wurde. Er soll Einzelpersonen oder Vereine für ihr Engagement in den Bereichen Integration und Menschlichkeit auszeichnen. Im Jahr 2024 ging er erstmalig an Akteur*innen mit eigener FluchtMigrationserfahrung.

sive Institutionalisierung erfuhr: „[H]umanitarian reform not only took courage and brought commendable changes but also served the interests of the reformers and was part of the vast bourgeois project that Max Weber called rationalization“ (Haskell 1985: 340).⁷ In fluchtmigrantischen Kontexten läuft humanitäre Arbeit nicht nur Gefahr problematische Subjektpositionen aufrechtzuerhalten – Retter*innen und Gerettete, Held*innen und Opfer –, sondern operiert auch an der Grenze zwischen Entlastung und Unterstützung auf der einen Seite und Festigung der Systeme, die Ausbeutung, Gewalt und Tod hervorbringen, auf der anderen (Dadusc/Mudu 2022: 1210).

Der *Arbeit mit* wohnt zudem eine politische Bändigung inne, die den Anderen zum regelkonformen Arbeitspartner macht. Dieser hat sich nicht nur kooperativ zu zeigen, sondern soll im Idealfall auch klag- und beschwerdelos rechtliche Vorgaben akzeptieren, die ihn gesellschaftlich schlechter stellen oder gar lebensbedrohliche Auswirkungen haben (z. B. bei Abschiebungen). Es geht dieser *Arbeit mit* also in erster Linie „um die Produktion gehorsamer Individuen“ (Foucault 2015b: 233). So beklagt Hannah, dass der Flüchtlingsrat es als „bürgerliche Institution nicht geschafft [habe], gewisse Bedürfnisse mitzunehmen, ‘ne? Nämlich, dass Leute sagen: So, hier, ich will für mein Bleiberecht kämpfen. Und die Antwort war: ‘Ja, rechtlich gibt’s da nichts zu machen.’ Möglicherweise gibt’s da aber aktivistisch was zu machen“ (22.08.18). Mit Arendt (1958, 1993) gedacht, die dem Handeln ein freiheitlich-politisches Moment zuschreibt, ist es von großer Bedeutung, dass vom *Arbeiten mit* und nicht vom *Handeln mit* die Rede ist. Dabei entpuppt sich die Ökonomisierung der Begegnung nicht nur als

7 Seit der Aufklärung gilt Rationalität als fester Bestandteil des Selbstverständnisses moderner Gesellschaften. Grundsätzlich ist damit die Fähigkeit gemeint, durch vernunftgeleitetes Denken und Handeln (knapp) zur Verfügung stehende Mittel so effektiv einzusetzen, dass bestimmte Zwecke und Ziele erreicht werden. Einher geht damit die Zurückdrängung des nicht-rationalen, magisch-religiösen und emotionalen Moments (vgl. Bach 2022). Für Max Weber ist Rationalität „die entscheidende Triebkraft für die Herausbildung des modernen Kapitalismus“ (Bach 2022). Er sieht deren Ursachen jedoch nicht primär in ökonomischen Bestrebungen verortet, sondern vielmehr in der religiösen Ethik des abendländischen Christentums, speziell im Protestantismus/Calvinismus. Demzufolge findet eine Erlösung im Jenseits nur durch wirtschaftliche Erfolge im Diesseits statt, die es in erster Linie durch eine strenge Berufsethik, (Konsum-)Verzicht und Selbstverantwortlichkeit zu erzielen gilt (Bach 2022; Weber 2016; Weber 1992). Weber enttarnt damit „die Einheit und Absolutheit der Ratio als einen modernen Mythos“ (Bach 2022).

eine Entpolitisierung des Anderen, in ihr treten sowohl die Disziplinierungstechniken humanitärer Interventionen als auch ihr kolonialer Gestus hervor:

While borders fuel discontent, rage and potential resistance among displaced and immobilised populations, humanitarianism has the role of taming, channelling and subtly repress this discontent. [...] [The] power of humanitarian work is strongly entangled and aligned with border control authorities and European states: more often than not, humanitarian interventions produce paternalistic (patriarchal) hierarchies that are the result of long-lasting colonial power relationships and racist ideologies. (Dadusc/Mudu 2022: 1213)

Spuren der schwierigen Komplizenschaft zwischen Schutz, Dominanz und Abhängigkeit finden sich auch bei Nidal. Er erinnert sich an die frühen 1990er Jahre und berichtet davon, dass nicht allen Akteur*innen ebenbürtige Plätze in der langsam entstehenden Zivilgesellschaft zugebilligt wurden:

Ja, migrantische Perspektiven waren auch zu schwach. Es waren in Rostock nur drei Vereine, da waren dann ein, zwei Vereine noch gekommen. Alle sind Ende der 90er-Jahre gegründet wurden. Also die Migranten-Vereine oder Initiativen-Gruppen, die aus Migranten entstanden, hatten keine Projekte, hatten kein Geld. Die haben nur gekocht und getanzt. Also Migranten-Initiativen waren da, um zu Kochen, um zu Tanzen, um zu Trommeln. (Nidal, 20.01.21)

Während sich der Flüchtlingsrat aus nicht-geflüchteten, institutionalisierten Akteur*innen zusammenschließt, denen früh klar ist, dass sie politisch arbeiten wollen und die zeitnah finanzielle Mittel dafür erhalten, werden fluchtmigrantische Andere zwar gesellschaftlich wahrgenommen; zugestanden wird ihnen jedoch nur ein kleiner Handlungsrahmen, streng umgrenzt durch kolonial-rassistische Imaginationen. Beim *Kochen*, *Tanzen* und *Trommeln* wird fluchtmigrantischen Akteur*innen nicht nur die Fähigkeit zur politischen Haltung abgesprochen, ihnen werden auch Attribute wie Natürlichkeit und Spontanität zugeschrieben (Hall 2013b: 243). Sie bleiben damit zivilgesellschaftlich randständig und – ganz im Sinne kolonialer Topoi – die Hüter*innen von „raw, violent, chaotic and ‘primitive’ emotions“ (2013b: 245).

Ein weiteres Ziel, das Jutta dem Flüchtlingsrat zuschreibt, wirkt dieser Machtasymmetrie nur vermeintlich entgegen: *wenn's geht, Empowerment betreiben*. Dieses Empowerment entpuppt sich als trügerisch. Denn *empowern* – Macht *geben* – kann man nur aus einer Position, in der sie sich bereits verdichtet hat. Damit ist die Logik des Empowerments gebunden an die asymmetrischen Machtverhältnisse, die es vorgibt zu überwinden. Es fügt sich affirmativ in gegebene Herrschaftsverhältnisse und wirkt stabilisierend auf diese, anstatt sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Ein kurzer Blick auf die Praktiken des Empo-

werments in fluchtmigrantischen Kontexten verdeutlicht das: Sie sind beratend und belehrend; sie sollen Menschen mit dem *richtigen* Wissen und den *richtigen* Fähigkeiten ausstatten, damit sie sich *selbst* durch die Absurditäten asylrechtlicher Bürokratie schlagen, auf einem von rassistischer Diskriminierung durchzogenen Wohn- und Arbeitsmarkt *selbst* Wohnung und Arbeit finden, *selbst* zu der Erkenntnis gelangen, dass ihr Asylgesuch aussichtslos und einer Abschiebung zuzustimmen ist.

Kurzum: Das Objekt des Empowerments wird gerade so weit zum autonomen Subjekt bemächtigt, dass es im vorgegebenen Rahmen möglichst problemlos funktioniert – auf den Platz verwiesen wird, „an dem es am nützlichsten ist“ (Foucault 2015b: 229). Es offenbart sich damit als Teil gouvernementaler Regierungstechniken: Als eine Erziehung zum Nützlich-Sein und als disziplinierende Machttechnologie, die das Individuum nicht nur überwacht und dessen Eignung kontrolliert, sondern auch bestrebt ist, seine Leistung zu steigern und seine Fähigkeiten zu verbessern (2015b: 228f).⁸ Empowerment, im Sinne einer Ausstattung mit nützlichem Wissen und nützlichen Fähigkeiten, dient als Initiationsritual, um aus dem zuvor ohnmächtigen (*wertlosen*) Anderen einen bemächtigten (*wertvollen*) Teil der Gesellschaft zu machen. So gehe es bei den Belehrungen des Anderen, wie Jutta festhält, auch viel

um RECHTSstaat [...], der muss ja auch irgendwie akzeptiert werden. Was ja auch nicht so einfach is', weil man es ja gar nicht KENNT, möglicherweise, wenn man irgendwoher geflohen is, wo man keine rechtsstaatlichen Verhältnisse hat. Das überhaupt zu verstehen, ähm, dass es sowas gibt wie Rechte [...]. Und, dass aber so Kultur und Religion wiederum PRIVATsache sind. Sowas. Das zu verstehen is gar nich' so einfach. [...] Das möchte das Bundesamt aber schon ganz gerne. [...] Weil das hat ja was auch mit Integration zu tun, dann. (Jutta, 30.11.18)

Zur Debatte steht hier nicht, dass Vergesellschaftungsprozesse immer mehr oder minder engmaschige Regelwerke benötigen, die dem Leben und Umgang mitein-

8 Eindrückliche (und nicht minder beunruhigende) Parallelen zeigen sich zu Foucaults Betrachtung des Soldaten, der erst durch die Institution der Armee zum nützlichen Soldaten wurde. Nur durch die Ausstattung mit bestimmten Fähigkeiten war er „nicht länger austauschbar, war kein bloßes Kanonenfutter und kein bloßes Individuum mehr, das zuschlagen konnte. Um ein guter Soldat zu sein, musste er schießen können, also einen Ausbildungsprozess durchlaufen haben. [...] Der Soldat erwarb also gewisse Fähigkeiten und wurde dadurch kostbar. Und je kostbarer er wurde, desto wichtiger wurde es, ihn vor Tod oder Verwundung zu bewahren. Je wichtiger es wurde, ihn davor zu bewahren, desto notwendiger wurde es, ihm Techniken beizubringen, mit deren Hilfe er in der Schlacht überleben konnte.“ (Foucault 2015b: 229)

ander als rahmengebend dienen. Kurzum: Es geht nicht um die Delegitimierung eines Rechts. Was es an Juttas Aussage jedoch zu problematisieren gilt, ist die Annahme, dass das Verständnis für ein solches Recht beim Anderen fehle, *der das ja gar nicht KENNT*, obgleich tausende Menschen jeden Tag ihre Länder verlassen, *weil* ihnen diese Rechte – für die sie entweder auf die Straße gegangen sind, über die sie in Zeitungen gelesen haben, im Fernsehen berichtet wurde oder von denen sie zumindest wissen, dass es sie geben sollte – vorenthalten werden.

Die Rede vom Empowerment dient in erster Linie als rhetorisches Mittel, mit dem eine moralisch überlegene Mehrheitsgesellschaft den Versuch unternimmt, ein Äquivalent für das politisch, medial und emotional aufgebrauchte Opfer-Narrativ zu finden. Leider wird die Sprachfigur ihrem progressiven Anspruch nicht gerecht: Nicht nur verstrickt sie sich in einem weiteren, zwangsläufig verkürzten Topos vom Anderen – nicht vulnerabel, sondern empowered; kein Opfer, sondern Held (Friese 2017) –, sie schreibt auch den paternalistischen Gestus fort, den sie zu überwinden versucht. In Juttas Worten wird diese Infantilisierung des Anderen unverkennbar: *Das überhaupt zu verstehen, dass es sowas gibt wie Rechte, das is' gar nicht so einfach*. Verletzlich, instabil und fragil ist, entgegen klassischen Opfer-Narrativen, nicht länger (nur) der Körper, sondern, kolonialen Topoi folgend, nun auch der Geist und die Vernunft des Anderen. Dabei ist es nicht nur die Abwertung des anderen Wissens, es ist der immerzu mildtätige, verständnisvolle, sanfte Umgang mit dem vermeintlichen Defizit des Anderen, der kolonial-rassistischen Mustern folgt. In ihm zeigt sich, wie Frantz Fanon bemerkt, eine bevormundende Rücksichtnahme, die sonst nur Kindern zuteilwird:

'I know black people; you have to talk to them kindly, talk to them about their country; knowing how to talk to them, that's key. Now here's what you have to do...' This is no exaggeration. A white man talking to a person of color behaves exactly like a grown-up with a kid, simpering, murmuring, fussing and coddling. [...] Speaking to black people in this way is an attempt to reach down to them, to make them feel at ease, to make oneself understood and reassure them. (Fanon 2008: 14f.)

Dass der Flüchtlingsrat informiert, berät und damit mutmaßlich autonom handelnde Subjekte hervorbringt, möchte, wie Jutta betont, auch *das Bundesamt schon ganz gerne*. In dieser Bemerkung zeigt sich zweierlei: Zum einen darf nicht nur das Vorenthalten von Wissen als Herrschaftspraktik verstanden werden, sondern auch die Ausstattung mit dem *richtigen* Wissen, das aus dem Anderen einen nützlichen Teil des gesellschaftlichen Gefüges macht. Zum anderen veranschaulicht der Rückgriff auf das BAMF die enge Verbandelung des Flüchtlingsrats mit staatlichen Institutionen, auf die mich auch Nidal hinweist:

[M]eine Beobachtung [war], dass die Unterstützung der Flüchtlingsbewegung oder Flüchtlingsgruppen [...] (...) von den Angestellten der kommunalen Ebene [stammt]. Also die waren Ausländerbeauftragte, die den ersten Flüchtlingsrat gegründet haben. Die haben ganz eng mit dem Innenministerium zusammengearbeitet. Obwohl in anderen Bundesländern [...] in den Flüchtlingskreisen die Unterstützer aus der Studentenbewegung stammten. Das hat eine andere Qualität natürlich gehabt. (Nidal, 20.01.21)

Diese unterschiedlichen *Qualitäten* treffen im Lager in Nostorf-Horst aufeinander. Die historisch gewachsene Eigenheit des mecklenburgischen Flüchtlingsrats verdeutlicht sich nicht nur in der Gegenüberstellung mit den Hamburger*innen, sondern lässt auch das Lager als umkämpften Aushandlungsort konträrer Ideologien in Erscheinung treten:

Also da kann man glaub' ich Flüchtlingsrat M-V und Hamburg echt gut nebeneinanderlegen, weil die einen kommen halt KRASS aus den bürgerlichen, parteipolitischen Strukturen und die anderen kommen halt KRASS aus antirassistisch-aktivistischen Strukturen und das wird sich beißen, weil das, was die einen, nicht mal, das was die einen WOLLEN, sondern das, was die einen MACHEN, die Interessen der anderen gefährdet, einfach, 'ne? (Hannah, 22.08.18)

Gefährdete Interessen – Hannahs Kommentar führt vor Augen, dass sich die Flüchtlingsräte auf einem Spielfeld bewegen, auf dem Machtkonstellationen immer wieder neu ausgehandelt werden müssen. Als zivilgesellschaftliche Akteur*innen vertreten sie auch eigene Interessen, ob diese nun bürgerlichen und parteipolitischen oder antirassistischen und aktivistischen Strukturen entspringen. Jutta thematisiert diese allerdings nicht; die enge Zusammenarbeit mit der Institution diene nicht der Selbsterhaltung, sondern finde im *Interesse der Beteiligten* statt. Der Unterschied zu Hamburg sei

[h]istorisch gewachsen. (...) Einfach so. Na, weil wir tatsächlich [...] den Einblick haben und mit den Behörden [...] und den Institutionen ZUSAMMENarbeiten. Das is' vielleicht diese Erklärung oder dieses, dieser Wunsch das zu tun im Interesse der Beteiligten. Was die ander'n halt nich' tun. Und wenn man nich' zusammenarbeitet, dann kann man nur protestieren. Das is das Problem. [...] Ähm, es gibt ja Flüchtlingsräte, die machen gar keine Beratung, die machen nur politische Arbeit. Und wir haben dann auch, nachdem wir LANGE diskutiert haben gesagt: Jetzt machen wir Beratung. Äh, weil sonst keiner die Beratung macht. Einfach auch qualitativ GUT sollte das sein und so. Dann haben wir damals ein EFF-Projekt beantragt. (Jutta, 30.11.18)

Dass die Zusammenarbeit mit der Behörde nur innerhalb des engen Handlungsrahmens möglich ist, den sie vorgibt, konnte in Kapitel 6 gezeigt werden. Interessant an Juttas Aussage ist jedoch, dass sie diese Abhängigkeit als alterna-

tivos darstellt: Nur durch sie habe der Flüchtlingsrat M-V *den Einblick*, mache Beratung, die nicht nur *sonst keiner* anbiete, sondern die er auch als einziger *qualitativ gut* mache.⁹ Fügt man sich nicht in dieses System, könne man *nur* protestieren – *das ist das Problem*. Dass es jedoch häufig der Protest ist (der Gang in die Illegalität, das Aussitzen von Fristen, die Verweigerung der Abschiebung), der ganz unmittelbar auf die Lebenswelten der Betroffenen wirkt und diese zumindest kurzzeitig verbessert, findet keine Beachtung. Abweichende Formen der Solidarisierung als irrational oder ineffektiv abzuwerten, spricht weniger dafür, dass sie es tatsächlich sind, sondern dient vielmehr der Legitimierung des eigenen Handelns im vorgegebenen Ordnungsrahmen. Mit anderen Worten: Den Protest der anderen als sinnlos abzuwerten, nützt nur der eigenen Daseinsberechtigung (vgl. Dadusc/Mudu 2022). Ebenso wenig wird der Umstand thematisiert, dass die Beratung des Flüchtlingsrats in Nostorf-Horst nicht allen zugutekommt:

Aber die Zahlen (der in Hamburg registrierten Bewohner*innen, Anm. CH), KANN uns das Land [M-V; Anm. CH] nich' nennen. Die haben sie auch nich'. Die müsste ich aus Hamburg erfragen. Was ich aber nicht tue, weil, (...) irgendwie is, äh uferlos, wenn ich mich jetzt auch noch mit den Hamburger Flüchtlingen befassen müsste. Das ist auch nicht meine Aufgabe, finde ich. (Jutta, 30.11.18)

Hier zeigt sich, wie ein zivilgesellschaftlicher Akteur die Logiken des nationalstaatlichen Asylsystems übernimmt und dessen Ordnungen fortschreibt: FluchtMigrant*innen Zuständigkeitsbereiche zuzuweisen, Verantwortlichkeit entlang geographischer Grenzziehungen zu verteilen, zwischen *bedürftigen* und *nicht-bedürftigen* Kandidat*innen zu unterscheiden. Genau darin artikulieren sich die Wirkweisen europäischen Migrationsmanagements, das nicht nur nationalstaatliche Interessen vertritt, sondern die Stellung unterschiedlicher hegemonialer Projekte, Akteur*innen und Interessen sichert (vgl. Buckel 2016).

Diese nationalstaatlich-institutionelle Durchdringung der Zivilgesellschaft findet ausgiebige Betrachtung bei Antonio Gramsci. Seine Analysen der *società civile*, der zivilen Gesellschaft, nehmen ihren Ausgangspunkt in der Frage, warum die bolschewistische Revolution in Russland Anfang des 20. Jahrhunderts gelingen konnte, während, entgegen Marx' Prognosen, revolutionäre Bemühungen in

9 Was so nicht stimmt: Die bundesweit an Universitäten angesiedelten *Refugee Law Clinics* sind nur ein Beispiel für Asylrechtsberatungen, die nicht an staatliche Finanzierungsmechanismen gebunden sind. In der Regel handelt es sich dabei um (Jura-)Studierende, die sich in einem Verein zusammenschließen und über ein bis zwei Semester Seminare und Vorlesungen im Asyl- und Aufenthaltsrecht besuchen, um anschließend unentgeltliche Beratungen anzubieten. Studierende der Law Clinic in Rostock nehmen auch an den Mahnwachen teil.

den kapitalistischen Gesellschaften des Westens scheiterten. Ein Hinweis liegt für ihn in der Beschaffenheit der Zivilgesellschaft:

Im Osten war der Staat alles, die Zivilgesellschaft war in ihren Anfängen und galler-
tenhaft; im Westen bestand zwischen Staat und Zivilgesellschaft ein richtiges Ver-
hältnis, und beim Wanken des Staates gewährte man sogleich eine robuste Struktur
der Zivilgesellschaft. Der Staat war nur ein vorgeschobener Schützengraben, hinter
welchem sich eine robuste Kette von Festungen [...] befand [...]. (Gramsci 1992: 874)

Die Zivilgesellschaft als Bastion herrschender Verhältnisse – für Gramsci bedeu-
tete diese Erkenntnis nicht nur eine notwendige Neuausrichtung der damaligen
Arbeiterbewegung, sondern bildete auch die Grundlage seiner neomarxistischen
Gesellschaftstheorie. Diese einwickelt er aus einem zentralen Dualismus: Nur
das wechselseitige Aufeinandereinwirken zweier Arenen, der *zivilen* und der
politischen Gesellschaft, bringt den *integralen*, den erweiterten Staat hervor (vgl.
Neubert 2001: 56; Bieling 2015: 456). Gramsci versteht darunter zwei

große, superstrukturelle 'Ebenen' [...] – diejenige, die man die Ebene der 'Zivil-
gesellschaft' nennen kann, d.h. des Ensembles der gemeinhin 'privat' genannten
Organismen, und diejenige, der 'politischen Gesellschaft oder des Staates' –, die
der Funktion der 'Hegemonie', welche die herrschende Gruppe in der gesamten
Gesellschaft ausübt, und der Funktion der 'direkten' Herrschaft oder des Kom-
mandos, die sich im Staat und in der 'formellen' Regierung ausdrückt, entsprechen.
(Gramsci 1996: 1502)

Erst ein Gesellschaftskonzept, das sich dem Zusammenspiel dieser Arenen zu-
wendet, erlaubt es, die Aufrechterhaltung vorherrschender Verhältnisse über den
Staat im engeren Sinne hinausdenken. Denn dass dieser über seine Institutionen
(Ministerien, Justiz, Militär, Polizei) die gesellschaftliche Führung innehat und
direkte Herrschaft ausübt, ist bekannt. Neu ist, dass die bei Gramsci als privat
verstandene Zivilgesellschaft, zu der er Überbauten wie Gewerkschaften, Par-
teien, Schulen, Presse und Kirche zählt, ebenfalls in diese Herrschaftsprozesse
eingebunden ist – allerdings *indirekt* (Kebir 1991: 52). Auch wenn sich die zivile
und die politische Gesellschaft unterschiedlich manifestieren, ist ihre Trennung
bei Gramsci eine bloß abstrakte. In der Praxis bildet das Ineinandergreifen der
beiden Arenen die

geschichtliche Einheit der führenden Klassen, [...] [die] sich im Staat [vollzieht]
[...]. Man darf indes nicht glauben, dass diese Einheit rein rechtlich und politisch
wäre, obwohl auch diese Form von Einheit ihre Bedeutung und keine bloß formale
hat: die grundlegende Einheit ist in ihrer Konkretheit das Ergebnis der organischen
Beziehungen zwischen Staat oder politischer Gesellschaft und 'Zivilgesellschaft'.
Die subalternen Klassen sind per definitionem keine vereinheitlichten und können
sich nicht vereinheitlichen, solange sie nicht 'Staat' werden können: ihre Geschichte

ist deshalb verwoben in die der Zivilgesellschaft, ist eine 'zersetzte' und diskontinuierliche Funktion der Geschichte der Zivilgesellschaft und, auf diese Weise, der Geschichte der Staaten [...]. (Gramsci 1999: 2194f.)

Betrachtungen der Zivilgesellschaft müssen diese im Verhältnis zum Staat verstehen und „ihre aktive und passive Zugehörigkeit zu den herrschenden politischen Formationen“ (Gramsci 1999: 2195) nachzeichnen; ihre Versuche aufzeigen „auf die Programme dieser Formationen Einfluss zu nehmen, um eigene Forderungen durchzusetzen, und die Folgen, die solche Versuche bei der Bestimmung von Prozessen der Auflösung und Erneuerung [...] haben“ (1999: 2195). Denn gerade in der Verstaatlichung der Gesellschaft sieht Gramsci den Hebel, der die zivile Gesellschaft zum verlängerten Arm der politischen Gesellschaft werden lässt und die populäre Formel hervorbringt: „Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (1992: 782).“

Der integrale Staat vereint die zivile und politische Sphere, wenngleich deren Wirkweisen unterschiedliche sind. Die direkte Machtausübung des Staates versteht Gramsci als Zwang, als Herrschaft. Die Art und Weise, wie zivile Gesellschaft machtvoll wirkt ist hingegen indirekt, über die Herstellung von Hegemonie. Diese ist, im Gegensatz zur Herrschaft,

kein Anspruch, sondern eine von den Partnern gebilligte, anerkannte Führungsfunktion jener Kraft, die sich als hegemoniefähig erweist. Hegemonie beruht auf Zustimmung, Gleichberechtigung, Anerkennung, auf Konsens seitens derer, auf die sie sich erstreckt; Hegemonie ist eine Voraussetzung sowie eine ständige Bedingung für Machtausübung im Allgemeinen, für Herrschaft im Besonderen. (Neubert 2001: 66f.)

So setzt die institutionalisierte Zivilgesellschaft die Logiken des Staates um, allerdings, wie sich im Falle des Flüchtlingsrats zeigt, sanfter und subtiler: nicht über Sanktionen, sondern über die Verteilung von Wissen, die Trennung von legitimem und illegitimem politischen Engagement, die Etablierung von Aufgabenbereichen, die Ordnung von Sagbarkeitsfeldern – kurzum: über kulturelle Praktiken, von denen Empowerment nur eine ist. Mit Gramsci ist Zivilgesellschaft daher nicht nur als „das Terrain zu bezeichnen [...], auf dem sich das Ringen um Hegemonie vollzieht bzw. auf dem Hegemonie verwirklicht wird“ (Neubert 2001: 69), sie steht auch als Synonym für seinen umfassenden Kulturbegriff und die gravierende Rolle des Kulturellen in der Aufrechterhaltung hegemonialer Herrschaft (Kebir 1991: 52f.).

Im Spannungsfeld FluchtMigration, und dafür steht der Flüchtlingsrat M-V nur symptomatisch, fungiert die institutionalisierte Zivilgesellschaft nicht nur als verlängerter Arm des Staates, indem sie dessen Rhetoriken übernimmt, dessen

Programme und Anliegen umsetzt, dessen Rechtsprechung legitimiert. Wie sich gezeigt hat, dient sie auch als Hort der Fortschreibung kolonial-rassistischer Imaginationen des Anderen. Dieser Andere, der *unsere* Konzepte von Recht und Staat nicht denken kann, den es deshalb zu belehren, zu befähigen, zu bilden gilt. Nicht umsonst macht sich auch Edward Said Gramscis Theorie kultureller Hegemonie zunutze, um die Wirkweisen westlicher Konstruktionen des Orients offenzulegen:

Culture, of course, it to be found operating within civil society, where the influence of ideas, institutions, and of other persons works not through domination but [...] consent. In any society not totalitarian, then certain cultural forms predominate over others, just as certain ideas are more influential than others; the form of this cultural leadership is what Gramsci has identified as *hegemony*, an indispensable concept for any understanding of cultural life in the industrial West. It is [...] the result of cultural hegemony at work, that gives Orientalism the durability and the strength; [...] a collective notion identifying 'us' Europeans as against all 'those' non-Europeans, and indeed it can be argued that the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures. (Said 2003: 7; Hervorh. im Orig.)

Zivilgesellschaftliches Handeln ist nicht frei von staatlichen Zugriffen, sondern bildet vielmehr die Brücke zwischen Staat und Individuum und muss deshalb stets im Verhältnis zum Nationalstaat und dessen Logiken betrachtet werden (vgl. Dadusc/Mudu 2022). Flüchtlingsräte können innerhalb dieses Geflechts nur bedingt in ihrer selbsternannten Rolle als „unabhängige Vertretungen“ (Flüchtlingsrat Niedersachsen 2023) agieren. Ebenso können die vielgestaltigen Praktiken zivilgesellschaftlicher Akteur*innen, die sich, wie eingangs erwähnt, in flucht migrantischen Kontexten zu einem äußerst heterogenen Feld zusammenfügen, nur in ihren komplexen Relationen zueinander verstanden werden. So müssen, wie sich im Folgenden zeigen wird, die Wirkweisen der Mahnwache im Zusammenhang mit den Eigenheiten des Flüchtlingsrats M-V und der Verstaatlichung der institutionalisierten Zivilgesellschaft begriffen werden – als Versuch, sich von deren Verfangenheiten freizumachen und weitestgehend autonom zu handeln.

„... nicht Angst um irgendetwas haben“: Mehr Autonomie wagen

Der Begriff Autonomie entstammt dem Griechischen *autónomos* (αὐτόνομος) für unabhängig und (politisch) selbständig. Es setzt sich zusammen aus *autós* (αὐτός) für selbst, eigen und *nómos* (νόμος) für Brauch, Sitte, Ordnung oder Gesetz. Wörtlich bedeutet er ein *eigenes Gesetz habend* (Pfeifer 2022). In westlicher

Tradition ist es neben Jean-Jacques Rousseau besonders Immanuel Kant, der das Denken über Autonomie prägt. In ihr verdichten sich, Kant zufolge, nicht nur Rationalität und Vernunft – *die* Fähigkeiten des Menschen, die ihn vom trieb- und instinktgesteuerten Tier abheben –, sie ist auch unabdingbar mit Moralität verknüpft (Pauen/Welzer 2015: 80ff.). Autonomie versteht sich damit als Selbstgesetzgebung auf Basis moralischer Prinzipien:

Autonomie [...] ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein. [...] Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit da wohl dartun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete. (Kant 1999: 68f.)

Durch die Verbindung von Moralität und Autonomie ist autonomes Handeln bei Kant kein solches, das bloß den eigenen Wünschen und Bedürfnissen folgt. Autonom handelt, wer sich von moralischen Gesetzen leiten lässt, die Allgemeingültigkeit besitzen (Pauen/Welzer 2015: 81). Vernunft allein reicht bei der Bestimmung dieser moralischen Prinzipien nicht aus; Handlungen können vernünftig sein, jedoch nicht als Maxime allgemeiner moralischer Gesetze dienen. Denn diese müssen voraussetzungslos gelten: Es ist das „Absehen von spezifischen Bedingungen, [das] Kant zum Kern seiner rationalen Theorie der Vernunft macht. Vernünftige Handlungsregeln sind dann moralisch, wenn sie ganz unabhängig von individuellen Zielen und Wünschen als allgemeine Prinzipien gedacht werden können“ (2015: 82). In dieser Eigenschaft des Willens sich selbst Grenzen zu setzen, sieht Kant eine zentrale Bedingung zum freiheitlichen Handeln (Kant 1999: 75f.). Wirkliche Freiheit ist demnach „nicht Freiheit *von* Gesetzen, sondern Freiheit *in* Gesetzen; verbindliche Normen sind nicht das, was Freiheit äußerlich beschränkt, sondern das, was Freiheit innerlich verwirklicht“ (Khurana 2019: 7; Hervorh. im Orig.).

Dass der Idee von Autonomie im modernen Denken ein emanzipatorisches Moment zugeschrieben wird, ist maßgeblich Kant zu verdanken: Indem er moralische Normen durch die menschliche Vernunft begründet und nicht länger an Tradition und Überlieferung knüpft, ermöglicht er die Selbstbestimmung des Individuums gegenüber gesellschaftlichen und religiösen Autoritäten, deren Normen und Konventionen (Pauen/Welzer 2015: 82). Gleichsam birgt Kants Autonomie- und Freiheitslehre Tücken, insbesondere, wenn Autonomie als politi-

sche Kategorie gedacht werden soll, die Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht nur anzeigt, sondern durch diese beschnitten oder gar verunmöglicht wird. Zwei Annahmen erweisen sich dabei als problembehaftet: Zum einen die Gleichsetzung von Moral und Autonomie. In ihr artikuliert sich eine für die Aufklärung symptomatische Fixierung auf die Vernunftsbegabung des Menschen: Als autonom (und damit letztlich als frei) dürfen wir uns nur dann verstehen, wenn unser Handeln von rationalen Prinzipien geleitet wird (Pauen/Welzer 2015: 83f.). Sobald wir uns von Lust, Leidenschaft, Emotionen, Ästhetik, Sinnlichkeit oder gar vom (bedürftigen) Körper lenken lassen, bleibt uns Autonomie im Kantschen Sinne verwehrt: „If we say, reasons govern my life and is thus the source of my autonomy, the problem is, what do we say of the actor who is guided by passion and claims to be autonomous?“ (Samaddar 2005: 17f.) Zum anderen betrachtet Kant den Willen ausschließlich selbstbezüglich; als entstünden der Wille und die moralische Prinzipien, die die Grundlage zur Autonomie bilden, allein aus sich selbst heraus. Ein solches Verständnis erhebt das autonome Individuum zwar zur Gallionsfigur liberaler Gesellschaftstheorien, ignoriert jedoch, dass sich das Wesen des Menschen in Relation zur Welt ausbildet. Gleichsam hält es Autonomie zwischen völliger Ungebundenheit und strenger Regulierung gefangen (Khurana 2019: 12).

Im Feld des Politischen, d.h. im Kontext des Miteinanderlebens und Miteinanderhandelns, muss Autonomie nicht nur als soziale Praxis, sondern auch als relationales Konzept gedacht werden.¹⁰ Autonomie ist geknüpft an unseren Platz in der Welt und die Beschaffenheit der Bedingungen, unter denen wir leben: Wir sind nicht autonom, wenn wir lediglich gesellschaftlich anerkannte Grundsätze akzeptieren und nach ihnen handeln. Der Grad an Autonomie zeigt sich erst in der Grenzsituation: „Man muss an den eigenen Prinzipien festhalten, wenn andere widersprechen, man muss in der Lage sein sie durchzusetzen, wenn es Hindernisse gibt [...]. Autonomie [lässt sich] daher genauer als Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln gegen Widerstände [begreifen]“ (Pauen/Welzer 2015: 25). In Grenzlage verortet auch Ranabir Samaddar autonomes Handeln: im Spannungsverhältnis mit gouvernementalen Regierungstechniken. Unter Autonomie versteht er Praktiken, durch die sich das Individuum Handlungsspielräume verschafft und die ihm zur politischen Existenz verhelfen, die jedoch ebenso schnell von den Rationalitäten des Regierungsapparats und dessen Herrschaftsformen vereinnahmt werden können (2005: 10f.). Die Linie zwischen Autonomie als selbstbestimmter

10 Für eine Rekapitulation der Verhandlungen des Autonomiebegriffs in der politischen Philosophie vgl. Pauen/Welzer (2015: 80-103).

Selbstgesetzgebung und Autonomie als gouvernementaler Selbstregierung ist also denkbar schmal:

[It] is true, however, that the practice of autonomy can internalize many of the governmental rationalities, and can become limited or fictive. Also, we can admit that governmental rationalities such as management of economy, quantifying objects of governing thereby turning them into 'things', and complex institutional processes backed by knowledge of science of governing [...] have become essential for politics. Autonomous movements and political practices for autonomy are infected or invested with these rationalities. (Samaddar 2005: 14)¹¹

Diese Janusköpfigkeit zeigt sich eindrücklich im Vergleich zwischen Flüchtlingsrat und Mahnwache. Im propagierten Empowerment ersterer verkommt Autonomie zur bloßen Kategorie gouvernementaler Regierbarkeit: Nur augenscheinlich werden Individuen befähigt, autonom zu handeln. Bei näherer Betrachtung entpuppt sich die Bemächtigung als Erziehung zur Nützlichkeit, in der FluchtMigrant*innen zu wertvollen, weil mit dem *richtigen* Wissen und den *richtigen* Fähigkeiten ausgestatteten Teilen der vorherrschenden Ordnung werden. Diese Selbstregierung „has nothing to do [...] with political autonomy. It rather connects with what Foucault would [...] term as certain 'ethical practices' – of how to write, speak, converse, keep the body healthy, address, make judgements, etc.“ (Samaddar 2005: 12). Die autonome Dimension der Mahnwache eröffnet sich hingegen aus dem kritischen Dialog, in den die Aktivist*innen mit der institutionalisierten Zivilgesellschaft treten und dem Versuch, sich von deren staatlichen und ökonomischen Verstrickungen freizumachen. Ich betrachte drei zentrale Aspekte dieser Zwiesprache: die Repräsentationskrise des Flüchtlingsrats, die Abhängigkeiten der verstaatlichten Zivilgesellschaft und deren Unfähigkeit substanzielle Kritik am nationalstaatlichen Asyl- und Migrationsregime zu üben.

Es ist Hannah, die gleich zu Beginn unseres Gesprächs die Selbstbezeichnung *Flüchtlingsrat* in Frage stellt:

-
- 11 Samaddars Ansatz, Autonomie nicht als Wesensmerkmal, sondern als Beziehungsverhältnis zu betrachten, stellt nur einen Zugang dar, um autonomes Handeln aus ihrer liberal-individualistischen Lesart zu lösen und als intersubjektiv zu begreifen. Einen weiteren bieten Joel Anderson und Axel Honneth, die Autonomie primär an ihre Anerkennung knüpfen: „Central to that model of autonomy is the idea that the acquisition, maintenance, and exercise of the array of competencies comprising autonomy depends on the establishment of particular ways of 'relating to oneself practically', especially self-respect, self-trust, and self-esteem. Because these are, in turn, bound up with various social relations of recognition, autonomy turns out to have, as a condition of its possibility, a supportive *recognitional infrastructure*“ (Anderson/Honneth 2005: 144; Hervorh. im Orig.).

Ja, warum heißen die noch Flüchtlingsräte? Es gab ja zwischendurch, grad um 2012 mal so'ne starke (...) Geflüchtetenbewegung, die gesagt hat: Nicht Flüchtlinge, sondern GE-Flüchteter oder Refugee oder was auch immer. Aber tatsächlich [...] mein Standpunkt dazu ist halt, wir diskutieren das nur, weil halt keine Geflüchteten IN der Organisation sind, die selber sagen würden: Wie soll das Ding denn heißen? Also, wenn man wirklich ehrlich wäre, müsste man das Ding halt 'Unterstützenden-Rat' nennen oder so, 'ne!? Also es sind halt irgendwie so komische Stellvertreter-Debatten, die gar nicht mit den Leuten tatsächlich geführt werden, deren Interessen vertreten werden sollen oder vermeintlich vertreten werden sollen. (Hannah, 22.08.18)

Einige Worte verdienen besondere Beachtung: *vermeintlich, tatsächlich, ehrlich*. Hannah benennt mit ihnen die Krux, die (sprachlichen) Repräsentationen zugrunde liegt: Wir erhoffen uns durch sie eine adäquate Abbildung der Realität, obgleich diese Verbindung so nicht existiert. Es ist es vielmehr der Akt der (sprachlichen) Repräsentation selbst, der Bedeutung, Ordnung und Wirklichkeit hervorbringt: „There is no simple relationship of reflection, imitation or one-to-one correspondence between language and the real world. The world is not accurately or otherwise reflected in the mirror of language. Language does not work like a mirror“ (Hall 2013a: 14). Sprache setzt sich aus Zeichen zusammen, die ihre Bedeutung erst im Zuge gesellschaftlicher Zuschreibungen erhalten. Wer in welcher Weise über diese Codes verfügt und welche Bezeichnungen die öffentlichen Diskurse prägen – das zeigt Hannahs Verweis auf die Begriffe *Flüchtling*, *Geflüchteter* und *Refugee* –, bildet gesellschaftliche Machtverhältnisse ab und ist umkämpft.

Wenn nun der Flüchtlingsrat weder ein Rat ist, den Geflüchtete selbst gegründet haben, noch eine Plattform, auf der sie sich miteinander beraten und ihre Positionen in die Gesellschaft tragen, wie lässt sich Hannahs Frage – *Warum heißen die noch Flüchtlingsräte?* – beantworten? Nur durch einen Blick auf die gesellschaftliche Ordnung, in die sich der Begriff einfügt und deren Aufrechterhaltung er gleichsam Teil ist. Diese ist in erster Linie eine, die Teilhabe suggeriert während sie ungleiche Machtanhäufungen zementiert: Wenn die zivilgesellschaftliche Landschaft durchzogen ist von *Flüchtlingsräten*, sind die Perspektiven von FluchtMigrant*innen *scheinbar* gesellschaftlich vertreten, werden ihre Projekte *scheinbar* durch öffentliche Fördermittel bedacht, haben sie *scheinbar* diskursgestaltende Positionen inne. Mit anderen Worten: In ihrer Selbstbezeichnung inszenieren die Flüchtlingsräte Partizipation, wo im Grunde keine ist. Sie verschleiern nicht nur die Notwendigkeit, historisch gewachsene Herrschaftsverhältnisse zu hinterfragen, sondern bündeln auch die Ansprüche auf Sprach- und Deutungsmacht in den Händen weniger. Wie auch Hannah und Nidal bemerken:

[Die] Vorstandsstrukturen [sind] [...] in Flüchtlingsräten oft sehr alte Strukturen [...], Leute, die über viele Jahre in diese Ämter gewachsen sind. Wo auch für viele Leute (...) die Personen halt irgendwie so, so NAMEN sind, 'ne. Auch so dann BUNDESlandweit oder so. Dass man die irgendwie kennt und so. (Hannah, 22.08.18)

Ich sage: Wenn wir zwei Prozent, drei Prozent mehr Menschen mit Migrationshintergrund in Mecklenburg-Vorpommern haben, sollten auch so viele im Parlament sein, sollten so viele auch in der ganzen Verwaltungsebene [sein]. Das haben wir nicht. Das heißt, es ist noch vieles zu machen. (Nidal, 20.01.21)

Der Flüchtlingsrat M-V kann seiner Selbstbezeichnung nicht gerecht werden. Dabei ist es nicht nur der Umstand, dass er kein Rat von FluchtMigrant*innen selbst ist, sondern auch dessen Unvermögen, Positionen aus dem heterogenen Feld engagierter Akteur*innen und Aktivist*innen abzubilden, der ausschlaggebend für die Gründung der Initiative PBR war:

Also aktuell (...) is'es so, dass sich Leute, die eher aus dem antira-Spektrum kommen einfach nicht so repräsentiert fühlen da, weil einfach das fehlt, dass Dinge strategisch und wiederholt in der Öffentlichkeit angesprochen werden. Also [...] die Gründe, warum wir Pro Bleiberecht gegründet haben, waren im Endeffekt Erwartungen, die wir eigentlich an den Landesflüchtlingsrat hatten, die aber nicht erfüllt werden, sozusagen, 'ne. Wo man sagt: Okay, dann (...) müssen wir das halt irgendwie anders machen. (Hannah, 22.08.18)

Es irgendwie anders machen: In meinen Gesprächen zeigt sich, dass dieses *andere Handeln*, das sich von dem der institutionalisierten Zivilgesellschaft zu unterscheiden hat, in erster Linie ein Handeln sein muss, das nicht an ökonomische Zwänge – kurzum: an Geld – gebunden ist. Ein Grundsatz, den einige der geflüchteten Aktivist*innen auch vor ihrem politischen Engagement in Deutschland vertraten. Denn dass die Ökonomisierung zivilgesellschaftlicher Strukturen kein deutsches Phänomen ist, wird deutlich, als mir Sohrab davon berichtet, dass bereits seine aktivistische Tätigkeit im Iran aus der Unzufriedenheit mit der Institutionalisierung dortiger Organisationen resultierte:

[There] were many NGOs which were active in these, projects. They also did many things, but, but we thought those were just projects that people make money [with] and they are doing nothing. Because in 2014, or even before, in the beginning of 2008, 2009, there was really so much, budget for, especially for [...] women's and children's rights. So, this project was, people were just doing some stuff and it WASN'T ENOUGH for society. And then we said: Like guys, we have to start everything from ourselves, our families, our networks and then go to the general society. (Sohrab, 15.02.19)

Viel Geld, keine tiefgreifenden Veränderungen – ähnliches berichtet mir die aus Syrien kommende Esma über ihre Arbeit in einem Geflüchtetenlager im Jemen:

Yeah, there are organizations, they will support camps, sometimes, or for a long period. It depends on what's the plan for the organization. And this plan depends on the donor. And this donor will give you money or will not give you money and bla, bla. It's a long and complicated situation, actually. Because some donors will tell you: „Hey, we will give you money but we need you to do this.“ (Esma, 21.02.19)

Sohrab und Esma beschreiben damit die Dynamiken und Wirkweisen des *Humanitarian Industrial Complex* (vgl. Barnett 2013; Dadusc/Mudu 2022).¹² Dieser benennt eine globale „Ökonomie der Hilfe“ (Dadusc/Mudu 2022: 1214), die sich durch die (Zusammen-)Arbeit nationaler und internationaler Institutionen, Nichtregierungsorganisationen, öffentlicher und privater Akteur*innen zum Zwecke der Regulierung fluchtmigrantischer Bewegungen unter dem Vorzeichen humanitärer Hilfe auszeichnet:

[A] new economy of aid has been created, transforming local economies of receiving countries. Many NGOs become suppliers to detention centres, fuelling the industry of suppliers, local governments and other International Organisations [...]. This new economy has been rapidly developing and articulating with various forms of foreign aid and corporate humanitarian investments: both by importing expatriate professionals, their cultural practices and their modes of consumption, and by transforming the traditional forms of association and cooperation. (Dadusc/Mudu 2022: 1214f.)

Zentrale Aufgabe dieser Hilfsökonomie ist es, die Lücke zwischen den Nationalstaaten und ihren Grenzschutzbehörden zu schließen (Dadusc/Mudu 2022: 1206f.) und geltendes Asyl- und Migrationsrecht umzusetzen; eine Arbeit, die auch der Flüchtlingsrat M-V erfolgreich ausführt. In dieser Gemengelage, so bemerkt Hannah, führen die finanziellen Verstrickungen der institutionalisierten Zivilgesellschaft nicht nur zur Aufrechterhaltung geltender Unrechtssysteme, sondern auch zu deren Selbstzensur:

Und dadurch, dass viele Institutionen geldmäßig an staatliche Institutionen gebunden sind, einfach viel Kritik, die eigentlich gesagt werden müsste, nicht mehr äußern. Und das war dann so explizit auch der Gedanke, 'ne Insti... ja, doch, 'ne Institution, Organisation zu haben mit Pro Bleiberecht, die genau das halt machen kann, 'ne? Die nicht Angst um irgendwas haben muss, sondern die, im Endeffekt, kritische Dinge ansprechen kann. (Hannah, 22.08.18)

12 Entlehnt ist das Konzept Angela Davis' (2003) Bemerkungen zum *Prison Industrial Complex*. Sie argumentiert, dass (US-amerikanische) Gefängnisse als Teil eines globalen Bestrafungssystems verstanden werden müssen, das nicht getrennt vom Zerfall öffentlicher Gesundheits-, Bildungs- und Sozialsysteme gedacht werden kann. Insbesondere in Anbetracht der überproportional hohen Zahl nicht-weißer Inhaftierter analysiert sie den Apparat Gefängnis als zentralen Schauplatz in der Aufrechterhaltung rassistischer Gesellschaftsordnungen.

Zivilgesellschaftliche Akteur*innen, die in formalisierten und institutionalisierten Kontexten arbeiten und deren „persönliches Leben [...] stark mit der Abhängigkeit von Förderstrukturen verknüpft [ist]“ (Hannah, 22.08.18) beschneiden sich unweigerlich in ihrer Kritikfähigkeit. Ähnlich Sohrabs Fall begründet sich auch PBR aus der Unzufriedenheit mit diesen Verfangenheiten. So liegt eins der Prinzipien darin, strikt unentgeltlich zu handeln – als Initiative, *die nicht Angst um irgendwas haben muss*. Dieses *Irgendetwas* beschreibt Hannah genauer:

Also wenn wir jetzt zum Beispiel, (...) da in Horst aktiv sind und so'ne Broschüre über strukturelle Mängel [...] erstellen, dann müssen wir nicht Angst haben, ob wir in der nächsten Förderperiode noch berücksichtigt werden, da Asylverfahrensberatung zu machen oder da dies und das zu machen, 'ne? Oder müssen nicht Angst haben, dass wir nicht zu den (...) Gesprächen mit dem Ministerium eingeladen werden, weil werden wir ja eh nicht, 'ne? Und bei denen kommt auch nichts raus, deswegen ist es auch so'n bisschen hinfällig, also ... (Hannah 22.08.18)

Die Ängste, die sich um Lohnarbeit drehen, sind vielgestaltig: Zunächst geht es natürlich um die Sicherung der eigenen Existenz, die finanziell an Erwerbstätigkeit geknüpft ist. Nicht minder jedoch auch um die Aufrechterhaltung eines Status, den man sich müßig erarbeitet hat. Denn auch im Netz der verstaatlichten und ökonomisierten humanitären Arbeit geht es darum, sich als Expert*in zu profilieren und einen Platz zu sichern: in ministerialen Treffen, bei runden Tischen, in Gremien oder anderen Entscheidungsräumen. Die Angst um Geld- und Status-Verlust wollen Aktivist*innen „vermeiden, indem Jobs NIEMALS 'ne langfristige Lebenssicherung sein dürfen, in 'ner Organisation, die sich für die Interessen auch GEGEN den Staat sozusagen mal einsetzen kann. Die kann nicht, also da können nicht Einzelpersonen sein, äh, ABhängig sein von dem Geld, 'ne?“ (Hannah, 22.08.18).

Dieses eigens auferlegte Regelwerk ruft nicht nur Arendts Trennung der privaten und politisch-öffentlichen Sphären auf den Plan, es bildet auch die Grundlage, auf der die Mahnwache ihre spezifischen Konstellationen hervorbringt und sich in Relation zur institutionalisierten Zivilgesellschaft als autonomer Handlungsraum etabliert. Die Autonomie der Mahnwache liegt dabei nicht nur im Umstand, dass Aktivist*innen und Akteur*innen bestimmten Grundsätzen folgen, die Gesellschaftskritik ermöglichen und selbst bereits Ausdruck dieser sind. Sie liegt auch darin, dass sie dies gegen Widerstand tun: Zum einen gegen den des LAiV, zum anderen gegen den eines produktivitäts- und effizienzgesteuerten, durchorganisierten Arbeits- und Lebensalltags, dem auch aktivistisch Tätige nicht gänzlich entkommen. In ihm stellt es eine grundsätzliche Herausforderung dar, Zeit für die politische – im Sinne von *freie* – Tätigkeit zu finden. Es

ist dieses Moment, in dem die Mahnwache einen Einblick in das Verhältnis von Autonomie und Freiheit gewährt: Autonomes Handeln ist durch freiheitliche Bestrebungen geleitet – dem Anliegen, sich kritisch-reflektierte Gedanken über die Welt machen, Schlüsse ziehen und nach ihnen handeln zu können. Gleichsam sind Autonomie und Freiheit nicht gleichzusetzen: Wir können autonom handeln – gegen Widerstände und in dem Wissen, dass sich uns Nachteile daraus ergeben können –, tun dies jedoch immer innerhalb eines Rahmens, in dem uns nicht alle Möglichkeiten offenstehen und in dem wir, auch das zeigt die eklektische Zusammensetzung der Mahnwache, niemals völlig autark sind.¹³ Autonomes Handeln ist der Versuch, sich den Berechenbarmachungen von Regierungspraktiken zu entziehen und versteht sich damit als das „das Andere der Gouvernementalität“ (Samaddar 2005: 10):

[It] is a stake that marks the existence of the political subject today. It is different from freedom, because freedom is essentially a value while autonomy is essentially a category of power. [...] Autonomous practices in sum, indicate the way society can be reorganized, the dialogic zone that can be created where autonomies may be negotiated, the responsibilities that autonomies may have to bear in order to converse among themselves – a situation that can be described as the daily plebiscite of a democratic personhood. Come to think of it, autonomous practices point to the principle of ‘autonomy of the autonomies’ [...] – beyond governmentality and the calculated behavior of the governed. (Samaddar 2005: 10f.)

Es ist diese Verweigerung, in der Dadusc und Mudu (2022) eine wertende Gegenüberstellung von institutionalisierter und autonomer Solidarität vornehmen: Während erstere dem Staat ermöglicht, asyl- und migrationsrechtliche Bestimmungen durchzusetzen, versagt letztere die Kooperation und irritiert damit vorherrschende Ordnungssysteme. Praktiken autonomer Solidarität „*create cracks*, resisting both the commodification and de-politicisation of border violence“ (2022: 1206f.; Hervorh. im Orig.) und bringen Handlungsräume hervor „[that] detach themselves from traditional humanitarian practices, and instead

13 Wie Karl Jaspers bemerkt, kann sich der Mensch grundsätzlich „nicht halten auf einem isolierten Punkt der Losgelöstheit“ (2019: 86). Eine absolute Unabhängigkeit ist damit „unmöglich. Im Denken sind wir angewiesen auf Anschauung, die uns gegeben werden muß, im Dasein auf andere, mit denen wir in gegenseitiger Hilfe erst unser Leben ermöglichen. Als Selbstsein sind wir angewiesen auf anderes Selbstsein, mit dem in Kommunikation wir beide erst eigentlich zu uns selbst kommen. Es gibt keine isolierte Freiheit. Wo Freiheit ist, da ringt sie mit Unfreiheit, mit deren völliger Überwindung infolge Wegfalls aller Widerstände die Freiheit selbst aufgehoben wäre“ (2019: 89).

open a platform for political contestation of borders and migration policies“ (2022: 1225).

Während dies unweigerlich auf die Mahnwache zutrifft, bleibt das *detachment* (die völlige Loslösung und Unabhängigkeit) jedoch unerreicht. So mahnt auch Samaddar an, dass das Nachdenken über Autonomie vorschnellen Romantisierungen zum Opfer fallen kann: „[The] sceptic may ask if we are not being blinded by the ideal of autonomy. Therefore, the question: What happens if we value autonomy too much? In autonomous action the agent herself directs and governs the action. But what does it mean for the agent herself to direct and govern?“ (2005: 29). Autonomen Handlungsräumen wohnt ein demokratisierendes Moment inne: Sie sind unverzichtbare Versuche, Begegnungen, Widersprüche, Konflikte und Meinungsppluralität in einer Gesellschaft zuzulassen, die sich zunehmend über Angst, Segregation, Ausschluss und dem Wunsch nach Konsens und Homogenität definiert. Gleichsam, und dies wird im letzten Teil zur Diskussion stehen, ist auch autonomes Handeln weder per se emanzipatorisch, noch davor gefeit, selbst Leerstellen zu produzieren und zum Ausgangspunkt problematischer Ideologien zu werden.

Tanz, Musik, Protest: Die Rückeroberung des Alltäglichen

Als Pastorin und Aktivistin kann mir Juliane von ihren Erfahrungen aus beiden Welten berichten: der institutionalisierten humanitären Arbeit und der autonom organisierten Solidarität mit FluchtMigrant*innen. Es ist jedoch nur die Kirchenasyl-Bewegung, deren paternalistische Strukturen und hartnäckige Opfer-Narrationen sie kritisiert. Besonders bewusst wurden ihr diese, als sie zu einem Vernetzungstreffen für Personen im Kirchenasyl einlud und sich anschließend Pastor*innen rückmeldeten:

Also ich find's auch krass, wie stark paternalisiert wird. Es ist ungeheuerlich. Diese Leute (...) Die waren nie in linksradikalen Zusammenhängen, diese Leute. Die haben nie so Rassismuskritik oder sich selbst als Weiße hinterfragt. (...) Das sind bürgerliche Leute, die du nur mit so'nem Retten, White Savior holen kannst. [...]

Dass sich die Leute IM Kirchenasyl vielleicht mal organisieren wollen und dass die da nicht dazugehören. (...) Diese Ausladung (...) Also du musst die Weißen wirklich im Zaum halten. (...) Die sind gar nicht auf die Idee gekommen, dass die Leute IM Kirchenasyl sich vielleicht auch mal vernetzen möchten. (Juliane, 10.06.20)

Während die (Re-)Produktion von Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen in institutionalisierten Hilfsstrukturen viel wissenschaftliche Beachtung findet (vgl. Dadusc/Mudu 2022; Fleischmann 2020; Tazzioli/Walters 2019; Cantat

2017, 2018), wird die Frage nach der Aufrechterhaltung kolonial-rassistischer Topoi im Kontext informeller, autonom organisierter Solidarität zwischen nicht-geflüchteten und geflüchteten Akteur*innen nur randständig behandelt.¹⁴ Auf deren Verfangenheiten wird vereinzelt hingewiesen, ihre subtilen Wirkweisen werden aber nicht nachgezeichnet. Besonders eklatant scheint mir diese Leerstelle nach dem Gespräch mit Erika.

Erika ist ehemalige Sozialarbeiterin, die im Zuge ihrer Pensionierung nach M-V gezogen ist. An den Mahnwachen nimmt sie nicht teil, steht allerdings in Verbindung mit den Aktivist*innen, durch die ich den Kontakt zu ihr herstellte. Auf eigene Initiative ist Erika von 2017 bis 2019 regelmäßig im Lager in Nostorf-Horst gewesen und hat sich dort mit Bewohner*innen getroffen; bis ihr kurz vor unserem Gespräch im März 2020 ein Hausverbot erteilt wurde. In unserem Gespräch teilt sie ihre Eindrücke aus dem Lager: „Durch die nächtlichen Razzien der Polizei herrscht natürlich die ganze Zeit eine Angst-Atmosphäre. Man spürt die Anspannung förmlich. [...] Und dann müssen die Leute auch noch für andere putzen. Stell’ dir das mal vor: Wenn welche abgeschoben werden, müssen sie danach die Zimmer putzen!“ (10.03.20).¹⁵

In ihrer Empörung zeigt sich, dass sie die Bedingungen der Lagerunterbringung grundsätzlich ablehnt. Bei ihren Besuchen im Lager war es ihr daher „in erster Linie wichtig Fröhlichkeit zu verbreiten. Mit Kindern habe ich gesungen und getanzt, als würden wir uns ganz normal begegnen, als gäbe es diese ganzen Umstände gar nicht“ (10.03.20). Das Schwärmen für Gesang und Tanz, das Nidal bereits in seinen Rekapitulationen des fluchtmigrantischen Engagements der 1990er Jahren thematisierte, zieht sich durch unser Gespräch. Erikas Bewunderung gilt dabei besonders den tanzenden Männern:

14 So heißt es bei Dadusc/Mudu lediglich, „acts of solidarity are not simply emancipatory, and are often tied into political hegemonic projects and territorial identities“ (2022: 1207). Fazila Bhimji stellt in ihrer qualitativen Studie zu (pro-)migrantischer Solidarität und Widerständigkeit fest, dass auch autonom organisierte Solidaritätspraktiken von Hilfsstrukturen durchzogen sind: „[R]efugee activism and struggles cannot be understood to take place in the absence of practical interventions and care. The study illustrated that in several instances, it became difficult for the people who offered solidarity to disambiguate politics and care work. [...] [C]ontinued efforts to house homeless refugees who in many instances were threatened by deportation or who were illegalized could be equated with doing anti-deportation work and doing politics, but at the same time the idea of hosting homeless individuals needs to be understood as doing care work“ (2020: 245).

15 Erika spielt hier auf die Bestimmungen der Arbeitsgelegenheiten (AsylbLG § 5) an.

Das ist nicht wie bei uns. Wo alles verschüttet ist. Wo selbst die Frauen nicht mehr tanzen. [...] Ich habe den Leuten dann gesagt, dass sie sich diese Lieder bewahren sollen. Die Wurzeln tragen euch auch in einem anderen Land. Da haben sie sich als Menschen angenommen. (Erika, 10.03.20)

Die Verhandlung des Tanzes, der gleichsam kulturelle Praktik *und* leibliches Phänomen ist, steht in mehreren Punkten symptomatisch dafür, dass auch selbstbestimmte, nicht-institutionalisierte Unterstützungspraktiken problematische Machtverhältnisse und rassistische Imaginationen (re-)produzieren. Dass sich Erika bei ihren Besuchen bewusst nur der Musik und dem Tanz widmet, ist zunächst Ausdruck einer passiven Empathie (Boler 1997), die im Kontrast zu ihrer Ablehnung des Lagersystems steht. Sympathie und Empathie bilden sich in einem stetigen Wechsel aus Identifikationsprozessen und Abgrenzung aus, wobei empathische Zuwendung nur möglich ist, wenn grundsätzlich die Einsicht herrscht, dass *auch ich* in der Situation des anderen sein könnte (1997: 256). Gleichsam bleibt Differenz, also die Abgrenzung zum anderen, unverzichtbar für Empathiebekundungen; „a recognition that I am not you, and that empathy is possible only by virtue of this distinction“ (1997: 256). Im Falle passiver Empathie oder *failed empathy* (Hemmings 2012: 152) schlägt das Pendel zugunsten der Differenzierung aus. Passiv artikulierte Empathie richtet es sich nicht nur in der Überzeugung ein, dass das Leid des Anderen mich nicht betreffe, sie erlaubt auch eine Nutzbarmachung der Unrechtsverhältnisse zum Zwecke der eigenen Subjektivierung; „Passive empathy produces no action towards justice but situates the powerful Western eye/I as the judging subject, never called upon to cast her gaze at her own reflection“ (Bolan 1997: 258).

Erikas Passivität präsentiert sich auch im Hinnehmen des Hausverbots. Selbst nach mehreren Jahren der regelmäßigen Besuche im Lager reagiert sie auf den Verweis lediglich damit, sich andere Wege suchen zu wollen, um mit (ehemaligen) Bewohner*innen in Kontakt zu kommen (Erika, 10.03.20). Zudem zeigt sich, inwieweit passive Empathie Tür und Tor für die Überhöhung der eigenen Subjektposition öffnet: Es ist Erika, die die Fähigkeit innehat, Fröhlichkeit zu verbreiten, die den singenden und tanzenden Körper des Anderen begutachtet und bewertet und die (vermeintlich) wertvolle Ratschläge erteilt, durch die sich der Zuhörende erst *als Mensch annehmen* kann. Nur durch Erikas Anerkennung gelangt der Andere zum Sein – in einem geradezu schöpferischen Moment. Dabei findet dieser eigentlich umgekehrt statt: In der passiv-empathischen Zuwendung entsteht eine emotionale Bindung an den Anderen, die ihn vereinnahmt und für die Selbstinszenierung als Retterin nutzbar macht. Passive Empathie „may lead to sentimental attachment to the other, rather than a genuine engagement

with her concerns, then; or worse, it may signal a cannibalisation of the other masquerading as care“ (Hemmings 2012: 152). In dieser *bewaffneten Liebe* kommt

compassion [...] with repression, and the focus on individualised suffering overtakes the need for structural change. With the romanticisation of the suffering and innocent victim, as opposed to the stigmatisation of the threatening other, humanitarian sentiments of compassion and piety are mobilised. Indeed, this romanticisation narrows the focus to the suffering of individuals, diverting the attention away from the structural border violence and erasing the histories and responsibilities of colonial [...] dominations. (Dadusc/Mudu 2022: 1212)

In Erikas Begegnung wird der Andere zum Anderen im radikalen Gegensatz zum Eigenen. Dabei findet das Othering in erster Linie als ein körperliches statt: Es ist der Körper, dem mit freudigem Erstaunen beim Musizieren und rhythmischen Tanz zugesehen wird. Die Faszination ist groß, denn der Andere tanzt *noch*, während wir dies längst nicht *mehr* tun. Als vermeintlicher Träger ursprünglicher Attribute wird der Körper des Anderen nicht nur zum Sehnsuchsobjekt einer romantisierten Rückwärtsgewandheit – *Das ist nicht wie bei uns. Wo alles verschüttet ist. Wo selbst die Frauen nicht mehr tanzen* –, deutlich wird auch, dass der Fremde nicht der ist, den wir *nicht* kennen, sondern vielmehr derjenige, dem im determinierenden Akt des Otherings andere (körperliche) Merkmale zugeschrieben werden (vgl. Ahmed 2000).

Zum Fremden wird der, den wir als Fremden kenntlich machen. Die Begegnung mit ihm als eine verkörperlichte zu verstehen, verdeutlicht sowohl, dass Otheringprozesse an Körperbilder geknüpft sind als auch, dass Veränderung über die Ordnung von Körpern im sozialen Raum stattfindet: Körper werden voneinander abgegrenzt und über die Funktionen, Rollen und Fähigkeiten, die ihnen zugebilligt werden, als anders markiert. Dem Fremden die Praktik des Tanzes – die *uns* unwiederbringlich verloren gegangen ist – als quasi-natürlich einzuschreiben, macht aus dessen Leib einen markierten und ungewohnten Körper in Relation zum „body-at-home“ (Ahmed 2000: 46), dem unmarkierten und gewohnten Norm-Körper. Eine Analyse

of strange encounters als bodily encounters suggests that the marking out of the boundary lines between bodies, through the assumption of a bodily image, involves practices and techniques of differentiation. [...] I consider how different bodies come to be lived through the establishment of boundaries and contours between the inside and the outside, in which the very habits and gestures or marking out bodily space involve differentiating ‘others’ into familiar (assimilable, touchable) and strange (unassimilable, untouchable). (Ahmed 2000: 44)

Im Kontext dieses „stranger fetishism“ (Ahmed 2000: 54) ist es letztlich zweitrangig, ob der andere Körper als schön, reizvoll, attraktiv und sinnlich markiert

wird und ihm Bewunderung und Faszination zuteilwerden, oder ihm hässliche, bizarre, abstoßende und schmutzige Merkmale zugeschrieben werden, die Ablehnung und Hass hervorbringen. Relevant ist lediglich, ob er seine Funktion erfüllt – ob sich in Abgrenzung zu ihm das Eigene etablieren lässt:

Strange bodies are precisely those bodies that are temporarily assimilated as the unassimilable within the encounter: they function as the border that defines both the space into which the familiar body – the body which is unmarked by strangeness as its mark of privilege – cannot cross, and the space in which such a body constitutes itself as (at) home. (Ahmed 2000: 54)

Nun ließe sich argumentieren, dass gerade Erika keine Akteurin der Mahnwache ist und die problematischen Diskurse, die aus ihren Begegnungen hervorgehen, nicht im Kontext autonom organisierter Solidarisierungspraktiken betrachtet werden können. Dabei stellen gerade sie – oder konkret: der in beiden Fällen verkürzte und kolonial-rassistisch geprägte Umgang mit der Praktik des Tanzes – das Bindeglied zwischen ihr und den Aktivist*innen der Mahnwache dar. Denn während der Tanz bei Erika als primär leibliches Phänomen eine romantisierte Überhöhung erfährt und ein kolonial geschriebenes Imaginär des Anderen bedient (vgl. Akashe-Böhme 1994), wird er in den Kontexten der Mahnwache als kulturelle (Alltags-)Praxis bagatellisiert und vorschnell seiner politischen Relevanz entzogen.

Als ich mich im Juli 2019 mit Michael treffe, fanden seit einigen Wochen Treffen mit Lagerbewohner*innen statt, um ein *Dinner for Unity* zu planen; eine von den Mahnwachen losgelöste Veranstaltung, bei der Aktivist*innen Lebensmittel und Kochutensilien besorgen und Bewohner*innen für das gesamte Lager Essen zubereiten. Michael berichtet mir, dass sich einige der Anwesenden „mehr Programm für die Kinder und generell mehr Programm“ (Michael, 15.07.19) wünschen – auch für die Mahnwachen. Mit Blick auf das Dinner for Unity wurde die Bitte geäußert, dass „keine Banner oder ähnliches aufgehangen werden“ (Michael). Auch wenn Michael es nicht direkt sagt, komme ich nicht umhin, die Verwunderung und den Frust zu bemerken, den diese Forderungen bei ihm auslösen. Denn obwohl die Aktivist*innen der Mahnwache dafür sensibilisiert sind, dass Bewohner*innen für die Teilnahme an den Kundgebungen (informelle) Sanktionen drohen, fiel das Tauziehen zwischen Kulturprogramm und politischer Aktion seit jeher zugunsten letzterer aus. Das eklektische Ineinandergreifen diverser Praktiken – vom gemeinsamen Tee und Kochen über medizinische Versorgung bis hin zur Asylrechtsberatung – ist zwar ein Alleinstellungsmerkmal der Mahnwache, der Schwerpunkt lag für die Organisator*innen jedoch immer darauf, „diskursgestaltend ein[zugreifen [...] und öffentlichkeitswirksam zu kri-

tischen Themen [zu] arbeiten“ (Hannah, 22.08.18). Lautsprecher und Mikrofon (die bei vielen Kundgebungen letztlich für Musik und Tanz genutzt wurden) dienen in erster Linie dazu, „dass die Leute da (...) irgendwie sprechen können“ (Hannah). Eine Mahnwache ohne Banner und Plakate habe ich nicht miterlebt.

Die Trennung zwischen kulturellen Praktiken und solchen, die als politisch anerkannt sind, führt zu einer an kolonialen Denkmustern orientierten Abwertung des Kulturellen gegenüber dem Politischen – Kultur wird über die Modi des Tanzens, Hörens und Essens dem Körperlichen zugeschrieben, Politik über Sprache, Artikulation und Kritik dem Geist. Erneut tritt eine westlich geprägte Ästhetik politischen Protests zum Vorschein: das organisierte und zielgerichtete Handeln, die sichtbare Positionierung, die Herstellung kritischer Öffentlichkeit, das Sprechen, die Formulierung von Forderungen, das Verfassen von Schriften (Bayat 2013: 4ff.).¹⁶ Dabei waren es genau der Gesang und Tanz, als vermeintlich harmlose, (alltags-)kulturelle Praktiken, die zu Erikas Hausverbot führten. Weil sie die Bewohner*innen „wie normale Menschen“ (Erika, 10.03.20) behandelt habe: „Einmal meinte eine Mitarbeiterin, das gemeinsame Singen und Tanzen wäre eine ‘Zusammenrottung der Massen’. Das ging ihnen dann wohl zu weit“ (Erika). Jedes selbstbestimmte Zusammenkommen stellt eine potenzielle Gefahr für den Alltagsbetrieb der Einrichtung dar. Beim Tanz scheint es sich jedoch um eine Form des Miteinanders zu handeln, die die Logiken des Lagers maßgeblich

16 Musik spielte in den westlichen Arbeiterbewegungen unweigerlich eine tragende Rolle – prominente Beispiele sind Bertolt Brechts und Hanns Eislers *Einheitsfrontlied* (1935), Brechts *Solidaritätslied* (1929), Rose Schneidermans *Bread and Roses* (1911) oder das italienische Partisanenlied *Bella ciao*. Für das *Kampflied* oder, wie Hanns Eisler sie nannte, die *Kampfmusik*, wurden meist volkstümlich bekannte Melodien neu vertextet; „Gattungen der Populärmusik wie Bänkellied, Couplet und Schlager waren die erste, Soldatenlieder die zweite wichtige Quelle für Melodien des Kampflieds. Dem emotionalen Gehalt nach sind sie teils klagend bis sentimental, teils militant bis brutal“ (Heister 2016). Auch wenn zur Kampfmusik nicht nur Lieder zählen, die direkt zu diesem aufrufen, sondern auch jene, die Leid und Trauer thematisieren, komplementiert sie doch den westlichen Archetyp politisch-sozialen Handelns und Widerstands. Meist funktionieren Kampflieder über einschlägige Schlüsselworte: „Freiheit und Tod, Fahne und Vaterland, Frieden und Brüderlichkeit. [Und] Schlüsselklänge: Marschpunktierungen und appellierender Quart-Auftakt. Letztere rühren eine archaische psychisch-soziale Tiefenstruktur an. Vor allem daraus entsteht die viel berufene Macht der Musik“ (Heister 2016). Der Gesang aus den Lagerszenen, von denen Erika berichtet, unterscheidet sich vom Typus des Kampflieds. Besonders, weil in der Kampfmusik der Fokus ausschließlich auf der Rhetorik der Lieder liegt und dem Tanz, als körperlicher Artikulation dieses musikalischen Dissens, keine größere Relevanz beigemessen wird.

irritiert, ohne sich offensichtlich der Gesellschaftskritik zu verschreiben. Worin liegt ihr widerständiges, weil *sich-entziehendes* Moment (vgl. Därmann 2021)?

Zum einen in der Verandelung zwischen tänzerischer Praxis mit politischem Handeln, zum anderen in der eigensinnigen und unkontrollierbaren Dimension des Tanzes. Dass der tanzende Körper in den letzten Jahren zum markanten Teil von Protestbewegungen geworden ist – von Occupy Wallstreet über den Klimaaktivismus bis hin zu Black Lives Matter (vgl. Burke 2020; Domingo Hendricks 2022) – lässt sich damit erklären, dass sowohl der Tanz als auch die politisch-aktivistische Mobilisierung mit dem Status quo des jeweiligen Moments brechen. Beiden wohnt damit ein ungeniertes, exzentrisches, gar exzessives Moment inne:

What if dancing [...] is not merely a supplement to revolutionary politics, what if something of the order of dance was inscribed *into the very structure of political acting*? In other words, what if political acting had the same structure as dance? What if political acting was not so much about 'doing politics', but about, as it were, *dancing politics*? (Marchart 2013: 42; Hervorh. im Orig.)

Die Figur des Tanzes mit dem Politischen zu verbinden, ist nicht neu. Oliver Marchart rekurriert auf Hannah Arendt und ihre Bemerkungen zu den amerikanischen Studierendenprotesten im Jahr 1968. In einem Interview nimmt sie diese exemplarisch, um die Erfahrung von *joy* mit in das Denken über politisches Handeln zu holen:

If I disregard all the national differences [...] and if I consider what (apart from goals, opinions, doctrines) really distinguishes this generation in all countries from earlier generations, then the first thing that strikes me is its determination to act, its joy in action, the assurance of being able to change things by one's own efforts.

[...]

As I see it, for the first time in a very long while a spontaneous political movement arose which not only did not simply carry on propaganda, but acted, *and, moreover, acted almost exclusively from moral motives*. Together with this moral factor [...] another experience new for our time entered the game of politics: It turned out that acting is fun. This generation discovered what the eighteenth century had called 'public happiness', which means that when man takes part in public life he opens up for himself a dimension of human experience that otherwise remains closed to him and that in some way constitutes a part of complete 'happiness'. (Arendt 2013: 55f.)

Politisches Handeln bedeutet bei Arendt gemeinsames Handeln. Das Glücksempfinden, das damit verbunden ist, kann daher kein individuell-singuläres sein, sondern muss als öffentliches verstanden werden – als *public happiness*. Hervorgebracht wird es durch die Gemeinschaftlichkeit des Zusammen-Handelns, aus dessen Pluralität sich letztlich die politische Welt zusammensetzt (Marchart 2013: 43). Zudem – und hier wird die Verbindung zur tänzerischen Praxis besonders

deutlich – spielt sich politisches Handeln im Arendtschen Sinne immer auf einer öffentlichen Bühne ab. Diese lässt sich im weitesten Sinne begreifen: Sie entsteht dann, wenn ich dem Anderen erscheine und er mir (Arendt 2013: 44). Nicht umsonst sind der Tanz, die Bühne und das Schauspiel Metaphern, die im antiken Denken die *Kunst des Politischen* beschreiben:

It is like a feeble echo of the prephilosophical Greek experience of action and speech as sheer actuality to read time and again in political philosophy since Democritus and Plato that politics is a *technē*,¹⁷ belongs among the arts, and can be likened to such activities as healing or navigation, where, as in the performance of the dancer or play-actor, the ‘product’ is identical with the performing act itself. [...] It was precisely these occupations – healing, flute-playing, play-acting – which furnished ancient thinking with examples for the highest and greatest activities of man. (Arendt 1998: 207)

Durch das Zusammenkommen im Tanz entsteht innerhalb der Einrichtung ein gemeinschaftlicher Raum öffentlicher Qualität, der nicht nur mit den vorherrschenden Narrativen des Anderen bricht (dem Opfer steht nur das Leid zu, nicht das Vergnügen), sondern auch die Logik des Lagers stört. Soll dieses doch als apolitischer Ort aufrechterhalten werden; nicht zuletzt durch die Verunmöglichung jeglichen Miteinanders.

Was passiert noch im Moment des Tanzes? Neben der temporären Öffentlichkeit, die das Miteinander-Tanzen herstellt, artikuliert sich in der tänzerischen Praxis auch eine „hybride, stets veränderbare, dynamische und kulturell widerständige Wissensform“ (Böhme/Huschka 2009: 14). Es ist ein *anderes* Wissen: Das Wissen über die Gesetzmäßigkeiten des eigenen Körpers, was ihm guttut, das Wissen darüber, ihn in Bewegung versetzen zu können, ihn anstelle von Sprache wirken zu lassen, ihn zum Träger kultureller und ästhetischer Praktiken zu erheben – wo auch immer er sich rein geographisch gerade befindet. Nicht ohne Grund knüpft Friedrich Nietzsche den befreiten Geist an den befreiten Körper: Sein Zarathustra ist ein „Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt, ein Flugbereiter, allen Vögeln zuwinkend, bereit und fertig, ein Selig-Leichtfertiger“ (2019: 291). Für Nietzsche, der den Mensch als Zwischenstufe auf dem Weg vom Tier zum Übermensch begreift, dient der Tanz, den es wie das Denken und das Lieben erst zu erlernen gilt, der Selbstüberwindung:

Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch! höher! Und vergeßt mir auch die Beine nicht! Erhebt auch eure Beine, ihr guten Tänzer, und besser noch: ihr steht auch auf

17 Der altgriechischen Begriff *téchnē* (τέχνη) bezeichnet die Kunst, Kunstfertigkeit oder das Geschick. Abgeleitet ist er von *technikós* (τεχνικός) für kunstvoll und kunstverständlich, aber auch vernünftig, technisch, sachgerecht (Pfeifer 2022).

dem Kopf! [...] [G]elobt sei dieser wilde gute freie Sturmgeist, welcher auf Mooren und Trübsalen wie auf Wiesen tanzt! [...] Ihr höheren Menschen, euer Schlimmstes ist: ihr lerntet Alle nicht tanzen, wie man tanzen muß – über euch hinweg tanzen! [...] Wie Vieles ist noch möglich! So lernt doch über euch hinweg lachen! Erhebet eure Herzen, ihr guten Tänzer, hoch! höher! und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht! (Nietzsche 2019: 291f.)

Im spontanen Tanz artikuliert sich der Anspruch auf den eigenen Körper *und* den eigenen Geist. All das inmitten einer Lagerrealität, in der jede Bewegung fremdbestimmt und vorkartiert ist: wann und wo ich schlafe und aufwache, wann und wo ich esse, welche Wege ich zur Kantine, zur Toilette und zum Ausgang gehe, wen ich aufsuche, um mich abzumelden, wann ich warte und auf was, wie und wo ich mich in der Schlange anzustellen habe. Außerdem das Recht auf Frivolität und Schönheit, sowie die Macht, diese selbst hervorzubringen. Der Körper, der *einfach so* tanzt (außerhalb genehmigter und durchorganisierter Beschäftigungsprogramme) verfügt selbst über sich und seine Bedürfnisse; er beschert sich selbst Freude, Zerstreuung und Vergnügen, ohne Erlaubnis dafür einzuholen. Gesang und Tanz zeigen damit auch Versuche an, das Alltägliche zurückzuerobern. Sie sind Beispiele des Festhaltens an den kleinen und großen alltagsrituellen Momenten, die uns in ihrer Summe erst zu Bildner*innen unserer Wirklichkeit werden lassen – unser Leben als *unser eigenes* erfahrbar machen – und die in der Kasernierungssituation entzogen werden: vom morgendlichen Aufbrühen des Kaffees, der Lektüre der Tageszeitung, dem Zubereiten einer Mahlzeit über das Willkommenheißen von Gästen, abendliche Spaziergänge und das Feiern von Festen, bis hin zum Gießen der Zimmerpflanzen oder den Zärtlichkeiten und Zuwendungen zwischen Familienmitgliedern.

Der Tanz und dessen Verbot bilden daher nichts Geringeres ab, als den Kampf um das Normale. Denn der spontan tanzende und damit unregulierte Körper markiert einen Moment, in dem die Lagerordnung infrage gestellt und die Etablierung des Ausnahmezustands als neue Normalität angegriffen und verworfen wird. Mit Asef Bayat lässt sich das Festhalten an der Alltagspraktik des Tanzes als „quiet encroachment of the ordinary“ (2013: 46f.) verstehen. Bayat sieht darin „the silent, protracted, but pervasive advancement of the ordinary people on the propertied, powerful, or the public, in order to survive and improve their lives“ (Bayat 2013: 46) – mit anderen Worten: die umstrittenen, irregulären Praktiken, die von mehreren, nicht formal organisierten und miteinander vernetzten Akteur*innen ausgeführt werden, um deren Überleben zu sichern oder ihre Lebensumstände zu verbessern. Er vereint diese unter dem Begriff der *social nonmovements*, mit dem er die Dynamiken, Wirkweisen und Ästhetiken von Widerstand innerhalb

autokratisch-diktatorischer Herrschaftssysteme beschreibt. Anhand vier zentraler Merkmale konterkariert er damit den westlichen Archetyp politischen Handelns und sozialer Bewegung (2013: 20f.): social nonmovements zeichnen sich, erstens, durch kollektive Praktiken aus, die jedoch nicht gemeinschaftlich ausgeführt werden. Ihre Akteur*innen handeln vielmehr praxisorientiert als ideologisch motiviert. Zweitens adressieren social nonmovements keine staatlichen Autoritäten, in der Hoffnung, strukturelle Änderungen zu erzielen. Sie handeln ihren Forderungen entsprechend, „despite governmental sanctions. Thus, theirs is not politics of protest, but a practice, of redress through direct and disparate actions“ (2013: 20). Sie rücken damit, drittens, die Schauplätze und Szenen des Alltäglichen in den Mittelpunkt: Während es ein wesentlicher Bestandteil sozialer Bewegungen ist, *außer*-gewöhnliche Momente zu inszenieren (Versammlungen, Protestmärsche, Besetzungen, Kundgebungen, Flashmobs) beziehen sich social nonmovements auf das Festhalten an Alltagspraktiken. Ihre Kraft liegt daher, viertens, nicht darin, dass kleine Personengruppen möglichst radikal handeln, sondern in den großen Massen unverbundener Menschen, die Alltägliches verrichten:

[They] are *common* practices of *everyday life* carried out by *millions* of people who albeit remain *fragmented*. In other words, the power of nonmovements does not lie in the unity of actors, which may then threaten disruption, uncertainty, and pressure on the adversaries. The power of nonmovements rests on the *power of big numbers*, that is, the consequential effect on norms and rules in society of many people simultaneously doing similar, though contentious, things. (Bayat 2013: 21; Hervorh. im Orig.)

Der Gesang und Tanz im Lager sind Beispiele solcher social nonmovements: In den unzähligen Camps und Lagern weltweit spielen sich tagtäglich ähnliche Szenen ab, wie die von Erika geschilderten aus Nostorf-Horst. Neben dem unermüdlichen Einschmuggeln von Wasserkochern und Herdplatten, dem Rauchen auf den Zimmern, dem Schlafen in fremden Betten, sind auch das Singen und Tanzen Praktiken, mit denen sich hunderttausende Menschen in tagtäglicher und teils existenzieller Bedrängung Freiräume verschaffen, ohne dass sie sich jemals vernetzen, organisieren oder gar kennenlernen werden. Autonomie ist damit kein abstrakter Begriff, den es einmalig zu erkämpfen gilt; Freiheit und Autonomie sind, wie Mourid Barghouti bemerkt,

scattered in the details of our 24 hours. That's why by living properly, by writing properly, by loving properly, by socializing properly, by moving the world, we are resisting. That's why I mean: Love becomes resistance, decency becomes resistance, beauty becomes resistance. Because you are attacked in order to lose your ability as a human being and to be turned into a problem. (Barghouti 2016: 04:10-04:49)

Eine Gegenüberstellung von institutioneller und autonomer Solidarität, die erste zur Handlangerin etablierter Macht- und Herrschaftsverhältnisse und zweite zur revolutionären Kraft gegen diese erklärt, bleibt verkürzt. Denn wie die Mahnwache zeigt, kann auch letztere in problematische Ideologien verstrickt sein: Mit ihrer Fixierung auf westlich geprägte Praktiken und Ästhetiken politischen Protests werden die Akteur*innen und Aktivist*innen dem politischen Potenzial des Alltagskulturellen nicht gerecht; insbesondere nicht den Komplexitäten des Gesangs und Tanzes und deren widerständiger Kraft. Darin zeigt sich, dass auch selbstbestimmtes, nicht-institutionalisiertes Handeln – sei es in Erikas Fall, die den Tanz als leibliches Phänomen romantisch überhöht oder im Sinne der Mahnwache-Aktivist*innen, die ihm vorschnell seine politische Relevanz entziehen – weder per se emanzipatorisch, noch gefeit davor ist, problematische Imaginationen des Anderen und eurozentristische Auffassungen politischer Subjektivität fortzuschreiben.

Gleichsam artikuliert sich in der konsequenten Verweigerung der Mahnwache-Akteur*innen und Aktivist*innen, sich in staatliche und ökonomische Abhängigkeiten zu begeben eine notwendige Kritik an den Verfangenheiten der institutionalisierten Zivilgesellschaft, deren affirmativer Ausführung des nationalstaatlichen Asylregimes und der (Re-)Produktion kolonial-rassistischer Topoi, die sich anhand des Empowerment-Begriffs exemplarisch haben zeigen lassen. In diesem Versuch des Freimachens – dem Lösen des *Hebels*, von dem Frederik eingangs sprach – artikuliert sich ein autonomes Handeln, das, entgegen Widrigkeiten und Widerständen, für geflüchtete und nicht-geflüchtete, kasernierte und nicht-kasernierte Akteur*innen ein Mehr an Freiheit einfordert. Es ist eine Autonomie, die sich nicht unhinterfragt zum Werkzeug gouvernementaler Regierbarkeit machen lässt, sondern dem Streben gewidmet ist, deren Kontrollen und Berechenbarmachungen zu unterlaufen – kurzum: nationalstaatlicher Herrschaft und Hegemonie eigene Handlungsräume entgegenzustellen.

8. Outro

Dies ist nicht wirklich ein abschließendes Fazit.
Ein solches für ein ethnographisches Buch zu schreiben,
wäre auch ein fragwürdiges Unterfangen.

David Graeber¹

Das Ende einer Forschung ist nur der Anfang neuer Fragestellungen. Dennoch befindet sich jede*r Forschende letztlich in der misslichen Lage, das Nachspüren aller filigranen Verzweigungen und Verästelungen, die sich im Feld aufgetan haben, zu möglichst allgemeingültige Aussagen zusammenzuführen, die den Leser*innen im Idealfall einfache Antworten auf komplexe Fragestellungen an die Hand geben. Glücklicherweise war das nie das Anliegen meiner ethnographischen Spurensuche; noch sollte es das Anliegen irgendeiner Ethnographie sein. Zu Einsichten ist es dennoch gekommen, weshalb ich an dieser Stelle den Versuch unternehme, einige abschließende Bemerkungen zu formulieren. Dazu kehre ich zurück an den Anfang meiner Arbeit und frage erneut: Was lässt sich denn nun sagen über einen solidarischen Handlungsraum zwischen Geflüchteten und Nicht-Geflüchteten, Illegalisierten und Nicht-Illegalisierten, Kasernierten und Nicht-Kasernierten, der sich einer Nutzbarmachung durch das nationalstaatliche Asyl- und Migrationsregime verwehren möchte? Und was lehrt er uns über solidarisches Handeln?

Die Mahnwache und ihr Eigensinn

Zunächst ist er *mehrdimensional*. Auf der Mahnwache zeigt sich nicht nur, dass solidarische Räume erst dort entstehen, wo solidarisch gehandelt wird, sondern auch, dass sie mithilfe eines produktiven und relationalen Orts- und Raumverständnisses dezentral zu betrachten sind. Erst dann verstehen wir ihre komplexe Vielschichtigkeit; erst dann wird klar, dass solidarische Räume nie aus sich selbst heraus erklärbar sind, sondern nur in Beziehung zu anderen Orten entstehen, mit

1 David Graeber (2013). *Direkte Aktion*, S. 285.

denen sie in Aushandlung treten und auf die sie einwirken. Die Organisator*innen der Mahnwache treten sowohl mit dem Pogrom in Rostock Lichtenhagen als auch mit dem Lager in Nostorf-Horst, dem Bundesland Mecklenburg-Vorpommern und der dortigen Zivilgesellschaft in den kritischen Dialog. Die Kundgebung greift demnach in sehr viel mehr Diskurse ein, als zunächst augenscheinlich; ihre Akteur*innen und Aktivist*innen kämpfen simultan an unterschiedlichen Schauplätzen. Sie bringen damit einen Raum hervor, in dem sich historische, politische, lokale und autonome Dimensionen überlagern, oft produktiv ineineinandergreifen, sich aber auch antagonistisch gegenüberstehen. Die subversive Kraft, die aus solch einem solidarischen Handlungsraum entstehen kann, zeigt sich insbesondere mit Blick auf die eingangs formulierten Leerstellen: die Erinnerungskultur und der ländliche Raum. So ist die Mahnwache als Erinnerungspraktik zu verstehen, die den Versuch unternimmt das Vergangene aktiv mit der Gegenwart zu verknüpfen. Sie holt das Lager in Nostorf-Horst erstmalig in das kollektive Erinnern an Rostock-Lichtenhagen und bildet damit ein praktisches Beispiel für ein dezentrales und rassismuskritisches Gedenken an rechte Gewalt, das politische Forderungen an die Gegenwart stellt. Außerdem wächst die Mahnwache über das ihr Offensichtliche hinaus – der Kritik an deutscher und europäischer Asylpolitik – und verhandelt ebenfalls, *wie* eine nicht-institutionalisierte Zivilgesellschaft unter den besonderen Bedingungen ländlicher Räume *überhaupt* progressiv intervenieren kann: über die Bildung translokaler Allianzen, stabiler Stadt-Land-Geflechte und die konsequente Deterritorialisierung von Verantwortung.

Eigensinnige Solidarisierungen entziehen sich also etablierten Ordnungen. Besonders, wenn sie mit denjenigen stattfinden, die im diskursiven Einheitsbrei, den Politik, Medien und Institutionen produzieren, als nicht solidaritätswürdig gehandelt werden: Lagerbewohner*innen, Abgelehnte, Illegalisierte, Undankbare, Aufständische. Sie schaffen daher Handlungsräume *gelebter Kritik und Gegendiskurse*. Die Grenzstellung solcher Räume kommt auf der Mahnwache in dreifacher Hinsicht zum Ausdruck: Sie befindet sich in der ehemaligen Grenzregion der DDR, an der Schwelle zum Lager und damit zwischen Gesellschaftskörper und dem ihm Ausgeschlossenen. Damit sind Grenzen sowohl Verräumlichungen der Kontrolle und Gewalt von Kapital und Nationalstaat, als auch Austragungs-orte solidarischer Allianzen und subversiver, widerständiger Praktiken. So ist es auch die Spannung dieses Grenzraums, die eine eklektische Mischung aus Praktiken und Rhetoriken hervorbringt, die auf der Mahnwache koexistieren: Die Kritik steht neben dem Humor, die juristische Beratung neben Tanz, Musik und Tee, die politische Forderung neben der Ausgabe von Kleidung, Essen und Medikamenten. Die Akteur*innen und Aktivist*innen artikulieren ihre Kritik

also nicht bloß sprachlich; einmal im Monat etablieren sie mit der Mahnwache einen Raum, in dem sie ihre Gegendiskurse in Handlungen übersetzen. Mit der Kundgebung wird damit der Versuch unternommen, das Ideal eines besseren Lebens tatsächlich *zu leben*. Sie ist eine Aktionsform

bei der Mittel und Zweck im Grunde ununterscheidbar werden; eine Methode aktiv in die Welt einzugreifen, um Veränderungen herbeizuführen, wobei [...] die Art, wie sie organisiert wird, selbst modellhaft für die Veränderung steht, die man herbeiführen möchte. Im Kern reflektiert sie eine sehr einfache [...] Einsicht: dass man durch militärische Disziplin keine freie, durch Befehle keine demokratische und durch freudlose Selbstaufopferung keine glückliche Gesellschaft schaffen kann. (Graeber 2013: 27)

Solidarität kann sich weder dem nationalstaatlichen Ordnungs- und Sicherheitsinteresse unterwerfen, noch am Kosten- und Nutzenkalkül kapitalistischer Wirtschaftslogiken orientieren. Im Gegenteil: Sie muss sich zwingend davon freimachen. Denn erst im eigensinnigen solidarischen Handeln erlauben wir es uns, Fragen nach einem anderen, einem neuen, einem heterogenen *Wir* zu stellen. Daraus nährt sich Solidarität: aus unabgeschlossenen, kreativen und sich stets wandelnden Visionen einer glücklicheren Gesellschaft. Auf der Mahnwache zeigt sich, dass diese nicht nur *gerechter* für alle sein muss, sondern auch *schöner*. Dass es nicht reicht, jedem das Recht zuzugestehen, Rechte zu haben (Arendt 2005: 617), sondern, dass im guten Leben auch Rituale ihren Platz haben müssen, das Ästhetische, das (Alltags-)Kulturelle, die Zerstreuung und das Nichtstun.

Solidarität in einer Welt der Vielen

Sich mit denjenigen solidarisch zu zeigen, denen keine Solidarität zugutekommen soll, ist letztlich auch ein Appell daran unsere weltlichen Realitäten anzuerkennen: Wir teilen diesen Planeten – auch, wenn wir uns nicht aussuchen können mit wem. Jegliche Bestrebungen das zu ignorieren, müssen mit Gewalt, Entrechtung und Diskriminierung einhergehen. Der einzig zukunftsfähige Weg ist es daher, Möglichkeiten des Umgangs miteinander zu finden, nicht die des Ausschlusses. Denn Ausgrenzung und Segregation verkennen, dass der Andere mich angeht, egal, ob er mir körperlich nah ist oder ob seine Bilder mich aus der Ferne erreichen. Bei Judith Butler ist es dieses unauflösbare „intertwinement between that other life, all those other lives, and my own“ (2012: 140), das nicht nur jeder Gruppenzugehörigkeit (Familie, Freundeskreis, Religionsgemeinschaft, Nation) vorgeordnet ist, sondern auch die Grundlage ethischen Handelns bildet:

In my view (which is surely not mine alone) the life of the other, the life that is *not* our own, is also our life, since whatever sense 'our' life has is derived precisely from this sociality, this being already, and from the start, dependent on a world of others, constituted in and by a social world. [...] And this is not always a happy or felicitous experience. To find that one's life is also the life of others, even as this life is distinct, means that one's boundary is at once a limit and a site of adjacency, a mode of spatial and temporal nearness and even boundedness. (Butler 2012: 140f.; Hervorh. im Orig.)

Dabei ist es, wie Butler in Anknüpfung an Hannah Arendt festhält, insbesondere der „unchosen character of earthly cohabitation“ (2012: 143), der die Bedingung unserer ethischen und politischen Existenz darstellt. Mit anderen Worten: Wenn wir Glück haben, können wir zu einem gewissen Maß vielleicht entscheiden, wie wir leben wollen und auf lokaler Ebene auch wo und mit wem, aber wir können nicht darüber entscheiden mit wem wir die Welt teilen – wäre das doch eine Entscheidung über Leben oder Tod (2012: 143). Gleichsam können wir auch nicht darüber entscheiden, wer das gute, das gerechte und schöne Leben verdient und wer nicht. Steht es mir zu, steht es grundsätzlich allen zu. Versuchen wir dennoch mittels Zäunen, Mauern und Lagern zu selektieren, greifen wir nicht nur den Anderen an, sondern attackieren auch die Ethik und das Politische selbst – die zwei Sphären, die das Fundament unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens bilden sollten. Die Mahnwache stellt ein Beispiel für den zeitgemäßen Umgang mit dem Anderen dar. Sie ist als Versuch zu lesen, Pluralität zu schützen und Verantwortung auch (und vielleicht sogar besonders) über die (erzwungene) Nähe unserer kleineren und größeren Gemeinschaften hinaus zu denken und zu praktizieren.

Gleichsam kann es in einer solchen Welt der Vielen nicht die *eine* Solidarität geben, die per se gerecht oder emanzipatorisch wirkt, weder als Begriff noch als Praktik: „Theory is not inherently healing, liberatory, or revolutionary. It fulfills this function only when we ask that it do [sic!] so and direct our theorizing towards this end“ (hooks 1991: 3). Auch wenn die Akteur*innen und Aktivist*innen die Mahnwache dezidiert nutzen, um Gesellschaftskritik zu üben, erheben sie Solidarität damit nicht zum sicheren Fluchtpunkt oder zur einfachen Lösung. Vielmehr zeigen sie uns, dass sich Solidarität nicht abschließend fixieren lässt. Denn neben der Kritik, die aus der Mahnwache hervorgeht, dient sie stellenweise auch als Raum, in dem Solidarität den eigenen Dogmen und Ideologien unterworfen wird.

Mit Blick auf das Pogrom in Rostock-Lichtenhagen wurde beispielsweise deutlich, dass der Aktivismus der Mahnwache verkürzt und überspitzt, um sich Gehör zu verschaffen; dass zum Zwecke der eigenen Sache komplexe Zusammen-

hänge vereinfacht und selektive Realitäten geschaffen werden. In der Hoffnung, dass sich diese innerhalb der aktivistischen Aufmerksamkeitsökonomie durchsetzen können: „The cause gets shaped in the manner that secures the largest yield of solidarity possible; that is, in the manner that guarantees its entry into the solidarity marketplace, to compete with other causes for promotion and returns“ (Saleh 2018). Außerdem, und das zeigt sich in ihrer lokalen Dimension, etablieren solidarische Handlungsräume ihre eigenen Ordnungen. So ist man auf der Mahnwache durchaus wählerisch, was den Unterstützer*innenkreis angeht: Wie sich anhand des Lagerbegriffs zeigte, wirkt in solidarischen Räumen ein eigenes Sprach- und Regelwerk, das über Ein- und Ausschluss entscheidet. Selbst im zivilgesellschaftlich verschlafenen M-V möchte man also nicht einfach *mehr werden*, wie Hannah es ausdrückte, sondern mehr derer, die die eigenen Positionen, Ideale und Vorstellungen möglichst konkret teilen.

Dass sich solidarisches Handeln auch in problematische Diskurse verfangen kann, wird offenkundig, wenn es um die heikle Frage geht, *wie genau* das Wirken einer gesellschaftskritischen, subversiven, politisch relevanten Solidarität auszu-sehen hat. Dass nicht-kasernierte Akteur*innen und Aktivist*innen dabei stellenweise ein eurozentrisches Verständnis politischen Handelns und politischer Subjektivität vertreten, zeigte sich an der hohen Relevanz, die Sichtbarkeit, Handeln und Sprechen im kritischen Dialog mit dem Lager und der institutionalisierten Zivilgesellschaft innehat. Die schwierigen Aushandlungen zwischen kasernierten und nicht-kasernierten Akteur*innen über die Positionierung der Mahnwache zeugen davon, dass auch solidarische Räume von Machtgefällen durchzogen sind und dass es häufig die Anliegen weniger Einzelner sind, die durchgesetzt werden (vgl. Saleh 2018). Ferner ignorieren sie den höchst ambivalenten Charakter von Sichtbarkeit, deren Stellenwert in den Überwachungs- und Kontrolltechniken des Asyl- und Migrationsregimes kaum überschätzt werden kann. Visuelle Sichtbarkeit wird hier nicht nur vorschnell mit Anerkennung gleichgesetzt; positiv besetzt wird sie auch zum Richtwert oppositionellen Handelns und politischer Subjektivierung erklärt. Dabei ist es in der Kasernierungssituation vielmehr der Entzug aus dem Regime der Sichtbarmachung, der ein selbstbestimmteres Bewegen ermöglichen kann.

Es ist jedoch nicht nur die Sichtbarkeit allein, sondern das *sichtbare Handeln* und das *sichtbare Sprechen*, dem ein besonderer Wert beigemessen wird. In dieser Fixierung auf westlich geprägte Praktiken politischen Protests – organisiertes und zielgerichtete Handeln, die Herstellung kritischer Öffentlichkeit, die Rede, die Formulierung von Forderungen, das Verfassen von Schriften (Bayat 2013: 4ff.) – geraten nicht nur „die Empfänger*innen der Solidarität aus dem Blickfeld“

(Winkler 2022), auch die autoritäre Dimension der Kasernierungssituation wird nicht genügend mitgedacht. Denn das Lager steht exemplarisch für die Überzeugung, dass dem Anderen das Überlebensnotwendige zwar zustehe (Bett, Essen, Grundrechte) alles Darüberhinausgehende (Kultur, Bildung, Ästhetik, Freude) jedoch unnötig sei. Hier ist es gerade die stille (Wieder-)Aneignung des Alltäglichen, die Aushandlung des Normalen und der Anspruch auf das Schöne, mit denen Herrschaftsstrukturen angegriffen werden. In den Analysen hat sich jedoch gezeigt, dass besonders der Tanz in zweifacher Hinsicht auf kolonial-rassistische Lesarten verkürzt wird: als leibliches Phänomen romantisch überhöht oder vorschnell seiner politischen Relevanz entzogen. In diesem „agency-stripping“ (Saleh 2018), das dem Anderen die (Bedeutungs-)Macht seiner Handlungen und seines Wissens abspricht, zeigt sich zweierlei: Zum einen greift die Gegenüberstellung autonomer und institutionalisierter Solidarität, die erstere per se aufwertet und damit ihre ideologischen Verfangenheiten ignoriert, zu kurz. Zum anderen kann auch unter dem Deckmantel solidarischen Handelns eine politische Subjektivität zum Richtwert erklärt werden, die letztlich ausschließend wirkt.²

Eigensinnige Solidarität bricht mit den exklusiven Logiken des Nationalstaats und dessen vorherrschenden Diskursen, blickt jedoch auf eigene komplexe und vielschichtige Verfangenheiten, die weit über die Verstrickungen mit Wohltätigkeit hinausgehen. Damit lehrt uns die Mahnwache etwas über die Dynamiken und Wirkweisen von Solidarität – genauer: dass sie immer *im Dazwischen stattfindet*. Denn wie sich sowohl in der Lage der Mahnwache, den Gesprächen mit den Aktivist*innen als auch den Beobachtungen zeigt, schafft solidarisches Handeln Grenzen nicht gänzlich ab, sondern hinterfragt, irritiert und verschiebt sie, handelt sie neu aus: Das vermeintlich Fremde rückt näher, das ehemals Nahe wird fern. Solidarität muss stets die dialektische Spannung aushalten, gleichzeitig zu verbinden *und* zu trennen, sich dem Anderen zu nähern *und* ihn einen Anderen sein zu lassen. Sie führt damit nie zum gänzlich versöhnenden Moment, sondern hält sich in der Spannung und im Konflikt. Das solidarische Moment liegt daher auch nicht in der völligen Vereinnahmung des Anderen (eine Einsicht, die besonders mit Blick auf die ungleichen Lebensrealitäten, die Unterdrückungs- und Unrechtssysteme hervorbringen, von großer Relevanz ist); der Andere muss stets

2 PBR hat die regelmäßige Teilnahme als Mitorganisatorin der Mahnwache im Jahr 2021, mehr als ein Jahr nach dem Ende meiner Feldforschung, beendet. Ob ein Grund dafür auch war, dass die Mahnwachen nicht (mehr) politisch genug waren, kann auf Basis der Feldforschung nur vermutet, jedoch nicht abschließend geklärt werden.

ein Anderer bleiben, damit ich mich mit ihm solidarisieren kann. Solidarisch zu handeln, bedeutet vielmehr, mich auf dem Weg zu befinden – auf dem zum Anderen. Wohlwissend, dass das Ankommen stets ausbleiben wird.

So geht die Forderung nach grenzenloser Solidarität letztendlich ins Leere. Nicht zuletzt, weil sie das grundlegende Paradox ignoriert, das ihr innewohnt: Solidarität entsteht immer in der doppelten Bewegung, sich an weniger *und* mehr Grenze zu versuchen. Das Nachdenken über Solidarität führt uns daher immer zur Auseinandersetzung mit der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden – dieser durchlässigen und porösen Schwelle –; das Handeln in Solidarität führt uns stets an geographische, materielle und figurative Grenzen. Kurzum: Solidarität ist ein Grenzphänomen. Sie spürt die Grenze auf, vermag es sie zu erforschen, einzunehmen, zu gestalten, in ihrem Sinne einzunehmen und vielleicht sogar, wie die Mahnwache gezeigt hat, es sich in ihr einzurichten.

Ihre Beheimatung im Dazwischen beutelt Solidarität mit Spannungen, macht sie jedoch gleichsam zu einem immer unabgeschlossenen Möglichkeitsraum, der die verschiedensten Praktiken, Formen und Ästhetiken hervorbringen kann. Nehmen wir diese Grenzstellung ernst, greift die Forderung nach *Grenzenlosigkeit* nicht nur zu kurz, sondern beraubt Solidarität jeglicher Bedeutung und Wirkmacht – macht sie zu ihrem eigenen blinden Fleck. Sie verunmöglicht eine kritische Auseinandersetzung mit dem Umstand, dass solidarisches Handeln immer einer Grenzwanderung gleichkommt: Sie kann dem Versuch eines freien, besseren, schöneren Lebens gewidmet sein und gleichsam der Versuchung anheimfallen, zu einem unterdrückenden beizutragen. So fügt sich diese Arbeit letztlich, wenn man so will, in allmählich aufkommende Debatten um Solidarität, die beide Seiten gleichermaßen betrachten: ihr subversiv-befreiendes Potenzial und ihre ideologische Nutzbarmachung. Denn um emanzipatorisch zu wirken, kann Solidarität – die nötig *und* möglich ist – nicht zu ihrer eigenen Leerstelle werden. Sie muss sich immer auch selbst zur Aufgabe haben.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991). Writing Against Culture. In: Richard G. Fox (Hrsg.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-154.
- Agustín, Óscar García/Jørgensen, Martin Bak (2016). Solidarity without Borders: Gramscian Perspectives on Migration and Civil Society Alliances. In: (dies.) (Hrsg.): *Solidarity without Borders: Gramscian Perspectives on Migration and Civil Society Alliances*, 3-20.
- (2018). *Solidarity and the „Refugee Crisis“ in Europe*. Cham: Palgrave.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. [Übers. Daniel Heller-Roazen] Stanford: Stanford University Press.
- Agier, Michel (2011). *Managing the Undesirables: Refugee Camps and the Humanitarian Government*. [Übers. David Fernbach] Cambridge: Polity Press.
- Ahmed, Sara (2000). *Strange encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Akache-Böhme, Farideh (1994). Über die Dialektik von Solidarität und Selbstbestimmung. Frauen in geteilten Welten. In: *Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 12 (1), 91-98.
- Alexopoulou, Maria (2018). Rassismus als Kontinuitätslinie in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 14. September. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/275884/rassismus-als-kontinuitaetslinie-in-der-geschichte-der-bundesrepublik-deutschland/>, Recherche am 23.01.2023.
- Al-Hardan, Anaheed (2014). Decolonizing Research on Palestinians: Towards Critical Epistemologies and Research Practices. In: *Qualitative Inquiry* 20 (1), 61-71.
- (2017). Researching Palestinian Refugees: Who sets the Agenda? In: *Al-Shabaka – The Palestinian Policy Network*, 27. April. Im Internet unter: <https://al-shabaka.org/commentaries/researching-palestinian-refugees-sets-agenda/>, Recherche am 29.06.2022.
- Allolio-Näcke, Lars (2010). Diskursanalyse. In: Günter Mey/Katja Mruck (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 662-676.
- Amt Boizenburg-Land (Hrsg.) (2019). *Gemeindevertretungswahl 2019*. Im Internet unter: https://votemanager.kdo.de/20190526/130765652/html5/Wahl_der_Gemeindevertretung_einer_Mitgliedsgemeinde_MV_86_Mitgliedsgemeinde_Nostorf.html, Recherche am 14.11.2023.
- Amnesty International (Hrsg.) (2020). *Punishing Compassion: Solidarity on Trial in Fortress Europe*. Im Internet unter: <https://www.amnesty.de/sites/default/files/2020-03/Amnesty-Bericht-Europa-Kriminalisierung-der-Solidaritaet-Fluechtlinge-Maerz-2020.pdf>, Recherche am 24.06.2021.

- Anderson, Joel/Honneth, Axel (2005). Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In: John Christman/Joel Anderson (Hrsg.): *Autonomy and the Challenge to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge University Press, 127-149.
- Angeli, Oliviero (2018). *Migration und Demokratie: Ein Spannungsverhältnis*. Ditzingen: Reclam.
- Anker-Watch (Hrsg.) (2020). *Rassistische Diskriminierung im Anker-Zentrum Waldkraiburg: Offener Brief der Bewohner*innen*. Im Internet unter: <https://www.anker-watch.de/rassistische-diskriminierung-im-anker-zentrum-waldkraiburg-offener-brief-der-bewohnerinnen/>, Recherche am 28.05.2021.
- Antweiler, Christoph (1986). Ethnologie als Praxis: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie als praxisorientierter Forschung für ethnische Gruppen. In: *Zeitschrift für Ethnologie/ Journal of Social and Cultural Anthropology* 111 (2), 157-191.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appadurai, Arjun (2005). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (7. Aufl.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1958). Freiheit und Politik (Vortrag). In: *Die neue Rundschau* 69 (4), 670-694. Nachdruck im Internet unter: http://gellhardt.de/arendt_bluecher/7_Freiheit_u_Politik.pdf, Recherche am 21.03.2023.
- (1990). *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Leipzig: Reclam.
 - (1991). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.
 - (1993). Was ist Politik? In: Ursula Ludz (Hrsg.): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München: Piper, 9-123.
 - (1998). *The Human Condition* (2. Aufl.). Chicago/London: University of Chicago Press.
 - (2013). *The Last Interview and Other Conversations*. London: Melville House.
 - (2016). *Wir Flüchtlinge* (4. Aufl.). [Übers. Eike Geisel] Stuttgart: Reclam.
- Artist Collective SCHAUM/Hansestadt Rostock (Hrsg.) (2022): In: *Gestern Heute Morgen. Fünf Erinnerungsorte für das Pogrom von Rostock Lichtenhagen 1992*. Im Internet unter: <https://rostock-lichtenhagen-1992.de>, Recherche am 24.01.2023.
- Assmann, Aleida (1998). Stabilisatoren der Erinnerung: Affekt, Symbol, Trauma. In: Jörn Rüsen/Jürgen Straub (Hrsg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit: Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität* 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 131-153.
- (2006). *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (3. Aufl.). München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan (1988). Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann/Tonio Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-19.
- Ataç, Ilker (2017). 'Refugee Protest Camp Vienna': Making citizens through locations of the protest movement. In: *Citizenship Studies* 20 (5), 629-646.

- Ataç, Ilker/Kron, Stefanie/Schillinger, Sarah/Schwartz, Helge/Stierl, Maurice (2015). Kämpfe der Migration als Un-/Sichtbare Politiken. Einleitung zur zweiten Ausgabe. In: *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 1 (2), 1-18.
- Ataç, Ilker/Rygiel, Kim/Stierl, Maurice (2016). Introduction: The Contentious Politics of Refugee and Migrant Protest and Solidarity Movements: Remaking Citizenship from the Margins. In: *Citizenship Studies* 20 (5), 527-544.
- (2021). Building Transversal Solidarities in European Cities: Open Harbours, Safe Communities, Home. In: *Critical Sociology* 47 (6), 923-939.
- Aumüller, Jutta/Gesemann, Frank (2016). Flüchtlinge aufs Land? Migration und Integration im ländlichen Raum. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 46-37, 29-34.
- AWO (Hrsg.). (2023). *Empowerment von geflüchteten Frauen*. Im Internet unter: <https://awo.org/empowerment-von-gefluechteten-frauen>, Recherche am 29.11.2023.
- Aydemir, Murat/Rotas, Alex (2008). Introduction: Migratory Settings. In: Murat Aydemir/Yasco Horsmann/Isabel Hoving/Saskia Lourens/Esther Peeren (Hrsg.): *Intersecting: Place, Sex, and Race. Migratory Settings*. Amsterdam: Rodopi, 7-33.
- Bach, Maurizio (2022). Rationalisierung als gesellschaftliche Modernisierung. In: *Staatslexikon online*. Im Internet unter: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Rationalisierung>, Recherche am 07.08.2023.
- Bach, Miriam/Narawitz, Lena/Schroeder, Joachim/Thielen, Marc/Thönneßen, Niklas-Max (2021). FluchtMigrationsForschung: Leerstellen, Desiderate und Kritik. In: (dies.) (Hrsg.): *FluchtMigrationsForschung im Widerstreit: Über Ausschlüsse durch Integration*. Münster: Waxmann, 7-23.
- Bade, Klaus J./Oltmer, Jochen (2005). Migration, Ausländerbeschäftigung und Asylpolitik in der DDR. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 15. März. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56368/migrationspolitik-in-der-ddr?p=all>, Recherche am 05.03.2021.
- Bahrdt, Hans-Paul (1996). 'Natur' und Landschaft als kulturspezifische Deutungsmuster für Teile unserer Außenwelt (1974). In: Gert Gröning/Ulfert Herlyn (Hrsg.): *Landschaftswahrnehmung und Landschaftserfahrung*. Münster: Minerva, 163-193.
- Balibar, Etienne (1997). *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Delft: Eburon.
- (2002). What is a Border? In: Ernesto Laclau/Chantal Mouffe (Hrsg.): *Politics and the Other Scene*. [Übers. Chris Turner] London/New York: Verso.
- BAMF (Hrsg.). (2016). *Das Bundesamt in Zahlen 2016: Asyl, Migration und Integration*. Im Internet unter: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2016.pdf?__blob=publicationFile&v=16, Recherche am 30.03.2022.
- (Hrsg.) (2021). *Erstverteilung der Asylsuchenden (EASY)*. Im Internet unter: <https://www.bamf.de/DE/Themen/AsylFluechtlingsschutz/AblaufAsylverfahrens/Erstverteilung/erstverteilung-node.html>, Recherche am 28.06.2021.
- Bardow, Dominik (2019). Aufstand der Entrechteten. In: *Geo Epoche*, 64-73.

- Bargetz, Brigitte/Scheele, Alexandra/Schneider, Silke (2019). Umkämpfte Solidaritäten: Einleitung. In: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaften* 28 (2), 9-25.
- Barghouti, Mourid (2016). Writers Talk Politics: Palestinian poet Mourid Barghouti in conversation with Ghita Hariharan. In: *Indian Cultural Forum*, 17. März. Im Internet unter: <https://indianculturalforum.in/2016/03/17/palestinian-poet-mourid-barghouti-in-conversation-with-ghita-hariharan/>, Recherche am 16.09.2023.
- Barz, Hajdi (2016). *Nimans Geschichte: Handreichung zum Thema Gadjé-Rassismus*. Berlin: Wings and Roots.
- Bauder, Harald (2016). Possibilities of Urban Belonging. In: *Antipode* 48 (2), 252-271.
- (2021). Urban migrant and refugee solidarity beyond city limits. In: *Urban Studies* 58 (16), 3213-3229.
- Bauman, Zygmunt (1998). Das Jahrhundert der Lager? In: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.): *Genozid und Moderne. Band 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Springer, 81-99.
- (2016). *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*. [Übers. Michael Bischoff] Berlin: Suhrkamp.
- Bautista, Isabell Bataller (2013). Strukturelle und andere Formen der Fremdheit: Eine psychoanalytische Betrachtung. In: *psychosozial* 36 (3), 9-19.
- Bayat, Asef (2013). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press.
- Bayertz, Kurt (1998a). Vorwort. In: (ders.) (Hrsg.): *Solidarität: Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9-11.
- (1998b). Begriff und Problem der Solidarität. In: (ders.) (Hrsg.): *Solidarität: Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11-54.
- Beck, Mandy/Gualtieri, Claudia/Pedretti, Roberto/Sandten, Cecile (2022). Introduction: Narrating Flight and Asylum. In: (dies.) (Hrsg.): *Narrating Flight and Asylum*. Trier: WVT, 1-11.
- Becker, Andreas (2020). Als würde die DDR-Führung das Flüchtlingsheim besuchen. In: *Nordkurier*, 15. April. Im Internet unter: <https://kurzelinks.de/pbay>, Recherche am 23.03.2023.
- Becker, Matthias (2013). Sousveillance: Wie umgehen mit der Bilderflut? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63, (15/16), 31-35.
- Bedorf, Thomas (2016). Freiheit beginnt beim Anderen: Emmanuel Levinas im Portrait. In: *der blaue reiter – Journal für Philosophie* 39 (1), 100-103.
- Belsey, Catherine (2013). *Poststrukturalismus*. [Übers. Jürgen Schröder] Stuttgart: Philipp Reclam.
- Benhabib, Seyla (1991). Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: *Soziale Welt* 42 (2), 147-165.
- Benhabib, Seyla (2006). Denn sie war ein freier Mensch: Hannah Arendt, die Philosophin des 20. Jahrhunderts. In: *Zeit Online*, 12. Oktober. Im Internet unter: <https://www.zeit.de/2006/42/L-Arendt>, Recherche am 17.03.2023.

- (2012). The Morality of Migration. In: *The New York Times*, 29. Juli. Im Internet unter: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/07/29/stone-immigration/>, Recherche am 30.08.2022.
- Benjamin, Walter (2020). Fluchtlinien 1. In: Johanna Sprondel (Hrsg.): *Passagen, Übergänge, Durchgänge. Eine Auswahl*. Ditzingen: Reclam, 7-9.
- Bennett, Andy (2003). The Use of ‘Insider’ Knowledge in Ethnographic Research on Contemporary Youth Music Scenes. In: Andy Bennett/Mark Cieslik/Steven Miles (Hrsg.): *Researching Youth*. London: Palgrave Macmillan, 186-199.
- Bhambra, Gurinder K. (2017). The current crisis of Europe: refugees, colonialism, and the limits of cosmopolitanism. In: *European Law Journal* 23 (5), 395-405.
- Bhimji, Fazila (2020). *Border Regimes, Racialisation Processes and Resistance in Germany: An Ethnographic Study of Protest and Solidarity*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Bieling, Hans-Jürgen (2016). Die politische Theorie des Neomarxismus: Antonio Gramsci. In: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart I* (4. Aufl.). Opladen/Toronto: Barbara Budrich, 447-79.
- Bojadžijev, Manuela/Karakayalı, Serhat (2007). Autonomie der Migration: 10 Thesen zu einer Methode. In: Transit Migration Forschungsgruppe (Hrsg.): *Turbulente Ränder – Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript, 209-217.
- Bojadžijev, Manuela/Eckert, Julia/Fontanari, Elena/Mazzara, Federica/Stierl, Maurice/Squire, Vicky/Tazzioli M. (2021). Solidarity. In: *Environment and Planning C: Politics and Place*, 26-33.
- Boler, Megan (1997). The risks of empathy: Interrogating multiculturalism’s gaze. In: *Cultural Studies* 11 (2), 253-273.
- Border Violence Monitoring Network (2020). *The Black Book of Pushbacks*: Volume I and II. Im Internet unter: <https://kurzelinks.de/ptgu>, Recherche am 30.08.2022.
- Borderline Europe (Hrsg.) (2021). *Nach dem Feuer von Moria: Jugendliche trotz fehlender Beweise zu 10 Jahren Haft verurteilt*. Im Internet unter: <https://www.borderline-europe.de/unsere-arbeit/nach-dem-feuer-moria-jugendliche-trotz-fehlender-beweise-zu-10-jahren-haft-verurteilt>, Recherche am 28.06.2021.
- Borsò, Vittoria (2004). Grenzen, Schwellen und andere Orte. In: Vittoria Borsò/Reinhold Görling (Hrsg.): *Kulturelle Topografien*. Stuttgart: J.B. Metzler, 13-43.
- Bourdieu, Pierre (1992). Die verborgenen Mechanismen der Macht. [Übers. Jürgen Bolder] In: Margarete Steinrück (Hrsg.): *Schriften zu Politik und Kultur 1*. Hamburg: VSA.
- (1998). *Gegenfeuer: Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Bousiou, Alexandra (2021). Solidarity and Contestation: Local Refugee Reception Practices at the South-Eastern EU Border Islands. In: *Journal of Immigrant and Refugee Studies*. Im Internet unter: <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/15562948.2021.2001614?needAccess=true>, Recherche am 26.11.2023.

- Boutang, Yann Moulrier (2008). Europa, Autonomie der Migration, Biopolitik. In: Marianne Pieper/Thomas Atzert/Serhat Karakayalı/Vassilis Tsianos (Hrsg.): *Empire und die biopolitische Wende: Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*. Frankfurt a. M.: Campus, 169-181.
- Böhme, Hartmut/Huschka, Sabine (2009). Prolog. In: Sabine Huschka (Hrsg.): *Wissenskultur Tanz: Historische und zeitgenössische Vermittlungsakte zwischen Praktiken und Diskursen*. Bielefeld: Transcript: 7-25.
- Brecht, Bertolt (1931). *Solidaritätslied*. Im Internet unter: <https://www.spd-geschichtswerkstatt.de/wiki/Solidarit%C3%A4tslied>, Recherche am 06.12.2023.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara (2019). *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer.
- Bruhn, Joachim (1994). Antiziganismus: Das Programm zum Pogrom. In: (ders.) (Hrsg.): *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*. Freiburg: Ça-ira, 111-119.
- Buckel, Sonja (2016). Welcome Management: Making Sense of the „Summer of Migration“. Sonja Buckel interviewed by William Callison. In: *Near Futures Online: Europe at a Crossroads, 1*. Im Internet unter: <http://nearfuturesonline.org/welcome-management-making-sense-of-the-summer-of-migration/>, Recherche am 27.05.2021.
- Bundesregierung (Hrsg.) (2018). *Ein neuer Aufbruch für Europa. Eine neue Dynamik für Deutschland. Ein neuer Zusammenhalt für unser Land. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD*. Im Internet unter: https://archiv.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/koalitionsvertrag_2018.pdf?file=1, Recherche am 30.03.2022.
- (Hrsg.) (2021). *Mehr Fortschritt wagen: Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Koalitionsvertrag zwischen SPD, Bündnis 90/Die Grünen und FDP*. Im Internet unter: https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Koalitionsvertrag/Koalitionsvertrag_2021-2025.pdf, Recherche am 30.03.2022.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (2022) (Hrsg.). *Flucht und Migration: Grundlagen und Begriffe*. Im Internet unter: <https://www.bmz.de/de/themen/flucht/fachbegriffe#lexicon=21858>, Recherche am 23.12.2022.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) (2013). *Vor zwanzig Jahren: Einschränkung des Asylrechts 1993*. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/160780/asylkompromiss-24-05-2013>, Recherche am 21.07.2021.
- Burger, Léa (2015). Henri Lefebvre: Die Produktion des Raums. In: *theoriekritik*, 7. August. Im Internet unter: <http://www.theoriekritik.ch/?p=1837>, Recherche am 25.05.2022.
- Burke, Siobhan (2020). Dancing Bodies That Proclaim: Black Lives Matter. In: *The New York Times*, 9. Juni. Im Internet unter: <https://www.nytimes.com/2020/06/09/arts/dance/dancing-protests-george-floyd.html>, Recherche am 15.09.2023.
- Butler, Judith (2016). *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. [Übers. Frank Born] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Çağlar, Ayşe/Glick Schiller, Nina (2011). Introduction: Migrants and Cities. In: (dies.) (Hrsg.): *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1-19.
- Campbell, David (1994). The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy. In: *Alternatives: Global, Local, Political* 17 (4): 455–484.
- Camus, Albert (2020). *Der Mensch in der Revolte* (33. Aufl.). Hamburg: Rowohlt.
- Cantat, Céline (2017). *The Hungarian border spectacle: Migration, repression and solidarity in two Hungarian border cities* (Working Paper Series). Budapest: Central European University.
- (2018). *The politics of refugee solidarity in Greece: Bordered identities and political mobilization* (Migsol Working Paper Series). Budapest: Central European University.
- (2021). Refugee Solidarity Along the Balkan Route. In: *Journal of Refugee Studies* 34 (2), 1348-1369.
- Cantat, Céline/Sevini, Eda/Maczynksa, Ewa/Birey, Tegiye (Hrsg.) (2019). *Challenging the Political Across Borders: Migrants' and Solidarity Struggles*. Budapest: CPS Books.
- Çelikkan, Ali (2016). Flüchtlingspolitik der Türkei: Der Türsteher am Bosphorus. In: *taz*, 12. Dezember. Im Internet unter: <https://taz.de/!5365290/>, Recherche am: 02.06.2021.
- Collyer, Michael (2007). In-Between Places: Trans-Saharan Transit Migrants in Morocco and the Fragmented Journey to Europe. In: *Antipode* 39 (4), 668-90.
- Cremer, Hendrik/Engelmann, Claudia (2018). *Hausordnungen menschenrechtskonform gestalten. Das Recht der Unverletzlichkeit der Wohnung (Art. 13 GG) in Gemeinschaftsunterkünften für Geflüchtete*. Deutsches Institut für Menschenrechte. Im Internet unter: https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/ANALYSE/Analyse_Hausordnungen_menschenrechtskonform_gestalten.pdf, Recherche am 16.03.2023.
- Dadusc, Deanna/Mudu, Pierpaolo (2020). Care without Control: The Humanitarian Industrial Complex and the Criminalisation of Solidarity. In: *Geopolitics* 27 (4), 1205-1230.
- Darwisch, Mahmud (2006). *Belagerungszustand. Gedichte*. [Übers. Stephan Milich] Berlin: Hans Schiler.
- Davis, Angela (2003). *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Book.
- Därmann, Iris (2021). *Widerstände: Gewaltenteilung in statu nascendi*. Berlin: Matthes und Seitz.
- Dean, Jodi (1998). *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- De Certeau, Michel (1988). *Kunst des Handelns*. [Übers. Ronald Voullié] Berlin: Merve.
- Decker, Anja/Trummer, Manuel (2020). Perspektiven einer Kulturanalyse des Ländlichen. Eine thematische Hinführung. In: (dies.) (Hrsg.): *Das Ländliche als kulturelle*

- Kategorie: Aktuelle wissenschaftliche Perspektiven auf Stadt-Land-Beziehungen.* Bielefeld: Transcript: 9-23.
- De Genova, Nicholas/Mezzadra, Sandro/Pickles, John (2015). New Keywords: Migration and Borders. In: *Cultural Studies* 29 (1), 55-87.
- Dehaene, Michiel/Cauter, Lieven de (2009). Of other spaces: Notes. In: (dies.) (Hrsg.): *Heterotopia and the City. Public space in a postcivil society*. London: Routledge, 13-28.
- Deleuze, Gilles (1994). *Bartleby oder die Formel*. Berlin: Merve.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (2007). Vorwort. In: (dies.) (Hrsg.): *Verletzlichkeit und Frieden: Schriften über Politik und das Politische*. Zürich: Diaphanes, 7-73.
- Derrida, Jacques (1995). Archive Fever: A Freudian Impression. In: *Diacritics* (25) 2, 9-63.
- (1996). Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen. In: Dorothee Kimmich/Rolf Günter Renner/Bernd Stiegler (Hrsg.): *Texte und Literaturtheorie der Gegenwart*. Stuttgart: Philipp Reclam, 301-314.
- (2004). Signatur Ereignis Kontext. In: Peter Engelmann (Hrsg.): *Jacques Derrida – Die différance: Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Philipp Reclam, 68-110.
- Derjen, Marion (2020). „Wir schaffen das“ oder „revolutionäres Bewusstsein“? Überlegungen zur Willkommenskultur 2015. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 17. Juni. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/apuz/312830/ueberlegungen-zur-willkommenskultur-2015>, Recherche am 03.02.2022.
- Devlin, Julia/Evers, Tanja/Goebel, Simon (Hrsg.) (2021): *Praktiken der (Im-)Mobilisierung: Lager, Sammelunterkünfte und Ankerzentren im Kontext von Asylregimen*. Bielefeld: Transcript.
- De Wolff, Kaya (2021). *Post-/Koloniale Erinnerungsdiskurse in der Medienkultur: Der Genozid an den Ovaherero und Nama in der deutschsprachigen Presse von 2001 bis 2016*. Bielefeld: Transcript.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. (Hrsg.) (2020). *Non-Refoulement: Menschrechtliches Grundprinzip in Gefahr*. Im Internet unter: <https://dgvn.de/meldung/non-refoulement-menschenrechtliches-grundprinzip-in-gefahr/>, Recherche am 25.05.2021.
- Deutscher Bundestag (1992). Gesetz zur Neuregelung des Asylverfahrens. In: *Bundesgesetzblatt* 29 (1), 1126-1146.
- (Hrsg.) (2016). *Änderungen des Asyl- und Aufenthaltsrechts seit Januar 2015 mit den Schwerpunkten Asylpaket I und II*. Im Internet unter: <https://www.bundestag.de/resource/blob/424122/05b7770e5d14f459072c61c98ce01672/WD-3-018-16-pdf-data.pdf>, Recherche am 28.05.2021.
- (2017). Gesetz zur besseren Durchsetzung der Ausreisepflicht. Vom 20. Juli 2017. In: *Bundesgesetzblatt* 52 (2), 2780-2786.
- Deycke, Alexander/Isele, Sören (2018). Kein ruhiges Hinterland? Autonomer Antifaschismus in der Provinz. In: *Demokratie Dialog* 3, 20-29.

- Diaz-Bone, Rainer/Schneider, Werner (2003). Der Einsatz von qualitativer Datenanalyse-Software in der sozialwissenschaftlichen Diskursanalyse. In: Reiner Keller/Andreas Hirsland,/Werner Schneide/Willy Viehöfer (Hrsg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Opladen: Leske/Budrich, 457-494.
- Dimitriadi, Angeliki (2017). Governing irregular migration at the margins of Europe: The case of the hotspots on the Greek islands. In: *Etnografia e Ricerca Qualitativa* 1, 75-95.
- Doppler, Lisa (2021). Begriffliches Denken als Widerstand: Selbstbezeichnungen in der Refugee-Bewegung. In: Daniel Kersting/Marcus Leuoth (Hrsg.): *Der Begriff des Flüchtlings: Rechtliche, moralische und politische Kontroversen*. Stuttgart: J.B. Metzler, 229-245.
- Do Mar Castro Varela, Maria/Haghighat, Leila (2020). Solidarity and the City: A Complicated Story. In: Maria do Mar Castro Varela/Bariş Ülker (Hrsg.): *Doing Tolerance and the Question of Urban Citizenship*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 53-72.
- Domingo Hendricks, Ashley (2022). What is Dance Activism? In: *Jstor Daily*, 7. Juli. Im Internet unter: <https://daily.jstor.org/what-is-dance-activism/>, Recherche am 15.09.2023.
- Dorner, Christoph (2017). Ich wollte mehr sehen als das brennende Haus. In: *Geo*. Im Internet unter: <https://www.geo.de/magazine/geo-magazin/17037-rtkl-rostock-lichtenhagen-ich-wollte-mehr-sehen-als-das-brennende-haus>, Recherche am 05.03.2021.
- Durkheim, Emile (1988). *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DWDS (Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache) (Hrsg.) (2020). *Wegschaffen*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/wegschaffen>, Recherche am 02.03.2022.
- Dzenovski, Dace/Knight, Daniel M. (2020). Emptiness. In: *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. Im Internet unter: <https://culanth.org/fieldsights/series/emptiness>, Recherche am 07.09.2023.
- Etzold, Benjamin (2019). *Auf der Flucht – (Im-)Mobilisierung und (Im-)Mobilität von Schutzsuchenden* (Flucht: Forschung und Transfer/State-of-Research Papier 04). Osnabrück/Bonn: Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien/Internationales Konversionszentrum Bonn.
- Engler, Anne-Marlen (2021). Flüchtlingslager jenseits der Ausnahme von vom Recht denken: Theoretische Schlaglichter und aktuelle Debatten. In: Julia Devlin/Tanja Evers/Simon Goebel (Hrsg.): *Praktiken der (Im-)Mobilisierung: Lager, Sammelunterkünfte und Ankerzentren im Kontext von Asylregimen*. Bielefeld: Transcript, 27-47.
- Engler, Marcus/Welfens, Natalie/Rasche, Lucas (2022). Zwei Jahre EU-Migrationspakt: Was bleibt vom Neustart? In: *FluchtforschungsBlog*, 14. September. Im Internet unter: <https://fluchtforschung.net/blogbeitraege/zwei-jahre-eu-migrationspakt-was-bleibt-vom-neustart/>, Recherche am 28.12.2022.
- Enzenbach, Isabel/Kollath, Mai-Phuong/Oelkers, Julia (2019a). Wege in die DDR. In: dies. (Hrsg.): *Eigensinn im Bruderland*. Im Internet unter: <https://bruderland.de/episodes/motivation/>, Recherche am 09.03.2021.

- (2019b). Männer, Frauen und die Liebe. In: dies. (Hrsg.): *Eigensinn im Bruderland*. Im Internet unter: <https://bruderland.de/episodes/geschlechterverhaeltnis/>, Recherche am 09.03.2021.
- Erll, Astrid (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Europäische Kommission (Hrsg.) (2019). *EU hält Zusage ein: 6 Milliarden Euro für Flüchtlinge in der Türkei sind bis ins Jahr 2025 verplant*. Im Internet unter: https://ec.europa.eu/germany/news/20191210-fazilitaet-fluechtlinge-tuerkei_de, Recherche am 02.06.2021.
- (Hrsg.) (2020). *Neues Migrations- und Asylpaket: Ein Neuanfang in der europäischen Migrationspolitik*. Im Internet unter: https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/new-pact-migration-and-asylum_de, Recherche am 27.04.2021.
- European Commission (Hrsg.) (2020). *EU-Turkey Statement: Four years on*. Im Internet unter: https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/20200318_managing-migration-eu-turkey-statement-4-years-on_en.pdf, Recherche am 03.06.2021.
- Evangelische Kirche in M-V (Hrsg.) (2019a). *Geldstrafe für Arne Bölt: Rostocker Diakon wegen Menschen schmuggel verurteilt*. Im Internet unter: <https://www.kirche-mv.de/nachrichten/2019/januar/rostocker-diakon-wegen-menschenschmuggel-verurteilt>, Recherche am 24.06.2021.
- (Hrsg.) (2019b). *Mecklenburg-Vorpommern übernimmt Konzept der Anker-Zentren*. Im Internet unter: <https://www.kirche-mv.de/nachrichten/2019/april/mv-uebernimmt-konzept-der-anker-zentren>, Recherche am 30.03.2022.
- Fabian, Johannes (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fairclough, Norman (2013). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (2. Aufl.). New York: Routledge.
- Fals-Borda, Orlando/Rahman, Mohammad Anisur (1991). *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action-Research*. New York: Apex Press.
- Fanon, Frantz (1981). *Die Verdammten dieser Erde*. [Übers. Traugott König] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2008). *Black Skin, White Masks*. [Übers. Richard Philcox] New York: Grove Press.
- Faubion, James (2009). Heterotopia: an ecology. In: Michiel Dhaene/Lieven de Caeter (Hrsg.): *Heterotopia and the City. Public space in a postcivil society*. London: Routledge, 31-39.
- Featherstone, David (2012). *Solidarity: Hidden Histories and Geographies of Internationalism*. London/New York: Zed Books.
- Fischhaber, Anna (2015). Willkommenskultur für Flüchtlinge: Was hinter der Hilfsbereitschaft der Deutschen steckt. In: *Süddeutsche Zeitung*, 11. September. Im Internet unter:

- <https://www.sueddeutsche.de/leben/willkommenskultur-fuer-fluechtlinge-was-hinter-der-hilfsbereitschaft-der-deutschen-steckt-1.2642991>, Recherche am 24.01.2022.
- Fleischmann, Larissa (2020). *Contested Solidarity: Practices of Refugee Support between Humanitarian Help and Political Activism*. Bielefeld: Transcript.
- Fleischmann, Larissa/Steinhilper, Elias (2017). The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping. In: *Social Inclusion* (5) 3, 17-27
- Flick, Uwe (2008). *Triangulation: Eine Einführung* (2. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag.
- (2016). *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung* (7. Aufl.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- (2018). *Doing Grounded Theory* (2. Aufl.). London: Sage.
- Flüchtlingsrat M-V (Hrsg.) (2023). *Rom*nja in Mecklenburg-Vorpommern – Empowerment und Sensibilisierung*. Im Internet unter: <https://www.fluechtlingsrat-mv.de/projekte/romnja-in-mecklenburg-vorpommern-empowerment-und-sensibilisierung/>, Recherche am 29.11.2023.
- Flüchtlingsrat Niedersachsen (Hrsg.) (2023). *Die Landesflüchtlingsräte*. Im Internet unter: <https://www.fluechtlingsrat.de/>, Recherche am 31.07.2023.
- Fotaki, Marianna (2021). Solidarity in crisis? Community responses to refugees and forced migrants in the Greek islands. In: *Organization*.
- Foucault, Michel (1972). *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* [Übers. A.M. Sheridan Smith]. New York: Pantheon.
- (1976a). *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit I*. [Übers. Ulrich Raulff und Walter Seitter] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1976b). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. [Übers. Walter Seitter] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1980). Two Lectures. [Übers. Colin Cordon/Leo Marshall/John Mepham/Kate Soper] In: Colin Gordon (Hrsg.): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, 78-109.
- (1990). *Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften*. [Übers. Ulrich Köppen] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1991a). *Die Ordnung des Diskurses*. [Übers. Walter Seitter] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1991b). Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault. [Übers. Walter Seitter]. In: Walter Seitter (Hrsg.): *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a. M.: Fischer, 7-28.
- (1992a). *Was ist Kritik?* [1978] [Übers. Walter Seiter] Berlin: Merve.
- (1992b). Andere Räume. [Übers. Walter Seiter] In: Karlheinz Barck/Peter Gente/Heidi Paris/Stefan Richter (Hrsg.): *Aisthesis – Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam, 34-46.
- (1994). Das Subjekt und die Macht [Übers. Claus Rath/Ulrich Raulff]. In: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hrsg.): *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (2. Aufl.). Weinheim: Beltz Athenäum, 243-61.

- (2004). *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/1978*. [Übers. Claudia Brede-Konersmann/Jürgen Schröder]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2015a). Vorwort [von: Wahnsinn und Gesellschaft]. [Übers. Hans-Dieter Gondek] In: Daniel Defert/Francois Ewald/Jacques Lagrange (Hrsg.): *Michel Foucault: Analytik der Macht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2015b). Die Maschen der Macht. [Übers. Reiner Ansén et. al] In: Daniel Defert/Francois Ewald/Jacques Lagrange (Hrsg.): *Michel Foucault: Analytik der Macht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 220-240.
- (2019). *Die Heterotopien/Der utopische Körper: Zwei Radiovorträge* (4. Aufl.). [Übers. Michael Bischoff] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung (Hrsg.) (2002). *Ausländerfeindlichkeit: Bewährungsstrafen für Randalierer von Rostock*. Im Internet unter: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/auslaenderfeindlichkeit-bewachungsstrafen-fuer-randalierer-von-rostock-137916.html>, Recherche am 08.07.2021.
- (Hrsg.) (2018). *Dobrinth beklagt eine 'Anti-Abschiebe-Industrie'*. Im Internet unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/alexander-dobrindt-beklagt-eine-anti-abschiebe-industrie-15576403.html>, Recherche am 24.01.2022.
- Friese, Heidrun (2014). *Grenzen der Gastfreundschaft: Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die Europäische Frage*. Bielefeld: Transcript.
- (2017). *Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden*. Bielefeld: Transcript.
- (2020). Digitalisierte Gesellschaften. Soziologische und polittheoretische Perspektiven. In: Heidrun Friese/Marcus Nolden/Gala Rebane/Miriam Schreiter (Hrsg.): *Handbuch soziale Praktiken und digitalisierte Alltagswelten*. Wiesbaden: Springer, 23-38.
- (2022). European Border Regimes: Necropolitics, Humanitarianism and the Democratic Order. In: Sabine Bauer-Amin/Leonardo Schiocchet/Maria Six-Hohenbalken (Hrsg.): *Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes. Anthropological Perspectives*. Bielefeld: Transcript, 39-63.
- (2023). Migration, Biopolitiken, Alltagsrassismus. Europäische Grenzen und populäre Diskurse. in: Stefan Garsztecki/Thomas Laux/Marian Nebelin (Hrsg.): *Brennpunkte der 'neuen' Rechten*. Bielefeld: Transcript, 223-254 (*im Erscheinen*).
- Front Line Defenders (Hrsg.) (2022). *Sara Mardini*. Im Internet unter: <https://www.frontlinedefenders.org/en/profile/sara-mardini>, Recherche am 28.12.2022.
- Ganga, Deianira/Scott, Sam (2006). Cultural 'Insiders' and the Issue of Positionality in Qualitative Migration Research: Moving 'Across' and Moving 'Along' Researcher-Participant Divides. In: *Qualitative Social Research* (7) 3. Im Internet unter: <https://doi.org/10.17169/fqs-7.3.134>, Recherche am 27.07.2022.
- Gebhardt, Mareike (2021). Die Regierung der Anderen: Von der mediterranen Todeslandschaft des europäischen Grenzregimes. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 8 (1), 467-498.

- Gedenken an das Pogrom. Lichtenhagen 1992 (Hrsg.). *Positionspapier*. Im Internet unter: <https://gedenken-lichtenhagen.de/bundnis/positionspapier/>, Recherche am 27.09.2023.
- Geelhaar, Stephan/Marz, Ulrike, Prenzel, Thomas (2012). Rostock-Lichtenhagen als konformistische Revolte. In: Thomas Prenzel (Hrsg.): *20 Jahre Rostock-Lichtenhagen: Kontext, Dimensionen und Folgen der rassistischen Gewalt*. Rostock: Universität Rostock, 55-69.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books.
- Gelardi, Lea (2021). Transitzentrum oder: Über die (Un-)Durchlässigkeit von (Lager-) Grenzen. In: Julia Devlin/Tanja Evers/Simon Goebel (Hrsg.): *Praktiken der (Im-) Mobilisierung: Lager, Sammelunterkünfte und Ankerzentren im Kontext von Asylregimen*. Bielefeld: Transcript, 97-116.
- Genette, Gérard (1996). Strukturalismus und Literaturwissenschaft. In: Dorothee Kim-mich/Rolf Günter Renner/Bernd Stiegler (Hrsg.): *Texte und Literaturtheorie der Gegenwart*. Stuttgart: Philipp Reclam, 197-215.
- (2018). *Palimpseste: Die Literatur zweiter Stufe* (8. Aufl.). [Übers. Wolfram Bayer/ Dieter Hornig] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Georgiades, Niko (2019). Government Deadline of Greek Squat Evictions Draws Near. In: *Unicorn Riot*, 4. Dezember. Im Internet unter: <https://unicornriot.ninja/2019/government-deadline-of-greek-squat-evictions-draws-near/>, Recherche am 25.04.2021.
- Girtler, Roland (2003). *Randkulturen: Theorie der Unanständigkeit* (3. Aufl.). Wien/ Köln/Weimar: Böhlau.
- Glasze, Georg/Husseini de Araújo, Shadia/Mose, Jörg (2021). Kodierende Verfahren in der Diskursanalyse. In: Georg Glasze/Annika Mattissek (Hrsg.): *Handbuch Diskurs und Raum*. Bielefeld: Transcript, 379-405.
- Glasze, Georg/Mattissek, Annika (2009). Die Hegemonie- und Diskurstheorie von Laclau und Mouffe. In: (dies.) (Hrsg.): *Handbuch Diskurs und Raum: Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung*. Bielefeld: Transcript, 153-179.
- Glick Schiller, Nina (2016). The question of solidarity and society: Comment on Will Kymlicka's article: 'Solidarity in Diverse Societies'. In: *Comparative Migration Studies* 4 (1), 1-9.
- Gliech, Oliver (2011). *Saint-Domingue und die Französische Revolution. Das Ende der weißen Herrschaft in einer karibischen Plantagenwirtschaft*. Köln/Weimar: Böhlau.
- Glissant, Edouard (1992). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. [Übers. J. Michael Dash] Charlottesville: University Press of Virginia.
- (2010). *Poetics of Relation*. [1990] [Übers. Betsy Wing] Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Glorius, Birgit (2021). Nach dem Lager. In: Julia Devlin/Tanja Evers/Simon Goebel (Hrsg.): *Praktiken der (Im-)Mobilisierung: Lager, Sammelunterkünfte und Ankerzentren im Kontext von Asylregimen*. Bielefeld: Transcript, 443-464.

- Gobo, Giampietro (2008). *Doing Ethnography*. [Übers. Adrian Belton] London: Sage.
- Goffman, Erving (1973). *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. [Übers. Nils Lindquist] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Görling, Reinhold (2004). Emplacements. In: Vittoria Borsò/Reinhold Görling (Hrsg.): *Kulturelle Topografien*. Stuttgart: J.B. Metzler, 43-69.
- Göttisch-Elten, Silke (2018). „Der Bauernhof ist der ideale Ort, um Menschen emotional zu berühren ...“ In: *Kieler Blätter zur Volkskunde* 50, 5-16.
- Graeber, David (2013). *Direkte Aktion*. [Über. Sophia Deeg] Hamburg: Edition Nautilus.
- Grau, Andreas (2014). Friedensbewegung. In: *Lebendiges Museum Online. Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, 22. September. Im Internet unter: <https://kurzelinks.de/0ocl>, Recherche am 13.02.2023.
- Gramsci, Antonio (1926). Some aspects of the southern question. In: Quintin Hoare (Hrsg.): *Selections from political writings (1921–1926)*. London: Lawrence and Wishart, 441-462.
- (1992). *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 4*. Herausgegeben von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument.
 - (1996). *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 7*. Herausgegeben von Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle. Hamburg: Argument.
 - (1999). *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Band 9*. Herausgegeben von Peter Jehle, Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument.
- Greenham, David (2019). *Close Reading: The Basics*. London/New York: Routledge.
- Gruber, Marika (2014). *Migration als Chance für den ländlichen Raum: Pilotstudie für den Bezirk Hermagor*. Bundesministerium Republik Österreich. Im Internet unter: https://region-hermagor.at/wp-content/uploads/Migration-als-Chance-fuer-den-laendlichen-Raum_Pilotstudie.pdf, Recherche am 30.05.2023.
- Guski, Roman (2012a). „Das Wort Pogrom kannte ich nur aus Geschichtsbüchern“ – Nachwendepogrome im vereinten Deutschland. In: *Zeitgeschichte regional: Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern* 12 (2), 26-35.
- (2012b). Nach Rostock-Lichtenhagen: Aufarbeitung und Perspektiven des Gedenkens. In: Thomas Prenzel (Hrsg.): *20 Jahre Rostock-Lichtenhagen: Kontext, Dimensionen und Folgen der rassistischen Gewalt*. Rostock: Universität Rostock, 31-52.
- Gümüşay, Kübra (2020). Deshalb ist das Wort „Abschiebepatenschaft“ blanker Zynismus. Ein Interview mit Kübra Gümüşay. In: *Bayerischer Rundfunk*, 29. September. Im Internet unter: <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/zuendfunk/politik-gesellschaft/kuebra-guemuesay-framing-abschiebepatenschaften-100.html>, Recherche am 26.05.2021.
- Günzel, Stephan (2017). *Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung*. Bielefeld: Transcript.
- Hader, Cindy (2021a). Oben rechts #InZeitenVonCorona – Institutioneller Rassismus, exklusive Solidarität und die Pandemie. Eine Momentaufnahme aus Mecklenburg-Vorpommern. In: Redaktion Corona-Monitor (Hrsg.): *Corona und Gesellschaft: Soziale Kämpfe in der Pandemie*. Wien: Mandelbaum, 123-43.

- (2021b). Lager oder Straße: Fluchtort Athen. In: *Ossietzky* 24 (2), 45-48.
- Hader, Cindy (2022). Ein Pogrom klingt nach: Zur Auslagerung der ZASt von Lichtenhagen an die Grenzen Mecklenburgs. In: *derrechterand: Das Antifaschistische Magazin* 33 (197), 18-22.
- Hader, Cindy/Pro Bleiberecht/Internationalistische Linke Rostock (2021). Auslagerung statt Aufarbeitung. In: *Analyse & Kritik. Zeitschrift für linke Debatte und Praxis*, 16. November, 31.
- Haghighat, Leila (2022). Von Möglichkeitsräumen, Begegnungen und Begehren: Sozial engagierte Kunst im Verhältnis von Raum-Beziehung-Solidarität. In: Marcus Hawel et. al (Hrsg.): *Work in Progress: Doktorand*innen-Jahrbuch der Rosa Luxemburg Stiftung: Solidarität in der Krise*. Hamburg: VSA.
- Hahn, Alois (1997). „Partizipative“ Identitäten. In: Münkler, Herfried (Hrsg.): *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*. Berlin, 115-158.
- Hale, Charles R. (2017). What Is Activist Research? In: *Insights from the Social Sciences*, 5. Dezember. Im Internet unter: <https://items.ssrc.org/from-our-archives/what-is-activist-research/>, Recherche am 26.07.2022.
- Hall, Stuart (1977). Culture, the Media, and the “Ideological Effect“. In: David Morley (Hrsg.): *Essential Essays Volume 1/Stuart Hall*. Durham: Duke University Press, 298-337.
- (1989). Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Das Argument* 178, 913-921.
- (1992a). Cultural Studies and Its Theoretical Legacies. In: David Morley (Hrsg.): *Essential Essays Volume 1/Stuart Hall*. Durham: Duke University Press, 71-101.
- (1992b). The West and the Rest: Discourse and Power. In: Stuart Hall/Bram Gieben (Hrsg.): *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 275-333.
- (2013a). The Work of Representation. In: Stuart Hall/Jessica Evans/Sean Nixon (Hrsg.): *Representation*. London: Sage, 1-60.
- (2013b). The Spectacle of the ‘Other’. In: Stuart Hall/Jessica Evans/Sean Nixon (Hrsg.): *Representation*. London: Sage, 215-270.
- (2019). On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall by Larry Grossberg and Others [1986]. In: David Morley (Hrsg.): *Stuart Hall: Essential Essays Volume 1*. Durham/London: Duke University Press, 222-247.
- Haman, Ulrike/Karakayalı, Serhat (2016). Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany. In: *Intersections* 2 (4), 69-86.
- Hamid, Mohsin (2019). In the 21st century, we are all migrants. In: *National Geographic*. Im Internet unter: <https://www.nationalgeographic.com/magazine/article/we-all-are-migrants-in-the-21st-century>, Recherche am 29.04.2021.
- Hanse- und Universitätsstadt Rostock/Rathaus (Hrsg.) (2023). *Sitzverteilung in der Bürgerschaft nach den Wahlergebnissen*. Im Internet unter: https://rathaus.rostock.de/de/sitzverteilung_in_der_buergerschaft_nach_den_wahlergebnissen/254114, Recherche am 20.02.2023.
- Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3), 575-599.

- Hark, Sabine/Jaeggi, Rahel/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Saar, Martin (2015). Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität. In: *Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 33 (1), 99-103.
- Haskell, Thomas L. (1985). Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility. In: *The American Historical Review* 90 (2), 339-361.
- Hasselmann, Silke (2018). Ohne Beschluss abgeschoben. In: *Deutschlandfunk*, 19. Juli. Im Internet unter: <https://www.deutschlandfunk.de/asylverfahren-ohne-beschluss-abgeschoben-100.html>, Recherche am 10.04.2023.
- Hayes, Ben/Vermeulen, Mathias (2012). *Borderline: The EU's New Border Surveillance Initiatives*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Healey, Patsy (2002). Urban-Rural Relationships, Spatial Strategies and Territorial Development. In: *Built Environment* 28 (4), 331-339.
- Heidegger, Martin (1927). Die Räumlichkeit des Daseins. In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* [2015]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 141-151.
- (1951). Bauen, Wohnen, Denken. In: Marcello Nasso (Hrsg.): *Handwerksheft VI* [2014]. Zürich: ETH Zürich Departement Architektur, 102-110.
- (1953). Die Frage nach der Technik. In: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.): *Martin Heidegger Gesamtausgabe. Veröffentlichte Schriften 1910-1976: Bd. 7 Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 5-37.
- Heinrich, Gudrun (2016). Fanal 'Rostock Lichtenhagen' – Rassistische Ausschreitungen und die junge Demokratie. In: Mario Niemann/Fred Mrotzek/Stefan Creuzberger (Hrsg.): *Land im Umbruch – Mecklenburg-Vorpommern nach dem Ende der DDR*. Berlin: be.bra Wissenschaft, 173-191.
- (2018). Rostock Lichtenhagen 1992-2017: Aufarbeitung und Erinnerung als Prozess der lokalen politischen Kultur In: Martin Koschkar/Clara Ruvituso (Hrsg.): *Politische Führung im Spiegel regionaler politischer Kultur*. Wiesbaden: Springer, 293-309.
- Heister, Hanns-Werner (2016). Politische Kampflieder: Vorwärts und nicht vergessen. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 3. August. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/sound-des-jahrhunderts/210236/politische-kampflieder/>, Recherche am 15.09.2023.
- Heller/Charles, Kasperek/Bernd (2021). Der Europäische Pakt gegen Migration. In: *Movements* 6 (1), 123-136.
- Hemmings, Clare (2012). Affective solidarity: Feminist reflexivity and political transformation. In: *Feminist Theory* 13 (2), 147-161.
- Honig, Bonnie (Hrsg.) (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- hooks, bell (1991). Theory as Liberatory Practice. In: *Yale Journal of Law and Feminism* 4 (1), 1-12.
- Hoving, Isabel (2007). Remaining Where you Are: Kincaid and Glissant on Space and Knowledge. In: Verstraete, Ginette/Cresswell, Tim (Hrsg.): *Mobilizing Place, Placing*

- Mobility: The Politics of Representation in a Globalized World*. Amsterdam: Rodopi, 125-141.
- Hühn, Melanie/Lerp, Dörte/Petzold, Knut/Stock, Miriam (2010). In neuen Dimensionen denken? Einführende Überlegungen zu Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit und Translokalität. In: (dies.) (Hrsg.): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität: Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*. Münster: Lit, 11-47.
- Idriz, Narin (2018). The EU-Turkey Statement or the 'Refugee Deal': The Extra-legal Deal of Extraordinary Times? In: Dina Siegel/Veronika Nagy (Hrsg.): *The Migration Crisis? Criminalization, Security and Survival*. Den Haag: Eleven International Publishing, 61-85.
- Informationsbund Asyl und Migration (Hrsg.) (2022). *Anwendung der Richtlinie zum vorübergehenden Schutz auf Kriegsflüchtlinge aus der Ukraine*. Im Internet unter: <https://www.asyl.net/view/anwendung-der-richtlinie-zum-voruebergehenden-schutz-auf-kriegsfluechtlinge-aus-der-ukraine>, Recherche am 04.11.2023.
- Inhetveen, Katharina (2010). *Die politische Ordnung des Flüchtlingslagers – Akteure, Macht, Organisation. Eine Ethnographie im Südlichen Afrika*. Bielefeld: Transcript.
- International Rescue Committee (Hrsg.) (2021). *A Europe that protects: What is the EU-Turkey Deal?* Im Internet unter: <https://eu.rescue.org/article/what-eu-turkey-deal>, Recherche am 02.06.2021.
- Isin, Engin F. (2008). Theorizing acts of citizenship. In: Engin Isin/Greg Nielson (Hrsg.): *Acts of Citizenship*. London: Palgrave Macmillan, 15-43.
- Jacke, Christoph/Zierold, Martin (2015). Gedächtnis und Erinnerung. In: Hepp, Andreas/Krotz, Friedrich/Lingenberg, Swantje/Wimmer, Jeffrey (Hrsg.): *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse*. Wiesbaden: Springer, 79-81.
- Jäger, Margarete/Jäger, Siegfried (2007). Diskurs als „Fluss von Wissen durch die Zeit“. Ein transdisziplinäres Konzept zur Deutung gesellschaftlicher Wirklichkeit. In: dies. (Hrsg.): *Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag, 15-39.
- Jäger, Siegfried (2004). *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung* (4. Aufl.). Münster: Unrast.
- Jakob, Christian (2015a). Die Fallen des Helfens. In: *taz*, 15. August. Im Internet unter: <https://taz.de/Fluechtlingshilfe-in-Deutschland/!5220027&SuchRahmen=Print/>, Recherche am 04.02.2022.
- (2016). *Die Bleibenden: Wie Flüchtlinge Deutschland seit 20 Jahren verändern*. Berlin: Christoph Links Verlag.
- (2019). Razzia in Ellwangen wohl rechtswidrig. In: *taz*, 14. März. Im Internet unter: <https://taz.de/Strafbefehle-gegen-Fluechtlinge-aufgehoben/!5580756/>, Recherche am 28.10.2022.
- (2020). Neues Asyl- und Migrationspaket der EU: Unwort des Jahres. In: *taz*, 25. September. Im Internet unter:

- <https://taz.de/Neues-Asyl--und-Migrationspaket-der-EU/!5716652/>, Recherche am 26.05.2021.
- (2021). Prozess gegen Flüchtlingsaktivist:innen: Auf Hilfe droht Haft. In: *taz*, 18. November. Im Internet unter: <https://taz.de/Prozess-gegen-Fluechtlingsaktivistinnen/!5812517/>, Recherche am 09.02.2022.
- (2023). Neue Asylregelung: Die EU rückt nach rechts. In: *taz*, 11. Juni. <https://taz.de/Neue-Asylregelung/!5937359/>, Recherche am 04.11.2023.
- Jaspers, Karl (2019). *Einführung in die Philosophie* (33. Aufl.). München: Piper.
- Johann Heinrich von Thünen-Institut (Hrsg.) (2023). *Mehr Forschung zur Integration von Geflüchteten in ländlichen Räumen*. Im Internet unter: <https://www.gefluechtete-in-laendlichen-raeumen.de/>, Recherche am 30.05.2023.
- Johnson, Peter (2006). Unravelling Foucault's 'different spaces'. In: *History of the Human Sciences* 19 (4), 75-90.
- Jørgensen, Martin Bak/Schierup Carl-Ulrik (2021). Transversal Solidarities and the City: An Introduction to the Special Issue. In: *Critical Sociology* 47 (6), 845-55.
- Kalb-Müller, Linda (2019). Herausforderungen ehrenamtlicher Flüchtlingshilfe im ländlichen Raum. In: Monika Alisch (Hrsg.): *Zwischenräume – Sozialraumentwicklung in der Migrationsgesellschaft*. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, 115-35.
- Kanak Attak (Hrsg.) (1998). *About*. Im Internet unter: https://www.kanak-attak.de/ka/about/manif_deu.html, Recherche am 20.12.2022.
- Kant, Immanuel (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker*. Hamburg: Felix Meiner.
- Karakayalı, Serhat (2013). Kosmopolitische Solidarität. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 18. März. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/apuz/156768/kosmopolitische-solidaritaet>, Recherche am 05.02.2022.
- Karakayalı, Serhat/Tsianos, Vassilis S. (2007). Movements that matter. Eine Einleitung. In: Transit Migration Forschungsgruppe (Hrsg.): *Turbulente Ränder – Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript, 7-23.
- Kasperek, Bernd (2018). Das kommende Grenzregime? In: *Hinterland* 37, 16-22.
- (2022). Zum Rücktritt des Frontex-Exekutivdirektors Fabrice Leggeri. In: *bordermonitoring.eu*, 13. Mai. Im Internet unter: <https://bordermonitoring.eu/analyse/2022/05/zum-ruecktritt-des-frontex-exekutivdirektors-fabrice-leggeri/>, Recherche am 13.12.2022.
- Kasperek, Bernd/ Hess, Sabine/Kron, Stefanie/Rodatz, Mathias/Schwertl, Maria (2016). Der lange Sommer der Migration: Krise, Rekonstitution und ungewissen Zukunft des europäischen Grenzregimes. In: *nd*, 19.12.2016. Im Internet unter: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1035779.der-lange-sommer-der-migration.html>, Recherche am 12.12.2023.
- Kasperek, Bernd/Speer, Marc (2015). Of Hope. Ungarn und der Lange Sommer der Migration. In: *bordermonitoring.eu*, 7. September. Im Internet unter:

- <https://bordermonitoring.eu/ungarn/2015/09/of-hope/>, Recherche am 28.05.2021.
- Kebir, Sabine (1991). *Gramsci's Zivilgesellschaft*. Hamburg: VSA.
- Keller, Gabriela M. (2012). Gauck in Rostock-Lichtenhagen: „Wir fürchten euch nicht“. In: *taz*, 26. August. Im Internet unter: <https://taz.de/Gauck-in-Rostock-Lichtenhagen/!5085577/>, Recherche am 02.03.2022.
- Keller, Reiner (2011). *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden: Springer.
- Kellermann, Florian/Vorreiter, Paul/Schälter, Verena (2021). *EU-Grenzsicherung und Menschenrechte: Frontex und die Pushback-Vorwürfe*. In: Deutschlandfunk, 22. Januar. Im Internet unter: https://www.deutschlandfunk.de/eu-grenzsicherung-und-menschenrechte-frontex-und-die.724.de.html?dram:article_id=491339, Recherche am 25.05.2021.
- Kersting, Daniel/Leuoth, Marcus (2020). *Der Begriff des Flüchtlings: Rechtliche, moralische und politische Kontroversen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Khurana, Thomas (2019). Paradoxien der Autonomie: Zur Einleitung. In: Thomas Khurana/Christoph Menke (Hrsg.): *Paradoxien der Autonomie – Freiheit und Gesetz I*. Berlin: August, 7-23.
- Kierkegaard, Sören (1984). *Philosophische Brocken, oder: Ein Bißchen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Eva Taschenbuch.
- Kleist, Olaf J. (2022). Rückkehr zur Flüchtlingspolitik des Kalten Krieges: Vom universalen Schutz zur Re-Politisierung? In: *FluchtforschungsBlog*, 3. März. Im Internet unter: <https://fluchtforschung.net/blogbeitraege/ruckkehr-zur-fluechtlingspolitik-des-kalten-krieges-vom-universalen-schutz-zur-re-politisierung/>, Recherche am 28.12.2022.
- Kleffner, Heike (2002). Frisch rasiert für die Bewährung. In: *taz*, 18. Juni. Im Internet unter: <https://taz.de/!1104282/>, Recherche am: 07.08.2021.
- Kocka, Jürgen (2001). Zivilgesellschaft: Zum Konzept und seiner sozialgeschichtlichen Verwendung. In: Jürgen Kocka/Paul Nolte/Shalini Randeria/Sven Reichardt (Hrsg.): *Neues über Zivilgesellschaft: Aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel*. Berlin: Wissenschaftszentrum für Sozialforschung, 4-22.
- (2008). Bürger und Bürgerlichkeit im Wandel. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 9/10, 3-9.
- Krasmann, Susanne/Opitz, Sven (2007). Regierung und Exklusion. Zur Konzeption des Politischen im Feld der Gouvernamentalität. In: Susanne Krasmann/Michael Volkmer (Hrsg.): *Michel Foucaults 'Geschichte der Gouvernamentalität' in den Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 127-55.
- Kreutzträger, Ilka (2010). Protest: Hungerstreik in Horst. In: *taz*, 17. September. Im Internet unter: <https://taz.de/!5135504/>, Recherche am 24.03.2022.
- Kristeva, Julia (2016). *Fremde sind wir uns selbst* (12. Aufl.). [Übers. Xenia Rajewsky] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Kron, Stefanie/Lebuhn, Henrik (2020). Building Solidarity Cities: From Protest to Policy. In: Feyzi Baban/Kim Rygiel (Hrsg.): *Fostering Pluralism through Solidarity Activism in Europe: Everyday Encounters with Newcomers*. Cham: Palgrave Macmillan, 81-107.
- Krönert, Veronika (2009). Michel de Certeau: Alltagsleben, Aneignung und Widerstand. In: Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Tanja Thomas (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Cultural Studies*. Wiesbaden: VS Verlag, 47-57.
- Küpper, Patrick (2016). *Abgrenzung und Typisierung ländlicher Räume. Thünen Working Paper 68*. Braunschweig: Johann Heinrich von Thünen-Institut.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso.
- Lafazani, Olga (2013). A Border within a Border: The Migrants' Squatter Settlement in Patras as a Heterotopia. In: *Journal of Borderlands Studies* 28 (1), 1-13.
- Lahusen, Christian/Schneider, Stefanie (Hrsg.) (2016). *Asyl verwalten: Zur bürokratischen Bearbeitung eines gesellschaftlichen Problems*. Bielefeld: Transcript.
- LAiV AMF (Hrsg.) (2015). *Jahresbericht 2015*.
<https://www.laiv-mv.de/Migration/Zahlen-und-Fakten/>, Recherche am 18.11.2023.
- (Hrsg.) (2016). *Jahresbericht 2016*. Im Internet unter:
<https://www.laiv-mv.de/Migration/Zahlen-und-Fakten/>, Recherche am 17.03.2022.
- (Hrsg.) (2019). *Jahresbericht 2019*. Im Internet unter:
<https://www.laiv-mv.de/Migration/Zahlen-und-Fakten/>, Recherche am 20.07.2021.
- (Hrsg.) (2022). *Aufnahme*. Im Internet unter:
<https://www.laiv-mv.de/Migration/Aufnahme/>, Recherche am 16.11.2023.
- Landtag M-V (Hrsg.) (1993a). *Beschlussempfehlung und Zwischenbericht*. Im Internet unter:
https://www.landtag-mv.de/fileadmin/media/Dokumente/Parlamentsdokumente/Drucksachen/1_Wahlperiode/D01-3000/Drs01-3277.pdf,
 Recherche am 08.07.2021.
- (Hrsg.) (1993b). *Beschlussempfehlung und Abschlussbericht*. Im Internet unter: <https://www.dokumentation.landtag-mv.de/Parldok/dokument/9359/einsetzung-eines-parlamentarischen-untersuchungsausschusses-zur-kl%C3%A4rung-von-sachverhalten-im-zusammenhang-mit-den-rostocker-krawallen.pdf>, Recherche am 08.07.2021.
- Langer, Hermann (1993). *Flächenbrand von Rechts: Zum Rechtsextremismus im Bundesland Mecklenburg-Vorpommern*. Rostock: Verlag Jugend und Geschichte.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. [Übers. Catherine Porter] Cambridge: Harvard University Press.
- Lauré al-Samarai, Nicola (2011). Diasporisches Denken, ex-zentrisches Kartografieren: Grundlegungen der Wechselausstellung Homestory Deutschland – Schwarze Biografien in Geschichte und Gegenwart. In: Martin Papenbrock/Norbert Schneider (Hrsg.): *Kunst und Politik: Jahrbuch der Guernica-Gesellschaft*, Band 13/2011. Göttingen: V&R Unipress, 97-115.

- Lefebvre, Henri (2003). *The Urban Revolution*. [Übers. Robert Bononno] Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2006). Die Produktion des Raums (1974). In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 330-342.
- Leurs, Koen (2017). Communication rights from the margins: politicising young refugees' smartphone pocket archives. In: *International Communication Gazette* 79 (6/7), 674-698.
- Leurs, Koen/Patterson, Jeffrey (2020). Smartphones: Digital Infrastructures of the Displaced. In: Peter Ada/Janet C. Bowstead/Katherine Brickell/Vandana Desai/Mike Dolton/Alasdair Pinkerton/Ayesha Siddiqi (Hrsg.): *The Handbook of Displacement*. Cham: Palgrave Macmillan, 583-599.
- Levinas, Emmanuel (1989a). Ideology and Idealism. In: Séan Hand (Hrsg.): *The Levinas Reader*. Cambridge: Basil Blackwell, 235-249.
- (1989b). Ethics as First Philosophy. In: Séan Hand (Hrsg.): *The Levinas Reader*. Cambridge: Basil Blackwell, 75-88.
 - (1991). Heidegger, Gagarin und wir. In: *taz archiv*, 13. April 1991. Im Internet unter: <https://taz.de/Heidegger-Gagarin-und-wir/!1723962/>, Recherche am 18.05.2022.
 - (2007). Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils Anderen. In: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hrsg.): *Verletzlichkeit und Frieden: Schriften über die Politik und das Politische*. Zürich: Diaphanes, 97-109.
 - (2011). *Otherwise than being, or, Beyond Essence* (9. Aufl.). [Übers. Alphonso Lingis] Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1973). *Das wilde Denken*. [Übers. Hans Naumann] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1987). *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. [Übers. Felicity Baker] London: Routledge & Kegan Paul.
- Levitt, Peggy/Glick Schiller, Nina (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. In: *The International Migration Review* 38 (3), 1002-1039.
- Liedman, Sven-Eric (2002). Solidarity: A conceptual history. In: *Eurozine*, 1-17 Im Internet unter: <https://www.eurozine.com/solidarity-a-conceptual-history/?pdf>, Recherche am 17.10.2022.
- Lierke, Lydia/Perinelli, Massimo (2020). Intro. In: (dies.) (Hrsg.): *Erinnern stören: Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive*. Berlin: Verbrecher Verlag, 11-30.
- Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Löw, Martina (2015). Space Oddity. Raumtheorie nach dem Spatial Turn. In: *sozialraum.de* (7) 1. Im Internet unter: https://www.sozialraum.de/space-oddity-raumtheorie-nach-dem-spatial-turn.php#_ftn1, Recherche am 16.01.2022.
- Luft, Stefan/Schimany, Peter (Hrsg.) (2014). *20 Jahre Asylkompromiss: Bilanz und Perspektiven*. Bielefeld: Transcript.

- Maier, Anja (2019). „Anti-Abschiebe-Industrie“ als Unwort: Dobrindt des Jahres. In: *taz*, 15. Januar. Im Internet unter: <https://taz.de/Anti-Abschiebe-Industrie-als-Unwort/!5563227/>, Recherche am 25.06.2021.
- Malteser Werke (Hrsg.) (2022a). *Abteilung Migration*. Im Internet unter: <https://www.malteser-werke.de/was-wir-tun/migration.html>, Recherche am 21.03.2022.
- (Hrsg.) (2022b). *Mecklenburg-Vorpommern*. Im Internet unter: <https://www.malteser-werke.de/migration-mv.html>, Recherche am 21.03.2022.
- Malzahn, CC (1993). Serge Klarsfeld gibt sich militant. In: *taz*, 22. Oktober. Im Internet unter: <https://taz.de/Archiv-Suche/!1647259&s=Serge%2BKlarsfeld%2Bgibt%2Bich%2Bmilitant%2BSolidarit%C3%A4tskomitee&SuchRahmen=Print/>, Recherche am 24.02.2022.
- Mann, Steve (1998). Reflectionism and Diffusionism: New Tactics for Deconstructing the Video Surveillance Superhighway. In: *Leonardo* 31 (2). 93-102.
- Mann, Steve/Nolan, Jason/Wellman, Barry (2003). Sousveillance: Inventing and Using Wearable Computing Devices for Data Collection in Surveillance Environments. In: *Surveillance & Society* 1 (3), 331-355.
- Marchart, Oliver (2013). Dancing Politics: Political Reflections on Choreography, Dance and Protest. In: Stefan Hölscher/Gerald Siegmund (Hrsg.): *Dance, Politics and Co-Immunity*. Diaphanes eText, 39-57.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the Word System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.
- Markmeyer, Bettina (1992). Eine ganze Stadt fürchtet die ZAST. In: *taz*, 15. Oktober. Im Internet unter: <https://taz.de/!1648210/>, Recherche am 15.07.2021.
- Marvakis, Athanasios (2005). Die Vernunft der Solidarität. In: Josef Held (Hrsg.): *Jugendintegration durch Partizipation? Perspektiven in Europa*. Hamburg: Argument, 161-88. Im Internet unter: https://www.academia.edu/26190212/DIE_VERNUNFT_DER_SOLIDARIT%C3%84T, Recherche am 17.10.2022.
- Marvakis, Athanasios/Anastasiadou, Marianthi (2017). Rassismus als Einübung in die neoliberale Transformation der griechischen Gesellschaft. In: Karim Fereidooni/Meral El (Hrsg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: Springer, 91-106.
- Marvakis, Athanasios/Petritsi, Ioanna (2014). Solidarity, not Adjustment: Activism learning as (self-)transformation. In: Tim Corcoran (Hrsg.): *Psychology in Education: Critical Theory~Practice*. Rotterdam: Sense Publishers, 129-145.
- Massey, Doreen (1993). *Power-geometry and a progressive sense of place*. In: Jon Bird/Barry Curtis/Tim Putnam/George Robertson/Lisa Tickner (Hrsg.): *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London/New York: Routledge, 59-69.
- (2005). *For space*. London: Sage.
- Maurin, Jost (2005). Flüchtlinge als politisches Instrument – Chilenische Emigranten in der DDR 1973-1989. In: *Totalitarismus und Demokratie*, 2, 345-374.

- Mauss, Marcel (1968). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. [Übers. Eva Moldenhauer] Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mayring, Philipp (2002). *Einführung in die qualitative Sozialforschung* (5. Aufl.). Weinheim/Basel: Beltz.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. [Übers. Libby Meintjes] In: *Public Culture* 15 (1), 11-40.
- (2018): *Sicherheit und Migration: Die große Vergrenzung*. In: taz, 14. Juli. Im Internet unter: <https://taz.de/Sicherheit-und-Migration/!5517629/>, Recherche am 04.02.2022.
- McAdam, Laura K./Nimführ, Sarah (2021). Being There While Not Being There: Reflections on Multi-sited Ethnography and Field Access in the Context of Forced Migration. In: *Anthropological Journal of European Cultures* (30) 2, 41-61.
- Mediendienst Integration (Hrsg.) (2022). *Asylrecht*. Im Internet unter: <https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyl/asylrecht.html>, Recherche am 30.12.2022.
- (Hrsg.) (2023). *Fünf Fragen zum EU-Asyldeal*. Im Internet unter: <https://mediendienst-integration.de/artikel/fuenf-fragen-zum-eu-asyldeal.html>, Recherche am 04.11.2023.
- Mecheril, Paul (2011). Wirklichkeit schaffen: Integration als Dispositiv. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61 (43), 49-54.
- Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2007). Rassismus. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz: Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 551-561.
- Meißner, Kerstin (2017). Gefühlte Welt_en: Über die Beziehung zwischen Emotionalität und Sachverstand und eine notwendige Konzeptualisierung von Sentipensar. In: Marcus Hawel und Herausgeber_innenkollektiv (Hrsg.): *Work in Progress – Doktorand_innen Jahrbuch 2017*. Hamburg: VSA.
- Mehl, Peter/Fick, Johanna/Glorius, Birgit/Kordel, Stefan/Schammann, Hannes (Hrsg.) (2022). *Geflüchtete in ländlichen Regionen Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS.
- Mészáros, Attila (2018). Perspektiven einer akteursorientierten Diskursanalyse der Flüchtlingsdebatte in der Slowakei. In: *Slowakische Zeitschrift für Germanistik* 10 (2), 53-71.
- Metz, Karl H. (1998). Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert. In: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Solidarität: Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 172-195.
- Metzner, Mathias (2017). Asylgrundrecht. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 15. August. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/izpb/256669/asylgrundrecht>, Recherche am 21.07.2021.
- Meyer, Katrin/Purtschert, Patricia (2008). Migrationsmanagement und die Sicherheit der Bevölkerung. In: Patricia Purtschert/Katrin Meyer/Yves Winter (Hrsg.):

- Gouvernementalität Sicherheit: Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault.* Bielefeld: Transcript, 149-73.
- Mezzadra, Sandro (Hrsg.) (2004). *Citizenship in motion* [Übers. Arianna Bove]. Im Internet unter: <https://www.generation-online.org/t/mezzadra.htm>, Recherche am 05.02.2022.
- Mezzadra, Sandro/Neilson, Brett (2013). *Border as method, or, the multiplication of labor.* London: Duke University Press.
- Mika, Bascha (1992). „Die Asylanten müßten sich doch fügen!“ In: *taz*, 10. September. Im Internet unter: <https://taz.de/!1653608/>, Recherche am 12.07.2021.
- Milan, Chiara/Pirro, Andrea L.P. (2018). Interwoven Destinies in the ‘Long Migration Summer’: Solidarity Movements Along the Western Balkan Route. In: Donatella della Porta (Hrsg.): *Solidarity Mobilizations in the ‘Refugee Crisis’: Contentious Moves.* Cham: Palgrave Macmillan, 125-155.
- Mills, Sara (2004). *Discourse* (2. Aufl.). New York: Routledge.
- Ministerium für Energie, Infrastruktur und Landesentwicklung M-V (Hrsg.) (2016). *Landesraumentwicklungsprogramm Mecklenburg-Vorpommern.* Im Internet unter: <https://www.regierung-mv.de/Landesregierung/wm/Raumordnung/Landesraumentwicklungsprogramm/aktuelles-Programm/>, Recherche am 29.12.2022.
- Ministerium für Wirtschaft, Arbeit und Gesundheit M-V (Hrsg.) (2020). *Wirtschaftsbericht 2020 für das Land Mecklenburg-Vorpommern.* Im Internet unter: <https://www.investorenportal-mv.de/de/aktuelle-broschueren/wirtschaftsbericht-mecklenburg-vorpommern-2020/index.html>, Recherche am 16.05.2023.
- Mitchell, Katharyne/Sparke, Matthew (2018). Hotspot geopolitics versus geosocial solidarity: Contending constructions of safe space for migrants in Europe. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 1046-66.
- Mitchell, Timothy (2004). Orientalism and the Exhibitionary Order. In: Donald Preziosi/Claire Farago (Hrsg.): *Grasping the World.* London: Routledge, 289-317.
- Mitteldeutscher Rundfunk (Hrsg.) (2021). *DDR Flüchtlinge: Mauer und Grenzenanlagen – tödliche Fallen.* Im Internet unter: <https://www.mdr.de/geschichte/DDR-Fluechtlinge100.html>, Recherche am 22.03.2022.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism without borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.* Durham/London: Duke University Press.
- Mouffe, Chantal (2007a). *Über das Politische: Wider die kosmopolitische Illusion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2007b). Pluralismus, Dissens und demokratischen Staatsbürgerschaft. In: Martin Nonhoff (Hrsg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie: Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.* Bielefeld: Transcript, 41-55.
- (2015). Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft. [Übers. Martin Nonhoff] In: Martin Nonhoff (Hrsg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie: Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.* Bielefeld: Transcript, 41-55.

- Mrotzek, Fred (2018). Bewegende Anfänge. In: Mario Niemann/Fred Mrotzek/Stefan Creuzberger (Hrsg.): *Land im Umbruch – Mecklenburg-Vorpommern nach dem Ende der DDR*. Berlin: be.bra Wissenschaft, 11-25.
- Mühe, Marieluise (2023). Aussagen, Verschränkungen und Konjunkturen des Rassismus: Die Diskursanalyse innerhalb der Rassismusforschung. In: Manuela Bojadžijev, Paul Mecheril, Patrice Pouturus, Matthias Quent (Hrsg.): *Rassismusforschung: Handbuch für Wissenschaft, Studium und Praxis*. Baden-Baden: Nomos (im Erscheinen).
- Müller-Hohagen, Jürgen (1998). Über blinde Stellen im Geschichtsbewußtsein: Forschungserfahrungen in einer psychotherapeutischen Perspektive. In: In: Jörn Rüsen/Jürgen Straub (Hrsg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit: Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 307-330.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2017). Decolonising Research Methodology Must Include Undoing its Dirty History. In: *The Conversation*, 26. September. Im Internet unter: <https://theconversation.com/decolonising-research-methodology-must-include-undoing-its-dirty-history-83912>, Recherche am 11. November 2020.
- Neu, Claudia (2016). Neue Ländlichkeit. Eine kritische Betrachtung. In: In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 46-37, 4-9-
- Neubert, Harald (2001). *Antonio Gramsci: Hegemonie – Zivilgesellschaft – Partei. Eine Einführung*. Hamburg: VSA.
- Nghi Ha, Kien (2010). Deutsche Integrationspolitik als koloniale Praxis. In: Gabriele Dietze/Claudia Brunner/Edith Wenzel (Hrsg.): *Kritik des Okzidentalismus: Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript.
- Nguyen, Dan Thy (2020). Eine geteilte Community: Kalter Krieg, Mauerfall und die vietnamesische Migrationsgeschichte. In: Lydia Lierke/Massimo Perinelli (Hrsg.): *Erinnern stören: Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive*. Berlin: Verbrecher Verlag, 405-422.
- Nguyen, Thinh do (2002): Erlebnisbericht eines Zeitzeugen. In: Bürgerschaft der Hansestadt Rostock (Hrsg.): *Erinnerungen an 1992. 10 Jahre danach*. Rostock, 14-19.
- Nieswald, Boris (2008). Ethnografie im Spannungsfeld von Lokalität und Sozialität. In: *EthnoScripts: Zeitschrift für aktuelle ethnologische Studien* 10 (2), 75-103.
- Nietzsche, Friedrich (1993). Zur Genealogie der Moral. In: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe*. München: dtv, 245-413.
- (2019). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. (2. Aufl.). Hamburg: Nikol.
- Novak, Paolo (2017). Back to Borders. In: *Critical Sociology* 43 (6), 847-864.
- Nuss, Sabine (2020). 'Unsere Vernunft, unser Herz füreinander': Solidarität in der Corona-Krise und danach. *Rosa Luxemburg Stiftung*, 25. März. Im Internet unter: <https://www.rosalux.de/news/id/41763/>, Recherche am 04.02.2022.
- Obermair, Robert (2022). Kein ruhiges Hinterland: Widerstand in den Bergen. In: *Alpendistel: Magazin für antifaschistische Gedenkkultur* 3, 7-9.

- Oikonomakis, Leonidas (2018). Solidarity in Transition: The Case of Greece. In: Donatella della Porta (Hrsg.): *Solidarity Mobilizations in the 'Refugee Crisis': Contentious Moves*. Cham: Palgrave Macmillan, 65-99.
- Oshana, Maria (2020). Die Migrationspolitik der „Neuen Demokratie“. *Rosa Luxemburg Stiftung*, 28. Februar. Im Internet unter: <https://www.rosalux.de/news/id/41696/die-migrationspolitik-der-neuen-demokratie?cHash=9cebd6f2b40b8b33bdba39c5cb6eld63>, Recherche am 11.02.2021.
- Oster, Stefanie/Henningsen, Johann (2024). Betroffene Rom*nja des Pogroms in Rostock-Lichtenhagen 1992: Bericht aus einem Rechercheprojekt. In: Gudrun Heinrich/David Jünger/Oliver Plessow/Cornelia Sylla (Hrsg.): *Kulturen des Verdrängens und Erinnerns: Perspektiven auf die rassistische Gewalt in Rostock-Lichtenhagen 1992*. Berlin: Neofelis 97-111.
- Osraïnik, Flo (2018). Erfolgreiche Kampagne gegen die Seenotrettung. In: *Telepolis*, 08. Dezember 2021. Im Internet unter: <https://www.heise.de/tp/features/Erfolgreiche-Kampagne-gegen-die-Seenotrettung-4245876.html>, Recherche am 23.06.2021.
- Parent, Nicolas (2018). Four voices of refugee solidarity along the Balkan Route: An exploratory pilot study on motivations for mobilization. In: *Migration Letters* 15 (3), 423-436.
- Papadopoulos, Dimitris/Tsianos, Vassilis (2013). After Citizenship: Autonomy of Migration, Organisational Ontology and Mobile Commons. In: *Citizenship Studies* 17 (2), 178-196.
- Pauen, Michael/Welzer Harald (2015). *Autonomie: Eine Verteidigung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Petzold, Knut (2010). Wenn sich alles um den Locus dreht: Multilokalität, Multilokation, multilokales Wohnen, Inter- und Translokalität als Begriffe der Mehrfachverortung. In: Melanie Hühn/Dörte Lerp/Knut Petzold/Miriam Stock (Hrsg.): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität: Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*. Münster: Lit, 235-259.
- PBR (Hrsg.) (2017). *Info-Tour 2017*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2017/07/29/info-tour-2017/>, Recherche am 24.03.2022.
- (Hrsg.) (2018a). *Solidarität muss ungehorsam werden: Ziviler Ungehorsam als Protestform gegen Rassismus und andere menschenverachtende Ideologien*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2018/09/21/ungehorsam/>, Recherche am 23.04.2021.
- (Hrsg.) (2018b). *Von Lichtenhagen nach Horst: Ein bitteres Mahnmal*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2018/08/23/lichtenhagen-horst/>, Recherche am 17.02.2022.
- (Hrsg.) (2018c). *Strukturelle Mängel in der Erstaufnahmeeinrichtung Nostorf-Horst: Eine Dokumentation von Geschichten und Beobachtungen*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/wp-content/uploads/2018/04/online-lesen.pdf>, Recherche am 01.03.2023.
- (Hrsg.) (2019). *Solidarität mit der Kirchenasylbewegung: Pro Bleiberecht für Schulerchluss zwischen Gemeinden und Aktivist*innen*. Im Internet unter:

- <http://bleiberecht-mv.org/de/2019/02/05/kirchenasylbewegung/>, Recherche am 23.04.2021.
- (Hrsg.) (2019a). *Break Isolation! Termine für Kundgebungen 2019*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2019/01/07/horst-2019/>, Recherche am 17.02.2022.
 - (Hrsg.) (2019b). *Jahresrückblick 2019: „Blick zurück 2019: Let's fetz 2020!“* Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2019/12/09/blick-zurueck-2019/>, Recherche am 24.03.2022.
 - (Hrsg.) (2019c). *Von 30€ im Monat leben? Sofort Schluss mit Leistungskürzungen!* Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2019/09/24/1aasylblg-horst/>, Recherche am 06.04.2023.
 - (Hrsg.) (2019d). *Sammellager machen krank*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2019/12/16/sammellager-machen-krank/>, Recherche am 06.04.2023.
 - (Hrsg.) (2020a). *Transnationale Solidarität gegen Rassismus und Krieg!* Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2020/03/05/corssborder/>, Recherche am 23.04.2021.
 - (Hrsg.) (2020b). *Hausverbote in Flüchtlingsunterkünften*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2020/09/22/hausverbote/>, Recherche am 06.04.2023.
 - (Hrsg.) (2020c). *Die Krise heißt AnkeER-Zentrum*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/2020/05/02/die-krise/>, Recherche am 14.04.2023.
 - (Hrsg.) (2022). *Wer wir sind – was wir wollen*. Im Internet unter: <http://bleiberecht-mv.org/de/wer-wir-sind/>, Recherche am 28.03.2022.
- Pfeifer, Wolfgang (2022). Evakuieren. In: Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/evakuieren>, Recherche am 14.02.2023.
- Archiv. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/Archiv>, Recherche am 13.07.2021.
 - Autonomie. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/Autonomie>, Recherche am 06.09.2023.
 - Evakuierung. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/Evakuierung>, Recherche am 15.08.2022.
 - Kreativ. In: Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/kreativ>, Recherche am 10.02.2023.

- Lager. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/Lager>, Recherche am 20.07.2023.
 - Schaffen. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/schaffen>, Recherche am 02.03.2022.
 - Technologie. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/Technologie>, Recherche am 16.09.2023.
 - Weg. In: Pfeifer, Wolfgang et al. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer Überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Im Internet unter: <https://www.dwds.de/wb/weg>, Recherche am 02.03.2022.
- Piiper, Tobias (2008a). *Die Gegenwart der Lager. Zur Mikrophysik der Herrschaft in der deutschen Flüchtlingspolitik*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- (2008b). Symbolische und materielle Barrieren beim Zugang zum gesellschaftlich Exkludierten. In: Ulrike Freikamp/Matthias Leanza/Janne Mende/Stefan Müller/Peter Ullrich/Heinz-Jürgen Voß (Hrsg.): *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 105-127.
- Pott, Andreas/Tsianos, Vassilis S. (2014). Verhandlungszonen des Lokalen: Potentiale der Regimeperspektive für die Erforschung der städtischen Migrationsgesellschaft. In: Jürgen Oßenbrügge/Anne Vogelpohl (Hrsg.): *Theorien in der Raum- und Stadtforschung*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 116-135.
- Poutrus, Patrice (2019). Ostdeutsche und Migranten: Patrice Poutrus über den ostdeutschen Opfermythos. In: *Bell Tower News – Netz für digitale Zivilgesellschaft*, 25. Juli. Im Internet unter: <https://www.belltower.news/ostdeutsche-und-migranten-patrice-poutrus-ueber-den-ostdeutschen-opfermythos-88471/>, Recherche am 31.03.2022.
- (2020). Ausländer in Ostdeutschland. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 24. August. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-einheit/lange-wege-der-deutschen-einheit/314193/auslaender-in-ostdeutschland>, Recherche am 09.03.2021.
- Prantl, Heribert (1993). Hysterie und Hilflosigkeit. Chronik der Asyldebatte seit der deutschen Einheit. In: Blanke, Bernhard (Hrsg.): *Zuwanderung und Asyl in der Konkurrenzgesellschaft*. Opladen: Leske und Budrich, 301-339.
- Pratt, Mary Louise (1991). Arts of the Contact Zone. In: *Profession*, 33-40.
- (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.
- Prenzel, Thomas (2012). Rostock-Lichtenhagen im Kontext der Debatte um die Einschränkung des Grundrechts auf Asyl. In: ders. (Hrsg.): *20 Jahre Rostock-Lichtenhagen:*

- Kontext, Dimensionen und Folgen der rassistischen Gewalt*. Rostock: Universität Rostock, 9-31.
- Pro Asyl (Hrsg.) (2012). *Alles andere als schlau: Studie kritisiert „Smart Borders“-Projekt der EU*. Im Internet unter: <https://www.proasyl.de/news/alles-andere-als-schlau-studie-kritisiert-smart-borders-projekt-der-eu/>, Recherche am 28.04.2023.
- (Hrsg.) (2018). *Warum Anker-Zentren eine schlechte Idee sind*. Im Internet unter: <https://www.proasyl.de/hintergrund/warum-ankerzentren-eine-schlechte-idee-sind/>, Recherche am 28.05.2021.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2014). *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch* (4. Aufl.). München: Oldenbourg Verlag.
- Rademacher, Cay (2019). Kampf den Konquistadoren. In: *Geo Epoche* 97, 26-37.
- Radović, Stanka (2007). The Birthplace of Relation: Edouard Glissant's "Poétique de la relation: For Ranko". In: *Callaloo* 30 (2), 475-481.
- Rancière, Jacques (1992). Politics, Identification, and Subjectivization. In: *The MIT Press* 61, 58-64.
- Randeria, Shalini (2001). Zivilgesellschaft in postkolonialer Sicht. In: Jürgen Kocka/ Paul Nolte/Shalini Randeria/Sven Reichhardt (Hrsg.): *Neues über Zivilgesellschaft: Aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel*. Berlin: Wissenschaftszentrum für Sozialforschung, 81-104.
- Randeria, Shalina/Do Mar Castro Varela, María/Dhawan, Nikita (2010). Postkolonialer Raum: Grenzdenken und Thirdspace. In: Stephan Günzel (Hrsg.): *Raum: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 177-191.
- Randjelović, Isidora (2021). Rassismus gegen Rom*nja und Sinti*zze. In: *Überblick: Zeitschrift des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbearbeitung Nordrhein-Westfalen* 27 (2), 3-15.
- Ratfisch, Philipp/Schwartz, Helge (2016). *Analysen Nr. 15: Antimigrantische Politik und der „Sommer der Migration“*. Rosa-Luxemburg-Stiftung: Berlin.
- Reiche, Matthias (2023). Die EU setzt verstärkt auf Frontex. In: *Tagesschau*, 20. Juni. Im Internet unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/eu-asylpolitik-frontex-100.html>, Recherche am 27.09.2023.
- Reinhardt, Mala (2018). *Der zweite Anschlag* (Dokumentarfilm). Berlin: Prspctv Productions.
- Rennie, David. L. (2005). Die Methodologie der Grounded Theory als methodische Hermeneutik: Zur Versöhnung von Realismus und Relativismus. In: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 6 (1), 85-105.
- Rentsch, Thomas (2011). 20. Jahrhundert und Gegenwart. In: Peggy H. Breitenstein/ Johannes Rohbeck (Hrsg.): *Philosophie: Geschichte, Disziplinen und Kompetenzen*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 103-128.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2003). Das Wilde im Zentrum der Wissenschaft. In: *Gegenworte* 12, 36-38.

- Riederer, Günter (2013). Wolfsburg und seine Lager nach 1945. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 19. März. Im Internet unter:
<https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/riederer20130319/>,
 Recherche am 10.03.2023.
- Rohmann, Tim (2019). Mindeststandards verAnkERn – AnkER-Zentren und die Beschleunigung von Asylverfahren. In: *Im Dialog: Beiträge aus der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart* 2, 117-159.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rösch, Tabea/Schneider, Hanne/Weber, Johann/Worbs, Susanne (2020). *Integration von Geflüchteten in ländlichen Räumen. Forschungsbericht* 36. Berlin: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Rosenthal, Gabriele (2011). *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung* (3. Aufl.). Weinheim und München: Juventa.
- Roth, Kersten Sven (2008). Der Westen als 'Normal null': zur Diskurssemantik von 'ostdeutsch' und 'westdeutsch'. In: Kersten Sven Roth/Markus Wienen (Hrsg.): *Diskursmauern: Aktuelle Aspekte der sprachlichen Verhältnisse zwischen Ost und West*. Bremen: Hempen, 69-89.
- Rothberg, Michael (2020). Das Gespenst des Vergleichs. [Übers. Kathrin Haderl] In: *Latitude. Machtverhältnisse umdenken – für eine entkolonialisierte und antirassistische Welt*, Mai. Im Internet unter:
<https://www.goethe.de/prj/lat/de/dis/21864662.html>, Recherche am 10.03.2021.
- Rozakou, Katerina (2016). Socialites of solidarity: revisiting the gift taboo in times of crisis. In: *Social Anthropology* 24 (2), 185-199.
- (2017). Solidarity #Humanitarianism: The Blurred Boundary of Humanitarianism in Greece. In: *Etnofoor* 29 (2), 99-104.
- Rygiel, Kim (2011). Bordering solidarities: migrant activism and the politics of movement and camps in Calais. In: *Citizenship Studies* 15, 1-19.
- Said, Edward W. (2003). *Orientalism* (3. Aufl.). New York: Vintage Books.
- Samaddar, Ranabir (2005). The Politics of Autonomy: An Introduction. In: (ders.) (Hrsg.): *The Politics of Autonomy: Indian Experiences*. Neu Delhi: Sage, 9-35
- Sandten, Cecile (2017). Representing and Narrating Flight, Refugeeism, and Asylum. In: *Postcolonial Text* 12 (3), 1-9.
- (2020). Refugee Tales: Asylum Stories and Walks as New Forms of Literary and Political Intervention: In: Anglistik: *International Journal of English Studies* 31 (3), 121-136.
- Sanyal, Romola (2014). Urbanizing Refuge: Interrogating Spaces of Displacement. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 38 (2), 558–572.
- Savelberg, Rob (2023). Proteste gegen Flüchtlingsunterkunft: Ein Dorf in Angst. In: *taz*, 22. Februar. Im Internet unter:
<https://taz.de/Proteste-gegen-Fluechtlingsunterkunft/!5914233/>,
 Recherche am 06.10.2023.

- Schader, Miriam/Rohmann, Tim/Münch, Sybille (2018). Isolation im Gesetz verankern? Zu den Plänen der großen Koalition, zentrale Aufnahme-, Entscheidungs- und Rückführungseinrichtungen einzuführen. In: *Zeitschrift für Flüchtlingsforschung* 2 (1), 91-107.
- Schaffer, Johanna (2008). *Ambivalenzen der Sichtbarkeit: Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*. Bielefeld: Transcript.
- Schammann, Hannes/Bürer, Miriam/Fick, Johanna/Gasch, Simone/Glorius, Birgit/Kordel, Stefan/Meschter, Diana/Neumeier Stefan/Osigus, Torsten/Schneider, Hanne/Spenger, David/Weidinger, Tobias/Younso, Christian (2021). Migrant:innen an der Gestaltung gesellschaftlicher Wandlungsprozesse beteiligen. In: Thünen-Institut für Ländliche Räume/Fick, Johanna (Hrsg.). *Zukunft für Geflüchtete in ländlichen Räumen*. Braunschweig: Thünen-Institut für Ländliche Räume, 10-12.
- (2021): Ehrenamtliches Engagement nachhaltig stärken. In: Thünen-Institut für Ländliche Räume/Fick, Johanna (Hrsg.). *Zukunft für Geflüchtete in ländlichen Räumen*. Braunschweig: Thünen-Institut für Ländliche Räume, 14-16.
- Scharenberg, Albert (Hrsg.) (2020). *Der lange Marsch der Migration: Die Anfänge der migrantischen Selbstorganisation im Nachkriegsdeutschland*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Scheel, Stephan (2015). Das Konzept der Autonomie der Migration überdenken? Yes, please! *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 1 (2). <https://movements-journal.org/issues/02.kaempfe/14.scheel--autonomie-der-migration.html>.
- Scherr, Albert/Scherschel, Karin (2019). *Wer ist ein Flüchtling? Grundlagen einer Soziologie der Zwangsmigration*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Scherrer, Madeleine (2021). *Fernbeziehungen: Diffraktionen zu Intimität in medialen Zwischenräumen*. Bielefeld: Transcript.
- Schießl, Sascha (2013). Zwischen Aufnahme, Kontrolle und Gefährdung. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 15. Mai. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/159420/zwischen-aufnahme-kontrolle-und-gefahrung/>, Recherche am 08.03.2023.
- Schillinger, Sarah (2020). Challenging who counts as a citizen. The infrastructure of solidarity contesting racial profiling in Switzerland. In: *Citizenship Studies* 24 (4), 530-47.
- Schleswig-Holstein (Hrsg.) (2023). *Askanierblick*. Im Internet unter: <https://www.sh-tourismus.de/poi-detail-ansicht/13037>, Recherche am 16.05.2023.
- Schmalz, Dana (2018). Die Fiktion der Nichteinreise ist ein Instrument der Entrechtung. In: *Verfassungsblog: On Matters Constitutional*, 04. Juli. Im Internet unter: <https://verfassungsblog.de/die-fiktion-der-nichteinreise-ist-ein-instrument-der-entrechtung/>, Recherche am 04.11.2023.
- Schmidt, Jochen (2002). *Politische Brandstiftung. Warum 1992 in Rostock das Ausländerwohnheim in Flammen aufging*. Berlin: Edition Ost.
- Schmidt-Lauber, Brigitta/Wolfmayr, Georg (2020). *Rurbane Assemblagen: Vorschlag für eine übergreifende Untersuchung von alltäglichen Aushandlungen von Stadt und*

- Land. In: Manuel Trummer/Anja Decker (Hrsg.): *Das Ländliche als kulturelle Kategorie: Aktuelle wissenschaftliche Perspektiven auf Stadt-Land-Beziehungen*. Bielefeld: Transcript: 23-45.
- Schmitz, Antonie/Räuchle, Charlotte (2018). Introduction to the Special Issue: Comparing Local Refugee Regimes. In: *Erdkunde* 73 (1), 3-8.
- Schulz, Daniel (2018). Jugendliche in Ostdeutschland: Wir waren wie Brüder. In: *taz*, 1. Oktober. Im Internet unter:
<https://taz.de/Jugendliche-in-Ostdeutschland/!5536453/>, Recherche am 05.03.2021.
- Schulze Wessel, Julia (2014). Vom Lager zur Grenze: Giorgio Agamben über Ausnahmeräume und Flüchtlinge. In: Miriam Aced/Tamer Düzyol/Arif Rüzgar/Christian Schaft (Hrsg.): *Migration, Asyl und (Post-)Migrantische Lebenswelten in Deutschland*. Berlin: LIT, 11-28.
- Schwartz, Michael (2004). Der historische Osten in der Erinnerungskultur der DDR. In: Jörg-Dieter Gauger/Manfred Kittel (Hrsg.): *Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten in der Erinnerungskultur*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung/Institut für Zeitgeschichte, 69-85.
- Schwartz, Helge/Schwenken, Helen (2020). Introduction: inclusive solidarity and citizenship along migratory routes in Europe and the Americas. In: *Citizenship Studies* 24 (4), 405-423.
- Seebold, Elmar (2002). Mahnen. In: ders. (Hrsg.): *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter, 590.
- (2002). reflektieren. In: ders. (Hrsg.): *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter, 751.
- (2002). Solidarität. In: ders. (Hrsg.): *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter, 855.
- Serntedakis, Giorgos (2017). ‘Solidarity’ for Strangers: A Case Study of ‘Solidarity’ Initiatives in Lesbos. In: *Etnofoor* 29 (2), 83-98.
- Sheller, Mimi/Urry, John (2006). The new mobilities paradigm. In: *Environment and Planning* 38, 207-226.
- Sidibé, Abou Baker/Siebert, Moritz (2019). *Ma nouvelle vie européenne*. Tunesien/Deutschland.
- Siim, Birte/Meret, Susi (2020). Patterns of Reflective Solidarity and Migrant Resistance in Copenhagen and Berlin. In: *Critical Sociology* 47 (2), 219-233.
- Simmel, Georg (2006). Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft. In: Monika Eigmüller/Georg Vobruba (Hrsg.): *Grenzzoziologie: Die politische Strukturierung des Raums*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 15-25.
- Sorce, Giuliana/Rhein, Philipp/Lehnert, Daniel/Kaphegyi, Tobias (Hrsg.) (2022). *Exkludierende Solidarität der Rechten*. Wiesbaden: Springer.
- Sponholz, Liriam (2020). Der Begriff „Hate Speech“ in der deutschsprachigen Forschung: eine empirische Begriffsanalyse. In: *SWS Rundschau* 60 (1), 43-65.
- Squire, Vicky (2018). Mobile Solidarities and Precariousness at City Plaza: Beyond Vulnerable and Disposable Lives. In: *Studies in Social Justice* 12 (1), 111-132.

- Steinbrink, Malte (2009). *Leben zwischen Land und Stadt: Migration, Translokali-tät und Verwundbarkeit in Südafrika*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Steinhilper, Elias (2016). Selbstbewusst und laut – politische Proteste von Geflüchteten. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 10. Mai. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/227542/politische-proteste-von-gefluechteten>, Recherche am 13.09.2021.
- Stieber, Benno (2021). Mit Kabelbinder gefesselt. In: *taz*, 22. Februar. Im Internet unter: <https://taz.de/Urteil-zu-Polizeieinsatz-in-Ellwangen/!5753400/>, Recherche am 28.10.2022.
- Stjepandić, Katarina/Karakayalı, Serhat (2018). Solidarität in postmigrantischen Allianzen: Die Suche nach dem Common Ground jenseits individueller Erfahrungskontexte. In: Naika Foroutan/Juliane Karakayalı/Riem Spielhaus (Hrsg.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Frankfurt a. M.: Campus, 237-252.
- Straub, Jürgen (2002). Differenzierung der psychologischen Handlungstheorie – Dezentrierung des reflexiven, autonomen Subjekts. In: *Journal für Psychologie*, 10 (4), 351-79.
- (2010a). Handlungstheorie. In: Günter Mey/Katja Mruck (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 107-123.
- (2002). (2010b). Erzähltheorie/Narration. In: Günter Mey/Katja Mruck (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 136-151.
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1994): *Grounded Theory Methodology: An Overview*. In: N. K. Denzin/Y. S. Lincoln (Hrsg.): *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, 273-285.
- Strübing, Jörg (2008): *Grounded Theory*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sultan, Marie Muallem (2021). Migrantenorganisationen in Zeiten der Wiedervereinigung. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 1. März. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-einheit/migrantische-perspektiven/325185/migrantenorganisationen-in-zeiten-der-wiedervereinigung>, Recherche am 06.09.2021.
- Tagesschau (Hrsg.) (2021a). *Griechenland: Viele Geflüchtete haben nicht genug zu essen*. 22. Dezember 2021. Im Internet unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/griechenland-fluechtlinge-hunger-101.html>, Recherche am 01.02.2022.
- (2002). (Hrsg.) (2021b). *Seenotrettung im Mittelmeer: Rettungsschiff darf in Sizilien anlegen*. 28. Dezember. Im Internet unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/seenotrettung-161.html>, Recherche am 01.02.2022.
- Tagesspiegel (Hrsg.) (2012). *Rostock-Lichtenhagen: Joachim Gaucks Rede im Wortlaut*. Im Internet unter: <https://www.tagesspiegel.de/politik/joachim-gaucks-rede-im-wortlaut-2125183.html>, Recherche am 17.02.2023.
- Täubig, Vicki (2009): *Totale Institution Asyl. Empirische Befunde zu alltäglichen Lebensführungen in der organisierten Desintegration*. Weinheim/München: Juventa Verlag.
- Tax, Sol (1975). Action Anthropology. In: *Current Anthropology* 16 (4), 514-17.

- Taylor, Jodie (2011). The Intimate Insider: Negotiating the Ethics of Friendship When Doing Insider Research. In: *Qualitative Research* 11 (1), 3-22.
- Tazzioli, Martina (2015). The politics of counting and the scene of rescue: Border deaths in the Mediterranean. In: *Radical Philosophy* 192. Im Internet unter: https://www.radicalphilosophyarchive.com/issue-files/rp192_commentary_tazzioli_politics_of_counting.pdf, Recherche am 18.06.2021.
- Tazzioli, Martina/Walters, William (2019). Migration, solidarity and the limits of Europe. In: *Global discourse* 9 (1), 175-190.
- Tenner, Franziska (2021). Die überwachte Landstraße direkt durch Perleberg. In: *Rundfunk Berlin-Brandenburg* 24, 5. September. Im Internet unter: <https://www.rbb24.de/panorama/beitrag/2021/09/brandenburg-transit-strecke-b5-prignitz-perleberg-ddr.html>, Recherche am 22.03.2022.
- Thomas, Tanja/Virchow, Fabian (2022). Die Eiche und der 'antifaschistische Fuchschwanz*. In: *derrechterand: Das Antifaschistische Magazin* 33 (197), 30-31.
- Thünen-Institut für Ländliche Räume/Fick, Johanna (Hrsg.). *Zukunft für Geflüchtete in ländlichen Räumen*. Braunschweig: Thünen-Institut für Ländliche Räume.
- The Living Archives (Hrsg.) (2023). *Glossar: gadje-rassismus*. Im Internet unter: <https://thelivingarchives.org/glossar/gadje-rassismus/>, Recherche am 24.02.2023.
- Tondo, Lorenzo (2021). Revealed: 2,000 refugee deaths linked to illegal EU pushbacks. In: *The Guardian*, 05. Mai. Im Internet unter: <https://www.theguardian.com/global-development/2021/may/05/revealed-2000-refugee-deaths-linked-to-eu-pushbacks>, Recherche am 25.05.2021.
- Trouillot, Michel-Rolph (2012). An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a Non-event. In: Alyssa Goldstein Sepinwall (Hrsg.): *Haitian History: New Perspectives*. New York: Routledge, 70-107.
- Trummer, Manuel (2018). Making Bavaria: Zur medialen Governance des Ländlichen am Beispiel des BR Fernsehens. In: *Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes* 15, 86-107.
- Tsianos, Vassilis S. (2015). Feldforschung in den 'mobile commons'. Vassilis S. Tsianos im Gespräch mit Peter Ott und Ute Holl. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*. Heft 12: Medien/Architekturen 7 (1), 115-125.
- Turner, Simon (2006). Biopolitics and bare life in a refugee camp: some conceptual reflections. In: Katharina Inhetveen (Hrsg.): *Flucht als Politik*. Köln: Rüdiger Köppe, 39-62.
- Turner, Joe (2017). (En)gendering the political: Citizenship from marginal spaces. In: *Citizenship Studies* 20 (2), 141-155.
- Ulu, Turgay. (2013). Eine Widerstandserfahrung der Flüchtlinge in Deutschland. In: Duygu Gürsel/Zülfukar Çetin/Allmende e.V. (Hrsg.): *Wer macht Demo_kratie? Kritische Beiträge zu Migration und Machtverhältnissen*. Münster: Edition Assemblage, 117-137.
- UNHCR (Hrsg.) (1951). *Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951*. Im Internet unter:

- https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf, Recherche am 23.12.2022.
- (Hrsg.) (2022). *UNHCR data visualization on Mediterranean crossings charts rising death toll and tragedy at sea*. Im Internet unter: <https://www.unhcr.org/news/briefing/2022/6/62a2f90a1a/unhcr-data-visualization-on-mediterranean-crossings-charts-rising-death-toll.html>, Recherche am 30.08.2022.
- Unterberg, Swantje (2009). Am liebsten morgen schließen. In: *taz*, 3. März. Im Internet unter: <https://taz.de/!713231/>, Recherche am 23.03.2022.
- Van Dijk, Teun A. (1977). *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London: Longman.
- Van Duijn, Sarah (2020). Everywhere and nowhere at once: the challenges of following in multi-sited ethnography. In: *Journal of Organizational Ethnography* 9 (3), 281-94.
- Van Dyk, Silke (2018). Ressource Ehrenamt: Community-Kapitalismus oder Die neue Kultur des Helfens. In: *taz*, 10. April.
- Van Laak, Jeanette (2013). Das Notaufnahmelager Gießen. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 31. März. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/vanlaak20130331/>, Recherche am 08.03.2023.
- Verwaltungsgericht Schwerin (Hrsg.) (2019). *Klage des Flüchtlingsrates Hamburg auf weitergehenden Zugang zu im Land gelegenen Erstaufnahmeeinrichtungen für Flüchtlinge abgewiesen*. 16. Mai. Im Internet unter: <https://kurzelinks.de/c9v7>, Recherche am 23.03.2023.
- Von Loeper, Angelika (2007). Abschottung von Flüchtlingen in Deutschland: Unterbringung findet immer häufiger unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. In: *Zeitschrift für Flüchtlingspolitik in Niedersachsen* 121 (5), 4-9.
- Wagner, Greta (2019). Stichwort: Helfen zwischen Solidarität und Wohltätigkeit. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 16 (1), 87-94.
- Wagner, Izabela/Finkielsztejn, Mariusz (2021). Strategic Boredom: The Experience and Dynamics of Boredom in Refugee Camp. A Mediterranean Case. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 50 (5), 649-682.
- Wahab, Sharif A. (2022). Hybrid governmentality in practice: Territoriality and biopolitics in the Rohingya refugee camps in Bangladesh. In: *Political Geography* 94.
- Waldenfels, Bernhard (1997). Phänomenologie des Eigenen und des Fremden. In: Herfried Münkler (Hrsg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin. Akademie Verlag, 65-83.
- (2007). Topographie der Lebenswelt. In: Stephan Günzel (Hrsg.): *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 69-85.
- Weber, Max (1992). Wissenschaft als Beruf. In: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter/Birgitt Morgenbrod [Hrsg.]: *Max-Weber Gesamtausgabe*, Band 1/17. Tübingen: Mohr Siebeck, 71-111.

- (2016). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Wolfgang Schluchter/Ursula Bube [Hrsg.]: *Max-Weber Gesamtausgabe*, Band 1/18. Tübingen: Mohr Siebeck, 123-492.
- Wedl, Juliette/Herschinger, Eva/Gasteiger, Ludwig (2014). Diskursforschung oder Inhaltsanalyse? Ähnlichkeiten, Differenzen und In-/Kompatibilitäten. In: Johannes Angermüller/Martin Nonhoff/Eva Herschinger/Felicitas Macgilchrist/Martin Reisigl, Juliette Wedl/Daniel Wrana/Alexander Ziem (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*. Bielefeld: Transcript, 537-564.
- Weidinger, Tobias/Kordel, Stefan (2020). Perspektiven Geflüchteter auf das Leben auf dem Land. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 29. April. Im Internet unter: <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/migration-in-staedtischen-und-laendlichen-raeumen/308041/perspektive-gefluechteter-auf-das-leben-auf-dem-land/#node-content-title-1>, Recherche am 12.12.2022.
- Weißköppel, Cordula (2005). Kreuz und Quer: Zur Theorie und Praxis der multi-sited ethnography. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 130 (1), 45-68.
- Weigel, Sigrid (2002). Zum 'topographical turn': Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. In: *KulturPoetik* 2 (2), 151-165.
- Welt (Hrsg.) (2017). *AfD lobt Asylunterkunft in Nostorf/Horst*. 14. März. Im Internet unter: <https://kurzelinks.de/6b3c>, Recherche am 23.03.2023.
- Welty, Ute (2017). Gedenken an Rostock-Lichtenhagen: 'Den Menschen nach dem Menschsein befragen'. Alexandra Lotz im Gespräch mit Ute Welty. In: *Deutschlandfunk Kultur*, 22. August 2017. Im Internet unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gedenken-an-rostock-lichtenhagen-den-menschen-nach-dem-100.html>, Recherche am 22.02.2022.
- Werner, Franziska/Piechura Philipp/Borman, Carla (2024). Raumsensible FluchtMigrationsforschung. Einführung in eine Forschungsperspektive. In: (dies.) (Hrsg.): *Flucht, Raum, Forschung. Einführung in die raumsensible FluchtMigrationsforschung*. Wiesbaden: Springer, 13-33.
- Wilcke, Holger/Lambert, Laura (2015). Die Politik des O-Platzes: (Un-)sichtbare Kämpfe einer Geflüchtetenbewegung. *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 1 (2).
- Wilde, Denise (2015). *Dinge sammeln: Annäherungen an eine Kulturtechnik*. Bielefeld: Transcript.
- Wilde, Gabriele (2012). Totale Grenzen des Politischen: Die Zerstörung der Öffentlichkeit bei Hannah Arendt. In: *Femina Politica* 1, 17-28.
- Willisch, Andreas (2019). Über den Osten sprechen: Wege aus der Desaster-Rhetorik. In: *taz*, 08. September. Im Internet unter: <https://taz.de/Ueber-den-Osten-sprechen/!5621559/?goMobile2=1570233600042>, Recherche am 15.07.2023.
- Wippermann, Wolfgang (1998). Antiziganismus – Entstehung und Entwicklung der wichtigsten Vorurteile. In: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg.

- berg (Hrsg.): *Zwischen Romantisierung und Rassismus: Sinti und Roma 600 Jahre in Deutschland*. Stuttgart: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, 37-47.
- Winkler, Julia (2020). *Push back Solidarity: Wie die Europäische Union Solidarität mit Schutzsuchenden kriminalisiert*. Borderline-europe Menschenrechte ohne Grenzen e.V.: Berlin.
- Winter, Rainer (2010). Ein Plädoyer für kritische Perspektiven in der qualitativen Forschung. In: *Forum: Qualitative Sozialforschung* 12 (1). Im Internet unter: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/21162>, Recherche am 11.10.2021.
- Witteborn, Saskia (2014). Forced migrants, emotive practice and digital heterotopia. In: *Crossings: Journal of Migration & Culture* 5 (1), 73-85.
- Wodak, Ruth (2014). Critical Discourse Analysis. In: Constant Leung/Brian V. Street (Hrsg.): *The Routledge Companion to English Studies*. London/New York: Routledge, 302-316.
- Wodak, Ruth/Meyer, Michael (2009). *Methods of Critical Discourse Analysis* (2. Aufl.). Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington: Sage.
- Women in Exile & Friends (Hrsg.) (2023). *Bustour 2016*. Im Internet unter: <https://www.women-in-exile.net/bustour-2016/>, Recherche am 07.03.2023.
- Wrana, Daniel (2014). Zum Analysieren als diskursive Praxis. In: Johannes Angermüller/Martin Nonhoff/Eva Herschinger/Felicitas Macgilchrist/Martin Reisigl, Juliette Wedl/Daniel Wrana/Alexander Ziem (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*. Bielefeld: Transcript, 634-644.
- Yuval-Davis, Nira (2019). What is 'transversal politics'? In: *Soundings* 12, 94-8.
- Zeit Online (Hrsg.) (2022). *Zahl der Asylanträge so hoch wie 2017 nicht mehr*. 12. Januar. Im Internet unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2022-01/migration-asylantraege-2021-zahlen-bamf>, Recherche am 01.02.2022.
- Zeveleva, Olga (2017). Biopolitics, borders, and refugee camps: excising sovereign power over nonmembers of the state. In: *Nationalities Papers* 45 (1), 41-60.
- Zukunftslabor Ost (Hrsg.) (2020). *Oh wie Ostdeutschland. Von Druck, Bedarf und Möglichkeiten*. Im Internet unter: <https://www.zukunftslabor-ost.de/oh-wie-ostdeutschland-debattenbeitrag>, Recherche am 15.07.2023.