

JOHN
AKOMFRAH.
A SPACE OF
EMPATHY

SCHIRN BOOKCLUB
EDITION #4

SCHIRN BOOKCLUB

**JOHN AKOMFRAH.
A SPACE OF EMPATHY**

Edition #4

Inhaltsverzeichnis

| | | | |
|----|--|-----|---|
| 5 | Einleitung | III | BECOMING WIND |
| I | THE UNFINISHED CONVERSATION | 57 | Peter Ackroyd <i>Queer City: Gay London from the Romans to the Present</i> (2017) |
| 13 | Stuart Hall (mit Bill Schwarz) <i>Familiar Stranger: A Life Between Two Islands</i> (2017) | 60 | Eliza Steinbock <i>t4t: Liebesbeweis im Archiv</i> (2021) |
| 21 | Elisabeth Wellershaus <i>Wo die Fremde beginnt. Über Identität in der fragilen Gegenwart</i> (2023) | 68 | Impressum |
| II | VERTIGO SEA | 69 | Textnachweis und Copyright |
| 41 | Heathcote Williams <i>Whale Nation</i> (1988) | | |
| 45 | Gaia Vince <i>Is the world ready for mass migration due to climate change?</i> (2022) | | |

A SPACE OF EMPATHY

Der britische Künstler John Akomfrah schafft mit seinen Videoarbeiten umfassende audiovisuelle Erzählungen, vermittelt Eindrücke, die laut und leise, poetisch und unmittelbar zugleich sind. Indem er Archivmaterial und neue Aufnahmen kombiniert, erweitert er die Ästhetik des Dokumentarischen und hinterfragt gleichzeitig tradierte Narrative und deren Abbildungsweisen. Seine Erzählungen entziehen sich einer klaren, linearen Zeitlichkeit: Akomfrah setzt historische Entwicklungen und Umbrüche mit gegenwärtigen Krisen in Beziehung. Er verwebt sein Nachdenken über Kolonialismus und Versklavung mit aktuellen politischen Entwicklungen in Hinblick auf globale Migrationsbewegungen. Der Künstler beleuchtet das Anthropozän und die damit einhergehende Zerstörung von Lebensraum, fragt nach Identität zwischen Zuschreibung und Zugehörigkeit, nach gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen. Als Ausgangspunkte für seine Kunst verwendet Akomfrah neben Archivmaterial, das er selbst aufspürt, auch Literatur unterschiedlicher Genres oder popkulturelle Phänomene. Die Bezüge, die er dadurch herstellt, sind vielschichtig und tiefgehend, komplex und oft assoziativ.

In derselben Manier greift der SCHIRN BOOKCLUB nun einzelne Aspekte von Akomfrahs Werken auf und verknüpft sie mit Texten, die neue Perspektiven und Zusammenhänge eröffnen sowie zum kritischen Denken anregen sollen. Die Vielzahl der eingebundenen Diskurse, die Akomfrahs Arbeiten so einzigartig machen, können in einer kleinen Publikation wie dieser in ihrer Komplexität keinesfalls umfänglich abgebildet werden. Deshalb versteht sich die Publikation auch nicht als Interpretationsschlüssel seiner Werke, sondern möchte vielmehr ergänzende Hintergründe, aktuelle Positionen und erweiterte Blickwinkel zusammentragen, die den Lesenden eine intime Auseinandersetzung mit den großen Fragestellungen Akomfrahs ermöglichen und sie im Lebensalltag verorten.

Dreh- und Angelpunkt für diese Ausgabe des SCHIRN BOOKCLUB sind die drei bildgewaltigen, eindrucklichen Videoinstallationen von Akomfrah, die in der Ausstellung *John Akomfrah. A Space of Empathy* in der SCHIRN präsentiert werden:

Die Arbeit *The Unfinished Conversation* (2012) ist dem Kulturtheoretiker Stuart Hall gewidmet, den Akomfrah gut und lange kannte. Mit filmischem Archivmaterial, unter anderem von Hall selbst, nähert sich Akomfrah Halls Überlegungen zu Zuschreibung, Zugehörigkeit und Identität. Diese waren für Hall keine feststehenden Kategorien, sondern eher Gegenstände eines «endlosen, immer unvollendeten Gesprächs», was Akomfrah im Titel seiner Arbeit aufnimmt. Halls autobiografische Erzählung *Familiar Stranger. A Life Between Two Islands* beschreibt persönliche Erfahrungen und weiterführende Gedanken und Diskurse zu eben jenen Themen, die auch Akomfrahs filmische Arbeit durchziehen. Halls Ausführungen steht eine zeitgenössische Perspektive zur Seite. Elisabeth Wellershaus schreibt ihr Buch

Wo die Fremde beginnt aus der Sicht einer Schwarzen deutschen Frau und setzt sich mit Fragen nach Identität, Zugehörigkeit und Fremdheit auseinander.

In *Vertigo Sea* (2015) steht die ambivalente Beziehung des Menschen zum Meer im Fokus. Akomfrahs Werk ist eine poetische, zwischen den Jahrhunderten springende Meditation zwischen dem schönen Ozean – seinem erhabenen Anblick und seiner Tierwelt mit tauchenden Pinguinen und singenden Walen – und dem schrecklichen Ort, an dem Wale brutal gejagt und getötet werden, in dem versklavte Menschen ins Wasser geworfen wurden und Flüchtlinge ertrinken. Auch hier verbindet Akomfrah diverse Themenfelder: Er setzt sich mit Ausbeutungsstrukturen und ökologischen Aspekten auseinander, montiert selbst gefilmte Landschaftsaufnahmen mit Archivmaterial und gesprochenen Fragmenten aus Herman Melvilles *Moby Dick* und Heathcote Williams' *Whale Nation*. Ein Auszug aus letzterem – eine poetische Hymne auf die Schönheit, Intelligenz und Majestät des größten Säugetiers der Erde – wird im zweiten Kapitel dieser Edition einem aktuellen journalistischen Beitrag von Gaia Vince gegenübergestellt. Die Autorin analysiert angesichts der Tatsache, dass bis zum Ende des Jahrhunderts bis zu drei Milliarden Menschen von den Auswirkungen der globalen Erwärmung betroffen sein werden, inwiefern die resultierende Migration zu einem Umdenken nationaler Grenzen führen sollte. Wie in *Vertigo Sea* wird in der Gegenüberstellung dieser Texte die Walfangindustrie über das Meer assoziativ mit einem brisanten Thema unserer Zeit verknüpft.

In seiner jüngsten Arbeit *Becoming Wind* (2023) zeigt Akomfrah schließlich eine allegorische Darstellung des Garten Eden – und seines Verschwindens. In elegischen Schwarz-Weiß-Szenen taucht die Installation in eine Vergangenheit ein, in der Tier-

und Pflanzenarten noch in üppiger Vielfalt auf dem Planeten vorhanden waren und richtet den Blick zugleich auf die aktuelle Epoche des Klimawandels. Dabei geht es dem Künstler um eine spezifische Erfahrung, aus der sich etwas Universelles ablesen lässt: das tiefe Bedürfnis, die eigene Identität frei zu entfalten. In der Zukunft müssen sich Menschen als flexible Identitäten nie dagewesenen Aufgaben stellen und entsprechend anpassen. Die Textauswahl greift diesen Aspekt fluider Identitäten auf und fokussiert sich auf die Geschichte der LGBTQ+ Community, die in ihrer Vielfalt und Freiheitsliebe immer wieder verschiedenen Herausforderungen trotzte. Peter Ackroyds Buch *Queer City: Gay London from the Romans to the Present* wird in *Becoming Wind* von einer Trans*Person gelesen. Der für diese Publikation ausgewählte Auszug aus Ackroyds Buch zeigt, wie selbst im London des 16. Jahrhunderts ein Theaters Treffpunkt und Safer Space zur freien Entfaltung queerer Identitäten wurde. Eliza Steinbocks *t4t: Liebesbeweis im Archiv* lenkt den Blick anschließend auf einen weniger bekannten Teil der LGBTQ+ Bewegung: In ihrer Auseinandersetzung mit Archivaufnahmen von Trans*personen für Trans*personen aus dem Lili Elbe Archiv in Berlin zeigt sich nicht nur die Widerständigkeit und Anpassungsfähigkeit der Trans*community, sondern auch die Notwendigkeit, ihre Spuren sichtbar zu machen, um queere Identität historisch zu verorten und einen Transfer von Fürsorge und Empathie anzuregen.

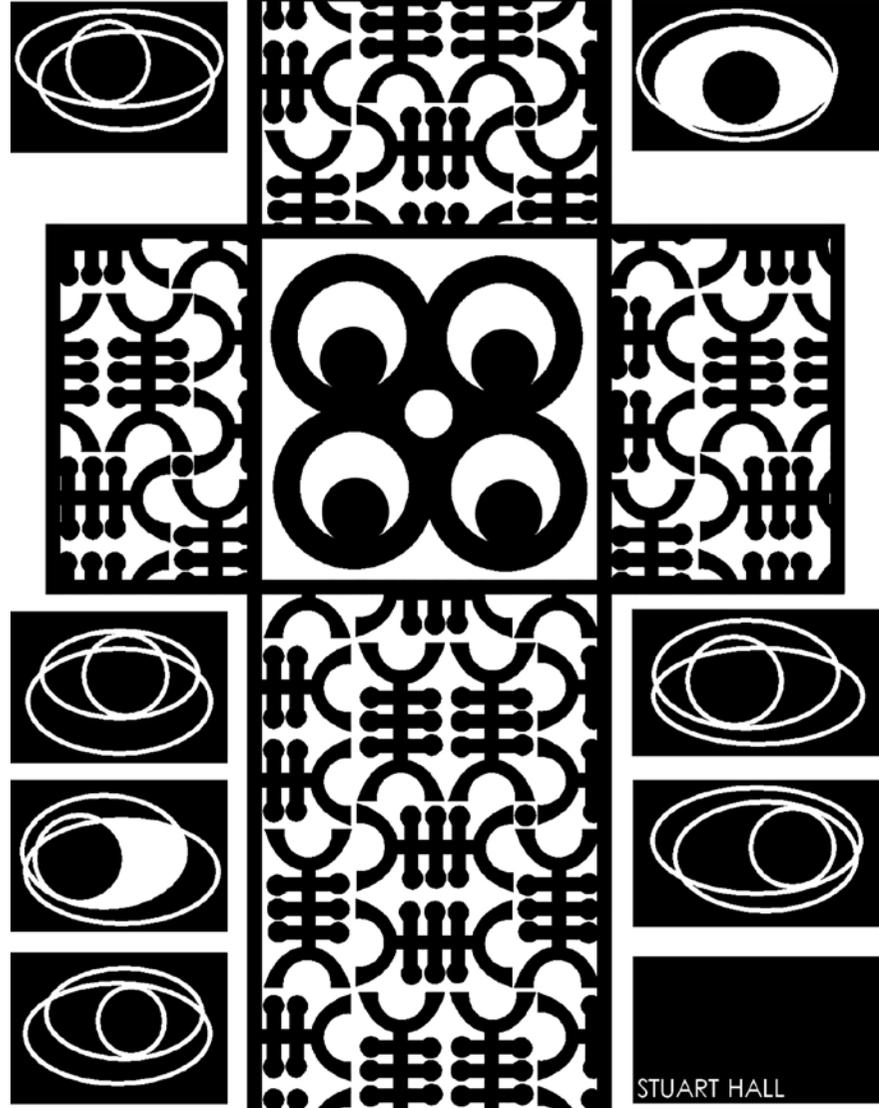
Der BOOKCLUB und diese Edition wären ohne das große Engagement zahlreicher Personen nicht zustande gekommen. Unser Dank gilt Edi Winarni für die kreative Gestaltung des Buches sowie Patricia Vester für die eigens für das Projekt entwickelten Illustrationen zu den drei Kapiteln und für das Cover, sowie für ihren wichtigen inhaltlichen Input. Für das aufmerksame Lektorat der Texte danken wir Dawn Michelle d'Atri und Ann-Charlotte

Günzel. Herzlich bedanken möchten wir uns bei Mearg Negusse für ihre Expertise und Offenheit, uns bei der Auswahl unserer Texte zu beraten und uns bei der Durchführung der Veranstaltungen zu begleiten. Sowie bei Katharina Dohm für Ihre kontinuierliche Unterstützung. Nicht zuletzt geht unser großer Dank an Julia Grosse, die Kuratorin der Ausstellung, die den BOOKCLUB von Anfang an mit großem Engagement begleitet hat.

Wir wünschen allen Leser*innen viel Freude und Inspiration bei der Lektüre!

Cecily Ogunjobi
Marie Oucherif
Julia Schaake
Katharina Schuchmann
Ute Seiffert
Thea Stroh
Natalie Storelli

IDENTITY IS AN ENDLESS EVER



THE UNFINISHED CONVERSATION

STUART HALL

UNFINISHED CONVERSATION

STUART HALL WITH BILL SCHWARZ

*Familiar Stranger:
A Life Between Two Islands* (2017)

3. Thinking the Caribbean: Creolizing Thinking

I came to understand that, as a colonized subject, I was inserted into history (or in this case, History) by negation, backwards and upside down—like all Caribbean peoples, dispossessed and disinherited from a past which was never properly ours. We were condemned to be out of place or displaced, transported to a phantasmatic zone of the globe where history never happened as it should. We were conscripted into modernity as peculiarly wayward foot-soldiers. My family was testament to the degree to which this waywardness organized our inner lives.

This mode of being, as I've explained, produced a profound nexus of silence, evasion and disavowal. It was the mental and emotional world into which I was born and it remains inside me, all these years later, an unwelcome reminder of what I had been destined to be. In part my purpose in this chapter is to emphasize that these evasions and disavowals, which worked to deny the colonized any hold on history, themselves possessed a history. Our sensibilities derived directly from colonial subjugation and from the long history of racialized enslavement. It's important for me to acknowledge, personally, that the pathologies which accompanied my upbringing weren't peculiarly mine, and need to be located in their larger history.

To evoke my mental world in this way is to follow history from its “bad” side, as Brecht has it, focusing on the afflictions which were lodged in our inner lives. This is the story of colonial oppression. But while true, it misses an important dimension. Intellectually there were also virtues in our capacity to see the world askew, from below or backwards, or from below *and* backwards, free from the desire for domination which characterized the imperatives of the colonial order. This was to live W. E. B. DuBois’ “double consciousness.” We never *could* subscribe to “the rational madness” (in Derek Walcott’s words) which conceived of progress as a programmed sequence leading us to “a dominated future.” Walcott believed such an idea to be “the bitter secret of the apple.” We grew up knowing the contingencies, the out-of-placeness, of history. For us history was the carrier of no absolutes and conformed to no overarching scriptural commandments. Nothing was ever codified as having its correct place and time. In a suitably paradoxical formulation, displacement moved to the centre of things. To think in this manner enabled us to catch the world in all its unpredictabilities. Out of our subaltern position there emerged the possibility of engaging with history anew. That colonialism, despite itself, bequeathed to us this way of seeing indicated that within what I’ve identified as the “bad” dynamic of history, contrary and liberating forces were also generated. As the Lévi-Straussian in me later came to realize, the Caribbean has been—for me, personally speaking—good to think with. My understanding of the world was creolized from the start.

At this point in my story the angle of vision needs to shift, if just a degree. In the last chapter I tried to explain how, late in life, I look back on growing up in colonial Jamaica as one of the emergent brown middle class. As a boy there was much that I couldn’t understand and much that troubled me. I sought to convey what it was like to be formed in a social world particularly when, after

1938, it was dramatically apparent that there was no future for colonial rule. This was how I encountered the world: instinctively and spontaneously to begin with, and later, as I became older, more consciously and determinedly. When I embarked on recounting this time of my life I also hoped to unearth some of the principal relations between the emotional travails of me and my immediate family and the larger impulses of a society still subject to colonial jurisdiction, but one in the midst of being carried forwards to universal suffrage and Independence. But in this chapter my focus has to change: from my lived experience of growing up in Jamaica to the ideas which those experiences activated. What of the social theories which I later came to espouse? How were my intellectual attachments formed and where did they lie?

As I said at the end of the last chapter, I’ve never been persuaded by the orthodox social-science division between the “objective” and the “subjective.” It’s always seemed to me that even the most abstract theories are, to varying degrees, informed by their subjective conditions of existence: by, that is, the inner psychic dynamics of the theorist. I’ve felt this to be true of my own life. And this book stands as an experiment in drawing out what connections I can between my “life” and my “ideas,” in so far as these are ever separable.

Much of my professional life has been concerned with the politics of who we think we are. I’ve been riveted by the question of how we can understand the chaos of identifications which we assemble in order to navigate the social world and also how we seek to reach, somehow, “ourselves.” Of course this arrival never occurs: we’ll never be ourselves, whatever that could mean. To recognize that this is so makes the idea of drafting this record of a life a curious thing to do. It requires diversions, explanations and reflective detours which more mainstream accounts can forgo. Identity, in the singular, is never achieved with any finality.

Identities, in the plural, are the means for becoming. The narrative I'm mobilizing here will never reach its destination, even if I were to live long enough to complete it and, with a flourish, add *finis* to the final page. Which is unlikely. So in this chapter I'll address the question of *how we think* "where we are from." Or, to put this more precisely, I'll attempt to show how I think "where I'm from." This is inseparably a historical and a conceptual issue. We need to consider how we are inserted into the social processes of history and simultaneously think about the mental means we, as subjects, employ to explain to ourselves where, in history, we find ourselves.

In so doing we must remember that the entire social system of Jamaica was inflected by the full force of white bias: by the tilt of the social structure towards a reverence for, or an identification with, everything associated with the "mother country," and with her earthly representatives on Caribbean soil. Jamaica was imagined as something other than itself. This decentred relationship invited the mimicry of the white metropole, which worked as a live current running through our lives. This "other," in all its facets, constituted *the* absent-present of colonial Jamaica and formed its "constitutive outside"—fantasy supported by a largely delusory picture of what life was *really* like "over there," where civilization *really* belonged. Implicitly, this made West Indian societies second-rate simulacra of "the real thing." We can only speculate at what cost people endured—as Althusser would say—their relation to their real conditions of existence through this disjunctive imaginary relation to the white world. The damage this did to the prospects of developing an independent, indigenous culture is hard to overestimate.

Twentieth-century Jamaican society was structured around the main social divisions—class, race, colour and gender—but in its own peculiarly colonial way. Not one of these dimensions prevailed or, as Marxists would say of the economy, determined ev-

erything in the last instance. They were interpenetrating, mutually reinforcing as well as mutually destabilizing, productive but also disruptive and contradictory: vectors which were overdetermining, without losing their specificity of form or effect. There was no perfect, or legally enforced, match between them such that they could be read off, one against the other. Indeed, markers of social position were "traded" as identifiably different social goods in the complex marketplace of Jamaica's social system. Thus, for example, black men could achieve social mobility through marriage, or by offsetting the negative attributes of wiry hair or dark skin colour against the positive virtues of being well educated or having a professional job. When my father "married upwards" into Port Antonio "society" his position and prospects immediately improved, although there is no evidence that this was ever his intention.

Caribbean social complexity derived from the peculiar evolution of these vectors of difference, consolidated in the long period of colonization and in the era of plantation society. They reflected the distorting effects of the colonial relationship, as well as the contradictory ways in which these hierarchies worked with and against each other.

Class and race/colour were what everyone was talking about, whether overtly or not. Jamaicans are great talkers, self-dramatists and narrators. They can argue all day about politics, and love to stage dramatic and voluble altercations in public, as well as to gossip and to scandalize. The intricacies and mismatches of the social distinctions were often either the essence of the scandal, the necessary scaffold to the joke, or the unidentified but piquant and widely appreciated point of the whole story. But no one could actually say that this was so.

None of us was outside this structure of feeling. We knew the system instinctively. We imbibed it, as they say, with our mother's milk. It was in the air we breathed. It provided the prism through

which every social relationship, occasion or event was seen, interpreted, lived, depended upon and made sense of. It composed the social map of meaning on which we all—both the subjects and objects of this discourse—depended in order to interpret our world. Everyone assumed this was just how everybody else thought, how people spoke, how society worked, how things were. It had become sedimented in Jamaican common sense. Class discrimination and racialized differentiation were ubiquitous. I won't speculate here on what it does to a young person's head to have the mind furnished in this bizarre, pathological way.

I will bring colonial and enslaved Jamaica into sharper focus in order for readers better to understand the world which created inside me the deep-seated disorientation I've been evoking. The historical facts of colonialism and slavery come to be dominating, recurring issues: not simply as events which occurred in the distant past, but as histories which eat into the present and whose afterlives still organize our contemporary post-colonial world.

But what do I mean by saying that we were inserted into history backwards, or the wrong way round? Just think of the manner in which the colonial order first arrived. On his ill-fated voyage westwards, Columbus—we are obliged to begin with Columbus!—discovered New World “Indians” *by mistake*, thinking that he'd arrived in the East. From the start the Caribbean was in the wrong place.

The making of the New World was not only a feat of navigation, it was an epistemological event. Columbus persuaded himself, as Europeans did later in North America and in Australasia, that the land had been “empty.” Indeed, the explorers constructed an imaginary America—John Donne's newfoundland—out of the most far-fetched farrago of “facts,” images and expectations from diverse and myth-driven sources like Herodotus, Pliny, explorers' diaries and travellers' tall tales, such as the exploits of Sir John

Mandeville, which they read long before they actually arrived. The New World thus *already* existed in Europeans' imagination before it had been discovered and was as much a product of that as of their scientific or maritime achievements.

In this context I always think of Theodor Galle's later engraving of Amerigo Vespucci “discovering” America. Vespucci appears as the all-conquering male, while the female “native”—actually becoming in this very instant *a native*—lazes in her hammock and impassively waits to be conquered and possessed. On the horizon the conquistador fleet advances menacingly on the “empty” lands, ready to claim the territory for Ferdinand and Isabella of Aragon and Castile.

Indeed, Charles V—from 1519 simultaneously both the Holy Roman Emperor and Charles I of Spain—convened what came to be the famous theological debate, in Valladolid in 1550, as to whether “these natives” could be conceived of as human beings at all, or whether they were born of a different creation. A sympathetic priest, Bartolomé de las Casas, debated the matter with Juan Ginés de Sepúlveda who, drawing from Aristotle's *Politics*, proposed the notion that the indigenous Amerindians were “natural slaves.” This was an ominous moment.

Locke was subsequently to espouse the idea that America represented a snapshot of all humanity as it had been in the past. He called this world “the childhood of mankind.” “Thus in the beginning,” he concluded in a breathtaking flourish, “all the World was *America*.” This was historically of the first importance. It provided the philosophical means for imagining the displacements which from the very beginning of the colonial order defined what the Caribbean was.

A decisive evolution of this manner of thought occurred later, in the Enlightenment and after, elaborating the notion that there existed a fixed sequence of stages through which humanity must pass

in order to rise from hunter-gathering to modern civilization. The belief that the Caribbean was “not yet civilized” derived from the natives’ observable—conspicuous, even—lack of civilization. How *could* they be civilized when they had no conception of private ownership, of organized government, of advanced modes of subsistence, of marriage, of refinement of manners, of sexual modesty or of clothing to hide their nakedness? Such conceptions of civilization, valorizing an overriding, singular story of modernization, can still be heard today; and when they are resurrected, as they regularly are, they remain—politically—highly charged.

When I was growing up in Jamaica there existed only the ghostly traces of the indigenous inhabitants, long since extinct. The great majority, dragooned initially as forced labour, succumbed to the harsh regimes and to the diseases which the early colonizers introduced and within decades were all but wiped out. Peter Hulme, the voraciously well-read and insightful scholar of the Pan-Caribbean region, tells the story that after Independence Alexander Bustamante, the Prime Minister, was keen to embellish the national emblem with “Amerindian” motifs—figures in feather headdresses, alligators slumped out below, a profusion of pineapples. The citizens of the new nation were puzzled as to whom, in modern Jamaica as they knew it, such representations could possibly refer.

Jamaica was first conquered by the Spanish, and then for long—as in much of the Caribbean—Spain and Britain fought for the spoils. The modern Caribbean came to life in a prolonged battle between Spain, France, Britain and the Netherlands, predictably with much bloodshed. The story of the Caribbean is the story of violence. And, of necessity, this is my story too and that of my family, even when—particularly when—it remained unspoken. We don’t choose our histories. . . .

ELISABETH WELLERSHAUS

*Wo die Fremde beginnt. Über Identität
in der fragilen Gegenwart (2023)*

Kapitel 1 *Überall*

You were born balancing languages
on your tongue.
Your family is several borders living
under one roof,
Bickering in the blood.
Darling,
Wherever you find yourself
You are foreign.
– *Upile Chisala*

Ich hätte anrufen können oder schreiben, das wäre eleganter gewesen. Aber nun stehe ich vor dem Haus, da kann ich auch klingeln. Neben dem Dielenfenster, zwischen Efeu, der über alten Klinkern wuchert, klebt ein knallgelber Aufkleber. Schroff erklärt er mir, dass ich hier nichts zu suchen habe: 24 Stunden Videoüberwachung, vermutlich gibt es große Hunde. Ich atme tief durch und stelle mir vor, wer hier wohl hinter gut geschützten Mauern lebt. Zum x-ten Mal streiche ich die Falten meines Sommerkleides glatt. Es hat eine ähnliche Farbe wie die Werbung des Sicherheitsunternehmens.

Als die Schritte im Flur lauter werden, weiß ich noch immer nicht genau, was ich hier eigentlich will. Meine Urgroßeltern haben vor mehr als hundert Jahren in diesem Haus gewohnt. Schon lange frage ich mich, wie die Geschichte hinter seinen Mauern weitergegangen ist. Doch bislang bin ich im letzten Moment immer umgedreht. Direkt vor der alten Haustür meiner Familie packte die Unsicherheit mich immer wieder unvermittelt am Genick: «Gehörst du wirklich hierher?»

Das Haus von Familie S. liegt ein paar hundert Meter von dem Reihenhauses entfernt, in dem ich aufgewachsen bin. Meine Urgroßeltern haben es kurz vor dem Ersten Weltkrieg gebaut. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, lebten noch keine tausend Menschen in Volksdorf – einem grünen Randbezirk Hamburgs, der zum Naherholungsziel für gestresste Großstädter*innen werden sollte.

Und nun warte ich vor der Tür: eine afrodeutsche Frau im gelben Sommerkleid, das die vermeintliche Fremdheit zwischen ihnen und mir vorausseilend unterstreicht. Die Volksdorferin in vierter Generation stellen sich die aktuellen Bewohner*innen sicher anders vor. Denn noch steckt das Fotoalbum in meiner Tasche: das Haus von außen, von innen, der Garten. Meine Oma, wie sie mit einem Hund übers Gras tobt, ihre Schwester, die auf den Knien ihrer Mutter sitzt. Im Hintergrund Anton – die dicke kleine E-Lok, die den Vorort zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals mit der Stadt verband. Die Bilder erzählen die Geschichte eines Hauses, von der ich den Anfang kenne – und die Frau, die mir jetzt gegenübersteht, das vorläufige Ende.

Sie ist in ihren Zwanzigern, blond, trägt T-Shirt und Jeans und hört mir aufmerksam zu. Erst als ein junger Mann und eine ältere Frau auftauchen, treffen mich skeptische Blicke. Ein paar Schlagworte wie «Journalistin» und «autobiografische Recherche» werde ich noch los. Dann setzen erste Abwehrreflexe ein. «Versuchen Sie es doch mal bei den Nachbarn», wimmelt die Familie mich

höflich ab. «Die wissen auch viel über unsere Gegend.» «Die Gegend kenne ich ...», setze ich an. Und dann sagt die Dame des Hauses etwas, das mein Unbehagen in neue Richtungen lenkt: «Wir hatten gerade einen Trauerfall.»

Mein letzter Satz bleibt in verlegenem Schweigen hängen, und die imaginierte Eindeutigkeit unserer Begegnung zerfällt. Niemand schlägt mir die Tür vor der Nase zu, weil ich als augenfällige Unbekannte ins abgeschottete Wohlstands-Refugium eindringe. Die Mitglieder von Familie S. richten keine rassistischen Geschütze auf mich – sie trauern. Und ich platze mitten in ihre Trauer hinein.

Entschuldigungen stammelnd, sehe ich in ihre Gesichter, in denen ich auf einmal nicht mehr Abwehr sondern Erschöpfung lese. «Konnten Sie doch nicht ahnen», sagt jemand, und fast klingt es tröstend. Als die Tür zufällt, wissen sie noch immer nicht, dass meine Urgroßeltern vor hundert Jahren hier andere Menschen empfangen oder abgewimmelt haben. Ich hätte anrufen sollen – jetzt werde ich schreiben.

Eine kleinliche Enttäuschung begleitet mich auf die andere Straßenseite, bis zum Haus meiner Mutter. Ich war aufgebrochen, um unerschlossene Aspekte meiner Familiengeschichte zu erkunden. Und schon im ersten Anlauf scheitere ich an der vielleicht entscheidendsten Eigenschaft des Fremden: seiner Unberechenbarkeit. Erst als ich den Brief an Familie S. ein paar Tage später zur Post bringe, begreife ich, dass ich bereits mit Karacho in ein anderes Leben gestolpert bin.

Die Antwort folgt wenige Tage später per E-Mail. Frau S. entschuldigt sich für ihre Schroffheit, beteuert, sie habe sich aufrichtig über meinen Brief gefreut. In einem Nebensatz erwähnt sie, dass ihr Mann zwei Tage vor meinem Besuch gestorben sei – drei Wochen nach der Diagnose. Sie hat meinen Brief auf der Terrasse geöffnet, hat sich die Bilder meiner Großmutter angesehen, die

mit im Umschlag lagen, und nun schreibt sie, wir hätten uns viel zu erzählen.

Spielend hält unsere kurze Korrespondenz dem Fremdeln stand, das meinen Alltag früher bestimmt hat. Vielleicht liegt es daran, dass ich nicht mehr das Schwarze kleine Mädchen bin, dessen stinknormale Pullis vor den Marken-Sweatshirts mancher Klassenkamerad*innen eine klägliche Figur zu machen schienen. Dass der schöne alte Käfer meiner Mutter sich nicht mehr an Garagen vorbeischiebt, in denen schnittigere Zweit- und Drittwagen unter Plastikplanen vereinsamen. Das Volksdorfer Villenpanorama schüchtert mich nicht mehr so ein wie früher. Es bleibt mir schlicht fremd.

Vor dreißig Jahren hätte ich mich über den warmen, großzügigen Ton in den Zeilen von Frau S. gewundert. Die offensichtliche Fremdheit unserer Erfahrungen hätte sich unbarmherzig zwischen uns geschoben. Zu oft war ich damals abgewiesen worden, vertraute nur noch dort, wo auch der Alltag der Anderen «aus dem Rahmen» fiel. Ich fühlte mich in Haushalten wohl, wo auch andere Mütter in aufreibenden Berufen arbeiteten. Wo auch andere Eltern getrennt waren. Wo Diversität zum Alltag gehörte und wo Freund*innen ähnlich lebten wie ich: in engeren Verhältnissen und Siedlungen, die am Rande der satten Bürgerlichkeit lagen. [...]

Man sieht es den akkurat geschnittenen Hecken noch immer an, wie sehr sich hier manche an der gesellschaftlichen Etikette festhalten. Die roten Klinker grüßen rechts und links – vertraut, aber auf höfliche Distanz bedacht. Aus manchen Häusern weht mir noch leise Abwehr entgegen. Eine Erinnerung an Tage, in denen meine Anwesenheit vor allem diejenigen störte, die sich um ihre Zugehörigkeit zur Volksdorfer Bourgeoisie sorgten.

Ich fühle mich *heimisch* zwischen reetgedeckten Häusern und neuen Wohnsiedlungen, die in vergangenen Jahren hinzugekommen sind. Doch das Fremdeln aus Kindertagen sitzt tief. Nach

dem Besuch bei Familie S. sehe ich mich in Volksdorf zum ersten Mal seit langem wieder richtig um. Natürlich ist der Ort mehr als die Summe seiner Alarmanlagen. Da ist der Rodelberg an den U-Bahngleisen, der Weinladen am Park, der mal eine Eisdielen war, der *Rummel* auf dem Marktplatz, die Bibliothek, in der ich Stunden verbracht habe. Ich erinnere mich an wunderbare Lehrer*innen, nette Nachbar*innen, Felder, Wälder, Grundschule und Gymnasium, zu denen ich im Tross mit anderen Kindern des «Dorfes» lief. Endlose Möglichkeiten für alle, denen man herkunftsbedingt keine Steine in den Weg legte – und meist auch für mich.

Irgendeinen Preis zahlt wahrscheinlich jede*r für das Gefühl von Zugehörigkeit. Ob es das Imitieren wohlständischer Souveränität ist oder das Aneignen rechtschaffener und aufgeräumt wirkender Vorstadtattitüde. Als meine Großeltern starben, begannen meine holprigen Anpassungsversuche. Zehn Jahre lang hatten meine Mutter und ich mit ihnen zusammengelebt. Mit den beiden Alteingesessenen hatten wir das Ideal der heilen Kleinfamilie auf verschobene Weise erfüllt. Ohne sie fielen wir auf einmal unangenehm auf.

Auf einmal schien das Reihenhaus, in dem wir wohnten, zu leise, der homogene Vorort, in dem es stand, zu eng. Ein Schwarzes Mädchen mit Ferienvater, der in Spanien lebte, schien ebenso wenig hineinzupassen wie eine überlastete, alleinerziehende Krankenschwester im Schichtdienst. Die lustige, exzentrische Familie, die wir mit meinen Großeltern gewesen waren, gab es nicht mehr. Nur noch ein deplatziertes Mutter-Tochter-Gespann, das den Konventionen nicht standhielt. Plötzlich schämte ich mich für unser Anderssein und hielt es, so gut es ging, versteckt.

Ich schämte mich für die altmodische Einrichtung, die meine Großeltern uns hinterlassen hatten. Für das Mikrowellenessen, das es fortan gab, für das Zerbröseln von Familientraditionen, die dem Stress des Alleinerziehens zum Opfer fielen. Ich verstand die

schroffe Distanziertheit nicht, mit der meine Mutter sich in jenen Jahren vor der Welt verbarg. Warum sich ihre Selbstbestimmtheit, ihre Autonomie, Toleranz und ihr riesiges Herz ohne den Rückhalt von Gleichgesinnten im Alltag aufzureiben drohten.

Nach ein paar Jahren fand sie aus dem Loch, das meine Großeltern hinterlassen hatten, heraus und zurück zu alter Form. Da war sie wieder: die Frau, die sich wie ihre Mutter und Großmutter gegen die Konventionen im Volksdorfer Wohlstandsmilieu stemmte. Die unser Leben zwischen Spanien und Deutschland organisierte und mich lehrte, dass sich im Stirnrunzeln mancher Nachbar*innen nur die Sehnsucht nach eigenen Ausbrüchen verbarg.

Jenseits des Sommers sparten wir für das Familienleben, das in den Ferien bei meinem Vater stattfand. Für Wochen in Andalusien, die uns Erfahrungen fernab der aufgeräumten Vorstadt bescherten. Aus Erzählungen kannte ich Geschichten über die guineische Familie, und sie erinnerte mich an die Volksdorfer Verwandtschaft: eine Großmutter, die eine Farm auf Bioko betrieb, eine Tante, die als Psychologin im spanischen Exil lebte, Cousinen, die sich an Jesuitenschulen auf den diplomatischen Dienst vorbereiteten. Aus der Fremde bestätigten sie, was sich in unserem Hamburger Reihenhaus bereits angedeutet hatte: Identitäten waren komplexer und Lebenswege wandelbarer, als mein restliches Umfeld es mir vorgaukelte.

Aber nicht in meinen wildesten Träumen hätte ich mir vorstellen können, wie der Umgang mit Diversität sich verändern sollte. Es war nicht abzusehen, wie sehr das homogene Verständnis von Gesellschaft, das ich aus Kindertagen kannte, im 21. Jahrhundert über den Haufen geworfen würde. Wie die Fassade einer vermeintlich homogenen Bevölkerung bröckeln sollte. Heute machen Aktivist*innen in unterschiedlichsten Kontexten auf intersektionale Unterdrückungsmechanismen aufmerksam. Wissenschaftler*innen beleben die Forschung mit superdiversen Betrachtungen zum

Thema Zugehörigkeit. Medien haben sich ein sozialwissenschaftliches Vokabular angeeignet, mit dem die Vielfalt gesellschaftlicher Erfahrungen greifbarer wird.

Und doch bleibt ein hartnäckiger Widerstand in der Gesellschaft zurück. Einer, der gegen die immer lautereren Forderungen nach Gleichberechtigung und Teilhabe rebelliert. Der sich gegen die Verflechtungen diverser Lebensrealitäten stemmt. Es ist ein Widerstand, der mich seit Jahrzehnten begleitet. Bis heute schleift er den Zweifel an meiner Zugehörigkeit hinter sich her. Er manifestiert die Exotisierung einer scheinbar komplizierten Familiengeschichte. Die Skepsis vor der Selbstverständlichkeit, mit der meine vielen Identitäten ineinandergreifen. Und gelegentlich, wenn es mir zu viel wird, lasse ich ihn zeternd zurück.

Aus beruflichen und familiären Gründen bin ich oft unterwegs und begegne Menschen, deren Zugehörigkeitsräume sich mit meinen überschneiden. Als die Corona-Pandemie ausbrach, wurden die Zugänge zu diesen Räumen spärlicher. Je enghemischer die Lockdowns angeordnet wurden, desto mehr entglitt mir die Gewissheit, Teil eines diasporischen, globalen Ganzen zu sein. Als endlich Licht am Ende des Tunnels aufflackerte, schien die Welt geschrumpft.

Ich hatte mich daran gewöhnt, dass Berufs- und Sozialleben sich innerhalb eng abgesteckter Grenzen abspielten. Und auf gespenstische Weise erinnerte die Berliner Nachbarschaft, die nun meinen Bewegungsradius absteckte, mich an das alte Volksdorf. Sie schien sich in gleichförmig sozio-kultureller Struktur von jener Vielfalt abzuschotten, die mein Leben bislang geprägt hatte. Eine Weile blickte ich desillusioniert auf mein scheinbar homogenes Umfeld. Es dauerte einen Moment, bis ich die erstaunliche Diversität in meiner Nachbarschaft wahrnahm.

Ich weiß nicht mehr, ob es das Gespräch mit einer Nachbarin war oder die kurze Begegnung mit einem Unbekannten an der

Supermarktkasse. Doch auf einmal begann Berlin-Pankow, wohin ich vor einigen Jahren gezogen war, vielschichtigere, kompliziertere und fragilere Züge anzunehmen als das monolithische Außen, das ich bislang gesehen hatte.

Als ich mich in dem engen Raum, auf den Corona mich zurückgeworfen hatte, genauer umsah, wurde es immer deutlicher: Ich hatte – bewusst oder unbewusst – Begegnungen verhindert, in denen ich Ausgrenzung witterte. Und nun, da das *Überall*, in dem mein Privat- und Arbeitsleben lange stattgefunden hatte, bis auf unbestimmte Zeit versperrt blieb, drohte meine Fantasie in Sachen Begegnung und Austausch einzugehen. Als mir dies klar wurde, machte ich mich sehnsüchtig auf die Suche nach neuen Verbindungen. [...]

Es ist erstaunlich, wie oft die Wahrnehmung von Fremdheit heute auf marginalisierte Minderheiten projiziert wird. Denn weisen nicht *jede* Biografie und Erfahrung, *jede* Identität und Persönlichkeit eine schwindelerregende Komplexität auf? Sind wir nicht alle multikollektive Wesen mit einer Vielzahl persönlicher Zugehörigkeiten? Sind wir einander und uns selbst nicht alle fremd?

Bereits vor über dreißig Jahren hat die Schriftstellerin und Philosophin Julia Kristeva die Abwehrmechanismen gegenüber der eigenen Fremdheit genau beschrieben. Sie hat das fremde Selbst als Tabuzone skizziert und die Angst vor dem unbekanntem Anderen als Projektionsfläche. Ihr Rezept für den Umgang mit der Angst: die persönlichen Verbindungen mit der Welt ohne Netz und doppelten Boden zu erkunden. Doch drei Jahrzehnte nach der Veröffentlichung ihres Buches fällt es mir noch immer nicht leicht, der Vielstimmigkeit meiner Identitäten Raum zu lassen.

In der erzählenden Sachbuchliteratur lässt sich kaum noch jemand davon abhalten, dem verstrickten, verflochtenen und multiperspektivischen Ich Raum zu widmen. Trotzdem hat die Skepsis vor der vermeintlichen Selbstdarstellung mich lange umgetrieben.

Erst nach Jahren der journalistischen Distanz habe ich meinen Weg ins biografische Erzählen gefunden. Mit einer Kolumne habe ich mich an ein Ich herangeschlichen. Habe es von verschiedenen Seiten betrachtet, erstaunt darüber, wie selbstbewusst es sich auf Papier gab. Mal war es ein lautes, mal ein leises Ich. Und in jeder Tonart schrieb es auf eine Hoffnung hin: gesehen und erkannt zu werden.

Erst beim Schreiben dieser Texte schien die Distanz auf, mit der ich mich von einer weißen Mehrheitsgesellschaft abgeschottet hatte. Ich erkannte antrainierte Rückzugsstrategien, die mich vor Verletzung und Ausschlussmechanismen hatten schützen sollen. Die Verdrängung persönlicher Erfahrungen, Wahrnehmungen, Perspektiven. Doch wie sollte ich als handelnder Teil dieser Gesellschaft verstanden und wahrgenommen werden, wenn ich entscheidende Teile meines Selbst verbarg?

«Wenn die eigene Herkunft schamvoll und erdenschwer auf einem lastet, ist es viel schwieriger, politisch mündig zu werden oder sich politisch zu organisieren», schreibt Daniela Dröscher. Als ich ihre Zeilen in einem Kolumnenbeitrag las, war ich erleichtert. Ich war offenbar nicht allein: Andere verbargen auch vieles von sich und vor der Welt. Vielleicht sogar diejenigen, die in der sogenannten Mehrheitsgesellschaft geschmeidig untertauchen konnten. [...]

Immer mehr Bücher erscheinen, die von der Verbundenheit diverser Gesellschaften erzählen. Sie halten mich dazu an, von flexibleren Zugehörigkeiten zu träumen. Ob Didier Eribons Erinnerungen an seine Kindheit in Reims oder Iris Sayrams Hommage an ihre Mutter: Verschiedenste Erzählungen wecken die Hoffnung, dass die Sichtbarmachung diverser Erfahrungen zur Durchlässigkeit ermutigt.

«Wenn wir ihn [den Fremden] in uns erkennen, verhindern wir, dass wir ihn selbst verabscheuen», schreibt Julia Kristeva. Doch bei aller poststrukturalistischen Sehnsucht hinkt die Realität der

Fluidität hinterher. Nicht immer deckt sich die literarische Sehnsucht mit dem Leben jenseits des Schreibtischs. Wo also beginnt für mich die Fremde? Unter welchen Bedingungen lässt sich Unbekanntes in Verbundenheit übersetzen? Mit diesen Fragen bin ich gedanklich aufgebrochen.

Ich bin zum Haus meiner Urgroßeltern gefahren, um dem fremden Großbürgertum zu begegnen. Ich habe mit meiner Mutter über Kolonialgeschichte(n) diskutiert und bin über eigene Fremdenbilder gestolpert. Ich habe zwischen Pankow und Wedding über Grenzen nachgedacht und Menschen an Arbeitsplätze begleitet, an denen ich mich spektakulär fehl am Platz fühlte. Ich habe Nachbar*innen kennengelernt, nur um erschüttert festzustellen, dass ich mich ähnlich abgeschottet hatte wie das Volksdorfer Alarmanlagen-Milieu. Die Nachbarin aus Sri Lanka, die ein paar Häuser weiter wohnt, habe ich erst wahrgenommen, als ihre Tochter bei uns auf die Schule kam. Den Pankower Schriftsteller, der in «meinem» Viertel aufgewachsen war, erst, als ich ihn für dieses Buch interviewte. Und ganz langsam habe ich mich an eine persönliche Verortung der Fremde herangetastet, die jenseits bekannter Sehnsuchtsorte lag.

Meine Urgroßmutter reiste zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach Lille, um unter dem Vorwand der Hauswirtschaftslehre bei einer betuchten französischen Familie das Anderswo zu erkunden. Mein Großvater setzte sich zwanzig Jahre später im ländlichen Westfalen in den Kopf, zur See zu fahren, und wurde Kapitän. Meine Mutter kokettierte mit der Seefahrt und scheiterte an Geschlechterkonventionen. Sie wurde Krankenschwester und steuerte 1970 in die Beziehung mit meinem Vater. Die Disko, in der er damals arbeitete und in der sie ihn kennenlernte, lag auf ihrem Weg vom Strand zum Hotel. Seine Familie hatte ihn an die Hotelfachschule nach Andalusien geschickt, wo er feststeckte, weil

Äquatorialguinea kein sicherer Ort mehr war. Aus gänzlich unterschiedlichen Gründen waren sie an der Costa del Sol gelandet und nutzten die Freiheit, die sich ihnen dort bot, um ihre Beziehung unbeschwert zu leben.

In andalusischen Hinterhof-Restaurants, Bars und Clubs grüßte man meine Mutter und mich früher überschwänglich und beim Vornamen. Mit Beginn der Sommerferien kamen wir zuverlässig wieder. Juli und August verbrachten wir in Urlaubslaune bei meinem Vater. Den Rest des Jahres lebten wir in bürgerlicher Aufgeräumtheit bei meinen Großeltern in Hamburg. Mein schwereloses Mittelmeerleben und die bodenständige deutsche Vorstadt: Immer wieder krachten sie mit Karacho ineinander. Weil sie das Fremde aneinander witterten und kaum aushielten.

Jedes Jahr nahm mein spanisches Leben mich mit seinen unverkennbaren Gerüchen in Empfang – einem Hauch von Orangen, Churros und starken Putzmitteln, der in der Luft hing. Es war der Geruch meiner temporären Heimat – frittierte Tapas, Chlorlauge, eine Mischung aus Bougainville und strengem Männerparfüm. Ich erinnere mich vor allem an den Duft von alten Holzbänken, Bierfässern und Tabak im «Galloping Major». Meist kehrten wir sofort dort ein. Wir kehrten ein und kehrten zurück. Manolo, der Wirt, gab Longdrinks aus, mein Vater Schnäpse. Es wurde getrunken, bis ich zusammengerollt auf einer Bank neben dem Spielautomaten einschief. Und wenn ich am nächsten Morgen aufwachte, wusste ich, dass ich auch hier zu Hause war.

Den Weg vom Apartment zum Strand fand ich mit geschlossenen Augen. Ich schwebte durch Wochen, in denen sich niemand darüber wunderte, dass der beste Freund meines Vaters Männer küsste oder die Nachbar*innen kurzentschlossen nach Las Vegas umzogen. Durch Wochen, in denen die Ferienliebe meiner Eltern Normalität war.

Als Manolos Herz noch zuverlässig und im Takt schlug, fanden die Abende in seiner Bar kein Ende. Mittlerweile steht sein Sohn hinterm Tresen, und gegen 22 Uhr ist oft Schluss. Viele der alten Freund*innen leben nicht mehr. Eine ungewohnte Ruhe beherrscht heute die Treffen mit meinem Vater.

Bei meinem letzten Besuch saßen wir fast alleine in einer Bar am Strand. Es war früher Nachmittag, die Sonne spiegelte sich in den Fenstern eines runtergekommenen Hotels, das Meer wippte auf und ab, und am Horizont lag ein Kriegsschiff. Ich fixierte das graue Ungetüm, dachte an die Abwehrhaltung gegenüber vermeintlichen «Eindringlingen», die seit 2015 angeblich immer unkontrollierbarer vor «unseren» Mittelmeerküsten aufliefen. War auch mein Vater gemeint? War er wirklich einst ungebeten nach Europa gekommen? Hatte das *Mutterland* ihm die fremde Kultur nicht viel eher aufgedrängt?

Meine Mutter und er waren sich zu einer Zeit begegnet, in der die Meeresspiegel noch relativ unbemerkt stiegen und Surfer*innen noch keinen geflüchteten Menschen aus dem Wasser halfen. Es gab weder Frontex noch Sea-Watch, dafür reichlich Sonnenschirme und Tinto de Verano. Doch selbst in der Urlaubsunbeschwertheit der 1970er Jahre bewegten sich meine Eltern unter absolut unterschiedlichen Vorzeichen durchs Leben. Der eine schien stets *fremder* als die andere. Wer weiß, ob sie sich abseits der Costa del Sol kennengelernt hätten, ob sie bis heute befreundet wären. Vielleicht hätten unterschiedliche Nationalitäten, Biografien, Hautfarben sie an einem anderen Ort voneinander ferngehalten.

Die Schriftstellerin Zadie Smith spielte 2016 in ihrer Dankesrede zum «Welt»-Literaturpreis mit der Überlegung, wie weit sie kommen würde, wenn sie durch die Zeit reiste, und befand: nicht weit. Denn wie hätte das Leben für eine Schwarze Frau im Mittelalter, im kolonialen Afrika oder während der Jim-Crow-Ära in den USA ausgesehen? Bis heute schreiben sich die Erfahrungen,

die Schwarze Menschen über Jahrhunderte gemacht haben, fort. Selbst für diejenigen, die bestimmte Privilegien genießen. Zadie Smith etwa verfügt, wie ich, über einen Pass, mit dem sie wahrscheinlich in jedes Land der Welt einreisen könnte. Sie verfügt über Netzwerke, hat Literaturpreise gewonnen und in Cambridge studiert. Doch selbst das beste Rüstzeug schützt nicht zuverlässig vor Exklusion und Diskriminierung.

Knapp zehn Jahre bevor Smith ihre Dankesrede hielt, hatte ich es wieder mal selbst erlebt. Zusammen mit ein paar Kolleg*innen war ich in den Nullerjahren nach Johannesburg geflogen und lief durch die Empfangshalle des O. R. Tambo-Flughafens. Der damalige Außenminister Frank-Walter Steinmeier hatte eine Reise durch die Stadt geplant und kurzfristig abgesagt. Nun waren wir auf uns gestellt – bei Botschaftsempfängen und Plaudereien über «Afrikas Aufstieg». Ich war die Erste, die das Schild mit unseren Namen entdeckte. Entschlossen ging ich auf die Frau zu, die es in der Hand hielt – eine Mitarbeiterin unseres Gastgebers. Ich lächelte sie an, streckte ihr meine Hand entgegen. Doch sie sah stur an mir vorbei. Ich hielt die Hand direkt unter ihre Nase, sie ignorierte mich weiter. Mein Name stand zwischen all den anderen auf ihrem Schild, ich sprach ihn überdeutlich aus. We-ll-ers-haus. Irgendwann dämmerte es ihr. Sie schlug ein, noch immer irritiert. Dann entschuldigte sie sich: «Mit Schwarzen Deutschen habe ich nicht gerechnet.»

Es war eine jener Reisen, die mich als Journalistin veränderten. Die Geschichten vieler Johannesburger*innen blieben mir im Gedächtnis. Und meine Texte wurden bestimmter. Ich entwickelte eine deutlichere Haltung, begann, Menschen zu porträtieren, denen man in unterschiedlichsten Kontexten die Zugehörigkeit absprach. Ich hinterfragte die Negativkonnotationen, die wie Pech am Begriff des Fremden zu kleben schienen. Und auch in Deutschland machte ich mich endlich auf die Suche nach den blinden Fle-

cken, über die Autor*innen wie May Ayim, Fatima El-Tayeb oder Natasha A. Kelley geschrieben hatten. [...]

Bei Fahrradtouren durch Berlin, von Pankow über den Wedding nach Mitte oder Kreuzberg, erscheinen mir das homogene Umfeld und die eindimensionalen Perspektiven aus Kindertagen geradezu surreal. Von «fremden Kulturen» und klaren Zugehörigkeiten lässt sich in den meisten europäischen Großstädten kaum noch sprechen. Es leben Alteingesessene neben Neuzugezogenen. Es existiert eine Vielfalt an Religionen, Sprachen und kulturellen Gewohnheiten vor der eigenen Haustür. An Weltanschauungen, sexuellen Identitäten und sozialen Schichten. Doch inmitten von Superdiversität und Multikollektivität haben Menschen, die von der «Mitte der Gesellschaft» aus als randständig angesehen werden, noch immer schlechte Karten, wenn es um Mitbestimmung geht – darum, die eigene Geschichte sicht- und hörbar zu machen.

Eine Kindheit mit alteingesessener *weißer* deutscher Familie und Bildungsmöglichkeiten haben mir Privilegien mit auf den Weg gegeben. Und doch scheitere ich als Schwarze Frau daran, mich in dieser Gesellschaft stabil zu verorten. Es fällt mir nicht immer leicht, moderate Töne zu finden, meine Stimme zwischen laut und leise modulieren zu lassen. Nie ganz sicher, ob sie schreiend oder flüsternd mehr Gehör findet. Vor dem Haus meiner Urgroßeltern hatte ich die Sprachlosigkeit mit einstudierten Floskeln überspielt. Wirklich zurück kam die Stimme erst, als ich Frau S. schrieb. Als ich mich vorstellte und erklärte, welche Verbindung ich zu ihrem Haus hatte – und sie einen Streifblick auf die unbekannte Geschichte ihres Grundstücks werfen konnte. Als sie mir schrieb, sie habe sich die Bilder meiner Großmutter auf der Terrasse angesehen und sei neugierig geworden.

In meiner Erinnerung steht meine Oma am Küchenfenster unseres Reihenhauses. Morgens, mittags, abends – den Kochlöffel in der einen, ein Kreuzworträtsel in der anderen Hand. Sie kommen-

tiert das Geschehen auf der Straße, hat die Nachbarschaft fest im Blick, den Mariacron auf der Fensterbank auch. Hin und wieder brennt das Gemüse auf dem Herd an, und im Herbst köcheln die Quitten gemächlich in großen Emaille-Töpfen. Mein Großvater fährt irgendein Containerschiff nach Südamerika, während sie zu Hause alles im Griff hat. Es heißt, sie hätte mich durch unsere Straße geschoben, kurz nachdem meine Mutter und ich aus Spanien zurückgekommen waren. Sie soll allen Nachbar*innen das Gleiche erzählt haben: «Der Vater meiner Enkelin kommt aus Afrika und lebt heute in Spanien. Wer ein Problem damit hat, kommt zu mir.» In ihrer Anwesenheit wagte selten jemand, eines zu haben.

Nach allem, was das 20. Jahrhundert ihr vor die Füße geworfen hatte, war ihr Ton robust geworden. Aber ich hörte nur die Zärtlichkeit in ihrer Stimme. Für mich war meine Großmutter die Frau, die das Boot steuerte, in dem wir alle saßen. Diejenige, die mich sicher durch die Nachbarschaft navigierte und mit der ich jeden Samstag den Weg durch die suburbane Fremde antrat. Vorbei an Villen und Wiesen liefen wir entlang der Hauptstraße zum Wochenmarkt. Höhepunkt unseres Ausflugs war oft ein völlig unnötiger Stopp: das Reisebüro in der «Weißen Rose».

Mit Beginn der 1980er Jahre hatten die meisten Volksdorfer*innen sich an das namensgebende Mahnmahl des Dorfzentrums gewöhnt – eine überdimensionale steinerne Rose, die an den studentischen Widerstand erinnern sollte. Für umfassendere Vergangenheitsbewältigung war unser Dorf noch nicht bereit, doch es gab Mittel und Wege, um der gedanklichen Enge zu entfliehen. Mit jedem Besuch im Reisebüro füllte sich meine Sammlung an Katalogen. Aus der Werbung strahlten mir fröhlich fremde Orte entgegen, aus denen ich daheim ein Portfolio meiner Welt-Sehnsucht bastelte. Von den Deckblättern der Magazine zwinkerten bunte Vögel, Frauen mit Kopftüchern oder fast nackte Menschen und versprachen «Abenteuer» jenseits der Vorstadt. Wie sehr

die Reiseunternehmen im neokolonialen Habitus den «Rest der Welt» verscherbelten, bemerkte ich nicht. Das Versprechen des Anderswo verfiel unhinterfragt.

Vielleicht wäre ich weniger empfänglich gewesen, wenn ich mich unserem Viertel auch ohne die Bestimmtheit meiner Großmutter zugehörig gefühlt hätte. Vielleicht hätte ich mich nicht so sehr nach Katalogwelten gesehnt. Hätte meine Haare akzeptiert, anstatt sie nach dem Tod der Oma bei ihrer Frisörin ins geglättete Unglück zu stürzen. Vielleicht wäre ich nicht so schnell weggezogen. Doch der Spagat zwischen Abgrenzung und Anpassung war in Volksdorf eine heikle Übung. Selten war gegen das Fremdeln der Mehrheit etwas auszurichten. Selbst meine Großmutter sah fassungslos zu, wenn mir bei Busfahrten in den Ortskern Zehnpennigstücke zugesteckt wurden – einmal auch eine Banane.

Ich habe mir lange nicht eingestanden, welchen Preis ich für die Zugehörigkeit gezahlt habe. Wie oft ich runtergeschluckt und weggelacht, verdrängt und verharmlost, wie ich die vermeintliche Fremdheit internalisiert und angenommen habe, anstatt sie zu verhandeln. Wie mühsam der Weg vom homogenen Hamburger Vorort bis zur Vielfalt meines heutigen Lebens war. Und wie sehr die Auseinandersetzung mit meiner deutschen Familie davon betroffen ist – die Beziehung zu meinem Mann, meinen Kindern, Freund*innen, Arbeitskolleg*innen.

Ohne die Perspektiven auf unsere unterschiedlichen Erfahrungen aber bliebe mein Blick verstellt. Ohne das diverse *Wir*, das meine Verbindung zu ihnen beschreibt, wäre meine Sicht auf die Probleme der Gegenwart erschütternd eindimensional. Ohne den Glauben an ein *Wir*, das sich nicht in Harmonieerzählungen und nicht in der Panik vor Fremdheit verliert. Die Schriftstellerin Toni Morrison schreibt über dieses *Wir*, es müsse «Unterschiede aushalten, ohne die Abweichungen des anderen zum Vorwand für Abwertung zu nehmen».

Wenn ich diesem *Wir* begegnen will, muss ich wahrscheinlich akzeptieren, dass die Fremde auch für mich in unmittelbarer Nähe beginnt. Sie schleicht sich in meine Baugruppe und setzt sich auf den Balkonen alteingesessener Nachbar*innen fort. In der Männergruppe neben meinem Büro wirkt sie ähnlich verschwommen wie bei förmlichen Abendveranstaltungen. In Gesprächen mit jungen Kolleg*innen blitzt sie auf, in manchen Volksdorfer Häusern ist sie allgegenwärtig. Und es liegt immer auch an mir, ihr zu begegnen.

«Identität besteht aus einer Reihe von Entscheidungen und Haltungen gegenüber einer bestimmten Sozialisierung, einem Familienerbe, bestimmten Erfahrungen», schreibt die französische Journalistin Cécile Calla. Der Emaille-Topf, in dem meine Großmutter ihre Quittenmarmelade einkochte, steht in meinem Berliner Keller, daneben die Seemannskiste meines Großvaters. Ihre Ahnenpässe liegen in einer Schreibtischschublade, an der Wand gegenüber hängt ein Bild von meiner Mutter. Die kitschige dreibeinige Spieluhr, die mein Vater mir vor Jahrzehnten geschenkt hat, dient als Buchstütze im Regal daneben. Verstrickte Familie auf fünfzehn Quadratmetern Arbeitszimmer. [...]

1 Der Begriff «Multikollektivität» wurde durch den Kulturwissenschaftler Klaus P. Hansen geprägt. Er beschreibt die Flexibilität der Zugehörigkeiten, indem er auf die Vielzahl von Kollektiven verweist, mit denen jedes Individuum verbunden ist, und damit auch die Komplexität und Wandelbarkeit von Identitäten.

2 Daniela Dröschler: *Schreiben ist Selbstermächtigung*, Zeit Online, 26.06.2020.

Diese Publikation erscheint
anlässlich der Ausstellung

John Akomfrah. A Space of Empathy
Schirn Kunsthalle Frankfurt
9. November 2023 – 4. Februar 2024

Herausgeberin
Schirn Kunsthalle Frankfurt

Redaktion
Cecily Ogunjobi, Marie Oucherif,
Julia Schaake, Katharina Schuchmann,
Ute Seiffert, Thea Stroh, Natalie Storelli

Lektorat
Dawn Michelle d'Atri,
Ann-Charlotte Günzel

Illustration, Umschlagabbildung
Patricia Vester

Gestaltung, Satz
Edi Winarni

Schrift
Aizona Mix, Georgia

Druck und Bindung
Druckerei Kettler

Printed in Germany

© 2023 Schirn Kunsthalle Frankfurt,
die Autor*innen oder ihre Rechts-
nachfolger*innen bzw. die
Urheberrechtinhaber*innen

Alle Rechte vorbehalten; kein Teil
dieser Publikation darf in irgendeiner
Form ohne vorherige schriftliche
Genehmigung reproduziert oder unter
Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet
werden.

Es wurden alle Anstrengungen
unternommen, um die Urheberrechts-
inhaber*innen zu ermitteln und die
Abdruckgenehmigungen zu erhalten.

Die Texte auf den angegebenen Seiten
wurden aus folgenden Quellen zitiert:

S. 13: Stuart Hall (mit Bill Schwarz),
*Familiar Stranger. A Life Between Two
Islands*, Penguin Books 2018, S. 61-67
© 2017, the Estate of Stuart Hall

S. 21: Elisabeth Wellershaus, *Wo die
Fremde beginnt*, Verlag C.H.Beck
München 2023, S. 7-24
© 2023, Verlag C.H.Beck oHG,
München

S. 41: Heathcote Williams, *Whale
Nation*, Jonathan Cape Ltd London
1988, S. 8-64
© 1988 by Heathcote Williams

S. 45: Gaia Vince, *Is the world ready
for mass migration due to climate
change?*, abgerufen unter <https://www.bbc.com/future/article/20221117-how-borders-might-change-to-cope-with-climate-migration> (zuletzt 01.11.2023)

S. 57: Peter Ackroyd, *Queer City:
Gay London from the Romans to the
Present*, Verlag Vintage 2018, S. 47-49
© 2017, Penguin Random House LLC.,
London

S. 60: Eliza Steinbock, *t4t: Liebes-
beweis im Archiv*, S. 9-15, in: Daniel
Neugebauer (Hg.), *Re_Visionen des
Körpers* (Das Neue Alphabet, Band 10),
Verlag Spector Books Leipzig 2021,
S. 9-29

© 2021 die Herausgeber*innen,
Autor*innen, Künstler*innen,
Spector Books



Mit Textauszügen von

PETER ACKROYD
STUART HALL
ELIZA STEINBOCK
GAIA VINCE
ELISABETH WELLERSHAUS
und
HEATHCOTE WILLIAMS

