

2 *Zerrissene Zugehörigkeiten:* Ein psychologisch-anthropologischer Ansatz

In diesem Kapitel stelle ich den für meine Arbeit zentralen theoretischen Ansatz vor, den ich mit dem Begriff der *zerrissenen Zugehörigkeiten* umreiße und den ich an der Schnittstelle von sozialwissenschaftlichen und insbesondere psychologisch-anthropologischen Studien zu *Non-/Belonging*, *Silence* und *Embodied/Emplaced Memories* verorte. Von zerrissenen Zugehörigkeiten zu sprechen, erscheint mir unabdingbar. Der Begriff ermöglicht es mir, ein spezifisches und zudem komplexes Gefühlsphänomen genauer zu bestimmen, das sich mir in vielfältigen Begegnungen mit meinen Gesprächspartner:innen in empirischer Hinsicht auf drei Erfahrungsebenen erschloss: (1) in Relationen, (2) mit den Sinnen und (3) in Raum und Zeit. Diese Erfahrungsebenen werde ich im Folgenden als wichtige und einander mitunter überlappende Analyseparameter zum Verständnis von zerrissenen Zugehörigkeiten herausstellen. In einem ersten Schritt führe ich zunächst die hierfür wichtigen Grundbegrifflichkeiten von Nicht-/Zugehörigkeiten, Gefühl, Emotion und Affekt sowie Schweigen und Erinnern genauer aus (2.1). In einem zweiten Schritt diskutiere ich dann die Zerrissenheit in Zugehörigkeiten, um den situativen, verkörperten und verorteten Erinnerungen nachzugehen, welche die menschliche Wahrnehmung sowie das Schweigen sozial-relational, sinnlich und räumlich-temporal konturieren (2.2). Auf dieser Grundlage soll schließlich verständlich werden, dass sich Vergangenheiten, die Menschen einst als mitunter hochgradig fragil erlebten, affektiv in deren gegenwärtigem Denken, Fühlen und Handeln fortschreiben.

2.1 Theoretische Grundlagen

Ich möchte verstehen, was passiert, wenn sich das Gefühl dazuzugehören wandelt oder gar erschüttert wird. Wie wirkt sich das im Alltag und im Gemeinschaftsleben aus? Wie gestalten Emotionen und Affekte gefühlte Zugehörigkeiten, Praxen des Schweigens und das soziale Miteinander? Und unter welchen Bedingungen zerreißen diese mit welchen Konsequenzen für das Gefühl des In-der-Welt-Seins? Um diese Fragen adäquat beantworten zu können, erläutere ich zuerst den Begriff der Nicht-/Zugehörigkeiten.

2.1.1 Nicht-/Zugehörigkeiten

Meine Definition von *Non-/Belonging* beziehungsweise Nicht-/Zugehörigkeiten beginne ich mit den Gedanken der Sozial- und Kulturanthropologin Joanna Pfaff-Czarnecka: Dazugehören zu wollen reflektiert ein menschliches Grundbedürfnis nach sozialer Eingebundenheit und Akzeptanz. Den Wesenskern von Zugehörigkeiten formuliert sie als »Sehnsucht nach dem Impliziten, nach dem Vertrauten und Dauerhaften« (2012: 8). Diese Suchbewegung charakterisiert »eine emotionsgeladene soziale Verortung¹ [...], die in der Alltagswelt einfach gefühlt und zugleich nachhaltig verunsichert, herausgefordert und leidenschaftlich verteidigt wird« (2012: 12). Pfaff-Czarnecka beschreibt Zugehörigkeiten als umstrittenes Terrain, das auf einer dynamischen, situativen, aber auch auf Dauer angelegten Aushandlung, Anpassung, Neujustierung oder Ausgrenzung beruht. Dieser »kreative Akt« (2012: 11), wie sie schreibt, hat etwas Prozesshaftes und gründet auf dem Wechselspiel kohäsiver und disruptiver Kräfte.

Zugehörigkeiten, das wird deutlich, beruhen auf emotionalen Dynamiken. Es geht darum, als gleichwertiger Teil einer Gruppe akzeptiert und moralisch anerkannt zu werden. Den Grundstein hierfür legt etwa ein geteiltes Verständnis, das sich über Wissensvorräte, Teilhaberechte, Privilegien und Loyalitäten äußert und entlang moralischer, sozialer und emotionaler Register ausgedrückt wird (Mattes et al. 2019; Mattes & Lang 2021). Im Kontext meiner Gesprächspartner:innen beobachtete ich ein geteiltes Verständnis von Normen der Gegenseitigkeit, die u.a. auf gemeinsamen Vorstellungen von Höflichkeit, verbindenden sinnlichen wie körperlichen Erfahrungen, Formen des Zusammenkommens und natürlich kommunikativen Möglichkeiten, sich auszutauschen, beruhten. Selbstverständlich fließen neben den markanten Ereignissen der Flucht und Ankunft auch weitere einschneidende Erfahrungen in Zugehörigkeiten ein, wie z.B. Alter, Klasse, Geschlecht sowie Prozesse der »Veränderung« durch Migrantisierung, Ethnisierung und Rassifizierung (Foroutan 2019).

Die benannte Erfahrungsebene nutze ich, um Zugehörigkeiten von Vorstellungen einer kategorischen oder ausschließlichen Mitgliedschaft zu unterscheiden, wie Identitätsdiskurse es zugrunde legen. Zugehörigkeiten zeichnen sich hingegen über ihre Flexibilität aus, sie entfalten sich dynamisch in affektiven Resonanzräumen² und werden »variously made, unmade, and remade by individuals as well as groups across times and spaces, relations and generations« (von Poser 2023: 143).

-
- 1 »Verortung« beschreibt eine im-/materielle Anhaftung und Anbindung, die entsteht, indem Individuen konkreten Orten ihrer Lebenswelt, die ihnen das Gefühl der Zugehörigkeit vermitteln, Bedeutung zumessen (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012: 12; Röttger-Rössler 2018: 252). Um ein persönliches Beispiel zu nennen: Deiche, starker Wind und weite Grasflächen, auf denen Schafe oder Kühe grasen, rufen in mir ein Gefühl der Zugehörigkeit und kindlichen Geborgenheit hervor. Selbst wenn ich in Berlin meinen Blick über das weitläufige Tempelhofer Feld schweifen lasse oder mich auf der Karl-Marx-Allee gegen starken Wind stemme, ruft das in mir Erinnerungen an meine Kindheit wach.
 - 2 Ein affektiver Resonanzraum (auch affektive Resonanzsphäre) bettet die Prozesse des Affizierens und Affiziert-Werdens ein. Ich verstehe darunter angelehnt an die Ausführungen des Soziologen und Politikwissenschaftlers Hartmut Rosa (2017) eine wechselseitige Anziehung oder Abstoßung, die eine nicht planbare Dynamik von Bewegungen und Bewertungen entfesselt.

Um zu der Anfangsvignette dieser Arbeit zurückzukommen, möchte ich unterstreichen, dass Zugehörigkeiten auch ein Bewusstsein dafür formen können, was man in welchem Kontext (nicht) erzählen darf, um sich verbunden, sicher und geborgen zu fühlen. Dieses Bewusstsein schafft Vertrautheit und beruht auf impliziten Umgangsformen der Gegenseitigkeit, wie das Teilen von Werten, Praktiken und Netzwerken (Röttger-Rössler 2016: 4). Verbundenheit entsteht also gerade auch darüber, diese nicht explizieren zu müssen. Des Weiteren beinhalten Zugehörigkeiten und Gefühle der Eingebundenheit auch die Möglichkeit, ausgeschlossen werden zu können oder sich als nicht zugehörig zu empfinden. Meine Gesprächspartner:innen verdeutlichten mir, dass sie aus ihrer Heimat flüchteten, weil sie vielfache Ausgrenzung erfuhren, sich mit den gelebten Werten nach dem Krieg nicht verbinden konnten – sie fühlten sich somit der »neuen vietnamesischen Gesellschaft« nicht zugehörig. Ein gefühltes *non-belonging* begründet Sara Ahmed (1999, 2012) mit schmerzhaften Mikroaggressionen, die auf alltäglichen Dissonanz-, strukturellen Exklusions- oder Marginalisierungserfahrungen gründen. Nicht-Zugehörigkeiten beschreiben dabei ein zugleich verkörpertes, affektiv gefühltes und sozial konstruiertes Phänomen, weswegen es sich nicht klar psychologischen oder politischen Prozessen zuordnen lässt (Lähdesmäki et al. 2016: 238–239). Hilfreich ist für mich in diesem Zusammenhang auch die folgende Aussage Röttger-Rösslers, denn »die selbstverständliche Zugehörigkeit zerbricht in dem Moment, in welchem sie erkannt wird [...]«. In diesem Moment wird Zugehörigkeit zu einem Gegenstand der Reflexion und damit häufig auch der bewussten Entscheidung« (2016: 10).

Mit dem Prozess der Bewusstwerdung kennzeichnet Röttger-Rössler den Wandel erlebter Zugehörigkeiten von einem affektiven hin zu einem emotionalen Phänomen. Vor diesem Hintergrund möchte ich den Blick schärfen für gewohnte Strukturen, die als herausfordernd oder einengend erlebt werden und das Gefühl hervorrufen, nicht dazuzugehören – Strukturen, in denen sich nichtsdestotrotz Vergemeinschaftung entfaltet. Dies muss in einer kritisch-reflexiven Forschung über Mobilitätsphänomene unbedingt mitgedacht werden (Acker 2022; Ha 2021; Foroutan 2019; Mattes et al. 2019; Siouti et al. 2022). Um zu begreifen, wie sich Zugehörigkeiten entfalten, wie sie bekräftigt, irritiert oder gelöst werden, ist es notwendig, die Triebkräfte in den Blick zu nehmen, die diese Bewegungen auslösen. Daher gehe ich nachfolgend auf die Begriffe Gefühl, Emotion und Affekt ein.

2.1.2 Gefühl, Emotion und Affekt

Ich gehe davon aus, dass die von mir beobachteten Lebens- und Erfahrungswelten affektiv grundiert sind. Um dies verständlich zu machen, unterscheide ich zunächst genauer zwischen den Begriffen Gefühl, Emotion und Affekt und stelle dann ein sozial-relationales Emotions- und Affektverständnis zur Diskussion, angelehnt an die theoretischen Überlegungen des interdisziplinären Forschungsverbunds *Affective Societies*³ (Bens & Zenker 2017; Bens et al. 2019; Kahl 2019; Slaby & Röttger-Rössler 2018; Slaby & von Scheve 2019; von Poser et al. 2017; von Poser & Willamowski 2020; Warstat & Dilger 2021).

3 International erhält die im Jahr 2015 begonnene Arbeit des Sonderforschungsbereiches mittlereweile als »Berlin School of Affect« Aufmerksamkeit (Stodulka et al. 2023).

Während ein *Gefühl* eine körperliche Dimension subjektiv empfundener Erfahrungen darstellt, stehen *Emotionen* nach Röttger-Rössler (2018: 241) für die kulturelle Modellierung des Gefühls. Gefühle werden subjektiv erlebt und situativ evaluiert (Thonhauer 2019: 52). Emotionen hingegen entfalten sich im Zusammenspiel körperlicher Empfindungen und komplexer Konzepte. Schon Michelle Rosaldo definierte Emotionen als »embodied thoughts« (1984: 143), die über die Beschäftigung mit und Beziehung zu der sozialen Welt entstehen, sie motivieren sozusagen Handlungen. Emotionen orientieren den Menschen zu der Welt und gehen aus Prozessen der Gefühlsbildung hervor. Sie werden über das Beobachten, Imitieren oder Wiederholen verinnerlicht (vgl. Röttger-Rössler 2019a). Ein leibliches Gefühl beschreibt eine Vorstufe einer Emotion: Wird die subjektiv empfundene Erfahrung bewusst wahrgenommen und lässt sich entsprechend semantisierter Ausdrucksformen und Verhaltensweisen ausagieren, wird sie als Emotion lesbar. Emotionen sind also sozial und kulturell konstruierte, gerichtete Expressionen, die dynamisch in direkten, erinnerten oder imaginierten sozialen Beziehungen entstehen (Röttger-Rössler 2004, 2016).

Deutlich wird, dass Emotionen in direktem Zusammenhang mit Zugehörigkeiten stehen, weil eine korrekte De-/Chiffrierung von Emotionen eine gefühlte Aufeinanderbezogenheit fördert. Als zentrales Moment der Mitmenschlichkeit drücken Emotionen moralische Überlegungen aus, sie formen die soziale Beziehungsfähigkeit über kulturelle Ausdrucksregeln und -formen, Verhaltensweisen, Klassifikationssysteme und Alltagspraktiken (Röttger-Rössler 2004: 58, 67–97; 2018: 241). Menschen erlernen Emotionen genau genommen als Teil von sogenannten *Emotionsrepertoires* (von Poser et al. 2019). Emotionsrepertoires stellen einen geteilten Referenzrahmen dar, der Individuen und Kollektive befähigt, gefühlte Erfahrungen kreativ, relational und handlungsmächtig auszudrücken. Dieser Referenzrahmen wird im Zuge von Sozialisation sowohl implizit als auch explizit verinnerlicht. Menschen erlernen hierbei, leiblich empfundene Emotionen über Imitation und Habitualisierung wahrzunehmen und ihre gefühlten Erfahrungen entsprechend soziokultureller Normen sicher auszudrücken, zu regulieren oder auszuhandeln. Auch erlernen sie, spezifische Ausdrucksmodi aus verschiedenen Möglichkeiten situativ auszuwählen und relational anzupassen. Diese Fähigkeit festigt eine gefühlte Verbundenheit (von Poser et al. 2019: 243).

Emotionsrepertoires werden internalisiert, getestet und modifiziert, um emotionale Erfahrungen zu strukturieren und zu hierarchisieren. In meinem Forschungskontext formt die Praxis des Schweigens Gefühle von Zugehörigkeit mit der Intention, die soziale Harmonie in einer sozial-relationalen Gesellschaftsform zu wahren. Die Intention beruht auf verinnerlichten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmustern, die emotionale Erfahrungen *diskursiv* über Kategorisierungen, Interpretationen, Bewertungen und Imaginationen rahmen. Emotionsrepertoires bestimmen also Rollenverständnisse. Indem wir dazu in der Lage sind, Spannungsmomente zu regulieren, festigen wir langfristige, stabile Beziehungen, drücken Loyalitäten aus und beeinflussen Erwartungen an soziale Beziehungen (vgl. Schöningh 2009: 102–104). Spezifische Ausdrucksweisen und Reaktionen, aber auch körperliche und sinnliche Wahrnehmungen sind ein Zeichen dafür, dass das Schweigen auch als *verkörperte* Erfahrung zu verstehen ist: Ein Schweigen als Zeichen der Trauer fühlt sich beispielsweise anders an als ein Schweigen, das auf einen Konflikt folgt oder wenn wir stillschweigend Zustimmung ausdrücken möchten.

Schließlich entwickelt sich das Schweigen über eine *praxeologische* Dimension auf der Basis von Verhaltensmustern, Interaktionsmodi und Gewohnheiten (von Poser et al. 2019: 243–244). Über Mimik und Gestik können wir beispielsweise einschätzen, ob eine Person aus Scham oder Wut schweigt. Genauso merken wir in bestimmten Kontexten, dass es unangebracht ist zu sprechen.

Damit Menschen situativ auf emotionale Erfahrungen reagieren können und in unterschiedlichen Erfahrungswelten mit emotionaler Sicherheit und Kompetenz ausgestattet sind, bleiben Emotionsrepertoires über den Lebensverlauf flexibel und haben keine generelle Verbindlichkeit. Verändern sich die Bedingungen, in denen sich Emotionsrepertoires entfalten – wie in dem Fall meiner Forschung durch Krieg, Flucht und die gemeinsame Erfahrung der Entortung –, erfordert dies eine Modifizierung jener Repertoires. Gelingt dies nicht, verlieren Emotionsrepertoires ihre Wirksamkeit (von Poser et al. 2019: 244–245). Fehlerhaft oder kontextuell abweichend ausgedrückte Emotionen können Zugehörigkeiten also irritieren.

Die angesprochenen Wandlungsmomente von Emotionsrepertoires verweisen auf Spannung und Fragilität, die sich konzeptuell der Ebene des *Affekts* zuordnen lassen. Der Affekt unterscheidet sich aufgrund einer fehlenden Ausdrucksspezifität von der Emotion als »situitives, spontanes und auch unbändigeres Gefühlserleben von oftmals hoher Intensität« (von Poser et al. 2017: 3). Die Charakterisierung des Affekts von Röttger-Rössler (2016: 6; Hervorh. i. Orig.) als »gefühlte Differenz zu bereits Bestehendem« beschreibt eine erlebte und mitunter überwältigende Verunsicherung. Zwar fallen auch Gefühle dadurch auf, dass sie sich nicht auf etwas richten, sondern körperlich empfunden werden. Aber sie signalisieren kurzfristige und langfristige Dispositionen, wie es beispielsweise für Zugehörigkeits- oder Exklusionsgefühle der Fall ist. Wenn ich im Kindesalter bereits soziale Ausschlussmechanismen oder Mikroaggressionen erlebt habe, wie es mir Gesprächspartner:innen bestätigten, die nach dem Systemwechsel 1975 die Schule besuchten, dann beeinflussen diese Erfahrungen, wie ich mich in anderen Situationen wahrnehme, in denen ich mich nicht willkommen fühle. Dass dies nicht nur eine negative, sondern auch kreative und schützende Komponente birgt, wird deutlich in der Beschreibung des Affekts als »felt mode of indistinct knowing«, die der Sozialanthropologe Omar Kasmani (2022: 1) vorschlägt.

Affekte markieren Wandlungsmomente, die sich über eine wechselseitige Anziehung oder Abstoßung entwickeln. Das kann zu einer Zerrissenheit führen, »when the boundaries of the self become porous« (Slaby & Röttger-Rössler 2018: 2). Die benannten brüchigen Grenzen markieren eine Gleichzeitigkeit von Körperwahrnehmung und Reaktion während des Affekterlebens und genau das beeinflusst die »capacities to act and be acted upon« (Seigworth & Gregg 2010: 1). Affekte führen dazu, dass die Selbstwahrnehmung, die sozialen Bindungen und Beziehungen zu der (nicht) materiellen Umwelt irritiert werden, sie überschreiben also diskursives und normatives Wissen (von Scheve 2017). Das kann bestehende Vulnerabilitäten intensivieren, neue Vulnerabilitäten hervorrufen, aber auch zu emotionalen Neubefähigungen führen (von Poser 2017).

Die epistemologische Unterscheidung zwischen Emotion und Affekt beschreibt keine heuristische Trennung. Affektivität ist nicht unabhängig von Emotionsrepertoires, aber geht auch nicht vollständig in ihnen auf (Slaby & Mühlhoff 2019; von Scheve & Slaby 2019). Vielmehr entfalten Affekte sich nach der Darstellung Röttger-Rösslers (2018: 241)

im Windschatten von Sozialisations- und Enkulturationsprozessen. Diese Information ist entscheidend, denn über eine gerichtete Entwicklung, über den Prozess der Wahrnehmung, Reflexion, Benennung und Einordnung lassen sich Affekte zu einem Aspekt einer komplexen Emotion transformieren. Das bedeutet, die semantische Entwicklung zu einer Emotion erfolgt, wenn sich ein Affekt in seiner Intensität beruhigen und entlang bestehender Ausdrucks- und Interpretationsmuster strukturieren lässt. Selbstverständlich ist dies aufgrund der Gleichzeitigkeit von psychologischen und körperlichen Reaktionen während des Affekterlebens ein Kraftakt. In Kapitel 6 werde ich jedoch anhand von ausgewählten empirischen Beispielen darstellen, dass dies möglich ist.

2.1.3 Schweigen und Erinnern

Ich wende mich nun den Facetten des Schweigens und Erinnerns zu, die zentral für mein Verständnis der zerrissenen Zugehörigkeiten sind. *Schweigen* nimmt in allen Gesellschaften eine wichtige soziale Funktion ein: Wir lernen seit unserer Kindheit, in welchen Situationen es angemessen oder unangemessen ist, zu schweigen. Schweigen aus Schüchternheit fühlt sich anders an, als wenn wir damit unser Verständnis ausdrücken wollen oder wenn uns schlicht die Worte fehlen, um auf etwas angemessen zu reagieren. Wir interpretieren das Schweigen unseres Gegenübers über den räumlichen, materiellen und sozialen Kontext, über die Reaktionen und Interaktionen der Anwesenden, über den Einsatz von Mimik und Gestik. Wer also das Schweigen korrekt dechiffriert und einsetzt, kann sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlen.

Der noch junge Zweig der *Anthropology of Silence* widmet sich diesen narrativen Formen des Schweigens über seine begriffliche Fülle und Undurchsichtigkeit (Joniak-Lüthi 2016). Unterschiedliche Sozial- und Kulturanthropolog:innen untersuchen das Schweigen als integralen Bestandteil der non-/verbalen Kommunikation und »necessary part of all the rhythms of life« (Weller 2021: 1), als alternative Repräsentation, Form von Fürsorge, aktive Präsenz und Handlungsmacht in sozial-relationalen Interaktionen (Jackson 2004; Dwyer 2009; Kidron 2009; Warin & Dennis 2009; Sampaio 2020; Samuels 2021; Shohet 2021; Dragojlovic & Samuels 2021, 2023). Mit den Worten von Ana Dragojlovic und Anemarie Samuels (2023: 1) lässt sich sagen, dass »the unsaid, the unspeakable, and the invisible shape social, political, and subjective worlds«. Die beiden wenden sich gegen eine Reduktion des Schweigens als bloße Abwesenheit des Gesprochenen und sehen vielversprechende Beiträge einer erneuten Auseinandersetzung mit dem Schweigen für die Bereiche der westlichen feministischen Tradition, der *Anthropology of Care* sowie dekolonialer Ansätze, in denen das Schweigen als Verweigerung und Widerstand hervortritt. Aushandlungsprozesse, Spannungen und Widersprüche können im Schweigen nebeneinander existieren, »as a form of oppression, a refuge, an act of care or refusal, a haunting ghost or an untold story in the shadow of public discourse« (ebd.: 12). Wir schweigen über etwas oder vor jemandem mit der Intention, einen Gefühlszustand zu regulieren, uns zu enthalten, uns zu positionieren oder etwas bzw. jemanden zu schützen. Die soziale, moralische und auch affektive Kraft beruht also darauf, dass sich im Schweigen Ambivalenzen verbinden lassen. Diesem Gedanken folgt z. B. auch Thanh Thuy Vo Dang (2008) in ihrer Studie, in der sie den Antikommunismus als kulturelle Praxis im Leben vietnamischer Geflüchteter an der US-Westküste herausstellt und aufzeigt, dass

Schweigen ein alternatives Vokabular birgt, »a tension between the need to tell and the desire to forget« (ebd.: 183–184).

Mein analytischer Fokus richtet sich auf ein spezifisches Schweigen, das jene Erfahrungen oder Erinnerungen scheinbar ausblendet, die den Alltag verzerren würden, dessen Artikulation zu gefährlich oder zu schmerzhaft ist. Es geht mir um ein Schweigen, das den Umgang mit Verlusterfahrungen oder Fürsorge gründiert, das eine respektvolle Reaktion auf sowie einen privaten Umgang mit Leid etabliert. Wegweisend für mich ist in diesem Zusammenhang die Arbeit Kidrons (2009; 2011; 2012), die im Alltag israelischer Holocaust-Überlebender eine schweigende, intime und nicht pathologische Präsenz einer belastenden Vergangenheit analysiert. Sie sensibilisiert für nonverbale oder verkörperte Verhaltens- und Denkmuster und beleuchtet so eine Vergangenheit, die in und durch Alltagshandlungen lebendig wird; die sinnliche Erfahrung der Stille begreift sie als Erinnerungspraxis. Ich folge diesem Gedanken und richte meine Aufmerksamkeit auf die emische Perspektive schweigender Personen in meinem Forschungsfeld, um deren Wahrnehmungen und Interpretationen des Schweigens zu erörtern und in Verbindung mit Gefühlen von Zugehörigkeit zu untersuchen.

Mit diesem Blick möchte ich die hartnäckig vorherrschende und reduktionistische Perspektive aufbrechen, welche die Verbindung von Erinnern, Krieg und Schweigen allzu oft auf eine traumatische Sprachlosigkeit, ein deviantes Verhalten, Ohnmacht oder Passivität zuspitzt (vgl. Kirmayer, Lemelson & Barad 2007; Scheper-Hughes 2008; Pussetti 2010; Lester 2013; Lechner & Solovova 2014).⁴ Diese Engführung führt insbesondere im Zusammenhang von Migration und psychischer Gesundheit dazu, dass sich ein diskriminierendes System und strukturelle Ungleichheiten erhalten, da soziokulturell gewachsene Umgangsformen mit Leid vor dem Hintergrund jener Emotionsrepertoires der Dominanzgesellschaft diskreditiert werden.

Ich betrachte das Schweigen daher als eine soziale Praxis *und* einen Ausdruck zerrissener Zugehörigkeiten. Um die langfristigen Auswirkungen von Krieg und Flucht im Schweigen nachzuzeichnen, werde ich vor allem die Wandlungsmomente des Schweigens untersuchen. Einmal ist die Unterscheidung von Tine Gammeltoft (2016: 429) hilfreich, die ein bewusstes, kontrollierbares Schweigen (*deliberate silence*) von einem unbewussten Schweigen (*subconscious silence*) unterscheidet, welches die Aufmerksamkeit von etwas ablenkt und so die Selbstkonstitution schützt. In diese Richtung geht auch die Forschung von Megan Warin und Simone Dennis, die das Schweigen und Vergessen persischer Frauen in Australien während alltäglicher Praktiken des Handarbeitens erörtern, etwa beim Kochen, Sticken oder Malen: »It is through the process of sewing (and not the outcome) that sadness is remembered and forgotten, revealed and concealed« (2009: 11). Gemein ist den Autorinnen, dass sie neben dem Schweigen und Umschiffen gewaltvoller

4 In der euro-amerikanischen Psychotherapie etwa ist eine verbreitete pathologisierende Deutung des Schweigens festzustellen (s. Lechner & Solovova 2014). So liegt der Fokus in der narrativen Expositionstherapie zur Behandlung von Traumatisierung auf der Benennung und Reflexion traumatischer Ereignisse, also auf einer Exposition, um das in die biografische Narration zu integrieren, was das Selbst- und Weltbild erschüttert hat (vgl. Schauer, Elbert & Neuner 2018). Dies entspricht jedoch einer soziokulturell gewachsenen und besonders in euro-amerikanischen Gesellschaften verinnerlichten Umgangsform mit psychischem Leid.

Vergangenheit in Narrationen ein erzählendes Schweigen herausarbeiten, das die alltäglichen und sinnlichen Verhaltensweisen strukturiert. Das erzählende Schweigen steckt also einen intimen Rahmen ab und erhält eine soziale Lebensrealität über eine normkonforme und langfristige Strategie der Emotionsregulierung⁵ (vgl. Mannergren Selimovic 2020; Shohet 2021).

Schweigen als »respectful response to suffering« (Dragojlovic & Samuels 2023: 5) ist eine bekannte Reaktion auf Gewalterfahrungen. Natürlich kann es auch ein Ausdruck eines Traumas sein. Wie schon in der Einleitung betont, möchte ich hier aber zu bedenken geben, dass eine Traumadiagnose die Verantwortung auf Einzelpersonen reduziert, wodurch soziale, kulturelle, politische und historische Erfahrungsdimensionen ausgeschlossen werden (s. Das 2007; Appuhamilage 2020). Zudem geht es mir weniger um das Trauma als solches als vielmehr um den gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Umgang mit dem aus spezifischen Erfahrungen resultierenden Schweigen. Im Schweigen identifiziert etwa Michael Jackson (2004) Ressourcen, die wir in uns und in unserer Gemeinschaft mit anderen finden:

[T]here are certain events and experiences of which we choose not to speak. Not because they hold us in thrall, freezing the tongue. Nor because we fear they might reveal our flaws or frailty. Still less because we feel our words can never do them justice. Silence is sometimes the only way we can honor the ineffability and privacy of certain experiences. (2004: 56)

Eine stille Übereinkunft nicht erzählbarer Erinnerungen bedeutet für Jackson, das eigene Leid ebenso anzuerkennen wie das Leid des Gegenübers. Dabei entfaltet sich das Schweigen situativ, »in terms of what is at stake, and what might follow from a particular course of action« (ebd.: 56). Von dieser aktiven Handlung unterscheidet Jackson ein Schweigen im/aus Schock, das mit nicht erzählbaren Ereignissen traumatischen Ursprungs zusammenhängt.

Schweigen stellt soziale Beziehungen (wieder) her, weil es spezifische Strategien des Verdeckens aushandelt, wie z.B. Samuels (2019, 2020) an der Schnittstelle der *Psychological Anthropology* und der *Medical Anthropology* aufzeigt. Sie führt Schweigen auf spezifische sozio-historische Formationen von Macht und Fürsorge zurück und setzt diese in ein Verhältnis mit anhaltenden Unsicherheiten, nicht erzählten sowie nicht erzählbaren Erinnerungen.

Ein erzählendes Schweigen gibt Hinweise auf gesellschaftliche Diskurse und Politiken, aus denen es sich entwickelt hat oder in die es gegenwärtig eingebettet ist. So zeichnet etwa Merav Shohet (2021) in ihrer Ethnografie *Silence and Sacrifice* nach, wie die massiven sozialpolitischen und gesellschaftlichen Umbrüche des 20. Jahrhunderts in Vietnam

5 Mit dem Begriff »Emotionsregulierung« beziehe ich mich auf die Fähigkeit, Emotionen zu erkennen, im gegenwärtigen Kontext zu bewerten und auszugleichen. Eine gefühlte Erfahrung, die z.B. von bestimmten Erinnerungen ausgelöst wird, wird erst wahrgenommen und dann verhandelt bzw. reguliert. Die Sozialpsychologinnen Debora Pascuzzi und Andrea Smorti (2017) werten dies als bewusste Handlung, die vor dem (Wieder-)Erleben vergangener Vulnerabilitäten oder negativer Emotionen schützen soll. Die Emotionsregulierung folgt somit dem strategischen Ziel, in einer (sich kontinuierenden) Krise handlungsmächtig zu bleiben (vgl. Vigh 2008).

die gesellschaftlich anerkannte Praxis neu modellieren. Die Bedeutung schweigender Formen von Verzicht und Zurückhaltung stellt sie als Elemente moralischer Sorgearbeit heraus, die sich kongruent zu den umgebenden Transformationsprozessen veränderten. Diesen Gedanken ergänze ich mit der Bedeutung des Schweigens in transnationalen und intergenerationalen Beziehungen. Dora Sampaio (2020: 286) etwa zeigt, wie ältere Personen in der Migration durch das bewusste Zurückhalten oder Verschweigen von emotionalen Zuständen eine Verantwortung und Sensibilität für das Gegenüber ausdrücken. Daher ist es auch mein Anliegen, ein genderspezifisches Verständnis des Schweigens zu erarbeiten.

Das Zurückhalten oder Verschweigen potenziell verletzender, zerrüttender oder irritierender Inhalte verbinde ich abschließend mit einer konzisen Definition des *Erinnerns*. Genau wie das Schweigen gestalten auch Erinnerungen Gefühle von Zugehörigkeit, sie dienen der Sinn- und Identitätsstiftung. Zugrunde liegt die Erkenntnis, dass individuelle Erinnerungen sozial und kollektiv bedingt sind und auf einem kulturellen System aufbauen (Halbwachs 1985 [1966], 1985 [1967]; Connerton 1989; J. Assmann 1995, 2007; Erll 2005; A. Assmann 2016). Die Erinnerungs- und Gedächtnisforschung widmet sich den alltäglichen Erfahrungen persönlicher, kollektiver, nationaler und globaler Erinnerungsarbeit als verortete, verkörperte und zuweilen widerständige Praxis (Kidron 2016). Im Fokus ethnografischer Untersuchungen steht also weniger die semiotische Repräsentation der Vergangenheit als vielmehr die Frage, wie diese verkörperten, gelebten und eingeschriebenen Erinnerungen die Gegenwart prägen (ebd.).

Erinnerungen werden auf spezifische Weise kulturell geformt, interpretiert und durch soziale Institutionen vermittelt (Schwartz 1996; vgl. Kidron 2016). Erinnern ist ein relationaler Prozess, der im Zuge der Sozialisation erlernt wird. Dies etwa verdeutlichte mir chú Thuan (56 J., m) am Beispiel der Ahnenverehrung: Todestage von familiären Angehörigen möchte er gemeinsam mit Familienmitgliedern verbringen, seine Kinder reisen dafür aus ihren jeweiligen Wohnorten an. An dem Tag beten sie, essen die Speisen, die der/die Verstorbene mochte und erinnern sich gemeinsam an die Person: »Bei uns betrachtet man den Todestag als Erinnerungstag. Man soll nicht nach Lust und Laune an jedem Tag erinnern, wir müssen das planen.« In der Darstellung chú Thuans fällt ein zeremonieller Ablauf auf, der die Zeiträume des Erinnerns reguliert und verortet. Dieses konkrete Beispiel verweist auf lebendige, kommunikative Erinnerungen, die auch Personen (z.B. Jüngere) an Erinnerungen teilhaben lassen, die nicht die konkreten Erfahrungen teilen. Das Teilen dieser Erinnerungen festigt Zugehörigkeiten über Raum und Zeit hinweg. Im Vergleich zum kulturellen Gedächtnis,⁶ mit dem der Religions- und Kulturwissenschaftler Jan Assmann (2007: 56) das Vermitteln einer absoluten, ritualisierten und unantastbaren Vergangenheit beschreibt, hält das kollektive oder kommunikative Gedächtnis in einem bestimmten Maße heterogene oder widersprüchliche Erinnerungen aus. Das ist möglich, weil Individuen und Kollektive in der Lage sind, Perspektivwechsel vorzunehmen.

Erinnern im Kontext von Flucht und Migration geht mit Besonderheiten einher, denn werden Orte verlassen, befördert das oft eine intensive Beschäftigung mit diesen

6 Texte, Bilder, Rituale, Jahrestage oder Symbole unterstützen diese Ausrichtung als materialisierte Erinnerungen und fungieren als externes Gedächtnis (J. Assmann 2007: 57).

(Tošić & Palmberger 2016). Die starke mnemonische Bindung meiner Gesprächspartner:innen beruht (je nach Lebensalter) auf dem Erleben von Krieg, Flucht und/oder Ankommen. Sie teilen miteinander eine Sehnsucht nach dem Vertrauten und zeichnen sich als *diasporische Erinnerungsgemeinschaft* aus.⁷ Für diese gefühlte Verbindung fand Ghassan Hage deutliche Worte: »To be diasporic is to find it impossible to experience a social phenomenon, be it a landscape, an object, a social opportunity, or a social relation on its own terms without having an elsewhere shadowing it« (2017: 201).

Sehnsucht ebenso wie Erinnerungen, die meine Gesprächspartner:innen am liebsten vergessen möchten, bestimmen Zugehörigkeiten also zentral und führen zu einem steten Abgleich erlebter und gegenwärtiger Erfahrungen. Die Verbindung besteht darin, eine geteilte Vergangenheit zu haben und diese vergessen zu wollen (Mattes et al. 2019: 303). Das formt soziale Beziehungen über ein Gespür dafür, was (nicht) erinnert werden darf oder soll und geht mit einer Regulierung oder dem Unterdrücken von Erinnerungen einher.⁸ Der agentive Charakter von Erinnerungen besteht darin, dass geteilte Narrative, Situationen und Imaginationen die gegenwärtigen Bedürfnisse einer Gruppe reflektieren und sie in die Zukunft orientieren (J. Assmann 2007: 134). Ein implizites Gespür für (nicht) teilbare Inhalte beruht also auf Aushandlungen, Bewertungen und der Vermittlung von teilbaren und nicht teilbaren Inhalten. Mein Gesprächspartner chú Búu (59 J., m) machte dies zu Beginn deutlich, denn mir, einer außenstehenden Person, durfte er das erzählen, »sonst spricht keiner darüber«.

Der von mir erwähnte Abgleich vollzieht sich genau genommen in einem Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern, und zwar über eine sozial-relationale, eine sinnliche und eine räumlich-temporale Entfaltung zerrissener Zugehörigkeiten, wie ich im folgenden Kapitel zeigen werde.

2.2 Zerrissenheit im Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern

Mein Anliegen ist es, die Zerrissenheit im Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern zu ergründen und als fortlaufenden, sich wiederholenden und kontinuierlichen Prozess der Bedeutungsgebung (Lester 2013: 755) zu beschreiben. Das heißt, dass Zerrissenheit zwar Diskontinuitäten beinhaltet, aber diese Diskontinuitäten haben ein zugehörigkeitsstiftendes Potenzial. Was ich damit meine, möchte ich anhand eines konkreten empirischen Beispiels verdeutlichen, das ich in meinen Feldnotizen wie folgt beschrieben habe:

An einem lauen Abend im Sommer 2018 begleitete ich meine 53-jährige Gesprächspartnerin nach einem einstündigen Gespräch in ihren Garten. Sie zeigte mir ihre an-

7 Nach den Sozialgeograf:innen Thomas Lacroix und Elena Fiddian-Qasimiyeh (2013) konturieren (wieder-)hergestellte Zugehörigkeiten die Grundlage diasporischer Erinnerungen.

8 Unterdrückte, unverarbeitete Erinnerungen unterscheiden sich von regulierten Erinnerungen, weil sie keinen Reflexionsprozess durchlaufen haben. Stattdessen überwiegen die mit der unterdrückten Erinnerung verinnerlichten emotionalen Qualitäten. Das Paradox ist also, dass die unterdrückte Erinnerung einerseits ohne Details oder konkrete Bezüge und andererseits mit emotionaler Intensität erinnert wird (vgl. Pascuzzi & Smorti 2017: 31–32).

gebauten Pflanzen, riss hier und da ein Blatt ab, zerrieb sie zwischen ihren Fingern und teilte mit mir den würzigen Duft. Wir gingen an Tomaten- und Gurkengewächsen entlang zu einem selbstgebauten Gestell aus Ästen und gespannten Fäden, das von großen gewellten Blättern überdeckt wurde. Cô Tuyết wies mich an, mich zu ducken und unter das Blätterdach zu gucken. Dort unten baumelten mehrere Früchte der *quả bầu* [der sogenannten Luftgurke], die sie aufgrund ihrer markanten bauchigen Form »schwängere Frucht« nannte. Sie schnitt eine Frucht ab und reichte sie mir. Die Frucht wog schwer in meiner Hand und fühlte sich warm an. Sie erzählte, dass sie die Samen für die Frucht von einem Bekannten habe, der heute in den USA lebt. Bei ihrem letzten Besuch ihrer Familie habe sie sie erhalten. Nachdem sie zurück war, pflanzte sie einige der Samen ein, verteilte andere oder gezogene Setzlinge und später auch die gereiften Früchte an Familienmitglieder und Freund:innen in Berlin. In diesem Jahr habe sie Glück mit der Ernte, die Wetterbedingungen seien gut. Dann erklärte sie mir, wie ich die Luftgurke zubereiten sollte. (Juni 2018)

Aus meiner Sicht versinnbildlicht die Luftgurke, die auch den Einband dieses Buches ziert, gewissermaßen das Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten, ein Leben voller emotionaler und affektiver Intensitäten, die analytisch betrachtet zunächst über die Ebene spezifischer Relationen greifbar werden.

2.2.1 In Relationen

Die Samen für die Luftgurke bekam sie von einem Bekannten, der heute in den USA lebt. Bei ihrem letzten Besuch ihrer Familie habe sie sie erhalten.

Die Zirkulation der Luftgurkensamen über Kontinente hinweg materialisiert die Zerrissenheit emotionaler Nahbeziehungen und zugleich den Versuch, diese Beziehungen neu zu weben. Durch die Flucht und das Ankommen an verschiedenen Orten zerrissen Familien und lokal gewachsene Gemeinschaften. Zugleich demonstrieren das Teilen und Verteilen der Samen, dass Zugehörigkeiten nicht nur brüchig und zerstört werden, sondern fortbestehen können.

Es sei daran erinnert, dass Emotionen einen Rahmen bieten, in dem Affekte erfahren und verstehbar werden können. Affekte entfalten sich relational, sie entwickeln sich in einem Zwischenraum zwischen interagierenden Akteur:innen, zwischen Akteur:innen und Elementen gemeinschaftlicher Alltagspraktiken, in (nicht) materiellen Umgebungen oder in Inklusion, Imagination, Absorption oder Immersion (Slaby & von Scheve 2019). In Bezug auf meinen Forschungskontext bedeutet dies, dass das Erleben von Krieg, Flucht und Entortung langfristig verändert, wie Personen gesellschaftliche Zusammenhänge, ihre Umwelt und ihren Platz in dieser wahrnehmen und erinnern (Das 2007; vgl. Kleinman, Das & Lock 1997).

Ich blicke zunächst auf die abrupte Fragmentierung des sozialen Gefüges. Das Selbstbild und die Möglichkeiten, sich *in Relationen* wahrzunehmen, veränderten sich mit der Flucht drastisch. In diesem Zusammenhang finde ich die Definition forcierter Migration von Georgina Ramsay passend, die über den Verlust von Handlungsmacht schreibt:

[D]isplacement is a fundamental disruption [...]: an experience, whether acute or chronic, that pulls a person out of the illusory comfort of a life with stability and into a reality of a future that is not only uncertain, but which is determined by forces that are outside of their direct control. (2020: 388)

Dieser Verlust von Handlungsmacht im Kontext forcierter Migration verändert das bestehende und vertraute relationale Gefüge und damit die Möglichkeiten, sich in sozialen Beziehungen wahrzunehmen. Das veränderte auch die bis dato gängige Praxis des Schweigens.

Meine Gesprächspartner:innen internalisierten diese Praxis des Schweigens auf der Basis von soziokulturell etablierten Kommunikationsformen als impliziten Code ihrer Lebens- und Erfahrungswelt im südlichen Vietnam der 1950er bis 1970er Jahre, d.h. in einer noch wesentlich traditionell-patriarchal ausgerichteten Gesellschaft inmitten eines Krieges, in der vielfältige religiöse und weltanschauliche Denkfiguren zusammenflossen. Dazu zählte ein Gesellschafts- und Selbstverständnis, das mit dem Daoismus⁹ vereinbar war und sich durch konfuzianistisch-orientierte Werte auszeichnete. Ferner zählten dazu ein ausgeprägter Kollektivismus, Duldsamkeit, Zähigkeit, Respekt sowie die Beachtung von sozialer Hierarchie. Zusätzlich beeinflussten Katholizismus und Buddhismus das Miteinander in dieser Zeit (vgl. T. Q. Vu 1978: 46–51, 117–118).¹⁰

Sich handlungsmächtig in Beziehung setzen zu können, beruht auf einem verinnerlichten Ordnungssystem, auf einer besonderen Aufmerksamkeit füreinander, aber auch für den eigenen Gefühlsausdruck. Die Gefühle und Bedürfnisse der Familienmitglieder stehen miteinander in Beziehung und geben einem Gefühl von sozialer Nähe Ausdruck, was sich auch in der Verwendung pronominaler Verwandtschafts- und Anredeformen in der vietnamesischen Sprache widerspiegelt.¹¹ Im Unterschied zu individualistisch orientierten Selbst- und Gesellschaftswahrnehmungen verändert sich die Selbstreferenz je nachdem, auf wen wir treffen. Damit einher gehen spezifische Rollenerwartungen, um klar strukturierte, dauerhafte und loyale Beziehungen zu festigen (M. H. Nguyen et al. 2021; Pham 2014; Schöningh 2009: 104).

Nach diesem sozial-relationalen Gesellschaftsverständnis ist das Ansehen des Individuums unweigerlich mit dem seiner Familie (verstanden als soziale Einheit) verknüpft. Aus diesem Grund nimmt Höflichkeit, z.B. ausgedrückt in einem respektvollen Schweigen, einen zentralen Wert ein, will man den Verlust oder die Verminderung der sozialen

9 Der Daoismus beschreibt eine auf Harmonie und Gleichgewicht beruhende Lehre, gestaltet soziale Beziehungen ebenso wie es Vorstellungen von Gesundheit durchzieht (vgl. Beuchling 2003; Schöningh 2009: 33; Ta, Bajbouj & Hahn 2018: 147–48).

10 Auf den Einfluss des Buddhismus gehe ich noch näher ein. An dieser Stelle gebe ich verkürzt die Spezifika des Schweigens in der katholischen Lehre wieder. Genannt seien die Institution des Schweigegelübdes sowie das Schweigen zur Erbringung von Bußen. Diese Aspekte der Emotionsregulierung und Protektion fließen in die Orientierung und Modellierung des sozialen Verhaltens ein.

11 Das soziale Miteinander hält sich interdependent über fünf von Konfuzius formulierte Grundbeziehungen aufrecht: Die Beziehungen zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder und zwischen Freunden (Hwang & Meyer 2019). Die Beziehungsebene zwischen den Interaktionspartner:innen lässt sich über die verwendeten Pronomen nachvollziehen.

Reputation (verstanden als Gesichtsverlust¹²) vermeiden. Rücksichtnahme und verantwortliches Handeln zugunsten des Gemeinwohls gelten als Teil der familialen Verpflichtungen. All das fließt zusammen in einem gesellschaftlich übergeordneten Wert sozialer Harmonie. Wenn das Schweigen dazu dient, einen mit Stress verbundenen Gedanken oder eine emotionale Erfahrung bewusst zu unterbrechen, beschreibt es ein Potenzial bzw. einen Resilienzfaktor.¹³ Schweigen als Strategie der Emotionsregulierung basiert auf einem komplexen und relationalen Aushandlungsprozess, denn um Emotionen zu regulieren, bedarf es ihrer bewussten Wahrnehmung, Akzeptanz, Selbstkontrolle und eines Rückgriffs auf internalisierte Gefühlsregeln. Dahinter steht eine Form von »emotional labor« (Hochschild 2012 [1983]), d.h. einem Bestreben, Emotionen intentional hervorzurufen und zu kanalisieren. Das befähigt Individuen, zwischen dem zu unterscheiden, was sie fühlen und dem, was sie fühlen sollen bzw. wollen (ebd.; vgl. Neckel 2013).

Die Familie, das wichtigste soziale Beziehungsgeflecht und der relationale Kern der Gesellschaft, zerriss jedoch mit der Flucht und Entortung.¹⁴ Damit einher ging auch die Veränderung der bis dahin internalisierten Praxis des Schweigens, resultierend aus einem »feeling out of place« (Wright 2015: 398). *Zerrissenheit in Relationen* beruht darauf, dass signifikante Andere abwesend sind oder es schwerfällt, die gefühlte Irritation auszudrücken. Wenn diese Irritation unterdrückt wird, durchläuft sie keinen reflexiven Prozess und das erhält die damit verbundene Intensität, während der dazugehörige Kontext verschwimmt. Nach außen gezeigt wird ein konsensuales Schweigen, aber individuell erlebt wird dann ein Schweigen, das weniger von Details, sondern von starken Gefühlen begleitet wird. Aus ehemals verinnerlichten, relational und praktisch erprobten Emotionsrepertoires, die Sicherheit, Kompetenz und Zugehörigkeit befördern

-
- 12 Das soziale Konzept des Gesichts ist in meiner personenzentrierten Forschung höchst relevant: Die Linguistin Thi Hong Nhung Pham (2014: 225) unterscheidet das individuelle Gesicht (*mặt*) (gemeint ist die physische Referenz auf eine Person) von der persönlichen und sozialen Anerkennung sowie Evaluation dieser (*the diện*). Das soziale Gesicht beschreibt ein sensibles Phänomen, es reflektiert den Platz einer Person in einem sozialen Gefüge und ist mit Ehre und Scham verbunden (vgl. A. Hinton 2017: 159). An dieser Differenzierung wird nachvollziehbar, warum sich etwa ein Gesichtsverlust (*mất mặt*) sowohl auf die eigene Position in der Gemeinschaft als auch seine soziale Einheit ausweitete.
- 13 Auch Kidron (2012), auf deren Arbeit ich bereits verwiesen habe, identifiziert das Schweigen von buddhistischen kambodschanischen Geflüchteten (in Kanada) als eine Quelle der Resilienz. Schmerz und Leid gelten in der buddhistischen Lehre als Teil der menschlichen Erfahrung, daher ist das Schweigen als Annäherung an das geteilte Leid zu deuten. Das stimmt mit dem Wert der sozialen Harmonie überein.
- 14 In seiner Abhandlung zu der gesellschaftlichen Entwicklung Vietnams nach dem Kolonialismus konstatiert The Quyen Vũ (1978), dass der Zusammenhalt großer Familienverbände sich vor dem Hintergrund einer traditionell landwirtschaftlichen Daseinsform herausbildete. Die Beachtung einer sozialen Harmonie förderte das »gleichgewichtige Handeln«, um »die ›Harmonie‹ in Rollenbeziehungen aufrecht zu erhalten sowie die ›Harmonie‹ in sich selbst zu gewährleisten« (ebd.: 50). Das Individuum lebt demgemäß als fester Bestandteil und in starker Übereinstimmung mit einer »kollektiven Seele«, die tief in seiner sozialen Wirklichkeit verwurzelt ist. In den urbanen Gebieten der Republik Vietnam gab es ab Mitte der 1960er Jahre eine wachsende Tendenz zu einer gesellschaftlichen Individualisierung, dennoch prägte das konfuzianistische Ideal die Sozialisierung meiner Gesprächspartner:innen.

sollten, wird nunmehr ein Zustand gefühlter Differenz. Das zerreißt gefühlte Zugehörigkeiten. Aus diesem Grund lässt sich die Zerrissenheit in Zugehörigkeiten nicht allein als kollektives Phänomen untersuchen. Vielmehr muss diese situativ empfundene Zerrissenheit personenzentriert über subjektive Erfahrungen, die sich aus emotionalen und affektiven Dynamiken speisen, analysiert werden.

Dieses transformierte Schweigen charakterisiert eine affektiv belastende Sprachlosigkeit und intensiviert das Gefühl von Nicht-Zugehörigkeit. Das manifestiert sich etwa im Kontakt zu Personen und zu/in Institutionen der Ankunfts-gesellschaft, aber auch im Umgang mit der Kernfamilie, mit der Familie in Vietnam respektive der Diaspora sowie mit Personen der Erfahrungsgemeinschaft (von Poser, Lanca & Heyken 2017; Heyken et al. 2019; M. H. Nguyen et al. 2021: 782–783; Willamowski 2023).

Das Gefühl, sich nicht zu Anderen in Beziehung setzen zu können, hat immense Auswirkungen auf die soziale Realität. Die Verbindung mit Anderen beschreibt Rebecca Lester gar als »perhaps the most fundamental – and sometimes the most elusive – of human needs« (2013: 761). Genau aus diesem Grund gilt es, den kreativen und krftigenden Praxen der Vergemeinschaftung Aufmerksamkeit zu schenken, die aus der geteilten Erfahrung der Zerrissenheit hervorgingen. Wie sich das konkret ausgestaltet, werde ich mit Blick auf sinnliche, aber auch räumlich-temporale Relationen aufzeigen.

2.2.2 Mit den Sinnen

Sie reicht mir die Luftgurke und sagt, in diesem Jahr habe sie Glück mit der Ernte, die Wetterbedingungen seien gut. Dann erklärt sie mir, wie ich die Luftgurke zubereiten soll.

Gerade die sinnlichen Erinnerungen sind für meine Forschung bedeutsam, denn die Sinne weben lebendige Erinnerungen über das Riechen, Tasten, Hören, Fühlen und Schmecken in die Gegenwart und affizieren den fühlenden und sich bewegenden Körper. Wie im Verlauf des folgenden Abschnitts deutlich werden wird, sind der Anbau, die Zubereitung und der Verzehr der Luftgurke etwa Zeichen wichtiger Verortungsprozesse im Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten.

In diesem Abschnitt erörtere ich, wie *Zerrissenheit mit den Sinnen* kontinuierlich ausgehandelt wird. Inspiration fand ich in der *sensory ethnography* Sarah Pinks (2015), um den sich bewegenden Körper als Quelle von Wissen und emotionaler Handlungsmacht zu begreifen. Konzeptualisieren werde ich die Aushandlung von Zerrissenheit vor allem über Prozesse des verkrpten und verorteten Schweigens und Erinnerns. *Verkrptes Schweigen und Erinnern* verstehe ich nach Paul Connerton (1989: 72–87) als sedimentierte Vergangenheit, die über die wechselseitige Durchdringung kognitiver und muskulärer Fähigkeiten in die Gegenwart hineinwirkt. Das Körpergedächtnis repräsentiert also nicht die Vergangenheit, sondern formt den Umgang mit dieser in der Gegenwart (vgl. Casey 1984: 55).¹⁵ So können wir eingeübte Bewegungs- und Wahrnehmungsmus-

15 Die Differenz zeigt sich über die sprichwörtliche verbrannte Hand auf der Herdplatte: Wer diese Erfahrung gemacht hat, wird sich in Anbetracht einer Hitze ausstrahlenden Herdplatte weniger

ter selbstverständlich im Alltag ausagieren, ohne sie zu rekapitulieren, eben weil sie in unserem Körpergedächtnis verankert sind.¹⁶ Das Körpergedächtnis ist also ein grundlegender Träger unserer Lebensgeschichte und prägt unser gesamtes Dasein in der Welt (Fuchs 2012: 20).

Mit den Worten Kidrons gesprochen, verfolge ich »the way memory silently ›works‹ and is made present in everyday life« (2009: 8). Kidron analysiert, wie in der nonverbalen Interaktion zwischen Personen und zwischen Personen und Objekten eine empathische und gemeinschaftliche Annäherung an die Vergangenheit über Alltagshandlungen, Denkmuster und Orientierungen entsteht (ebd.: 17). Diese über die Sinne (mit-)geteilte Vergangenheit bedarf keiner Worte, da das erzählende Schweigen in Gesten, Mimik, in Bewegungsabläufen und Umgangsformen einen Ausdruck findet.

Mein Fokus auf das *verortete Schweigen und Erinnern*, also die Interaktion zwischen Personen und den sie umgebenden Umwelten, beschreibt eine weitere Ebene, wie Zerrissenheit mit den Sinnen fassbar wird. In der Interaktion mit Orten verflechten wir diese mit Erfahrungen oder Ideen, Geschichten, Sprachen und Vorstellungen anderer, uns bekannter Orte (Pink 2015: 35–50). Solche Verortungsprozesse entstehen Röttger-Rössler zufolge über internalisierte Sinneswahrnehmungen, denn diese entwickeln sich relational zu der Umwelt, in der wir aufwachsen: »We perceive our environments through our senses, and these senses are simultaneously shaped and characterized by the specific features of our environment« (2018: 253). Auch die Soziologin Amanda Wise (2010: 922, zit.n. Bourdieu 1990: 1956) stellt heraus, dass Personen sich entlang von Gerüchen, Geräuschen, Wetterbedingungen oder anderen Stimuli im Raum orientieren, eben weil Sinneseindrücke und Ortsbezüge zu Gedächtnisstützen werden. In der Begegnung mit diesen werden die Inhalte wieder greifbar.

Emotionale Dynamiken treten also an konkreten Orten auf und führen dazu, dass wir uns erinnern, z.B. an soziale Eingebundenheit, an verinnerlichte Kompetenzen wie etwa das Schweigen (als Teil erlernter Emotionsrepertoires) oder an bewältigte Herausforderungen. Die Qualität erläutert der Philosoph und Psychiater Thomas Fuchs (2012: 19) mit dem Bild einer Tür, die sich unerwartet öffnet und die Vergangenheit in die Gegenwart hineinlässt. Wer nach langer Zeit an einem früheren Wohnort, Schul- oder Ausbildungsplatz vorbeikommt, wird die Erfahrung gemacht haben, dass plötzlich Fragmente einer Vergangenheit greifbar werden, die mit der gegenwärtigen Lebenswelt wenige bis keine Schnittpunkte mehr haben. In diesem Moment aber erinnert man sich an eine frühere Freundschaft, ein aufgeschrammtes Knie oder eine erlernte Fähigkeit.

Die sinnliche Erfahrung von Krieg und Nachkriegsauswirkungen veränderten die räumliche, verkörperte und sinnliche Orientierung von Zugehörigkeiten immens.¹⁷ Be-

an das Ereignis erinnern, bei dem man sich einst die Handunterseite verbrannte, sondern wird instinktiv die Hand vom Herd fortziehen.

16 Eine verkörperte Erinnerung orientiert eine aktive Handlung, denn das Körpergedächtnis ermöglicht es erst, Handlungen zu habitualisieren. So setzen wir uns z.B. auf das Fahrrad und fahren los, ohne die kognitiven oder motorischen Schritte intentional zu rekapitulieren. Genau aus diesem Grund fällt es auch schwer, ein verinnerlichtes stillschweigendes Wissen in Worte zu fassen (Fuchs 2012: 10).

17 Connerton (2009: 20) erläutert diese Dimensionen über den Vergleich von Körpern und Häusern: Die Selbstverständlichkeit des Körpers wird im Fall von Krankheit oder einem Unfall bewusst. Die

kannte sinnliche Stimuli, wie Düfte, Texturen, Körperwahrnehmungen und Symbole, wurden ersetzt durch solche, die unbekannt waren oder ein gefühltes Unbehagen auslösten. Dieses Unbehagen macht den Verlust der vergangenen Lebenswelt intensiv bewusst. Gemeinsame Praktiken, wie das Anbauen heimischer Pflanzen oder das gemeinsame Erkosten und Schmecken einer Luftgurke, können daher Resonanzräume eröffnen, in denen alltägliche Irritationsmomente und die Sehnsucht nach dem Verlorenen anerkannt werden können. Auch werden hier Kompetenzen verortet, die wichtige Kraftquellen im Alltag formen. Eine mit den Sinnen erfahrene Zerrissenheit lässt sich also übersetzen bzw. verwandeln in sinnlich erfahrbare Zugehörigkeiten.

Im Laufe meiner Forschung beobachtete ich z.B., dass Düfte zubereiteter Speisen meinen Gesprächspartner:innen an fremden Orten ein Gefühl des Bekannten vermittelten. Auch Kidron beschreibt, dass stille Strategien der Vergemeinschaftung aus der erlebten Zerrissenheit hervorgehen können:

[T]he silent sensory experience of sharing food [...] encapsulates the personal, familial, and collective past without narrative [...] enabling the embodiment of social relations of love, caring, and commitment (2009: 11).

Essenspraktiken beschreiben lebendige Erinnerungen; sie verkörpern soziale Beziehungen und drücken Zuneigung aus (vgl. Pink 2015: 43). Der Argumentation von Posers folgend, werde ich zeigen, dass Praktiken des Sich-zugehörig-Fühlens auch auf »körpersprachlichen und sinnlichen Veräußerlichungen und der Rolle von Objekten und Materialitäten« (2018: 3) beruhen. Der Verzehr bekannter, heimischer Speisen ruft also eine verkörperte Erinnerung an eine sinnliche Eingebundenheit wach.¹⁸

Selbstverständlich können die Sinne ebenso an vergangene Dissonanzerfahrungen erinnern. Das fordert die eigene Verortung situativ heraus, stört alltägliche Bewegungs- und Wahrnehmungsmuster und führt zurück auf das grundlegende Gefühl, nicht dazuzugehören. Von solchen alltäglichen Differenzmomenten unterscheide ich eine mit den Sinnen greifbare, intensiv erlebte Zerrissenheit, die die Fähigkeit des Handelns situativ aushebelt. Anschaulich findet sich diese in einem Zitat aus dem Werk *On Earth, We're Briefly Gorgeous*, verfasst von dem renommierten vietamerikanischen Autoren und Novellisten Ocean Vuong. Vuong beschreibt eine Situation, die er als Kind mit seiner Mutter erlebte und veranschaulicht dabei, wie das Vergangene unvermittelt, aber intensiv die Gegenwart durchbricht: »I didn't know that the war was still inside you, that there was a war to begin with, that once it enters you it never leaves – but merely echoes« (2019: 4). Ich gehe zwar davon aus, dass sich Erfahrungen von Leid, Gewalt oder Verlust kollektiv in die Erinnerungen meiner Gesprächspartner:innen einschrieben und dass diese tiefgreifenden Erfahrungen zunächst keiner diskursiven Rahmung bedurften, weil ein erzählendes, wissendes Schweigen diese als Teil einer

Bedeutung des Hauses für die Lebenswelt offenbart sich durch einen Umzug oder die Zerstörung des Hauses durch z.B. ein Feuer oder einen Krieg.

18 Eine ausführliche Darstellung der affektiven und sinnlichen Dynamiken, die als verkörpertes und verortetes Wissen in der Interaktion von Personen und Pflanzen hervortreten, beschreiben Anita von Poser und ich im Kontext einer ethnografisch begleiteten affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie mit der Kraft geteilter Verkörperung (2020: 617–620).

relationalen diasporischen Erfahrung anerkannte. Die auch subjektiv verkörperte und verortete Präsenz der Leiderfahrungen jedoch ist der Grund, warum Personen diese unterschiedlich und grundlegend affektiv erinnern.

Mit dem affektiven Erinnern geht eine situative Wahrnehmung einher, fehlt am Platz zu sein, Verhaltensnormen zu überschreiten, geteilte Praktiken nicht ausführen zu können, sich von kollektiven Narrativen zu lösen sowie Orte vermeiden zu wollen, an denen spezifische Zugehörigkeiten performiert und re-konstituiert werden. Es führt dazu, dass die Praxis des Schweigens nicht länger ein geteiltes Verständnis kollektiver Leiderfahrungen darstellt. Vielmehr wird diese Praxis zu einer subjektiv gefühlten stillen Präsenz verkörperter und verorteter Widersprüche im Alltag, die sich z.B. als lähmende Anspannung, unterschwellige Gereiztheit, übergriffige Unruhe und herausfordernde Ungeduld bemerkbar machen kann. Wie diese Widersprüche sich greifen lassen, möchte ich entlang der dritten Ebene auffächern, der *Zerrissenheit in Raum und Zeit*.

2.2.3 In Raum und Zeit

Nach ihrer Rückkehr aus den USA pflanzte sie die Samen ein, verteilte andere oder gezogene Setzlinge und später auch die gereiften Früchte an Familienmitglieder und Freunde in Berlin.

Zugehörigkeiten entstehen über das Zusammenkommen und Reflektieren von Erfahrungen der Eingebundenheit (Bedorf 2018). Die Luftgurke ist schließlich auch eine Referenz an ein räumlich wie zeitlich platziertes gemeinsames Leben in Vietnam und festigt eine lokale wie auch transnationale Verbundenheit. Mehr noch, die Luftgurke verortet relationale Bezüge zu (scheinbar hinter sich gelassenen) Zeiten und (verlassenen) Orten (Pfaff-Czarnecka 2012; Röttger-Rössler 2018; Mattes et al. 2019; Meißner 2019). Oder wie bell hooks es formuliert: »Ein Gefühl der Zugehörigkeit [beschreibt] eine Ahnung von der Bedeutung und Vitalität des geographischen Ortes« (2022: 29). Genau das führt unweigerlich zurück auf die verbindende diasporische Erfahrung: das Navigieren zwischen einem Leben vor und nach der Flucht.

In Raum und Zeit nimmt die Zerrissenheit ihren Anfang. Ich werde zeigen, dass sie in Raum und Zeit nicht nur fortbesteht, sondern sich auch verändert, je nachdem, in welchen Relationen sich Menschen wiederfinden und je nachdem, wie sie in diesen Relationen ihren verkörperten und verorteten Gefühlen Ausdruck verleihen können oder nicht. Um zu begreifen, wie meine Gesprächspartner:innen dazu kommen, sich heute in einer spezifischen Art und Weise zu fühlen, zu erinnern und zu verorten, bedarf es einer Langzeitperspektive. Ich beziehe mich zunächst auf von Posers (2018) Konzept der *affective lives*, welches ich im Weiteren als affektiven Lebensverlauf übersetze. Sie stellt fest, dass das emotionale Erleben auf Erfahrungen beruht, die über den Lebenslauf zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten gemacht wurden und dass diese Erfahrungen affektiv aktualisiert werden können. Das löst eine komplexe und manchmal herausfordernde Verdichtung »von ersehnten, verhinderten und auch möglich gewordenen Zugehörigkeiten in Zeit und Raum« (von Poser 2018: 25) aus, z.B. angestoßen durch verkörperte oder verortete Erinnerungen. Über diesen Blickwinkel wird es möglich, die »kulturell

gewachsenen Konfigurationen des Emotionalen, [...] die affektiven Brüche, Reibungen, Neuformierungen und Neubefähigungen« zu betrachten und nachzuvollziehen, wie sich »tägliches affektives und emotionales Erleben relational auf gesellschaftliches Zusammenleben und empfundene Zugehörigkeiten auswirkt« (ebd.: 26).

Aber gehen wir noch einmal einen Schritt zurück und blicken auf die räumliche Dimension: Zerrissene Zugehörigkeiten basieren zunächst auf einer ungewöhnlichen Entfremdung und Entortung (Ahmed 1999: 329; Eastmond 2016: 20). Das abrupte und unfreiwillige Verlassen des Herkunftskontextes hat erhebliche Folgen für das Gefühl des In-der-Welt-Seins. Für meine Gesprächspartner:innen begann die Flucht aus Vietnam ohne Wiederkehr mit Erfahrungen harscher Repressalien und Entfremdung, sozialer Exklusion, Gefahr, Gewalt, Diskriminierung und Leid. Kurz: Die bekannten gesellschaftspolitischen Bedingungen und lebensweltlichen Orientierungen brachen zusammen. Infolgedessen entstand ein Unbehagen, das in ein Gefühl, nicht (mehr) dazuzugehören, mündete. Dieses Gefühl veränderte bereits vor dem Verlassen des Herkunftskontextes die Art, wie meine Gesprächspartner:innen sich durch den Raum bewegten. Das bewusste Zerreißen von Zugehörigkeiten durch die Flucht demonstriert meinem Verständnis nach eine Form der Selbstbestimmung, um einen als nicht lebenswert beurteilten Zustand zu überwinden. Menschen reagieren auf Dynamiken, die außerhalb ihres Einflussbereichs liegen (vgl. Ramsay 2020; Mattes & Lang 2021). Diskutieren möchte ich daher eine gefühlte Zerrissenheit, die den Alltag nach der Flucht begleitet. Diese gründet einerseits auf alltäglichen Spuren der Vergangenheit. Andererseits setzt sie sich in affektiven Resonanzräumen fort, grundiert gesellschaftliches Leben und das soziale Miteinander.

Die Alltäglichkeit von räumlicher Zerrissenheit beruht auf Kompetenzen, denn eine Neu-Verortung bedarf Aktivität, Kompetenz und Handlungsmacht. Das erläutern Milena Komarova und Maruška Svašek (2018) über die Schaffung und Nutzung sozialer Netzwerke, die Geflüchteten in der neuen Umgebung einen Halt geben können. Sie kontrastieren somit einen dominierenden Fokus auf Gefühle von Unsicherheit und Besorgnis mit einer »necessity to adjust rapidly to different and changing surroundings« und stellen dies als »a more general feature of the human condition« (ebd.: 3) heraus. Zerrissenheit erweitert das Denken, Fühlen und Handeln um eine Erfahrungsdimension. Dies bestätigen auch Parin Dossa und Jelena Golubović, die Verortungspraktiken im Kontext forcierter Migration über ambivalente Dynamiken untersuchen. Diese Dynamik entspannt sich »between the violence of displacement and the violence of relocation« (2019: 172).

Um Verortungspraktiken und die dadurch entstehenden Emotionen in der Migration zu beschreiben, muss die Verbindung von Affekten, der Materialität von Objekten, Räumen und Erinnerungen untersucht werden (Röttger-Rössler 2016; Svašek 2010). Handlungen und Tätigkeiten (wie ein gemeinsames Essen) sowie nonverbale Kommunikationsformen beruhen auf Regelmäßigkeit, Kontinuität, Kreativität und sozialer Reziprozität. Diese Praxen lassen sich in spezifischen räumlichen Gegebenheiten verorten. Um ein Beispiel zur Veranschaulichung vorwegzunehmen: Zum vietnamesischen Neujahrsfest (*Tết Nguyên Đán*) verdichteten sich Zugehörigkeiten zeitlich, räumlich und sinnlich über bestimmte Praktiken. Hierzu gehörte u.a. die zeitintensive Vorbereitung von süßen oder herzhaft gefüllten Klebreiskuchen in runder (*bánh tét*) und eckiger

Form (*bánh chưng*), das Choreografieren und Einstudieren traditioneller Tänze mit Drachenkostümen oder Fächern, die Organisation des Programms oder das Packen von roten Geldumschlägen für die Kinder, denen damit symbolisch Glück für das neue Jahr gewünscht wird. Der lebendige Austausch und die Frequenz der Zusammentreffen erhöhten sich über die Ausrichtung auf das gemeinsame Ziel.

Aber auch Sprache als Ausdrucks- und Kommunikationsmedium fördert die emotionale Verbundenheit in ganz besonderer Weise. Ein Gesprächspartner, chú Thành (45 J., m), verdeutlichte diesen Zusammenhang mit seiner Aussage: »Vietnamesisch ist die Sprache der Liebe.« Diese Gefühle werden dann mit neugestalteten Orten der Vergemeinschaftung assoziiert. Objekte, sinnliche Eindrücke, Werte, Praktiken, Narrative und Erinnerungen gestalten also eine affektive Anhaftung, ein *doing belonging*, um sich an zunächst unbekannten Orten einzubringen. Daher versinnbildlicht auch die Luftgurke den Umgang mit Zerrissenheit und entspricht einer räumlich-sozialen Verortungspraxis, sie festigt lokale wie auch transnationale Verbundenheit. Gleichzeitig jedoch führt sie immer zurück auf die verbindende Erfahrung der forcierten Migration.

Was also bedeutet die Zerrissenheit in Zeit? Meines Erachtens lässt sich diese Frage über die analytische und empirische Berücksichtigung einer geteilten, aber nicht teilbaren Vergangenheit klären. Denn diese bestimmt die Rahmenbedingungen des Schweigens und Erinnerns sowie Zugehörigkeitsdynamiken über den affektiven Lebensverlauf. Die Zerrissenheit wird also selbst zum Gegenstand der Verbundenheit.¹⁹ Liisa Malkki beschreibt eine »accidental community of memory [...] powerfully formed and transformed in transitory circumstances shared by persons who might be strangers« (1997: 92). Personen, die sich eigentlich fremd waren, trafen nach der Ankunft in Berlin mit dem Bewusstsein zusammen, dass sie die gleiche Erfahrung teilten und sich alle ein neues Leben aufbauen mussten.

Zwar wurden konkrete Gedächtnisorte mit der Flucht hinterlassen, aber verkörperte Erinnerungen lassen sich aufgrund dynamischer Umstände an konkreten Orten wachrufen und platzieren. So kann eine Flucht räumlich abgeschlossen sein, aber das Vorbeigehen an einer Straßenecke, ein Wort, ein Geräusch oder ein Geruch können bewirken, dass Personen sich subjektiv und situativ zu Orten und Situationen hingezogen oder davon abgestoßen fühlen, wie ich bereits in Kapitel 2.2.2 ausführte. Exemplarisch verweise ich auf die sogenannte rote Musik (*nhạc đỏ*), die in meinen Gesprächen mit starken Dissonanzen verbunden wurde: Nach dem Krieg und der Transformation Vietnams unter sozialistischer Führung stellte die *nhạc đỏ* die einzig legale Musikrichtung dar. Von meinen Gesprächspartner:innen als »rote« oder »Marschmusik« übersetzt, dröhnte die *nhạc đỏ* aus blechernen Lautsprechern und markierte einen akustischen Bruch zur bisherigen Alltagswahrnehmung im ehemaligen Süden Vietnams. Das irritierende Potenzial akustischer Dissonanzerfahrungen fordert, so auch nach von Poser (2023), die Positionierung von Personen situativ heraus. Auch heute versetzt das Hören dieser Musik einige mei-

19 In Teil II untermauere ich diesen Aspekt mit der historisch-empirischen Annäherung an eine Geschichte der Zerrissenheit.

ner Gesprächspartner:innen in einen Zustand der Beklemmung, weswegen sie weiterhin Orte meiden, an denen sie diese Musik vermuten.²⁰

Verändert sich der Rahmen, wie etwa durch die forcierte Migration oder im Prozess des Älterwerdens, erhöht sich das Potenzial, dass unerwünschte und zu unterdrückende Erinnerungen wachgerufen werden. Dieses semantisch verschobene Schweigen durch unterdrückte Erinnerungen oder vermiedene Räume gilt es in den affektiven Lebensverläufen über Relationen, mit den Sinnen sowie in Raum und Zeit aufzuspüren. Aus meiner Sicht kann nur so verständlich gemacht werden, was ein Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten bedeutet. Um sich dieser Komplexität adäquat und sensibel anzunähern, bedarf es schließlich eines besonderen methodologischen Vorgehens. Diesem widme ich mich im folgenden Kapitel.

20 Meine Gesprächspartner:innen bezogen sich dabei auf Orte in den Berliner Ost-Bezirken, die sich aufgrund differenter Migrationserfahrungen ehemaliger Vertragsarbeitender mit anderen Bezügen zu Vietnam und Deutschland entwickelten.