

6 Zerrissene Zugehörigkeiten

Was heißt es, mit Erinnerungen zu leben, die nicht vergessen, aber auch nicht erinnert werden können? Wie und wann signalisieren Affekte und Emotionen eine nicht greifbare, aber intensiv gefühlte Vergangenheit? Und ab wann wird das problematisch? In diesem Kapitel stehen die subjektiven Perspektiven von bác Dũng (*1953, m) und cô Tuyết (*1965, w) im Vordergrund.¹ Neben den Ähnlichkeiten wie dem Sozialisationskontext, der erfahrenen Entfremdung nach Kriegsende sowie nach der Flucht bestimmen signifikante Unterschiede wie das damalige Lebensalter, Geschlecht und die soziale Situation, wie sich ihre zerrissenen Zugehörigkeiten entfalten. In ihren affektiven Lebensverläufen arbeite ich heraus, was es konkret bedeutet, wenn die Vergangenheit nicht aufhört, sondern den Alltag in Form einer stillen, beschwiegenen und körperlich gefühlten Vergangenheit affiziert, intensiviert und co-konstituiert. Ich zeichne die Rahmenbedingungen des Schweigens über den biografischen Lebensverlauf nach, benenne Kompetenzen und Reibungen und buchstabiere so die Komplexität und Flexibilität dieser stillen Praxis aus.

Beide Fallstudien folgen dem gleichen Aufbau: Im ersten Schritt gebe ich einen chronologischen Überblick über den affektiven Lebensverlauf der jeweiligen Person und zeichne eine graduelle Verdichtung des Lebens und Schweigens in Krisen nach (6.1.1 und 6.2.1). Im zweiten Schritt (6.1.2 und 6.2.2) wechsele ich von der biografischen Ebene auf die subjektive Wahrnehmung und analysiere problemzentriert, wie sich affektiv grundierte Denk- und Handlungsmuster in eine Phänomenologie des Schweigens übersetzen. Abschließend führe ich die analytischen Schritte beider Biografien in Kapitel 6.3 zusammen und diskutiere die Ambivalenzen von Schweigen und gefühlter Nicht-/Zugehörigkeit in Hinblick auf die biografischen, demografischen und geschlechtsrelevanten Unterschiede.

Beide Personen begleitete ich im Zeitraum von 2016 bis 2019, nachdem wir uns in der sprach- und kultursensiblen psychiatrischen Spezialambulanz für vietnamesische

1 Die Auswahl der Personen ergab sich aus der Vorstellung durch die behandelnde Psychotherapeutin im Rahmen der anthropologisch-psychiatrisch-psychologischen Projektarbeit. Das Vorgehen folgte der Absicht, affektive Anstrengungen der Migration im Kontext der Fluchtgeschichte aus Vietnam zu erörtern.

Migrant:innen an der Charité, Campus Benjamin Franklin kennenlernten. Zu dem Zeitpunkt durchlebten beide eine akkumulierte Krise, die sich in einer defizitären Selbstwahrnehmung niederschlug. Sie äußerten, sich nicht zugehörig zu fühlen und drückten das mit einer sie einengenden Abhängigkeit, Taubheit und Machtlosigkeit aus (vgl. von Poser & Willamowski 2020: 625).

Ein personenzentrierter Zugang ermöglichte mir das dichte Verstehen zerrissener Zugehörigkeiten über situative Affizierungen. Während der phänomenologischen Go-Alongs, die ich mit bác Dũng und cô Tuyêt unternahm, gewann ich ein Verständnis davon, wie sich sowohl Ressourcen als auch Belastungsmomente in sozial-relationaler, sinnlicher und räumlich-temporaler Bewegung enthüllten. Mit der Zeit entwickelte sich daraus ein Sprechen über das Schweigen.

Unsere Begegnungen möchte ich kurz einordnen, denn unsere phänomenologischen Go-Alongs fanden vor, während und über den Besuch einer affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie hinausgehend statt. Der Fokus ihrer therapeutischen Behandlung, die ich mit meinen Kolleg:innen im Rahmen der Projektarbeit ethnografisch begleitete, lag für die Teilnehmer:innen darauf, den Zusammenhang der situativen Befindlichkeit mit Gedanken, Körperwahrnehmungen, Tätigkeiten und der Umwelt zu reflektieren (Heyken et al. 2019; von Poser & Willamowski 2020; M. H. Nguyen et al. 2021). Das bedeutete, Belastungen zu erkennen, Denkmuster zu hinterfragen und neue Handlungsmuster auszutesten, um affektiven Anstrengungen bedingt durch Migration, Alter und Alltag ein Gegengewicht zu bieten.

6.1 Affektiver Lebensverlauf 1: Der Blick nach vorn

Bác Dũng kam Anfang der 1980er Jahre als humanitärer Kontingentgefluchteter nach Westdeutschland. Als wir uns im Februar 2016 im Rahmen der anthropologisch-psychiatrischen Projektarbeit kennenlernten, war er 63 Jahre alt, verheirateter Familienvater und Großvater. Einige Wochen später wurde er berentet. Von Beginn an faszinierte mich eine Aussage von ihm, die sich in unseren Gesprächen, mal bestärkend, mal belastend, wiederfand: »Wenn du nicht vergessen kannst, kannst du nicht weiterleben – man muss die Dinge vergessen, sonst machst du dir Ärger. Schweigen und vergessen, weil man nichts ändern kann. Sonst geht es nicht weiter.« (April 2016)

In dieser Fallstudie näherte ich mich dem Verständnis bác Dũngs an, unter welchen Umständen er diesen Leitsatz verinnerlichte und wie er über diesen Ansatz sein emotionales Unbehagen regulierte. Über die Sichtbarmachung von Brüchen in seinem affektiven Lebensverlauf diskutiere ich das Zusammenspiel von emotionalem Erleben, Schweigen und empfundenen Nicht-/Zugehörigkeiten zunächst als Leben und Schweigen in Krisen (6.1.1) und exploriere daran anschließend die Phänomenologie des Schweigens (6.1.2).

Ich stelle kurz die Belastungssituation dar: Als die behandelnde Psychiaterin und Psychotherapeutin mich bác Dũng in der vietnamesischen Spezialambulanz am CBF vorstellte, klagte er über anhaltenden Druck und Stress am Arbeitsplatz. Er litt unter Erschöpfung, Appetitlosigkeit, Schlaflosigkeit und Alpträumen. Diagnostiziert wurde eine schwere depressive Störung. Er fühlte sich seit Jahren unter Druck und war un-

ruhig, weswegen er sich schrittweise aus seinen sozialen Netzwerken zurückzog. Er suchte Ruhe. Auf meine Frage, ob er Interesse habe, mit mir spazieren zu gehen, ging er direkt ein und so entwickelte sich eine Forschungsbeziehung, die sich kongruent zu unserem Bewegungsradius erweiterte. In der Bewegung durch unterschiedliche Räume trat verkörpertes und verortetes Wissen hervor, das die Verwobenheit seines affektiven Lebensverlaufs mit der bewegten Geschichte Vietnams im 20. Jahrhundert demonstrierte.

6.1.1 Leben und Schweigen in Krisen

Zerrissenheit ist nicht nur etwas, was passiert. Es kann auch etwas sein, in das man hineinwächst. Dann ist es eine Seinsart. Wie entwickelten sich emotionale Zugehörigkeiten über den biografischen Lebensverlauf von bác Dũng und in welchen Momenten wurden diese brüchig? Diesen Fragen nähere ich mich chronologisch an: Zunächst beschreibe ich seine Kindheit und Involviertheit in den Krieg (6.1.1.1), dann seine Erfahrungen im Nachkriegsvietnam und den Entschluss zur Flucht (6.1.1.2) und schließlich den Übergang in ein »zweites Leben« in der BRD (6.1.1.3).

6.1.1.1 Kindheit und Krieg: Die Normalität des Schweigens

Zwei Jahre nach bác Dũngs Geburt in einem kleinen Dorf im Norden Vietnams gewannen die Việt Minh – in der auch sein Vater kämpfte – den Unabhängigkeitskampf gegen die französische Kolonialmacht; Vietnam wurde in der Folge entlang des 17. Breitengrades geteilt. Sein Vater, so erinnerte bác Dũng, misstraute der einsetzenden gesellschaftspolitischen und ökonomischen Umgestaltung nach marxistisch-leninistischem Ideal. Es kursierten »viele Gerüchte über die Grausamkeit der Kommunisten«. Bác Dũng verband das in verschiedenen Narrationen mit willkürlichen Grausamkeiten, vor denen »selbst die Kader nicht sicher waren« und »einfach vor allen Augen die Kehle eines Menschen durchschnitten« wurde. Er benannte die Angst vor Repressionen, die schließlich die soziale Zerrissenheit seiner erweiterten Familie auslöste: Seine Kernfamilie brach mit der Tradition der virilokal zusammenlebenden Großfamilie und ging in den Süden des Landes.² Damit verließen sie die protektiven Strukturen der Großfamilie und ihre ökonomische Absicherung, denn seine Großeltern sowie Tanten und Onkel väter- und mütterlicherseits blieben im Norden. Er flüchtete im Arm seiner Mutter in den Süden des Landes, fortan war seine Kernfamilie auf sich gestellt.

Diesen ersten Bruch erlebte er indirekt, dennoch prägte diese Erfahrung seine Selbstwahrnehmung. Als Kind verstand sich bác Dũng als katholischer Geflüchteter und auch heute bezeichnet er sich als Nordvietnamese.³ Seine Familie siedelte sich in einer katholischen Dorfgemeinschaft nördlich von Saigon an, die vorwiegend aus Personen mit einer geteilten Migrationsgeschichte bestand.⁴ Die innervietnamesische

2 De facto war ihre Migration legal, in seiner von den Eltern überlieferten Erinnerung dominierten Kontrolle, Einschüchterung und Gewalt, die den Grenzübergang erschwerten (vgl. Hansen 2009: 186–187).

3 Er bezog das auf seine regionale und sprachliche Zugehörigkeit, nicht die politische (vgl. Su 2022).

4 Wie bereits in 4.1 erwähnt, waren 75 % der flüchtenden Personen katholischen Glaubens, weswegen sich die Bezeichnung *bác di cư năm mười tư* oder »54er Flüchtlinge« durchsetzte. Hansen

Flucht war also ein gemeinschaftsstiftender Faktor, der sich nicht nur im Sprechen des nordvietnamesischen Dialektes, sondern auch in Umgangsformen, Werten und Traditionen spiegelte. B́ac Dũng beschrieb die Mentalit́at seiner dõrflichen Widerstandsgemeinschaft damit, dass »Katholiken zusammenbleiben. Gemeinsam ist man st́arker«. Innerlich, sagte er im Gespŕach, h́atten seine Eltern und die älteren Dorfbewohner:innen sicherlich unter der Trennung von ihren in Nordvietnam verbliebenen Verwandten gelitten, aber sie sprachen nicht daruber. Er erinnerte aber, dass seine Mutter weinte, wenn sie eine seltene Postkarte von ihren Eltern bekam, denn nach der Teilung Vietnams 1954 gab es wenige Kontaktmõglichkeiten. Als Kind nahm er das nicht wahr, sondern internalisierte den von ihnen oft wiederholten Satz, dass man in die Zukunft schauen muisse. Die Vergangenheit war vergangen. Schweigen und Vergessen formten eine verbreitete Strategie, Emotionen zu regulieren und war Teil des Emotionsrepertoires.

B́ac Dũng wuchs in prekären Verháltnissen auf, der Blick nach vorn war auch von der schieren Notwendigkeit geprágt, hart zu arbeiten, damit er nicht hungerte. Die H́arte seiner Kindheit entnahm ich sinnlichen Bezügen, wie des Geschmacks von »Arme-Leute-Essen«. Es gab wenige Gewürze, wenig Fleisch – »Hauptsache, es gab etwas zu essen«. Er lernte schon als Kind, für sich allein zu kochen, was auf die unterschiedlichen Tagesabläufe in seiner Familie und eine hohe Arbeitsbelastung verweist, zugleich aber auch darauf, unter welchen Umstánden sich sein Anspruch entwickelte, allein zurechtzukommen.

In verschiedenen Gespŕachen erzálte mir b́ac Dũng, dass das Aufwachsen in einem Dorf nordvietnamesischer Katholik:innen sowie der Schulbesuch in Súdvietnam befõrderte, dass er sich schon fruh mühelos zwischen den Dialekten bewegen konnte. Er bildete Mehrfachzugehörigkeiten aus und nutzte diese Kompetenz. Er erkenne bereits nach wenigen Wõrtern, woher sein Gegenüber stamme. Ich beobachtete, dass er sich oft einen Spaß daraus machte, seine sprachliche Zugehörigkeit durch Dialektwechsel zu verdecken und sein Gegenüber zu irritieren. Wenn er mir die für mich leider nicht verständlichen Sprachwechsel erklárte, lachte er und sagte, dass die sprachlichen Nuancen mit unterschiedlichen Mentalit́aten in Nord- und Súdvietnam einhergingen. So lernte ich sein Selbstverstándnis daruber kennen, dass er sich beiden Mentalit́aten gleichermaßen zugehörig fühlte.

Die Schulzeit beschrieb er mit positiven Assoziationen, er ging gerne in die Schule. Als wir im November 2017 spazierend in einem Park in Weisensee an einer großen, runden und aufrechtstehenden Steinplatte vorbeikamen, erinnerte ihn diese an den Schulgong, der auf dem Schulhof stand. Vor dem Unterricht reichten sich dort die Klassen auf und warteten, bis das Signal erklang und die Lehrkráfte ihre Klassen in die Ráume begleiteten. Sein Gesicht klarte auf, als er von dem Geráusch erzálte und davon, wie heiß der Klassenraum am Nachmittag war. Als der Krieg sich intensivierte, wurde der Gong für den Rüstungsbau eingeschmolzen. Wáhrend wir weiterspazierten, fügte er hinzu,

(2009) leistet einen umfassenden Überblick über die soziopolitischen, religiösen und kulturellen Beweggründe, die rund 810.000 Personen zu der Migration vom Norden in den Süden Vietnams veranlassten.

dass er keine Zeit für seine Schularbeiten hatte, weil er arbeiten musste; eine höhere Bildung war keine Option. Deswegen, sagte bác Dũng, legte er so großen Wert darauf, dass seine Kinder eine gute schulische Bildung abschlossen, damit sie nicht so hart arbeiten müssten wie er.

An einem anderen Tag spazierten wir durch Wilmersdorf, ich schob mein Fahrrad neben uns, das Schutzblech klapperte. Er fragte, ob er das reparieren solle, er sei handwerklich sehr begabt. Schon als Kind brachte er sich bei, wie man Fahrzeuge reparierte. Weil er darin sehr gut war, bot ihm ein Nachbar an, bei ihm in der Werkstatt zu arbeiten. Sein handwerkliches Geschick führte früh dazu, dass er seine Familie finanziell unterstützen konnte.

Hubschrauber und Flugzeuge, Soldaten, Kriegsgerät und -geräusche gehörten zu seinem Alltag, eine Kaserne lag unweit seines Dorfes. Als Mitte der 1960er Jahre die Kampfhandlungen wiedereinsetzten, patrouillierten nachts Freiwillige mit Gewehren im Dorf, um sich gegen regierungsfeindliche Guerillakämpfer zu schützen. Fremde, sagte er, galten als Gefahr. Auch bei seinen Eltern registrierte er eine zunehmende Nervosität vor dem, was sie wiedereinholen könnte. In historischen Quellen las ich auch, dass die Skizzierung von Feindbildern einer gelenkten Informationspolitik folgte.

Bei einem sommerlichen Spaziergang durch dicht bewachsene Wege im hinteren Teil des Berliner Schlossparks Charlottenburg erzählte bác Dũng, dass er als Teenager mit seinen Freunden oft zum Angeln in den Dschungel ging und dort seine ersten Erfahrungen mit dem Krieg machte. Mit zwölf Jahren erlebte er den ersten Kugelhagel, versteckt unter einem Felsen. Als er 15 Jahre alt war, hielt ein Bomber der US-Army ihn und seine Freunde für Việt Cộng und warf Bomben über sie ab. Während er erinnerte, dass die Bomben »immerhin 50 Meter vor uns« explodierten, wurde mir die stete und willkürliche Gefahr bewusst, die seine kindliche Lebenswelt prägte. Dann bückte er sich, riss einem Bodengewächs ein Blatt ab und verglich es mit einer Kräuterart, die typisch für die südvietnamesische Küche sei. Er erinnert sich, dass er das Blatt früher nicht mochte und immer aus der Suppe nahm. Die Leute aus dem Norden könnten den Geschmack nicht gut vertragen, mittlerweile habe er sich daran gewöhnt.

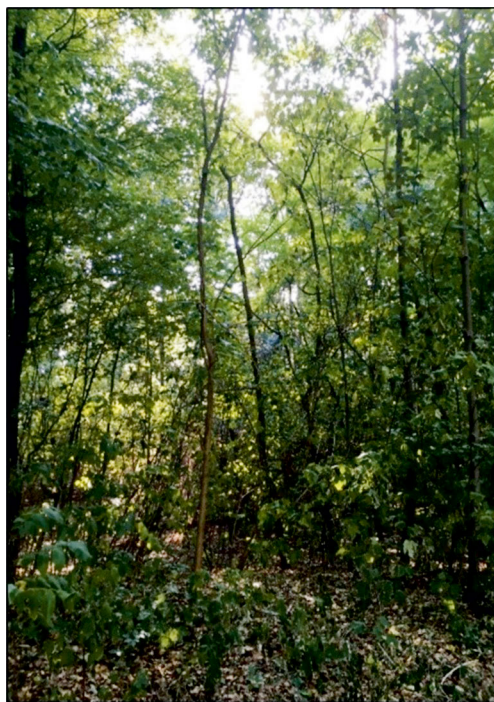
Sein schneller Themenwechsel sensibilisierte mich für mehrere Motive: Erstens, dass die Gefahr so normal war, dass darüber nicht gesprochen wurde. Nach dieser Lesart gehörte es zum Alltag, die dazugehörigen affektiven und sinnlichen Differenzen intrapersonal zu regulieren. Oder zweitens, dass der Themenwechsel ein weiteres Gespräch darüber umlenken sollte.

Nach seinem Schulabschluss meldete sich bác Dũng zum Kriegsdienst. Für ihn lag im Militärdienst eine Chance der sozialen Mobilität und er glaubte zu wissen, was ihn als Soldat erwartete. Nicht ohne Stolz erwähnte er, dass er den Mut seines Vaters habe, der gegen die französische Kolonialmacht gekämpft hatte. Sein Weg in das Militär entsprach seinem Männlichkeitsideal. Als Soldat einer spezialisierten mobilen Einheit wurde sein Sold direkt von den US-amerikanischen Streitkräften bezahlt. Während seiner Militärzeit, so seine Idee, wollte er seine Englischkenntnisse verbessern, um in der Zeit nach dem Krieg seinen beruflichen und sozialen Aufstieg zu schaffen.

Während unserer phänomenologischen Go-Alongs wirkten dicht bewachsene Pfade erzählgenerierend. Bác Dũng sagte: »In so einer Umgebung fühle ich mich immer an den Dschungel erinnert.« In der Bewegung durch und sinnlichen Interaktion mit der di-

rekten Umgebung erinnerte er Facetten seiner Vergangenheit, die er über verkörpertes und verortetes Wissen in unsere Gespräche einband (Pink 2015: 25–50). Wurden wir vom Grün der Bäume umhüllt oder gingen durch dicht bewachsene Pfade, beschrieb er mir plastisch, wie es im Dschungel aussah. BÁC DŨNG erklärte dann den Unterschied zwischen jungem und altem Dschungel und erläuterte, wie man sich durch diese bewegen müsse. Er blieb immer mal wieder stehen, bückte sich zu Pflanzen, die ihn an Gewächse aus Vietnam erinnerten und teilte mit mir sein Wissen über ihre Verwendung zu medizinischen Zwecken.

Abb. 6: Affizierte Gedanken an den Dschungel



EW, 2018

Ich notierte, dass die Erinnerung an ihn bestärkende Episoden der Vergangenheit mit einem Wechsel der Körperhaltung einherging; er blickte mir dann direkt in die Augen und erzählte, während er mit seiner Hand in ein Gebüsch, auf einen Baumstamm oder auf einen Schatten vor uns wies. Auch verdeutlichte er so eine körperliche Dimension des Schweigens: Schweigen bedeutete, sich leise durch den Dschungel zu bewegen und keine Spuren zu hinterlassen. Das war überlebenswichtig. BÁC DŨNG erinnerte, dass das Leben mit wenigen Ressourcen zwar hart war, aber seine Selbstwirksamkeit stärkte. Im Krieg zählten andere Dinge, Abhärtung formte seine Überlebensstrategie genauso wie eine präzise Aufmerksamkeit für das, was ihn umgab.

Eine besonders lebendige Erinnerung an seine militärische Ausbildung teilte bác Dũng (64 J.) mit mir im September 2016 im Großen Tropenhaus des Botanischen Gartens. Umgeben von hoch gewachsenen Palmen, die in dem großen lichtdurchfluteten Glasbau mit erhöhter Temperatur und Luftfeuchtigkeit standen, beobachtete ich, wie seine Bewegungen und Wahrnehmungen verkörperte Erinnerungen wachriefen.

Nach der Interpretation von Wise (2010: 931–932) analysiere ich diese Situation als affiziertes Körpergedächtnis, in dem sich ortsbezogene Erinnerungen entfalteten. Seine Sinne leiteten seine emotionale Orientierung, seine Mimik hellte sich auf, er streckte den Rücken durch und ließ seinen Blick erst umherschweifen und ging dann, wie magnetisch angezogen, zu einzelnen Pflanzen. Er kniete sich nieder, um das Wurzelwerk genau zu betrachten und mir den Nutzen der Pflanze zu beschreiben. Dann stellte er sich aufrecht, legte den Kopf zurück und zeigte mit der Hand auf die Krone einer Palme, die er aus seiner Jugend kannte, und erklärte, wie man die Blätter zu einem Besen zusammenband. Wir gingen zu den verschiedenen Pflanzenarten, die er mir mit ihren vietnamesischen Begriffen vorstellte. Dieser Moment war wichtig, denn die sinnliche Interaktion mit der ihm bekannten Pflanzenwelt erinnerte bác Dũng an seine Selbstwirksamkeit. Er erinnerte Details, die ihm damals im Militär das Überleben sicherten und die heute eine wichtige emotionale Ressource für ihn darstellen.⁵

An anderen Tagen dominierten belastende Erinnerungen an die Kriegszeit. Zwar stellte die gelebte Gemeinschaft seiner Militäreinheit für ihn einen überlebenswichtigen Faktor dar, aber er beschrieb auch eine Ambivalenz. Einerseits vertrauten die Kameraden einander ihr Leben an und teilten ein spezifisches Ausdrucksrepertoire. Andererseits demütigten oder schlugen einige Offiziere die Soldaten, was er als degradierend und beschämend empfand. Bác Dũng lernte ich in vielen Situationen als pflichtbewusst kennen. Diese Selbstgewissheit verinnerlichte er mit einem Versprechen an sich: Würde er vor den Augen aller gedemütigt werden, hätte er sich bis aufs Äußerste verteidigt. Er demonstrierte eine Härte, um sein Gesicht zu wahren.

Die Auswahl seiner geteilten Erinnerungen aus der Militärzeit wurde nicht nur von der Bewegung durch Räume beeinflusst, der Inhalt reflektierte auch seine akute Befindlichkeit. Berichtete er, während wir spazierten, von innerer Unruhe und körperlichem Unwohlsein, wirkte er wie erdrückt, ging mit kürzeren Schritten und erzählte, dass er »zu viel gesehen habe«. Als wir im Januar 2017 an einer kargen Wiese oder im September 2017 an einem steinigen Feld vorbeingingen, erinnerte er sich, dass er nach den Gefechten zurück auf das Schlachtfeld musste, um Verletzte und Tote zu bergen. Nichts erinnerte dann mehr an den Dschungel, in dem er sich zuhause fühlte, vielmehr erinnerte er eine massiv gestörte Sinneswahrnehmung. Seine Erinnerung an das frühere Erleben grundierte seine gegenwärtige Verfassung. Die winterlich-trübe oder steinig-graue Landschaft riefen auch Geruchserinnerungen verkohlter Bäume, verbrannten Fleisches und aufgeworfener Erde wach und irritierten sein gegenwärtiges Gefühl des In-der-Welt-

5 In späteren Go-Alongs kamen wir auf diese Situation zurück, wenn die Bewegung durch dicht bewachsene Wälder oder Pfade sein Körpergedächtnis weckte. Zugleich motivierte dieser Besuch im September 2016 und der nachhallende positive Effekt für bác Dũng einen gemeinsamen Ausflug mit den Teilnehmer:innen der Gruppentherapie in den Botanischen Garten im Juli 2017 (von Poser & Willamowski 2020: 618–619).

Seins. An einem Tag im April 2017 – wir spazierten durch den Berliner Tiergarten – sagte er, dass er anfangs Angst hatte, wenn er die Leichen sah, nach einiger Zeit wurde es normal. Er lernte, sich innerlich zu distanzieren: »Einfach ansehen, aufgreifen und wegtragen – ohne Gefühlsregung, ohne Emotion.« Er sagte das, nachdem er von einem Krankenhausbesuch einige Tage zuvor berichtet hatte. Die Intensität seiner verkörperten Erinnerungen war so stark, dass leichte Assoziationen diese in der Gegenwart auslösten und seine Wahrnehmung verzerrten, seine Sinne zerrissen.

Eine wichtige Erkenntnis unserer Gespräche in Bewegung war, dass die emotionale Qualität dessen, was bác Dững im Schweigen regulierte, sich parallel zu den umgebenden Gefahren intensivierte. Der Kriegsalltag bedingte eine emotionale und sinnliche Abhärtung, was die benannten Beispiele der intensiven Geruchs- und Körperwahrnehmung bezeugen. Er erklärte: »Entweder du schießt oder du wirst erschossen.« Bác Dững wusste, dass er Menschen tötete, aber er wusste nicht, welche seiner Kugeln traf, das ging im Kugelhagel unter. Dadurch stellte sich eine Art Mechanismus ein: Er schoss, das Gefühl des Rückschlags wurde normal für den Körper; auch der Tod war ein stiller Begleiter, an den er sich gewöhnte. Sein Körper, so entnahm ich es verschiedenen Narrationen, war abgehärtet. Emotionale und körperlich gefühlte Intensitäten regulierte er mit dem Blick nach vorn. Diese Strategie verdeckte auch die »Angst, dass ich auf meine Cousins schießen würde, die in der nordvietnamesischen Armee kämpften«.

Während verschiedener Gespräche in Bewegung erinnerte sich bác Dững an Details aus seinem Kriegsalltag, an einzelne Gefechte, an das Terrain, Ressourcen und Belastungen. Diese Erinnerungen gingen mit verkörperten Praktiken und sinnlichen Wahrnehmungen einher. Wie lebendig diese Erinnerungen waren, wird deutlich, wenn selbst Pflanzen diese 40 Jahre später an einem gänzlich anderen Ort wachrufen konnten. Solche intensiv erlebten Momente der Vergangenheit zu beschweigen, erforderte also Ressourcen. Festhalten möchte ich die Kongruenz einer trainierten körperlichen mit einer emotionalen und sinnlichen Abhärtung, um Herausforderungen und Gefahren des kriegsgezeichneten Alltags auszubalancieren. Das ging mit Grausamkeiten einher, aber auch mit Stolz, Respekt und Selbstwirksamkeit. Im nächsten Abschnitt analysiere ich, wie sich diese Abhärtung und Abgrenzung parallel zu der Kriegsintensität und den Folgen des verlorenen Krieges verschärften.

6.1.1.2 Eine Frage des Überlebens: Schweigen als Notwendigkeit

Die bereits dargestellte Verdichtung körperlicher und emotionaler Intensitäten im schweigenden Blick nach vorn verinnerlichte mein Gesprächspartner auf der Grundlage seines Emotionsrepertoires, das sich mit Abzug des US-Militärs aus Vietnam im Jahr 1973 wandelte. Die Versorgungslage verschlechterte sich für die Armee sukzessive. Das bedeutete, dass bác Dững mehr Nahkämpfe erlebte, denn sie mussten Munition sparen. Der Nahkampf, sagte er, war für ihn belastender, weil körperlicher. Schweigen und Nach-vorne-Blicken entsprach einem Überlebensmodus, daneben gab es nichts. Das Kriegsende am 30. April 1975 erlebte er kämpfend in Saigon, »bis wir keinen mehr gesehen haben. Wir hatten keine Verbindung mehr zu den anderen und da wussten wir, dass wir keine Chance mehr hatten«. Ich skizziere nun, wie sich das Schweigen entlang der Aushandlung von Krisen und Nicht-/Zugehörigkeit veränderte.

Das Schweigen der Waffen barg für bác Dững eine gefährliche Stille. Von der Tatsache, dass bereits Tausende panisch das Land verließen, hörte er erst später. Sein Ziel war es, lebend aus der Stadt zu verschwinden. Das, was er auf diesem Weg sah, hatte er noch klar vor Augen. Wir sprachen im Gehen über diesen Moment, während er mit den Händen auf unterschiedliche Stellen auf den Boden zeigte, als markiere er etwas: »Es war schrecklich. Überall lagen Tote und Verwundete, es brannte an vielen Stellen und überall war Chaos.« Irgendwo vergruben er und seine Kameraden ihre Uniformen – die ab jetzt Gefahr bedeuteten – und tauschten sie gegen zivile Kleidung. Zum Schutz banden sie sich eine »Armbinde der Kommunisten« um und schlugen sich dann allein in unterschiedlichen Richtungen durch; dieser Schritt maskierte ihre Militärzugehörigkeit und löste den Schutz der Gruppe ab. Auch schützten sie einander am besten, wenn sie nichts voneinander wussten. Fortan war er auf sich gestellt. Es gelang bác Dững, unentdeckt in sein heimatliches Dorf nördlich von Saigon zu kommen und unterzutauchen. Er nahm seine eigene Angst wahr, aber auch, dass diese von den Erinnerungen älterer Dorfbewohner:innen verstärkt wurde. Sie erinnerten sich an das, was sie vor ihrer Flucht 1954 am eigenen Leib erfahren hatten: Hunger, Repression, Kontrolle und Angst.

In unseren Gesprächen erinnerte bác Dững das Kriegsende mit starker Emotionalität, die sich in seiner Wortwahl, Stimmfarbe, Mimik und über körperliche Anspannung zeigte: »Die ›Befreier‹ töteten eine Million Menschen durch Folter, Gefängnis, Umerziehung und Verfolgung.« Mit dem 30. April 1975 wandelte sich seine Überlebensstrategie von einem aktiven in einen passiven Modus, denn seine Chance zu überleben erhöhte er, indem er nicht auffiel. Er galt als *nguy*, als Kriegsverlierer, Kollaborateur und »amerikanische Puppe« (Small 2012: 244; N. H. C. Nguyen 2013: 704). Bác Dững wurde erstmals kurz nach Kriegsende aufgrund seiner Militärzugehörigkeit in der ARVN inhaftiert.⁶ Bei einem unserer ersten Treffen im Berliner Tiergarten erinnerte er sich an diese Internierung:

Im Arbeitslager ging es mir besser als im Gefängnis, nach der Arbeit durften wir duschen und das Essen war besser als zu der Zeit, als ich nur in der Zelle war. Wir waren mit 60 bis 80 Mann in einer Zelle von drei mal acht Metern. Drinnen war es heiß und stickig, draußen waren es 36 bis 40°. Zweimal am Tag bekamen wir eine kleine Schale Reis mit vietnamesischen Kartoffeln, davon bekam ich Bauchkrämpfe. Alle Insassen hatten Durchfall und es gab nur ein Plumpsklo, was alle benutzten. Wenn wir nachts auf Toilette mussten, war es dunkel. Wenn nachts Licht gemacht wurde, hieß das, dass ein Insasse fliehen wollte. Licht in der Nacht bedeutete Gefahr. Wir mussten unseren Weg zum Klo im Dunkeln finden und standen knöcheltief in Unrat. (April 2016)

6 Angehörige der ARVN wurden »nach der Art der zuvor ausgeübten Tätigkeiten im Staatsdienst gestaffelten Zeitspannen der Umerziehung« (Beuchling 2003: 56) inhaftiert. Beuchling hält fest, dass die »Konzentration für die Gesellschaft gefährlicher Elemente [...] erzieherischer Reform« diene, de facto aber »[a]ngesichts dieser körperlichen Belastung und psychischen Erniedrigung [...] als eine existentiell entmenslichende Erfahrung empfunden wurde« (ebd.: 58). Der Zeitraum des Freiheitsentzugs belief sich zwischen vier Monaten und zwölf Jahren und wurde in meinen Gesprächen mit den Begriffen »Gefängnis«, »Konzentrationslager«, »Folter«, »psychische Gewalt«, »Erschöpfung« und »Hunger« beschrieben.

Nach Jahren der physischen Bedrohung im Krieg erlebte bác Dững psychische und strukturelle Gewalt. Seine empfundene Demütigung drückte er über die wiederholten Ausdrücke einer »Gehirnwäsche«, »schlimmer als Nordkorea heute« und seinem vehement geäußerten Hass gegenüber »den Kommunisten« aus. Die erlebte Diskriminierung erinnerte er damit, dass »die Verlierer immer weiter verloren. Der Krieg hörte für den Süden nicht auf.«

Nach seiner ersten Inhaftierung unterlag bác Dững einer strengen Polizeikontrolle sowie einem Arbeitsverbot. Seine soziale Exklusion und ökonomische Abhängigkeit stellten einen Bruch zu seinem Bestreben nach Unabhängigkeit dar. Gleichzeitig formte dieser Umbruch eine kollektive Erfahrung. Das soziale Zusammenleben wurde von Irritationen und einem Gefühl der Machtlosigkeit durchzogen:

Nach 1975 hat jeder jedem misstraut. Alle sagten, was die Führung will, jeder hatte Angst und Misstrauen. Keiner redete frei oder durfte sich frei bewegen. Keiner sprach darüber, was ihm passiert war oder wie er behandelt wurde. Wenn doch, hatte er einen »Autounfall« oder sein Essen wurde vergiftet [...]. Saß man im Café und guckte einen Polizisten an, musste man damit rechnen, direkt in ein Arbeitslager zu kommen. Wer guckt, hat nichts zu tun und braucht Arbeit. (Mai 2016)

Die Erinnerungen an seine erlebte Ausweglosigkeit drückten sich in bác Dữngs Stimmfarbe, dem Sprechtempo, den Blickregimen, seiner Mimik und Körperhaltung aus; die berichtete Anspannung aktualisierte sich im Moment der Narration. Die Intensität seiner Erinnerung verband ich mit der von ihm dargestellten Logik »Wer nicht schweigt, stirbt«. Er unterstrich das am Beispiel »verschwendener« Kameraden, die das Regime kritisiert hatten und bekräftigte: »Wenn du nicht schweigen kannst, kannst du nicht weiterleben.« Dann wurde er für eine weitere Umerziehung nach marxistisch-leninistischen Idealen inhaftiert, »um sich von den schlechten Idealen zu säubern«. Er stellte darüber eine Zerrissenheit dar, denn

man sagte dies, aber dachte das. Aber man konnte mit keinem darüber sprechen, weil man nicht wusste, ob der bereits übergelaufen ist. Überall war Polizei und jeder war Polizist. Es war gefährlich zu sprechen, Unterhaltungen waren nur noch oberflächlich möglich. (Mai 2016)

Bác Dững schützte sich über eine gezielte Abgrenzung. Seine Körpersprache (nicht in die Augen schauen) und sein Sozialverhalten (nicht frei reden oder bewegen) veränderten sich radikal. Er nahm wahr, wie gefühlte Unsicherheiten die Gesellschaft fragmentierten und die zwischenmenschliche Kommunikation veränderten. Die Sprache und das Sprechen änderten sich, also essenzielle Modi der Aufeinanderbezogenheit. Sein Schweigen verdichtete sich von einem regulativen zu einem impulsiven Protektionsmechanismus, um die alltäglichen Irritationsmomente und erlebten Ungerechtigkeiten zu verdecken. In seinen Narrationen über die Zeit nach der sogenannten Vereinigung Nord- und Südviets – eine Bezeichnung, auf die er stark reagierte, da er vorher »in Freiheit lebte, danach nicht mehr« – treten gefühlte Differenzen in Verbindung zu abstrakt gehaltenen Erinnerungen hervor, die er über die Begriffe »Willkür« und »Verfolgung« andeutete. Ich

beobachtete bei unterschiedlichen Treffen, wie er nach einer kurzen Sprechpause entweder den thematischen Fokus wechselte oder sich gedanklich auf die Frage versteifte, wie er gehandelt hätte, hätte seine Seite den Krieg gewonnen. Während er viele andere Erinnerungen detailreich und präzise ausformulierte, übermannten ihn dann die mit der Erinnerung hervorgeholten Gefühlsintensitäten, von denen er sich nicht zu distanzieren vermochte. Jahre später berichtete bác Dững mir von seinen Erfahrungen, er drückte seinen »Hass auf die Kommunisten« offen aus. Früher hatte er seine Gefühle über das Schweigen, Verdecken und Unterdrücken reguliert. Das, was ihn belastete, war die Intensität, mit der dieser Hass nun aus ihm herausbrach.

Seine soziale Exklusion als Verräter sowie sein wachsendes Misstrauen seiner sozialen Umwelt gegenüber deutet auf eine Zerrissenheit in den Relationen bác Dữngs; er fühlte sich nicht sicher. Innerhalb der Familie war er vorsichtig mit dem, was er sagte. Nach außen wirkte das Familienleben ruhig, sie schauten nicht nach links und rechts, sondern nur nach vorne. Das Schweigen verschob sich semantisch.

Nach Jahren des Krieges versuchte bác Dững den Übergang in ein normales Leben zu finden, seine Irritation lässt sich als Streben zwischen Abgrenzung und imaginierter Normalität lesen. Während des Krieges wollte er nicht heiraten, um keine Witwe zu hinterlassen. Seine Frau lernte er erst später kennen. Sie gab ihm ein Gefühl der Geborgenheit, ein Gefühl, das er fast vergessen hatte. Sie gründeten eine Familie, lebten virilokal in bác Dữngs Elternhaus und versuchten, ihren Lebensalltag zu bestreiten. Neben der Aufmerksamkeit für eine stete Gefahr bestimmten Hunger und die knappe Versorgungslage seinen Alltag: »Überall fehlte etwas. Dann musste man den einen fragen, ob der jemanden kenne, der etwas wüsste.« Dieses indirekte Unterfangen war gefährlich, denn es gab Vorteile (z.B. Essensmarken), wenn man jemanden denunzierte, »selbst die Kommunisten waren davor nicht sicher. Jeder sagte das, was der andere hören will. Niemand redete frei, der Hunger bestimmte alles.« Ein sich im Schweigen ausdrückendes Misstrauen beschrieb die Zerrüttung der krisengeschwächten Gesellschaft.

Ich beobachtete, dass die sinnliche Interaktion mit der Umwelt Erinnerungen anregte. Während ich etwa mit bác Dững durch eine Allee spazierte, betrachtete er die dunkle zerfurchte Rinde der Bäume genau und sagte, dass dies qualitativ hochwertiges Holz sei und »das Beste ist, wenn man ein Boot bauen wollte«. Ein andermal kamen wir an aufeinandergestapelten Baumstämmen vorbei. Bác Dững ging darauf zu und strich mit seiner Hand über das Holz. Dann drehte er sich zu mir und erinnerte, dass er nach seiner ersten Inhaftierung bei einem Freund Arbeit als Holzfäller fand und von ihm lernte, welches Holz für Boote, welches für den Hausbau und welches Holz zum Schreinern von Möbeln geeignet war. Zwar wurde er in dieser Zeit nicht bezahlt, aber das damals erlernte Wissen war für ihn unbezahlbar. Diese kurze Sequenz zeigt, dass bác Dững im Austausch mit der direkten Umgebung seine räumlich-emotionale Zugehörigkeit aushandelt, indem er Erinnerungen eines verlassenem Ortes im Vorbeigehen an Baumstämmen platziert. Bemerkenswert ist zudem, dass er erst 2018, also zwei Jahre nach Beginn unserer Gespräche in Bewegung, diese ihn bestärkende Erinnerung teilte, so als hätte er diese erst von anderen Schichten lösen müssen. Das zeigt auch, dass der zeitliche Faktor in der engagierten Forschung eine bedeutende Rolle spielt.

Sein Entschluss zur Flucht kam schleichend; frühere Kameraden wurden inhaftiert oder verschwanden, zugleich wurde »alles kontrolliert«. Als bác Dững 1979, ein Jahr,

nachdem er erneut von der Polizei aufgegriffen wurde, freikam, war ihm bewusst, dass er eine erneute »Umerziehung« nicht überleben würde. Als Landarbeiter verummmt mit *nón lá*⁷ versteckte er sich auf den Reisfeldern, sein Schweigen basierte auf zutiefst verkörperten Intensitäten. Er war auf sich gestellt und hielt sich von Zuhause fern, um seine Familie zu schützen.

Wir spazierten im Herbst 2016 durch den weitläufigen Park im Botanischen Garten, als er mit Blick auf einen See erzählte, wie sich sein Fluchtgedanke gefestigt hatte. Wir setzten uns in einen am Ufer stehenden Pavillon, als bác Dũng sagte, dass es »fast zu spät« war. Dann wurden seine Gedanken schneller: Seine Frau und er nahmen beide ein Kind, damit im Falle des Scheiterns nicht die ganze Familie verloren war. Sie versprachen sich, aufeinander zu warten. Er benannte viele Aspekte, folgte manchen Gedanken, ließ andere versanden und wiederholte, »einfach nur raus« zu wollen. In diesem Moment am See kanalisierte er seine gefühlten Intensitäten und sprach sich »leer« (von Poser, Lanca & Heyken 2017). Während unserer Gespräche in Bewegung zeigte mir sein intensives und lebendiges Erinnern, mit welchen Anstrengungen sein Anspruch, schweigen und vergessen zu wollen, verbunden sein musste. Da ich bereits in früheren Gesprächen zu belastenden Themen von ihm hörte, dass »Erinnern den Kopf« frei machte, fragte ich ihn, ob wir seine Flucht in einem Interview noch einmal aufgreifen wollen. Er stimmte zu.

Drei Wochen später, im Oktober 2016, traf ich ihn zuhause zum vereinbarten Interview. Wir saßen am Wohnzimmertisch, gebeugt über einige Landkarten Vietnams und des Pazifikraumes. Während ich die mitgebrachten Karten auf dem Wohnzimmertisch auffaltete, ging bác Dũng an den Wandschrank und holte ein kleines schwarzes Notizbuch aus der Schublade. Er rückte seine Brille zurecht und blätterte mit konzentriertem Blick, dann hatte er die richtige Seite gefunden, setzte sich auf den Sessel und las die Daten vor, an denen er sein Zuhause verließ, als er das Boot bestieg, vom Tag der Rettung und dem seiner Ankunft in Deutschland. Er zeigte auf das Datum, an dem er von der *Cap Anamur* gerettet wurde und wies mich auf ein Bild des Rettungsschiffs hin, das an der Wand hing. Das gerahmte Bild der *Cap Anamur* erinnere ihn an den Beginn seines zweiten Lebens.⁸

Seine Flucht begann im Jahr 1980. Er beteiligte sich mit Material, Öl und Gold am Bau eines Fluchtbootes.⁹ Die Vorbereitungen dauerten ein Jahr, aber die Flucht scheiterte, noch bevor es losging. Nächster Versuch. Wieder musste er in größter Vorsicht seine verbleibenden Besitztümer eintauschen, um die Vorbereitung des Bootsbaus zu unter-

7 Der *nón lá* ist ein aus Reisstroh und getrocknetem Pflanzenmaterial gefertigter und in Vietnam weit verbreiteter Kegelhut, der den Kopf vor Sonnenstrahlen schützt.

8 Symbole wie das beschriebene Bild leiten Alltagspraktiken, Denkmuster und Orientierungen. Diese Person-Objekt-Interaktion beschreibt Kidron (2009: 12) als Möglichkeit, implizites Wissen der Vergangenheit über die Sinne zu ergründen.

9 Aufgrund des in 4.2 benannten Geldwechsels und der damit einhergehenden Entwertung der früheren Währung wurde für die Bezahlung der Flucht Gold verlangt. Um dieses zu erhalten, tauschten meine Gesprächspartner:innen ihren Besitz ein.

stützen. Die örtliche Polizei tolerierte diese Vorbereitungen gegen ein Schmiergeld.¹⁰ Er wartete einige Monate angespannt und beschrieb das Gefühl mit einem »Herz aus Feuer«. In unterschiedlichen Gesprächen erzählte und vertiefte er seine Erinnerungen an das Gefühl wegzumüssen, keinem Vertrauen zu können, »weil der Verrat wuchs mit dem Hunger« und dem Schlafentzug, »weil nachts holte die Polizei Verdächtige für Verhöre ab«.

Aber er sagte, dass man bei »Fluchtvorbereitungen zu 90 % Katholiken vertrauen konnte, die 1954 geflüchtet waren«. So ergab sich seine zweite Fluchtoption. Von einem Mittelsmann erfuhr er, wann und wo es losgehen sollte. Den Wohnort durfte man nur mit Genehmigung verlassen, also mussten sie sich unentdeckt zum Treffpunkt durchschlagen, nachts fortbewegen und tagsüber versteckt halten. Auf diesem Weg erlebte er brenzlige Momente, aber auch Menschlichkeit, die sich nicht über Worte, sondern in einem flüchtigen Blick und einem an der Wäscheleine hingengelassenen Regenmantel äußerte. Schließlich gelangten sie – in seiner Obhut waren sein zweijähriges Kind und ein zehnjähriger Neffe – zur verabredeten Hütte. Es trafen immer mehr Leute ein, die mit demselben Boot fliehen wollten:

Am Abend geht es los, im starken Regen. Und ich soll auf den Neffen aufpassen. Wir gehen raus, betreten die Reisfelder. Manchmal steht das Wasser 30 bis 40 cm hoch. Die Leute vor mir sind schwer zu sehen, weil es dunkel ist und stark regnet. Aber das haben wir beim Militär geübt. Wenn man steht, sieht man nichts. Man muss sich hinsetzen, ganz runter und dann kann man sehen. Vor uns sehen wir keinen mehr, alle weg! Ich habe mein Kind auf dem Arm und an meinem Hemd hält sich das andere Kind fest, zehn Jahre alt. Ich renne und ziehe ihn hinterher. Dann setze ich mich wieder, um zu sehen, wohin ich rennen muss, die anderen sind 100 Meter vor mir auf dem Weg und laufen zwischen den Reisfeldern. Wir rennen querfeldein durch die Felder, um den Weg abzukürzen. Aber das ist gefährlich, das Wasser steht mir teilweise bis zur Hüfte und die Kinder sind klein. Ich muss sie tragen, absetzen, den nächsten holen und so dauert es länger. Schließlich rennen wir auf den Deichen, die vom Regen ganz rutschig sind. Der Junge verlor seine Sandalen und konnte nicht mehr, aber ich sagte: »Dahinten laufen die anderen, schnell!« Hinter mir ist kein einziger mehr. Und ich dachte, es ist vorbei! Aber egal, ich laufe den Weg bis zum Ende. Und so langsam habe ich die anderen wiedergesehen. Wir rennen an Nadelbäumen entlang, ich bemerke Schmerzen unter den Füßen. Der Junge auch, aber er schreit nicht. Wir lassen die Bäume hinter uns, es regnet noch immer stark. Und mein Kind flüstert mir leise in mein Ohr: »Gehen wir nicht mehr.« Das hat er ganz leise in mein Ohr gesagt. »Gehen wir bitte nicht mehr, gehen wir bitte zurück nach Hause.« ... Aber er ist sehr, sehr ... Ich habe gesagt: »Nicht weinen, nicht schreien. Sehr gefährlich.« Er hört das, er schreit nicht, er weint nicht. Er sagt nur: »Bitte gehen wir nach Hause zu Mama, nicht mehr weiter.« Und ich bin sehr ... das Herz tut weh. Aber wir müssen weg. (Oktober 2016)

10 B́ac D́ung sagte: »Einige Fĺuchtlinge musste die Polizei aber immer hochnehmen, damit die kommunistische F́uhrung nicht auch noch sie bestrafte.« Deutlich wird die Widerspŕuchlichkeit des sozialen Miteinanders.

Die Dynamik aus erinnerter Angst, entdeckt zu werden, der unterdrückten Trauer und der Hoffnung, das Boot dennoch zu erreichen, kulminierte in einem intensiven Moment des Schweigens. B́ac Dũng skizzierte die Flucht als Überlebenskampf; auch beim Lesen dieser Vignette kristallisiert sich die Gefühlsintensität über den schnellen Rhythmus der Worte heraus. Er erinnerte die Flucht in der Gegenwartsform, wodurch sie greifbar wird, als würde er sie gerade jetzt nochmal erleben. Im Moment der Narration umschloss mich diese emotionale Nähe und ich bemerkte erst, als ich ausatmete, wie angespannt ich da- saß und zuhörte. Die Verantwortung für die zwei Kinder übernahm er gewissenhaft, strategisch und diszipliniert, ohne sein Ziel aus den Augen zu verlieren. Seine Narration und Körpersprache spiegelten diesen Fokus über die einzelnen Schritte, die er mit den Fingern auf dem Tisch nachfuhr. Der Moment, als sein Kind in sein Ohr flüsterte, brach den vorherigen Erzählrhythmus, er schwieg, sank in sich zusammen und sammelte sich, sprach mit belegter Stimme weiter, brach dann ab. B́ac Dũng lokalisierte seinen emotionalen Schmerz in seinem Herzen, den er unterdrücken musste, um voranzugehen. Dann schwieg er und blickte angestrengt auf die Tischplatte. Dieses Schweigen war intensiv und ich merkte an einem Kloß in meinem Hals, dass die verkörperte Präsenz seiner Erinnerung auch mich ergriff. Das war mehr als Trauer, Angst und Hoffnung, es fühlte sich an, als würde mein Herz zerreißen. Genau wie damals, dachte ich, musste er sich nach diesem verdichteten emotionalen Moment sammeln, um weiterzugehen.

Die in diesem Abschnitt veranschaulichten Brüche erlebte b́ac Dũng mit Mitte 20. Im Schweigen lag beides, seine soziale Exklusion über eine erlebte Stigmatisierung und seine innere Demarkierung zum potenziellen Schutz. Im Krieg war eine emotionale Abhärtung überlebenswichtig, entweder er tötete oder er wurde getötet. Nach dem Krieg veränderte sich die Gefahr in eine nicht greifbare, aber omnipräsente Intensität. In verschiedenen Narrationen nannte b́ac Dũng, dass er heiklen Situationen entkam, indem er still, strategisch und unauffällig handelte. Wie sich das in seiner emotionalen Orientierung ausdrückte, vertiefte ich nun.

6.1.1.3 Immer weiter: Schweigen als verfestigter Habitus

Dann waren sie auf dem Meer, auf einem Boot mit insgesamt 65 Insassen, ein Zurück gab es nicht.¹¹ Während er sich an die Situation auf dem Meer erinnerte, nutzte er häufig das Wort »Glück«: Sie hatten Glück nicht entdeckt, sondern Glück, auf das Boot gekommen zu sein; Glück, dass sie nicht von der Küstenwache gestoppt wurden; Glück, dass er den defekten Motor ohne Werkzeug reparieren konnte; Glück, dass sie ohne Kompass und Fernglas den Weg auf das Meer gefunden hatten; Glück, dass sie nach zwei Tagen, kurz bevor ein Sturm losbrach, von der *Cap Anamur II* gefunden und gerettet wurden. Diesen Moment erinnerte er mit den Worten:

Sie haben gesagt, dass sie von der Bundesrepublik Deutschland sind – auf unserer Sprache! [...] Ich konnte frei atmen, zum ersten Mal frei reden. Es war wie eine Wiedergeburt. Deswegen sind wir auch den Deutschen so dankbar, sie haben uns ein zweites Leben geschenkt. (Oktober 2016)

11 B́ac Dũngs Erinnerungen an seine Rettung fokussierten wir zwei Wochen später in einem mehrstündigen themenzentrierten Interview.

Die durch emotionale Ausdrücke widergespiegelte Intensität dieses Moments übermannte ihn schließlich. Er wurde still und hielt aufsteigende Tränen zurück. Nach einer Pause ergänzte er, dass diese Freude über sein zweites Leben von der Gewissheit getrübt wurde, seine Familie im Stich gelassen und zerrissen zu haben.¹² Die Erinnerung an die Rettung rief also ambivalente Gefühlsdynamiken hervor. »Ich bin alleine gekommen«, das sagte er mir bereits bei unserem ersten Gespräch. Damit beschrieb er den Bruch mit der »traditionell familienzentrierten Gesellschaftsform«, der eine signifikante Diskontinuität in seinem affektiven Lebensverlauf markiert (von Poser, Lanca & Heyken 2017: 264). Dieser Bruch weist Parallelen auf zu seiner ersten Flucht 1954, sodass ich die Intensität dieser Aussage auch unter dem Aspekt einer affektiven Aktualisierung betrachte: In beiden Darstellungen bezieht sich das »allein« auf die zerrissene soziale Einheit und eine empfundene Scham, den familiären Erwartungen nicht zu entsprechen.

Mit wenigen Worten und Details berichtet er von dem philippinischen Lager für Geflüchtete, in dem bác Dũng, sein Kind und sein Neffe ein halbes Jahr auf ihre Ausreise nach Deutschland warteten. In diesem Zusammenhang erzählte er vom Austausch mit anderen Geflüchteten und den Anstrengungen, seiner Familie zu telegrafieren, dass sie überlebt hatten. Viel später erst, als seine Kinder bereits erwachsen waren, beschäftigte er sich wieder mit dieser Zeit. Er begann, im Internet in vietnamesischer Sprache Geschichten über gescheiterte Fluchtversuche zu lesen, über Fluchtboote, die wochenlang ziellos auf dem Meer umherirrten und über Flüchtende, die auf dem Meer den Verstand verloren hatten. Damals, sagte er, richtete er seinen Blick auf sein unbekanntes, neues Zuhause, nach vorn. Das Aufkommen neuer Kommunikationsmedien Anfang der 2000er Jahre ermöglichte ihm, sich einem Teil seiner Vergangenheit zuzuwenden, den er lange beschwiegen hatte.

Die Rettung durch die *Cap Anamur* bedeutete, dass er nach Deutschland kommen würde. Er hatte zuvor vom Dritten Reich und den Nationalsozialisten gehört, mehr nicht. Schlimmer als in Vietnam, dachte bác Dũng sich, könne es dort nicht sein. Als er dann nach Norddeutschland kam, war er erleichtert: »Ich wurde von freundlichen und hilfsbereiten Deutschen empfangen, mir wurde sogar Verständnis für meine Flucht entgegengebracht.« Seine Aussage bezog er auf die bedingungslose Unterstützung von Fremden, nachdem seine Landsleute ihn verfolgt hatten.

Seine Zukunft sah er in Deutschland, weswegen er schnell die Sprache lernen und eine Arbeit finden wollte, um auf eigenen Beinen zu stehen. Die ersten Jahre waren hart: Physisch lebte er in einer fremden Lebensumgebung und konnte sich nicht verständigen. Sein erster Wohnort in Deutschland lag an der Nordseeküste, er lebte gemeinsam mit anderen Geflüchteten in einem kleinen Dorf. Die Umstellung auf das raue Klima widersprach seiner habitualisierten Sinneswahrnehmung. Der gegenüber stand eine soziale Wärme, die ihm in der Fremde begegnete: Während er den Sprachunterricht besuchte, wurde sein Kind von einer deutschen Familie betreut, die er aus der dortigen katholi-

12 Den Verweis auf die vom Konfuzianismus beeinflusste familiäre Verbundenheit als zentralen Wert des vietnamesischen Gemeinschaftslebens führen u.a. Beuchling (2003: 187–188) und Schöningh (2009: 182–189) über die Darstellung familiärer Werte, Entscheidungsprozesse und Rollenbilder aus.

schen Gemeinde kannte und die ein gleichaltriges Kleinkind hatte. Die Familie achtete auch darauf, dass bác Dững genug aß, was ihn rührte.¹³

Dieser erste Kontakt, der half mir bei der Orientierung. Ich habe mich ganz schnell auf dieses neue Leben einlassen wollen, ich war damals 29 Jahre alt. Aber ich hatte ein Problem, weil ich war von meiner Familie getrennt und wusste nicht, ob ich sie wiedersehen werde. Mein Kopf war nicht klar und im Unterricht konnte ich mich schlecht konzentrieren. Ich dachte immer an meine Familie. Aber ich will das neue Leben schnell kennenlernen. (Oktober 2016)

In seiner Aussage zeichnet sich ab, dass die Flucht für ihn nicht mit der Ankunft in Deutschland beendet war, sondern als emotionale Zerrissenheit anhielt. Tagsüber konnte er sich schlecht konzentrieren, er sorgte sich um seine Familie in Vietnam und machte sich Vorwürfe, dass er sie verlassen hatte. Nachts zogen ihn Alpträume zurück in den Krieg oder in das Umerziehungslager. Trotz der von ihm oft gelobten Unterstützung war er in den ersten Jahren relational, sinnlich und räumlich-temporal zerrissen. Er verdeckte seine Gefühle über eine intensive Beschäftigung¹⁴, auch weil ihm bewusst war, was diese Chance des Neuanfangs bedeutete. In dieser schweren Zeit half ihm der frühe Kontakt zu seiner neuen Umgebung, das Gefühl, angenommen zu sein. Ihm stand damals ein Pate zur Seite, ein ehrenamtlicher Helfer, der ihn auch bei der Beantragung der Familienzusammenführung unterstützte.

Normalität trat für bác Dững ein, als seine Kernfamilie drei Jahre nach seiner Ankunft nach Deutschland einreisen durfte. Seine Situation stabilisierte sich und er nahm wieder die Rolle als »Baum der Familie«¹⁵ ein. Der damit verbundene soziale Status, den er mit Stärke, Souveränität und Schutz für seine Frau und Kinder verknüpfte, kontrastiert seine Beschreibung, dass er alleine nach Deutschland gekommen war. Mit der Familienzusammenführung schloss er seine Flucht räumlich ab, dafür empfand er Dankbarkeit, verstanden als »reflexives Gefühl«, das mit einer internalisierten Pflichterfüllung einhergeht (vgl. Schöningh 2009: 178). Dennoch wird an manchen Stellen seiner Narrationen ersichtlich, dass das Zusammenfinden als Familie nach Jahren der Trennung eine emotionale Herausforderung darstellte; sie mussten einander wieder kennenlernen.¹⁶

Es war bác Dững wichtig, finanzielle Unabhängigkeit zu erreichen, daher entschied er sich, den kleinen Ort an der Nordsee zu verlassen, obwohl er sich dort wohlfühlte.

13 Es entwickelte sich eine langjährige Freundschaft, die er auch nach seinem Umzug nach Berlin pflegte.

14 Er bezog das auf das Vokabeln-Lernen, er nannte Gelegenheitsjobs als Erntehelfer, verbrachte Zeit mit seinem Kind und anderen aus Vietnam geflüchteten Personen.

15 Bác Dữngs Beschreibung des »Baumes der Familie« führe ich auf eine bekannte Metapher zurück, die das konfuzianistisch-orientierte vietnamesische Familienverständnis mit der traditionellen Bauweise von Tempeln verbindet. Der »Baum des Hauses« stellt die tragende Säule dar, die dem Gebäude Stabilität gibt; metaphorisch wird dies auf den sozialen Status des Vaters übertragen (vgl. Hinton, Nguyen & Pollack 2007: 92). Die abhängenden Dächer bieten Schutz und symbolisieren die familiären Aufgaben der Frau.

16 Bác Dững wollte auch seine Eltern nach Deutschland nachholen, aber sie wollten in Vietnam bleiben und arrangierten sich mit der veränderten Situation. Wie nach ihrer Flucht 1954 versuchten sie zu vergessen, um weiterzuleben.

In Berlin, so hörte er, gäbe es bessere Möglichkeiten auf einen Arbeitsplatz. Die vietnamesisch-katholische Gemeinde in Berlin sowie ein weites soziales Netzwerk aus unterschiedlichen Akteur:innen mit Fluchterfahrungen unterstützten ihn und seine Familie bei der Orientierung nach seinem Umzug. Er gewöhnte sich ein und beantragte die deutsche Staatsbürgerschaft. Richtig angekommen fühlte er sich, wie er sagte, als er seinen ersten Mietvertrag unterschrieben hatte: »Keine Ahnung, was im Vertrag genau stand, aber ich gehörte dazu«, sagte er und schmunzelte. Die gegenseitige Unterstützung innerhalb der sich neu konstituierenden Gemeinschaft geflüchteter Vietnames:innen und im Kontext der deutschen/lokalen katholischen Gemeinde erinnerte er als bestärkend. Sein Neuanfang orientierte sich auch an seiner Erfahrungsgemeinschaft, Schweigen fundierte darin einen geteilten Habitus. Damit verschob sich seine persönliche Erfahrung des Schweigens, das er zuvor mit Schmerz oder Scham verbunden hatte, zu einem kollektiv anerkannten Ausdruck impliziten Wissens. B́ac D́ung sagte: »Die Erfahrung der Ankunft in Deutschland verband uns mehr als die Flucht.« Dies spricht für eine in die Zukunft bzw. gegenwartsorientierte Gemeinschaft. Die Vergangenheit, ergänzte er, bot zu viele Gefahren für den Alltag in Deutschland und auch für die in Vietnam verbliebenden Verwandten. Die private Vergangenheit war also ein Schutzgut, denn man wusste nicht, wie Informationen weitergetragen werden. Schweigen kontiniert also eine gefühlte Intensität, die mit der Ankunft nicht gelöst wurde.

Beruflich konnte b́ac D́ung sich verwirklichen; er fand eine Arbeitsstelle bei einer angesehenen Firma. Dort wurde sein technisches Geschick entdeckt und gefördert, das ihn schon seit seiner Kindheit begleitete. Er erzählte mir mit Stolz und detailreich von einer Prozessoptimierung, die er angestoßen hatte, und nahm am Cafétisch sitzend Servietten, Salz- und Pfefferstreuer hinzu, um mir den Aufbau zu visualisieren. Nach einigen Jahren nahm b́ac D́ung eine ihm angebotene und höher entlohnte Stelle und wechselte die Firma. Das Betriebsklima beschrieb er als freundlich, in der Mittagspause brachten seine Kolleg:innen ihm türkische, bosnische oder polnische Wörter bei und er ihnen die vietnamesischen Äquivalente. In seiner Freizeit besuchte er mit seiner Familie Freund:innen in Dänemark, Frankreich und den Niederlanden, die er im Lager für Geflüchtete und an seinem ersten Wohnort kennengelernt hatte, oder sie verabredeten sich mit Freund:innen aus der Gemeinde zu einem Picknick. An einigen dieser Orte kamen wir vorbei und er erinnerte sich an schöne Stunden, gefolgt von der Aussage, dass »das so lange her ist«.

Mit seinem Gehalt unterstützte b́ac D́ung seine in Vietnam verbliebene Familie. Er wusste, dass seine Kriegsvergangenheit Nachteile für seine Geschwister und ihre Kinder bedeutete. In ihren seltenen Gesprächen ließen sie diese Themen bewusst aus, was ich als fürsorgendes Schweigen und als Emotionsregulierung interpretiere. Das zielt darauf ab, dem anderen keine Sorgen machen zu wollen (vgl. Sampaio 2020). Nach seiner Flucht war er noch zwei Mal in Vietnam, um seine Eltern zu beerdigen. Während dieser Aufenthalte stand er unter ständiger Polizeikontrolle, fühlte sich verfolgt und schlief schlecht. Er ärgerte sich, dass er überall einen höheren Preis zahlen musste, weil seine »Hautfarbe heller« war und er versuchte, sich durch Spaziergänge im Dschungel zu beruhigen.

Der Blick auf den affektiven Lebensverlauf von b́ac D́ung zeigt, dass sich das Schweigen relational zu körperlichen und gefühlten Grenzerfahrungen verdichtet. Ein markanter Bruch formt die Tatsache, dass er »alleine gekommen« war. Die Auffaltung der mit der

Ankunft verbundenen ambivalenten Gefühlsdynamiken zeugt von Irritationsmomenten, die auch heute noch wirkmächtig sind. Die Erfahrung zerreißender Zugehörigkeiten machte er im Kleinkindalter, nach dem Krieg und erneut nach der Flucht. Während der äußere und gefühlte innerliche Druck stieg, härtete er körperlich wie emotional ab. Schweigen wurde dabei zu seiner Ressource.

6.1.2 Phänomenologie des Schweigens

Nachfolgend untersuche ich die Wandlungsmomente des Schweigens und verbinde diese mit einer belastenden Zerrissenheit zwischen situativen Handlungsmöglichkeiten. Ich stelle die Zerrissenheit als Aushandlungsprozess gegenwärtiger und vergangener Belastungsmomente vor und differenziere dazu eine spezifische Phänomenologie des Schweigens. Zunächst nähere ich mich bác Dungs (63 J.) Perspektive auf sein akutes Krisenerleben an (6.1.2.1). Dieses werde ich anschließend mit Reflexionsmomenten verknüpfen, die sich im Sprechen über das Schweigen herauskristallisierten (6.1.2.2). Schließlich gehe ich auf die Scharnierfunktion von Schweigen und gefühlten Zugehörigkeiten ein (6.1.2.3).

Für ein Verständnis von bác Dungs Krisenerfahrung erinnere ich an seine emotionalen Erfahrungen und affektiven Verortungsprozesse. Seine Perspektive setzt sich zusammen aus seinen Lebenserfahrungen als Kind katholischer Geflüchteter; als Schüler, der arbeiten ging, um genug zu essen zu haben; als abenteuerlustiger und geschickter Jugendlicher, der mit Regierungspropaganda und Patriotismus aufwuchs; als Soldat der ARVN, der im Dschungel lernte, sich abzuhärten und zu verteidigen; als stigmatisierter und verfolgter Kriegsverlierer; als gedemütigter Gefangener im Gefängnis und Umerziehungslager; als Geflüchteter des sozialistischen Vietnams; als Sohn, Bruder, Schwager, Onkel, Ehemann und Vater, der seine familiären Beziehungen zerrüttete, um zu überleben; als mittelloser Kontingentgeflüchteter in der BRD; als transnational agierender Akteur; als zuverlässiger Arbeitnehmer; als Rentner und immer wieder als Person, die auf ihre Selbstwirksamkeit vertraute – bis das nicht mehr ging. Ausgehend von dieser Basis beleuchte ich nun mit reichhaltigem ethnografischem Material, wie und wo bác Dungs subjektives Gefühl des In-der-Welt-Seins von Erfahrungen, Gedanken oder Emotionen der Vergangenheit mitgestaltet wird.

6.1.2.1 Emische Perspektive auf ein zerreißendes Schweigen

Als wir uns im Frühjahr 2016 kennenlernten, beschrieb bác Dúng (63 J., m) eine akute Belastung mit anhaltendem Druck und Stress bei der Arbeit, Müdigkeit, Albträumen, Konzentrationsschwierigkeiten und Unruhe. Er nannte das »Gefühl, dass mein Kopf explodiert«. Unsere Spaziergänge folgten initial dem Impuls, seine benannte Unruhe über Bewegung im Freien aufzuweichen. Er benannte eine Wut, die ihn kaputt machte und die er jahrelang verdrängt hatte. Negative Erlebnisse regulierte er über den verinnerlichten Grundsatz »Schweigen und vergessen«. Mit zunehmendem Alter gelang ihm das nicht mehr, er verfiel in Grübeleien, war schnell reizbar und zog sich von Familie, Freund:innen und aus dem Gemeindeleben zurück. Schlafstörungen und Albträume häuften sich, sodass er tagsüber unkonzentriert war. Das erhöhte seine Anspannung am Arbeitsplatz. Parallel stieg der Leistungsdruck. Arbeitsplätze waren nicht mehr so sicher wie 20 Jah-

re zuvor. Es kam zu Kündigungen, von denen er zum Glück verschont blieb. Aber die verschlechterten Bedingungen beeinträchtigten die Arbeitsatmosphäre. Missgunst, Anbiederung und üble Nachrede beherrschten die Gespräche unter Kolleg:innen ebenso wie vermehrte Diskriminierung am Arbeitsplatz aufgrund von Alter und Herkunft. Das setzte ihm zu. Die Anforderungen in der Produktion wurden immer härter, was zu körperlichen Belastungen führte. Nach der Arbeit wollte er nur Ruhe, aber es fiel ihm immer schwerer, sich zu entspannen.

Bác Dững beschrieb mir die Anstrengungen, seine Gedanken kontrollieren zu wollen, als inneren Kampf zwischen Erinnern und Verdrängen: »Ich will nicht, aber ich denke. Ich werde nicht – ich will nicht, aber es kommt einfach automatisch.« Die Frage, der ich nun nachgehe, bezieht sich also auf die affektiven Brüche, die den Wandel seiner ausgeprägten Fähigkeit der Emotionsregulierung zu einer erlebten Ohnmacht beschreiben. Ich zeige nun, wie eine implizit anwesende Vergangenheit sein akutes Krisenerleben verzerrte.

Während sich bác Dững in extensiven biografischen Gesprächen in Bewegung in Naherholungsräumen der Stadt frei an seine Vergangenheit erinnerte, sagte er, dass er sonst mit keinem darüber spreche. Ich notierte ein Spannungsfeld zwischen Erinnern und Schweigen. Die Erinnerungen begleiteten ihn, er entschied sich, sie nicht zu artikulieren, damit drückte er also Handlungsmacht aus. Wie ich während unserer Gespräche lernte, veränderte sich die Praxis des Schweigens dynamisch mit dem gewandelten Referenzrahmen: In den ersten Jahren nach der Ankunft verbanden die geteilten Erfahrungen vor und die Herausforderungen nach der Flucht die Erfahrungsgemeinschaft. Mit der Etablierung einer neuen Existenz empfand bác Dững nicht mehr das Bedürfnis, über seine Vergangenheit zu sprechen; er sagte, er wurde ruhiger, denn seine Gedanken waren abgelenkt. Mit zunehmendem Alter vermied er dann Gespräche über seine Kriegsvorgeschichte mit der Begründung, dass in der Gemeinschaft Dinge verdreht oder Lügen erzählt würden, damit könne er nicht gut umgehen. Er zog es dann vor, eine Situation zu verlassen, was auf eine gefühlte Irritation seiner normativen Vorstellung hinweist. Er regulierte also seine Emotionen, indem er schwieg und ging. Doch nicht immer funktionierte das:

Normalerweise erzählen wir nicht mehr. Aber dann fängt irgendwer an, etwas zu erzählen, und dann geht es weiter. Oder ein anderes Beispiel: Normalerweise haben wir keine Schwierigkeiten mit den Thailändern. Normalerweise. Aber wenn wir einen Satz mit »Thailand« hören, dann sind alle ein bisschen böse, weil die Thailänder, überwiegend Thailänder, waren Piraten im Südchinesischen Meer. Die haben die Boote überfallen, die Mädchen vergewaltigt und umgebracht. (Juni 2016)

Bác Dững äußerte den Anspruch, nicht erinnern zu wollen und stellte dem eine affizierende Gesprächssituation gegenüber, in der das Schweigen brach. Einander ansteckende Erinnerungen im gemeinschaftlichen Kontext beschrieb er als häufiges Phänomen und Problem, weil das die Dynamik einer Gesprächssituation schnell emotionalisierte. Wenn er Leute traf, dann sprach er lieber über die Zukunft, seine Kinder oder Enkel. Das bewusste Umgehen von gedanklich präsenten Erinnerungen kostete ihn Kraft. Mit seinen Kindern thematisierte er die Vergangenheit nicht, »sie würden es nicht verstehen«.

Auch wolle er sich nicht an das Negative erinnern. Bác Dungs Argumentation zeigt anhand verschiedener Facetten, wie emotionale Erfahrungen und Motive seine internalisierte Praxis der Emotionsregulierung verdichteten und Grenzen markierten, von denen er sich sukzessive zurückzog.

Die zuvor biografisch hergeleiteten Schritte in das Schweigen weisen auf einen Kontrast. Zwar möchte bác Dúng seine Vergangenheit verschweigen, seine bildgewaltig geschilderten Erinnerungen zeugen aber von einer Lebendigkeit dieser in seinem Alltag. Diese Diskrepanz zwischen einem gewünschten und tatsächlichen Umgang mit seiner Vergangenheit signalisiert auch einen Unterschied zwischen vergessenen und verdrängten Erinnerungen. Mich interessierte, wie sich diese Diskrepanz äußerte und wie er sich dabei fühlte. Einen Einblick erhielt ich, als er von seiner akuten Krise berichtete: Die Tatsache, dass bác Dúng heute leidet, schrieb er der akkumulierten Krise bei der Arbeit zu, die sich über mehrere Jahre intensivierte und zu einer Verminderung seiner sozialen Aktivitäten führte. Diese Erklärung seiner gegenwärtigen Belastung durchzog seine narrative Struktur. Seine Gedanken kamen wie automatisch zurück auf seine empfundene Schwäche. Damit einher ging eine körperliche Unruhe, die bekräftigt, dass belastende Erinnerungen an vergangene Ereignisse mit starken Gefühlsintensitäten wiedererlebt werden können (vgl. von Poser 2018: 17). In Vietnam, so sagte er in diesem Zusammenhang auch, hatte er seine Emotionen in Extremsituationen strategisch reguliert, um weiterzumachen. Implizit drückte er also den Wunsch nach einer kontinuierten Praxis des Schweigens aus. Damit verknüpfte er seine akute mit einer vergangenen Krisenerfahrung. Seine Krise verschärfte sich also dadurch, dass er sein erlerntes Emotionsrepertoire im gewandelten Kontext nicht mehr sinnstiftend anwenden konnte.

Was das bedeutet, erläutere ich an einer konkreten Situation: Im April 2016 saßen wir nach einem Spaziergang in einem Café und unterhielten uns. Plötzlich verhärtete sich bác Dungs Mimik und sein Blick fixierte eine vorbeigehende Person. Er legte seine Hände auf den Tisch und richtete sich im Stuhl auf, er wirkte alarmiert, als würde er gleich aufspringen. Die Anspannung übertrug sich auf mich, ich war irritiert. Nach einigen Momenten löste sich die Spannung, aber ich bemerkte eine anhaltende Unruhe an bác Dúng. Wir beendeten unseren Go-Along kurz darauf, aber auf dem Rückweg ging er auf diesen Moment ein. Er sagte, dass ihn die Person an jemanden erinnere und negative Assoziationen ausgelöst habe. An dieser Situation zeigt sich, dass seine emotionale Anspannung sich auf seinen Körper übertrug.

Röttger-Rössler (2004: 92; zit. n. Lyon & Barbalet 1994: 58) beschreibt die Qualität von Emotionen als *embodied agents*, die an »die sensorischen und affektiven Aspekte der Körperlichkeit gekoppelt« sind. Die Wahrnehmung von bestimmten Reizen kann eine verkörperte Vergangenheit wachrufen und eine raumzeitliche Zerrissenheit anstoßen, das geht mit spezifischen gefühlten Intensitäten einher. Ich beobachtete also, wie solche verkörperten Intensitäten bác Dungs Denken, Handeln und Fühlen dominierten. Er regulierte sich in dieser Situation im Café, indem er seine negativen Gedanken unterdrückte und schwieg. Das, was ihn belastete, so erklärte ich es mir zunächst, waren spontan und intensiv auftretende Affekte, die ihn im Moment des Erlebens überwältigten.

Als ich bác Dúng im November 2016 zuhause besuchte, waren wir für die Wiederholung der in der Gruppentherapie praktizierten Progressiven Muskelrelaxation verabre-

det.¹⁷ So wollte ich ihn unterstützen, einige Übungen aus der Therapie in seinen Alltag zu integrieren, um starken Gefühlen entgegenzuwirken. Bei unserem zweistündigen Treffen benannte er unterschiedliche Stressoren in Relation zum Mechanismus des Schweigens und Abgrenzens, die ich in diesem Auszug aus meinen Feldnotizen zusammenführe:

Vergesslichkeit, Unterdrückung, harte Arbeit, Ungerechtigkeit, Druck ist nicht zu vergessen, Arztbesuch und Medikamente, wieder besser, dann wieder zur Arbeit und alles geht von vorne los. [...] Albträume, wir haben so viel gekämpft, ich habe zu viel Tote gesehen, viel Grausamkeit erlebt: Tote ohne Kopf oder ohne Hand oder Verbrannte. Ich habe zu viel gesehen. Und dann, wenn ich bei der Arbeit bin, habe ich zu viel Druck und Mobbing gehabt, immer Zeitdruck, ich fühlte mich wie ein Sklave. Angst, und dann denke ich ob ich etwas vergessen oder Fehler gemacht habe? Viele Kollegen hatten Angst, dass ihnen gekündigt wird, wenn sie das nicht schaffen. [...] Meine Familie unterstützt mich, aber erzähle ich nur 10 % von dem, was mich belastet. Ich verstecke die Probleme und möchte nicht, dass sie sich Sorgen machen. [...] Die Probleme, die aus dem Druck von der Arbeit resultieren, die kann ich nicht lösen. Deswegen werde ich in unserer Gruppe [sprach- und kultursensible sowie affekt- und emotionsfokussierte Gruppentherapie; Anm. d. Verf.] behandelt. [...] Ich war bei einem deutschen Arzt, aber meine Krankheit wurde schlimmer. Sie haben gesagt, ich soll mich bei einem Vietnamesen, der die Sprache besser versteht, vorstellen. Wenn ich besser verstanden werde, kann ich besser geheilt werden. [...] Mal wurde ich ruhiger, aber die Probleme kommen wieder. Und wenn die wiederkommen, muss ich wieder Tabletten nehmen. [...] Wenn ich ungerecht behandelt werde, und dann habe ich immer diese Gedanken. Wenn Vietnamesen anderen gegenüber Fehler gemacht haben oder umgekehrt, dann werden sie es nie vergessen. [...] Ich erzähle davon keinem, weil viele erzählen das sofort weiter. (November 2016)

Bác Dũng wies mich auf ein multifaktorielles Zusammenwirken von Stressoren hin, die aus den Bereichen Arbeit, Gesundheit und soziale Beziehungen stammen. Er benannte unterschiedliche, einander verstärkende Irritationsmomente, die er verdecken möchte, um seine Zugehörigkeit zu erhalten. Die Benennung einer Belastung, so meine Beobachtung, stieß eine weitere an und das entwickelte eine autonome Dynamik; er erinnerte das Erlebte und erlebte das Erinnerte. Zugleich befürchtete er einen Gesichtsverlust, vor dem er sich und seine Familie schützen wollte. Bác Dũng fühlte sich gehetzt von seinen Gedanken. Kleine Reize – wie ein Wort, ein Bild oder ein Geruch – lösten eine negative Gedankenspirale aus: Hörte er in den Nachrichten etwas aus dem Krieg in Syrien, fühlte er sich im nächsten Moment in seine Kriegsvergangenheit zurückversetzt (räumlich-temporale Zerrissenheit). Sah er das Bild einer Waffe auf einem Werbeplakat der Bundeswehr oder für ein Videospiel, fühlte er an der Schulter, wie sich der Rückstoß nach

17 Das Skilltraining (Skill, aus dem Englischen übersetzt beschreibt es Fertigkeiten) war Bestandteil der affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie und verfolgte das Ziel, die Regulierung starker Gefühle besser meistern zu können. Ein Skill stellte die Progressive Muskelrelaxation dar, um intensive Gefühle durch die bewusste Konzentration auf sich an- und entspannende Muskeln zu regulieren.

einem Schuss anfühlte (sinnliche Zerrissenheit). Hörte er Wörter wie »Krieg« und »Ungerechtigkeit«, verband er sie mit seinen biografischen Erfahrungen. Und erlebte er eine Ungerechtigkeit im Alltag, löste das die Gedanken an frühere Unterdrückungen aus (relationale Zerrissenheit). Solche Sequenzen erlebte er intensiv und vor allem affektiv. Als Teil unbewusst evozierter Erinnerungen bewirkten diese Sequenzen somatische Reaktionen wie Übelkeit, zitternde Hände, Magen- und Kopfschmerzen. Sein Körpergedächtnis erinnerte ihn an einen Überlebenskampf.

Diese Gleichzeitigkeit von Gedanken, Körperwahrnehmung und Emotionen störte seine Orientierung. Die gefühlten Intensitäten bündelten sich im Schweigen, was für ihn zu einer Zerreißprobe wurde. Im nächsten Schritt fächere ich diese Intensität in einzelne Momente auf und analysiere phänomenologisch, wann sich das Schweigen von einem Teil des Emotionsrepertoires zu einer Belastung wandelte.

6.1.2.2 Sprechen über das Schweigen

Der Wunsch zu schweigen leitete die Emotionsregulierung bác Dungs. Den zugrunde liegenden Aushandlungsprozess nehme ich nun anhand von drei Situationen im Park am Gleisdreieck, im Treptower Park sowie im Thaipark in den Blick, in denen er während phänomenologischer Go-Alongs seine bisherige Umgangsform reflektierte. Im Sprechen über das Schweigen gewährte er mir Einblick in eine erstens diskursive, zweitens verkörperte und drittens praktische Dimension seines Emotionsrepertoires. In die nachfolgende Analyse binde ich die theoretischen Überlegungen zur Zerrissenheit im Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern mit ein.

Zum ersten Punkt, der diskursiven Ebene des Emotionsrepertoires: Bác Dungs Erwartung, emotionale Erfahrungen implizit auszuhandeln, also im Schweigen, formte sich über Assoziationen, Interpretationen und Bewertungen, die er im Laufe seines Lebens entwickelte. An einem warmen Frühsommertag 2016 spazierten wir durch den Park am Gleisdreieck, der die Berliner Bezirke Kreuzberg und Schöneberg verbindet. Es war unser fünfter Spaziergang, bác Dungs (63 J.) Verfasstheit war an diesem Tag, wie das Wetter, aufgehellt. Er berichtete, dass er mittlerweile aufgrund einer medikamentösen Umstellung besser schlief und sich in der Woche auch in die Betreuung seiner Enkelkinder einbinden ließ. Das lenkte ihn ab und half ihm, wie er sagte, nicht mit seinen Gedanken abzuschweifen, weil »die Kinder sonst Quatsch machen«. Zugleich wünschte er sich, die beobachtete kindliche Leichtigkeit wiederzuerlangen; wenn die Enkelkinder hinfielen und weinten, hatten sie nach wenigen Minuten vergessen, was passiert war und lachten wieder. Mit dem Schweigen verband er den Wunsch zu vergessen. Bác DUNG reflektierte an diesem Tag, einige Wochen nach seiner Berentung, unter welchem Druck er jahrelang gestanden hatte. Diese erweiterte Perspektive auf das Geschehene war ein erstes Ergebnis seiner psychotherapeutischen Einzeltherapiesitzungen, er entwickelte eine emotionale Distanz zu seinen vergangenen Belastungen.

Während unseres Gespräches bewegten wir uns durch den weitläufigen Park, in den Bäumen sangen Vögel und an einer Weggabelung flatterten Schmetterlinge über den Büschen. Bác DUNG ging auf einen Busch zu und betrachtete die Schmetterlinge. Ich stellte mich zu ihm und wir sahen schweigend dem Flatterspiel zu. Dieses Schweigen interpretiere ich rückblickend als affektive Spur zu einem impliziten Wissen, das die Schmetterlinge wachriefen. Nach einer Weile sagte er, dass Schmetterlinge in Vietnam die Seele

eines Verstorbenen symbolisierten. Dann ergänzte er: »Deutsche lachen über diese Verbindung« und schaute mir in die Augen. Ich fragte ihn, ob er mir die Symbolik erklären würde, er wies auf eine Parkbank im Halbschatten, wir setzten uns und schwiegen. Wir saßen, blickten auf die Schmetterlinge um uns und dann begann bác Dũng zu erzählen, wie er seine Belastungen in der Vergangenheit wahrgenommen und interpretiert hatte: Schmetterlinge symbolisierten die Seele eines Verstorbenen, der die Welt der Sterblichen noch nicht verlassen habe. Es bedarf dann eines Rituals für den Verstorbenen, um ihm beim Übergang zu helfen. Dann verknüpfte bác Dũng die Symbolik mit seiner empfundenen Unruhe am Tag. Diese begründete er mit »jagenden Albträumen, die waren eigentlich schon immer da«.¹⁸

Seine »jagenden Träume« nannte er früher *bóng đê*. Er schrieb mir den Begriff in mein Notizbuch und erklärte dann, dass *bóng đê* die umherwandernde Seele einer Person meinte, die keines natürlichen Todes gestorben war. Diese lege sich auf eine schlafende Person, die sich nicht aus dieser Situation befreien kann und ergreife Besitz von ihr.¹⁹ Besessenheit, erläuterte bác Dũng weiter, sei eine gängige Erklärung in Vietnam, die er mit buddhistischen sowie daoistischen Ansätzen und Auslegungen des Ahnenkultes verband. Als Katholik glaube er zwar nicht daran, aber eine andere Erklärung kannte er für dieses Phänomen nicht. Seit dem Krieg, sagte bác Dũng, litt er unter *bóng đê*. Er schrie im Schlaf und wachte in der Nacht schweißgebadet auf – immer mit dem Gedanken »Zum Glück war es nur ein Traum«.²⁰

Im gewandelten räumlichen und sozialen Kontext in Deutschland intensivierten sich die Träume. Er konsultierte einen Arzt und erhielt Schlafmittel, um nachts zur Ruhe zu

18 In seinen Albträumen durchlebte er, wie er sagte, belastende Erfahrungen aus seinem Kriegseinsatz, seiner Inhaftierung, Flucht und rezente Konflikte bei der Arbeit. So unterschiedlich die Situationen auch waren, er wurde jedes Mal in eine ausweglose Situation gedrängt, in der er unter immensem Druck stand und aus der er sich nicht befreien konnte. Dann wachte er auf. An diesem Tag und auch später notierte ich, dass er seine Albträume nuanciert erinnerte. Die mit den Träumen hervorgerufenen Gefühle zeigten sich dann in seiner Mimik und Gestik, seinem Sprechtempo und der Stimmfarbe.

19 In einem Beitrag von Andrea Lauser (2008: 150–151) stieß ich auf das Konzept der ruhelosen bzw. hungrigen Geister (*ma đói, tà, vong*), das Parallelen zu dem hier im Fokus stehenden *bóng đê* aufweist. *Ma đói*, so erklärt es Lauser, sind die Seelen der Verstorbenen, die nicht nach Hause finden. In einer anderen Narration bestätigt bác Dũng das: Während er als Soldat an einer Hütte Rast machte, beobachtete er, wie ein hungriger Geist sich im Körper einer jungen Frau äußerte. Dieses Phänomen, sagte er, gab es häufig, da im Krieg verstorbene und nicht nach den Todesriten begrabene Seelen umherwanderten. Sie besänftigten den Geist, indem sie ihm zu essen gaben. Am nächsten Morgen konnte sich die Frau an nichts mehr erinnern. An die Intensität des *bóng đê*, die bác Dũng selbst erlebte, erinnerte er sich hingegen. Das signalisiert einen Unterscheid zu Lausers Konzept.

20 In der *Anthropology of Haunting* wird das haunting (übersetzt: verfolgen, heimsuchen) mit regelmäßig wiederkehrenden quälenden Erinnerungen, Gefühlen oder Gedanken verbunden. Aus diesem Grund lässt sich die Heimsuchung oder Besessenheit als ein »affective state« analysieren, der insbesondere nach traumatisierenden Ereignissen und erlebten Ungerechtigkeiten auftritt und nach Verantwortung für diese verlangt. Menschen und Gemeinschaften werden nicht nur von einer gewaltvollen Vergangenheit verfolgt, sondern auch von Ängsten vor einer ebenso gewaltvollen Zukunft (Good, Chioyenda & Rahimi 2022: 440; Hollan 2019).

kommen. In Deutschland, so erzählte er weiter, gab es kein Verständnis für seine Erklärung, also versuchte er, sich mit seinen »jagenden Träumen« zu arrangieren. Wurden die Träume wieder regelmäßiger, ging er zum Arzt, um sich etwas gegen die »Schlafstörungen« verschreiben zu lassen, aber weg war der *bóng ðè* dadurch nicht. Seit einigen Jahren erlebte er die Träume wieder intensiver, belastender und vor allem regelmäßiger, fast jede Nacht. Mittlerweile hatte sich auch die Qualität der Träume verändert: Während er früher Situationen aus seiner Vergangenheit in Vietnam nacherlebte, vermischten sie sich nun mit Situationen aus seiner jetzigen Lebenswelt; alles war viel näher und intensiver.

Diese Situation war für mich in vielerlei Hinsicht aufschlussreich, um mehrere Motive seines Schweigens zu begreifen. Bác Dũng erläuterte mir an diesem Tag sein bisher angewandtes und soziokulturell kodiertes Erklärungsmuster für sein emotionales Unbehagen, ausgelöst über die Assoziation mit den umherflatternden Schmetterlingen im Park. Den Schmetterling assoziierte er mit den »jagenden Träumen«. Er deutete dieses Phänomen also nach dem Erklärungsmuster, mit dem er im ruralen Vietnam sozialisiert wurde. Seine Alpträume erklärte er auch mit den Wirren des Krieges und der Nachkriegszeit, unter denen ein Großteil der vietnamesischen Bevölkerung litt. Er assoziierte seine »jagenden Träume« mit soziokulturell geprägten Interpretationen und Imaginationen. Aber die Besessenheit von dem Geist einer unnatürlich verstorbenen Person galt in Vietnam als Stigma: Das Beschweigen seiner »jagenden Träume« schützte also seine Integrität und seinen sozialen Status. In dieser Hinsicht barg seine Aussage »Wenn du nicht vergessen kannst, kannst du nicht weiterleben« eine räumlich-temporale und eine sozial-relationale Zerrissenheit.

Seine gewählte Umgangsform entsprach einer impliziten Aushandlung eines erwarteten Konflikts, denn seine Assoziation und soziokulturell geprägte Erklärung des *bóng ðè*, so seine Befürchtung, könnte Missverständnisse, Stigmata oder Gespött provozieren. Das hinter den Schlafbeschwerden liegende Phänomen des *bóng ðè* blieb mehr als 30 Jahre unbenannt, somit auch die Komponente der gewaltsamen Umstände des Todes jener umherwandernden Seele, die nach seinem Verständnis Besitz von ihm ergriffen hatte.

Das Beschweigen des *bóng ðè* lenkte den Fokus weg von den damit verbundenen Verlusterfahrungen, der erlebten Gewalt und Ungerechtigkeit, fehlenden Anerkennung, Anspannung und Bedauern. Erst im sprach- und kultursensiblen psychotherapeutischen Behandlungsverlauf Jahrzehnte später kristallisierte sich diese gefühlte, aber bis dahin unbenannte Dimension der »Schlafbeschwerden« als unbehandelte posttraumatische Belastungsstörung heraus. Diese erweiterte die Erstdiagnose einer depressiven Episode und ermöglichte die Reflexion und Differenzierung seiner Alpträume als psychologisches Phänomen. Diese Neu-Perspektivierung seiner »jagenden Träume«, so reflektierte er zwei Jahre nach der Situation mit den Schmetterlingen, habe ihm geholfen, den Druck von dem Gedanken zu nehmen, warum er unter Alpträumen leide. Dadurch schuf er sich einen Handlungsspielraum und suchte nach neuen Verhaltensmustern und Umgangsformen. Auf diesem Weg erwies sich der Austausch der Gruppenteilnehmer:innen als hilfreiche Unterstützung und er begann, sich für Belastungspotenziale, aber auch Ressourcen zu sensibilisieren. Der Fakt, dass er sich Kontexte erarbeitete, in denen er seine Krise verbalisierte und seine gefühlten Intensitäten differenzierte, zeugt von der diskursiven Erweiterung seines Emotionsrepertoires.

Ich gehe nun auf die zweite, verkörperte Dimension ein, um eine weitere Besonderheit des Schweigens zu entfalten. Bác Dungs (63 J.) Anspruch, vergessen zu wollen, spiegelte sich in seinem Denken, Handeln und Fühlen und verwies neben der normativen Dimension auf die Wirkmächtigkeit der Erinnerung selbst. An einem warmen Frühsommertag Anfang Juni 2016 besuchten wir das Sowjetische Ehrenmal im Treptower Park im Osten Berlins. Es war warm, sonnig und ruhig, da wir am Vormittag spazierten. Das Sowjetische Ehrenmal am Tiergarten kannte bác Dúng; von diesem Ort in Treptow hatte er noch nicht gehört, aber er war neugierig, das auf einem sowjetischen Soldatenfriedhof errichtete Denkmal zu besichtigen.²¹ Die symmetrisch monumentale Architektur erstaunte ihn. Als wir auf den Hügel mit der Krypta zogen, blieben wir stehen und unterhielten uns über die dargestellten Szenen auf den Sarkophagen. Er fragte nach dem geschichtlichen Hintergrund des Ortes, den ich gestützt mit Bildmaterial referierte. Bác Dúng verglich den Stil der Anlage mit sozialistischen Denkmälern in Vietnam, die nach 1975 erbaut wurden; der Ort regte seine Gedanken an.

Nach einiger Zeit verließen wir die Anlage und kamen an einen kleinen See. Bác Dúng schlug vor, sich auf die Steine am Ufer unter die Äste einer Trauerweide zu setzen. Wir saßen einen Moment still nebeneinander, blickten auf das Wasser. Dann begann er, mir detailliert aus seiner Militärzeit zu erzählen, wie er ausgebildet, wo er eingesetzt wurde und wie sich sein Einsatz mit dem Fortschreiten des Krieges veränderte. Der Besuch des Denkmals weckte verkörperte und verortete Erinnerungen. Er saß in einer lockeren Haltung, den Arm auf ein Knie abgestützt am Ufer und drehte einen Stein in seiner Hand, den er am Ufer aufgegriffen hatte. Seine Stimme war ruhig und tief, während er von seiner Militärzeit erzählte. Ich saß neben ihm und folgte ihm gedanklich auf den beschriebenen Spuren durch den Dschungel.

Als wir später eine Allee mit hochgewachsenen Platanen entlang durch ein kleines Waldstück spazierten, erklärte er mir, dass er gelernt hatte, sich im Dschungel ohne Geräusche zu bewegen. Dann zeigte er mit der Hand auf einzelne Sonnenstrahlen, die ein Muster auf den vor uns liegenden Weg zeichneten. Er streckte sich dann nach oben, zeigte mit der Hand in die Baumkronen und sagte, dass er sich damals am Sonnenstand orientierte. Das Spiel aus Licht und Schatten erinnerte ihn an vergessene Kenntnisse; er erklärte, mit welchen Codes seine Einheit sich durch unbekanntes Terrain navigierte und ging während seiner Narration die erinnerte Schrittfolge vor, drei Schritte vor und zwei nach links.

21 Seine Neugier erklärte er einerseits über seine eigene Militärbiografie. Andererseits reagierte er in Abhängigkeit zu seiner Befindlichkeit auf Spaziergänge im ehemaligen Ostteil der Stadt entweder mit Neugier, da es sich »bisher nicht ergeben« habe, dass er dorthin ging. Oder er reagierte mit Misstrauen, den Osten Berlins habe er »gemieden, um keine Kommunisten« zu treffen. Seine emotionale Situativität beeinflusste, welche Erinnerungen er teilte und wie er diese perspektivierte.

Abb. 7: Licht, Schatten und verkörperte Erinnerung

EW, 2016

Die sinnlichen Eindrücke wie der Blick auf Licht und Schatten stärkten bác Dungs Erzählfluss und erinnerten ihn an verkörperte Kompetenzen, z.B. wie er sich am Stand der Sonne mit Marschgepäck durch den Dschungel bewegte, ohne Spuren zu hinterlassen. Dann erstarb sein Lächeln, er hielt inne, seufzte und sagte, dass er heute Schwierigkeiten habe, sich daran zu erinnern, wo er sein Auto geparkt habe.

Diese Situation ließ mich die gefühlten Intensitäten seiner verkörperten und im Grün verorteten Erinnerung begreifen: Seine kohärente, detailreiche Erinnerung an die Kompetenzen, die ihm als Soldat sein Überleben sicherten – und vielfältige Referenzpunkte für spätere Gespräche boten – erinnerte ihn an Ressourcen, die ihm über einen langen Zeitraum kognitiv nicht zugänglich waren, auch waren diese in seinem Alltag nicht anwendbar. Er sagte an diesem Tag mehrmals erstaunt wirkend, »das hatte ich schon vergessen«. Aber genau diese Erinnerungen kontrastierten bác Dungs aktuelle Konzentrationsschwäche und markierten eine Differenz seiner gegenwärtigen zu seiner früheren Selbstwahrnehmung. Ich notierte, dass der benannte Unterschied mit einer Veränderung seiner Körperhaltung einherging: Bestärkende Erinnerungen veräußerte er mit aktiven und agilen Bewegungen und einer offenen Mimik, während er eine verlangsamte oder angespannte Körperhaltung einnahm und innehielt, wenn er auf seine Konzentrationsschwäche verwies. Er interpretierte diese als persönliche Schwäche, weil er sich daraus nicht von allein befreien konnte; er verkörperte den Kontrast zwischen einem von sich gewünschten und dem gezeigten Verhalten.

Den Zugang zu bác Dungs sozialem Gedächtnis verkomplizierten zwei Aspekte, die auf die Zerrissenheit in Relationen zurückführen: Erstens mied er Gespräche über die Vergangenheit, um sich und andere zu schützen. Zweitens sei an dieser Stelle auf bác Dungs verhinderten Zugang zum kollektiven Gedächtnis hingewiesen, denn zu den Personen, mit denen er sich hätte austauschen wollen, Kameraden aus seiner Militäreinheit,

hatte er keinen Kontakt mehr.²² Allein gelang es ihm nicht, sich an bestärkende Situationen dieser Zeit zu erinnern, denn »unser Gedächtnis [verkümmert] mangels äußerer Stützen« (Ricoeur 2000: 188).

Nachdem wir von diesem Go-Along zurückkehrten, sagte er, dass sein Kopf sich leichter anfühle; das Erinnern und Erzählen taten ihm gut. Die emotionale Qualität *bác Dungs* geteilter Erinnerungen ließ Rückschlüsse auf seine situative Verfasstheit zu, was Svašek (2010) mit der wechselseitigen Durchdringung von Erinnerungen, Emotionen und Imaginationen erklärt. Sprachen wir an verschiedenen Tagen über eine wiederkehrende Thematik, nuancierte er diese je nach körperlicher Verfasstheit, Stimmung, äußeren Einflüssen und auch besuchten Orten unterschiedlich. Seine Erinnerungsperspektive generierte sich situativ und relational. Mir zeigte diese Feststellung, dass das Aufsuchen von Orten, die er als wohltuend eingeordnet hatte, einer Verstimmung entgegenwirken konnte, da er sich dort leichter an eigene Ressourcen erinnerte. Während sein Blick im Park verschlungenen Wegen oder Baumgruppen folgte, lösten Straßenschluchten einen Tunnelblick aus, der oft gehetzte oder belastende Gedanken kanalisierte. Dies berücksichtigen wir in der Auswahl der Orte, die wir besuchen wollten.

Bestimmte Themen, auf die wir im Gehen zu sprechen kamen, vertieften wir in vereinbarten Gesprächen, zu denen *bác Dúng* mich zu sich nach Hause einlud. Während dieser Interaktionen, dem Sprechen über seine sonst beschwiegenen Erinnerungen, nahm er sich den Raum, seine Erfahrungen zu kontextualisieren. Nach dem Gespräch über seine Flucht sagte er:

Wenn ich erzähle, dann bekomme ich ein bisschen den Kopf frei. Ja, wenn ich so erzähle über die Vergangenheit, die *Cap Anamur*, mein Leben, fühle ich mich freier. [...] Ich möchte Sie heute zum Essen einladen, ich habe es schon vorbereitet. Ich wollte es vorher nicht sagen, weil es eine Überraschung sein sollte. (September 2016)

Diese Situation binde ich ein, weil es die Bedeutung von Zeit, Zuwendung und Reziprozität in der ethnografischen Forschung in vulnerablen Feldern veranschaulicht. Ich freute mich sehr über die mit dem Essen ausgedrückte Wertschätzung unserer Gespräche. Ich durfte ihn dabei begleiten, während er neue Umgangsformen mit seinen Gefühlsintensitäten erprobte und die verkörperte Ebene seines Emotionsrepertoires erweiterte. Dabei realisierte ich, wie wichtig die Einbettung entorteter Erinnerungen im Kontext forcierter Migration für das alltägliche Befinden ist. Verkörperte Erinnerungen, so zeigte sich deutlich, werden relational angestoßen; sie lauern unter einer Trauerweide oder im Schatten auf dem Weg. Nach meinem Verständnis ist es hilfreich, wenn diesen Raum gegeben wird, um darüber ihre Wirkmächtigkeit einzudämmen.

22 Aus Gründen der Sicherheit hatten sie bei Kriegsende eine Person bestimmt, bei der die Kontaktfäden zusammenliefen. Der Kontakt selbst war während seiner Zeit in Vietnam zu gefährlich. Erst mit Aufkommen des Internets gab es zaghafte Versuche, den Kontakt wiederherzustellen. Jedoch sei die Kontaktperson seit einigen Monaten unauffindbar, so *bác Dúng*. N. H. C. Nguyen (2013) thematisiert die fehlende bzw. verhinderte Anerkennung ehemaliger Soldaten der ARVN im gegenwärtigen Vietnam als Dimension eines politischen Schweigens. Nach A. Assmann (2016) lässt sich dieser Umstand als repressives und komplizitäres Vergessen interpretieren. Beide Autorinnen machen damit auf eine mit dem Schweigen verbundene Machtsymmetrie aufmerksam.

Ich komme zur dritten Situation im Wilmersdorfer Thaipark und erläutere die praktische Dimension des Emotionsrepertoires. Entlang verinnerlichter Interaktions- und Umgangsformen entfalteten sich emotionale und affektive Dynamiken, die bác Dũng lernte, situativ zu regulieren. Er verband das mit den Werten einer relationalen und patriarchal geprägten Gesellschaftsform. Von sich als Mann und Familienvater erwartete er Ruhe und Stärke.

In bestimmten Situationen wie während eines Go-Alongs im November 2019 (über ein Jahr nach dem Ende der Gruppentherapie) verknüpfte ich seinen Erzählstil mit einer gewandelten Umgangsform: Er benannte zu Beginn unseres Treffens Schlafbeschwerden, woraufhin ich fragte, wie er sich am Tage beschäftige. Er sagte, er lese viel und erzählte mir dann die Geschichte eines Offiziers der ARVN. Während er sprach, wechselte sein Erzählstil von der Perspektive eines Erzählenden in die eines Erlebenden, wenn er von intensiven Kriegsgefechten sprach. Die Blickwinkel verschmolzen in seiner Narration und *er* wurde dann in einen Hinterhalt gedrängt und war den Angriffen ausgesetzt, während er an anderer Stelle sagte, wie *der Offizier* herausfand, warum die Versorgung mit Lebensmitteln stockte. Seine Aufmerksamkeit werde von solchen Geschichten angezogen, erklärte er. Es falle ihm schwer, sich davon zu lösen, obwohl ihn das Lesen solcher Berichte traurig mache und er sich dann wieder fragte, warum alles so kommen musste. Er sprach von einer Bürde, mit seinen Erinnerungen weiterzuleben. Dann hielt er inne und sagte:

Ich konnte Ihnen die Geschichte ohne Unterbrechungen erzählen und es tut mir nicht weh. Aber wenn ich sie auf meiner Muttersprache höre, lese oder darüber nachdenke, dann zerreißt es mich und ich muss weinen. Und dann steigt wieder mein Hass auf die Kommunisten, weil die waren wie Terroristen. (November 2019)

Bác Dũng gelang es in diesem Moment, seine gefühlten Intensitäten zu reflektieren. Eine Distanzierung zu seiner benannten Belastung erfolgte über das Code-Switching vom Vietnamesischen ins Deutsche. Er stellte dar, dass das Hören einer Kriegsgeschichte auf seiner Muttersprache Hass und Wut in ihm evozierte; er fühlte die gelesenen Geschichten, was ihn zwischen Zeit und Raum zerriss. Seine empfundene und erinnerte Trauer mündete dann in der generalisierenden Aussage, die »Kommunisten« zu hassen. Auf Deutsch, der Sprache, die er im Erwachsenenalter lernte, waren die Inhalte ferner.

Diese Feststellung zeigte ihm also das Code-Switching als Handlungsmuster auf, um ihn belastende Themen anzusprechen, sich im Moment des Sprechens aber nicht von diesen Inhalten mitreißen zu lassen. Gleichwohl erinnerte er sich daran, dass ihn sein deutscher Hausarzt vor einigen Jahren in die sprach- und kultursensible Ambulanz überwies, weil es ihm damals nicht gelang, seine intensiv gefühlten Irritationen zu artikulieren. Damals fehlten ihm vor Wut die Worte. Der Sprachwechsel von Vietnamesisch zu Deutsch bot also einerseits eine Distanzierungsebene, andererseits auch die Gefahr einer Sprachlosigkeit, wenn er von heftigen Affekten übermannt wurde. Aber, und das ist ein weiteres Ergebnis, sich dieser Optionen bewusst zu werden, erweiterte seinen Handlungsspielraum im Umgang mit gefühlten Intensitäten, weil sie einen klaren Unterschied zwischen seiner körperlichen Befindlichkeit, seinen Tätigkeiten, Gefühlen und der Umgebung aufzeigten. Diese Reflexionen formten einen wiederkehrenden Bestand-

teil unserer Gespräche in Bewegungen, die wir mit Übungen aus dem therapeutischen Kontext verknüpften. Somit ließ sich dieses Aushandlungsmoment des Schweigens als praktische Erweiterung des Emotionsrepertoires und Bestärkung von Mehrfachzugehörigkeiten deuten.

Mit dem Sprechen über das Schweigen zeigte ich, wie bác Dững seinen Umgang mit gefühlten Intensitäten entlang diskursiver, verkörperter und praktischer Aspekte reflektierte und relationierte. Die Analyse enthüllt, warum er seine Vergangenheit verdrängt hatte und wie sich Momente des Schweigens mit Momenten der Zerrissenheit und Sprachlosigkeit vermischten.

6.1.2.3 Schweigen als Scharnier

Nachdem ich in einem ersten Schritt bác Dữngs Perspektive auf das Krisenerleben dargestellt und dieses im zweiten Schritt über das reflektierende Sprechen über das Schweigen in seinem Emotionsrepertoire kontextualisiert habe, möchte ich in einem dritten Schritt auf die relationale Affizierung des Schweigens als Ausdruck zerrissener Zugehörigkeit eingehen. Schweigen, so argumentiere ich, agiert wie ein Scharnier.

An einem kalten, nassgrauen Tag im November 2017 fuhr ich mit bác Dững im Auto in Richtung Berlin-Weißensee. Wir wollten zuerst einen »Park der Sinne« besuchen und dann um den Weißensee spazieren. Während der Fahrt berichtete er von seiner Unruhe, dabei hielt er das Lenkrad fest umschlossen. Er sagte, die Alpträume kämen wieder häufiger, ihn plagten auch Kopf- und Magenschmerzen. Ich fragte ihn, wie er sich am Tag beschäftige, ob er noch spazieren gehe. Er verneinte das, denn es sei zu kalt, er fühle sich dann nicht wohl draußen und bleibe lieber zuhause.

Bác Dững erzählte dann von seinen Träumen, in denen sich verschiedene Krisenepisoden vermischten. Dann hielt er inne, wir standen gerade an einer roten Ampel, er atmete hörbar aus und sagte, dass er nicht wisse, was seine Krankheit ausgelöst habe: War es der Krieg? Die Gewalt im Umerziehungslager? Die Flucht? Oder der jahrelange Druck bei der Arbeit? Während er die einzelnen Situationen aufzählte, schrieb ich mit und fragte nach der Dauer der jeweiligen Belastungserfahrung. Dann summierte ich in seinen Worten seine erlebten Krisen auf insgesamt 17 Jahre physischer, struktureller und psychischer Gewalt. In dieser Zeit begleiteten Misstrauen, Unsicherheit und Instabilität seinen Alltag. In der späteren Analyse seiner Beschreibung stellte ich fest, dass er immer dann, wenn er sich von äußeren Umständen oder körperlichen Belastungen eingeschränkt fühlte, in ein früheres Wahrnehmungs- und Reaktionsmuster verfiel. Nach diesem Muster, so entnahm ich es, musste er sich verteidigen.

Bác Dững regulierte seine gefühlten Intensitäten auf der Grundlage eines sozialrelationalen Gesellschaftsverständnisses. Aber nach seiner Wahrnehmung entsprach er dem dazugehörigen heteronormativen Rollenbild nicht. Er erwartete von sich, mit Ruhe und Autorität aufzutreten und mit Respekt behandelt zu werden. In der sich zuspitzenden Situation am Arbeitsplatz wurden aber stets neue Konflikte ausgetragen, gegen die er sich behauptete. Mit den Jahren erschöpfte ihn das, machte ihn müde und dann konnte er sich nur noch schwer beruhigen. Ich gehe später erneut auf unser Gespräch am Weißensee ein. Zuvor möchte ich mit weiteren Beispielen den Gedanken zu seinem Werteverständnis vertiefen.

Der Geisteswissenschaftlerin Probyn zufolge gründet die sozialisatorische Emotion der Scham auf einem relationalen Interesse: »[I]t is felt in the rupture when bodies cannot or will not fit in the place – when, seemingly, there is no place to hide« (2004: 329). Das Gefühl, nicht reinzupassen, nicht dazuzugehören, aufzufallen, belastete bác Dững. Aus diesem Grund hatte er sich über mehrere Jahre schrittweise aus seinem sozialen Umfeld zurückgezogen.

Sein normatives Verständnis, wie man sich in sozialen Begegnungen richtig fühlt und verhält, kollidierte mit seinem tatsächlichen Rückzug. Daher beobachtete bác Dững sein Verhalten ganz genau, z. B., wenn er Besuch empfing. Nach einem solchen Besuch von Verwandten aus Vietnam trafen wir uns. Wir waren schon eine Weile unterwegs im Schlossgarten Charlottenburg, als er eine gefühlte Differenz formulierte. Früher führte er Besucher:innen mit großer Freude durch die Stadt und bekräftigte so in emotionaler und sozialer Hinsicht seinen Status als Familienoberhaupt. Aber seit er sich in ständiger Unruhe und Anspannung wahrnahm, begleitete er seine Besucher:innen nur, wie er sagte, weil das »von einem Gastgeber erwartet« wurde. Er erzählte von ihren Unternehmungen wie Sightseeing und Restaurantbesuchen. Er schob hinterher, dass ihn diese Tage sehr angestrengt hatten, weil er sich, wie er sagte, in dieser Zeit »besonders kontrollieren musste« und »nicht zurückziehen konnte«. In seiner Wahrnehmung wurde er seiner normativen Verantwortung also nicht gerecht, weil er befürchtete, seine Gefühle nicht regulieren zu können (vgl. von Poser & Willamowski 2020: 612–613). Das hätte wiederum direkte Auswirkungen auf den Status seiner in Berlin und in Vietnam lebenden Familie gehabt, was er stets befürchtete.

Bezogen auf seine empfundene Zugehörigkeit lässt sich hier ein Irritationsmoment bzw. ein Riss zu seiner sozialen Umgebung identifizieren. Indem bác Dững entweder schwieg oder sich zurückzog, übernahm er soziale Verantwortung, sein Verhalten sicherte seine Handlungsmacht. Aber seine verstärkte Aufmerksamkeit für sein Verhalten und mögliches Fehlverhalten bewirkte, dass er seine Beziehungsfähigkeit hinterfragte. Bác Dững (65 J.) beschrieb einen Kontrast, weil »früher hatte ich Spaß, war immer dabei«. Er isolierte sich aufgrund seiner Sensibilität für die geteilten Gefühlsregeln, um sich äußeren Bewertungen zu entziehen. Dieses Verhalten ging aus dem Bewusstsein hervor, sich kontrollieren und regulieren zu müssen, um sein Ansehen, seine Zugehörigkeit zu sichern. Sein internalisiertes Normverständnis löste ein Schamempfinden aus, weil er sich als nicht zugehörig empfand. Deutlich wird seine empfundene Zerrissenheit in Relationen.

Seine gefühlte Nicht-Zugehörigkeit übertrug sich auf sein Denken und Handeln. Er mied Ausflüge mit Übernachtungen aufgrund seiner wiederkehrenden Alpträume. Im Schlaf durchlebte er bedrohliche Kampfszenen mit heftigen körperlichen Reaktionen, von denen er nicht wollte, dass das bekannt wurde. Seine Frau bat er zuhause, ihn zu wecken, wenn sie ihn schreien hörte. Das beschämte ihn, weil er sie vor seiner Vergangenheit schützen wollte, aber seine Träume konnte er nicht kontrollieren. Seiner Familie gegenüber verdeckte er seine empfundene Schwäche mit einer patriarchalen Seniorität. Dadurch baute er eine Distanz auf, wie er sagte, um seine Familienmitglieder nicht zu belasten. Er erklärte das mit einer Verantwortung, die seinem relationalen Gesellschaftsverständnis entspricht:

Ich habe Angst, dass meine Kinder darunter leiden und sie sich nicht mehr konzentrieren können, wenn ich sowas erzähle. Ich habe Angst, dass sie selbst schlecht träumen oder dass sie denken, dass ich krank bin. (Juni 2016)

Bác Dungs Schweigen drückte eine elterliche Fürsorge aus. Er übernahm eine Verantwortung als männliches Familienoberhaupt, indem er schwieg. Nach dem konfuzianistisch-orientierten Senioritätsprinzip regulierte er seine Gefühle bzw. kontrollierte damit sein Gesicht innerhalb der Familie. Nach außen schützte er mit der aktiven Praxis des Schweigens seine familiären und sozialen Beziehungen. Das sicherte nach soziokulturellem und normativem Verständnis seine Zugehörigkeit (T. H. N. Pham 2014: 226–228).

Ich nahm in seiner verstärkten Aufmerksamkeit für sein Verhalten und in der Art, wie er über seine Frau und seine Kinder sprach, eine tiefe Zuneigung wahr. Seine Interpretation richtete sich auf eine unerreichte Erwartung, seine Emotionen unterdrücken zu können. Das formte ein Differenzerleben, das sich nach Probyn über die Zeitlichkeit von Scham erklärt: »This shame is the body saying that it cannot fit in although it desperately wants to« (2004: 345). Aufgezeigt wird der Kontrast zwischen einem erwünschten und einem gegenwärtigen Zustand. Mit der empfundenen Scham wird immer aber auch das reaktiviert, wofür die Person sich schämt. Bác Dúng zog sich zurück und schwieg, wenn er sich unwohl fühlte, dieses Verhalten verstärkte seine gefühlte Irritation und manifestierte sich als Zustand der Zerrissenheit.

Die körperliche Erinnerung daran, wie er sich fühlte, wenn er sich zurückzog, unterschied sich von dem Grund, warum er sich zurückzog. Er wollte seine Nächsten schützen, aber das erreichte er nur, wenn er sich zurückzog. War er allein, konzentrierte er sich darauf, sich zu beruhigen, aber wurde dadurch unruhiger. Ein Ventil, um sich abzulenken, hatte er nicht. Alles erinnerte ihn dann an negative Ereignisse, ein Geräusch, ein Bild, ein Geruch. Erinnerte er sich daran, dass er in der Vergangenheit gerne handwerklichen Dingen nachgegangen war, folgte der Gedanke an den Druck bei der Arbeit. Das machte ihn wütend, weil er sich daran erinnerte, und wütender, weil er seiner erlebten Wut keinen Ausdruck verleihen konnte. Das verschlug ihm die Sprache, Schweigen wurde ein Ausdruck einer Belastung.

In der affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie notierte ich, wie bác Dúng sich während einer Übung der kausalen Verschachtelung seiner negativen Gedankenspirale und aufkeimenden Wut zuwendete. Mit der Übung »Das brennende Haus« wurde die Frage verknüpft, wie die Teilnehmer:innen in folgender Situation handeln würden: Sie stünden vor ihrem Haus, das gerade in Flammen aufgehen würde. Sie würden den Brandstifter noch wegrennen sehen. Wie würden sie sich verhalten? Würden sie dem Brandstifter hinterherrennen oder würden sie versuchen, das Feuer zu löschen? Diese Übung war sehr anschaulich für bác Dúng, wir sprachen in unseren Spaziergängen häufig darüber. Dann wiederholten wir auch Achtsamkeitsübungen, die darauf abzielten, über die bewusste Wahrnehmung der Umgebung zurück in den Moment zu kommen und sich von der gefühlten Intensität zu distanzieren, die die Gedankenschleifen auslösten.

Im Verlauf eines Spaziergangs im Sommer 2017 durch den Schlosspark in Berlin-Charlottenburg ermöglichte mir bác Dúng einen weiteren Zugang, seine gefühlte Ambivalenz zu verstehen: Wir schlenderten an einer Weggabelung vorbei auf eine Brücke zu.

Dort standen zwei Ordnungswächter, die gerade zwei Parkbesucher:innen einen Verweis ausstellten und sie aufforderten zu gehen.²³ Wir gingen an ihnen vorbei und hörten, dass es zu einer Diskussion mit schnellen, lauten Wortwechseln kam. Wir drehten uns noch einmal um und sahen, dass die zwei Parkbesucher:innen ihre Sachen nahmen und gingen.

Einige Minuten später setzten wir uns auf eine Bank und bác Dũng ging auf den beobachteten Konflikt ein. Er sagte, dass »Deutsche ganz anders mit Konfrontationen umgehen als Vietnamesen«. Er habe das auch bei zwei Kollegen beobachtet: Der eine war faul, der andere fleißig. Sie waren Freunde, aber manchmal stritten sie lautstark miteinander. Nach zehn Minuten war der Streit vergessen und die beiden sprachen wieder normal miteinander. Dieser schnelle Wechsel zwischen Streit und Frieden sei für ihn erstaunlich, sagte bác Dũng. Er erklärte, dass dieses Verhalten – eine direkte Konfrontation – die Freundschaft zwischen zwei Vietnames:innen zerbrechen würde. Ein lautstark ausgetragener Konflikt würde eine Grenze überschreiten. Dann sagte er, er könne seine Wut nicht herauslassen und genau das mache ihn kaputt. Er habe versucht, mit dem Fuß aufzustampfen, »was die Deutschen dann machen«, aber er konnte seinem Ärger so nicht Luft machen. Dann entschuldigte er sich für den folgenden Kraftausdruck, nannte diesen und stampfte mit dem Fuß auf. Er sagte, dass diese Geste für ihn keine Veränderung bewirke, die Anspannung sei noch da. Diese Sequenz veranschaulicht eine wirkmächtige affektive Anstrengung der Migration, denn bác Dũng navigierte zwischen differenten emotionalen Orientierungen. Konflikte verhandelte er also nach seinem tief verkörperten, internalisierten Emotionsrepertoire intrapersonal; er regulierte seine extremen Emotionen, während die »deutsche Geste« ihn irritierte (vgl. von Poser et al. 2019: 246). Sein Versuch, seiner Wut mithilfe des bei den Kollegen beobachteten Repertoires Ausdruck zu verleihen, scheiterte und vertiefte seine gefühlte Zerrissenheit.

Die verkörperte Dimension der Emotionsregulierung widersprach seinem verinnerlichten Ausdruck, nach der ein öffentliches Zeigen von Emotionalität ein Tabu war.²⁴ Eine weitere Nuance benannte bác Dũng damit, dass der Wert der »Höflichkeit tief in der vietnamesischen Sprache verbacken« ist. Seine Erwartungshaltungen im Umgang mit Differenzen orientierten sich an einem indirekten Kommunikationsideal. Wenn er sich gestresst fühlte und sich in deutscher Sprache austauschte, provozierte das Unbehagen,

23 Hintergrund hierzu war ein Fotoshooting, für das keine Genehmigung vorlag.

24 Über Unterschiede zwischen vietnamesischen und deutschen Umgangsformen sprachen wir oft, häufig in Verbindung mit einem Essen oder Cafébesuch, etwa, wenn ich ihn fragte, ob ich ihn zum Kaffee einladen dürfe. Er antwortete dann, dass es sich in Vietnam für einen Mann seines Alters nicht gehörte, von einer Frau eingeladen zu werden. Diese affektiven Dissonanzen unterschiedlicher Höflichkeitsauffassungen wahrzunehmen und zu benennen, stellte die Umsetzung einer Handlungsebene dar, die in der Gruppentherapie diskutiert wurde. Zugleich gehörte dazu, einen flexiblen Umgang als Resultat transkultureller Emotionsrepertoires auszuprobieren. Ich erklärte, dass ich die Geste des gegenseitigen Einladens mit Wertschätzung verband und teilte eine Anekdote. Bei einem früheren Cafébesuch reagierte mein Vater auf die gleiche Frage fröhlich mit dem plattdeutschen Ausdruck »Dat Kind is van't Warft off«. Umgangssprachlich übersetzt bedeutet es, dass das Kind finanziell auf eigenen Beinen steht: Das Kind hat den Schutz der »Warft«, eine dem Meer trotzende künstliche Erhöhung, auf dem das Elternhaus oder Gehört steht, verlassen. Darüber musste bác Dũng schmunzeln und war einverstanden, dass ich ihn einladen durfte. Es fühlte sich aber für ihn »komisch« an.

weil er die deutsche Sprache als unhöflich empfand; er beschrieb sie als direkt, funktional und kalt. »Unter Vietnamesen ist man sehr vorsichtig, achtet darauf, was man sagt, wer dabei ist, wie man sich ausdrückt.«

Der Sprachwechsel vom Vietnamesischen ins Deutsche oder umgekehrt half ihm situativ, sich von starken Gefühlen zu distanzieren. Das Code-Switching beförderte eine Reflexion, weil die deutschen Wörter ihn weniger affizierten, wie bei der Geschichte des Offiziers, die er mir erzählte. Bei der Arbeit hingegen intensivierte die deutsche Sprache Irritationen, weil sie zu direkt war. Ob der Sprachwechsel also hilfreich war, war abhängig vom Kontext und unterlag seiner psychischen Verfasst- und Situiertheit. Das zeigt Handlungsspielräume auf.

Ich komme zurück auf die Situation am Weißensee im November 2017, um die Situation wirkmächtiger Umgangsformen mit emotionalen Erfahrungen zu vertiefen. Nach einem zweistündigen Spaziergang setzten wir uns und tranken eine Tasse Kaffee. Ich erkundigte mich, wie er sich im Vergleich zum Beginn unseres Treffens fühlte. Seine anfängliche Anspannung hatte sich gelöst. Mit einer Geste zu seinem Kopf kam er zurück auf seine gegenwärtige Belastungserfahrung und teilte sein Gefühl, mit seiner Krankheit für etwas bestraft zu werden:

Wenn ich Tabletten nehme, ja, dann fühle ich mich besser. Aber die Krankheit kommt immer wieder. Wenn man Kopfschmerzen hat oder vielleicht eine Erkältung, hat man das ein paar Wochen. Aber diese Krankheit, die dauert lange, kommt immer zurück. Und wenn die zurückkommt, suche ich Ruhe, dann fühle ich mich gut. Hauptsache, ich habe Ruhe. Aber wenn ich nur irgendwas höre, dann kommt die Krankheit wieder, dann ich will zurückschlagen. *Trà thù*, wissen Sie, was das heißt? *Trà thù* heißt Rache, das ist ein Teil der asiatischen Mentalität. In Vietnam gibt es viel Aberglauben. Rache überträgt sich auf die Kinder oder Eltern. Wenn ein Mann einem anderen eine Ohrfeige gibt, dann gibt es einen Konflikt. Wenn aber eine dritte Person den Vorfall beobachtet, dann wird Rache gefordert. Die Gedanken, die eine schwere Beleidigung auslösen, heißen *nhục*. Das Gefühl kann man nicht vergessen, nicht akzeptieren im Herz. Es ist nicht wiedergutzumachen. Es wird abgewartet, um die Chance der Rache zu ergreifen. (November 2017)

Bác Dungs Erklärung für seine gefühlte Unruhe hatte einen relationalen Ursprung: Ausgelöst wurde diese durch eine erfahrene öffentliche Beleidigung. Das bedeutete einen Gesichtsverlust, der sich möglicherweise auf seine Familie ausweiten würde. Aus diesem Grund reagierte er mit einem aktiven Schweigen, um dieser Übertragung Einhalt zu gebieten. *Nhục* übersetzte bác Dúng mit seinem Smartphone als »seelische Schmerzen« (im Google-Translator lese ich das Wort »Demütigung«), von denen man sich nicht befreien kann: »Sie sind immer im Kopf, irgendwann werden die Gedanken wach und fordern eine Reaktion.« Die zugrundeliegende Scham verdeckte er mit Rached Gedanken: Indem er *trà thù* fühlte, versuchte er, *nhục* zu vermeiden.

Mit den zuvor niedergeschriebenen, aus insgesamt 17 Jahren resultierenden Belastungserfahrungen ergab sich für mich folgende Erläuterung: Bác Dúng erlebte physische wie psychische Gewalt, wurde nach der Errichtung des sozialistischen Staates als potenzieller Störfaktor der vietnamesischen Gesellschaftsordnung strukturell gedemütigt und stigmatisiert – ein Zustand, der sich nur durch seine Flucht beenden ließ. Der

über Jahre steigende Druck bei der Arbeit brannte ihn aus, sodass er sich nicht mehr davon abgrenzen konnte. Er erlebte Affekte, die er nicht in Worte zu fassen wusste. Das rief eine Überlebensreaktion wach, die er indirekt erklärte: »Wenn Vietnamesen anderen gegenüber Fehler machen oder umgekehrt, dann werden sie es nie vergessen. Das liegt schon im Blut, die können nicht vergessen.«

Die vietnamesischen Emotionsbegriffe *trả thù* und *nhục* offenbaren ein komplexes sozial-relationales Phänomen, das sich in der Praxis des Schweigens entfaltet. Er deutete seine Krankheit als unerfüllte Rachegeanken, sein Schweigen erlebte er als angespanntes Warten. Diese räumlich-temporale Dimension des Schweigens wurde von einer sozial-relationalen Dimension verzerrt. Ihm war bewusst, dass seine individuell gefühlte Rache sich auf Familienmitglieder übertragen könnte, wenn diese ihrerseits versuchen würden, das soziale Ansehen der Familie (*thể diện*) wiederherzustellen. Bác Dungs Suche nach Ruhe und die Hoffnung, seine Krankheit zu bewältigen, markierten zudem eine sozionormative Genderdimension, da er es als Familienvorsteher von sich erwartete, seine Familie von seinem Racheempfinden und der dahinterliegenden Scham fernzuhalten. Bloß regulierte Schweigen nicht seine Emotionen. Seine Zwangsgedanken erschreckten und beschämten ihn zugleich, erinnerten ihn an das, wofür er sich schämte, und intensivierten seine unterdrückten Emotionen. Das Aushalten eines »unauflösbaren inneren Konflikts« entsprang bác Dungs Wunsch, der »Baum der Familie« zu sein und bewirkte zugleich die Erkenntnis, diese Situation allein bewältigen zu müssen, um das Ansehen seiner Familie zu schützen. Die gefühlte Zerrissenheit in Relationen, mit den Sinnen und in Raum und Zeit forderte ihn heraus.

Die beschriebene Situation markiert einen Schlüsselmoment, da bác Dungs erklärte, was ich als kontinuiertes, aber relational nicht mehr passendes Emotionsrepertoire verstehe: Weil die erlebte Diskriminierung am Arbeitsplatz öffentlich war, erlebte er *nhục*. Hier ist der erste Konflikt zu sehen, der auf der relationalen Dimension des Emotionsrepertoires angesiedelt ist. Der zweite Konflikt ergab sich auf der verkörperten Dimension des Emotionsrepertoires im Umgang mit Scham und Wut; er zog sich zurück und blieb nach außen ruhig, während seine Gedanken sich auf die Möglichkeit einer Rache fixierten. Diese gedankliche Zuflucht beförderte einen dritten Konflikt auf der diskursiven Dimension, da sein emotionaler Widerstand seinen Erwartungen an sich als Familienvater und Christ widersprach. Seine dauerhaft angewendete Bewältigungsstrategie »Schweigen und Vergessen, weil es sonst nicht weitergeht« zerriss seine emotionale Orientierung, weil er aufgrund seiner Rachegeanken »nie vergessen« konnte. Über die Jahre verfestigte seine Bewältigungsstrategie sich zu einer emotionalen Verhärtung, das Schweigen wurde affektiv, beförderte Unruhe und Selbstzweifel.

Wir machten uns auf den Rückweg, als die Dunkelheit einbrach. Im Auto reflektierte er, dass das »Schweigen mir nicht gutgetan hat. Ich weiß erst seit der Therapie, dass mein Problem nicht einfach Stress ist. Es ist eine Krankheit«. Diese Erkenntnis seinerseits wies auf einen veränderten Umgang mit dem Schweigen hin. Zwar war es ihm wichtig, auch weiterhin seine Familie vor seinen Belastungen zu schützen, aber der Austausch in der Gruppentherapie half ihm, den inneren Druck abzubauen. Er sagte: »Es tut nicht gut zu schweigen. Deswegen finde ich die Gruppe gut, wir sprechen miteinander. Wir sind krank, aber wir lernen, wie man mit dieser Krankheit umgeht.« Aus seiner Aussage

sprechen eine erweiterte Handlungsmacht sowie ein flexibler Umgang mit dem Schweigen.

Mit der Betrachtung des affektiven Lebensverlaufs von bác Dũng und der Scharnierfunktion des Schweigens zeigte ich, wie überlappende Krisenerfahrungen vergangene Denk- und Handlungsmuster wachriefen und konfliktive emotionale Orientierungen beförderten. In diesem affektiven Lebensverlauf differenzierte ich das Schweigen in seine unterschiedlichen Funktionen des Schutzes, der Emotionsregulierung, als sozio-kultureller Habitus, als Ausdruck einer affizierten Scham und als Ausdruck gefühlter Nicht-/Zugehörigkeiten. Das veranschaulicht die Komplexität und Flexibilität dieser stillen Praxis. Ich beobachtete im Laufe unserer mehrjährigen Begegnungen, dass seine Wut im Kontext der Arbeit nachließ. Was blieb, waren die Alpträume, die ihn zurück in den Krieg zertritten. Aber er bemerkte, dass die Intensität und Regelmäßigkeit der Träume mit seiner gegenwärtigen Verfassung zusammenhingen. Entlang seines gruppentherapeutisch erarbeiteten Umgangs mit seiner Unruhe eröffnete er sich Räume, diese zu verbalisieren, um den »Kopf frei« zu bekommen. Abschließend zu unserer Gesprächsreihe in Bewegung benannte er die Veränderung durch die Therapie damit, dass er wieder Kontakt zu Freunden haben könne. Dazu gehörte auch, dass er sich nach einer langen Zeit wieder auf einen Urlaub einließ; eine Erfahrung, die ihn in seiner Handlungsmacht bestärkte. Seine wiederaufgenommene physische Mobilität assoziierte ich mit einer emotionalen Flexibilität. Er blieb aber weiter vorsichtig, aus Angst, sich nicht kontrollieren zu können. Ich selbst beobachtete, dass er sich wieder von seinem sozialen Umfeld einbinden ließ; er kontextualisierte seine zerrissene Zugehörigkeit.

6.2 Affektiver Lebensverlauf 2: Der stille Körper

Mitte der 1980er Jahre kam cô Tuyết mit 17 Jahren über eine Familienzusammenführung als Kontingentgeflüchtete nach Berlin. Sie ist heute berufstätig, ledig und aktiv in unterschiedliche lokale Berliner Netzwerke und transnationale vietnamesische Gemeinschaften eingebunden. Kennengelernt habe ich cô Tuyết im Januar 2016 in der psychiatrischen Hochschulambulanz für vietnamesische Migrant:innen, damals war sie 49 Jahre alt.²⁵ Im Oktober 2018 sagte sie: »Mein Körper hat nie gelernt, eine Verbindung zur Umwelt aufzubauen, sondern hat gelernt, sich von der Umwelt abzugrenzen. Der Körper war still.«

25 Ich stellte ihr nie die Frage, warum sie ledig war, weil ich bei folgender affizierender Situation zugegen war: Für eine sogenannte Fallvorstellung (12.2016) am Institut für Psychiatrie und Psychotherapie der Charité willigte cô Tuyết ein, an einem Patient:innen-Interview teilzunehmen. Dort stellten zwei männliche weiße Psychiater ihr diese Frage, um einen Zusammenhang einer psychischen Belastung zu ihrem Beziehungsstatus nachzugehen. Sie antwortete auf die Frage, ob sie sich heute »wieder so entscheiden« würde, dass sie keine Wahl hatte, dabei stiegen ihr Tränen in die Augen. Die emotionalen Dimensionen ihrer Antwort stelle ich in diesem Kapitel dar. Im Nachgespräch mit meinen Kolleg:innen wertete ich die Frage als Reduktion eines heteronormativen Verständnisses, die den biografischen Hintergrund nicht berücksichtigte. In unseren Gesprächen konzentrierte ich mich darauf, diesen biografischen Hintergrund zu ergründen, der Entscheidungen und Möglichkeiten eröffnete und verschloss. Schweigen, das ist meine Überzeugung, muss auch ausgehalten werden können.

Nachfolgend beleuchte ich cô Tuyét's Wahrnehmung des Schweigens im Zusammenhang mit ihrer emotionalen Orientierung, Affekten sowie zeitlicher und räumlicher Vulnerabilität. Das emotionale Erleben meiner Gesprächspartnerin teile ich zunächst chronologisch auf (6.2.1), um dann eine tief verleiblichte Dimension des Schweigens phänomenologisch zu entfalten (6.2.2). Ihre Biografie steht exemplarisch für eine Generation, die laut ihrer Aussage »stark unter den Auswirkungen des Krieges litt«. Schweigen in Relationen, mit den Sinnen und in Raum und Zeit, so werde ich zeigen, bestärkte ihre empfundenen Zugehörigkeiten in unterschiedlichen im-/mobilen Lebensphasen, forderte sie heraus oder zerriss sie.

6.2.1 Leben und Schweigen in Krisen

Wie cô Tuyét rückblickend bemerkte, wusste sie bei unserem Kennenlernen nichts mit mir anzufangen und befürchtete, ich wäre eine weitere Person, der sie ihr Leid erzählen müsste. Entsprechend wählte ich einen sensiblen Zugang, um ihre gefühlte Vulnerabilität nicht durch meine Anwesenheit zu vergrößern. Nach ihrem Einverständnis begleitete ich sie in ihrem psychotherapeutischen Prozess während ihrer Einzel- und Gruppentherapiesitzungen über eine *silent participation* (Heyken et al. 2019: 251). Nach einer Operation im Jahr vor unserem Kennenlernen litt sie an einer chronischen Schmerzbelastung, diagnostiziert wurde auch eine schwere depressive Störung. Zum Zeitpunkt unseres Kennenlernens war sie arbeitsunfähig.

Cô Tuyét's Gedanken kreisten um ihre Schmerzen, sie bestimmten ihren Alltag. Ich beobachtete, dass ihr oft ton- und regungslos Tränen über die Wangen liefen, während sie im Gespräch mit ihrer behandelnden Psychotherapeutin war. Sie saß aufrecht auf der vorderen Hälfte des Stuhls, mit eingesunkenen Schultern, die Handtasche auf ihrem Schoß haltend, die Füße parallel zueinander. Ihre Stimme war leise und kraftlos, manchmal nahm ich daher erst an der Bewegung ihres Mundes wahr, dass sie sprach. Sie lief mit kleinen, zaghaften Schritten. Der Schmerz dominierte sie und es fiel ihr schwer, sich zu konzentrieren. In der Gruppentherapie schlief sie bei Entspannungsübungen oft vor Erschöpfung ein. Die Qualität und Intensität unseres Kontaktes veränderte sich rapide, als sie mich um Unterstützung bei einer Antragstellung bat und mir sagte, sie sei »in einer Sackgasse«. Bisher erledigte sie die Dinge immer allein und unabhängig; sie wollte lange keine Hilfe annehmen, aber sie kontaktierte mich auf den Vorschlag ihrer Psychotherapeutin hin. Einige Tage später zeigte cô Tuyét mir ihre Arztbriefe der vergangenen Jahre. Dort stand, dass sie innerhalb der letzten Jahre mehrfach notoperiert worden war. Sie sagte, dass sie die Schmerzen so lange ausgehalten habe, bis es nicht mehr ging.

In dieser Fallstudie gehe ich den Auswirkungen dieser Diskrepanz nach, die sich aus ihrem Anspruch ergaben, die Dinge allein zu erledigen und der Tatsache, dass sie ihre körperlichen Schmerzen starr vor Angst ertrug, bis sie zusammenbrach. Um Ansatzpunkte für diese ambivalente Haltung zu gewinnen, beschreibe ich den lebensweltlichen und sozialen Kontext, in dem cô Tuyét sozialisiert wurde (6.2.1.1), wie dieser sich veränderte und auf ihr Gefühl des In-der-Welt-Seins einwirkte (6.2.1.2). Abschließend betrachte ich, wie sich diese Veränderung auf Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens (6.2.1.3) übertrug.

6.2.1.1 Die kindliche Wahrnehmung von Gefahr

In vielen Gesprächen in Bewegung, beim gemeinsamen Essen und Zubereiten von Speisen entwickelte ich eine Sensibilität dafür, wie cô Tuyết dachte, fühlte und handelte. Das eröffnete ein genderspezifisches Verständnis auf ihr Schweigen. Sie kam Mitte der 1960er Jahre in einem kleinen Dorf westlich von Saigon zur Welt und wuchs in einem festen Dorfbzusammenhalt auf. Sie verbrachte ihre Kindheit und Jugend mit ihren Geschwistern, ihrer Mutter und ihrer Großmutter auf einer Plantage im Mekong-Delta und wurde nach buddhistisch-konfuzianistischen Traditionen und Werten erzogen. Ihren Großvater kannte cô Tuyết von Fotos; vor der Teilung Vietnams wurde er von französischen Kolonialtruppen erschossen. Zu ihrer Familie väterlicherseits bestand enger Kontakt, diese wohnte traditionell virilokal mit mehreren Generationen unter einem Dach; ein Onkel lebte mit seiner Familie in Saigon. An ihren Vater erinnerte cô Tuyết sich kaum, er starb im Krieg. Gesprochen wurde darüber nicht, wie sie sagte. Die Besonderheit ihres Aufwachsens bestand also darin, dass in ihrem Haushalt untypisch zum konfuzianistisch geprägten Familienideal keine Männer lebten. Einmal zeigte cô Tuyết mir ein Foto von sich als kleines Mädchen von drei, vier Jahren, sie hielt die Hand ihrer Mutter fest. Beide trugen Weiß, die Farbe der Trauer, und standen am Sarg ihres Vaters.

Bei der Analyse stellte ich retrospektiv fest, dass sich ihre Erinnerungen in Extremen darstellten. Ich führte dies auf eine kindliche Wahrnehmung des Krieges zurück: Da waren die sorglosen Erinnerungen an sich als kletterndes »Kind der Bäume«, das »von der Hand in den Mund lebte«. Tagsüber sog sie den Duft der unterschiedlichen Früchte wie ein Lebenselixier ein und lernte in den Flussarmen des Mekong-Deltas schwimmen – eine Ausnahme für ein Mädchen, wie sie mir versicherte. Während wir spazierten, affizierten Objekte oder Pflanzen Erinnerungen an ihre Kindheit. Etwa als wir am Maybachufer in Kreuzberg an einem Marktstand mit getrockneten Palmblättern vorbeikamen, wie jene, mit denen sie als Kind gespielt hatte. Oder auch wenn wir im Lotussitz im Freien saßen und gesüßten Ingwertee tranken. Diese gemeinsamen Bewegungen zeigten mir, wie zentral die Sinneswahrnehmungen ihre emotionale Orientierung leiteten, wie es auch schon vorher bei bác Dững ersichtlich wurde.

Das andere Extrem betraf die Erinnerungen an Kriegsszenarien, die sich über das wiederholte Erleben affektiver Intensitäten körperlich einschrieben. Sie erzählte, dass das Wohnhaus damals von Bambusdickicht umgeben war, daneben lagen Obstplantagen und weite Reisfelder. Jeden Abend stand sie mit ihrer Familie vor dem Hausaltar, während ihre Großmutter die Schutzgeister des Hauses mit Räucherstäbchen anrief und mit Opfergaben für ihren Schutz betete. Sie schrieb mir den Begriff *bàn trời* für den Hausaltar in mein Notizbuch und übersetzte es mit dem Wort »Gott-Himmel-Tisch« (s. Abb. 2). Jeden Abend hatte sie Angst vor diesem Ritual, weil der Hausaltar draußen vor dem Haus stand, umhüllt von der Dunkelheit. Cô Tuyết verinnerlichte Dunkelheit als Gefahr, denn nachts fielen häufig Bomben. Helikopter machten ihr Angst, denn diese bedeuteten, dass es irgendwo Tote gab. Der Dschungel war tabu, dort versteckten sich die Untergrundkämpfer der NLF. Ihre Beziehung zu dem Ort, an dem sie zu Hause war, war also von Ambivalenzen durchzogen. Zu Beginn unserer Gespräche sagte sie mir, dass sie oft als älteste Tochter wahrgenommen wurde, weil sie so ernst wirkte.

Zu ihrer Großmutter pflegte sie eine enge Bindung; sie begleitete sie gerne zum Markt und hörte ihr aufmerksam zu, wenn diese ihren Enkel:innen vom früheren Dorf-

leben erzählte. Da sie in einer sehr fruchtbaren Gegend Vietnams lebten, die auch die »Reiskammer des Südens« genannt wurde, genügte eine Ernte, um den Rest des Jahres von dem Erlös leben zu können; die freie Zeit verbrachten sie damals mit Spielen und gemeinschaftlichen Aktivitäten. Seit dem Unabhängigkeitskampf gegen die Franzosen, erinnerte die Großmutter, wurde die Situation immer schlechter und schwerer.

Der Krieg war in cô Tuyết's Wahrnehmung präsent, sie fürchtete sich vor den nahen Explosionen in der Umgebung und verband sie mit Geschichten wie die von einem jungen Mann aus dem Dorf, der sich absichtlich seine Finger in heißem Zucker verbrannte, um nicht in den Krieg ziehen zu müssen. Bei Bombenalarm stellte sich ein Automatismus ein, alles musste stehen und liegen gelassen werden – »als Kind fragt man nicht, man gehorcht, besonders als Mädchen« –, dann rannte sie mit ihren Geschwistern los, wie es ihr gesagt wurde. Neben der Haustür stand immer ein gepackter Koffer, den nahmen sie mit, um sich in einem gegrabenen Schutzbunker zu verstecken, dort war es sicherer. Oft übernachteten sie im Bunker und erledigten dort ihre Hausaufgaben, während sie auf Entwarnung warteten. Wenn sie nach dem Angriff nach draußen ging, erinnerte sie, dass Qualm in der Luft lag, Bombenkrater rissen optisch die grünen Reisfelder auf, sie sah zersplitterte Bäume, »wie Streichhölzer zerbrochen«. Bei einem Angriff wurde ein Familienmitglied von einer hinabstürzenden Hauswand verschüttet, eine Erinnerung, die sie sehr ergriffen und mit kontrollierten Worten mitteilte.

Cô Tuyết's Wahrnehmung ihrer Umwelt setzte sich also früh aus Extremen zusammen, ich notierte ihre soziale Integration als stabiler als ihre räumliche Verortung. Sie berichtete mir bei einem frühlingshaften Spaziergang an der Spree im April 2018 mit Blick auf eine vorbeischwimmende Entenfamilie von dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, das sie in ihrer Dorfgemeinschaft empfand. Zum Monatsanfang und -ende traf man sich im Tempel, an Gedenktagen von Ahnen bei den Ältesten der Familie. An bestimmten Festtagen (*lễ đình*) versammelten sich die Dorfmitglieder an einem entfernt gelegenen Gemeindehaus, während der gewählte Vertrauensmann Rituale für die Schutzgeister des Dorfes durchführte; sie wurden z.B. für eine gute Ernte angerufen oder um die Soldaten im Krieg zu beschützen (die gefallenen Soldaten wurden im Kreise der Familien betrauert). Diese Tage erinnert cô Tuyết mit einer kindlichen Anstrengung, weil die Zeremonie bei sengender Hitze und wenig Schatten stattfand. Aber im Anschluss gab es ein aufwändig zubereitetes Essen, das ihr köstlich schmeckte:

Es war besonderes Essen, weil es Krieg war und alle arm waren. Aber man musste sich keine Sorgen machen, dass man nichts zu essen bekam. [...] Das Wort »Flüchtling« nahm ich erst in Deutschland wahr. Damals war Krieg und jeder nahm Leute auf, die vorbeikamen, wenn der Platz da war. Und man brauchte nicht viel. Die Vertriebenen kamen aus Dörfern der Grenzregion, wo heftige Kämpfe ausgetragen wurden. Viele Bauern hatten auf den entlegenen Feldern kleine Hütten, die konnten schnell und unproblematisch benutzt werden. (Juli 2017)

In diesem Zitat treten die relationale und die sinnliche Dimension von Zugehörigkeit hervor, die sie bei einem gemeinsamen Essen nahe der Berliner Hasenheide erinnerte. Das »besondere Essen« der Festtage kontrastierte die Erfahrung des Lebens mit dem Krieg. Sie verknüpfte die Gemeinschaft mit gegenseitiger Unterstützung, dem Mitge-

fühl für die Situation des Gegenübers und einer sozialen Aufeinanderbezogenheit, die cô Tuyét als Kind für selbstverständlich hielt. Andererseits betonte sie, dass sie als Kind vieles nicht richtig verstanden habe. An eine Erzählung der Familie erinnerte sie sich mit emotionaler Spannung:

Es detonierten so viele Bomben, dass mein Onkel die Orientierung verlor und sich rettete, indem er sich im Dschungel verlief. Er irrte wochenlang umher, ohne etwas zu essen oder zu trinken und brach erschöpft zusammen. Irgendwann erwachte er in einem Krankenhaus in Zentralvietnam und schleppte sich wie ein Bettler nach Saigon. Er sah aus wie ein Frosch, klein und schwach. Seine eigene Schwester erkannte ihn zunächst nicht, als er ankam. Sie pflegte ihn jahrelang. (Juli 2017)

Die Auswirkungen des Krieges durchzogen ihre familiären Beziehungen sowie das gemeinschaftliche Zusammenleben. Das war Normalität, denn nicht nur sie oder ihre Familie waren davon betroffen, sondern die ganze Bevölkerung, wie sie den Radionachrichten entnahm. Cô Tuyét sagte, dass sie »als Kinder davor geschützt [wurden], Kriegsgeschichten zu hören. Sonst hätten wir Albträume bekommen«, hieß es. Kriegsalltag bedeutete für sie, sich in einem enger werdenden Bewegungsradius zurechtzufinden. Schulausflüge gab es nicht, weil es zu gefährlich gewesen wäre, mit einer Gruppe von Kindern über die Landstraßen zu fahren; irgendwann durfte sie auch nicht mehr mit dem Fahrrad zu ihrer Tante fahren, das Leben wurde immobiler. Damals gab es viele Anschläge, erinnerte cô Tuyét, verstummte und schwärmte im nächsten Satz von einer Lehrerin, die ihr die üppige Natur des nahegelegenen, aber gefährlichen Dschungels so plastisch beschrieb, als wäre sie selbst dort gewesen.

Es wird deutlich, dass cô Tuyéts Erinnerungen an die Umgebung, in der sie aufwuchs, ambivalente Empfindungen hervorriefen. Doch wie genau handelte sie diese erlebten Irritationen, bestehend aus frühen Verlusterfahrungen und kindlicher Leichtigkeit, aus? Wie wirkte dies auf ihr Denk- und Handlungsmuster? Während wir eines Nachmittags einen Tee tranken und sie mir von Entspannungstechniken eines bekannten buddhistischen Mönchs erzählte, erläuterte sie, dass ihre Mutter ihr als Kind riet, belastende Empfindungen, Körperwahrnehmungen und Gedanken loszulassen. Wenn cô Tuyét als Kind etwa einen Schnupfen hatte oder traurig war, sagte ihre Mutter ihr: »Lass den Schnupfen, den Schmerz einfach auf die Erde fallen, wo er einsickert. Lass ihn mit dem Wasser des Flusses fortreiben.«²⁶ Aus ihrer Erklärung schloss ich, dass sie Achtsamkeit und Aufmerksamkeit sowie die Bewältigungsstrategie verinnerlichte, Negatives von sich abzukapseln und ihren Alltag von Leiderfahrungen freizuhalten. Zugleich verflocht diese Strategie sie körperlich mit ihrem Lebensraum. Damit verbunden sind relationale, sinnliche und räumliche Dimensionen des Schweigens.

Ersichtlich werden mehrere Aspekte: Kognitiv erfolgte die Aushandlung von negativen Elementen über eine symbolische Abkapselung, das »Fallenlassen«. Nebeneinanderher spazierend erklärte cô Tuyét, sie habe selbst erst spät realisiert, dass sie dieses

26 Cô Tuyét ergänzte, dass diese Erklärungsmuster, die eine »Reinigung mit der Natur« assoziierten, auf dem Land ein verbreitetes Phänomen waren. In der Stadt hingegen, wo sie regelmäßig die Familie ihrer Tante besuchte, folgten auf solche Sprüche harsche Reaktionen gegen den »Aberglauben«.

Verhalten bei ihrer Mutter beobachtet hatte. Ihre Mutter, sagte sie, bekam nach dem Tod ihres Mannes den Rat, Leid und Schmerzen »mit dem Wasser des Flusses fortreiben« zu lassen. Sie sollte ihre Trauer aus ihrem Bewusstsein verbannen, ihr nicht nachgeben. Beschäftigung und das Beschweigen negativer Inhalte schützten nach ihrem Verständnis vor dem Nachfühlen von Leid. Sie stellte diese emotionale Erfahrung über verkörperte Intensitäten heraus und erklärte, dass das Schweigen sie davor schützte, auf einen kognitiv wahrgenommenen Reiz mit körperlich gefühlten Schmerzen zu reagieren.

Der Rat von cô Tuyêts Mutter reflektierte auch ein spirituelles Verständnis, denn der buddhistischen Lehre nach ist Leiden ein Teil des menschlichen Lebens. Das Erklärungsmodell und das von ihrer Mutter imitierte Vorgehen, das Leid abzukapseln, orientierte sich an gesellschaftsstrukturierenden Normen und einem Schweigen, das tief im Verständnis sozialer Beziehungen verankert ist. Cô Tuyét wuchs in einer relationalen Gesellschaft auf, die Person wird über die Beziehung zu anderen klassifiziert. Die soziale Einheit der Familie repräsentiert dabei eine Gesellschaft im Kleinen, wie ich bereits in Kapitel 4.1 ausführte. Die Situation ihrer Familie galt als vulnerabel, da ein männlicher Vorsteher fehlte. Entsprechend dieser Auffassung lernte sie, sich selbst in Relation zu ihrem Gegenüber wahrzunehmen und extreme Gefühlsregungen auszugleichen. Ihr Verhalten orientierte sie an ihrer Mutter und Großmutter mit dem Anspruch, Verantwortung für ihr Handeln übernehmen zu wollen.

Zudem, erklärte sie mir, hätte sie sich über die Veräußerlichung von Personen abgehoben, die ihr Leid dem internalisierten Emotionsrepertoire entsprechend still regulierten. Cô Tuyêts Erläuterungen rekurren auf ein konfuzianistisch-orientiertes Frauenbild. Diesem folgend werden Individuen motiviert, ihren Schmerz intrapersonal zu bewältigen, um die sozio-emotionale Harmonie und familiäre Verbundenheit zu fördern. Das Schweigen über das eigene Leid kommuniziert die Gefühlsregel, das stille Leiden der anderen wahrzunehmen und zu respektieren. Nach diesem Verständnis ist Schweigen ein geteilter Ausdruck von Schmerz. Die diskrete De-/Kodierung negativer Ereignisse festigt nach dieser Lesart die zwischenmenschlichen Beziehungen.

Cô Tuyét verinnerlichte in früher Kindheit, dass »man nicht alles zeigen will. [...] Man lacht, auch wenn man weinen möchte«. Das sagte sie, während sie mir das bereits erwähnte Foto von sich vor dem Sarg ihres Vaters zeigte, damals war sie noch ein Kleinkind und hielt die Hand ihrer Mutter. Sie erläuterte an einem anderen Beispiel, dass diese Transformation, einen anderen Ausdruck für gefühlte Intensitäten zu finden,²⁷ für sie emotional herausfordernd sei. Damit gibt sie einen wesentlichen Hinweis darauf, wie Zerrissenheit in Relationen von ihr erlebt wird. Bei der Beerdigung eines Familienmitglieds war sie bereits im Erwachsenenalter und in Deutschland. Da der Tod im Buddhismus als Erlösung vom irdischen Leid betrachtet wird, sind Ausdrücke der Trauer auf dem Geleit des Verstorbenen aus der sterblichen Welt unangemessen. Weil cô Tuyét ihre Tränen nicht zurückhalten konnte, verließ sie beschämt die Trauerfeier. Sie erklärte mir, dass sie sich für die verstorbene Person hätte freuen sollen, dass ihr Leid nun ein Ende gefunden

27 Der Kulturwissenschaftler Ingo Schöningh (2009: 124–141) diskutierte dies über indirekte Handlungsstrategien, von denen für den vorliegenden Fall insbesondere die Aspekte der Mäßigung, das Streben nach Harmonie, die Regulierung situativer Intensitäten und der emotionale Ausgleich eine weitere Kontextualisierung bieten.

hatte. Nach Arlie Russel Hochschild (2012 [1983]) unterliegt *cô Tuyét*s genannte Scham einer internalisierten *Gefühlsregel*. Diese Gefühlsregel sensibilisiert für einen Unterschied zwischen den tatsächlichen und den gewünschten Gefühlen:

[O]ur shame can get in the way of the very act of acknowledging that feeling. That's important because it is the pinch between a real but disapproved feeling on the one hand and an idealized one, on the other, that enables us to become aware of emotional labor. (Hochschild 2012 [1983]: 9)

Scham entsteht auf der Grundlage geteilter Gefühlsregeln, sie verdeckt das gefühlte, aber nicht adäquate Erleben. Die idealisierten und sozial grundierten Gefühlsregeln kontrastieren somit das subjektive Erleben. Die Herausforderung im genannten Beispiel beschreibt eine Emotionsarbeit und weist auf eine affektive Dimension von Zugehörigkeiten hin. *Cô Tuyét* fühlte sich beschämt, weil ihr nicht zu regulierender Gefühlsausbruch nach ihrer Empfindung einen Konflikt darstellte; sie wollte die anderen Gäste nicht irritieren und ging. Die in dem Moment empfundene Trauer stand nach der Definition Hochschilds hinter der empfundenen Scham zurück, die *cô Tuyét*s Beziehungsverhalten in dieser Situation orientierte.

Cô Tuyét sozialisierte Schweigen als Teil eines Emotionsrepertoires in den Rollen als Kind in Beziehung zu Älteren und als heranwachsende Frau in Beziehung zu Männern. Nach ihrem Verständnis oblag es ihrer Rolle, in sozialen Beziehungen Folgsamkeit zu leisten und Harmonie zu bewahren.²⁸ *Cô Tuyét* lernte, gefühlte Erfahrungen diskret auszudrücken oder in bestimmten Kontexten auf eine bestimmte Weise darauf zu reagieren und verinnerlichte damit verschiedene Nuancen des Schweigens.

6.2.1.2 Die affektive Dimension der Angst

*Cô Tuyét*s Interpretationen, ihre Verhaltensmodi, ihre körperlichen und sinnlichen Wahrnehmungen von Emotionen formten sich parallel zum Krieg. Auf das Kriegsende folgte zunächst eine Phase der Ruhe, wie *cô Tuyét* erinnerte: »Nach dem Krieg traf man sich seltener, jeder konzentrierte sich auf den eigenen Boden.« Die Verschiebung der Gefahr benannte sie an einem anderen Tag folgendermaßen: »Es gab zwar keine Bomben, aber auch keine Freiheit mehr.« Im Folgenden diskutiere ich, wie sich diese Spannung in ihr verkörpertes und emotionales Gefühl des In-der-Welt-Seins einschrieb und ihr Schweigen verdichtete.

Den politischen Machtwechsel 1975 erinnerte *cô Tuyét*, damals zehn Jahre alt, als markanten Bruch, der die Vertrautheit in ihrem sozialen als auch familiären Zusammenleben verunsicherte. Es waren Sommerferien, sie sollte nun von der Grund- in die

28 Verleiblichte, genderspezifische Umgangsformen kultivierte *cô Tuyét* u.a. in der Schule, wo Jungen und Mädchen früher getrennt voneinander saßen. Sich in die Augen zu schauen wurde vermieden. Sie sagte: »Unsere Mentalität gebietet es, Scham zu vermeiden« und erklärte, dass sie direkten Blickkontakt mit Intimität oder einem erhöhten Aggressionspotenzial verband. Als heranwachsende junge Frau lernte sie, sich diskret zu verhalten, den Blick abzuwenden und eine geschlossene, reservierte Körperhaltung in entsprechenden Situationen einzunehmen. Ein Normbruch hätte nach ihrem Verständnis nicht nur für sie einen Gesichtsverlust (*mặt mặt*) bedeutet, sondern auch das Ansehen ihrer sozialen Einheit (*mặt thể diện*) geschwächt.

Oberschule wechseln und nahm wahr, dass sich die Angst der Älteren von einer Angst vor Bomben hin zu einer Angst wandelte, dass die Kinder etwas von ihrer Hilflosigkeit mitbekämen. Sie sagte: »Vorher war die Gesellschaft friedlicher miteinander.« Mit dem Schulbeginn nahm sie die Veränderungen stärker wahr: Statt Biologie stand Marxismus-Leninismus auf ihrem Lehrplan, Lehrer:innen wurden ausgetauscht. Fast täglich blieben Plätze in der Schulbank frei, auch Lehrkräfte fehlten und in den Häusern, wo sonst die Nachbar:innen wohnten, lebten nun fremde Leute. Diese gehörten zum »Bezirk«, hatten ein Auto und einen Fahrer.²⁹ In ihrer Wahrnehmung schwiegen die verbliebenen Schüler:innen über diese Veränderungen, weil sie die Aufmerksamkeit nicht auf sich ziehen wollten. Zumindest galt das für sie selbst, wie ich lernte. Die Umstellung ihres öffentlichen Lebens war das eine, das betraf alle. Aber nach dieser Umstellung stand sie »auf der Liste«. Cô Tuyét erklärte mir, was das bedeutete:

Man musste aufpassen. Meine Oma sagte: »Ihr müsst immer leise bleiben. Ihr seid Kinder und habt zu lernen. Was einem zugeteilt wird, muss man annehmen, nicht beschweren. Gerade ihr [Kinder von einem gefallenen Soldaten; Anm. d. Verf.] müsst froh sein, überhaupt einen Platz in der Klasse zu haben.« (März 2018)

Ihre prekäre Situation, ihr »Anderssein«, musste sie verstecken, um sich zu schützen. Da cô Tuyéts Vater – an den sie sich nicht erinnern konnte – mit der Armee Südvietnams verbunden war, war es ihr und ihren Geschwistern eigentlich nicht erlaubt, die Oberschule zu besuchen. Sie reflektierte ihr Bewusstsein für ihre strukturelle Benachteiligung: »Es ist schade. Da wo du anfängst, selbst zu denken, darfst du das nicht mehr. Alles wird bestimmt.«

Wir sprachen häufig über die »Angst, die damals nicht so benannt wurde«. Cô Tuyét erzählte von einer verpflichtenden Militärwoche in der Schulzeit, die sich in einer körperlich gefühlten Intensität manifestierte. Sie erinnerte sich mit knappen Worten und einer versteinerten Mimik an Schießübungen: »Es war sehr hart und beängstigend. Ich will das [Gewehr; Anm. d. Verf.] nie wieder anfassen.« Sie fügte leise hinzu, dass es Aufsehen erregt hätte, wenn sie der Übung ferngeblieben wäre. Ich verband cô Tuyéts Befürchtung mit dem »Drei-Generationen-Gesetz« (Leshkovich 2014), das Nachkommen von stigmatisierten »Verräter:innen« über drei Generationen zur potentiellen Gefahr der Staatssicherheit erklärte. Ein Fernbleiben hätte ihren ohnehin vulnerablen Status in der neuen Gesellschaft verschärft.

In späteren Gesprächen ergänzte cô Tuyét (55 J.) weitere Unstimmigkeiten aus der Umbruchzeit: Etwa, dass sie als 11-Jährige im Klassenverband Dienste für den Staat erledigen mussten – Straßen fegen, Kanäle oder die Markthalle säubern. Da das tagsüber stattfand und der normale Tagesrhythmus die Straßen beherrschte, wurden sie von den Passant:innen und Marktleuten dafür ausgeschimpft, sie störten. Cô Tuyét sagte, dass man es nicht richtig machen konnte, »alles war falsch«. Sie erinnerte, dass ihr damals

29 Vor der Machtübernahme gehörten Autos, Fernseher oder Reiskocher zur materiellen Kultur in cô Tuyéts Lebenswelt. Nach dem Regimewechsel bedeuteten diese Besitztümer großen Reichtum, den sie mit einem hohen politischen Amt verband. Das machte sie auch an der Körperform fest, denn wer korpulent war, während ein Großteil der Bevölkerung hungerte, den zählte sie zu der Kommunistischen Partei.

täglich Abwertungen und Begriffe wie »Schande«, »böse«, »kaputt« entgegenschlugen. Für sie hieß das, dass »alles willkürlich richtig oder falsch« sein konnte, das interpretiere ich als in dieser Zeit verinnerlichtes Misstrauen.

Ihre Großmutter, Mutter und Tanten waren cô Tuyét's wichtigste Bezugspersonen, an denen sie sich orientierte.³⁰ Es fiel ihr mit der Zeit aber immer schwerer, die äußeren Widersprüche still zu regulieren. Sie verlor die Unbefangenheit, sich in sozialen Relationen wahrzunehmen. Zuhause wurde ihr eingeprägt, vorsichtig zu sein, »leise und unauffällig.« Auch der Umgang mit ihren Altersgenossen unterlag einer Schutzstrategie: Sie durfte zwar mit anderen Kindern spielen, aber nicht sprechen. Erklärt wurde das nicht, denn »Kinder wurden grundsätzlich nicht mit wichtigen Informationen betraut«, aus Angst, dass sie Geheimnisse unter Druck nicht für sich behalten konnten, wie sie Jahrzehnte später vermutete.

Cô Tuyét's geschultes Misstrauen und ihre Distanz zu ihrem Gegenüber nahm mit den gesellschaftlichen Veränderungen rasant zu. Bei Fragen zu ihrer Religionszugehörigkeit durfte sie angeben, dass sie lediglich zu ihren Ahnen bete, aber nicht zu Buddha. Diesen ihr Gefühlsleben strukturierenden Einfluss musste sie beschweigen: »Die Kommunisten« hatten die vorherige Ordnung ausgehebelt. Ein Versammlungs- und Religionsverbot verhinderte Zusammentreffen, wie sie es vor dem Kriegsende kannte. Die Tempel wurden abgeriegelt und somit die Orte versperrt, die für sie Sicherheit, Kontinuität und Zusammenhalt bedeuteten.³¹ Regelmäßig mussten sie sich bei einem Bezirksvorsteher melden. Als Heranwachsende fühlte sie sich beobachtet und sozial exkludiert, ihre heutige Sicht auf die umgebende Gesellschaft spiegelt ein tiefes Unsicherheits-, Minderwertigkeits- und Abhängigkeitsgefühl wider.³² Ihr Verständnis der Nachkriegszeit als einer Krise als Kontext deckt sich mit der historisch-empirischen Perspektivierung in 4.2 und hilft, ihre gefühlten Irritationen einzuordnen.

Die täglichen Dissonanzerfahrungen gingen mit Bewegungen und Handlungsmustern zusammen, also einer Veränderung ihres körperlichen Gefühls des In-der-Welt-Seins. Besonders die Irritation traditioneller Beziehungshierarchien verunsicherte sie. So führte die wachsende Armut dazu, dass vorher angesehene Personen, z.B. Lehrer:innen, nun morgens auf dem Weg zur Schule ein Reisfrühstück auf der Straße verkauften, also einen Status- und Gesichtsverlust erlitten. Also schaute cô Tuyét auf dem Weg zur Schule oder durch den Ort bewusst auf den Boden und grenzte sich von ihrer sie irritierenden Umwelt ab. Damals, sagte sie, vermied sie es, Leuten ins Gesicht zu schauen, aus

30 In cô Tuyét's ersten Lebensjahren bedingte der Kriegseinsatz (und später die Inhaftierung in Umerziehungslagern), dass männliche Familienmitglieder in ihrer familiären Konstellation unterrepräsentiert waren.

31 Nach einiger Zeit begann man, diese Treffen inoffiziell weiterzuführen, erzählte sie mir. So fanden religiöse Zeremonien in Privathäusern statt. Familientreffen waren offiziell erlaubt, fortan traf man sich zu vielen »Ahnenverehrungen« oder »Verlobungen«, wo dann Verse über das Leben Buddhas rezitiert wurden. Diese Zusammentreffen erhielten die spirituellen Bindungen aufrecht, waren jedoch von Unruhe und Anspannung begleitet. Dennoch ging cô Tuyét's Großmutter das Risiko immer wieder ein. »Ihr fehlte etwas«, vermutete sie.

32 Die Angst vor einer Zurückweisung oder Ausgrenzung aus der eigenen Gruppe beschreibt von Scheve mit Bezug auf den Emotionssoziologen Sighard Neckel (1993) als eine »soziale Angst, die sich hinter der Scham verbirgt« (2013: 237).

»Angst, die damals noch nicht so benannt wurde«. Hätte sie jemanden erkannt, so erklärte sie, hätte das sowohl sie beschämt als auch die wahrgenommene Person. Zudem begleitete sie das Unbehagen, selbst als Kind eines Soldaten der geschlagenen Armee, das »auf der Liste stand«, entdeckt und verraten zu werden. Ihre Unsicherheit wuchs parallel zur gesellschaftlichen Fragmentierung:

Man schämte sich, dass man nicht genug zu essen hatte und traf sich nicht zuhause bei anderen. Unangenehmes wurde so verdeckt, Armut oder ein trinkender Vater. [...] Irgendwann merkt man, irgendwas stimmt hier nicht. Nicht alle bekommen einen Ausbildungsplatz. Menschen fehlen. Es wird nicht darüber gesprochen, man darf keinem anderen etwas erzählen. Deswegen hast du immer Angst: »Ja, was wird mit dir?« Wenn die Eltern älter werden – was machst du dann? (März 2017)

Mit dem Zitat erläuterte cô Tuyét, wie sich die Praxis des Schweigens relational zu der sich verändernden Umwelt wandelte. Je mehr sie mitbekam und verstand, desto deutlicher spürte sie, dass sie ihrer Rolle als Tochter, die um das Wohl ihrer Familie bemüht ist, nicht gerecht werden konnte. Für sie würde es keine berufliche Zukunft in Vietnam geben, weil sie keinen Platz in dieser Gesellschaft hatte: »Das war nicht zu ändern, sondern eine Frage der Zeit.« Um sich zu schützen, war sie wachsam, aufmerksam und misstrauisch: »Nicht nach rechts und nicht nach links schauen. Mucksmäuschenstill, keinen Ton.« Die aus ihrer Aussage hervortretende dauerhafte Anspannung beschreiben Wise und Velayutham als »[i]ntensity [that] signals affect as palpable, embodied, resonant, working in and through the body as it responds to the world« (2017: 120). Grundiert wurde ihre Anspannung von einer körperlich gefühlten Differenz, die sie in der Bewegung durch ihre Umwelt empfand. Ihr Gefühl des In-der-Welt-Seins, so entnahm ich es unterschiedlichen Gesprächen, baute auf einer komplexer werdenden Zerrissenheit auf. Ihre Entfremdung beschrieb cô Tuyét damit, dass »Vietnam wie zugemauert [war], es kamen keine Informationen mehr in das Land«. Diese Aussage ergänzte ihre Anstrengung, nicht aufzufallen und sich von ihrer Umwelt zu distanzieren. Die Stille von außen spiegelte sich also in ihrem Schweigen.

Je älter sie wurde, desto hungriger wurde sie. Die wachsende Armut in der »Reiskammer des Südens« verschärfte das gesellschaftliche Ungleichgewicht. Weggeworfen wurde nichts mehr, denn es gab keinen Ersatz. Sie stellte an einem praktischen Beispiel dar, dass die vergangene Erfahrung des Mangels ihre Orientierung noch stets beeinflusst: Sie würde die warmen Unterkleider, die sie sich in ihrem ersten Winter in Berlin gekauft hatte, noch immer benutzen, flicken und aufbewahren. Dieses Muster des Denkens und Handelns entwickelte sie, als »die Wirtschaft zugemauert [war] und das Land durch die Reformen des Kommunismus brach[lag]«. Cô Tuyét erinnerte sich, dass sie als Teenager mit ihrer Großmutter kleine Steine aus dem Reis suchen musste, um sich keine Zähne auszubeißen. Sie stopfte die Löcher in der Kleidung und war darauf bedacht, nichts an der Wäscheleine hängen oder vor dem Haus liegen zu lassen. Sie versteckten ihren wenigen Besitz, denn mit der Hungersnot wuchs die Zahl der Diebstähle. Sie sagte, dass man als Kapitalist beschimpft oder verfolgt wurde, wenn man Ressourcen hatte – »egal ob Geld oder nur genügend zu essen«.

Wenn cô Tuyét nachts im Dorf Hunde bellen hörte, ahnte sie, dass man draußen die Ernte von den Bäumen und aus dem Boden stahl; in der Familie sprachen sie nicht darüber. Oft waren es Bekannte oder sogar Nachbar:innen, die sie bestahlen. Damals machte ihr das Angst, wie sie 30 Jahre später sagte, weil sie die Personen eigentlich kannte. Aber sie verhielten sich nun so anders. Deutlich wird, wie tiefgreifend ihr Misstrauen wahrgenommene und gefühlte Zugehörigkeiten herausforderte. Die veränderte soziale Lebenswelt und der gesellschaftliche Umgang provozierten gefühlte Irritationen zum Status quo – und diesen Status, das muss man sich vergegenwärtigen, rahmten Erinnerungen an das Leben mit dem Krieg.

Ab Ende der 1970er Jahre bemerkte cô Tuyét vermehrt »Hamstergruppen«, die sie anhand des gesprochenen Dialekts anderen Landesteilen zuordnete. Sie kauften »die Reste und nahmen alles mit, was sie fanden«. In ihrer Beschreibung fiel mir eine Wertung auf: Personen mit südvietnamesischem Dialekt, wie z.B. ihre Nachbar:innen, »klauten, um zu überleben«. Personen anderer sprachlicher Zugehörigkeiten assoziierte sie mit Gefahr. Gleichzeitig erweiterte sie diese Perspektive mit den Erinnerungen daran, dass bereits im Ausland angekommene Geflüchtete ihren Familien Pakete mit Seife, Medikamenten oder anderen nicht in Vietnam verfügbaren Gütern zuschickten, damit diese sie verkaufen und so ihr finanzielles Auskommen sichern konnten. Die Käufer:innen dieser Luxusgüter waren die politischen Kader, die in ihrer Wahrnehmung oftmals einen anderen als den südvietnamesischen Dialekt sprachen.

Der Schwarzmarkt florierte also und brachte neue Gefahren mit sich, wie cô Tuyét sagte, denn »wenn du etwas kaufen wolltest, musstest du schmuggeln, es gab nichts zu kaufen. Das wurde problematisch, weil man merkte, die Zeit wird knapp: Wir haben bald nichts mehr zu essen«. Der Überlebensinstinkt verknüpfte sich mit einem Fluchtgedanken.

Eine weitere Intensivierung des Schweigens begann mit der Fluchtplanung, aber »die Kinder durften nichts mitbekommen«. Cô Tuyét war damals 13 Jahre alt und sie wurde sensibler für die Gespräche über die Regierung oder Missverhältnisse. Sie begann, gehörte Wortfetzen zusammenzusetzen: »Meine Tante sagte dann immer: ›Ihr müsst jetzt aus dem Zimmer gehen, wir müssen etwas besprechen. Wir müssen dafür sorgen, dass es gut bleibt.‹ Sie sagte, das sei ein heikles Thema.« Cô Tuyét hinterfragte dieses Vorgehen nicht, weil das intergenerationale Schweigen einerseits die Altershierarchie widerspiegelte, als Kind gehorchte man. Andererseits, so realisierte sie später, hatte sie es nicht gelernt, mit Geschwistern oder Freund:innen offen zu sprechen, da dies immer mit der Angst – die damals noch nicht so benannt wurde – einherging, irgendwen oder irgendetwas zu verraten. Cô Tuyét erzählte bei einem Spaziergang, wie sie damals eine mögliche Flucht bewertete:

Ich stand auf einer anderen Liste, gehörte zu den Außenseitern. Aber wenn ich keine Arbeit bekomme, dann habe ich kein Geld und keine Lebensgrundlage und kann meine Familie nicht unterstützen. Nach dem Krieg war alles verboten, man durfte sich nicht frei bewegen. Die Älteren sagten immer: »Hauptsache, ihr habt ein besseres Leben später.« Für uns hieß das, nicht so viel zu denken. Die Eltern haben immer Schwierigkeiten gehabt mit der neuen Regierung. Nach konfuzianischem Bild heißt es: Wenn sich eine Möglichkeit bietet, dann musst du die annehmen. (November 2018)

Die pragmatische Perspektive dieser Aussage unterschied sich von der emotionalen Intensität anderer Erinnerungen. Ihre Lebenserfahrungen, zehn Jahre als »Außenseiterin« im Sozialismus gelebt zu haben, schärften ihr Bewusstsein, dass sie unter den gegebenen Umständen keinen Platz in der vietnamesischen Gesellschaft bekommen würde. Diesen Pragmatismus nahm cô Tuyét retrospektiv bei vielen Personen ihrer Generation wahr, insbesondere die Zahl unverheirateter Frauen im heiratsfähigen Alter signalisierte ihr das rückblickend, denn zusätzliche familiäre Verpflichtungen – wie eine Ehe oder Kinder – hätten die Flucht verkompliziert. Auch ihr Onkel habe nicht zugelassen, dass sie vor ihrer Flucht heiratete, »der Gedanke an eine Flucht hat das Leben auf ›Pause‹ gesetzt. Man wollte einfach nur raus«.

Als wir einen ehemaligen Ausbildungsplatz von ihr in Berlin-Moabit besuchten, sprach sie die im Kontext von äußerer Unsicherheit und Gefahr entwickelte Strategie an, Emotionen zu regulieren, um sich selbst respektive die soziale Einheit zu schützen:

Jeder ist für sich, so ungefähr. Automatisch ist man irgendwie isoliert geworden. Keine Ahnung warum, aber es ist so. Weil, wenn du irgendwas redest, dann kann es sein, dass jemand merkt: Das ist nicht korrekt, weil du hattest mit dem anderen System zu tun. Deswegen, das ist echt schwierig. Man ist vorsichtig, viel vorsichtiger geworden. Man hat eine Vorstellung, lernt in der Schule und mehr ist nicht. Und bei anderen Sachen ist man ganz still. Und die Eltern machen einen immer wieder aufmerksam: »Erzähl nicht so viel.« [...] Auch heute, man spricht nicht darüber. Man versucht zu vergessen oder sowas. Weil je mehr man das Thema wieder anspricht, je mehr schlechte Erinnerungen oder Spannungen bekommt man vielleicht, das soll nicht sein. Dann sagt man: »Ja, was soll die Vergangenheit? Wir leben für die Zeit jetzt.« Wir reden nicht über das Negative, das ist nicht so gut für uns ... Hätten wir eine eigene Heimat und eigenen Boden und würden da schön leben, vielleicht. Aber leider ist es so geworden. Und es tut vielleicht weh, denke ich mir, es tut auch weh. (März 2017)

Während cô Tuyét eine Grenze zwischen innen/Vertrauen und außen/Misstrauen zog, verknüpfte sie das mit einer sich fortsetzenden Anstrengung durchzuhalten, auszuhalten und nach vorne zu blicken. Sie entwickelte ihr emotionsregulierendes Schweigen entlang sinnlicher Differenzerfahrungen. Sie regulierte die emotionalen Spannungen, um in einer fragilen Situation handlungsfähig zu bleiben; Schweigen formte ein konstruktives Vergessen (A. Assmann 2016: 68). Der Ort, an dem sie diese Sichtweise auf die frühere Veränderung des gesellschaftlichen Miteinanders und ihrer impliziten Fortführung im heutigen Anspruch des Nicht-Erinnerns mit mir teilte, ist aufschlussreich. An dieser Stelle nur so viel: Sie erinnerte sich im Vorbeigehen ihrer ehemaligen Berufsschule an eine Zeit, in der sie in die Zukunft blicken musste, weil sie keine andere Wahl hatte.

Wir sprachen erst nach zwei Jahren ausgiebiger über cô Tuyéts Gedanken und ihre heutige Wahrnehmung der Flucht. Beispielsweise erinnerte sie sich daran, dass ein Onkel ihre Mutter häufig um Geld bat. Für ihre Plätze auf dem Fluchtboot, wie sie heute weiß. Dann wurde sie gebeten, mit der Tante und dem Onkel »Verwandte zu besuchen«. Die Fahrt zu dem verabredeten Treffpunkt war »wie eine Weltreise«, beschwerlich und gefährlich, weil sie viele Wachposten passieren mussten. Erst da realisierte sie, dass die Flucht unmittelbar bevorstand. Aber der Versuch scheiterte, wodurch die Familie viel Geld verlor.

Die Flucht ihrer jüngeren Geschwister gelang ein Jahr später, sie wurden von der *Cap Anamur* gerettet und nach Deutschland geflogen. Ich fragte sie, wie sie sich damals fühlte, was sie dachte. Sie antwortete, dass sie nicht in der Familie darüber sprachen, weil das zu gefährlich gewesen wäre. Dann schwiegen wir gemeinsam. Als ich das Gesprächsprotokoll anfertigte, stellte ich mir die Frage, über was man auch hätte sprechen sollen? Mit welchen Worten beschreibt man die Angst um seine Geschwister? Oder das ungewisse Warten, ob sie es schaffen, ob sie überleben würden? Oder die Angst, dass der Fluchtversuch auffallen und ihre Familie die Aufmerksamkeit der Polizei auf sich ziehen würde? Allein beim Schreiben der Worte merkte ich – wie auch in dem Moment des Schweigens selbst –, dass sich mein Hals zuzog, weil es nichts gab, um dieser gefühlten Intensität Ausdruck zu verleihen.

Ihre Geschwister stellten nach ihrer Flucht mit Unterstützung deutscher Behörden einen Antrag auf Familienzusammenführung. Drei Jahre später, kurz bevor 1986 mit *Đổi mới*³³ die marktwirtschaftlichen Erneuerungen, Reformen und eine Öffnung des Landes eingeleitet wurden, durfte cô Tuyết gemeinsam mit ihrer Mutter, einer Schwester und Cousine ausreisen. Dass sie ausreisen würde, erfuhr sie erst ein paar Tage zuvor. Ihre Mutter befürchtete, dass in letzter Minute etwas schiefgehen würde. Die Anspannung, die mit diesem Schweigen einherging, erklärte cô Tuyết damit, dass »man nie wusste, wer zur Regierung gehört und nicht klar war, was man überhaupt noch sagen durfte«. Die letzten Stunden in Vietnam verbrachte sie angespannt wartend, mit einem unguten Gefühl. Sie sagte: »Man hat damals die Gedanken an Negatives weggesteckt. Aber das Gefühl blieb.« In Vietnam, sagte sie mir, habe sie keine Familie mehr, sie verabschiedete sich also auch von keinem, sie ging still. Ihre Großmutter war zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben, andere Verwandte waren geflüchtet und lebten nun verstreut in den USA, Norwegen, Frankreich, Australien und Deutschland.

In diesem Abschnitt zeigte ich, wie sich während cô Tuyéts Teenagerjahre ihr Schweigen über verschiedene Momente der emotionalen, sozialen und körperlichen Abgrenzung affektiv verdichtete. Jahrzehnte später reflektierte sie, dass die Wandlung der äußeren, lauten Kriegsgefahr zur inneren, gefühlten Angst ein anhaltendes Unbehagen auslöste. Ihre Interaktions- und Bewegungsmodi veränderten sich relational zu extremer werdenden Lebensumständen. Sie sagte, das Gefühl der Unsicherheit habe sie nie verloren, »aber in Deutschland bin ich anders unsicher«.

6.2.1.3 Zwischen Mobilität und Schweigen

Cô Tuyết landete im Alter von 17 Jahren starr vor Kälte im Winter in West-Berlin. Sie bezog mit dem bereits in Berlin lebenden Teil ihrer Familie, einem Onkel, Cousins und Cousinen, ihren Geschwistern und ihrer Mutter eine gemeinsame Wohnung in Kreuzberg. Der Geruch der Kohleöfen, die grauen Häuser, die kahlen Bäume erlebte sie als »Schock, alles war wie tot«.

Besonders die Tatsache, dass sie »vor den Kommunisten geflohen« war und nun in der Nähe der Berliner Mauer lebte – »direkt neben anderen Kommunisten« –, machte sie nervös, sobald die Mauer in Sichtweite kam. Auch die oft menschenleeren Straßen und

33 Mit *Đổi mới* (vietnamesisch für »Erneuerung«) traten in Vietnam marktwirtschaftliche Reformen in Kraft, was den Wandel der Plan- zu einer sozialistischen Marktwirtschaft anstieß.

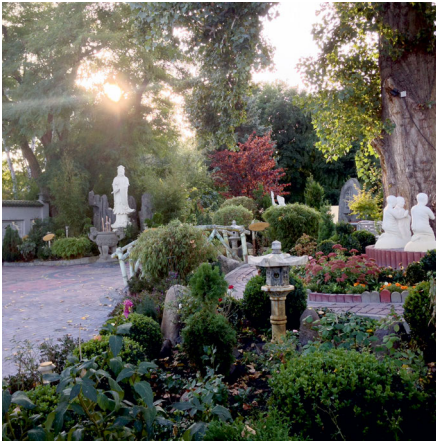
die kurzen, dunklen Tage in ihrem ersten Winter beunruhigten sie; ihre als Kind verinnerlichte Assoziation von Dunkelheit und Gefahr verzerrte ihren Alltag. Sie verstand die Sprache, die Umgangsformen nicht, aber ihr war seit ihrer Ankunft klar: »Ich bleibe in Deutschland. Wo sollte ich denn auch hingehen? Zurück ging nicht mehr, das war unmöglich. Ich liebe Vietnam, aber ich habe dort keine Familie mehr.« Zuhause beschreibt nach ihrer Deutung einen Ort, an dem sie mit ihrer Familie zusammen sein kann. Die Absolutheit der zerrissenen Zugehörigkeit zu Vietnam war ihr bewusst. Sie versuchte, nicht daran zu denken, sondern sich auf der Suche nach Regelmäßigkeit abzulenken – Sprachkurs, Schule, Ausbildung. Die extreme Veränderung ihrer Lebenssituation beschrieb cô Tuyết mit ähnlich pragmatischen Worten wie ihre Flucht.

An den Wochenenden besuchte sie mit ihrer Familie das Heim des Deutschen Roten Kreuzes (DRK) im Südwesten Berlins, wo sich unter anderem eine Pfadfindergruppe traf. Ihre jüngeren Familienmitglieder wurden dort nach ihrer Ankunft (drei Jahre vor cô Tuyết) herzlich aufgenommen, wie sie sagte.³⁴ Auch sie fand dort eine emotionale Zuflucht, Unterstützung, Orientierung und Zusammengehörigkeit, die ihr die Umstellung auf den deutschen Alltag erleichterte. Das DRK unterstützte auch den Aufbau der buddhistischen Gemeinde, sagte sie. Im September 2016 besuchten wir zum Mondfest (*tết trung thu*) die buddhistische Pagode in Spandau. Ich begleitete sie in die Gebetshalle, dann führte sie mich in den Garten und erzählte anhand der bildlichen Darstellungen Geschichten von Buddhas Lebensweg.

Im Anschluss an den Besuch des Gartens gingen wir zu ihrem Auto, tranken Tee und teilten die selbstgebackenen *bánh trung thu nhân đậu xanh* (Mondkuchen), eine kunstvolle und geschmacksvolle Köstlichkeit aus Reismehl, gefüllt mit Mungobohnenpaste. Eingebacken in die Mondkuchen ist ein gesalzenes Eidotter, das den Vollmond symbolisiert. Cô Tuyết sagte, dass Religion schon immer eine wichtige Rolle in ihrem Leben spielte. Daher gab es ihr Kraft, dass sie »in der Fremde« auf sie zurückgreifen konnte. Auch, wenn sie im Radioprogramm »multikulti« des Rundfunk Berlin-Brandenburg (RBB) Sendungen in »unserer Sprache« hörte oder bei Zusammenkünften in der Gemeinschaft vietnamesische Gerichte zubereitete oder aß, stellte sich über bekannte Sinneseindrücke eine empfundene Ruhe und Aufeinanderbezogenheit her. An diesen Aspekten zeigt sich einmal mehr, wie zentral die kreative Einbindung der Sinne die emotionale Verortung leitet.

34 Cô Tuyết erklärte mir, wie wichtig es war, dass ihre jüngeren Geschwister nach der Ankunft vietnamesischen Sprachunterricht erhielten. Neben dem Deutschkurs und der Vorbereitung auf das Ankunftsland war es für unbegleitete minderjährige Geflüchtete ebenso wichtig, die Bindung zu ihrer Muttersprache aufrecht zu erhalten. Das unterstützte das spätere Zusammenfinden von Familien nach dem geregelten Familiennachzug, da so einer sprachlichen Entfremdung vorgebeugt wurde. Die sozialen und emotionalen Komponenten der familiären Entfremdung durch die Flucht, so entnehme ich es, waren enorm.

Abb. 8: Im Garten der Pagode



EW, 2016

Abb. 9: Mondkuchen



EW, 2016

Cô Tuyét hatte sich seit 1975 danach geseht, wieder mit der Welt verbunden zu sein, also kaufte sie sich von ihrem ersten Geld ein Radio. In ihrer Erinnerung tritt ihr damaliger Stolz hervor, sich einen lang gehegten Wunsch erfüllt zu haben. Das Wiederanknüpfen an vorherige Bedürfnisse stärkte sie, insgesamt beobachtete sie in den ersten zehn Jahren eine »Euphorie des Überlebens« unter den Geflüchteten in Berlin. Nach meiner Deutung entwickelte sich cô Tuyét's Motivation, sich schnell auf den neuen Kontext zu konzentrieren, relational zu ihrem sozialen Umfeld. Die Gemeinsamkeit des Neuanfangs setzte Kräfte frei, um jetzt die Ziele zu erreichen, die ihr in Vietnam verwehrt worden waren.

Andererseits wies sie mich auf eine verdeckte Anstrengung hin. An einem sonnigen Spätsommertag 2017 unternahmen wir einen Go-Along zu ihrer ehemaligen Sprachschule nach Halensee. Cô Tuyét erzählte, dass sie trotz ihrer ausdauernden Anstrengung anzukommen zunächst die stille Hoffnung hegte, »dass ich in vielleicht 15 Jahren zurück nach Vietnam gehen könnte, aber das erwies sich als falsch«. »Nostalgie«, sagte sie dann schnell, »wäre unpassend. Wo sollte ich denn auch hingehen? Zurück ging nicht mehr, das war unmöglich.« Sie schob diese Gedanken weg. Erlebte sie im Alltag Irritationsmomente, suchte sie den Grund bei sich. Zum Beispiel, wenn sie sich »abschätzig gemustert« fühlte, weil sie Hinweisschilder auf der Straße nicht verstand oder weil sie »Arme-Leute-Kleidung« trug. Wenn sie montags nach einem vietnamesischen Essen wieder in die Schule ging, schämte sie sich, wenn ihre Kleider nach dem Essen rochen – »Knoblauch gab es in der deutschen Küche nicht«. Dafür hatte sie im Supermarkt aber immer ihre Übelkeit unterdrücken müssen, wenn sie an der Käsetheke vorbeikam; Gerüche lösten starke Gefühle aus. Beschäftigung war ihr Ventil, die gefühlten Irritationen zu regulieren. Cô Tuyét bemerkte auch in ihrer sozialen Umwelt ein stilles Leiden, aber sie sagte,

damals habe sie sich damit nicht beschäftigen wollen.³⁵ Heute verknüpfte sie die Chance des Neuanfangs mit dem Alter:

Jüngere besuchten die Schule, studierten oder konnten eine Ausbildung machen, während die älteren Personen schnell Jobs in Fabriken fanden. Das ermöglichte ein gutes Leben, aber neben der ersten Freude stand oft der Bruch zum vorherigen Berufsleben: Juristen hatten nicht einfach die Möglichkeit, ihre Berufsabschlüsse in Deutschland anerkennen zu lassen. Deswegen träumte man dann von einer Rückkehr und holte sich Kraft aus diesen nostalgischen Gedanken, um die gegenwärtigen Schwierigkeiten abzuschwächen. Das ging vielen so. (September 2017)

Die Möglichkeiten der gesellschaftlichen Teilhabe waren für Jüngere höher, reflektierte sie. Andere nährten nostalgische Gefühle, um sich einer imaginierten Zugehörigkeit nach Vietnam zu versichern (vgl. Christou 2011), jedoch beförderte das eine Zerrissenheit zwischen Raum und Zeit. Aufgrund cô Tuyêts schulischer Leistungen bekam sie die Möglichkeit, ein Studium aufzunehmen. Sie entschied sich dagegen, weil sie dafür hätte umziehen und die Familie ein weiteres Mal zerreißen müssen. Stattdessen machte sie eine technische Ausbildung und fand einen Arbeitsplatz in einem von Männern dominierten Beruf. Sie lebte in Kreuzberg zusammen mit ihrer Mutter, die eine Anstellung in einer Näherei bekam, und den jüngeren Geschwistern, die die Schule besuchten. Am Wochenende engagierte sie sich aktiv in der Gemeinschaft, unternahm Ausflüge und Urlaubsreisen an Orte, an die es nahe Verwandte verschlagen hatte. Oder sie fuhr mit der Pfadfindergruppe in das jährliche Sommerlager, in dem sich vietnamesische Pfadfindergruppen aus ganz Deutschland trafen. Der Grad der Vernetzung war also von jeher hoch.

Es fiel cô Tuyêt zunehmend leichter, sich durch die deutsche Gesellschaft, das Rechtssystem und den Straßenverkehr zu navigieren. Sie hatte Freude daran, mit den in Berlin geborenen Kindern ihrer Verwandten Zeit zu verbringen, sie organisierte ihren Alltag mit einer pragmatischen und funktionalen Haltung, fand ihren Rhythmus über ihre Freundschaften und ihre Berufstätigkeit. Sie trug zur finanziellen Absicherung ihrer Familie bei, war in die Erziehung ihrer Neffen und Nichten involviert und lebte somit im Einklang mit ihrem modifizierten sozial-relationalen Wertesystem. Sie erklärte mir die Unterstützung auf der Basis impliziter Gefühlsregeln:

Die Gemeinschaft war und ist immer noch sehr eng miteinander. Man fühlt sich wie eine Familie, ganz warmherzig. Bei Schwierigkeiten im Alltag hatte man immer jemanden, den man ansprechen konnte, wenn man Hilfe brauchte. [...] Wenn in der

35 Cô Tuyêt beobachtete, dass einige Geflüchtete ihre Vergangenheit ausklammerten, indem sie den in Deutschland geborenen Kindern die vietnamesische Sprache oder Traditionen nicht beibringen wollten, weil es kein Zurück geben würde. Sie nannte mir aber auch ein anderes Extrem: Der Alltag in Deutschland strengte eine Tante von ihr sehr an und um ihre gegenwärtige Frustration auszugleichen, erinnerte sie sich an ihre schöne Kindheit in Saigon: »Sie hoffte, zurückkehren zu können und nahm die neue Situation nur als Übergang wahr. Sie lebte wie ein Schatten und führte ein verschlossenes Leben.« Damals war ihr nicht bewusst, dass ihre Tante unter Depressionen litt. Sie wurde zwar im Krankenhaus behandelt, aber darüber wurde nicht gesprochen.

Familie etwas Schlechtes passiert, die Stimmung negativ ist oder so etwas, darüber sprechen wir nicht, um keine Unruhe zu erzeugen. [...] Wir beschäftigen uns, bereiten die Treffen in der Gemeinschaft vor, dann hat man keine Zeit für Negatives. Wir vermeiden das, es gibt Grenzen. Also man darf nicht einfach ganz offen explodieren, das darf nicht sein. (März 2017)

In ihrem Zitat zeichnet sich ihr Verständnis der Gemeinschaft als erweiterte Familie ab. Es gab immer jemanden, den man um Hilfe bitten konnte, aber man sprach nicht über alles. Stattdessen standen gemeinsame verkörperte und verortete Aktivitäten im Vordergrund, das lenkte den Fokus weg von negativen Empfindungen. Schweigen beugte Dissonanzen vor. Ich entnahm dem Zitat, dass cô Tuyết die auf Harmonie und Ruhe ausgelegte gemeinschaftliche Aufeinanderbezogenheit als Form der psycho-sozialen Fürsorge empfand.³⁶ Die Verantwortung, gefühlte Intensitäten intrapersonal zu regulieren, obliegt dem Individuum. Auch nach der Flucht kontinierte sich dieses Emotionsmanagement.

Nach 15 Jahren veränderte sich ihre Lebenswelt erneut, denn der Schwerpunkt ihrer Familie verlagerte sich. Ende der 1990er Jahre zogen die beiden nun verheirateten jüngeren Geschwister von cô Tuyết zu ihren Ehepartner:innen in die USA. Zuhause ist da, wo die Familie lebt, also wurde cô Tuyết mobiler, um dieses Gefühl zu festigen. Bei ihrer Familie fühlte sie sich sicher. Ihre Mutter, die sich zuvor um die in Berlin lebenden Enkel:innen gekümmert hatte, lebte erst alternierend bei cô Tuyết und den Geschwistern auf der anderen Seite des Atlantiks. Zehn Jahre später siedelte ihre Mutter vollständig über und übernahm die Betreuung ihrer in den USA geborenen Enkel:innen. Cô Tuyết erklärte, dass ihrer Mutter das kalifornische Klima besser bekomme und sie sich dort besser zurechtfinde, weil es eine Infrastruktur in vietnamesischer Sprache gebe. So zerrissen ihre emotionalen Nahbeziehungen ein weiteres Mal.

Die nun selten gewordenen familiären Zusammenkünfte frischten ihre emotionalen Ressourcen auf und kontrastierten ihre gefühlte Zerrissenheit. Auf meine Frage, ob cô Tuyết mit ihrer Mutter oder ihren Geschwistern über die schweren Ereignisse in Vietnam oder nach der Flucht spreche, antwortete sie mir mit einem klaren Nein und sagte zu mir: »Das ist unser Thema.« Das Schweigen, so erklärte sie es mir, schütze vor dem Aufreißen alter Wunden (vgl. N. H. C. Nguyen 2008). Aber das führte bei den Wiedersehen dazu, dass differente Wahrnehmungen und Praxen des Schweigens ausgehandelt werden mussten: Was schützte, was galt als Fürsorge, was als Form des Respekts? Sie sorgte sich um ihre Mutter, sagte cô Tuyết; ihr körperlicher Zustand sei schwach und sie habe

36 Nach cô Tuyết's Ansicht sind harmonische intergenerationale Beziehungen gerade deswegen für älter werdende Personen fundamental, weil so das alltägliche Gefühl der Fremdheit nach der Flucht kontrastiert werde. Sie erzählte von einer in Australien lebenden Cousine. Sie spreche die englische Sprache nicht so gut, daher lebte sie »familienorientiert«. Indem ihre Cousine sich also auf ihre Familie besann, glich sie gefühlte Differenzen aus, die außerhalb dieses Bezugsrahmens entstanden. Zugleich barg diese Orientierung, wie cô Tuyết reflektierte, Konfliktpotenziale, eine »geschlossene Liebe«. Wenn Kinder die Aufopferung der Eltern nicht wertschätzen würden, komme es schnell zu einer gefühlten Minderwertigkeit der Älteren. Die dahinterliegende affektive Dimension einer empfundenen Fremdheit und Scham bliebe unbenannt. Probyn beschreibt das als »[everyday] shame born of the body's desire to fit in, just as it knows that it cannot« (2004: 328).

viele Alpträume, so erzählte sie nach einem Besuch in Kalifornien. Das zu thematisieren falle ihr schwer.

Ich fasse die Verdichtung des Schweigens, die sich chronologisch in cô Tuyét's affektivem Lebensverlauf zeigte, kurz zusammen: Nach der Erfahrung der zerreißenen Zugehörigkeiten in Relationen, mit den Sinnen und im Raum beförderte erstens die geteilte Erfahrung der Ankunft eine Aufeinanderbezogenheit entlang bekannter Emotionsreper-toires. Das orientierte cô Tuyét und half ihr auch, Dissonanzerfahrungen auszubalancieren, die sie als Kind und Jugendliche erlebte und damals noch nicht richtig begriff. Zweitens motivierte das Beschweigen der Vergangenheit, sich dem Neuanfang zuzuwenden und einander in der Gemeinschaft zu unterstützen, wie sie oft erzählte. Cô Tuyét reagierte auf gefühltes Unbehagen mit einer aktiven Konzentration auf die Gegenwart sowie der Suche nach emotionalen Zugehörigkeiten. Damit stärkte sie ihre Resilienz. Ihr Wunsch nach Zugehörigkeit orientierte sich dabei stets an ihrer Familie. Ein signifikanter Unterschied zeigt sich mit Blick auf ihre im-/mobilen Lebensphasen, denn in Vietnam lebte die Familie an einem Ort. Nach ihrer Ankunft wechselte sie in einen immer mobiler werdenden Lebensstil, weil ihre Familie sich transnational aufspannte.

6.2.2 Phänomenologie des Schweigens

Während cô Tuyét also im Kontext ihrer *emotional community* (Rosenwein 2006)³⁷ schwieg und damit intra- und interpersonale Handlungs- und Interpretationsmöglichkeiten ausdrückte, möchte ich in diesem Kapitel auf mikrorelationaler Ebene die spezifische Phänomenologie ihres Schweigens diskutieren. Ich bespreche im Folgenden einen impliziten Mechanismus des Aushaltens und Relativierens, den cô Tuyét im Kontext äußerer Unsicherheiten internalisierte, der aber im Alter und in einem Leben in der Migration in eine Krise mündete. Über das Schweigen, so werde ich herausstellen, verknüpften und akkumulierten sich emotionale und körperlich gefühlte Intensitäten. Ihr Schweigen entfaltete sich während gemeinsamer phänomenologischer Go-Alongs.

Ich beschreibe zunächst ihre Wahrnehmung ihrer emotionalen Belastungserfahrung, wie sie sie mir gegenüber zu Beginn unseres Kennenlernens artikuliert (6.2.2.1), gehe danach auf die Reflexion des Schweigens im psychotherapeutischen Prozess ein (6.2.2.2.) und schließe mit einer flexiblen Interpretation des Schweigens (6.2.2.3).

6.2.2.1 Das Leben als Chaos

Bei unserem ersten Treffen außerhalb der Klinik im Mai 2016 verdeutlichte mir cô Tuyét, damals 50 Jahre alt, dass sie Regelmäßigkeit, Routine und Selbstständigkeit sehr hoch bewertete. Wir saßen zusammen auf einer Parkbank in der Nähe ihres Wohnortes in Berlin-Neukölln und gingen einen Ordner voller Arztbriefe durch. Seit einem Jahr war ihr Leben aber »ein Chaos«. Sie war seit Monaten arbeitsunfähig, hatte mehrere stationäre und ambulante Krankenhausaufenthalte, medikamentöse und therapeutische Behandlungen hinter sich, aber ihre Situation verbesserte sich nicht. Das hatte ihren Alltag

37 Barbara Rosenwein (2006) definiert eine *emotional community* mit einem Verweis auf intensive, unauflösliche soziale Beziehungen, die mit Unterstützung, Verständnis sowie geteilten Erwartungen einhergehen.

drastisch verändert, ihre Schmerzen übermannten sie, ihre Medikamente zermürbten sie und ihre Zuversicht, dass sich dieser Zustand verbessern würde, schwand. Sie fühlte sich hilflos.

Cô Tuyét äußerte die Befürchtung, dass sie sich den Ärzt:innen aufdränge oder zur Last falle, weil sie »nichts Neues« erzählen konnte. Im Anschluss an verschiedene operative Eingriffe hatte sich ihre Schmerzbelastung chronifiziert, was sie in ihrer Bewegung und Alltagsgestaltung einschränkte und schließlich zu einer Arbeitsunfähigkeit führte. Von dem Moment an war sie auf die Unterstützung von in Berlin lebenden Verwandten angewiesen, was grundsätzlich eine stabile familiäre Einbettung reflektiert. Den ganzen Tag kreisten ihre Gedanken um ihre Schmerzen und ihre empfundene Abhängigkeit; es fiel ihr schwer, sich davon abzulenken. Von ihrem sozialen Umfeld zog sie sich zurück, weil, wie sie es nannte, keiner sie verstehen konnte. Während sie dies sagte, stiegen ihr Tränen in die Augen und ich fragte mich, was sie mehr belastete: warum oder dass sie sich isoliert fühlte.

Mit einem Seufzer überreichte sie mir schließlich den Ordner mit gesammelten Diagnosen der Fachärzt:innen, Anträgen für Gesundheitsmaßnahmen, Entlassungspapieren aus verschiedenen Krankenhäusern – einer »Papierlast«, wie sie sagte. Dann referierte sie ihre Krankheitsgeschichte. Die erste Operation markierte einen Bruch, der »mein ganzes Leben umdrehte. Auf einmal brauchte ich Hilfe«. In der folgenden Stunde lernte ich aus den Formularen und den Ergänzungen cô Tuyéts, dass sie seit fünf Jahren mehrere Operationen über sich habe ergehen lassen müssen. Notoperationen, wie die Arztbriefe zeigten, da sie erst in letzter Minute ins Krankenhaus ging. Nach der letzten Operation wurde cô Tuyét an die psychiatrische Hochschulambulanz überwiesen, seit neun Monaten war sie dort zum Zeitpunkt unseres Kennenlernens in muttersprachlicher psychotherapeutischer Behandlung.

Bis zum ersten Eingriff im Jahr 2010 hatte sie keinen Hausarzt, sie war »vorher nicht krank«. Sie sagte, sie habe »die Schmerzen so lange ertragen, bis es nicht mehr ging«. Bei unserem zweiten Treffen einige Tage später notierte ich eine Verschärfung ihrer Aussage: »Lieber würde ich sterben, als solche Schmerzen zu haben.« Die geäußerten Extreme zwischen aktivem Ertragen und passiver Resignation äußerte sie in Phasen der physischen Immobilität. Zum Beispiel, wenn sie aufgrund ihrer Schmerzbelastung Termine absagte oder anführte, dass »ihr Körper zu schwach« sei, um die Familie in den USA zu besuchen.

Ich notierte in meinen Gedächtnisprotokollen unserer anfänglichen Begegnungen, dass sie viel grübelte. Cô Tuyét betonte, dass sie ein ausgeprägtes Pflichtbewusstsein besitze, aber ihre körperlichen Belastungen sie an ihre Grenzen brächten, weil sie die Dinge nicht so verrichten könne, wie sie es von sich gewohnt war. Ihre auf den Schmerz fokussierte Wahrnehmung irritierte also ihr Selbstbild, ihr Denk- und Handlungsmuster; das machte sie unsicher und ihre Unsicherheit verstärkte den Wunsch nach Kontrolle und Stabilität.

Ihre Situation erklärte ich mir nach einigen Monaten folgendermaßen: Cô Tuyét hatte versucht, ihr Leiden »auszuhalten«. Ab einem bestimmten Punkt ertrug sie ihre Schmerzen aber nicht mehr und fühlte sich außer Stande, ihre Situation autonom zu verhandeln. Das erzeugte einen zusätzlichen Leidensdruck, denn in ihrer Wahrnehmung verlor sie ab diesem Moment die Kontrolle. Die Folgen waren verschiedene

notoperative Eingriffe, die aufgrund der fortgeschrittenen Schwere der Erkrankung ihren Alltag stark einschränkten. Ihre Konzentration lag anschließend auf dem Wunsch, dass alles werde wie vorher. Als sich das nicht einstellte, verengte sich ihr Fokus auf ihren verletzten Körper, auf ihre gefühlte Kraftlosigkeit und Vulnerabilität. Sie schwieg, um ihr soziales Umfeld mit ihrem Leid nicht zu belasten und weil sie keine Kraft hatte zu sprechen. Die dargestellte emische Wahrnehmung ihrer Krise veranschaulicht ein Gefühl der Machtlosigkeit. Aber zu diesem Zeitpunkt verstand ich den Hintergrund ihrer Bewältigungsstrategie des Aushaltens noch nicht.

6.2.2.2 Reflexion des Schweigens im psychotherapeutischen Prozess

Der Blick auf cô Tuyét's oben dargestellte Wahrnehmung der Krise enthüllte einen Bruch, den ich nun parallel zu ihrer psychotherapeutischen Behandlung erörtere. Als cô Tuyét in die sprach- und kultursensible Vietnam-Ambulanz der Charité, Campus Benjamin Franklin, überwiesen wurde, war sie 49 Jahre alt, skeptisch und hegte Vorbehalte. Die psychiatrischen Kolleg:innen diagnostizierten eine depressive Episode sowie ein chronisches Schmerzsyndrom, las ich in den Unterlagen. Diese wirkte sich in einem Interessensverlust, reduziertem Antrieb, Schlaf- und Appetitlosigkeit sowie dem Vermeiden sozialer Kontakte aus. Ich lege jetzt das Augenmerk auf ihr emisches Verständnis der gefühlten Krise.

Ein wichtiger Anknüpfungspunkt zu ihrem Verständnis, so stellte ich nach den ersten Monaten fest, trat über die Wechselwirkung gefühlter Irritationen und gefühlter Nicht-Zugehörigkeiten hervor. Cô Tuyét beschrieb mir den Moment ihrer Erkrankung als erlebte soziale Ausgrenzung, ihre Bekannten könnten sie »erst rückblickend verstehen, wenn sie selbst erkrankten«. Ich bezog die benannte Irritation der sozialen Beziehungen auf eine fehlende körperliche Erfahrungsdimension.³⁸ Gleichzeitig zog sich cô Tuyét von ihrem sozialen Umfeld zurück, da ihre Gedanken sich auf die körperlichen Schmerzen verengten. Das beeinträchtigte ihr Empfinden und Verhalten; sie fühlte sich nicht fähig, ihre sozialen Beziehungen zu pflegen. Sie fühlte sich unverstanden, als sie krank wurde, schutzlos und traurig. Weil sie der Kommunikation mit den verschiedenen Ärzt:innen nicht folgen konnte, blieb sie still. Dennoch beschrieb sie einen »Rechtfertigungszwang für meine Schmerzen«. Sie misstraute ihnen, weil sie keine Erklärung für ihre anhaltenden Schmerzen hatten und konnte den Erklärungsansätzen aufgrund ihres Zustandes oft nicht folgen. Aufgrund ihrer artikulierten Befürchtung eines Missverstehens bei den Arztterminen erstellte ich für cô Tuyét während unserer ersten Treffen eine tabellarische Übersicht über die verschiedenen Behandlungs- und Medikationsansätze auf der Grundlage ihrer Unterlagen. Da sie vor Schmerz oder Anspannung oft vergaß, was sie fragen wollte, schrieben wir gemeinsam Fragen auf, die sie in die fachärztlichen Gespräche mitnehmen wollte.

Wie sich ihre Anspannung äußerte, beobachtete ich im Juni 2016, als ich sie zu einem Arztbesuch begleitete. Während wir im Wartezimmer saßen, zeigte cô Tuyét auf ein dort hängendes Bild – ein Kunstdruck des Expressionisten Wassily Kandinsky – und sagte: »Mein Magen verkrampft sich immer, wenn ich das Bild ansehe. Ich fühle mich dann

38 Diesem Verständnis folgend entwickelt sich Empathie über eine körperlich-sinnliche Erfahrungsdimension, über das Ein- und Nachfühlen der Situation des Gegenübers.

kraftlos. Das habe ich mir irgendwie angewöhnt.« Cô Tuyét sagte das mit leiser Stimme, vor dem Bauch verschränkten Armen und niedergeschlagenen Augen und signalisierte ein akutes körperliches Unwohlsein.

Aus affekttheoretischer Perspektive lässt sich die Situation so deuten: Die Wahrnehmung des Bildes rief nach ihrer Beschreibung Erinnerungen an vorherige Besuche hervor, bei denen ihr der Arzt schlechte Befunde mitgeteilt hatte. Die Erinnerung aktualisierte eine vergangene Körperwahrnehmung, in der sie Gefühle von Schwäche, Schutzlosigkeit und Machtlosigkeit empfunden hatte. Diese Wahrnehmung kollidierte mit ihrem eingangs dargestellten Anspruch, »erst [Hilfe zu suchen], wenn es nicht mehr alleine geht«. Die Situation zeigt, dass die kognitive Reizwahrnehmung des Bildes in diesem spezifischen *affective arrangement* eine stille, verkörperte Erinnerung an die Zeit der negativen Befunde auslöste. Die körperliche Verkrampfung vor dem Arztgespräch hatte sich cô Tuyét »irgendwie angewöhnt«, das irritierte sie und verengte ihre Gedanken auf eine gefühlte Schwäche.

Ab Juni 2016 besuchte cô Tuyét die in vietnamesischer Sprache stattfindende emotions- und affekt fokussierte Gruppentherapie im zweiwöchigen Rhythmus. Sie traf dort auf andere Personen ihres Alters, die ebenfalls unter psychischen Belastungen litten. Die Gruppenteilnehmer:innen hatten heterogene Migrationsbezüge aus Vietnam, was in der Anfangszeit zu Vorsicht und Zurückhaltung führte (Heyken et al. 2019). In den ersten Sitzungen zur Psychoedukation stand das Kennenlernen psychischer Belastungssymptome sowie das Erlernen von sogenannten Skills in Form von Entspannungsübungen, achtsamen Bewegungen und Kompetenzen im Vordergrund. Ziel war es, den Teilnehmenden Stützen zu vermitteln, auf die sie in Momenten der emotionalen Überforderung zurückgreifen können.³⁹

Ich notierte, dass cô Tuyét der Einstieg in die gruppentherapeutische Interaktion aus vielerlei Gründen schwerfiel. Um dies analytisch besser zu rahmen, beschreibe ich eine dynamische Wechselwirkung empfundener Irritationen und gefühlter Nicht-Zugehörigkeiten: Vor der psychotherapeutischen Behandlung hatte cô Tuyét mit ihren Ärzt:innen auf Deutsch gesprochen, zugleich bestand hier ein klar hierarchisch geregeltes Verhältnis von Arzt und Patient:in. Den Austausch in der Gruppe moderierte die behandelnde Psychotherapeutin auf Vietnamesisch. Sie leitete das Gespräch auf einer bewusst flachen hierarchischen Ebene, indem sie die Gruppenteilnehmer:innen über die vietnamesischen Anredepronomina *anh* (übersetzt: älterer Bruder) und *chị* (übersetzt: ältere Schwester) ansprach. Diese Kommunikationsform reflektierte eine inklusive Gemeinsamkeit auf Augenhöhe. Für cô Tuyét bedeutete es aber auch einen Bruch, da sie

39 Die emotions- und affekt fokussierte Therapie ist der kognitiven Verhaltenstherapie zuzuordnen. Sie zielte darauf ab, ein relationales Verständnis emotionaler Erfahrung in Bezug zu Handlungen, Gedanken, Körperwahrnehmungen und der Umwelt anzuregen. In der Gruppe übten die Teilnehmer:innen, akute und vergangene Belastungserfahrungen wahrzunehmen, zu differenzieren sowie das Krisenerleben in ihrem Kontext zu betrachten. Imaginationsübungen sowie die Bewertung sinnlicher Reize sensibilisierten die Teilnehmer:innen dafür, sich selbst im dynamischen Wechsel mit inneren und äußeren Einflüssen wahrzunehmen und ihre Empfindungen zu benennen; ihren Körper lernte cô Tuyét so, in verschiedenen Übungen als Resonanzkörper wahrzunehmen (vgl. Heyken et al. 2019; von Poser & Willamowski 2020).

in ihren sozialen Beziehungen in vietnamesischer Sprache eine verinnerlichte Senioritäts- oder Geschlechterhierarchie beachtete. Nach dieser hätte sie den Statusunterschied in der gewählten Selbstbezeichnung beachtet. Zudem offenbarte das Code-Switching in ihre Muttersprache eine intensivere emotionale Dimension, da diese Sprache mit ihrem Emotionsrepertoire verknüpft war.⁴⁰

Cô Tuyết (51 J.) stand nun in regelmäßiger sozialer Interaktion, was ihre vorherigen Rückzugstendenzen aufweichte. Allerdings war sie nun mit einer Thematik konfrontiert, die sie kognitiv, emotional und körperlich herausforderte. Anfangs klagte sie über eine Konzentrationsschwäche, die sie in den Therapiesitzungen mit einer schmerzbedingten Schonhaltung verkörperte.⁴¹ Nach einigen Sitzungen zeigte sich über eine multiperspektivische Beobachtung in unserem Forschungsteam, dass sie diese Haltung insbesondere bei emotional belastenden Themen einnahm. Bei bestimmten Inhalten verlagerte sich ihre Aufmerksamkeit dann auf ihre Schmerz Wahrnehmung, was sie von dem sie umgebenden Diskurs distanzierte. Das Changieren zwischen emotionaler Nähe und körperlicher Distanz notierte ich z.B. in Therapiesitzungen zu den negativen Emotionen. In einem Gespräch reflektierte sie nach einer solchen Sitzung:

Es ist schwer für mich, so viel Negatives zu hören. Ich muss mich sehr konzentrieren, mein Körper ist noch sehr schwach. Es tut mir weh zu hören, was die anderen Leute aus der Gruppe belastet. (März 2017)

Sie nahm Anteil an den Erlebnissen der anderen, aber das löste in ihr den impliziten Drang nach Distanzierung aus. Sie weinte still vor Erschöpfung. Rückblickend erklärte cô Tuyết ihr anfängliches Verhalten damit, dass sie Angst vor einem Gesichtsverlust hatte, wenn sie ihr »Innerstes nach außen kehren« würde. Wie ich erfuhr, manifestierte ihre verbalisierte Belastung auf ihrer Muttersprache vor anderen, ihr fremden Gruppenteilnehmer:innen, einen weiteren Bruch ihrer internalisierten emotionalen Orientierung. Sie hatte verinnerlicht, »über Negatives spricht man nicht«.⁴² Relevant ist der Zusammenhang zu cô Tuyêts wahrgenommener Zugehörigkeit: Sie sagte eingangs, nur verstanden werden zu können, wenn andere ebenfalls erkrankten; wenn es also eine gefühlte Erfahrungsebene gebe. Nun bestand diese Gemeinsamkeit über das empfundene Leid, aber sie fühlte sich im Moment des Zuhörens schwach, verletztlich und überfordert.

40 Cô Tuyết und ich sprachen auf Deutsch über ihren inneren Druck und die Schmerzen. Oftmals griffen wir die Inhalte der Therapiesitzung auf und bezogen sie auf ihre Lebenswelt. Das ermöglichte ihr eine erweiterte Reflexion über eine sprachliche Distanzierung.

41 In solchen Momenten umfasste cô Tuyết mit der Hand ihre linke Kopfhälfte, von wo ihre Schmerzen ausstrahlten. Dann drehte sie den Kopf in die Handfläche und ihren Oberkörper aus dem Stuhlkreis heraus. Ihre Mimik spiegelte ihre Anstrengung über zusammengepresste Lippen, eine gekräuselte Stirn und geschlossene Augen.

42 Das Zuhören erforderte ihre Kraft, sich emotional von dem Gehörten abzugrenzen, es strengte sie an. Während wir uns bei einem Ausflug an einem kalten Märztag 2017 über die Unterschiede der sachlichen und der emotionalen Ebene einer Nachricht unterhielten, wiederholten wir die in der Therapie vorgestellte, achtsame Zuhörtechnik, das Gehörte distanzierter wahrzunehmen »wie die raschenden Blätter im Wind«.

Diesem inneren Konflikt musste sie sich erstens bewusst werden und zweitens einen Umgang damit etablieren. Im Sommer 2018 besuchte ich cô Tuyết zuhause. Neben den emotionalen und körperlichen Stressoren benannte sie einen weiteren Faktor, um ihre anfängliche Irritation in der Therapie zu beschreiben: Sie kannte viele der verwendeten vietnamesischen Wörter und Begriffe nicht und verstand nicht, worüber genau gesprochen wurde. Ihre Unkenntnis beschämte sie. Cô Tuyết zweifelte an sich und dachte, dass es daran läge, dass sie den nordvietnamesischen Dialekt der Therapeutin nicht richtig verstand. Schließlich realisierte cô Tuyết, dass ihr schlicht das Vokabular gefehlt hat, um psychische und körperliche Belastungen auszudrücken – in Vietnam gehörten diese Begriffe nicht zu ihrem Wortschatz. Das führte später dazu, dass sie auch die deutschen Vokabeln bei ihren früheren Arztkontakten in deutscher Sprache nicht verstand. Ihr Schweigen reflektierte also eine vom Migrationsalter bedingte Sprachlosigkeit, weswegen sie sich unfähig fühlte, gefühlte Differenzen in Worte fassen zu können.

Bei einer Tasse Tee an ihrem Küchentisch ergänzte cô Tuyết dann, dass unter vietnamesischen Frauen ihres Alters nicht über Themen wie Körperlichkeit oder Gefühle gesprochen werde, das sei intim. In ihrem Ausdruck des Schweigens zeigte sich also eine Zurückhaltung, die ihre oben genannten Erklärungen und Verhaltensweisen als eine genderspezifische Lesart ihres Schweigens dekodierte. Nach diesem verhielt sie sich ihrem Rollenbild entsprechend. Sie erklärte ihr Schweigen mit einer Referenz auf die gesellschaftliche Position nach ihrem buddhistisch geprägten Verständnis; sie würde ihr Gesicht verlieren, wenn sie ihr »Innerstes nach außen kehrt«.

Schließlich stellte sich im Rahmen der Therapie ein weiterer Stressor heraus, der das gefühlte Erleben von cô Tuyêts Krise intensivierte. Verständlich wurde das über die Beleuchtung der sozialen Beziehungen, die »Menschen [...] über Generationen hinweg sowohl familiär als auch in ihren weiteren sozial-räumlichen Umfeldern bilden, aufrechterhalten oder verwerfen« (von Poser 2018: 2). Cô Tuyêts gefühlte Verletzlichkeit und Schutzlosigkeit wurde darüber intensiviert, dass die Person, zu der sie die stärkste emotionale Bindung pflegte, ihre Mutter, physisch nicht anwesend war, als sie erkrankte. Vor ihrer Krise erhielt sie ihre emotionalen Nahbeziehungen über transnationales Pendeln aufrecht. In der Phase ihres »Schockzustandes« war das nicht möglich und digitale Kommunikationsmedien schafften es nicht, die emotionale Nähe zu kompensieren. Die erlebte Zerrissenheit in Relationen irritierte somit ihr Selbstkonzept.

Zu Beginn der Gruppentherapie war cô Tuyêts gedanklicher Fokus auf ihren körperlichen Schmerz verengt, bzw. darauf, dass etwas nicht stimmte. Das hemmte ihre Handlungsmacht, reaktivierte negative Denkmuster und verminderte ihre Resonanzfähigkeit.⁴³ Die Erkenntnis, dass cô Tuyết ihre körperlichen Schmerzen intensiver wahrnahm, wenn sie negative Gedanken hatte, entwickelte sie im gruppentherapeutischen Austausch. Die Therapeutin sensibilisierte die Teilnehmer:innen, gefühlte Irritationen in die Bestandteile einer Handlung, Körperwahrnehmung und eines Gedankens zu dekonstruieren. Für cô Tuyết war der relationale Aushandlungsprozess ausschlaggebend,

43 Diese Feststellung belegt die These von Scheves: »Affect [...] alters body's capacities to act. This can happen in various ways, through alterations to cognitive and perceptual processing, to the endocrine and hormonal system, or to autonomous and peripheral nervous system activity« (2017: 51).

um eigene Handlungsmuster zu reflektieren. Die dialogische Suche nach Lösungsstrategien, das gemeinsame Ausprobieren und Verbalisieren von Unbehagen und Irritationsmomenten weichte ihr Denkmuster auf, dass keiner sie verstehen könne. Sie musste erst lernen, ihre gefühlten Intensitäten selbst wahrzunehmen, so sagte sie im Anschluss an eine Sitzung.⁴⁴

In der Gruppe war cô Tuyét von Personen umgeben, die ebenfalls unter einer Belastung litten und denen gegenüber sie ihre Schmerzen nicht rechtfertigen musste; das entwickelte ein Verständnis von Gemeinsamkeit (von Poser & Willamowski 2020). Deutlich änderte sie ihre Einstellung etwa Entspannungsübungen gegenüber. Während sie die Übungen anfangs kritisch betrachtete und sagte: »Was soll ich damit? Mein Körper tut weh«, ließ sie sich im Kontext der Gruppe darauf ein. Nach einigen Monaten ließ sie »gedanklich los«.

Diese relationale Neu-Formulierung ihrer Körperwahrnehmung und ihrer empfundenen Zugehörigkeit in der Gruppe war ausschlaggebend für cô Tuyét, um sich einen neuen Umgang mit ihren Schmerzen zu erarbeiten. Einen Wendepunkt notierte ich bereits im August 2016. Damals erkrankte ich selbst und sie rief mich im Krankenhaus an. Im Gespräch wendete sie ein indirektes Kommunikationsmuster an und erzählte von neu gewonnenen Ressourcen; dass es nicht darum gehe, schmerzfrei zu sein, sondern darum, die eigenen körperlichen Grenzen wahrzunehmen, zu akzeptieren und entsprechend zu handeln. Damit erinnerte sie mich an einen wichtigen Anstoß, den ich in den Wochen zuvor mit ihr besprochen hatte: Der erste Schritt ist die Akzeptanz der eigenen Situation, in diesem Fall der Schmerzen. Mit diesem relationalen Zugang demonstrierte sie, »care is an on-going social process« (M. T. N. Nguyen, Zavoretti & Tronto 2017: 202). Zugleich verdeutlicht die Gegenseitigkeit unserer Forschendenbeziehung, wie sich eine Engaged Anthropology gestalten kann.

In weiteren Reflexionsmomenten stellte cô Tuyét fest, dass sie ihre körperlichen Beschwerden früher ignoriert hatte. Sie verband das mit vergangenen notoperativen Eingriffen. Nach diesen wünschte sie sich, dass »alles wieder so werde wie vorher«. Die Fülle an Arztterminen, die sie daraufhin wahrnahm, überforderte sie zwar, aber sie bemerkte nicht, dass dieses Verhalten ihre Erschöpfung zusätzlich verstärkte. Der Erkenntnisprozess beförderte eine gedankliche Flexibilisierung, in ihrer Schmerzwahrnehmung nicht nur körperliche, sondern auch psychische, emotionale und affektive Ursprünge zu sehen. Sie realisierte, dass ihre Überforderung einem Muster folgte, denn sie hatte sich nicht zugestanden, Schmerz zu empfinden, bis sie schließlich zusammenbrach. Bei unseren Begegnungen unterhielten wir uns nun darüber, wie sie ihr alltägliches Wohlbefinden mit kleinen Handlungen oder bewussten Pausen beeinflussen konnte.

Im Frühjahr 2017 besuchte cô Tuyét eine Rehabilitationsmaßnahme, die dazu diente, neue Strategien im Umgang mit ihrer Schmerzwahrnehmung und ihren negativen Gedanken einzuüben. Sie dekonstruierte ihre emotionale Härte sich selbst gegenüber und reflektierte: »Mein Körper war nach der Operation wie in einem Schockzustand, das hat

44 Statt still zu leiden, sensibilisierte sich cô Tuyét für jene Aspekte ihres Alltags, die sie belasteten, wie schmerzbezeugende Fehlhaltungen am Arbeitsplatz oder belastende Begegnungen. Zugleich achtete sie auf Tätigkeiten, die ihr Wohlbefinden steigerten, wie z.B. die Integration regelmäßiger Ruhephasen, um sich körperlich nicht zu überfordern.

mich verrückt gemacht.« In einem Telefonat notierte ich eine sich verändernde Selbstwahrnehmung: »Nach drei, vier Wochen ist mein Körper erst erwacht und ich habe zum ersten Mal Kraft und Freude gespürt.«

Cô Tuyét's Freundin fragte sie nach einigen Wochen: »Wie kannst du nur so lange eine Reha machen? Vermisst du keinen Reis?«, aber sie stellte fest, dass für sie diese Zeit notwendig war, um wieder ins Handeln zu kommen. Gleichzeitig realisierte ich, dass sie ihre Zugehörigkeit zu Personen mit Migrationsbezügen aus Vietnam über eine sinnliche Ebene navigierte: »Für unsere Leute wäre das nichts, abends gab es Brot. Unsere Leute essen abends lieber Suppe.« Während sie die Differenz zu ihrer verkörperten Erfahrung reflektierte, machte sie sich ihre Fähigkeit bewusst, mit dieser sinnlichen Veränderung umgehen zu können.

Parallel zur zweijährigen Therapie verabredeten wir uns regelmäßig zu phänomenologischen Go-Alongs, die uns in verschiedene Berliner Kieze, Stadtparks, Wälder und Gärten führten. Bewegten wir uns im Freien, drückte sie eine ambivalente Verortung aus: »Ich bin eigentlich kein Stadtmensch, aber Berlin hat viel Grün.« Während wir spazierten, weckte die sinnliche Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung Erinnerungen an ihre Kindheit auf einer Plantage. Schlenderten wir über den Markt, begutachtete cô Tuyét ausgiebig die ausgelegten Mangos, Papayas und Kürbisse, bevor sie mir erzählte, was sie mit den Gerüchen und Geschmäckern dieser Früchte verband. Über die langzeitliche Begleitung zeigte sich auch, wie der Wechsel der Jahreszeiten ihre Schmerz- und Selbstwahrnehmung beeinflusste.

Die Interaktion mit der direkten nichthumanen Umgebung holte, wie ich beobachtete, ein positiv konnotiertes Selbstbild entlang von sinnlich konnotierten Erinnerungen hervor (vgl. Kidron 2009: 15). Besonders zu Beginn unserer Go-Alongs kontrastierten diese Momente ihre oft geäußerte defizitäre Selbstwahrnehmung.⁴⁵ Indem sie sich an ihr verkörpertes Wissen erinnerte, das sie zu Beginn der Therapie aufgrund der Schmerz-fokussierung kognitiv nicht reaktivieren konnte, gelang es ihr, einen nachhaltigen therapeutischen Effekt zu erreichen. Dieses Wissen integrierte sie auch im Nachgang der Therapie in ihren Alltag.

Mit der Aufweichung ihrer gedanklichen Verengung auf den körperlichen Schmerz und der so erweiterten Handlungsdimension veränderte sich die Qualität unserer Gespräche. Wenn wir über ihre Kindheit und Jugend in Vietnam sprachen, kamen neben Erinnerungen an sich als »Kind der Bäume« auch jene Aspekte ihrer Vergangenheit hervor, die ihr signalisierten, dass »irgendwas nicht stimmte«. Auslöser waren Alltagszenen im Berliner Straßenbild wie ein üppig bepflanzter Balkon mit Gartenstühlen. Während cô Tuyét mich zunächst auf die Blütenpracht hinwies, blickte sie danach zu den Stühlen und sagte: »Nach dem Krieg durfte man nichts mehr draußen lassen, alles wurde geklaut oder beschlagnahmt. Stellte man seinen Besitz so zur Schau, wurde man beschimpft.« Ich beobachtete, dass die emotionale Erinnerungsdimension ihre gegenwärtige Situatивität spiegelte, denn bei einem anderen Treffen rahmte sie diese Erfahrung empathisch

45 Ihre emischen Beschreibungen und hervortretenden Ressourcen wurden in ihre psychotherapeutische und personenzentrierte medizinische Behandlung integriert. Das, so bemerkte ihre Psychotherapeutin, wirkte sich positiv auf ihre Therapietreue aus (vgl. Kirmayer, Lemelson & Cummings 2015).

scher: »Der Raub diente nicht der Bereicherung, sondern dem Überleben. Wenn sie nicht genug zu essen haben, was sollen sie denn machen?«

Als wir im Herbst 2018 zusammen kochten und cô Tuyét gerade hockend einen Kürbis spaltete, verglich sie ihren emotionalen Schutzmechanismus mit der biochemischen Funktion von Hautrezeptoren. Die Haut muss Signale wie z.B. Kälte, Wärme oder Luftfeuchtigkeit wahrnehmen, um darauf zu reagieren. Dann sagte sie:

Die Umwelt, in der ich aufwuchs, war gefährlich. [...] Ich wurde im Krieg geboren. Mein Vater versteckte sich vor dem Militärdienst. In der Familie sprach keiner darüber. Dann wurde er eingezogen und starb. In der Familie sprach keiner darüber. Nach dem Krieg mussten wir vorsichtig sein. Mir wurde gesagt, ich muss mich unauffällig und still verhalten ... Mein Körper hat nie gelernt, eine Verbindung zur Umwelt aufzubauen, sondern hat gelernt, sich von der Umwelt abzugrenzen. Der Körper war still. (Oktober 2018)

Nach ihrer Aussage schauten wir uns länger an und die Worte hallten nach. Die Bedeutung ihrer Reflexion des Zusammenhangs zwischen äußeren Einflüssen und ihrem inneren Empfinden markierte einen wichtigen Erkenntnisprozess. Nach cô Tuyéts Interpretation schützte ihr habitualisiertes Schweigen sie vor einer gefährlichen Umwelt. Der Körper war ihr Schutzschild. Ihre geschärften Sinneswahrnehmungen schützten sie. Sie grenzte sich von äußeren Einflüssen ab und lernte, »mucksmäuschenstill« zu sein; ihr Körper war still. Wie sich das Sprechen über die alltägliche Wahrnehmung gefühlter Irritationen zu einem Sprechen über eine stille, aber implizit anwesende Vergangenheit erweiterte, werde ich im nächsten Punkt erörtern.

6.2.2.3 Praktische Übertragung: Flexibles Schweigen

Schweigen perpetuierte für cô Tuyét einen inneren Druck, der sich im Erleben einer physisch bedingten Krise ab 2010 aktualisierte und schließlich ein Gefühl von Einsamkeit hervorbrachte, weil sie »keiner versteht«. Ich analysiere jetzt, in welchen Momenten cô Tuyét sich der Überlappung vergangener und gegenwärtiger Krisenmomente bewusst wurde und wie das ihre Wahrnehmung von zerrissenen und (neu)formierten Zugehörigkeiten beeinflusste. Hierzu werfe ich Schlaglichter auf einzelne Situationen, in denen sich das Schweigen als stille Präsenz einer interpersonal geteilten, aber intrapersonal verkörperten Vergangenheit äußerte.

Zunächst gehe ich auf eine affektive Dimension von Zugehörigkeiten ein, die cô Tuyét im Juni 2016 beschrieb:

Ich lebe seit 30 Jahren in Deutschland. Berlin ist meine Heimat – obwohl ich die gar nicht kenne. Ich kannte nur den Weg von der Arbeit nach Hause, viel Zeit zum Erkunden der Stadt blieb da nicht. [Es beginnt plötzlich stark zu regnen. Wir stellen uns unter meinen Regenschirm, warten und schauen in den üppig begrünten Park.] Ich nehme meine Umgebung erst jetzt wahr, seitdem ich krank bin. Ich mag die Natur, aber als ich gesund war, hatte ich keine Zeit, um in den Park zu gehen.

Cô Tuyét lebte zum Zeitpunkt ihrer Aussage seit drei Dekaden in Berlin – also bereits länger, als sie in Vietnam gelebt hatte. Die genannte funktionale Wahrnehmung ihrer

»Heimat«, die vordergründig von einem Arbeitsrhythmus geprägt schien, untersuchte ich in Verbindung mit dem Innehalten: Sie sagte dies, während wir unter dem Regenschirm innehielten und abwarteten, dass der Regen nachließ. In späteren Gesprächen ergänzte cô Tuyết: »Durch den Krieg konnten wir nicht herumreisen, ich kannte die anderen Landesteile nicht. [...] Dann gab es Bezirksvorsteher, bei denen man sich ständig melden musste. Jede Auffälligkeit wäre gefährlich gewesen.« Innehalten, so notierte ich, verband sie früher mit äußerlichen Restriktionen und einer fragilen Differenz. Abgrenzung grundierte eine gefühlte Zerrissenheit.

Der Lebensmittelpunkt von cô Tuyết verlagerte sich nach der Flucht und änderte die Dynamik ihres Lebens, ihr bekanntes soziales Netzwerk lebte nicht mehr in einem Umkreis von ca. 100 km im Mekong-Delta, sondern erstreckte sich mittlerweile auf vier Kontinente über 64.000 km, also eine Distanz von fünf Erdumrundungen. Als ich ihr bei unserem nächsten Treffen eine Visualisierung ihres transnationalen Netzwerkes zeigte, kommentierte sie diese damit, dass Vietnames:innen am liebsten zuhause bleiben würden, an ihrem Geburtsort. Mobilität wurde aber zum prägenden Faktor, um ihre familiären Nahbeziehungen zu pflegen. Zugleich war Mobilität ein emotionaler, monetärer und physischer Stressor, der ihr immer wieder die zeitlich limitierte Gemeinsamkeit bewusst machte. Ihre gefühlte räumliche Zerrissenheit war bereits vor der Flucht vorhanden, erweiterte sich aber danach um die Komponenten der Zerrissenheit in Relationen und mit den Sinnen.

Cô Tuyết regulierte die gefühlten Intensitäten nach ihrer internalisierten Bewältigungsstrategie, die wir schon aus den vorangehenden Kapiteln kennenlernten: »Es ist nicht zu ändern, konzentriere dich auf das Gute, andere haben mehr zu leiden.« Diese Verbundenheit zu imaginierten Anderen einer Erfahrungsgeneration beschreiben Thomas Lacroix und Elena Fiddian-Qasimiyeh (2013: 689) als eine zutiefst körperlich-sinnliche Erfahrung. Innerhalb ihrer Gemeinschaft drückte sie ihre emotionalen Erfahrungen entsprechend des geteilten Emotionsrepertoires implizit aus, sie verband damit eine Verständigung ohne Worte. Zugleich lebte sie in einer pluralistischen Gesellschaft, die ihre Erfahrungen nicht kannte und nicht wahrnahm. Dieses Zusammenspiel beförderte, dass sie ihren gefühlten Intensitäten wenig Aufmerksamkeit schenken wollte. Im Herbst 2016 lernte ich diese innere Kohäsion der Erfahrungsgemeinschaft bei einem Besuch der buddhistischen Pagode in Berlin-Spandau kennen, einem Ort, den cô Tuyết vor ihrer Erkrankung regelmäßig besuchte. Nachdem ich sie in die Gebetshalle und den angrenzenden Garten der Pagode begleitete und wir uns über die Lehren Buddhas unterhalten hatten, machte sie mich auf dem Rückweg auf eine geteilte affektive Anstrengung aufmerksam:

Viele Leute leben hier, weil sie es müssen. Aber ihr *lòng* ist sehr stark auf ihr *nhớ nhà*⁴⁶ ausgerichtet. Ihre Orientierung richtet sich in die Vergangenheit, ihre Gedanken zeugen von Liebe und Sehnsucht nach dem Verlorenen. Für die Älteren fällt die Umstellung immer noch schwer. Alleine klimatisch ist es so anders, die vielen Kleiderschich-

46 Cô Tuyết übersetzte mir die Begriffe als »Sehnsucht« (*lòng*; auch: Herz, Geist) und »Heimweh« bzw. »Nostalgie« (*nhớ nhà*; auch: Heimweh); *lòng nhớ nhà* drückt ihr zufolge die Sehnsucht nach der Heimat aus.

ten sind wie eine Last, die getragen wird. Dann das fremde Umfeld und die Sprache – sie nehmen nicht direkt, sondern nur indirekt am sie umgebenden Geschehen teil. (September 2016)

Ihre Aussage fand ich aufschlussreich, weil sie mir die Komplexität der gefühlten Zerrissenheit aufzeigte: Cô Tuyét differenzierte eine räumlich-temporale, sozial-relationale und eine körperlich-sinnliche Dimension der Zerrissenheit. Sie sprach von einer geteilten Sehnsucht nach *mât nước*; ein Begriff, den ich von verschiedenen Gesprächspartner:innen hörte. Aber zugleich sagte sie, dass sie diesen Begriff nicht gerne nutzte, weil sie nicht wusste, was dieser beim Gegenüber auslöste, was sie erlebt hätten. Die von ihr benannte indirekte Teilnahme am Alltag in Berlin, die körperlich und sprachlich empfundene Differenz erinnerten sie täglich an das, was sie verloren hatten. Die geteilte Differenz stärkte ihr Mitgefühl. Cô Tuyét's Schweigen, hier angedeutet über das Vermeiden von Begriffen, drückte eine Form von Sorgearbeit aus. Aus diesem Grund waren Orte wie die Pagode so wichtig, denn nach innen stimulierte sie mit ihrer visuellen Erscheinung, der Sprache, den Klängen, Gerüchen, religiösen und sozialen Praktiken ein spezifisches *affective arrangement* und festigte eine verkörperte und sinnliche Zugehörigkeit. Diese kontrastierte die alltägliche Differenzenerfahrung (Mattes et al. 2019: 305).

Der Umgang mit Zerrissenheit motivierte das Bedürfnis nach dem Gefühl, angenommen zu sein, Harmonie zu spüren, so schreibe ich an dem Tag in mein Notizbuch. Diese Deutung führte ich auch auf die Aussage »Das Negative spart man aus, man versucht, zurecht zu kommen« zurück. Cô Tuyét's internalisierte Strategie der Emotionsregulierung, so mein Eindruck, reflektierte die Komplexität der Zerrissenheit. Indem sie »versucht[e], das zu vergessen«, stellte sie den Bezug zur geteilten Sehnsucht nach dem Verlorenen her und orientierte ihr Verhalten an einem sozialen Referenzrahmen. Auf der affektiven Ebene stellte die Emotionsregulierung, »das Negative auszusparen«, sie vor Herausforderungen, weil sie mit der Praxis des Schweigens auch eine gefühlte Abgrenzung kontinuierte: »Das Gefühl der Unsicherheit begleitet mich seit dem Krieg. Man spricht nicht, man versucht, das zu vergessen.« Sie wies mich auf die Anstrengung hin, die mit dem Vergessen-Wollen, aber nicht Vergessen-Können verbunden war.

Bei einem gemeinsamen Essen im Oktober 2019 lernte ich eine weitere Facette ihrer Emotionsregulierung kennen. Cô Tuyét erzählte, dass gelebte Dankbarkeit ihr helfe, eine positive Perspektive auf den Alltag zu erhalten. Besonders in den ersten Jahren in Berlin fühlte sie sich unruhig und ängstlich:

Ich wollte nicht auffallen, nichts falsch machen. Wenn es dann bei der Arbeit oder im Alltag schwierig war, dann half es mir, mich daran zu erinnern, dass ich dankbar für das bin, was ich habe. Das hat die Schwierigkeiten in ein anderes Licht gerückt. Dankbar zu sein, war wie eine Erleichterung, ein Schutz. Dankbarkeit macht friedlich. Und wenn ich andere Leute unterstütze, habe ich Mitgefühl. Dadurch öffne ich mich, das nimmt auch ein bisschen die Angst.

Sich regelmäßig daran zu erinnern, wofür sie dankbar war, »rückte die Schwierigkeiten in ein anderes Licht«. Dieser bewusste und aus ihrer buddhistischen Praxis hervorgehende Perspektivwechsel unterstützte sie darin, den Tag positiv ein- bzw. auszuleiten.

Im Schweigen imaginierte sie eine emotionale Verbindung und Mitgefühl für ihr Gegenüber. Das ermutigte sie, sich zu öffnen. Diese Übung, Dankbarkeit zu praktizieren, erdete sie im Moment. Aber unter ihrer damaligen Schmerzbelastung gelang ihr der Perspektivwechsel nicht, sagte sie. Die Grenze, die mit dem Schweigen einherging, verknüpfte sie mit »Angst, [die] ist immer. Egal wo wir leben, wir haben immer Angst. Allein das Wort ›Krieg‹ löst so viel aus«, ergänzte sie.

Cô Tuyết internalisierte ein genderspezifisches Emotionsrepertoire, dass sich relational zu der soziopolitischen und ökonomischen Transformation Vietnams entwickelte. Schweigen war eine beständige Lebenspraxis, die sich von einer internalisierten Norm in eine akute Schutz- und Überlebensstrategie hin zu einem verfestigten Habitus transformierte. Dieser begleitete ihre Jugendjahre und den Neuanfang in Berlin. Die Form des Beschweigens signalisierte den Wunsch eines Neuanfangs, den cô Tuyết mit anderen Personen teilte. Nur das Schweigen erinnerte sie implizit auch an das, was sie vergessen wollte. Das formte einen Konflikt.

Zwei Jahre nach unseren ersten Gesprächen und nach dem Abschluss der Gruppentherapie reflektierte sie ihren eingangs vehement geäußerten Wunsch nach Kontrolle und Stabilität. Sie habe sich nach ihrer Flucht vielleicht auch deswegen überfordert, »um nicht ins Nachdenken zu fallen«. Nun wisse sie, dass »die Kommunikation wichtig ist, um hinter die körperlichen Beschwerden zu gucken«. Cô Tuyết stellte eine weitere Verbindung her und ordnete ihr Verhalten in dynamischer Wechselwirkung zu ihrer Umwelt ein. So realisierte sie, dass ihr sozialer Rückzug nach der Operation die Reaktionen ihrer Bekannten beeinflusst hatte; sie vermutet rückblickend, dass sie ihren stillen Wunsch nach Ruhe respektiert hätten, um sie nicht zu belasten.

Damals habe sie das nicht wahrgenommen, weil ihre Gedanken sich darauf richteten, »dass etwas nicht stimmt«. ⁴⁷ Indem sie schwieg, ließ sich diese gefühlte Irritation nicht aufklären, nicht mit den Wahrnehmungen ihrer Bekannten verbinden. Stattdessen, so erklärte sie es sich, verstärkte es ihren Anspruch an sich, »die Schmerzen auszuhalten, bis es nicht mehr ging«. Diese affektiven Zustände, die sie versuchte, über das Schweigen zu regulieren, unterschieden sich von dem Schweigen über ihre schweren Erinnerungen, aber die damit einhergehenden Intensitäten verschmolzen. Im Vordergrund stand nicht mehr das konsensuale Schweigen über die geteilte diskursive Leerstelle, sondern ihr Wunsch, das, »was mit ihr nicht stimmte« – ihre gefühlte Zerrissenheit –, zu verdecken. So wirkte es auf mich fast, als wäre sie erleichtert, als sie wiederum mit einem Jahr zeitlichen Abstand bezogen auf ihre vergangene und teils noch zurückkommende Schmerzbelastung feststellte:

Meditieren bringt nichts. Das Beten, dass alles vorbei ist und Buddha uns schützt, hilft mir nicht weiter. Früher hatte ich weniger Gedanken an die Vergangenheit, aber heute kommen sie von allein zurück und brechen mir das Herz. (Dezember 2019)

Im Schweigen, so analysiere ich es, vollzog sich ein affektiver Erinnerungsprozess, der keine konkreten Erfahrungen umfasste, sondern ein Gefühl der Machtlosigkeit perpetu-

47 Neckel (1991) beschreibt dieses Phänomen als Ausdruck eines Schamempfindens, auf welches cô Tuyết mit dem Wunsch nach Kontrolle reagierte.

ierte, »wie alles ganz anders wurde nach dem Krieg«. Diese vergangene, aber affektiv aktualisierte Gefühlsintensität ließ sich mit zunehmendem Alter nicht mehr mit ihrer bekannten Strategie regulieren. Cô Tuyét beschrieb das mit einem »gebrochenen Herzen«. Brüche und Risse formen also wiederkehrende Belastungsmomente.

Neben der sozial-relationalen und körperlich-sinnlichen Affizierung von Zerrissenheit riefen insbesondere räumliche Begebenheiten weitere Nuancen des Schweigens hervor. Verabredeten wir uns im ehemaligen Ostteil der Stadt, äußerte sie das Misstrauen ihrer Bekannten, die frühere Landesgrenze zu übertreten: »Unsere Leute haben Angst, den Osten der Stadt zu besuchen.« Dieses anhaltende Misstrauen habe auch dazu geführt, dass sie zwar ihre »Mauer im Kopf« hinterfragen konnte, aber dennoch niemandem aus dem Bekanntenkreis überzeugen konnte, in den Prenzlauer Berg zu fahren, »obwohl es da schön ist. Mit dem Alter versteifen sich solche Eindrücke, das macht unsicher«.

In der Analyse ihrer indirekten Kommunikationsstrategien halte ich fest, dass sich in Abhängigkeit von dem Ort und ihrer Verfasstheit differente Affektdynamiken zeigten. Diese übersetzten sich entweder in eine neugierige Entdeckungsfreude oder eine angespannte Körperhaltung. Nach solchen Spaziergängen setzten wir uns zusammen, um die Eindrücke in Bezug auf die Körperwahrnehmung, Gedanken, Handlungen und der Umgebung zu differenzieren. Diese Reflexionsrunden übernahmen wir aus dem gruppentherapeutischen Kontext, um gefühlte Intensitäten zu dekonstruieren. Ein prägnantes Beispiel einer intensiven Affizierung stellte der Besuch des Treptower Parks mit einem anschließenden Besuch des Sowjetischen Ehrenmals dar. Nachdem wir eine Woche zuvor die in der Spree liegende Insel der Jugend besucht hatten, äußerte sie das Interesse, die nahegelegene Gedenkstätte zu besichtigen. Ein Auszug aus meinem Gedächtnisprotokoll vom Mai 2018:

Nach dem Rundgang durch das Sowjetische Ehrenmal saßen wir einige Minuten still vor dem Eingang nebeneinander und ich bemerkte an cô Tuyéts Mimik, ihren hochgezogenen Schultern und ihrer eingesunkenen, aber verkrampften Sitzhaltung auf dem vorderen Drittel der Bank ihre Anspannung, die mich sehr aufmerksam machte. Nach einigen Momenten sagte sie, dass sie einen Druck spürte. Sie habe sich »ganz klein« gefühlt und verband ihr beklemmendes Gefühl mit einem Erlebnis aus der Schulzeit: »Wenn man als Kind schon Soldaten mit Maschinengewehren vor sich gesehen hat, ist dieser Ort schwer zu ertragen. Für Leute mit unseren Erfahrungen ist das schwer, es erhöht den inneren Druck.« Ihr anschließendes Schweigen verriet mir, dass die erinnerte Begegnung, der sie früher ausgeliefert war, sie ergriff. Die architektonische Anordnung, die dargestellten Symbole des Sozialismus, erinnerten sie an etwas, was sie heute zunächst nur als inneren Druck greifen konnte.

Der Ort beförderte eine bestimmte Körperwahrnehmung. Um sie bei der Reflexion von diesem Gefühl zu unterstützen, führte ich die in der Therapie erprobte Differenzierung des Gefühls in Bezug auf die Umwelt, die Körperwahrnehmung, Gedanken und Emotionen an. Cô Tuyét sagte, wie sie beim Durchqueren der Anlage bemerkte, dass ihr Magen sich verkrampfte und dass sie an ihre Jugend in Vietnam dachte. Wir stellten einen räumlichen Zusammenhang her, dass der Aufbau des weitläufigen Ehrenmals, die Größe der Statuen und die Einebnung der Wege dem Betrachter ein Machtverhältnis demonstrierten. Auch wurde die Blickrichtung stark auf Fluchtpunk-

te geleitet. Die Sarkophage, Statuen und Tore intendierten eine überhöhte Wahrnehmung dieser Elemente. Der einzelne Betrachter, ergänzte sie, wirkte daneben »klein wie eine Ameise«.

Über den Besuch des Sowjetischen Ehrenmals offenbarte sich, dass die gesellschaftspolitische Veränderung von cô Tuyét's Lebenswelt sich über eine zutiefst verkörperte Zerrissenheit fortschrieb. Das *affective arrangement* des Denkmals rief eine Selbstwahrnehmung aus einer Zeit wach, in der sie sich unauffällig verhalten musste, um sich zu schützen. Während unseres Rundgangs offenbarten ihre kleiner werdenden Schritte, angespannten Schultern, ihre gesenkte Kopfhaltung und ein flüchtig umhergehender Blick mit gekräuselter Stirn, wie Räume und Sinne ihre Körperhaltung beeinflussten (vgl. von Poser & Willamowski 2020: 618). Im anschließenden Gespräch auf der Bank verknüpfte sie den »inneren Druck« mit der räumlichen Anordnung und dem Stil des Denkmals. Sie stellte einen Bezug zu ihren vergangenen – aber verdrängten, weil negativen – Erfahrungen her. Dadurch, so mein Eindruck, distanzierte sie sich von der akut gefühlten Intensität, die ihren »Magen verkrampfte«.

Dieser Schritt war wichtig, um zu realisieren, dass ein vergangenes Gefühl, das »die Soldaten mit den Maschinengewehren« ausgelöst hatten, ihr gegenwärtiges Gefühl des In-der-Welt-Seins dominierte, sie zwischen Zeit und Raum zerriss. Sie realisierte während des Durchschreitens der Monumentalarchitektur, dass »irgendetwas nicht stimmt« und verkrampfte. Ihre affektiv erinnerte Krise verglich sie mit der Empfindung von »Leuten mit unseren Erfahrungen«. Während cô Tuyét in unseren Gesprächen wiederholte, dass »Angst den Menschen kaputt macht«, zeichnete sich in ihrem Schweigen immer deutlicher ihre lange unterdrückte, nicht greifbare verkörperte Erinnerung ab, die sie in Irritationsmomenten wiedererlebte. Sie agierte dann nach einem vergangenen Emotionsregulativ, indem sie »durchhalten musste, bis es nicht mehr geht«. Die Reflexion ihres wachgerufenen Schutzbedürfnisses half ihr, ihre gefühlten Intensitäten einzuordnen.

Im Laufe unserer Forschungsbeziehungen beobachtete ich, dass cô Tuyét sich für die Zusammenhänge sensibilisierte, die ihr Denken, Fühlen und Handeln in Abhängigkeit zu ihrer emotionalen und psychischen Situativität beeinflussten. Sie realisierte, dass vergangene Denk- und Verhaltensmuster ihren Alltag still begleiteten und bemerkte, »was man einmal im Kopf hat, kann man schwer wieder rausbekommen«. Mal löste diese implizite Vergangenheit den Wunsch aus, »still und unauffällig« zu sein. Mal floss sie als verkörpert Wissen in unsere Unterhaltungen ein.⁴⁸ Phänomenologisch lässt sich dies als sozial-emotionales Navigieren verkörperter Erinnerungen einordnen. Schweigen, sagte sie schließlich, als wir im Spätherbst 2018 gemeinsam kochten, kennzeichne diese verdrängte, aber affektiv erinnerte Vergangenheit:

48 Im Herbst 2017 zeigte sie mir eine genähte Umschlagsmappe und erzählte mir dann die Geschichte des Stoffes, aus dem sie diese genäht hatte. Ihre Mutter hatte den Stoff in den 1980er Jahren von ihrem Arbeitgeber geschenkt bekommen. Sie nähte daraus zuerst Kleidung. Später änderte sie diese um, nutzte die Stoffe dann für ihre Enkel:innen. Die Praktik des weitervernähten Stoffs wurde ein Mittel der Selbstreproduktion und symbolisiert eine normative Co-Präsenz der Vergangenheit im Alltag, so interpretiere ich es nach Kidron (2009: 15–16).

Das Gefühl der Trauer wird unterdrückt, ignoriert, aber nicht zugelassen. Ja, viele von unseren Leuten wollen das Gefühl von Verlust und Trauer ignorieren: Das Problem der Ungerechtigkeit, die Heimat verlassen und alles verlieren zu müssen, kommt wieder hoch. Aber es ist überall im Blut. (Oktober 2018)

Eine Trauer, die »im Blut« liegt, orientiert das Gefühl des In-der-Welt-Seins. Das Unterdrücken dieser Trauer macht implizit auf die Vermeidung dieser Thematik aufmerksam. Genau diese indirekte Präsenz designiert Kidron (2009; 2011) als verkörpertes Wissen, das in Momenten gefühlter Differenz die Aufmerksamkeit lenkt. Dieses nahm ich über katastrophisierende Gedanken cô Tuyét wahr, etwa wenn sie die Befürchtung äußerte, dass »jederzeit etwas passieren könnte«. Aber sie führte das auch auf ihre Erfahrung zurück, 20 Jahre »keine richtigen Informationen bekommen« zu haben: Nach 1975 gab es keine freie Berichterstattung, keine Bücher mehr und »man hat nicht richtig miteinander gesprochen«. Die ersten Jahre nach der Ankunft verstand sie die Sprache noch nicht so gut, um Nachrichten in deutscher Sprache konsumieren zu können. Diese Situation verbesserte sich mit der breiteren Verfügbarkeit des Internets. Sie reaktivierte Kontakte und konnte Informationen »auf unserer Sprache« beziehen, was ihr auch vereinfachte, den aktuellen Themen aus Gesellschaft und Politik in Deutschland zu folgen. Partizipation in einer postmigrantischen Gesellschaft, so wird an dieser Stelle deutlich, baut auf mehrsprachig verfügbaren Informationen auf.

Im Laufe unserer Forschungsbeziehung reflektierte cô Tuyét verschiedene Nuancen eines *doing belonging*. Wie ich in ihrem affektiven Lebensverlauf zeigte, wirkten sich die erlebte gesellschaftliche Destruktion und ihre forcierte Migration langfristig auf ersehnte und verhinderte Gefühle der Zugehörigkeit aus. Ich beschreibe abschließend ihr emisches Verständnis einer graduellen Beheimatung über die Begriffe *Antreffen*, *Ankommen* und *Anerkennen*.

Cô Tuyét nahm das winterliche Berlin und die beobachteten Gewohnheiten als be fremdlich wahr, weil »Watte durch die Luft« flog und sie »starr vor Kälte« war. Von diesem Eindruck unterschied sie, *angetroffen* zu sein und bezog sich damit auf eine unverbindliche Beziehung zu ihrer neuen »Heimat, die ich eigentlich gar nicht kenne«. In dieser Phase erdeten sie kontinierte, familiär gelebte Traditionen, sozial-relationale und körperlich-sinnliche Verbindungen zu »Personen mit unserer Geschichte«. Sie erwähnte, dass wenn man »den Geschmack teilt«, die Bindung über einen geteilten Heimatort gestärkt werde. An dieser Stelle umfasst der Geschmack eine verbindende Erinnerungsdimension im Sinn einer *sensescape* (Howes 2005).

Cô Tuyét beschrieb, *angekommen* zu sein, als sie nach 15 Jahren einen neuen Rhythmus in ihrem Leben entdeckte. Das verknüpfte sie mit erarbeiteten Kompetenzen, sich sprachlich orientieren zu können und finanziell abgesichert zu sein. Mobilität gab den Rhythmus vor. In dieser Phase der Beheimatung lebte sie zunehmend mobiler und verortete sich transnational. Als cô Tuyét mich im Spätsommer 2018 durch ihren Garten führte und mir die unterschiedlichen Kräuter, Obst- und Gemüsesorten zeigte, erklärte sie mir die praktische Umsetzung ihrer Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens an der *quà*

*bầu*⁴⁹, die von einem geknüpften Gestell aus Draht, Fäden und Hölzern herabhing und für mich zur prägenden Metapher meiner Forschung wurde.

Abb. 10: *Quả bầu, die »schwangere Frucht«*



H.T., 2018

Während sie mir diese und weitere Gurkengewächse zeigte, erzählte sie, dass sie die Pflanzensamen von einem Bekannten habe, der heute in den USA lebt. Bei ihrem letzten Besuch ihrer Familie habe sie sie erhalten. Cô Tuyết habe auch einige der Setzlinge an Freund:innen in Berlin weitergegeben. Dann zeigte sie mir auf ihrem Smartphone einen Chatverlauf mit vielen Fotos von unterschiedlichen Gurkengewächsen. Während die Pflanzen in den unterschiedlichen Gärten von Schweden über Deutschland nach Frankreich, in Australien und Singapur sowie quer über den nordamerikanischen Kontinent wuchsen, tauschten sie in der Gruppe die Fotos von den heranreifenden oder zubereiteten *quả bầu* aus. Ich interpretiere dies als kreative Praxis zur Stärkung verkörperter Zugehörigkeiten. Das beschreibt jene Ressourcen, die aus den affektiven Anstrengungen der Flucht und dem Leben mit Zerrissenheit generiert wurden, um Gefühle der Zusammengehörigkeit kreativ und handlungsmächtig zu re-/produzieren.⁵⁰

Mit dem Ende der Gruppentherapie im Sommer 2018 fügte cô Tuyết eine dritte Phase zu ihrem Gefühl graduell wachsender Zugehörigkeiten hinzu. Sie re-formulierte ihre räumliche Verortung über die sinnliche Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit

49 Cô Tuyết übersetzte *quả bầu* als »Luftgurke«. Umgangssprachlich werde das ähnlich wie ein Zucchini zuzubereitendes Gemüse »die schwangere Frucht« genannt.

50 Diese Form von Mobilität über das Teilen von Bildern aus der eigenen Lebenswelt, »often facilitated or enhanced by new technologies« (Ciobanu & Hunter 2017: 8), ermöglicht es zudem, Beziehung zu signifikanten Anderen zu erhalten, wenn die physische Bewegung aufgrund von Alter oder Krankheit eingeschränkt werden.

ihrer Umwelt. Nachdem sie sich aus ihrer körperlichen und emotionalen »Schockstarre« nach der letzten Operation löste, schenkte sie ihrer »Heimat, die ich eigentlich nicht kenne« zum ersten Mal seit ihrer Ankunft bewusste *Anerkennung*. Sie beobachtete den Wechsel der Jahreszeiten und verortete sich, indem sie Räumen Bedeutungen zuschrieb und sie mit ihren biografischen Erfahrungen verknüpfte. Seit März 2019 bildete sich cô Tuyét als Trainerin aus und übernahm ein Ehrenamt in einem lokalen Sportverein. Die Motivation, das eigene Wohlbefinden über gemeinsame Aktivitäten zu steigern, resultierte aus ihrer Feststellung, dass ihr genau das während ihres Krisenerlebens geholfen hatte. Außerdem verfallte sie dann nicht so leicht ins Grübeln, wie sie sagte, denn »Bewegung hilft, den Körper zu spüren«. Sie formulierte also »care as both practice and resource« (Buch 2015: 287). »Aber viele Vietnamesen verstehen das nicht und denken, ich bin verrückt«, sagte sie und bezog sich auf das von ihr beobachtete Unverständnis, sich sportlich zu betätigen. Das Austarieren von Wohlbefinden und Zugehörigkeiten bleibt ein dynamischer Aushandlungsprozess, denn es gehe darum, die »Balance« zu finden.

Über die ethnografisch begleitete Neu-Perspektivierung ihrer Lebenswelt wies ich auf die Signifikanz hin, die eine affektiv-emotionale und eine körperlich-sinnliche Verortung für das Gefühl des In-der-Welt-Seins haben: Cô Tuyét's Wunsch, nicht noch einmal »in ein Loch fallen« zu wollen, führte dazu, ihr Denken, Fühlen und Handeln im Umgang mit körperlichen, psychischen und emotionalen Krisenerfahrungen zu überdenken (Willamowski 2024). Regelmäßige Bewegung half ihr, ihren Körper zu verstehen und diesen gezielt zu stärken. Auch stärkte sie ihr Bewusstsein dafür, dass die Dinge, mit denen sie sich umgab, ihr Gefühl des In-der-Welt-Seins beeinflussten. Zudem sensibilisierte sie sich für unterschiedliche Nuancen des Schweigens: In ihren emotionalen Nahbeziehungen behielt sie das Schweigen als Ausdruck von Fürsorge bewusst bei. Damit balancierte sie auch eine Fragilität, die mit dem Familienleben an verschiedenen Orten verbunden ist. In anderen Kontexten, erzählte sie, öffne sie sich Gesprächen über die Vergangenheit. Sie habe die Transformation Vietnams als Kind nicht richtig verstanden und als junge Erwachsene von sich weggestoßen. Nun erweiterte sie ihr Verständnis über die damaligen Zusammenhänge und ließ es zu, auch mal Sehnsucht empfinden zu dürfen. Aus der Therapie nahm sie ein vergrößertes Bewusstsein ihrer Handlungsmöglichkeit mit, um belastende emotionale Erfahrungen oder Situationen wahrzunehmen und aktiv darauf zu reagieren. Cô Tuyét betonte ihre Handlungsmacht über ein kontinuiertes, aber erweitertes Emotionsrepertoire und verhandelte ihre zerrissenen Zugehörigkeiten.

6.3 Ambivalenzen des Schweigens und Ambivalenzen der Zugehörigkeit

In diesem Abschnitt diskutierte ich die affektiven Lebensverläufe von bác Dũng und cô Tuyét entlang einer Dynamik aus Schweigen, Erinnern und empfundener Nicht-/Zugehörigkeiten. Gestartet bin ich mit der Frage, wie das Schweigen über den Lebensverlauf empfundene Zugehörigkeiten modelliert und sich in der Wahrnehmung einer akuten akkumulierten Krise äußert. Meine Analyse setzte sich aus zwei Schritten zusammen: Ich erörterte zuerst entlang des Lebensverlaufs, wie sich das Leben und Schweigen in Krisen äußerte. In den jeweiligen zweiten Schritten der Fallstudien zeichnete ich die jeweilige Phänomenologie des Schweigens über verkörperte Erinnerungen und im

Sprechen über das Schweigen nach. Was lässt sich nun zusammenfassend festhalten? Schweigen charakterisiert einen soziokulturellen Habitus, ein vielschichtiges sozial-relationales Phänomen, das sich einerseits in unterschiedlichen Verortungspraktiken wiederfindet. Andererseits weisen die dargestellten Perspektiven auf die Komplexität empfundener Zerrissenheit hin, die nicht mehr mit bekannten Bewältigungsmustern auszugleichen sind.

Schweigen durchzieht die affektiven Lebensverläufe von cô Tuyét und bác Dũng wie ein roter Faden und entwickelte sich in Relationen, mit den Sinnen und in Zeit und Raum. Beide internalisierten die Praxis in einem relational orientierten Gesellschaftsbewusstsein als Teil ihres Emotionsrepertoires mit genderspezifischen Bezügen. Sie imitierten, praktizierten und habitualisierten damit Umgangs- und Ausdrucksformen, um gefühlte Erfahrungen in sozialen Interaktionen adäquat auszudrücken. Der Ausdruck des Schweigens barg eine sozionormative und verkörperte Dimension, die sich in ihrem Denken, Fühlen und Handeln niederschlug. Dieser Aspekt ist bedeutsam, denn beide interpretierten es als Schwäche, dass sie ihre Gedanken und Gefühle nicht kontrollieren konnten (vgl. M. H. Nguyen et al. 2021: 782). Aber ab einem bestimmten Punkt vermochte »der Blick nach vorn« bzw. »der stille Körper« nicht mehr, gefühlte Erfahrungen sinnstiftend auszudrücken bzw. zu regulieren.

Dass das Schweigen als dauerhaft angewandtes Emotionsrepertoire Reibungen bzw. ein gefühltes Missempfinden verstärkte, zeigte sich situativ über Reaktionen, Interpretationen und körperlich-sinnliche Wahrnehmungen. Während unserer Gespräche in Bewegung weckte das Sprechen über das Schweigen verkörpertes Unbehagen als auch verkörpertes Wissen. Bác Dũng und cô Tuyét berichteten von Situationen, in denen das Schweigen eine notwendige Handlungsmacht beschrieb und von anderen, in denen sie Ohnmacht empfanden. Entlang welcher Intensitäten zeigte sich das?

In Abhängigkeit zu ihrer situativen Befindlichkeit, relationalen Einbettung und in wechselnden räumlich-sinnlichen Begebenheiten empfanden und bewerteten sie ihr Gefühl des In-der-Welt-Seins als angenehm, irritiert oder zerrissen. Entlang von Sineuseindrücken beobachte ich, wie verkörperte Erinnerungen und gefühlte Intensitäten ihre emotionale Orientierung und Wahrnehmung orientierten. Verortetes und verkörpertes Wissen enthüllten so signifikante Ansatzpunkte, um zu differenzieren, wann das Schweigen einen Konflikt zwischen emotionalem Ausdruck und gefühlter Wahrnehmung beförderte. Die Ambivalenzen des Schweigens ergaben sich im Zusammenspiel mit den Ambivalenzen gefühlter Zugehörigkeit.

Eine fundamentale Ähnlichkeit der Fallstudien zeigte sich in der Intensivierung bzw. Verdichtung des Schweigens. Die einschneidenden Erlebnisse des Krieges, der Nachkriegszeit, der Flucht und der mannigfaltigen Verlust-, Exklusions- und Diskriminierungserfahrungen verzerrten die Art, wie sie sich zu sich und zu anderen in Beziehung setzten. Diese Veränderung drückte sich auf einer emotional-affektiven, kognitiven und psychischen Dimension als Zerrissenheit in Relationen und mit den Sinnen aus. Obwohl bác Dũng und cô Tuyét vergleichbaren Belastungen ausgesetzt waren, erlebten sie die Veränderung mit je unterschiedlichen Konsequenzen. Diese führten auf das damalige Lebensalter, das Geschlecht, die soziale Situation und die gemachten Erfahrungen während des Krieges und der Nachkriegszeit zurück. Die Erfahrungen im Krieg und Um-erziehungslager waren anders als die eines Kindes, das vor einem Bombenhagel weg-

lief und nicht benennen konnte, was es heißt, dass der gesellschaftliche Rahmen um einen herum zerbrach. Es geht mir hier um keine Bewertung, sondern um die Anerkennung differenter gefühlter Intensitäten. Wenngleich sich in beiden Lebensverläufen das Schweigen verdichtete, beruht dieses auf unterschiedlichen gefühlten Intensitäten. Das weist auf ein Spektrum gefühlter Erfahrungen hin, die im Schweigen verhandelt werden.

Mit dem Wandel der Lebensrealitäten transformierte sich in beiden affektiven Lebensverläufen das Schweigen von einem soziokulturellen Habitus in eine emotionale und körperliche Schutzstrategie; der körperliche Ausdruck des Schweigens erhielt eine dramatische Notwendigkeit und beschrieb das Potenzial, Krisen und Gefahren standzuhalten. Das Bedürfnis, nicht aufzufallen, sich zu verstecken oder die Blicke abzuwenden, verwob eine emotionale mit einer physischen Abgrenzung. Emotionsregulierende Aussagen wie »Perfekt gibt es nicht im Leben« (cô Tuyết) oder »Schweigen und Vergessen, weil es sonst nicht weitergeht« (bác Dững) spiegeln Formen des Ertragens der empfundenen Zerrissenheit. Und diese finden sich im Umgang mit ihrer gegenwärtigen Krisenerfahrung wieder.

Die sozial-relationale Dimension des Schweigens offenbart eine sedimentierte Vergangenheit. Nach der Ankunft erweiterte sich das Schweigen zu einem konstruktiven Vergessen, das etablierte einen sozialen Referenzrahmen und eine soziale Ordnung. Das Potenzial des Schweigens lag darin, sich von den zehrenden Erlebnissen und vor dem Mitleiden distanzieren zu können. Die Verbindung von Schweigen und gefühlten Zugehörigkeiten wandelte sich also mit dem relationalen Bezugsrahmen, beide Personen lebten mittlerweile in einem anderen sozialen, räumlichen und sinnlichen Kontext. Eine wesentliche Triebkraft des Schweigens war der Wunsch, eine emotionale Zerrissenheit zu verdrängen. Bác Dững flüchtete mit dem Boot und lebte in Deutschland mit dem Schmerz, seine Familie zerrissen zu haben. Cô Tuyết hingegen erlebte erst eine emotionale Flucht, während sie die Ungewissheit und Sorge um flüchtende Familienangehörige zerriss. Beide erlebten lange Jahre des Wartens, in denen Selbstzweifel und emotionales Unbehagen ihr Schweigen dominierte.

Zu berücksichtigen ist, dass bei beiden das Schweigen als Form der Emotionsregulierung aus einer chronifizierten Krise resultierte. Mit diesem Konzept charakterisiert Vigh (2008: 12) eine Gegebenheit des sozialen Lebens, nach der sich soziale Regeln, Normen, Bedeutungen, Zugehörigkeiten und Verhaltensmuster auflösen und sich in der Krise neukonfigurieren. So verwundert es nicht, dass Unsicherheit, Intransparenz und Schwankungen in Wissenssysteme und idiosynkratische Modelle einfließen. In den affektiven Lebensverläufen verfestigte sich das Schweigen daher zu einem Habitus, der einer anhaltenden Krise und differnten Erfahrungen der Zerrissenheit standhielt. Nach dieser Interpretation orientieren zerrissene Zugehörigkeiten das Gefühl des In-der-Welt-Seins und beeinflussen Handlungsmöglichkeiten. In ihrer soziokulturell und von der Krise geprägten Umgebung internalisierten cô Tuyết als auch bác Dững ein Emotionsrepertoire, das auf diesen Umstand reagierte.

Ferner wies ich eine genderspezifische Interpretation des Schweigens nach. Die empirischen Ergebnisse beschreiben Verhaltensweisen, die sich in affektiven Erinnerungspraxen aktualisierten: Bei cô Tuyết trat das »Ideal der Zurückhaltung und Schüchternheit im öffentlichen Leben« (Beuchling 2003: 168) hervor, bei bác Dững »das Ideal des [...] Mannes, der wenig innere Gemüthaltung nach außen transportiert, um sein Gesicht

zu wahren« (ebd.). B́ac D́ung entwickelte diese Haltung mit einer kongruenten physischen und emotionalen Abhärtung. Während phänomenologischer Go-Alongs entfaltete sich eine damit verbundene, zutiefst verkörperte Zerrissenheit, während er Erwartungen reflektierte, die er an sich stellte. B́ac D́ung artikuliert eine implizite verkörperte Geschichte der Scham, die sich in Wut äußerte. Er erklärte seine gefühlten Intensitäten später mit den vietnamesischen Emotionswörtern *trá thù* (Rache) und *nhục* (Demütigung), die als sozial-relationale Phänomene seine Krisenerfahrung erweitern. Auch cô Tuyét regulierte ihre gefühlten Intensitäten relational, aber mit einer anderen Intensität. Ihre Emotionsregulierung stieß an eine Grenze, weil sie ihre eigene Belastungserfahrung erst von der Tatsache lösen musste, dass »andere mehr zu leiden haben«. Ihre gefühlte Verbindung zu imaginierten Anderen verstärkte also eine gefühlte Zerrissenheit. Ihr hohes Bewusstsein für harmonische soziale Beziehungen verinnerlichte sie in einer Zeit, in der sie lernte, »mucksmäuschenstill« zu sein. Ihre verkörperte Geschichte der Scham entfaltete sich über eine soziale Angst, die sich früh aus ihrem Bewusstsein entwickelte, »auf der Liste« zu stehen, also von der neuen Gesellschaft nicht akzeptiert, sondern potenziell gefährdet zu sein, wenn sie auffiel. In beiden Fällen übersetzten sich diese Intensitäten in den Umgang mit Krisenerfahrungen: Während b́ac D́ung mit einer Verteidigungshaltung reagierte, blieb cô Tuyét still. Die Form ihrer Emotionsregulierung war dauerhaft, das Schweigen versteifte sich.

Deutlich wird, dass Schweigen zu einer verzerrten Selbstwahrnehmung beitrug, weil die erlebte Zerrissenheit zwar kognitiv verdrängt wurde, aber sich in in ihrem Denken, Fühlen und Handeln affektiv aktualisierte. Das Dissonanzerleben bestand darin, etwas zu unterdrücken, was Teil ihrer emotionalen Orientierung war. Das legte den Grundstein für affektive Erinnerungsprozesse, die beide Personen in ihrer sozialen Orientierung in Raum und Zeit zerriss. Sie hinterfragten ihre Zugehörigkeit und zogen sich zurück. In unseren Gesprächen in Bewegung zeigte sich aber auch, wie Zerrissenheit den Alltag co-konstituierte; das äußerte sich über verkörperte und verortete Erinnerungen, Sinneseindrücke, Bewegungen und Gedanken. Diese auf konkrete Handlungen, Gedanken, Emotionen oder die Umwelt zurück zu beziehen, ermöglichte es, eine übermannde Intensität zu dekonstruieren und die Komplexität ihres Schweigens zu begreifen. Das war entscheidend, denn das Schweigen deckte nicht nur subjektive Belastungserfahrungen, sondern auch strukturelle und migrationsbedingte Einflussfaktoren. Ein erweitertes Verständnis der gefühlten Intensität als affektive Anstrengung der Migration half ihnen, sich von dem Krisenerleben als »individuelle Schwäche« zu distanzieren. Schließlich demonstrieren die affektiven Lebensverläufe, wie eine Neuformulierung von Zugehörigkeiten die Bewältigung psychischer Krisen unterstützen kann.

In beiden Fällen ließ sich ein positiver Effekt der gemeinschaftlich re-formulierten Zugehörigkeit nachweisen. Cô Tuyét erlebte, dass sie im Gruppenkontext von anderen akzeptiert wurde. Sie selbst hatte sie diese Akzeptanz verwehrt; andere litten mehr, dachte sie. B́ac D́ung half der Dialog, um seine Belastungserfahrungen als Ausdruck einer psychischen Erkrankung und nicht als persönliche Schwäche zu verstehen. Auf diese konnte er reagieren, während er sich mit der vorherigen Deutung die Selbstwirksamkeit absprach. Es gelang beiden, einen Perspektivwechsel zu erproben, in dem die Belastung Teil ihrer Lebenserfahrung war. Das erweiterte den Handlungsspielraum und somit auch

den relationalen Bezugsrahmen ihres Emotionsrepertoires. Zerrissene Zugehörigkeiten offenbarten sich in ihrer Ambivalenz.