Thomas Stodulka
Anita von Poser
Gabriel Scheidecker
Jonas Bens
(Hg.)

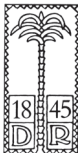
ANTHROPOLOGIE DER EMOTIONEN

Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft

Reimer

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widmung

Liebe Birgitt,

Du hast in vielen Jahren Deiner wissenschaftlichen Karriere gezeigt, dass sozial- und kulturanthropologisches Arbeiten dann gelingen kann, wenn Emotionen und Affekte im Spiel sind oder anders ausgedrückt, wenn Entschiedenheit, Scharfsinn und Durchhaltevermögen mit einem Höchstmaß an Empathie und kritisch-freundlicher Zugewandtheit kombiniert werden. Es war und bleibt eine große Freude, mit Dir zu arbeiten, zu diskutieren und zu lachen!

Dieses Buch ist für Dich.
Berlin, im März 2023,
Anita, Gabriel, Jonas, Thomas

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anthropologie der Emotionen

Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft

Hg. von Thomas Stodulka, Anita von Poser,
Gabriel Scheidecker und Jonas Bens

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Publikation wurde ermöglicht durch Unterstützung des DFG-Sonderforschungsbereiches 1171 „Affective Societies“ sowie des Publikationsfonds für Open-Access-Monografien und -Sammelbände der Freien Universität Berlin

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



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND veröffentlicht.

Die Online-Version dieser Publikation ist in der Nomos eLibrary dauerhaft verfügbar (Open Access).
DOI: doi.org/10.5771/9783496030874

Umschlaggestaltung: Alexander Burgold · Berlin
Satz: Dietrich Reimer Verlag GmbH · Berlin
Schrift: Adobe Garamond Pro

Papier: 115 g/m² Bilderdruck matt gestrichen
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co · Göttingen

Text: © 2023, die Verfasser:innen
www.reimer-verlag.de

Printed in Germany
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-01701-1 (Druckfassung)
eISBN 978-3-496-03087-4 (PDF)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 9

Birgitt Röttger-Rössler
Emotion und Kultur: Einige Grundfragen 11

Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens
Einleitung 27

I Perspektiven

Martin Rössler
Von Gefühlen, Geistern und tollkühnen Autofahrten: Erinnerungen an gemeinsame Forschungen in Sulawesi 49

Christian von Scheve
Einige Überlegungen zur Differenzierung von personaler und öffentlicher Kultur und ihrer Bedeutung für Emotionen 69

Michael Schnegg
Affekträume: Gefühlvolle Begegnung von Menschen und Natur 79

Christoph Antweiler
Kultur kreuzt Substanzklassen: Ein Wiederbesuch des anthropologischen Holismus 91

Eva-Maria Engelen
Universalistische und konstruktivistische Emotionstheorien revisited: Die Bedeutung der Semantisierung von Emotionen und ethischer Überlegungen dafür 105

Hans J. Markowitsch
Hypokognition der Emotion aus neurowissenschaftlicher Perspektive 115

Eric Anton Heuser
Felderweiterungen: Psychologisch-anthropologische Überlegungen für eine Anthropologie des angewandten Managements 125

II Sozialisation

Leberecht Funk
Sozialisierende Emotionen im Vergleich: Furcht, Angst und Scham in Madagaskar, Taiwan und Indonesien 137

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Michael J. Casimir
Scham und Stolz und die Sozialisation zum „Guten Paschtunen“ ... 153

Kathrin Bauer
Brüche, Widersprüche und Konflikte: Die verworrenen Wege der Emotionssozialisation ... 165

Edward D. Lowe
Emotion Process in Social Dramas and Dramatic Tales: An Example from Chuuk Lagoon ... 175

Manfred Holodynski
Sentiment und Emotion am Beispiel der romantischen Liebe: Eine kultursensitive entwicklungspsychologische Perspektive ... 183

Heidi Keller
Emotionen im kulturellen Kontext: Wissenschaftliche, praktische und ethische Implikationen ... 201

III Mobilität

Rosalie Stolz
Verbindende Pfade, trennende Pfade: Zur sozialen Landschaft der Scham in Nordlaos ... 211

Victoria Kumala Sakti
“It’s like a Big Family Feud!” Researching Social Trauma and Repair through the Lens of Emotion and Culture ... 221

Julia Pauli
Nicht wie meine Eltern: Gefühle von Zugehörigkeit, Abgrenzung und Entfremdung in der aufstrebenden namibischen Mittelklasse ... 229

Klaus Behnam Shad
Affekte und Differenzordnungen in der deutschen Migrationsgesellschaft ... 239

Franziska Seise
Emotionsarbeit in Patenschaften: Der Kitt, der uns zusammenhält ... 251

Edda Willamowski
Über Krisen, Schweigen und engagiertes Forschen: „Offene Türen“ in der psychosozialen Versorgung im vietnamesischen Berlin ... 263

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV Politische Affekte

Jan Slaby
Umfühlen: Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise 275

Doris Kolesch
Immersive Aufführungen als *Affective Societies en miniature* 291

Hansjörg Dilger
Affizierende Objekte und koloniale Gewalt: Auseinandersetzungen über die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen in Berlin 301

Marium Javaid Bajwa und Achim Stephan
Kolorismus auf dem indischen Subkontinent: Einsichten aus Perspektive der situierten Affektivität 319

Mechthild von Vacano
Liebe, Handwerk, Hierarchie: Anthropologische Betrachtungen zur Vielgestalt der Liebe 335

Ferdiansyah Thajib
The Many Shades of Shame in Indonesian Gender and Sexual Politics 345

Sighard Neckel
Situationen der Scham – reloaded: Miniaturen emotionssoziologischen Forschens 355

Die Autor:innen 359

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Die Idee, einen Band zur Anthropologie der Emotionen zusammenzustellen und den Fokus dabei auf die affektiven Dynamiken in Kultur und Gesellschaft zu legen, geht auf unsere vielfältigen Begegnungen, Dialoge und Kollaborationen mit unserer Kollegin Birgitt Röttger-Rössler zurück. Auf Basis unserer teils gemeinsamen, teils individuellen Erfahrungen mit Birgitt werfen wir als Herausgeber:innen des Bandes Schlaglichter auf besondere Phasen und Themen, die aus unserer Sicht für ihr Forschen, Denken und Wirken zentral sind und die es ihr ermöglichen, die sozial- und kulturanthropologische Forschung zu Emotionen und Affekten – gepaart mit einem einzigartigen transdisziplinären Mut und Enthusiasmus – im deutschsprachigen Raum (aber auch darüber hinaus!) so zu prägen wie kaum eine andere Persönlichkeit. Dieses Forschen, Denken und Wirken hat uns Herausgeber:innen auf je unterschiedliche Weise mit je unterschiedlichen Intensitäten an je unterschiedlichen Etappen unserer eigenen wissenschaftlichen Werdegänge geprägt. Dies gilt auch für die Autor:innen unseres Bandes, denen wir an dieser Stelle unseren herzlichsten Dank für ihre Beiträge aussprechen möchten, sowie für unsere studentischen Kolleg:innen Julia Demirdizen, Maximilian-Leonard Leipold und Theresa Thuß, die äußerst zuverlässig und tatkräftig am Entstehen des Bandes mitwirkten und bei denen wir uns ebenfalls sehr herzlich bedanken. Für die großartige Unterstützung zur Realisierung dieses Bandes danken wir dem Sonderforschungsbereich 1171 „Affective Societies: Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten“ und dem Institut für Sozial- und Kulturanthropologie der Freien Universität Berlin. Ein großer Dank geht schließlich auch an die Kolleg:innen des Reimer Verlags, denen wir für die Möglichkeit eines Nachdrucks von Birgitts Artikel „Emotion und Kultur: Einige Grundfragen“ aus dem Jahr 2002 in unserem Band danken sowie für die Unterstützung und sorgfältige Umsetzung unseres Vorhabens in Form der vorliegenden Publikation.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Emotion und Kultur: Einige Grundfragen

Birgitt Röttger-Rössler
Institut für Ethnologie, Theaterplatz 15, D-37073 Göttingen

Emotion and Culture. Some Basic Questions

Abstract. The anthropological literature on emotions is still governed by a dichotomous view of emotions as either primarily biological and thus universal or as primarily socio-cultural and thus particular in nature. Most attempts to theorize emotions tend to reduce them to one side or the other of this old nature-culture opposition, only some very few recent approaches intend to overcome these forms of reductionism. In this article the author reviews critically some of the most basic assumptions on emotions within the anthropological literature and tries to formulate an alternative view of emotion as complex, multi-layered bio-cultural process, which can be studied effectivly only through interdisciplinary cooperation.
[emotion, mind and body; anthropological theory; concepts of love; Southeast Asia; Europe]

I

Die Aufgabe der Ethnologie innerhalb der interdisziplinären Erforschung menschlicher Emotionen liegt in der Aufdeckung der kulturspezifischen Besonderheiten emotionalen Verhaltens. Damit steht die Frage nach dem Verhältnis von Emotion und Kultur im Mittelpunkt, d. h. die Frage danach, ob und inwieweit Emotionen durch kulturelle Faktoren modelliert werden.

Innerhalb der ethnologischen Emotionsforschung lassen sich diesbezüglich zwei theoretische Hauptpositionen voneinander unterscheiden, in denen sich letztlich die altbekannte Körper-Geist-Dichotomie widerspiegelt. Ein Teil der rezenten Emotionsstudien basiert auf der Annahme, dass Emotionen primär biologisch konstituiert sind und durch kulturelle Faktoren lediglich beeinflusst und variiert werden. Die Vertreter dieser Position – in der Ethnologie sind das vor allem Melford Spiro (1984), Eleanor Gerber (1975), Karl Heider (1991) – postulieren die Existenz einer Anzahl universaler Basis- oder Primäremotionen, die im „Affektprogramm" des Menschen verankert sind und durch bestimmte Auslöser automatisch in Gang gesetzt werden, wobei diese Auslöser jedoch zum Teil kulturell unterschiedlich definiert sein können. Die Basisemotionen werden als Rohmaterial angesehen, das durch kulturelle Faktoren überformt und ausgestaltet wird, in der Essenz aber kulturunabhängig ist. Allerdings herrscht

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Uneinigkeit darüber, wieviele universale Basisemotionen es gibt und was überhaupt als Basisemotionen anzusehen ist.[1] Sind Basisemotionen vorrangig diejenigen, die innerhalb der menschlichen Ontogenese als erste auftreten,[2] oder diejenigen, die den größten evolutionären Adaptionswert haben[3] oder diejenigen, die sich konsistent – etwa über ähnliche Gesichtsausdrucksmuster[4] – in allen Kulturen wiederfinden lassen etc.?[5]

Die diesem Ansatz entgegengesetzte Position besteht darin, Emotionen als primär kulturell konstituiert anzusehen. Die Vertreter dieser Richtung – hier wären Namen wie Catherine Lutz (1988), Michelle Rosaldo (1984) und Owen Lynch (1990) zu nennen – gehen davon aus, dass Emotionen in erster Linie Einschätzungen, Bewertungen sind: Was ein Mensch in einer bestimmten Situation fühlt, wird strukturiert durch sein Verständnis, seine Bewertung der Situation und ist somit abhängig von den kulturellen Konzeptionen, die ihm diesbezüglich zur Verfügung stehen. So definiert Owen Lynch (1990: 93) Emotionen folgendermaßen: "They are culturally categorized and conceptualized nonspecific feeling states concerned with appraisals by a self in relation to persons, things, or events." Die physiologischen Erregungen werden als sekundär angesehen. Sie gelten als unspezifisches Fundament, das erst durch kulturabhängige kognitive Bewertungsprozesse zu spezifischen Emotionen wird.

Gegenwärtig mehren sich innerhalb der Ethnologie die Forderungen danach, nicht länger darüber zu debattieren, welcher Seite das Primat bei der Entstehung von Emotionen zukommt, sondern emotionale Phänomene als eine Synthese aus biologischen und kulturellen Faktoren zu begreifen und zu beschreiben (s. z. B. Hinton 1993, 1999; Leavitt 1996).

---

[1] So unterscheiden Ekman/Friesen (1975) sechs Basisemotionen, Izard/Buechler (1980) zehn, Plutchik (1984) acht, während manche wie Frijda (1993, Kap. 4) und Kemper (1981) argumentieren, dass sich Emotionen letztlich nur in zwei basale Kategorien einteilen lassen – nämlich angenehme und unangenehme Gefühle.

[2] Untersuchungen über die Entwicklung von Emotionen in der vorsprachlichen Kindheit stellen drei Emotionen als fundamental heraus. Für das Überleben eines Säuglings ist es elementar, Stress in Form von Missempfinden oder Furcht zu kommunizieren (durch Schreien) sowie auch Wohlbefinden (Freude) auszudrücken (durch Lächeln), wodurch vor allem die Bindungen zu Bezugspersonen gefestigt werden. Bedeutsam ist weiterhin der Lernbereitschaft signalisierende Ausdruck von Interesse. Die Emotion „Überraschung/Erstaunen" (*surprise*) spielt hier eine zentrale Rolle, sie erleichtert die Assimilation von Informationen (Emde 1984: 80). Vgl Hiatt (1978).

[3] So betrachtet z. B. Plutchik (1984) diejenigen Emotionen als basal, die mit denjenigen biologisch determinierten Verhaltensmustern korrespondieren, denen zentrale Funktionen für den Fortbestand der Art zugesprochen werden.

[4] Siehe z. B. Ekman/Friesen (1975); Izard (1971); Tomkins (1962, 1963).

[5] Vgl. auch Jaak Panksepp (1989), der argumentiert, dass sich vier neurale Schaltkreise identifizieren und mit vier Basisemotionen korrelieren lassen: Erwartung oder Begehren; Furcht; Wut; Panik oder Schmerz.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier entsteht aber die Frage nach der methodischen Umsetzbarkeit: Um das Wechselspiel von biologischen und sozio-kulturellen Faktoren zu erfassen, muss man diese klar voneinander trennen können. Nicht zuletzt deshalb werden sich wohl diese Forderungen nach dem Aufdecken der „bio-kulturellen Prozesse" hauptsächlich auf Lippenbekenntnisse beschränken. Ganz abgesehen davon, dass die Ethnologie nicht über das theoretische und methodische Potenzial verfügt, Derartiges zu leisten. Der Beitrag, den die Ethnologie zur Erhellung der bio-kulturellen Dialektik leisten kann, liegt in der Aufdeckung der Kulturspezifik emotionaler Phänomene. Die Ethnologie sollte versuchen aufzuzeigen, wie Kulturen das im menschlichen Organismus angelegte affektive System zu komplexen sozialen Informationssystemen ausbauen. Allerdings darf sie sich, wenn sie zu fachübergreifenden theoretischen Fragestellungen beitragen will, nicht – wie sie es häufig tut – auf eine kulturrelativistische Position zurückziehen und Kulturen sowie deren emotionale Systeme nur innerhalb ihrer eigenen Logik beschreiben.

II

Schaut man sich an, wie Ethnologen – und zwar beider Richtungen, der universalistischen sowie der konstruktivistischen – sich dem Phänomen „Emotion" methodisch annähern, so lässt sich ein eklatantes Übergewicht an Studien feststellen, die sich mit der sprachlichen Repräsentation von Emotionen beschäftigen – etwa in Form der Erhebung lokaler Emotionsvokabularien.[6] Dies mag zum einen darin begründet sein, dass die Untersuchung der sprachlichen Ausdrucksformen von Emotion einen methodisch relativ leichten Zugang zu den Emotionskonzeptionen einer anderen Kultur darstellt, zum anderen basiert dieses Vorgehen aber auf der impliziten Annahme, dass dominante kulturelle Konzepte stets linguistisch und lexikalisch repräsentiert sind. Eine Annahme, die zur Nichtbeachtung non-verbaler Repräsentationsformen führt und somit stark hinterfragbar ist.[7]

---

[6] Einer großen Anzahl von Untersuchungen indigener Emotionsvokabularien (z. B. Gerber 1975; Lutz 1982,1988; White 1980; Boucher/Brandt 1986; Heider 1991) stehen verhältnismäßig wenige Studien gegenüber, die sich Emotionen in der sozialen Interaktion zuwenden. Zu den Ausnahmen zählen Trawick 1990 und Bennett 1990; die Studie von Myers 1986 und die Arbeit von Wikan 1990. Eine Mittelstellung nehmen Diskursanalysen ein (siehe z. B. die Beiträge in Abu-Lughod/Lutz 1990), die sich z. T. auf konkrete soziale Diskurse und somit auch auf soziale Interaktionen beziehen. Ein gutes Beispiel einer kontextbezogenen Analyse emotionaler Diskurse bildet die Studie von Hermann 1995.

[7] Vgl. Lyon (1995: 248), die dieses *ideational bias* als eine Konsequenz des Kulturbegriffes betrachtet, der die konstruktivistische Richtung der gegenwärtigen Ethnologie dominiert und Kultur in erster Linie als ein System von Bedeutungen auffasst. Emotionen werden auf Basis dieses Kulturmodells als Symbole verstanden, deren Sinn es zu entschlüsseln gilt, woraus eine starke Betonung der ideellen, gedanklichen Ebene und eine Vernachlässigung der materiellen bzw. körperlichen sowie sozialen Dimension von Emotionen resultiert. Zur Kritik am kulturellen Konstruktivismus siehe weiterhin Lyon/Barbalet 1994; Reddy 1997; Leavitt 1996; Hinton 1993; Gergen 1995.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Zentrum der Interpretationen der Emotionslexika unterschiedlicher Sprachen steht bei einem Großteil der Studien die Frage nach der Relation zwischen Emotionsbegriffen und emotionalen Erfahrungen. Konkreter formuliert, die Frage, ob sich aus der Tatsache, dass Menschen in verschiedenen Kulturen emotionales Erleben unterschiedlich beschreiben und benennen, folgern lässt, dass sie auch unterschiedlich empfinden, unterschiedliche emotionale Erfahrungen machen.

Vertreter des biologisch- universalistischen Ansatzes würden diese Frage mit einem klaren „Nein" beantworten. Sie schreiben kulturellen Emotionsmodellen eine rein referentielle und performative Funktion zu: Emotionstermini dienen z. B. lediglich dazu, innere Zustände zu benennen und diese anderen Personen mitzuteilen. Sie beinflussen jedoch nicht das emotionale Erleben selbst, dieses wird als universal gleich betrachtet. Die Anlässe/Auslöser, die Menschen beispielsweise Wut empfinden lassen, können von Kultur zu Kultur unterschiedlich sein, das Erleben der Wut ist jedoch gleich, es beruht auf den gleichen neuro-physiologischen Prozessen.

Vertreter des kulturellen Konstruktivismus würden diese Frage jedoch bejahen. Sie weisen die Vorstellung, dass es ein vom Denken unabhängiges Fühlen/Erleben geben könne, zurück. Sie definieren körperliches Fühlen als Resultat mentaler Vorgänge und sprechen in diesem Zusammenhang vom "mindful body" oder von "embodied thoughts" (Rosaldo 1984: 138). Denkt man diese Position konsequent weiter, so würde dies bedeuten, dass Emotionen, die im Vokabular einer Sprache und im Gesamtdesign einer Kultur nicht enthalten sind (für die es also keine kulturellen Modelle gibt), nicht erlebt werden können.

Ein Beispiel aus Robert Levys (1973; 1984) Untersuchungen in Tahiti soll diesen Punkt konkretisieren: Levy stellte fest, dass die emotionale Domaine des sich *traurig/deprimiert/einsam*-Fühlens (z. B. nach dem Verlust eines geliebten Menschen) in Tahiti unterentwickelt, oder wie Levy es nennt, "hypocognized" ist. (Levy 1984: 227) Levy fand keine eindeutigen Termini, die Gefühle wie *Trauer/Einsamkeit* repräsentieren. Wenn sich Tahitianer in Situationen befanden, die Levy als traurig definieren würde, benutzten sie zur Beschreibung ihrer Gefühle sehr unspezifische, wage Begriffe wie „sich unruhig, unangenehm, sich schwer oder antriebslos" fühlen. Diese Begriffe enthalten keine Hinweise auf externe soziale Ursachen für die Emotion und machen es somit möglich, dass diese Zustände auch als Krankheit oder Folgen magischer Handlungen interpretiert werden können. Dies ist in Tahiti regelmäßig der Fall, wenn solch ein sich „schwer"- Fühlen nach dem Tod eines Menschen beispielsweise zu lange anhält. Auch das soziale Verhalten nach dem Tod einer nahe stehenden Person, so wie Levy (1973: 288–306) es schildert, zeigt, dass es in Tahiti für tiefe, lang andauernde Trauer keinen Raum gibt, sondern dass im Gegenteil derartige Gefühle schnell überwunden werden sollen. Ähnliches beschreibt auch Catherine Lutz für die Ifaluk, die Bewohner eines kleinen, zu den Karolinen (Mikronesien) zählenden Atolls. Sie registrierte, dass das Verhalten der Ifaluk nach einem Todesfall darauf ausgerichtet ist, die mit dem Verlust verbundenen negativen Gefühle möglichst schnell zu überwinden

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und nicht allzu lange und intensiv an die verstorbene Person zu denken (Lutz 1988: 126 f.). Auch sie stieß innerhalb des Emotionsvokabulars der Ifaluk auf keine den englischen Begriffen "sadness" und "grieve" äquivalente indigene Termini (Lutz 1988: 125).

Lässt sich aber aus der Hypokognition dieses emotionalen Bereiches schließen, dass Tahitianer und Ifaluk unter dem Verlust einer ihnen nahestehenden Person weniger leiden als Menschen in anderen Kulturen? Aus der kognitiven Ethnologie kommt von Roy D'Andrade (1995: 224) auf diese Frage die Antwort, dass ein bewusstes Erleben/Erfahren von Emotionen, die kulturell nicht elaboriert sind, unmöglich ist. Kulturell unspezifizierte Gefühle werden ihm zufolge lediglich als physische, somatische Reaktionen erfahren. Es gibt für diese Gefühle keine kognitiven Modelle und somit für die Menschen, die sie eventuell erfahren, keine Möglichkeiten sie zu interpretieren, einzuordnen, sie bewusst zu erleben und auszuleben.[8]

Vor einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser These ist es jedoch erforderlich zu klären, was die kognitive Ethnologie unter einem „kulturellem Modell" versteht. In Anlehnung an die Kognitionswissenschaften geht sie davon aus, dass Menschen in der ständigen Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt mentale Abstraktionen (so genannte Schemata/Modelle) von dieser externen Welt ausbilden, die es ihnen ermöglichen sich in dieser zu orientieren und zu verhalten. Unter einem *kulturellen Modell* versteht die kognitive Ethnologie intersubjektiv geteiltes Wissen, das aus einer überschaubaren Anzahl von flexibel miteinander vernetzten kognitiven Informationseinheiten (Schemata) besteht. Die mentalen Modelle, die ein Mensch in der Interaktion mit seiner Umwelt von dieser ausbildet, sind aber nur zum Teil kultureller Art, im Sinne geteilter Intersubjektivität. Zum anderen Teil handelt es sich auch um idiosynkratische Konstrukte, d. h. um mentale Schablonen, die ein Mensch aufgrund persönlicher Erfahrung bildet und die er nicht mit anderen Personen teilt (Strauss/Quinn 1997: 102–108; Strauss 1992). Solche idiosynkratischen Modelle können z. B. die „kognitiven Landkarten" darstellen, mittels derer sich ein Mensch in seiner Stadt orientiert: So wird ein erwachsener Mann und Autofahrer sich mittels anderer mentaler Schablonen in seinem Stadtviertel bewegen als Kinder, die das selbe räumliche Umfeld aufgrund anderer Kriterien (Kletterbäume, Balanciermauern, Möglichkeiten zum Aufzeichnen von Hüpfkästschenspielen etc.) gliedern und durchqueren. Diese idiosynkratischen Modelle enthalten zwar auch diverse kulturelle Schemata (Ver-

[8] In Anlehnung an Levy (1984) geht D'Andrade davon aus, dass im Verlauf des Internalisationsprozesses angeborene *primary appraisals* durch kulturell konstituierte *secondary appraisals* überlagert und modifiziert werden, wobei er unter *appraisal* die Aktivierung eines Schemas versteht. "The *major* effect of culture on the experience of emotion appears to occur as a result of the secondary appraisal system. Where, as in the case of sadness in Tahiti, an emotion is unspecified by any secondary cultural appraisal, the person will *not* have the fully conscious experience of the emotion. Instead, the unexplicated feeling is likely to be experienced as physical, somatic reaction" (D'Andrade1995: 224).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kehrsregeln, Hüpfkästchenspiel etc.), aber diese sind auf individualspezifische Weise miteinander verknüpft und repräsentieren somit keine intersubjektiv geteilten Modelle. Wichtig ist weiterhin, dass kulturelle Modelle (im Gegensatz zu kulturellen Theorien) kein explizites, ausformuliertes und kohärentes, sondern implizites Wissen darstellen, das in der Regel informal erlernt bzw. unbewusst im Verlaufe der Sozialisation internalisiert und habitualisiert wird. Kulturelle *Emotionsmodelle* stellen eine von vielen verschiedenen Formen kultureller Modelle dar. Sie repräsentieren das kulturelle Wissen über einen bedeutenden Bereich menschlicher Existenz, nämlich die biologisch verankerte Tatsache, dass Menschen ihre Umwelt und die sozialen Beziehungen, in die sie eingebettet sind, stets auch in leiblicher bzw. affektiver Form – als "embodied agents" – antizipieren.[9]

Kehren wir nun zurück zu der These von D'Andrade, die besagt, dass es kein bewusstes Erleben von Emotionen gibt, die nicht kulturell kategorisiert und ausformuliert sind.

Aus dieser These ergeben sich für mich zunächst zwei Fragen:

1. Sind wirklich nur die Bereiche somatischer Erfahrung als Emotionen klassifizierbar, die mit expliziten kognitiven Modellen korreliert sind? Unterliegt dieser These nicht ein "cognitive bias"? Ist nicht die somatische Dimension ebenso Gegenstand kultureller Modellierung? Seitens ethnologischer *embodiment*-Theoretiker kommt auf diese Frage die Antwort, dass auch somatische Formen der Wahrnehmung als Emotion zu verstehen sind. Dies wirft allerdings die Frage nach der Grenzziehung auf: Wird hiermit nicht alles zur Emotion und diese somit letztlich unfassbar?
2. Wie lässt sich methodisch feststellen, ob ein bestimmter emotionaler Bereich kulturell hypo- oder hyperkognisiert ist? Hierzu bedarf es eines Rasters emotionaler Kategorien, deren kulturelle Elaboration oder auch Ausblendung dann im spezifischen Fall untersucht werden kann. Dieses Raster könnte das Modell der Basisemotionen liefern, was allerdings erfordern würde, dass diese eindeutig definiert werden (s. o.). Eine andere Möglichkeit bestände im Durchführen eines kontrastiven Vergleichs zwischen zwei oder mehr Kulturen. Wobei es dann aber nicht – in bester kulturrelativistischer Tradition – bei einer positivistischen Bestandsaufnahme der kulturell elaborierten Emotionsmodelle bleiben dürfte, sondern auch die Bereiche wechselseitig mit in den Blick genommen werden müssten, die in den jeweiligen Kulturen *nicht* durch spezifische Emotionsmodelle markiert sind.

---

[9] Vgl. Lyon/Barbalet (1994: 54), die betonen: "Persons do not simply experience their bodies as external objects of their possession or even as an intermediary environment which surrounds their being. Persons experience themselves simultaneously *in* and *as* their bodies. We all do this especially when we feel the reality of our presence in the world: emotion is central to an understanding of the agency of embodied praxis."

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III

Im Folgenden möchte ich die angesprochenen Fragen an einem Beispiel aus meinen eigenen Untersuchungen in Indonesien konkretisieren.[10] Die im Süden der indonesischen Insel Sulawesi beheimateten islamischen Makassar kennzeichnen sich durch eine ausgeprägte Geschlechtersegregation: männliche und weibliche Aufgaben- und Lebenssphäre sind weitgehend voneinander getrennt, wenngleich sie auch als einander komplementär und gleichwertig konzipiert sind. D. h. Männer und Frauen werden einander nicht über- oder untergeordnet, sie spielen differente, aber gleichwertige Rollen in der Gesellschaft. Ehen werden in dieser Gesellschaft idealiter durch die Familien arrangiert und nicht auf Basis persönlicher Neigung geschlossen. In Zusammenhang hiermit steht eine strikte Tabuisierung der Interaktion zwischen jungen heiratsfähigen Männern und Frauen. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass es in dieser Gesellschaft kein exponiertes „Verliebtheitsmodell" gibt, das ja auch in unserer Kultur geschichtlich erst ein relativ rezentes Phänomen darstellt.[11] In der Regel kennen sich die makassarischen Brautleute bei der Eheschließung nicht oder nur flüchtig. Die kulturelle Konzeption des emotionalen Verhältnisses zwischen Eheleuten basiert dementsprechend auch darauf, dass am Anfang einer Ehe keine emotionale Bindung, keine innige Zuneigung zwischen den Eheleuten besteht, sondern dass sich diese erst allmählich herausbildet.[12] Die heterosexuelle Liebe ist als ein sich stufenweise vollziehender Entwicklungsprozess konzipiert, der mit der Eheschließung beginnt. Die Möglichkeit der Entwicklung von Zuneigung zwischen unverheirateten jungen Frauen und Männern wird kulturell ausgeblendet bzw. hypokognisiert. Dies erscheint als durchaus folgerichtig in einer Gesellschaft, in der Ehen aus ökonomischen und familienpolitischen Gründen arrangiert werden. Bedeutet dies nun aber, simpel formuliert, dass sich junge Makassar und Makassarinnen nicht verlieben? Machen sie keine emotionalen Erfahrungen der Art, die in unserer Kultur als „Verliebtheit" bezeichnet werden?

---

[10] Mit der kulturellen Modellierung von Emotionen setzte ich mich im Kontext mehrerer Forschungsaufenthalte (1990/91; 1993; 1997) in Indonesien – vornehmlich auf Sulawesi und in Sumatra – auseinander.

[11] Hieraus darf keineswegs der Schluss gezogen werden, dass es in der makassarischen Kultur kein Modell der „romantischen Liebe" gibt, ganz im Gegenteil spielt dieses eine zentrale Rolle in der indigenen Poesie, Literatur und Musik. Doch im Alltagsleben der ländlichen, bäuerlichen Gemeinschaften gibt es keinen sozialen Raum für Verliebtheit, hier lässt sich durchaus von einer Hypokognisierung dieser emotionalen Dimension sprechen. Vgl. Jankowiak/Fischer (1992), die bei einem interkulturellen Vergleich von insgesamt 166 Kulturen Evidenzen für die Existenz eines Konzeptes romantischer Liebe in 148 Kulturen fanden. Ein Ergebnis, das es ihrer Meinung nach nahe legt, "romantic love" als emotionale Universalie anzusehen. Vgl. Jankowiak (1995: 4 f.).

[12] Vgl. Röttger-Rössler 1997.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, erscheint es ratsam einen kurzen Blick darauf zu werfen, was in unserer gegenwärtigen Kultur unter Verliebtheit verstanden wird. Ich habe diesbezüglich im Rahmen eines Seminars durch Studierende – z. T. über Fragebögen, z. T. in Form lose strukturierter Interviews – so genannte "folk definitions" (Boehm 1980) dieses Begriffes in verschiedenen Altersgruppen erheben lassen.[13] Diesen Erhebungen entsprechend ist „Verliebtheit" ein Gefühl starken Angezogenseins durch eine andere – je nach sexueller Orientierung gegen- oder gleichgeschlechtliche – Person, das mit intensiven körperlichen Empfindungen einher geht und die verliebte Person in der Regel aus ihrer Alltagsroutine und ihren üblichen Verhaltensweisen herauslöst.

„Verliebtheit hebelt dich völlig aus", formulierte diesbezüglich ein 17jähriger, „du benimmst dich völlig anders als sonst und meist völlig idiotisch." Mit Verliebtheit wird eine Anzahl typischer „Symptome" assoziiert, die es ermöglichen, diesen emotionalen Zustand bei sich selbst als auch bei anderen zu erkennen. Die am häufigsten genannten Kriterien sind in den folgenden beiden Zitaten von Schülerinnen enthalten:

> Wenn ich mich verliebt habe, habe ich Schmetterlinge im Bauch bekommen, feuchte Hände, Schwindel, Appetitlosigkeit, manchmal wurde mir auch richtig übel; ich war ständig unkonzentriert, in Gedanken immer woanders, meist bei ihm. Ich war immer irgendwie unruhig, nervös, nachts konnte ich nicht schlafen (Marga, 17 Jahre).

An anderen Personen lässt sich Verliebtheit daran erkennen, dass sie sich völlig anders verhalten als gewöhnlich, unruhig und überdreht wirken, unkonzentriert sind und häufig starke Stimmungsschwankungen an den Tag legen.

> Mein Bruder ist gerade verliebt, in ein Mädchen aus seiner Parallelklasse. Er ist vollkommen anders als sonst. Mal ist er voll überdreht, tanzt rum, ist zu allen unglaublich nett. Das sind wohl die Tage, an denen sie mit ihm gesprochen hat, dann wieder redet er kaum, stochert im Essen, macht nichts mehr von dem, was er sonst macht. Geht nicht mehr zum Sport, trifft sich nicht mehr mit seinen Freunden, hockt nur in seinem Zimmer und hört deprimierende Musik oder rennt stundenlang im Park rum (Yvonne, 16 Jahre).

Den Aussagen älterer Personen zufolge ist jedoch die geschilderte ausgeprägte Symptomatik dieses Zustandes auf die Zeit der Adoleszenz, auf die erste jugendliche Verliebtheit beschränkt, die quasi als Prototypus dieses emotionalen Phänomens gewertet wird. Ältere Personen gaben an, sich zwar später in ihrem Leben auch noch-

---

[13] Diese Erhebungen wurden im Rahmen eines Methodenseminars durchgeführt, d. h. das primäre Ziel lag auf dem Erlernen von Erhebungstechniken und nicht auf der Untersuchung des Phänomens „Verliebtheit". Insofern kommt diesen Ergebnissen nur ein sehr provisorischer Charakter zu. Ich danke in diesem Zusammenhang insbesondere Susanne Jung für ihre Unterstützung.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mals verliebt zu haben, aber nie mehr mit derselben Intensität wie in ihrer Jugend. [14] Es ließe sich also formulieren, dass das mit dem Terminus „Verliebtheit" bezeichnete kulturelle Emotionsmodell eine Schablone darstellt, die es den Einzelnen ermöglicht, die Erfahrungen zu interpretieren und einzuordnen, die sie während ihrer Adoleszenzzeit machen, einer Umbruchszeit, nicht nur in physiologischer, sondern auch in sozialer Hinsicht, in der sie erlernen müssen, mit ihrer sich verändernden Körperlichkeit umzugehen, sowie in ihre jeweiligen geschlechtlichen Rollen hinein zu wachsen. Wie alle Emotionsschemata stellt auch dieses nicht nur ein Empfindungs-, sondern zugleich auch Verhaltensmodell für die Betroffenen und ihr soziales Umfeld dar.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Adoleszenzzeit in der makassarischen Gesellschaft, so stoßen wir auf eine Krankheitskonzeption (*garring lolo*), die als spezifisch für Heranwachsende beiderlei Geschlechts gilt und deren Symptomatik auffällig den Beschreibungen gleicht, die wir in unserer Gesellschaft für Verliebtheit erhalten haben. *Garring lolo* (wörtl.: „Krankheit junger Menschen") stellt nach lokaler Überzeugung eine durch Magie verursachte Erkrankung dar, die ausschließlich junge Menschen beiderlei Geschlechts im Alter zwischen 12–16 Jahren trifft.[15] Betrachten wir zunächst zwei idealtypische Beschreibungen der charakteristischen Symptome von *garring lolo* durch lokale Informanten.

> Die Betroffenen werden verrückt, verhalten sich plötzlich völlig anders als sonst. Meist werden sie sehr unruhig, wollen ständig aus dem Haus laufen und herumgehen, sie essen auch meist nichts mehr, werden dünn, beteiligen sich nicht mehr an Unterhaltungen, antworten nicht wenn man sie anspricht, meist hören sie nicht zu, sind in ihren Gedanken woanders. Nachts schlafen sie nicht. Sie weinen schnell und viel, sind nervös und rastlos. Die an *garring lolo* Erkrankten muss man ständig bewachen, vor allem die jungen Mädchen. Sie versuchen ständig herumzulaufen und suchen die Gesellschaft junger Männer, man muss furchtbar aufpassen, sonst machen sie noch sonst was (. . .) (Amang, 45 Jahre).
>
> Die von *garring lolo* Getroffenen werden dünn, blass, sie bekommen glanzlose Haut, weinen viel, sie starren oft vor sich hin und reagieren nicht, wenn sie angesprochen werden. Sie träumen von einem bestimmten Jungen oder Mädchen, nämlich dem- oder derjenigen, die ihnen *guna-guna* (magische Mittel) verabreicht hat. Sie sehnen sich dann nach diesem Menschen, nach Umarmungen, nach einem Zusammenliegen. Die von *garring lolo* Getroffenen werden krank vor Sehnsucht nach einer bestimmten Person, trauen sich aber nicht, sich dieser Person

[14] Es handelte sich hier um Frauen und Männer zwischen 45 und 65 Jahren.

[15] *Garring lolo* gilt nicht als geschlechtsspezifische Erkrankung, obwohl sie de facto weitaus häufiger junge Mädchen betrifft als junge Männer. Dies wird gemäß dem indigenen Überzeugungssystem damit erklärt, dass es meist bei den Brautwerbungen abgelehnte Männer sind, die sich an der Familie und der auserkorenen Braut rächen, indem sie diese auf magischem Wege an *garring lolo* erkranken lassen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> direkt anzunähern oder in ihr Haus zu gehen. In ihrem eigenen Haus halten sie es aber auch nicht mehr aus. Sie laufen ständig herum, in die Häuser verschiedener Leute, in der Hoffnung dem Menschen zu begegnen, nach dem sie sich verzehren. Treffen sie diesen dann, so sind sie furchtbar verschämt, sagen nichts, tun nichts, sind wie gelähmt. Das Gefährliche an *garring lolo* ist, dass die Getroffenen *nilariang* oder *erangkale* begehen können.[16] Man muss sie ständig bewachen, bis sie völlig geheilt sind (Ngalle, 56 Jahre).[17]

Wenden wir uns nun zunächst dem subjektiven Erfahrungsbericht eines jungen Mädchen zu, dass an *garring lolo* erkrankt und durch Hilfe eines Heilers wieder genesen war und betrachten dann die Schilderung einer Mutter, die bei ihrem Sohn die Symptome dieser Krankheit diagnostiziert hat.

> Ich war mit meiner Mutter auf dem Markt und habe Gemüse bei einem jungen Verkäufer aus A. gekauft. Der hat mir bestimmt „Magie" (*guna-guna*) verabreicht. Mir ging es schon am nächsten Tag schlecht. Ich musste immer an den Marktverkäufer denken, auch wenn ich dies nicht wollte. Nachts habe ich von ihm geträumt. Ich konnte nichts mehr essen, nicht mehr schlafen, ich mochte nichts mehr machen. Ich wollte nur in Ruhe gelassen werden, mit niemandem mehr sprechen, ich musste auch andauernd weinen. Mal wollte ich auf den Markt, dann wieder nicht. Es war schrecklich (Nuraenni, 15 Jahre).
>
> Er ist nicht mehr er selbst. Er ist krank, richtig krank, verhält sich verrückt. Oft liegt er tagelang nur im Haus herum und starrt an die Decke, spricht nicht, antwortet nicht, wenn man ihn anredet, isst kaum etwas, er ist schon ganz dünn. Oder er rennt planlos durch die Gegend. Oder er wird wütend und droht, dass er sich umbringt, wenn wir nicht um so ein ganz bestimmtes Mädchen „von der anderen Seite"[18] anhalten. Dann wieder weint er (. . .) Wir müssen einen Heiler rufen. Bestimmt haben „die von der anderen Seite" ihm *guna-guna* verabreicht (Basse, 37 Jahre).

Die Parallelen zwischen den makassarischen *garring lolo*-Beschreibungen und den deutschen *Verliebtheits*-Schilderungen sind auffällig. Aber das, was in unserer Gesellschaft

---

[16] Mit dem Terminus *nilariang* wird der „Brautraub", also die Entführung eines Mädchens durch einen Mann bezeichnet, während *erangkale* die heimliche Flucht eines Mädchens zu einem Mann darstellt. Beide Verhaltensweisen stellen starke Angriffe auf die Ehre der Familie des jeweiligen Mädchens dar und ziehen entsprechende Kompensationshandlungen nach sich, die früher meist zu einer Tötung der Delinquenten führten. Näheres siehe Röttger-Rössler 1989; 2000.

[17] Ein guter Heiler (*sanro*) vermag es *garring lolo* zu „therapieren", d. h. die Wirkung der verabreichten Magie aufzuheben. Es gibt auch Spezialisten, die es vermögen, die Erkrankung auf die jeweiligen Verursacher umzulenken. Solches in Auftrag zu geben, gilt aber allgemein als unmoralisch.

[18] Als „Menschen von der anderen Seite" werden im alltäglichen Sprachgebrauch Personen bezeichnet, die in den Dörfern jenseits des Flusses Jeneberang leben. Sie stellen innerhalb des lokalen Differenzierungssystems sozusagen die nächsten „Anderen" dar, die bei verschiedenen Delikten oder unerfreulichen Ereignissen stets als Erste verdächtigt werden.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als spezifische Emotion konzipiert ist, wird im makassarischen Kontext pathologisiert. Dies erscheint als durchaus folgerichtig in Bezug auf das generelle Geschlechterverhältnis der makassarischen Gesellschaft, aber was bedeutet es auf der Ebene individueller Erfahrung? Sind die Empfindungen junger Deutscher und junger Makassar, die jeweils den hormonellen Turbulenzen der Pubertät und ihrer erwachenden Sexualität ausgesetzt sind, einander im Grunde vergleichbar oder sind sie grundverschieden? Aus Sicht eines rigiden kulturellen Konstruktivismus, demzufolge die kulturellen Modelle die individuellen Wahrnehmungs- und Erfahrungsmöglichkeiten konstituieren, sind *garring lolo* und *Verliebtheit* grundverschiedene Phänomene.

Hier ließe sich aber fragen, ob das emotionale Erleben des Einzelnen wirklich vollständig durch kulturelle Faktoren modelliert wird, wie es der kulturelle Konstruktivismus impliziert. Bezüglich dieser Frage muss man sich vergegenwärtigen, dass Menschen nicht nur performativ, sondern auch kreativ tätig sind. Sie agieren und empfinden nicht nur, Marionetten ähnlich, auf Basis ihrer jeweiligen kulturellen Matrix, sondern gestalten, variieren und modifizieren diese auch ihrerseits. Kultur wird nicht einfach in die Menschen „eingescannt" und steuert diese, sondern Menschen schaffen ihrerseits auch Kultur.

An dieser Stelle wird die These des Historikers William Reddy (1997) relevant, der die Existenz einer relativ kulturunabhängigen „inneren Dimension" propagiert, die sich durch Äußerungen oder Aktionen niemals ganz abbilden lässt. Kulturelle Modelle prägen zwar das Management emotionalen Erlebens sowie die Kommunikation von Emotionen, aber nur in begrenztem Umfang das emotionale Erleben selbst. Insofern, argumentiert Reddy (1997: 331), würde auch letztlich jeder Versuch, eigene Emotionen mitzuteilen, scheitern. Aus diesem Scheitern, d. h. aus dieser zwangsläufigen Diskrepanz zwischen emotionalem Erleben und emotionalem Ausdruck, resultiert die erforderliche Spannung, der die schöpferische Gestaltungskraft (*agency*) des Menschen entwächst, d. h. seine Fähigkeit, die Welt, in der er lebt und die emotionalen Kodes, die ihn prägen, zu verändern.[19]

Wenden wir uns mit dieser Fragestellung noch einmal den Makassar zu. Unter den im städtischen Kontext lebenden jungen Makassar lässt sich in den letzten Jahren die Zunahme eines westlichen „Verliebtheitsdiskurses" feststellen. Der indonesische Terminus für „sich verlieben" – *jatuh cinta* (wörtl.: in Liebe fallen) – ist in städtischen Kreisen bereits zu einem festen Bestandteil des makassarischen Emotionsvokabulars geworden. Der rapide Wandel des Geschlechterverhältnisses, der sich vor allem in

[19] Die These, dass Emotionen ein subjektives Element inhärent ist, das sich nicht auf sozio-kulturell vermittelte verbale und nonverbale Ausdrucksformen reduzieren lässt, ist keineswegs neu, wie Armon-Jones (1986: 44) aufzeigt. Sie weist darauf hin, dass vor allem in der psychologischen Literatur zur Bezeichnung dieses subjektiven Faktors seit längerem der Begriff der „Qualia", der *emotion quale* Verwendung findet (Armon-Jones 1986: 45).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer drastischen Reduzierung der Geschlechtertrennung im schulischen und beruflichen Bereich manifestiert, jungen Menschen also die Kommunikation erleichtert, sowie die ständige Konfrontation mit westlichen Konzepten „romantischer Liebe" durch die modernen Massenmedien bedingen offensichtlich die Übernahme des Verliebtheitsmodells. Aber was geschieht hier? Haben die jungen Städter, passend zu den gewandelten Konditionen ihrer Lebenswelt, ein neues kulturelles Emotionsmodell, eine neue Art zu Fühlen übernommen? Lassen sich Emotionen übernehmen wie Kleidungsstile und Gebrauchsgegenstände? Oder haben sie das Verliebtheitsmodell adaptiert, da es besser zu ihren – auch im traditionellen Kontext gemachten – Erfahrungen passt, bzw. diese in einer für sie adäquateren Weise interpretiert als das herkömmliche, pathologisierende Modell ihrer Kultur? Folgen wir Reddy, so resultiert ja der Wandel emotionaler Konzeptionen aus der Diskrepanz zwischen individueller emotionaler Erfahrung und den kulturell vorhandenen Möglichkeiten diese auszudrücken. Aber schleicht sich mit dieser Qualia-These nicht wieder ein zwei Schichten-Modell in die Diskussion ein? Werden kulturelle Faktoren hier nicht wieder zu bloßen Epiphänomenen?

IV

Der Gefahr, dass sich die Diskussionen im Kreis drehen, lässt sich entkommen, wenn man Emotionen konsequent als hochgradig komplexe Phänomene versteht. Die Emotion, die ein Mensch in einer bestimmten Situation fühlt, basiert auf einer Vielzahl von Faktoren: Zum einen auf dem jeweiligen sozialen Kontext und den entsprechenden kulturellen Interpretations- und Verhaltensmodellen, zum anderen auf der spezifischen Psyche und Biographie des Einzelnen sowie den jeweiligen, in der Biologie des Menschen verankerten, physiologischen Reaktionen und ihrer subjektiven Wahrnehmung, die ihrerseits wiederum z. T. kulturell modelliert ist, ebenso wie die eventuelle Äußerung der Emotion kulturellen Regelungen unterliegt. Emotion sollte nicht als ein statisches Phänomen, als interner Zustand, sondern als relationaler Prozess verstanden werden, in dem kulturelle, soziale, individuelle und biologische Faktoren auf gleichberechtigte Weise interagieren. Um dieser Vielschichtigkeit gerecht zu werden, bietet es sich an, einen systemtheoretischen Ansatz auf die Analyse von Emotionen zu übertragen und Emotionen als *lebende Systeme,* d. h. als dynamische Entwicklungssysteme (*developmental systems*) zu begreifen, die aus zahlreichen untereinander durch dialektische Rückkoppelungsschlaufen verbundenen Komponenten oder Subsystemen bestehen, die ihrerseits wiederum mit jeweils anderen lebenden Systemen verwoben sind, wie z. B. den Biosystemen des zentralen Nervensystems, des endokrinen Systems, des Immunsystems etc., den psychischen Systemen der Kognition, Motivation und des Selbst, den Systemen sozialer Interaktion, den ökologischen Systemen der lokalen Umwelt bis hin zu den kulturellen Systemen, welche die Sinnhaftigkeit emo-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalen Erlebens modellieren (Vester 1991: 39 ff.; Hinton 1999). Emotionen werden durch die komplexen Interaktionen der verschiedenen Komponenten generiert, sie konstituieren sich an den Schnittstellen der diversen biologischen, psychischen, sozialen, kulturellen und auch zeitlichen Systeme. Je nach Disziplin werden unterschiedliche Ebenen, d. h. unterschiedliche Teilausschnitte dieser emotionalen Prozesse fokussiert, wobei noch jeweils andere Elemente oder Subsysteme mit ins Spiel kommen werden.

Die primäre Aufgabe der Ethnologie im Kanon der an dieser Thematik interessierten Wissenschaften sehe ich darin, die kulturellen und sozialen Komponenten von Emotionen aufzudecken. Im Mittelpunkt des empirischen ethnologischen Forschens sollte deshalb das Bemühen stehen, die jeweiligen kulturellen Emotionsmodelle aufzudecken und ihre Generierung im sozialen Handeln in den Blick zu nehmen. Die theoretische Fragestellung, die damit ins Zentrum rückt, ist die nach der sozialen Funktion von Emotionen, d. h. nach der dialektischen Beziehung zwischen kulturellen Emotionsmodellen und sozialer Praxis. Was wir mit dem methodischen Handwerkszeug unserer Disziplin untersuchen können, ist die soziale Funktion, der Sinn, die Logik bestimmter kulturspezifischer Emotionsmodelle. Es könnte produktiv sein zu fragen, inwieweit sich kulturspezifische Emotionskonzepte als Antworten auf die Bedingungen des jeweiligen gesellschaftlichen und ökologischen Umfeldes deuten lassen und welche Rolle kulturelle Hypo- und Hyperkognitionsprozesse diesbezüglich spielen.

So lässt sich z. B. die kulturelle Hypokognition der Trauer in Tahiti und Ifaluk sowie in weiteren kleinen mikronesischen Atollgesellschaften als sinnvolle Strategie in Gemeinschaften interpretieren, in denen aufgrund der äußeren Lebensbedingungen Verlust, Mangel lebenswichtiger Güter und der Tod wichtiger Bezugspersonen Erfahrungen darstellen, die von den Einzelnen sehr häufig gemacht werden. Die Fragilität des Lebens ist, wie Lutz (1988: 149 f.) betont, den Bewohnern von Ifaluk und der anderen Atolle der Region im besonderen Maße bewusst, da durch Taifune regelmäßig ihr Lebensraum verwüstet, ihre Nahrungsressourcen zerstört und ein Großteil der Bevölkerung getötet wird. Lange Trauer und komplexe, langfristige Trauerriten könnten vor diesem Hintergrund sozial destruktiv wirken. Es gilt den Tod hinzunehmen und sich dem Leben und den Lebenden schnell wieder aktiv zuzuwenden (Lutz 1988: 150). Ebenso wäre auch die kulturelle Elaboration von Verliebtheit in einer Gesellschaft, in der Heiraten aus ökonomischen und statuspolitischen Gründen arrangiert und die Geschlechter vor der Ehe strikt separiert werden, kulturell unlogisch bzw. kontraproduktiv. Desgleichen kann in Gesellschaften, in denen aufgrund der Kosmologie und der sozialen Organisation soziale Harmonie und innere Balance zentrale Werte darstellen, wie z. B. in Java und Bali, die emotionale Dimension der Wut und Aggression kulturell nicht ausformuliert werden, in anderen Gesellschaften (wie z. B. der makassarischen oder auch der tahitianischen) wiederum erfordert die sozio-kulturelle Ordnung eine Akzentuierung von Wut und Är-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ger.[20] Beide Prozesse – die kulturelle Hypo- sowie Hyperkognition bestimmter emotionaler Bereiche – lassen sich als soziale und psychische Kontrollprozesse deuten, deren Funktion darin liegt, die Individuen an die Bedingungen des kulturellen und damit immer auch des „natürlichen" Umfeldes, in das sie hineingestellt sind, anzupassen. Es ist aber anzunehmen, dass Aspekte, die durch mangelnde Elaboration, durch Ausblendung und solche, die durch besondere Akzentuierung und Hervorhebung kontrolliert werden, nicht nur unterschiedliche soziale, sondern vor allem auch unterschiedliche psychische Prozesse implizieren (Levy 1984: 227). An dieser Stelle wird dann doch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen kulturellen Modellen und individuellem Erleben relevant. Anders formuliert, die Frage, inwieweit Kultur als Faktor der externen Umwelt, in die ein Individuum hineingeboren wird und in der es sich orientieren und sinnvoll verhalten muss, in die psychischen und auch physischen Systeme des Menschen übersetzt wird, inwieweit sie diese modelliert.[21] Diese zentrale Frage aber liegt jenseits der theoretischen und methodischen Möglichkeiten der Ethnologie und verweist auf die Notwendigkeit interdisziplinärer Kooperation bei der Erforschung menschlicher Emotionalität.

Literatur

Abu-Lughod, Lila; Lutz, Catherine (eds.) 1990: *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armon-Jones, Claire 1986: The Thesis of Constructionism. In: Rom Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*; S. 32–56. Oxford: Blackwell.

Bennett, Peter 1990: In Nanda Baba's House: The Devotional Experience in Pushti Marg Temples. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 182–211. Delhi: Oxford University Press.

Boehm, Carl 1980: Exposing the Moral Self in Montenegro: The Use of Natural Definitions to keep Ethography descriptive. *American Ethnologist* 7(1): 1–26.

Boucher, Jerry D.; Brandt, Mary E. 1981: Judgement of Emotion. American and Malay Antecedents. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 12 (3): 272–283.

[20] Im makassarischen Alltagsleben spielt die emotionale Rhetorik der Wut und des Ärgers eine bedeutsame Rolle, sie bildet eine zentrale Strategie der Selbstrepräsentation in dieser stratifizierten, statusorientierten Gesellschaft. Die Bedeutung, die diesem emotionalen Bereich zukommt, zeigt sich auch daran, dass das makassarische Alltagsvokabular über 60 verschiedene Termini zur Bezeichnung unterschiedlicher Formen der Wut und des Ärgers aufweist, siehe Röttger-Rössler 1997. Vgl Levy (1984: 227), demzufolge auch in Tahiti die Dimension des Ärgers, der Wut kulturell „hyperkognisiert" ist.

[21] In diesem Zusammenhang kommt den Ergebnissen der modernen Hirnforschung große Bedeutung zu, die darlegen, dass Hirnstrukturen durch soziale Erfahrungen modelliert werden und somit in hohem Maße plastisch sind. Siehe diesbezüglich z. B. die Arbeit von Leon Eisenberger (1995), die bezeichnenderweise den Titel „The Social Construction of the Human Brain" trägt. Vgl. Hüther et al. (1996); LeDoux 1998.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

D'Andrade, Roy G. 1995: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenberg, Leon 1995: The Social Construction of the Human Brain. *The American Journal of Psychiatry* 152(11): 1563–1575.

Ekman, Paul; Friesen, Wallace 1975: *Unmasking the Face*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Emde, Robert N. 1984: Levels of Meaning for Infant Emotions: A Biosocial View. In: Klaus R. Scherer and Paul Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*; S. 77–108. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Frijda, Nico H. 1993: *The Emotions*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press.

Gerber, Eleanor R. 1975: *The Cultural Patterning of Emotions in Samoa*. San Diego: University of California.

Gergen, Kenneth 1995: Metapher and Monophony in the 20th-Century Psychology of Emotions. *History of the Human Science* 8: 1–23.

Heider, Karl G. 1991: *Landscapes of Emotion. Mapping Three Cultures of Emotion in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hermann, Elfriede 1995: *Emotionen und Historizität. Der emotionale Diskurs über die Yali-Bewegung in einer Dorfgemeinschaft der Ngaing, Papua New Guinea*. Berlin: Reimer.

Hiatt, Susan W. 1978: *The Patterning of Facial Expressions of Fear, Surprise and Happiness in 10–12 month infants*. Ph. D. thesis, University of Denver, Colorado.

Hinton, Alexander Laban 1993: Prolegomenon to a Processual Approach to the Emotions. *Ethos* 21: 417–451.

Hinton, Alexander Laban 1999: Outline of an Bioculturally Based "Processual" Approach to the Emotions. In: Ders. (ed.): *Biocultural Approaches to the Emotions*; S. 299–328. Cambridge: Cambridge University Press.

Hüther, Gerald et al. 1996: Psychische Belastungen und neuronale Plastizität. Ein erweitertes Modell des Stress-Reaktions-Prozesses als Grundlage für das Verständnis zentralnervöser Anpassungsprobleme. *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse* 42: 107–127.

Izard, Caroll E. 1971: *The Face of emotion*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Izard, Carroll E.; Buechler, Sandra 1980: Aspects of Consciousness and Personality in Terms of Differential Emotions Theory. In: Robert Plutchik and Henry Kellerman (eds.), *Emotion: Theory, Research, and Experience*, Vol. 1; S. 165–187. New York.

Jankowiak, W.; Fischer, E. 1992: A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love. *Ethnology* 31(2): 149–155.

Jankowiak, William (ed.) 1995: *Romantic Passion. A Universal Experience?* New York: Columbia University Press.

Kemper, Theodore D. 1981: Auf dem Wege zu einer Theorie der Emotionen: Einige Probleme und Lösungsmöglichkeiten. In: Gerd Kahle (Hg.): *Die Logik des Herzens*; S. 134–154. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Leavitt, John 1996: Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3): 514–539.

LeDoux, Joseph 1998: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*. München, Wien: Carl Hanser.

Levy, Robert 1984: Emotion, Knowing, and Culture. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*; S. 214–237. Cambridge: Cambridge University Press.

Levy, Robert I. 1973: *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.

Lutz, Catherine 1982: The Domain of Emotion Words on Ifaluk. *American Ethnologist* 9: 113–128.

Lutz, Catherine 1988: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Lynch, Owen M. 1990: The Mastram. Emotion and Person Among Mathura's Chaubes. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 91–115. Delhi: Oxford University Press.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lyon, Margot L. 1995: Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology* 10: 244–263.

Lyon, Margot L.; Barbalet, Jack 1994: Society's Body: Emotion and the 'Somatization' of Social Theory. In: Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*; S. 48–66. Cambridge: Cambridge University Press.

Myers, Fred R. 1986: *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Panksepp, Jaak 1989: The Neurobiology of Emotions: of Animal Brains and Human Feelings. In: Hugh Wagner and Antony Manstead (eds.), *Handbook of Social Psychophysiology*; S. 5–26. Chichester, NY: Wiley.

Plutchik, Robert 1984: A General Psychoevolutionary Theory. In: Klaus R. Scherer and Paul Ekman (eds.): *Approaches to Emotion*; S. 197–220. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Reddy, William M. 1997: Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology* 38(3): 327–351.

Rosaldo, Michelle Z. 1984: Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*; S. 137– 157. Cambridge: Cambridge University Press.

Röttger-Rössler, Birgitt 1989: *Rang und Ansehen bei den Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag [Kölner Ethnologische Studien Bd. 15].

Röttger-Rössler, Birgitt 1997: Die Wortlosigkeit des Ethnologen: Zum Problem der Übersetzung zwischen den Kulturen am Beispiel indonesischer Gefühlstermini; S. 199–213. In: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen. Göttinger Beiträge zur Übersetzungsforschung*, Bd. 12. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Röttger-Rössler, Birgitt 2000: Shared Responsibility: Some Aspects of Gender and Authority in Makasar Society. In: R. Tol/ C. van Dijk/ G. Acciaioli (eds.), *Authority and Enterprise. Transactions, Traditions, and Texts among the Bugis, Makasarese, and Selayarese*; S. 143–160. Leiden: KITLV Press.

Spiro, Melford 1984: Some Reflections on Cultural Determinism and Relativsm with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*; S. 323–346. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Claudia; Quinn, Naomi 1997: *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Claudia 1992: What Makes Tony Run? Schemas as Motives Reconsidered. In: Roy D'Andrade and Claudia Strauss (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, S. 191–224. Cambridge: Cambridge University Press.

Tomkins, Silvan S. 1962: *Affect, Imagery, Consciousness. Vol. I. The Positive Affects*. New York: Springer.

Tomkins, Silvan S. 1963: *Affect, Imagery, Consciousness. Vol. II. The Negative Affects*. New York: Springer.

Trawick, Margaret 1990: The Ideology of Love in a Tamil Family. In: Owen M. Lynch (ed.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*; S. 37–63. Delhi: Oxford University Press.

Vester, Heinz-Günter 1991: *Emotion. Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

White, Geoffrey M. 1980: Conceptual Universals in Interpersonal Language. *American Anthropologist* 82: 759–781.

Wikan, Unni 1990: *Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula for Living*. Chicago: The University of Chicago Press.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens

Einleitung

In dem Aufsatz „Emotion und Kultur", der 2002 in der Zeitschrift für Ethnologie erschienen ist, stellt Birgitt Röttger-Rössler ein ausgesprochen integratives und folgenreiches Programm der sozial- und kulturanthropologischen Emotionsforschung vor. Hier und in weiteren Ausarbeitungen (Röttger-Rössler 2004) entwirft sie eine Anthropologie der Emotionen, die eine vermittelnde Rolle vis-a-vis der modernistischen Dichotomie von Geist und Körper einnimmt und die mit allen an der Emotions- und Affektforschung beteiligten Disziplinen im Dialog steht. Darüber hinaus liegt ihr Artikel wissenschaftsgeschichtlich am Übergang zwischen einer kulturkonstruktivistischen, am *linguistic turn* orientierten Emotionsforschung und einer stärker an Relationen zwischen Körpern interessierten Affektforschung im Gefolge des *material turn*.

Nachdem die Sozial- und Kulturanthropologie in ihrer Fachgeschichte immer wieder Emotionen thematisiert hatte (Malinowski 1927; Mead 1928; Benedict 1946; Geertz 1973), begann das Fach, sich ab den 1970er Jahren gezielt mit der Frage der kulturellen Variabilität von Emotionen auseinanderzusetzen. Es erschienen eine Reihe von Ethnographien über Emotionen in verschiedenen kulturellen Kontexten, die Emotionsphänomene in ihren kulturellen Konstruktionsprozessen beschrieben (Briggs 1970; Rosaldo 1980; Abu-Lughod 1986; Lutz 1988; Feld 1990; Myers 1991). Diese Strömung der sozial- und kulturanthropologischen Emotionsforschung setzte sich vorwiegend kritisch mit der damals vorherrschenden bio-psychologischen Theorie der Basisemotionen auseinander, die davon ausgeht, dass Emotionen in erster Linie biologisch bedingt und daher universell seien (Ekman und Oster 1979; Ekman 1992). Demgegenüber versuchte die Sozial- und Kulturanthropologie zu zeigen, dass Emotionen in erheblichem Maße durch kulturelle und soziale Prozesse geprägt werden und damit kulturell variieren (Lutz und White 1986).

In ihrem Artikel wirft Röttger-Rössler dieser Emotionsforschung der 1980er Jahre vor, in ihrer Ablehnung der biologistischen Psychologie über das Ziel hinausgeschossen zu sein und die Frage nach der körperlichen Dimension von Emotionen vernachlässigt zu haben. In Anlehnung an einzelne kritische Stimmen aus den 1990er Jahren (Hinton 1993; Lyon 1995; Leavitt 1996) argumentiert Röttger-Rössler stattdessen dafür, Emotionen als „hochgradig komplexe Phänomene" (2002: 158) zu verstehen, die kulturelle, soziale, diskursive und körperliche Komponenten umfassen. Daraus folgt für sie, dass Emotionen in ihrer vollen Komplexität nur in Zusammenarbeit von allen beteiligten Disziplinen, sowohl aus den Natur- als auch aus den Geisteswissenschaften, erforscht werden können.

Auf dieser programmatischen Basis hat sich im deutschsprachigen Raum ein interdisziplinäres Feld der Erforschung von Emotion und Kultur etabliert, das sich aus Ansätzen aus der Sozial- und Kulturanthropologie (Casimir und Schnegg 2002; Röttger-Rössler 2004), Psychologie (Holodynski und Friedlmeier 2006), Philosophie (Stephan und Slaby 2011; Engelen und Röttger-Rössler 2012), Neurowissenschaft (Markowitsch und Welzer 2005) und Soziologie (Neckel 1991; von Scheve 2009) zusammensetzt und Emotionen als „bio-kulturelle Prozesse" auffasst (Röttger-Rössler und Markowitsch 2009). Emotionen werden hierbei als ein Zusammenspiel

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von kognitiven Bewertungsprozessen, körperlich-physiologischer Erregung, Ausdrucksverhalten, Handlungstendenzen und Semantisierungsprozessen verstanden. Der Begriff des Gefühls beschreibt das subjektive Erleben solcher emotionalen Prozesse. So reflektieren Gefühle sowohl physische Affizierungen in Form von Körperempfindungen als auch kognitive und semantische Bewertungen im Sinne einer qualitativ eingefärbten Wahrnehmung der affizierenden Situation (Thonhauser 2019; Stodulka 2022).

Dieser biokulturelle Ansatz der Emotionsforschung, der unter der Leitung von Birgitt Röttger-Rössler zunächst am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld und später am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie der Freien Universität Berlin ausgearbeitet worden ist, hat eine Reihe ethnographischer Studien inspiriert, etwa zu Gewalt und Erinnerung (Emde 2014; Reynaud 2017; Sakti 2013), Sozialisation (Funk 2022; Scheidecker 2017), Empathie (von Poser 2011; 2013) und Marginalisierung (Stodulka und Röttger-Rössler 2014; Stodulka 2017).

Während sich die sozial- und kulturanthropologische Emotionsforschung in diesen Arbeiten in erster Linie auf andere sozial- und naturwissenschaftliche Ansätze bezieht, hat Birgitt Röttger-Rössler in den vergangenen Jahrzehnten auch verstärkt eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit verschiedenen geisteswissenschaftlichen Richtungen vorangetrieben (Kahl et al. 2019; Dilger und Warstat 2021; Röttger-Rössler und Slaby 2018; Slaby und von Scheve 2019). Diese sozial- und geisteswissenschaftliche Emotionsforschung knüpft an die Mitte der 1990er Jahre aus der Philosophie und den Kulturwissenschaften entstandenen *Affect Studies* an (Massumi 1995; Ahmed 2004; Clough und Halley 2007; Gregg und Seigworth 2010). Die *Affect Studies* betonen insgesamt, wie auch Birgitt Röttger-Rössler in ihrem Aufsatz „Emotion und Kultur", die Bedeutung von Körpern als Bezugspunkt affektiver Dynamiken und setzen sich dadurch von diskurstheoretisch orientierten Ansätzen ab. Darüber hinaus wird Affekt oft – im Gegensatz zu episodisch auftretenden, diskreten Emotionen – als fortlaufendes interaktives In-der-Welt-Sein beschrieben (von Scheve 2019).

Dabei sind verschiedene Richtungen der *Affect Studies* zu unterscheiden. Eine am *ontological turn* orientierte Richtung bezieht sich im Anschluss an die Philosophie Baruch de Spinozas und Gilles Deleuzes auf einen weiten, nicht-biologischen Körperbegriff und fokussiert in erster Linie auf Relationen zwischen solchen Körpern. Demnach definieren sich Körper ganz allgemein als diejenigen Einheiten, die affizieren und affiziert werden können (Seyfert 2012). Affektive Dynamiken sind in diesem Verständnis das, was sich relational zwischen Körpern abspielt (Slaby und Mühlhoff 2019). Eine weitere Richtung der *Affect Studies* bezieht sich stärker auf bio-psychologische Ansätze wie etwa die Affekttheorie von Silvan Tomkins, die von dessen Schüler:innen Paul Ekman und Carroll Izard unter der Bezeichnung „Basisemotionen" weiter ausgearbeitet wurde. Während Theorien zu biologisch verankerten Affektprogrammen bzw. Basisemotionen in der kulturkonstruktivistisch orientierten Emotionsforschung kritisiert worden waren, werden sie in den *Affect Studies* also wieder aufgegriffen, insbesondere um die Sichtweise eines körperlichen, von sprachlichen oder kognitiven Einflüssen relativ unabhängigen Affektgeschehens zu etablieren (Sedgwick und Frank 1995; Thrift 2008). In den vergangenen Jahren sind einige Ethnographien erschienen, die solche affekt-theoretischen Ansätze zugrunde legen (Stewart 2007; Muehlebach 2011; Navaro-Yashin 2012; Shoshan 2016; Rutherford 2016).

Unter der Leitung von Birgitt Röttger-Rössler hat der Sonderforschungsbereich „Affective Societies" an der Freien Universität Berlin die sozialwissenschaftliche Emotionsforschung und die kulturwissenschaftlichen *Affect Studies* in einem breiten interdisziplinären Forschungspro-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gramm zusammengeführt. Die zugrundeliegende Prämisse ist dabei, dass Affekt und Emotionen als grundlegende Momente des Sozialen begriffen werden müssen und alle Bereiche von Kultur und Gesellschaft prägen. Am Sonderforschungsbereich ist dies etwa für die Bereiche der Literatur (Brokhoff und Walter-Jochum 2019; Acker 2022), des Theaters (Roth 2022; Schütz 2022), der Religion (Dilger et al. 2020; Kasmani 2022), des Rechts (Bens und Zenker 2017; Bens 2022), der Migration (von Poser 2018; von Poser und Willamowski 2020; von Poser 2023), der Politik (Bens et al. 2019; von Scheve 2020) und empirischer Methoden (Lubrich und Stodulka 2019; Stodulka et al. 2019) gezeigt worden.

Dieses Buch ist eine Einladung an Sozial- und Kulturanthropolog:innen, affine und affizierte Kolleg:innen, sich weiterhin im Zentrum der interdisziplinären Emotions- und Affektforschung zu positionieren. In Resonanz mit Birgitt Röttger-Rösslers (2002; 2009; 2010) eindringlichen Mahnungen gegen Perspektivverengung und ihrem fortwährenden Einsatz für eine Sozial- und Kulturanthropologie, die sowohl den Natur- als auch den Geisteswissenschaften gegenüber aufgeschlossen bleibt, stellen die hier versammelten Beiträge bestimmte implizite disziplinäre Trennungen in Frage: insbesondere den gefühlten Gegensatz zwischen gesellschaftlich hegemonialen Disziplinen (Psychologie, Psychiatrie, Neurowissenschaften, Biologie) und den eher performativen, diskursiven und narrativen *Affect Studies* an den kritischen Rändern der Wissenschaft (Sozial- und Kulturanthropologie, Kulturwissenschaften, Literaturwissenschaft, Linguistik, Performance Studies, Philosophie, Soziologie). Diese „Berlin School of Affective Scholarship and Affective Studies" (Bens und Zenker 2017; Davies und Stodulka 2019a; 2019b) positioniert sich als interdisziplinäres Paradigma, das auf Sozial-, Geistes- und Kunstwissenschaften zurückgreift und Naturwissenschaften nicht per se ausschließt. So stehen sozial- und kulturanthropologische Beiträge zur Emotions- und Affektforschung im Zentrum dieses Buches und werden dabei von Autor:innen weiterer Disziplinen ergänzt, die maßgeblich an der Theoriegenese der Berliner Schule beteiligt sind. Wir sehen in dieser interdisziplinären Offenheit bei gleichzeitig präziser Definitionsarbeit und methodologischer Synthese einen vielversprechenden Weg sozial- und kulturanthropologischer Forschung und Lehre. Wir verstehen diesen Band daher nicht nur als eine momentane Bestandsaufnahme, sondern auch als eine Weiterführung bestehender Forschungsvorhaben, welche Emotion und Affekt als analytische Linsen auf das Verstehen zeitgenössischer Lebenswelten und deren translokaler Dynamik anwenden. Gemeinsam mit den Autor:innen dieses Bandes zeigen wir, dass theoretische Interdisziplinarität und transdisziplinäre Methodenarbeit nicht etwa ein „Nachgeben" oder eine „Verwässerung" von Disziplinen sein muss, sondern disziplinärer Isolation produktiv entgegenwirken kann.

Epistemischer Dissens entsteht nach unserer Auffassung weniger aufgrund unvereinbarer theoretischer Prämissen, sondern resultiert meist aus unterschiedlichen Analyseperspektiven (*scales*), die wir als Forschende einnehmen. Theoretische und methodische Zugänge können sich angesichts von Forschungsinteressen und Forschungsfeldern verschieben. Stehen etwa die physiologische Erregung, die persönliche Erfahrung oder soziale Begegnungen, Kommunikationspraktiken und Sprachmuster, die Übertragung und Zirkulation von Emotionen in und zwischen Gruppen und Kollektiven, Gefühlsordnungen von Kollektiven und Gesellschaften, Emotionsrhetoriken oder die soziale und kulturelle Macht von Emotionswörtern, die in und zwischen kulturellen und sozialen Kontexten artikuliert werden, im Zentrum des Forschungsinteresses? Im Vergleich zu benachbarten Disziplinen versucht die Sozial- und Kulturanthropologie als integrative Forschungsheuristik, diese verschiedenen Ebenen des Fühlens und Verstehens durch ethnographische Methoden zueinander in Bezug zu setzen, wenn nicht sogar

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu vereinen. Dabei verleihen systematische theoretische Reflexion, transparente und reflexive Methodologie und sorgfältige empirische Methodik der Sozial- und Kulturanthropologie eine einzigartige Forschungsperspektive auf die Verkörperung und die Artikulation von emotionsbezogenen Phänomenen (Heyken et al. 2019; Stodulka 2021).

Eine kritische Anthropologie der Emotionen und des Affekts

Perspektiven

Emotion, Gefühl und Affekt sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten zu zentralen Themen sozial- und kulturanthropologischer Forschung geworden. Auch dank einer interdisziplinär aufgeschlossenen Sozial- und Kulturanthropologie bleibt eine institutionalisierte Emotions- und Affektforschung kein Zukunftsversprechen mehr, sondern ist heute fest in der transnationalen Forschungslandschaft verankert.

In ihrer unterschiedlichen Fokussierung zeigen die Beiträge in diesem Buch auf, wie unterschiedlich sich integrative Forschungsperspektiven nicht nur als Methoden und Analysen, sondern auch als kulturelle, soziale und politische Kritik praktizieren, lesen und leben lassen. Die Beiträge des ersten Kapitels zeigen die Diversität interdisziplinärer Perspektiven auf Emotion, Affekt, Gefühl, Gesellschaft und Kultur in ihrem jeweiligen Forschungskontext auf.

So lädt uns Martin Rössler (2023) auf eine Erinnerungsreise nach Sulawesi ein, in der er die gemeinsamen Forschungen über vier Jahrzehnte an der Seite von Birgitt Röttger-Rössler methodologisch, analytisch und zugleich humorvoll reflektiert. Der fotografische Essay zeigt auf elegante Weise, dass Emotionen immer Teil des Forschungsprozesses sind und Einfluss auf die Erhebung, Beurteilung und Auswertung ethnographischer Daten nehmen. Die Reflexion gemeinsamer Langzeitforschungen verdeutlicht eindrucksvoll, dass Gefühle im Laufe der Jahre und Jahrzehnte zunehmend Bezug auf Vergangenes nehmen und sich zu einem immer komplexeren Gesamtbild verdichten, das die Gegenwart beleuchtet und so ethnographisch besonders wertvoll macht.

Christian von Scheves (2023) Überlegungen zur Differenzierung von personaler und öffentlicher Kultur und ihrer Bedeutung für Emotionen nimmt Birgitt Röttger-Rösslers wegweisende Überlegungen zum Verhältnis von Emotion und Kultur als Ausgangspunkt, um auszuloten, inwiefern sozialwissenschaftliche, insbesondere sozial- und kulturanthropologische und soziologische Analysen von Emotionen zu einem verdichteten und dynamischen Verständnis von Kultur beitragen können. Dabei widmet sich der Soziologe im Besonderen der Frage, inwiefern auch nicht-deklarative Aspekte von Kultur relevant für das persönliche und kollektive Emotionserleben sein können. Von Scheves Beitrag reflektiert die unterschiedlichen Facetten der Vielfalt der Wechselbeziehungen zwischen Emotionen und Kultur und formuliert die Weiterführung von Birgitt-Röttger Rösslers Werk als interdisziplinären Theorievorschlag.

Michael Schneggs (2023) Beitrag formuliert einen Theorievorschlag, der sich aus interdisziplinären Überlegungen und ethnographischen Forschungen zur Verflechtung von Affekten, Atmosphären und Stimmungen speist. Dabei betont der Sozial- und Kulturanthropologe die Vielfalt an unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Skalen, welche dieses Dreieck hinsichtlich historischer und politischer Rahmenbedingungen sowohl strukturiert als auch hervorbringt. Der Beitrag stützt sich auf phänomenologische Lesarten ethnographischen Erlebens und

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formuliert in deren empirischer Weiterentwicklung eine Theorie des Affektraums, die sich auch als ethnographisch-methodologischer Vorschlag liest.

Der Beitrag von Christoph Antweiler (2023) widmet sich dem Anthropozän als Kulturkritik. In seiner scharfen Analyse konstruktivistischer Forschungsperspektiven und pluralisierender Rhetorik bringt der Sozial- und Kulturanthropologe Natur-, Geistes- und Kulturwissenschaften in einen interdisziplinären Dialog und hinterfragt so ein stark normatives Anliegen der *Cultural Studies*, welches sich in extremer Wissenschaftskritik äußert. Antweilers Beitrag fordert ein essentialistisches „Abwatschen der Naturwissenschaften, das fast einem *Othering* nahekommt", heraus und schlägt so auch eine Brücke zu Birgitt Röttger-Rösslers Werk, das radikal-konstruktivistischen Theorien zu Emotion und Affekt die Biologie menschlicher Körper gegenübergestellt.

Auch Eva-Maria Engelens (2023) Beitrag diskutiert universalistische und konstruktivistische Emotionstheorien und reflektiert die Bedeutung der Semantisierung von Emotionen angesichts forschungsethischer Überlegungen. Die Philosophin bezieht dabei sozial- und kulturanthropologische Perspektiven in ihre Kritik an universalistisch-evolutionistischen Theorien mit ein und hebt Birgitt Röttger-Rösslers methodologische Beiträge hervor, welche biologisch angelegte Theoriemodelle mit denjenigen, welche Emotionen als exklusiv sozial oder kulturell konstituiert ansehen, interdisziplinär ausbalanciert.

Hans J. Markowitsch (2023) unterstreicht in seinem Beitrag die Bedeutung sozial- und kulturanthropologischer Theorien, welche rein neurowissenschaftliche Perspektiven auf Emotionen und psychische Erkrankungen in den soziokulturellen Kontexten der Biologie verankern. In Rückschau auf die gemeinsame interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Birgitt Röttger-Rössler argumentiert der Neurowissenschaftler, dass sich diese Verwobenheit selbst dann festhalten lässt, wenn biologische Veränderungen sich auf das Individuum aus- bzw. sozio-kulturelle Einflüsse auf die Biologie des Gehirns zurückwirken. Der Beitrag illustriert dies anhand von Forschungen mit Patient:innen mit diagnostizierten psychiatrischen und neurologischen Erkrankungen.

Eric Anton Heusers (2023) Ermutigung zu Felderweiterungen sozial- und kulturanthropologischer Praxis unterstreicht die Stärke psychologisch-anthropologischer Theorie und ethnographischer Methodik im angewandten Management. Heuser stellt fest, dass die deutschsprachige Sozial- und Kulturanthropologie zu diesem Nexus weitestgehend schweige, obwohl dieses Feld aus verschiedenen Gründen für das Fach von Relevanz sei. Der Sozial- und Kulturanthropologie verknüpft die Vorzüge ethnographischer Emotionsforschung mit aktuellen Dynamiken der qualitativen Marktforschung, der Business Anthropology, sowie angewandter ethnographischer Beratungs- und Dienstleistungen. Der Beitrag ermutigt im Rekurs auf Birgitt Röttger-Rösslers Arbeiten Kolleg:innen zu mehr Grenzgängertum zwischen Wissenschaft und Wirtschaft.

Sozialisation

Die Forschung zur Sozialisation von Emotionen setzt sich mit der Frage auseinander, wie Personen aufgrund alltäglicher sozialer Interaktionen die Emotionsrepertoires und affektiven Register ihrer sozialen Umwelt erwerben und modifizieren. Während Sozialisationsprozesse in allen Lebensphasen auftreten, steht in dieser Perspektive die Kindheit besonders im Fokus, da davon auszugehen ist, dass Individuen bis zum Eintritt ins Erwachsenenalter einen Großteil der sozialen und emotionalen Repertoires ihrer jeweiligen Gesellschaft erwerben. Dies dürfte nicht

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuletzt mit dem Umstand zusammenhängen, dass die Sozialisation in der Kindheit mit fundamentalen körperlichen Entwicklungen einhergeht.

Als ein dynamisches Zusammenspiel aus tiefgreifenden körperlichen Veränderungen und grundlegenden Lernprozessen sind Sozialisationsprozesse prädestiniert für die Erforschung einer zentralen Frage, die Röttger-Rössler in ihrem Artikel „Emotion und Kultur" (2002) aufwirft: Inwiefern konstituieren sich menschliche Emotionen als bio-kulturelle Prozesse? Bei Neugeborenen lassen sich lediglich wenige sogenannter Vorläuferemotionen beobachten, die sich erst durch soziale Interaktion in den ersten Lebensjahren vollständig ausbilden und im Laufe der Kindheit stark ausdifferenzieren (Holodynski und Friedlmeier 2006; Scheidecker 2020). Es liegt auf der Hand, dass hierbei sowohl biologisch bedingte Entwicklungen – etwa die Entstehung der *Theory of Mind* am Ende des Kleinkindalters, die für reflexive Emotionen wie etwa Scham oder Stolz unerlässlich ist (Casimir 2023) – als auch kulturspezifisches soziales Lernen ineinanderwirken.

Aufgrund dieser Zusammenhänge hat Röttger-Rössler nach der Ausarbeitung des biokulturellen Emotionsmodells verstärkt Forschungen zur Emotionssozialisation im Kulturvergleich sowie in transnationalen Kontexten angestoßen. So leitete sie gemeinsam mit dem Entwicklungspsychologen Manfred Holodynski ein Forschungsprojekt zur „Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich", das in Berlin am Exzellenzcluster „Languages of Emotion" angesiedelt war und in diesem Band von Leberecht Funk (2023) näher vorgestellt wird. Im Anschluss daran entwickelte Röttger-Rössler das Projekt „Gefühlsbildungen im Vietnamesischen Berlin" am Sonderforschungsbereich „Affective Societies", das sich der Emotionssozialisation bzw. Gefühlsbildung (Röttger-Rössler 2019) in transnationalen, migrationsbedingten Kontexten zuwendet und verstärkt affektive Relationen im Sinne der *Affect Studies* in den Blick nimmt (Röttger-Rössler und Lam 2019). Hierbei erwies sich die Sozialisationsperspektive auch als politisch relevant: Die häufigen Interventionen in Familien mit Migrationsgeschichte durch Berliner Einrichtungen der Erziehungshilfe erfolgen aufgrund von Richtlinien zu Erziehung und kindlicher Entwicklung, die ethnographische Erkenntnisse zur Diversität der Emotionssozialisation gänzlich außer Acht lassen (Röttger-Rössler und Nguyen 2021; Scheidecker et al. 2020). Aufgrund dieser Einblicke bemühten sich Röttger-Rössler und ihre Mitarbeiter:innen zuletzt verstärkt um die Vermittlung von Erkenntnissen aus der ethnographischen Sozialisationsforschung in das Feld der Erziehungsinterventionen, etwa in Form von transdisziplinären Interventionen (Scheidecker et al. 2022, 2023) oder Fortbildungsprogrammen für Praktiker:innen (Röttger-Rössler 2022).

Die Beiträge in diesem Band zur Sozialisationsthematik knüpfen an die beiden skizzierten Forschungsprogramme von Röttger-Rössler an und entwickeln diese in unterschiedlicher Weise weiter oder verbinden sie mit anderen Forschungsrichtungen. So greifen die zuerst aufgeführten Kapitel (Funk, Casimir, Bauer, Lowe, Holodynski) insbesondere das Konzept der sozialisierenden Emotionen auf (Röttger-Rössler et al. 2013, 2015), während der Beitrag von Keller auf die ethischen und politischen Implikationen von ethnographischer Sozialisationsforschung zurückkommt.

Leberecht Funk (2023) bezieht sich mit seinem Beitrag unmittelbar auf das erste Sozialisationsprojekt von Röttger-Rösser und vergleicht die wichtigsten Ergebnisse aus drei ethnographischen Studien zur Emotionssozialisation in Indonesien, Taiwan und Madagaskar. Er selbst führte die Studie zu Taiwan durch und fokussiert in seinem Beitrag die Herausbildung von sozialisierenden Emotionen, die eine herausgehobene Rolle bei der Ausrichtung individuellen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhaltens und Handelns an sozialen Normen spielen. In allen drei Gesellschaften konnten sozialisierende Emotionen in diesem Sinne identifiziert werden, jedoch zeigte sich, dass unterschiedliche Emotionsqualitäten diese Rolle annehmen, nämlich eine spezifische Form der Scham in Indonesien, Angst im Angesicht einer als unberechenbar wahrgenommenen Umwelt in Taiwan und Furcht vor teils übernatürlichen Sanktionen infolge von Normverstößen in Madagaskar.

Michael Casimir (2023), der bereits an der Konzipierung von Emotionen als biokulturellen Prozessen beteiligt war (z. B. Casimir und Jung 2009), knüpft in seinem Beitrag ebenfalls an das Konzept der sozialisierenden Emotionen an und wendet dieses auf seine ethnographische Forschung zur Kindheit und Sozialisation in einer Gemeinschaft pastoralnomadischer Paschtunen aus den 1970er Jahren in Pakistan an. Er zeigt auf, dass in dieser Gemeinschaft der paschtunische Ehrenkodex eng mit Vorstellungen von Ehre und Schande und den entsprechenden Emotionen Stolz und Scham verknüpft ist. Von einem „guten Paschtunen" wird folglich ein ausgeprägtes Stolz- und Schamgefühl erwartet. Schließlich beschreibt der Beitrag, wie diese Emotionsdispositionen in der Kindheit aufgrund verschiedener Alltagsinteraktionen sozialisiert werden.

Kathrin Bauer (2023) setzt sich in ihrem Beitrag mit sogenannten Ehrenmorden in Süditalien auseinander. Ausgehend von der Beobachtung, dass im gegenwärtigen Italien Vorstellungen von Ehre und der Notwendigkeit, diese in Extremfällen mittels Gewalt zu verteidigen, weitgehend abgelehnt werden, geht sie der Frage nach, weshalb es dennoch regelmäßig zu Ehrenmorden kommt. Anhand eines Fallbeispiels führt sie dies auf die Koexistenz konfligierender kultureller Modelle bzw. mentaler Schemata im Kontext rapider gesellschaftlicher Wandlungsprozesse zurück. Im Rückgriff auf das Konzept der sozialisierenden Emotionen argumentiert sie, dass die auf den Ehrenkodex bezogenen emotionalen Dispositionen in eher impliziten Sozialisationsprozessen erworben werden und somit Akteur:innen erst bewusst werden, wenn es zu einer Aktivierung wie in ihrem Fallbeispiel kommt.

Edward D. Lowe (2023) befasst sich in seinem Beitrag anhand eines ethnographischen Beispiels aus Chuuk (Mikronesien) mit sozialen Dramen und korrespondierenden Emotionsnarrativen. In sozialen Konflikten und den einhergehenden krisenhaften Ausnahmezuständen, die von Victor Turner als soziale Dramen bezeichnet wurden, lassen sich Lowe zufolge Emotionen besonders gut in ihrer sozialen Einbettung und Prozesshaftigkeit beobachten. Einen weiteren Zugang bieten lokal verbreitete Erzählungen, die solche Dramen oft in stereotypisierender Weise reflektieren und insbesondere ihre emotionale Dynamik hervorheben. Lowe argumentiert, dass die in sozialen Dramen erlebten und in Emotionsnarrativen vermittelten Emotionsdynamiken eine wichtige Rolle in Sozialisationsprozessen spielen, die im Unterschied zu den sozialisierenden Emotionen allerdings stärker ergebnisoffen seien.

Manfred Holodynski (2023) geht in seinem Beitrag der von Röttger-Rössler (2002) aufgeworfenen Frage nach, wie im Fall der romantischen Liebe in der Adoleszenz körperliche und kulturelle Prozesse zusammenwirken. Dabei verknüpft er Erkenntnisse zu Emotionen und Sentiments aus seiner Disziplin, der Entwicklungspsychologie, mit ethnographischen Studien aus Indonesien und Indien zur romantischen Liebe. In Übereinstimmung mit Röttger-Rösslers Beobachtungen in Makassar argumentiert Holodynski, dass nach derzeitigem Kenntnisstand der romantischen Liebe panhumane körperliche Prozesse zugrunde liegen, insbesondere in der Phase der Verliebtheit, die jedoch in Abhängigkeit von variierenden Emotionskonzepten, Entfaltungsmöglichkeiten und Skripten in unterschiedlicher Weise sozialisiert werden. Hierbei

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirken ihm zufolge kulturelle Faktoren über verschiedene Mechanismen auch auf die körperliche Ebene und letztlich auch auf das subjektive Erleben modifizierend zurück.

Heidi Keller (2023) führt in ihrem Beitrag die anthropologischen und kulturpsychologischen Erkenntnisse zur Emotionssozialisation in der frühen Kindheit zusammen und diskutiert deren weitreichende Bedeutung für Wissenschaft und Praxis. Wie sie im ersten Teil ausführt, existiert mittlerweile eine Vielzahl an Forschungsergebnissen, die zeigen, dass sowohl die Sozialisation von Emotionen wie auch die Rolle von Emotionen in der kindlichen Entwicklung auf vielfältige Weise kulturell variieren. Diese Befunde lassen zahlreiche etablierte Entwicklungstheorien und deren Anspruch universeller Gültigkeit fraglich erscheinen, da sie größtenteils auf Forschung in euroamerikanischen Kontexten basiert und damit implizit kulturspezifische Entwicklungspfade repräsentieren. Keller zeigt schließlich am Beispiel von Gerichtsgutachten, dass dieses wissenschaftliche Bias im Kontext von kultureller Diversität systematisch zu folgenreichen Fehlinterpretationen führt.

Mobilität

Die Beiträge in diesem Band zum Themenfeld „Mobilität" nehmen Emotionen und Affekte in ihrem spezifischen Verhältnis zu sozialen, materiellen und räumlichen Bewegungen in den Blick und greifen damit Fragen auf, die auch im Zentrum von Birgitt Röttger-Rösslers Arbeit im Sonderforschungsbereich „Affective Societies" gestanden haben. Mit ihren ethnographisch fundierten Perspektivierungen schließen die Beiträge an die rezente sozial- und kulturanthropologische sowie die soziologische, kulturgeografische und kulturpsychologische Emotions- und Affektforschung an (Boccagni und Baldassar 2015; Svašek 2010, 2012; Röttger-Rössler 2018; Glaveanu und Womersley 2021), die von einem dynamischen, relationalen und kritisch-reflexiven Mobilitätsverständnis ausgeht. Unter Mobilität ist in einem allgemeineren Sinne das Spektrum der konkreten Bewegungen von Menschen (und Dingen, Ressourcen, Ideen oder Informationen) in ihren lokalen Ausprägungen sowie in ihren von translokalen Grenzüberschreitungen und transnationalen Migrationen geprägten globaleren Zusammenhängen zu verstehen. Dabei sind selbstverständlich auch die sozialen, politischen und strukturellen Verunmöglichungen solcher Bewegungen (als Im-/Mobilitäten [von Poser 2018; Lems und Tošić 2019]) zu berücksichtigen, die stets in Abhängigkeit zu spezifischen „regimes of mobility" (Salazar und Glick-Schiller 2014) stehen. In einem engeren Sinne lässt sich Mobilität jedoch auch als emotionale bzw. affektive Dimension von gefühlten Erfahrungen konzeptualisieren, die angesichts vielfältiger und sich mitunter überschneidender Bewegungen (d. h. eigener Bewegungen und Bewegungen anderer, aber auch Bewegungen von Dingen, Ressourcen, Ideen oder Informationen) evoziert werden. Diesem Verständnis liegt die Annahme zugrunde, dass Mobilität – sozusagen als Mobilisierung – immer oszilliert „between movement and experience" (Glaveanu und Womersley 2021). Die hier versammelten Beiträge analysieren dieses Wechselspiel von Bewegungen und gefühlten Erfahrungen in unterschiedlichen sozialen Feldern des gesellschaftlichen Miteinanders und im Kontext unterschiedlicher Mobilitätsbezüge.

Am Beispiel verbindender und trennender Pfade gibt der Beitrag von Rosalie Stolz (2023) Einblicke in die täglichen Bewegungen und Begegnungen von Bewohner:innen einer spezifischen sozialen Landschaft in Nordlaos. Die Pfade, die begangen oder umgangen werden, bringen nach wie vor geltende lokale kulturelle Verwandtschaftsregeln zum Ausdruck und verkörpern eine damit verknüpfte sozialräumliche Praxis der Schüchternheit, Zurückhaltung und

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scham. Insbesondere sind mit dieser Praxis Einhaltungen in Bezug auf verwandtschaftliche Asymmetrien und kulturelle Vorstellungen von Moral, Nähe und Distanz verbunden, die Rosalie Stolz genauer zu verstehen beginnt, indem sie eigene Affizierungen im Feld als „teilnehmendes Fühlen" reflektiert. Dieser Prozess wirkt sich auch auf ihre eigene Wahrnehmung, Orientierung und Bewegung in dieser sozialen Landschaft aus und sensibilisiert sie im Übrigen dafür, wie sich sozialräumliche Mobilität und materielle Mobilität beeinflussen. Der Beitrag zeigt auch, wie sich nicht nur die lokale bauliche Struktur von Häusern (ehemals mit Holz und Bambus) durch die Einführung neuen Materials, vor allem Beton, zu verändern beginnt, sondern auch, wie soziale Ungleichheit auf lokaler Ebene durch materielle Wohlstandsunterschiede unverhohlen sichtbar wird und wie bereits gebaute Betonhäuser die sozialräumliche Praxis der Bewegung, Begegnung und auch Meidung allmählich transformieren.

Im Mittelpunkt des Beitrags von Victoria Kumala Sakti (2023) steht der emotionale und kulturelle Umgang mit staatlich orchestrierter Gewalt, erzwungener Migration, Trauma, Erinnerung, Resilienz und Versöhnung. Ebenso wie Rosalie Stolz blickt Victoria Kumala Sakti auf verwandtschaftliche Beziehungen, diskutiert diese aber vor dem Hintergrund einer spezifischen Gewaltkulisse: Am Beispiel von Gemeinschaften in Timor-Leste (oder Osttimor), die während ihres Kampfs um nationale Unabhängigkeit gewaltvollen Erfahrungen und Massakern durch die indonesische Besatzung ausgesetzt waren, die die Vertreibung von 250.000 Menschen (nach Westtimor) sowie unzählige Gewalttode („bad deaths") zur Folge hatten, wird die Bedeutung kulturell modellierter emotionaler Formen von lokaler Resilienz aufgezeigt. Zur Verarbeitung der erwähnten „bad deaths" müssen bestimmte Rituale abgehalten werden, für die Familienmitglieder teils illegale Grenzübergänge zwischen Timor-Leste und Westtimor in Kauf nehmen. Illegale Mobilität birgt einerseits das strukturelle Risiko, gesetzlich geahndet zu werden sowie das affektive Risiko, möglichen Täter:innen wieder zu begegnen. Andererseits birgt diese Form der Mobilität aber auch die Chance auf emotionale Heilung, soziale Wiedergutmachung und Vergebung.

Im Zentrum des Beitrags von Julia Pauli (2023) stehen die emotionalen und affektiven Dynamiken der Binnenmigration, die sich in den postkolonialen Lebensumständen von Angehörigen der aufstrebenden Mittelklasse in Namibias Hauptstadt Windhuk abzeichnen und die sich ebenfalls in besonderer Weise auf Familienverhältnisse auswirken. Ein besonderes Augenmerk liegt hier auf dem spannungsreichen Zusammenspiel von translokaler Mobilität, Zugehörigkeit und sozialer Klasse. Analysiert werden vor allem die Anhaftungs- und Entfremdungsmomente, die durch den Wechsel von ländlichen zu städtischen Lebens-, Bildungs- und Arbeitsumfeldern und durch einen damit einhergehenden sozialen und ökonomischen Aufstieg entstehen. Julia Pauli verdeutlicht anhand der Stimmen urbaner Gesprächspartner:innen in Windhuk, dass die Land-Stadt-Migration nicht nur eine räumliche Verschiebung und Neuverortung von Lebensmittelpunkten darstellt. Sie kann darüber hinaus ein gefühlsmäßig heikles Herauslösen aus bestehenden Klassenverhältnissen implizieren. Dieses Herauslösen geht mit diffizilen sozialen und ökonomischen Entscheidungen einher, setzt mikrorelationale Abgrenzungsprozesse in den emotionalen Bindungen migrierter (städtischer) und nicht-migrierter (ländlicher) Familienmitglieder in Gang und führt letztlich zu affektiven Zugehörigkeitskompromissen, die alle involvierten Seiten als ambivalent und konfliktiv wahrnehmen.

Klaus Behnam Shad (2023) untersucht in seinem Beitrag die derzeitige Wirkmächtigkeit von Affekten für Diskriminierungspraxen und das Verfestigen von Differenzordnungen in der deutschen Migrationsgesellschaft und wirft in diesem Kontext ein kritisches Licht auf die

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenhänge von (Flucht-)Migration, antidemokratischen und antiheterogenen Geisteshaltungen sowie verdeckten bzw. subtilen Formen von Rassismus. Ausgangspunkt der affekttheoretischen Überlegungen Shads ist, dass die angesprochenen antidemokratischen und antiheterogenen Gesinnungen sich deshalb so entfalten können, weil sich rechte Gruppierungen in ihren Rhetoriken nicht nur auf bekannte und soziokulturell semantisierte Emotionen berufen, sondern gezielt auf Affizierungen setzen, die nicht oder noch nicht ausreichend diskursiv etabliert sind. Dazu zählt das häufig diffus artikulierte Gefühl einer Bedrohung durch eingewanderte Menschen(gruppen) oder Gefühle der Zusammengehörigkeit oder Nicht-Zusammengehörigkeit, die durch segregierende und hierarchisierende Einteilungen in „gute" (d. h. ethnisch, sozial oder religiös ähnliche) und „schlechte" (unähnliche) Geflüchtete evoziert werden. Diese Artikulationen wiederum treten in Repräsentationen zutage, in denen gleichzeitig für das Aufrechthalten eines egalitären und toleranten Selbstbilds – in Anlehnung an menschenrechtliche Prinzipien und das Ideal der Gleichwertigkeit von Menschen – geworben wird. Im Ergebnis zeigt sich, dass diese Affizierungen dazu dienen, bestehende Grenzen des Sag- und Fühlbaren zu verschieben und die ihnen inhärenten subtilen Formen von Rassismus gesellschaftsfähig(er) zu machen.

Die beiden letzten Beiträge im Abschnitt „Mobilität" beziehen sich ebenfalls auf die deutsche Migrations- bzw. Postmigrationsgesellschaft und zeigen Wege auf, wie Menschen in und mit Migration affektive Kräfte mobilisieren, um emotionale Zugehörigkeits- und Artikulationsräume zu schaffen. Die Beiträge verdeutlichen auch, wie Forschende im Sinne einer *Engaged* und *Public Anthropology* Kräfte mobilisieren können und sollten. Franziska Seise (2023) untersucht in ihrem Beitrag die emotionalen Dynamiken von Migration und Diversität sowie das Aushalten affektiver Reibungsmomente am Beispiel von Patenschaften. Diese stellen eine Möglichkeit dar, unterschiedliche Differenzmarkierungen zwischen Individuen und Kollektiven aufzubrechen und eine bestehende sozialräumliche Segregation, wie sie auf Berlin und viele andere Orte in Deutschland zutrifft, zu minimieren. Patenschaften bleiben jedoch, so die Annahme von Franziska Seise, erfolglos ohne eine besondere Form der „Emotionsarbeit" und das Bemühen um ein passendes kulturelles Beziehungsmodell für Patenschaften, die vonnöten seien, um eine Bandbreite sowohl subjektiv als auch soziokulturell unterschiedlichster Erwartungen, Annahmen und Bedürfnisse aller beteiligten Akteur:innen, inklusive der Anthropologin, die selbst Teil einer Patenschaft wird, miteinander in Einklang zu bringen.

Edda Willamowski (2023) schließlich stellt in ihrem Beitrag das von ihr ko-konzipierte Öffentlichkeitsformat „Offene Tür" vor, bei dem es sich um eine zehnteilige, trilinguale (d. h. in vietnamesischer, deutscher und englischer Sprache verfügbare) Videoreihe handelt, die das Thema der psychosozialen Versorgung in viet-deutschen Lebens- und Arbeitsrealitäten in Berlin offen, kollaborativ und sensibel adressiert. Die Konzeption des Projekts nimmt, wie Edda Willamowksi schreibt, ihren „Anfang im Schweigen", auf das sie als eine Form des stillen oder beschwiegenen Umgangs mit affektiven Krisen in ihren ersten ethnographischen Begegnungen mit vietnamesischen Gesprächspartner:innen in Berlin trifft. Da psychosoziale Krisen in diesem sozialen Feld hochgradig stigmatisiert sind, entsteht die Idee, als Anthropologin gemeinsam mit Mitarbeiter:innen freier Träger der sozialpsychiatrischen Arbeit, Pflegekräften, Sozialpädagog:innen, Psychiater:innen und Psycholog:innen, die im Bereich der psychosozialen Versorgung bereits vernetzt sind, ins Gespräch zu kommen und das bestehende vielfältige Angebot niedrigschwellig spezifischen Öffentlichkeiten vorzustellen. So werden die vorgefundenen Mobilitätsbezüge ihres Forschungsfeldes letztlich in spezifische Mobilisierungen einer engagierten Forschung übersetzt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Politik

Die in diesem Band versammelten Forschungsansätze eröffnen immer auch das Potential, die politische Dimension von Emotionen in den Blick zu nehmen. Das Nachdenken über „Emotionen und Politik" fragt dabei einerseits im engeren Sinne danach, wie der moderne Staat und die direkt mit ihm verbundenen Institutionen und Praktiken emotional grundiert sind und von emotionalen Dynamiken beeinflusst werden (Stoler 2007). Solche Ansätze müssen gewöhnlich gegen eingeübte Erzählungen anschreiben, die davon ausgehen, dass sich moderne Staatlichkeit gerade dadurch auszeichne, dass Emotionen systematisch ausgegrenzt werden – eine Annahme, die gerade die anthropologische Forschung zu Emotionen und moderner Staatlichkeit systematisch zu differenzieren sucht. Dabei zeigt sie auf, wie innerhalb der Kontexte moderner Staatlichkeit emotionale Dynamiken systematisch hervorgerufen und transformiert werden (Aretxaga 2003; Navaro-Yashin 2012; Bens 2022).

Darüber hinaus bedeutet die Erforschung der politischen Dimension affektiver Dynamiken aber auch, über den modernen Staat und die von ihm gesetzten Rahmenbedingungen hinauszublicken und einen weiteren Politikbegriff anzusetzen, der alle Formen von Regierung und Widerstand jenseits staatlicher Gewalt in den Blick nimmt (Slaby und Bens 2019). Die politische Dimension von Emotionen zeigt sich auch in breiteren Prozessen, die mit Macht, Normativität und Öffentlichkeit verbunden sind, auch wenn sie sich im scheinbar Privaten, Alltäglichen oder Unscheinbaren abspielen (Bens et al. 2019). Alle sozialen Beziehungen und menschlichen Interaktionen sind durch Machtverhältnisse gekennzeichnet, die in affektiven Vollzügen ausagiert werden (Mühlhoff 2018). Über Politik spricht man dann, wenn diese Machtbeziehungen – sei es explizit oder implizit – ausgehandelt, in Frage gestellt, angefochten oder zur Disposition gestellt werden. Solche normativen Bewertungen, ob Prozesse oder Zustände als richtig oder falsch, gut oder schlecht zu beurteilen sind, haben immer eine affektive Grundierung (Bens und Zenker 2019). Politisch werden solche Dynamiken zudem besonders dann, wenn solche normativen Bewertungen von Machtverhältnissen Öffentlichkeiten eröffnen. Diese Öffentlichkeiten können tatsächlich oder potenziell sein, sie können durch Reden oder Handeln manifestiert werden und sie können in kulturellen Äußerungsformen, Texten, Filmen und Kunstwerken als präsent oder imaginär erscheinen. In jedem Falle werden Öffentlichkeiten immer affektiv und emotional formiert und transformiert (Papacharissi 2015; Fleig und von Scheve 2020; Lünenborg). In diesem Band erkunden die Autor:innen die Rolle affektiver Dynamiken für solche politischen Dynamiken.

In seinem Beitrag analysiert Jan Slaby den Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise. Angesichts der sich verschärfenden ökologischen Katastrophe und des damit verbundenen Wandels von Lebensweisen, Wirtschaftsformen und Konsumpraktiken fragt der Philosoph danach, ob, und gegebenenfalls wie, sich verkörperte und habitualisierte Lebensweisen westlicher Mittelschichten „umfühlen" lassen. Seiner Analyse liegt die These zugrunde, dass politische Transformationsprojekte, die auf die ökosoziale Krise reagieren wollen, in ihrer affektiven Grundierung in den Blick kommen müssen, wenn sie erfolgreich sein wollen.

Doris Kolesch entfaltet in ihrem Beitrag, wie neuere Richtungen der performativen Gegenwartskunst, nämlich immersive Theateraufführungen, institutionalisierte gesellschaftliche Strukturen reflektieren, indem diese affektiv durchlebt werden. Immersives Theater vollzieht damit die affektive Dimension von Gesellschaft *en miniature*. Kolesch zeigt, dass die aktive und ganzheitliche Teilnahme der Theaterbesucher:innen, wie sie für das immersive Theater cha-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rakteristisch ist, institutionalisierte Machtdynamiken in einer Weise fühlbar und gleichzeitig reflektier- und kritisierbar macht. Die Theaterwissenschaftlerin zeigt eindrücklich, wie sich gerade ein ethnographischer Ansatz eignet, um diese Prozesse zu beschreiben und zu analysieren.

In seinem Beitrag über die gegenwärtigen transnationalen Auseinandersetzungen um die Dekolonisierung ethnographischer Museen nimmt Hansjörg Dilger (2023) eine drängende politische Debatte um das koloniale Erbe europäischer Institutionen in den Blick. Der Sozial- und Kulturanthropologe mobilisiert dabei affekttheoretische Ansätze, um die affektive Dimension von menschlichen und nicht-menschlichen Körpern auf die Relationalität von politischen Akteuren und ethnographischen Sammlungsgegenständen zu beleuchten. Ethnographische Sammlungen erscheinen damit als affektive Objekte, in denen koloniale Gewalt immer wieder neu erlebt, reflektiert und herausgefordert wird.

Marium Javaid Bajwa und Achim Stephan (2023) fokussieren in ihrem Beitrag auf das Phänomen des Kolorismus, also die Praxis der Ausgrenzung von Menschen mit dunkler Hautfarbe aus der Perspektive der situierten Affektivität. Dabei verweisen die Philosoph:innen auf den prägenden Einfluss, den rassistische Strukturen und Interaktionen auf die Normen und Werte sowie das emotionale Repertoire jeder einzelnen Person von Kindheit an haben und den Kolorismus strukturell perpetuieren. Diese *mind invasion* im Zuge von Sozialisierungsprozessen verleitet Subjekte, sich etablierter Strukturen zu bedienen, von denen sie sich eine Affektregulierung versprechen, die aber letztlich zur Aufrechterhaltung des strukturellen Rassismus führen.

In direkter Anlehnung an Birgitt Röttger-Rösslers Beispiel der kulturellen Spezifik der Emotion der Verliebtheit beleuchtet Mechthild von Vacano (2023) in ihrem Aufsatz das Verhältnis von Liebe und Hierarchie im indonesischen Kontext. Ihre Fallstudie des Verhältnisses der Liebe zweier Männer, eines älteren Unternehmers und seines jüngeren Schützlings exploriert Räume und Konstellationen der fürsorgenden Liebe, die über die Sphären des Familiären und der Privatheit hinausgehen. Entgegen der liberal-westlichen Vorstellung von Liebe als einer egalitären Beziehung, zeigt die Sozial- und Kulturanthropologin auf, wie komplementär-hierarchische Beziehungen zwischen Mentor und Mentee emotional ausgestaltet werden und erhellt damit nicht zuletzt die affektive Dimension von Machtbeziehungen.

Ferdiansyah Thajib (2023) widmet sich in seinem sozial- und kulturanthropologischen Beitrag der Scham als politischer Emotion im Kontext indonesischer Geschlechterpolitiken. Anhand ethnographischer Fallstudien in Indonesien zeigt er, wie Scham in ihren vielen Schattierungen integraler Bestandteil muslimischer queerer Weltgestaltung ist. Durch diese komplexen Gefühlsäußerungen navigieren Menschen mit alternativen Sexualitäten ihre Identitäten und Zugehörigkeiten, wobei sie einige Grenzen respektieren und andere überschreiten. Die Verhandlung von Scham erscheint damit als ein sexualpolitisches Terrain *par excellence*.

Anschließend an Thajibs Konturierungen der politischen Dimension von Scham präsentiert der Soziologe Sighard Neckel (2023) drei Situationen der Scham. Diese Miniaturen des emotionssoziologischen Forschens beschreiben Situationen der Scham und machen ihre soziale und kulturelle Grundierung und Bedingtheit eindrücklich. Damit greift der Autor das zentrale Projekt aus Birgitt Röttger-Rösslers Aufsatz „Emotion und Kultur" auf, mit dem dieser Band beginnt: systematisch zu erkunden, wie Emotionen sozial und kulturell grundiert und modelliert sind und wie affektive Dynamiken Kultur und Gesellschaft grundlegend prägen und gestalten.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Abu-Lughod, Lila 1986: *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Acker, Marion 2022: *Schreiben im Widerspruch: Nicht-/Zugehörigkeit bei Herta Müller und Ilma Rakusa*. Tübingen: Narr Francke Attempto.

Ahmed, Sara 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Antweiler, Christoph 2023: Kultur kreuzt Substanzklassen: Ein Wiederbesuch des anthropologischen Holismus. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 91–104.

Aretxaga, Begoña 2003. Maddening States. *Annual Review of Anthropology* 32 (1): 393–410.

Bajwa, Marium Javaid und Achim Stephan 2023: Kolorismus auf dem indischen Subkontinent: Einsichten aus Perspektive der situierten Affektivität. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 319–334.

Bauer, Kathrin 2023: Brüche, Widersprüche und Konflikte: Die verworrenen Wege der Emotionssozialisation. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 165–174.

Behnam Shad, Klaus 2023: Affekte und Differenzordnungen in der deutschen Migrationsgesellschaft. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 239–250.

Benedict, Ruth F. 1946: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.

Bens, Jonas 2022: *The Sentimental Court. The Affective Life of International Criminal Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bens, Jonas und Olaf Zenker 2017: *Gerechtigkeitsgefühle. Zur affektiven und emotionalen Legitimität von Normen*. Bielefeld: Transcript.

Bens, Jonas et al. 2019: *The Politics of Affective Societies: An Interdisciplinary Essay*. Bielefeld: Transcript.

Blackman, Lisa 2008: Affect, Relationality and the „Problem of Personality". *Theory, Culture & Society* 25 (1): 23–47.

Boccagni, Paolo und Loretta Baldassar 2015: Emotions on the Move. Mapping the Emergent Field of Emotion and Migration. *Emotion, Space and Society* 16: 73–80.

Briggs, Jean L. 1970: *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.

Brokhoff, Jürgen und Robert Walter-Jochum 2019: *Hass/Literatur: Literatur- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einer Theorie- und Diskursgeschichte*. Bielefeld: Transcript.

Casimir, Michael J. und Susanne Jung 2009: Honor and Dishonor: Connotations of a Socio-symbolic Category in Cross-Cultural Perspective. In: Birgitt Röttger-Rössler und Hans J. Markowitsch (Hg.), *Emotions as bio-cultural processes*, 229–280.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Casimir, Michael J. und Michael Schnegg 2002: Shame Across Cultures. The Evolution, Ontogeny and Function of a „Moral Emotion". In: Heidi Keller, Ype H. Poortinga und Axel Schölmerich (Hg.), *Between Culture and Biology: Perspectives on Ontogenetic Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 270–300.

Casimir, Michael J. 2023: Scham und Stolz und die Sozialisation zum „Guten Paschtunen". In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 153–164.

Clough, Patricia Ticineto und Jean Halley 2007: *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.

Davies, James und Thomas Stodulka 2019a: Emotions in Fieldwork. In: Paul Atkinson, Sara Delamont, Alexandru Cernat, Joseph W. Sakshaug und Richard A. Williams (Hg.), *SAGE Research Methods Foundations.*

Davies, James und Thomas Stodulka 2019b: „Pathways of Affective Scholarship". In: Stodulka, Thomas, Ferdiansyah Thajib und Samia Dinkelaker (Hg.), *Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnograph.* New York: Springer, 1–7.

Dilger, Hansjörg, Astrid Bochow, Marian Burchardt, und Matthew Wilhelm-Solomon (Hg.) 2020: *Affective Trajectories. Religion and Emotion in African Cityscapes*. Durham: Duke University Press.

Dilger, Hansjörg und Matthias Warstat (Hg.) 2021: *Umkämpfte Vielfalt. Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Campus: Frankfurt und New York.

Dilger, Hansjörg 2023: Affizierende Objekte und koloniale Gewalt: Transnationale Auseinandersetzungen über die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen in Berlin. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 301–317.

Ekman, Paul 1992: An Argument for Basic Emotions. *Cognition and Emotion* 6 (3–4): 169–200.

Ekman, Paul und Harriet Oster 1979: *Facial Expressions of Emotion*. Annual Review of Psychology 30 (1): 527–54.

Emde, Sina 2014: Emotion, Erinnerung und Gewalt in Kambodia: Zwischen staatlicher Politik und lokaler Aufarbeitung. In: Gunter Gebauer und Markus Edler (Hg.), *Sprachen der Emotion: Kultur, Kunst, Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Campus, 290–315.

Engelen, Eva-Maria und Birgitt Röttger-Rössler 2012: Current Disciplinary and Interdisciplinary Debates on Empathy. *Emotion Review* 4 (1): 3–8.

Engelen, Eva-Maria 2023: Universalistische und konstruktivistische Emotionstheorien revisited: Die Bedeutung der Semantisierung von Emotionen und ethischer Überlegungen dafür. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 105–113.

Feld, Steven (1982) 1990: *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Philadelphia.

Fleig, Anne und Christian von Scheve (Hg.) 2020. *Public Spheres of Resonance: Constellations of Affect and Language*. London: Routledge.

Funk, Leberecht 2022: *Geister der Kindheit. Sozialisation von Emotionen bei den Tao in Taiwan*. Bielefeld: Transcript.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Funk, Leberecht 2023: Sozialisierende Emotionen im Vergleich: Furcht, Angst und Scham in Madagaskar, Taiwan und Indonesien. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 137–152.

Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.

Glaveanu, Vlad P. und Gail Womersley 2021: Affective Mobilities. Migration, Emotion and (Im)Possibility. *Mobilities* 16 (4).

Gregg, Melissa und Gregory J. Seigworth (Hg.) 2010: *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.

Heuser, Eric Anton 2023: Felderweiterungen: Psychologisch-anthropologische Überlegungen für eine Anthropologie des angewandten Managements. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 125–135.

Heyken, Edda, Anita von Poser, Eric Hahn, Thi Main Huong Nguyen, Jörg-Christian Lanca und Thi Minh Tam Ta 2019: Researching Affects in the Clinic and Beyond. Multi-perspectivity, Ethnography, and Mental Health-Care Intervention. In: Antje Kahl (Hg.), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, New York: Routledge, 249–264.

Hinton, Alexander L. 1993: Prolegomenon to a Processual Approach to the Emotions. *Ethos* 21 (4): 417–451.

Holodynski, Manfred und Wolfgang Friedlmeier 2006: *Development of Emotions and Emotion Regulation*. New York: Springer.

Holodynski, Manfred 2023: Sentiment und Emotion am Beispiel der romantischen Liebe: Eine kultursensitive entwicklungspsychologische Perspektive. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 183–199.

Kahl, Antje (Hg.) 2019: *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, New York: Routledge.

Kasmani, Omar 2022: *Queer Companions. Religion, Public Intimacy, and Saintly Affects in Pakistan*. Durham: Duke University Press.

Keller, Heidi 2023: Emotionen im kulturellen Kontext: Wissenschaftliche, praktische und ethische Implikationen. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 201–209.

Kolesch, Doris 2023: Immersive Aufführungen als *Affective Societies en miniature*. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 291–300.

Kosofsky Sedgwick, Eve 2003: Touching *Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.

Lancy, David F. 2014: *The Anthropology of Childhood: Cherubs, Chattel, Changelings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leavitt, John 1996: Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23 (3): 514–539.

Lems, Annika und Jelena Tošić 2019: Preface. Stuck in Motion? Capturing the Dialectics of Movement and Stasis in an Era of Containment. *Suomen Antropologi* 44 (2): 3–19.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lowe, Edward D. 2023: Emotion Process in Social Dramas and Dramatic Tales: An Example from Chuuk Lagoon. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 175–182.

Lubrich, Oliver und Thomas Stodulka: 2019. *Emotionen auf Expeditionen: Ein Taschenhandbuch für die ethnographische Praxis.* Bielefeld: transcript.

Lünenborg, Margreth und Birgitt Röttger-Rössler (Hg.). im Erscheinen. *Affective Formation of Publics*. London: Routledge.

Lutz, Catherine 1988: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Lutz, Catherine und George M. White 1986: The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology* 15 (1): 405–36.

Lyon, Margot L. 1995: Missing Emotions. The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology* 10 (2): 244–263.

Malinowski, Bronislaw 1927: *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul.

Markowitsch, Hans Jürgen und Harald Welzer 2005: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Markowitsch, Hans Jürgen 2023: Hypokognition der Emotion aus neurowissenschaftlicher Perspektive. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 115–123.

Massumi, Brian 1995: The Autonomy of Affect. *Cultural Critique* 31: 83–109.

Mead, Margaret 1928: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Morrow.

Muehlebach, Andrea 2011: On Affective Labor in Post-Fordist Italy. *Cultural Anthropology* 26: 59–82.

Mühlhoff, Rainer 2018: *Immersive Macht: Affekttheorie nach Foucault und Spinoza*. Frankfurt: Campus.

Myers, Fred R. 1991: *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics Among Western Desert Aborigines*. Berkeley: University of California Press.

Navaro-Yashin, Yael 2012: *The Make-Believe Space. Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham: Duke University Press.

Neckel, Sighard 1991: *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Campus.

Neckel, Sighard 2023: Situationen der Scham – reloaded: Miniaturen emotionssoziologischen Forschens. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 355–358.

Papacharissi, Zizi. 2015. *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics.* Oxford: Oxford University Press.

Pauli, Julia 2023: Nicht wie meine Eltern: Gefühle von Zugehörigkeit, Abgrenzung und Entfremdung in der aufstrebenden namibischen Mittelklasse. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 229–238.

Poser, Anita von 2011: Bosmun Foodways. Emotional Reasoning in a Papua New Guinea Lifeworld. In: Douglas Hollan und C. Jason Throop (Hg.), *The Anthropology of Empathy. Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies.* New York und Oxford: Berghahn Books, 169–192.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Poser, Anita von 2013: *Foodways and Empathy. Relatedness in a Ramu River Society, Papua New Guinea*. New York: Berghahn.

Poser, Anita von 2018: Affective Lives im Vietnamesischen Berlin. Eine emotionsanthropologische Perspektive auf Zugehörigkeiten, Alter(n) und (Im-)Mobilität. *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 44 (2): 285–311.

Poser, Anita von 2023: „We Are Not Family! We Are Just Their Social Workers!" Belonging and Becoming in Professionalized Care Encounters of Vietnamese Berlin. In: Éva Rozália Hölzle and Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), *The Price of Belonging in Contemporary Asia* (Social Sciences in Asia Series). Leiden: Brill, 141–163.

Poser, Anita von und Edda Willamowski 2020: The Power of Shared Embodiment. Renegotiating Non/belonging and In/exclusion in an Ephemeral Community of Care. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 44 (4): 610–828.

Poser, Anita von, Edda Heyken, Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn. 2019: Emotion Repertoires. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 241–251.

Reynaud, Anne-Marie 2017: *Emotions, Remembering and Feeling Better. Dealing with the Indian Residential Schools Settlement Agreement in Canada*. Bielefeld: Transcript.

Roth, Hans 2022: *Die komische Differenz. Zur Dialektik des Lächerlichen in Theater und Gesellschaft*. Bielefeld: Aisthesis.

Rössler, Martin 2023: Von Gefühlen, Geistern und tollkühnen Autofahrten: Erinnerungen an gemeinsame Forschungen in Sulawesi. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 49–67.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002. Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–62.

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: Die kulturelle *Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: Lit Verlag.

Röttger-Rössler, Birgitt 2010: Das Schweigen der Ethnologen. Zur Unterrepräsentanz des Faches in neurobiologisch-kulturwissenschaftlichen Forschungskooperationen. *Sociologus* 60 (1), 99–121.

Röttger-Rössler, Birgitt 2018: Multiple Belongings. On the Affective Dimensions of Migration. *Zeitschrift für Ethnologie* 143: 237–262.

Röttger-Rössler, Birgitt 2019: Gefühlsbildung (the formation of feeling). In: Antje Kahl (Hg.), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, New York: Routledge, 61–72.

Röttger-Rössler, Birgitt und Anne Thu Anh Lam 2018: Germans with Parents from Vietnam: The Affective Dimensions of Parent–Child Relations in Vietnamese Berlin. In: Birgitt Röttger-Rössler and Jan Slaby (Hg.), *Affect in Relation. Families, Places, Technologies*. London: Routledge, 72–90.

Röttger-Rössler, Birgitt und Hans Jürgen Markowitsch (Hg.) 2009: *Emotions as Bio-Cultural Processes*. New York: Springer.

Röttger-Rössler, Birgitt und Hoang Anh Nguyen 2021: Kindeswohl?! Kulturelle Diversifizierung in der Erziehungshilfe. In: Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (Hg.), *Umkämpfte Vielfalt. Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Campus: Frankfurt und New York, 268–289.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity* 20 (3), 260–287.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Leberecht Funk und Manfred Holodynski 2015: Learning (by) Feeling: A Cross-Cultural Comparison of the Socialization and Development of Emotions. *Ethos* 43 (2), 187–220.

Röttger-Rössler, Birgitt und Jan Slaby (Hg.) 2018: *Affect in Relation. Families, Places, Technologies*. London: Routledge.

Rosaldo, Michelle Z. 1980: *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rutherford, Danilyn 2016: Affect Theory and the Empirical. *Annual Review of Anthropology* 45 (1): 285–300.

Sakti, Victoria Kumala 2013: Thinking Too Much. Tracing Local Patterns of Emotional Distress After Mass Violence in Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15 (4): 438–454.

Sakti, Victoria Kumala 2023: „It's like a Big Family Feud!" Researching Social Trauma and Repair through the Lens of Emotion and Culture. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 221–228.

Salazar, Noel B. und Nina Glick-Schiller (Hg.) 2014: *Regimes of Mobility. Imaginaries and Relationalities of Power*. London: Routledge.

Scheidecker, Gabriel 2017: *Kindheit, Kultur und moralische Emotionen. Zur Sozialisation von Furcht und Wut im ländlichen Madagaskar*. Bielefeld: Transcript.

Scheidecker, Gabriel 2019: Unfolding Emotions: The Language and Socialization of Anger in Madagascar. In: Sonya E. Pritzker, Janina Fenigsen und James M. Wilce, *The Routledge Handbook of Language and Emotion*. London: Routledge, 49–70.

Scheidecker, Gabriel., Nandita Chaudhary, Heidi Keller, Francesca Mezzenzana und David F. Lancy 2023: „Poor Brain Development" in the Global South? Challenging the Science of Early Childhood Interventions. *Ethos*.

Scheidecker, Gabriel, Nandita Chaudhary, Seth Oppong, Birgitt Röttger-Rössler und Heidi Keller 2022. Different Is not Deficient: Respecting Diversity in Early Childhood Development. *The Lancet Child & Adolescent Health* 6 (12), 24–25.

Scheidecker, Gabriel, Susan Spallek, Kieu Nga Tran, Dietmut Geigenmüller und Birgitt Röttger-Rössler 2022: Kultursensible sozialpädiatrische Versorgung am Beispiel von Fütterstörungen. *Kinderärztliche Praxis. Soziale Pädiatrie und Jugendmedizin* 92, 98–102.

Scheidecker, Gabriel, Giang Thierbach, Hoang Anh Nguyen und Birgitt Röttger-Rössler 2020. Navigation durch schwieriges Gelände: Erziehung und Erziehungshilfe aus Sicht vietnamesischer Migrant*innen in Berlin. In: VLab Berlin (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel.* Berlin: Regiospectra, 43–56.

Scheve, Christian von 2009: *Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung*. Frankfurt a. M.: Campus.

Scheve, Christian von 2018. A Social Relational Account of Affect. *European Journal of Social Theory* 21 (1): 39–59.

Scheve, Christian von 2020: Emotionen in der Politik. *Politikum* 6 (1): 4–11.

Scheve, Christian von 2023: Einige Überlegungen zur Differenzierung von personaler und öffentlicher Kultur und ihrer Bedeutung für Emotionen. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 69–78.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schnegg, Michael 2023: Affekträume: Gefühlvolle Begegnung von Menschen und Natur. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 79–90.

Schütz, Theresa 2022: *Theater der Vereinnahmung. Publikumsinvolvierung im immersiven Theater*. Berlin: Theater der Zeit.

Sedgwick Kosofsky, Eve und Adam Frank 1995: Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. In: Eve Sedgwick Kosofky und Adam Frank (Hg.), *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 1–28.

Seise, Franziska 2023: Emotionsarbeit in Patenschaften: Der Kitt, der uns zusammenhält. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 251–261.

Seyfert, Robert 2012: Beyond Personal Feelings and Collective Emotions. Toward a Theory of Social Affect. *Theory, Culture and Society* 29 (6): 27–46.

Shoshan, Nitzan 2016: *The Management of Hate. Nation, Affect, and the Governance of Right-Wing Extremism in Germany*. Princeton: Princeton University Press.

Slaby, Jan und Rainer Mühlhoff 2019: Affect. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), Affective Societies: Key Concepts. London: Routledge, 27–41.

Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.) 2019: *Affective Societies: Key Concepts*. London: Routledge.

Slaby, Jan 2023: *Umfühlen*: Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 275–290.

Stephan, Achim und Jan Slaby 2011: Affektive Intentionalität, existenzielle Gefühle und Selbstbewusstsein. In: Jan Slaby, Achim Stephan, und Henrik Walter (Hg.), *Affektive Intentionalität: Beiträge zur welterschließenden Funktion menschlicher Gefühle*. New York: Brill, 206–29.

Stewart, Kathleen 2007: *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.

Stodulka, Thomas: 2017. *Coming of Age on the Streets of Java: Coping with Marginality, Stigma and Illness*. Bielefeld: transcript.

Stodulka, Thomas 2021: Methods and the Construction of Knowledge: Fieldwork and Ethnography. In: Pedersen, Lene und Lisa Cligett (Hg.), *The SAGE Handbook for Cultural Anthropology*, 99–118. Thousand Oaks: Sage.

Stodulka, Thomas 2022: Emotive Banners and Billboards: Worlding Covid-19 and Orders of Feeling in Kupang, Indonesia. *European Journal of East Asian Studies* 21 (1): 143–170.

Stodulka, Thomas und Birgitt Röttger-Rössler 2014: *Feelings at the Margins. Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt a. M.: Campus.

Stodulka, Thomas, Ferdiansyah Thajib und Samia Dinkelaker (Hg.) 2019: *Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography.* New York: Springer.

Stolz, Rosalie 2023: Verbindende Pfade, trennende Pfade: Zur sozialen Landschaft der Scham in Nordlaos. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 211–220.

Svašek, Maruška 2010: On the Move. Emotions and Human Mobility. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36: 865–880.

Svašek, Maruška (Hg.) 2012: *Emotions and Human Mobility. Ethnographies of Movement*. London: Routledge.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ta, Thi Minh Tam, Anita von Poser, Max Müller, Edda Willamowski, Thi Quynh-Nhu Tran und Eric Hahn 2021: Umkämpfte Gefühle und diverse Zugehörigkeiten in vietnamesischen *Carescapes* Berlins. In: Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (Hg.), *Umkämpfte Vielfalt. Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Campus: Frankfurt und New York, 116–138.

Thajib, Ferdiansyah 2023: The Many Shades of Shame in Indonesian Gender and Sexual Politics. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 345–353.

Thonhauser, Gerhard. 2019. Feeling. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*. London: Routledge, 52–60.

Thrift, Nigel J. 2008: *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. New York: Routledge.

Vacano, Mechthild von 2023: Liebe, Handwerk, Hierarchie: Anthropologische Betrachtungen zur Vielgestalt der Liebe. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 335–343.

Willamowski, Edda 2023: Über Krisen, Schweigen und engagiertes Forschen: „Offene Türen" in der psychosozialen Versorgung im vietnamesischen Berlin. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 263–273.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I Perspektiven

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Martin Rössler

Von Gefühlen, Geistern und tollkühnen Autofahrten: Erinnerungen an gemeinsame Forschungen in Sulawesi

Von der Anthropologie der Emotionen verstehe ich nicht das Geringste. Wobei – lange Jahre an der Seite einer Emotionsforscherin hinterlassen natürlich gewisse Spuren, ob man nun will oder nicht. Auch habe ich Birgitts Habilitationsschrift (Röttger-Rössler 2004) redigiert und schließlich in einem meiner letzten Seminare – zur ethnographischen Textkonstruktion – Thomas Stodulkas *Coming of Age on the Streets of Java* (217) mit Kölner Studierenden ausführlich diskutiert. Etwas Hintergrund sollte also vorhanden sein. Es wird indes im Folgenden keine wissenschaftliche Abhandlung geben. Vielmehr möchte ich einige Erinnerungen aus vier Jahrzehnten gemeinsamer Feldforschung mit Birgitt wiedergeben, Fragmente oder Vignetten, von denen wir einiges geteilt haben. Anderes wiederum wird Birgitt nicht oder zumindest nicht in dieser Form erinnern, da es allein auf meinen persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen beruht. Auch Birgitt hat im Feld viele Geschichten erlebt, zu denen ich keinen direkten Zugang hatte und die ich nur aus ihren Erzählungen kannte. Dies sind nun meine Geschichten.

Auch ohne die Emotionen, Affekte und eine systematische Selbstreflexivität des Forschers als methodisches Instrument einzusetzen (Stodulka 2015), sind sie doch immer Teil des Forschungsprozesses und nehmen Einfluss auf Erhebung, Beurteilung und Auswertung der Daten – wenngleich dieser Sachverhalt erst in jüngster Zeit transparenter gemacht wird. Insbesondere im Rahmen einer Langzeitforschung, wie ich sie gemeinsam mit Birgitt seit 1982 bei den Makassar im indonesischen Regierungsbezirk Gowa durchgeführt habe, wird darüber hinaus deutlich, dass Gefühle im Laufe der Jahre und Jahrzehnte zunehmend Bezug auf Vergangenes, auf Erinnerungen nehmen und sich zu einem immer komplexeren Gesamtbild verdichten, das auch vieles der Gegenwart beleuchtet. Man ist immer mit Körper und Geist Teil des Forschungsprozesses, und dieses Gefüge verändert sich im Laufe der Zeit. Dazu gehören nicht nur Freude oder Genugtuung über jeden Teilerfolg, sondern auch Belastungen und Anstrengungen jeder Art, bis hin zu völliger Erschöpfung. Ärger oder gar Wut, Frustrationen und Angst vor dem Scheitern sind ebenso unmittelbarer Teil der Forschung wie stille Freude, Begeisterung und Euphorie. Hinzu kommen bei vier Jahrzehnten Forschung nun die kumulierten Erfahrungen des Vergangenen und die Erinnerungen an diese Zustände. All das haben wir geteilt.

Und wir haben uns in jüngerer Zeit vermehrt darüber unterhalten, dass in der uns vertrauten Gemeinschaft ein ‚Forschen' im eigentlichen Sinne schon seit Jahren kaum mehr möglich ist. Die dafür immer notwendige Distanz war zunehmend verloren gegangen. Zwar habe ich bei meinen kürzeren, alleinigen Aufenthalten zwischen 2000 und 2010 noch zahlreiche quantitative Daten erhoben, um sie mit denen von 1990/91 vergleichen zu können. Ebenso hat Birgitt während ihrer Aufenthalte ihre wissenschaftlichen Interessen weiterverfolgt. Doch waren diese späteren Reisen viel eher zu Besuchen bei alten Freunden geworden. Von denen jetzt viele nicht mehr lebten – oft sehr jung verstorben waren – und zu denen jeweils neue hinzugekommen waren. So manche der Kleinkinder, die wir früher auf dem Arm gehalten hatten, waren nun selbst

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kinderreiche Mütter und Väter. Aus dem jungen, kinderlosen Forscherpaar Birgitt und Martin von einst waren zunächst Eltern (also ‚normale Menschen') und in den letzten Jahren zunehmend Vertreter der Senioren-Generation geworden. Was selbstverständlich auch sich stetig anpassende Verhaltensweisen auf beiden Seiten bedingte. Die Kommunikation wurde im Laufe der Zeit natürlich auch immer einfacher. Luftpostbriefe brauchten früher etwa drei Wochen, wobei damals von den älteren Leuten im Dorf ohnehin kaum jemand schreiben konnte. Telefoniert wurde nur im Notfall. Ngalles Sohn musste erst mehrstündige Reisen zum Postamt in der Stadt antreten, um uns 1998 vom Tod seines Vaters und 2006 vom Tod seiner Schwester zu unterrichten. Dann kamen Mitte der 2000er Jahre Mobiltelefone auf, die aber mangels Netzzugang anfangs nur mühsam und für internationale Gespräche gar nicht zu nutzen waren. Der Austausch von SMS wurde schließlich durch WhatsApp ersetzt; und dies ist ja schon fast wie eine *face-to-face*-Unterhaltung.

Noch eine Anmerkung im Hinblick auf die folgenden Szenen. Die makassarische Gesellschaft ist streng geschichtet, vom Hochadel bis zu den (ehemaligen) Sklaven. Aber Hierarchie spielt auch im alltäglichen Miteinander innerhalb einer Sozialschicht eine eminent wichtige Rolle. In einem langen Prozess mussten wir dies erlernen. Es war ein oftmals mühsames Lernen, da die lokalen Gepflogenheiten dem uns vertrauten gesellschaftlichen Umgang häufig widersprechen. Als akademisch gebildete Europäer hatten wir in der Region immer einen hohen Status. Diesen herunterzuspielen oder zu ignorieren, wie es zuhause positiv bewertet wird, funktioniert vor Ort nicht. Es würde vielmehr tiefe Verunsicherung im lokalen sozialen Kosmos hervorrufen, in dem jedes Gegenüber genau positioniert werden musss. Dieses Spiel zu beherrschen, erfordert enormen Einsatz über Jahre hinweg. Man lernt sein gesamtes Verhalten, einschließlich Körpersprache, Gesten und Bewegungen im Raum, gänzlich neuen Regeln zu unterwerfen. Birgitts Arbeiten zu Emotionen und Affekten illustrieren hierzu viele Details (2004). Ein anderes Beispiel sind die Anredeformen. Im Makassarischen werden in der Anrede die suffigierten Personalpronomen *-ki'* und *-ko* unterschieden, die man sehr oberflächlich als ‚Sie' und ‚Du' umschreiben könnte. Doch ist damit ein komplexes System verbunden, das situational sehr subtil gehandhabt wird und vor allem sozialen Rang und Alter berücksichtigt (Rössler und Röttger-Rössler 1988). Auch Eltern und ältere Geschwister werden z.B. ‚gesiezt'. Andererseits wird es für selbstverständlich gehalten, Leute wie junge Hotelangestellte oder Rikschafahrer – letztere am untersten Ende der sozialen Skala stehend – zu ‚duzen'. Tut man das nicht, so gilt man entweder als gestört, oder man wird wie ein Kind darauf hingewiesen, dass das ‚falsche Sprache' war. Ich habe auch in allen hier wiedergegebenen Dialogen versucht, das Deutsche möglichst genau anzupassen. Nun genug der Erläuterungen.

Counterpart

Im Zuge einer ethnologischen Feldforschung in Indonesien benötigt man vorab die Kooperationszusage einer einheimischen Universität, die dann einen Counterpart abstellt, das heißt, einen Ansprechpartner, mit dem oder der man den Verlauf der Forschung regelmäßig diskutieren soll. Wir hatten drei Jahre zuvor unser Promotionsstudium in Köln begonnen und dort wie auch von Indonesienforschern an anderen Universitäten so manch abschreckende Schilderung über Counterparts gehört, die Forschenden quasi nicht von der Seite weichen, sich beständig einmischen und selbstverständlich hin und wieder eine gewisse finanzielle Gefälligkeit erwar-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten – damit Forscher:in denn in Ruhe weiterforschen darf. Entsprechend waren wir reichlich besorgt, als wir im März 1984 zu unserer ersten zwölfmonatigen Forschung aufbrachen – zwei Jahre zuvor waren wir schon auf einer zweimonatigen Orientierungsreise in der Region gewesen. Die besorgte Stimmung steigerte sich noch erheblich, als wir nach den gefühlt hunderten von Formalitäten auf der Forschungsbehörde, dem *Imigrasi*-Amt, der Provinzverwaltung, den Polizeiämtern usw. eines Tages mit einem Minibus zur Hasanuddin-Universität von Ujung Pandang[1] hinausfuhren, um uns beim ethnologischen Institut und unserem Counterpart in spe vorzustellen.



Abb. 1 Damals noch wenig Betrieb im Zentrum Ujung Pandangs: Die Jalan Irian, 1982 (seit 2012 Jalan Dr. Wahidin Sudirohusodo). (Foto: Martin Rössler)

Das Institut lag damals schon im weitläufigen, neu errichteten Campus vor den Toren der Stadt, und bis wir das Fakultätsgebäude endlich gefunden hatten, waren wir nicht mehr allein besorgt, sondern auch gewaltig durchgeschwitzt. Unglaublich staubig war es. Die kümmerlichen, auf der rostroten Erde frisch gepflanzten Bäume spendeten noch keinen Schatten. Obwohl – März in Makassar ist im Vergleich zur mörderischen Hitze im August noch eine frische Frühlingsbrise.

Empfangen wurden wir vom Institutsleiter Abu Hamid höchstselbst. Obwohl er damals bereits fünfzig Jahre zählte, trug er noch den Titel *Doktorandus*[2], der dem deutschen Magister entsprach; erst nach erfolgter Promotion Jahre später wurde er zum Prof. Dr. ernannt. Einen promovierten Dozenten gab es in der Ethnologie überhaupt nicht, ganz zu schweigen von irgendwelchen Dozentinnen, die es erst recht nicht gab. Abu Hamid erwies sich als ein sehr netter Mann, der uns mit Keksen und Kaffee bewirtete und sich zunächst vorstellte.

„*Panggil Pak Abu saja*, nennt mich einfach Pak Abu", begann er.[3]

Er war ein Bugis und arbeitete vorwiegend über seine eigene ethnische Gruppe. Im Mittelpunkt seiner Forschungen stand jedoch die historische Figur des Islamgelehrten Syekh Yusuf (1626–1699), der dem makassarischen Hochadel entstammte.[4] Und Pak Abu hielt uns sogleich eine weitschweifige Spontanvorlesung über Syekh Yusuf. Wir konnten nicht so ganz folgen, denn von dem Mann hatten wir ehrlich gestanden bis dahin allenfalls einen blassen

1 Im Jahr 1999 wurde die Stadt (wieder) in Makassar umbenannt. Der Einfachheit halber verwende ich im Folgenden nur den aktuellen Namen.

2 Dieser ursprünglich niederländische akademische Grad wurde 1993 in Indonesien abgeschafft und (u.a. in den Sozialwissenschaften) durch den *Magister Sains* (M.Si.) ersetzt.

3 Auch von Kollegen und Studierenden wurde er Pak Abu genannt. *Bapak* oder *Pak*, eigentlich ‚Vater', ist eine im Indonesischen übliche Anrede bzw. Titel für einen älteren Mann. Das weibliche Pendant ist *Ibu*.

4 Dies bildete auch den Gegenstand seiner Dissertation (Abu Hamid 1994). 1995 wurde Syekh Yusuf zum indonesischen Nationalhelden (*pahlawan nasional*) ernannt. Möglicherweise wurde diese Entscheidung der Regierung durch die Publikation des Buches mit gesteuert (Asnawin 2011).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 2 Unsere erste Wohnung in Bontolowe, 1984. Fast alle Häuser dieser Art sind heute durch Ziegelbauten ersetzt. (Foto: Martin Rössler)

Schimmer gehabt. Nach Ende der Vorlesung erläuterten wir dann unsere Forschungsziele, was angesichts unseres noch recht holprigen Indonesisch gar nicht so einfach war. Englischkenntnisse hatte im ganzen Institut kein Mensch, Pak Abu eingeschlossen.[5] Wir verabredeten dann, bei unserem nächsten Besuch in der Stadt wieder vorbeizuschauen und zu berichten. Deutlich erleichtert und nun bester Stimmung brachen wir nach zwei Stunden auf, um ins Hotel zurückzufahren. Dieser freundliche Herr würde uns sicherlich keine Probleme bereiten.

Wochen später. Wir hatten inzwischen unsere erste Wohnung im Hochlanddorf Bontolowe bezogen, ein kleines Zimmer im Haus von Nasir[6] und seiner Frau, und hatten begonnen, uns gut einzuleben. Zumindest waren wir davon überzeugt, was für die Psyche der Forscher ja schließlich das Wichtigste ist. Eines Nachmittags nun kam ein Nachbarsjunge angerannt, erklomm die Stufen zu unserem Pfahlhaus und berichtete unserem Gastgeber Nasir aufgeregt etwas auf Makassarisch, das wir in dieser Anfangszeit noch nicht verstanden. Nasir übersetzte, dass da draußen ein Herr von der Universität sei und nach uns fragte. Da kam er auch schon vor das Haus. Pak Abu. Sein Fahrer saß oben am Straßenrand und rauchte. Unsere Stimmung näherte sich von hier auf jetzt dem Nullpunkt. Jetzt geht es also los, das Hinterherspionieren, das Über-

5 Daher lehnte es der DAAD in den 1990er Jahren ab, ihn als Gastwissenschaftler in Göttingen zu finanzieren.

6 Alle Namen von Personen (außer Abu Hamid) sind Pseudonyme, wie gewohnt in unseren Publikationen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wachen unserer Forschung durch den Counterpart. All diese Geschichten werden sich also doch bewahrheiten.

> „Oh, welche Freude, Pak Abu besucht uns! Kommt herauf! *Sengkaki*‘!“ [7]
> „Natürlich; ich muss doch mal schauen, wo Pak Martin und Ibu Birgitt wohnen und was sie so machen!“



Abb. 3 Niederschrift erster Daten in Nasirs Haus. Juli 1984. (Foto: Martin Rössler)

Na wunderbar. Nasir und seine Frau beeilten sich, Kekse und Kaffee zu bereiten, und wir erzählten lange und ausführlich. Unter viel Gelächter, denn Pak Abu lachte gerne und viel. Aber es war unsererseits zunehmend ein etwas gezwungenes Gelächter. Denn es war inzwischen später Nachmittag, in einer Stunde würde es dunkel sein. Das bedeutete, dass Pak Abu wohl übernachten müsste, und am nächsten Tag würde die Geschichte also weitergehen. Der Sonnenuntergang rückte bedrohlich näher. Es war jetzt nach den lokalen Regeln der Höflichkeit unbedingt notwendig, einen so späten Gast zum Übernachten aufzufordern. Aber wo? Das kleine Haus hatte nur zwei Zimmer. Und zu essen war auch kaum noch etwas da. Das würde uns beschämen, und unsere Gastgeber erst recht. Was sollte der Wissenschaftler aus der großen Stadt dann nur denken und weitererzählen? So ein verdammter Schlamassel, raunten wir uns auf Deutsch zu, und sicher wird Nasir das auch so sehen. Und schon brachte dieser die Standardformel vor:

> „*A’banngimaki‘* Pak Abu! Bleibt über Nacht!“

In dieser Situation gibt es nun zwei Möglichkeiten: Man bedankt sich für die liebenswürdige Einladung und bleibt, oder man bricht sofort auf. Im letzteren Fall ist die Einladung also im Grunde ein elegant verkleideter Rausschmiss und von daher eigentlich eine sehr praktische Sache.

Pak Abu brach sofort auf. Unsere Nervosität war wie weggeblasen. Denn wir hatten noch überhaupt keine Erfahrungen mit einer solchen Übernachtungssituation.

> „Oh, es ist schon spät, wie ich sehe, zu spät! Vielen Dank junger Mann, aber ich muss dringend zurück in die Stadt. Ich bin zum Abendessen bei einem Kollegen eingeladen.“

Birgitt und ich brachten ihn zu seinem Auto, vor dem der Fahrer seine inzwischen wohl zehnte Zigarette gerade wegwarf. Mit leiser Stimme trat Pak Abu an uns heran. Andere Leute waren nicht zu sehen.

7 Diese makassarische Aufforderung, ins Haus zu kommen, hatten wir schon nach den ersten Stunden im Dorf aufgeschnappt, da uns praktisch jeder Mensch in sein Haus rief.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „*Sebenarnya* – also in Wahrheit habe ich gar keine Einladung zum Abendessen. Das musste ich eurem Freund aber so sagen. Euch sage ich etwas anderes: Gott der Allmächtige möge verhüten, dass ich in so einem Hochlanddorf auch nur eine Nacht zubringe. Das ist mir viel zu gefährlich."
> „Aber wieso? Es ist hier sehr sicher. Die ganze Nacht ist der Wachtposten besetzt."
> „Sicher soll es sein? Oh nein. Es gibt hier in den Bergen jede Menge Leute, die schwarze Magie (*sihir hitam*) praktizieren, das weiß jeder! Nicht mit mir. Euch Europäern kann das freilich nichts anhaben. *Sampai jumpa*, bis später mal!"

Sprachs und fuhr davon. Der Chef-Ethnologe der Universität von Makassar. Es sollte dies im Übrigen der einzige Besuch im Dorf bleiben, den er uns zeitlebens je abstattete. Wir hatten in der Folgezeit immer ein hervorragendes, ja im Laufe der Jahre gar freundschaftliches Verhältnis zueinander. Aber hin und wieder passierten auch etwas anstrengende Sachen.

Brathühnchen

Zwanzig Jahre später. Ich war, um Jakarta zu vermeiden, über Denpasar nach Makassar geflogen und hatte in unserem seit 1982 bewährten, preiswerten Hotel eingecheckt, diesmal alleine. Nur sehr wenige einheimische Gäste hier, Touristen überhaupt keine. Die Bombenanschläge in Bali hatten den Tourismus in Indonesien faktisch zum Erliegen gebracht. Nach kurzem Telefonat (teuer, WhatsApp war noch nicht erfunden) mit Birgitt zuhause dachte ich mir: Keine Lust, in die hektische Stadt zu fahren, am besten hier was essen und zuvor Pak Abu Bescheid sagen, dass ich mal wieder in der Stadt bin. Wir könnten uns morgen treffen. Aber wie ihn erreichen? Die genaue Privatadresse hatte ich nicht dabei, wusste nur die Straße – nicht allzu weit vom Hotel. Ich schrieb einen kurzen Brief und ging raus an die Straße, um einen Rikschafahrer (*tukang becak*) zu suchen. Schon kam einer angeradelt. Ich gab ihm Geld für eine kurze Tour und sagte:

> „Das ist ein Brief für Herrn Professor Abu Hamid in der *Jalan* […]. Ich weiß den Block und die Hausnummer nicht, aber den kennt dort in der Gegend jeder. Frag einfach ein bisschen rum."

Jetzt hatte ich aber Hunger und stieg hinauf zum Speiseraum im ersten Stock. Kein Mensch außer mir da. Ich setzte mich an einen der Resopaltische. Während ich auf Bedienung wartete, bestaunte ich die großen Insekten, die um die Neonröhren herumflatterten. Zwei Geckos an der Wand gegenüber schnalzten um die Wette. Draußen war es dunkel geworden, die blecherne Stimme aus dem Lautsprecher irgendwo in der Nachbarschaft rief zum Abendgebet. Gute alte Lautsprecherstimme, ich hatte dich schon vermisst.

Ich bestellte erstmal ein Bier *Bintang* und genoss die Stimmung. Wieder hier, wieder in dem anderen Zuhause. Die feuchte Hitze, die meine nackten Unterarme auf der Plastikdecke des Tisches festkleben ließ, das Konzert der Grillen im Wettstreit mit dem dumpfen Gebrumm der Klimaanlage. Die überhaupt nichts brachte, weil alle Fenster und Türen weit geöffnet waren. Ein paar Stimmen drangen ab und zu von der Straße herein. Alles so vertraut, wie auch die Gerüche überall. Bei dem jungen Küchenmädchen bestellte ich mein Leibgericht, Brathühnchen à la Ujung Pandang. Das hieß immer noch so. Seit Denpasar hatte ich mich darauf gefreut.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Oh Verzeihung, aber dafür habe ich die Zutaten nicht. Es gibt ja kaum Gäste."
Das durfte jetzt nicht wahr sein.
„Ach komm, das kriegst du schon hin. Wo ist überhaupt die Köchin, die dicke?"[8]
„Das war meine Tante. Sie ist letztes Jahr gestorben."

Das tat irgendwie sehr weh. Die dicke, lustige Köchin, die Birgitt und ich vor vielen Jahren kennengelernt hatten. Die wir später mit unseren Kindern auf dem Arm fotografiert hatten. Sie wollte so gerne einen großen Abzug davon haben, und den hatten wir ihr natürlich geschenkt. Nicht mehr da. Nur noch Erinnerung an einen der zuverlässigen Fixpunkte in der großen Stadt.

Mein Brathühnchen kam dann doch. Das Mädchen hatte es irgendwie möglich gemacht. Weil wir uns ausgiebig über die dicke Köchin, die Tante unterhalten hatten? Vielleicht war es aber auch der Geist (*roh*) der Tante gewesen, der die Zutaten extra für mich herbeigezaubert hatte. Als Dank für das Foto damals. Ich war inzwischen so umfangreich makassarisch sozialisiert, dass ich diese Erklärung für die wahrscheinlichste hielt. Voller Begeisterung machte ich mich über den Teller her. Immer noch alleine in dem heißen, stickigen Speiseraum voller Geräusche und Gerüche, voller Vergangenheit.

Jemand kam die Treppe herauf und humpelte auf mich zu. Pak Abu. Offensichtlich Hüftprobleme.

„Oh, wie ich sehe, ist *Daeng La'bang* wieder zurückgekehrt. Willkommen in Makassar! Wo ist *Daeng Lino*?[9] Ich habe den Brief bekommen und bin natürlich gleich auf mein Motorrad gestiegen! Wunderbar! Esst nur weiter, guten Appetit!"

Hatte ich nicht geschrieben, dass wir uns *morgen* treffen könnten? Nun ja, nicht mehr zu ändern. Die einsame, nostalgische Beschaulichkeit war verflogen, ersetzt durch ein angeregtes Gespräch mit Pak Abu. Das Hühnchen schmeckte aber immer noch phantastisch. Es gab viel zu erzählen, von Deutschland, von hier, von den Kindern, der Situation an der Universität und so fort. Pak Abu war inzwischen an die *Universitas 45* gewechselt.[10] Später setzten wir uns in den offenen Innenhof, wo wenigstens die Idee eines leichten Lufthauchs zu verspüren war, Pak Abu mit einer Cola, ich mit meinem zweiten Bier *Bintang*. Dann kam es.

„Wenn Daeng La'bang schon hier ist, muss er natürlich einen Vortrag bei uns halten, ganz klar. Am besten übermorgen. Ich rufe alle Studenten und Dozenten zusammen. Sie werden begeistert sein; es kommen ja sehr wenige so hervorragende Ethnologen aus dem Ausland zu uns."

Aha. Übermorgen. Morgen früh wäre noch passender gewesen.

„Und worüber soll ich reden?"

Er überlegte einen Augenblick.

8 Einen Menschen als dick zu bezeichnen, ist in Indonesien keine Frechheit, sondern eher ein Kompliment. ‚Dicke' Menschen arbeiten augenscheinlich nicht auf den Feldern und haben von daher quasi automatisch einen höheren Status.

9 Die einheimischen Namen hatten wir zu Beginn unserer ersten Forschung vom früheren Distrikts-Chef verliehen bekommen, der gleichzeitig der ranghöchste Vertreter des lokalen Adels im Hochland war.

10 Er war eine Zeitlang Rektor dieser Universität, die später in *Universitas Bosowa* umbenannt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> „Sagen wir: Die Entwicklung der zeitgenössischen Ethnologie (*perkembangan antropologi kontémporér*)!“

Na fabelhaft. Ein präzises kleines Thema. Gar kein Problem.

Einem Kollegen von einer heimischen Universität hätte ich zweifelsohne sowas wie „Geht's noch?“ entgegnet. Aber bei Pak Abu ging das nicht. Ich wäre zutiefst *malu*[11] gewesen, hielt er mich doch inzwischen offenbar für eine Art Giganten der Wissenschaft. Ich hatte natürlich keinerlei Unterlagen dabei; Internet gab es hier auch noch nicht. Jedenfalls verbrachte ich den ganzen nächsten Tag bei Kaffee und Nelkenzigaretten damit, im Geiste meine heimische Bibliothek zu durchwandern, mir die weltweite zeitgenössische Ethnologie durch den Kopf gehen zu lassen und dazu handschriftliche Notizen auf einem Stapel von Zetteln zu machen. Der Vortrag wurde dann ganz nett. Was ich da alles erzählt habe – daran habe ich keinerlei Erinnerung mehr.

Ritual

> „Morgen“, erklärte Ngalle, unser engster Freund im Dorf, „gibt es in Matanna ein *Appapole*.“
> „Ein was?“, fragte ich.
> „Na ein *Appapole*, ein bestimmtes Ritual nach dem Einbringen der Ernte. Das gibt es hier im Dorf nicht, nur da jenseits des Flusses. Da Daeng La'bang sich für Rituale interessiert, müssen wir da hin. Nembo kommt auch mit, der hat dort einen Vetter.“

Es war Mitte Juli 1984. Nembo war der amtierende Dorfchef und somit ein Regierungsvertreter, obwohl weder entlohnt noch mit großen Befugnissen. Matanna ist eine abgelegene, sehr kleine Siedlung ohne Straßenanschluss. Es liegt auf der anderen Seite des Flusses, der aber nun in der Trockenzeit kaum Wasser führte. Am nächsten Morgen also wie üblich Fotoausrüstung gecheckt, Notizbücher und Stifte eingepackt, von Birgitt verabschiedet und los ging es. Es wurde eine der anstrengendsten Touren, die ich je gemacht hatte. In Google Earth habe ich jetzt nachgemessen: Etwa sieben Kilometer Distanz, dabei zunächst 450 Höhenmeter runter, durch den Fluss waten und drüben wieder knapp 300 Höhenmeter Anstieg überwinden. Alles bei Knallsonne und fast 40 Grad Hitze. Dabei gibt es auf dem Großteil der Strecke keine Wege; man balanciert entweder auf den im Juli gottseidank steinharten Dämmen der abgeernteten Reisterrassen oder kraxelt durch ungebahntes Buschwerk. Voller Vorfreude auf ein Glas lauwarmen Wassers am Zielort bewunderte ich Ngalle und Nembo, die – obwohl zwanzig Jahre älter als ich – mit unglaublichem Geschick diese sportliche Herausforderung bewältigten. Da konnte der schwergewichtige Schreibtischtäter nicht mithalten.

Wir kamen im Pfahlhaus des *Pinati* an. Dabei handelt es sich um das traditionelle Amt des Beauftragten für alle landwirtschaftlichen Belange, in technischer wie ritueller Hinsicht (Rössler 1997a: 71). Am Abend brachten alle Haushalte des Dorfes einen Topf mit gekochtem Reis,

11 Zum komplexen Begriff des *malu* (Scham, Selbstwert, Ehre), ein für eine so genannte ‚Schamkultur' typisches Konzept, gibt es zahlreiche Publikationen. Siehe u.a. Röttger-Rössler 2004: 135f; Collins und Bahar 2000; Stodulka 2017: Kapitel 4-7.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem ein gebratenes Huhn steckte.[12] Nachdem der *Pinati* alle Töpfe mit Weihrauch gesegnet und dazu die notwendigen Formeln rezitiert hatte, begann die Essensverteilung. Das Haus war nun rappelvoll. Zuerst wurden Ngalle, Nembo und ich als die auswärtigen Ehrengäste versorgt. Neben Reis und Huhn gab es auch in Bambus gebackenen Fisch und jede Menge *Songkolo*‘, in Dampf gegarte Speisen aus weißem, rotem und schwarzem Klebreis, die zu allen möglichen Riten serviert werden und hochgradig unbekömmlich sind. Ngalle raunte mir zu:



Abb. 4 Der *Pinati* von Matanna mit rituellen Speisen und einer kleinen Auswahl der Gäste. Juli 1984. (Foto: Martin Rössler)

> „Normalerweise trinken sie hier große Mengen Palmwein dazu. Aber weil sie Angst vor Nembo haben, trauen sie sich das heute nicht.“[13]

Das war mir ganz lieb, weil ich natürlich hätte mittrinken müssen. Der lokal produzierte Palmwein (*ballo*‘) sollte bei mangelnder Übung ebenfalls nur sehr vorsichtig dosiert genossen werden, weil lange vor einem leichten Rausch fürchterliches Bauchgrimmen einsetzt.

Nach dem Essen und den üblichen, endlosen Gesprächen leerte sich das Haus. Die gleißenden Petromaxlampen wurden gelöscht[14], nur noch eine übel qualmende Ölfunzel spendete etwas Licht. Alle begaben sich zur Ruhe. Ich hatte mir schon ein einigermaßen sauberes Plätzchen in einer Ecke ausgespäht und legte mich dort auf den Boden. Eine alte Decke, die mir eine Frau anbot, lehnte ich ab. Zu lange Erfahrung mit solchen Decken, die durchweg zahllosen zwickenden und beißenden Tierchen als Heimstatt dienen. Bald aber sagte Nembo zu mir:

> „So geht das nicht. Ihr liegt quer zu den Bodenbrettern. Das ist sehr gefährlich.“
> „Wieso? Mir gefällt es hier.“
> „Nein, das geht nicht. Besonders in fremden Häusern muss man sich immer in Längsrichtung auf die Bodenbretter legen. Weil, wenn sich nachts jemand unter das Haus schleicht und mit einem Messer durch die Ritzen sticht, ist dann die Gefahr getroffen zu werden, viel geringer. Liegst du quer über mehrere Bretter, bist du schnell tot.“

Machte Sinn. Bisher hatte ich noch gar nicht gewusst, was für eine riskante Konstruktion so ein Pfahlhaus in mancher Hinsicht ist.

Ngalle und Nembo wiesen mich also an, mich genau in die Mitte eines Bodenbrettes auf den Rücken zu legen, der Länge des Brettes folgend und an die Decke starrend. Im Geiste berechnete ich die Chancen, die ein von unten gestochenes Messer nun noch hatte. Kaum welche, alle wichtigen Organe in Sicherheit. Mir taten schon jetzt alle Knochen weh, und zu meinem

12 Die Elemente des Rituals, die außerhalb des Hauses stattfinden, übergehe ich hier.
13 Man muss bedenken, dass es sich um eine islamische Region handelt. Der heimliche Konsum von selbst hergestelltem Palmwein war zumindest damals dennoch weit verbreitet.
14 Elektrischen Strom gab es in den Dörfern der Region erst ab 1993.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entsetzen legten sich Ngalle und Nembo je einen Zentimeter von mir entfernt rechts und links auf die Nachbarbretter.

> „So, jetzt ist Daeng La'bang sicher, es kann nichts passieren, wenn wir so eng bei ihm sind. Unsere Messer haben wir ja für alle Fälle dabei."

Das würde eine herrliche Nachtruhe werden, bewegungslos in starrer Rückenlage. Ich fühlte mich wie eingegipst in der Unfallambulanz. Nur die Anstrengungen des vergangenen Tages verhalfen mir zu ein paar Stunden Schlaf.

Am nächsten Morgen servierte uns die Frau des Pinati Kaffee und *Songkolo*', der vom Abend übriggeblieben war. Ich war hungrig, da ich am Abend nach dem kräftezehrenden Hinweg offenbar zu wenig gegessen hatte. Kein Wunder, die Hektik unter den vielen Menschen, die mich nicht kannten und mir Löcher in den Bauch gefragt hatten. Dann der Rückmarsch. Nembo blieb noch für einen Tag, um seinen Vetter zu besuchen. Mitten auf der ersten Teilstrecke, dem Abstieg zum Fluss, fragte mich Ngalle, was mit mir los sei, ich sei heute sehr langsam und sehe richtig krank aus. War ich auch. Ich spürte nicht nur jeden Knochen im Leib von dem komfortablen Luxusbett, sondern hatte auch unglaubliche Magenschmerzen. Das Frühstück, der vermaledeite Klebreis. Wie ich die beschriebene Strecke zurück überhaupt schaffte, weiß ich heute nicht mehr. Nur dass Birgitt nach unserer Ankunft sagte: „Um Himmels willen, du bist ja ganz grün!"

Erst am übernächsten Tag war ich, nach strenger Diät, wieder fit. Ngalle kam vorbei, setzte sich und zündete sich eine seiner selbstgedrehten Zigaretten an, die vom Umfang her immer an eine kleine Banane erinnerten. Er paffte vor sich hin, betrachtete mich lange und ernst und wandte sich dann an Birgitt:

> „*Menurut saya punya teori*", begann er. ‚Meiner Theorie zufolge'. Das war immer die Einleitung zu seinen tiefgründigen Interpretationen der Dinge.
> „Meiner Theorie zufolge ist die Sache ganz klar. Die Geister in Matanna kannten ja Daeng La'bang nicht und wollten ihn ärgern. Die kriegen da drüben nicht viel mit von der Welt und dachten, die *Belanda*[15] sind wieder zurückgekehrt. Da haben sie ihn mit dem *Songkolo*' krank gemacht."

Polizei

Im Jahr 1991, zweite lange Forschung in Begleitung unserer Kinder im Alter von damals einem und fünf Jahren. Wir saßen im Gästeraum unseres eigenen Pfahlhauses, als ein Motorrad vorfuhr und wenig später ein übergewichtiger Polizist mittleren Alters durch die Tür trat; das Hemd seiner Uniform spannte über dem Kugelbauch. Seiner Amtsgewalt entsprechend zog er natürlich nicht seine schweren Stiefel aus, sondern pflanzte sich direkt neben mich auf den Fußboden. Alle waren tief verunsichert, die Anwesenden aus unserer einheimischen Familie ebenso wie Birgitt und ich.

15 Gemeint sind die früheren niederländischen Kolonialherren. Zu unserer anfangs nicht seltenen Assoziation mit den *Belanda* siehe auch Röttger-Rössler und Stodulka 2019: 183.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 5 Im Kreis unserer Familie, Marens erster Besuch im Dorf. August 1989. (Foto: Martin Rössler)

Natürlich jeweils aus anderen Gründen. Wir hatten auf den Polizeibehörden in Jakarta und Makassar reichlich unangenehme Erfahrungen mit diesen Leuten gemacht, und die lokale Bevölkerung hatte ohnehin einen Heidenrespekt vor der Polizei. Und jetzt hier im Haus! Was wollte der Typ? Ich war sofort genervt. Bald stellte sich heraus, dass er der neue Polizeichef aus der Distrikthauptstadt war. Und so erforderte es seine Amtspflicht, wie er erklärte, bei den deutschen Forschern vorbeizuschauen und zu kontrollieren, ob wir in Sicherheit seien. Sicherheit (*keamanan*) war in der Suharto-Zeit ohnehin eines der beherrschenden öffentlichen Themen. Er redete und redete, grinste schief und begann zu allem Überfluss auch noch, mit seiner fetten Hand ohne Unterlass mein rechtes Knie zu kneten.

> „*Misterr* muss hier sicher sein. Wer hier stört, den knalle ich ab. Ich knalle auch alle Viehdiebe ab, bis heute schon etwa zehn.[16] Sehr viele böse Leute hier in der Gegend. Und wenn irgendjemand *Misterr* und seiner Familie was tun will, dann knall ich ihn ab."

Dass dies zu klitzekleinen Komplikationen auf höchster Ebene führen würde, war dem Obersheriff anscheinend nicht ganz klar. Er hörte einfach nicht auf, mein Knie zu malträtieren, und zog nun, zur Bekräftigung seiner Aussage, seinen Revolver aus dem Holster und hielt ihn mir unter die Nase. Smith & Wesson, Kaliber 44. Mit so einer Kanone legt man eine Mauer in Trümmer. Ich hatte es nun vollends satt und sagte: „Kenn ich, ich war beim deutschen Militär". Das selbstredend keine Smith & Wesson-Revolver verwendet, was er aber natürlich nicht wusste. Beim Stichwort ‚deutsches Militär' erschien immerhin kurz so etwas wie Respekt in seinen Augen. Aber er knetete und redete und grinste immer weiter. Da er nicht mal einen Kaffee angeboten bekommen hatte – ein sehr deutliches Zeichen der Missbilligung, eigentlich eine Unverschämtheit gegenüber einem offiziellen Besucher –, verschwand er schließlich irgendwann.

> „Vielleicht sucht er jetzt jemanden, den er abknallen kann", sagte ich.
> „*A'biringmi larroi* Daeng La'bang", lachte Ngalles Tochter. „Fast wäre Daeng La'bang durchgedreht!"[17]

In der Tat, ich hatte für den Rest des Tages schlechte Laune. Erinnerte wieder all die Schikanen, denen wir auf den diversen Behörden ausgesetzt gewesen waren. Und am schlimmsten war die oberste Polizeibehörde in Jakarta gewesen. Erniedrigend. Vor allem in Jakarta hatte ich einige

16 Viehdiebstahl war in der Region damals ein großes Thema. Auf frischer Tat ertappte Viehdiebe wurden von der Polizei ohne Vorwarnung an Ort und Stelle erschossen. Dennoch blieb das Problem über Jahre bestehen.

17 Zum Begriff *larro* siehe Röttger-Rössler 2004: 162.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 6 Simon hat Besuch von Nachbarinnen. Februar 1991. (Foto: Martin Rössler)

Behördengänge alleine absolviert. Birgitt hatte bei den Kindern bleiben müssen, denen die stundenlangen Taxifahrten und endlosen Wartereien auf den Ämtern nicht zuzumuten waren. Sie hatte also viele Erfahrungen nur indirekt mit mir geteilt. Nun kam mir die damals empfundene kalte Wut wieder ins Bewusstsein. Und jetzt dieser fürchterliche Typ.

Ein paar Wochen später musste ich nach Makassar, um einige Dinge zu besorgen und die Kamera-Akkus aufzuladen. Ich stellte mich an die Straße und wartete auf einen öffentlichen Minibus (*pete-pete*). Viele der Fahrer kannten wir schon, aber den, der jetzt anhielt, hatte ich noch nicht getroffen. Die Fahrgast-Kabine war reichlich voll. Der Fahrer blickte über die Schulter und sah, dass ich da nicht mehr reinpassen würde, nur ein Einheimischer vom halben Volumen meiner selbst. Kurzerhand schickte er den Mann auf dem Beifahrersitz nach hinten und ließ mich neben sich sitzen. Offensichtlich finanzkräftige Kunden kann man schließlich nicht einfach an der Straße stehenlassen.

Du liebe Güte. Das Lenkrad konnte ich immerhin identifizieren, der Rest war ein offenes Gewirr von Kabeln, Drähten, Töpfchen fürs Kleingeld und irgendwelchen Sachen. Aber das Ding fuhr. Da der Fahrer mich nicht kannte, kamen natürlich zunächst die üblichen Standardfragen. Woher sind Sie? Deutschland. „Aaah, Deutschland, Matthäus!“ Gemeint war natürlich nicht der Apostel, sondern der Kapitän des damals amtierenden Fußballweltmeisters, Lothar. Klingt heute seltsam, aber das war 1990/91 tatsächlich der reflexartige Kommentar sportinteressierter Indonesier zum Stichwort Deutschland. Es entwickelte sich ein nettes Gespräch.

Nach zwei Stunden näherten wir uns Makassar. Plötzlich fuhr er links ran und hielt. Er sah auf einmal recht besorgt aus und sagte:

„Nun haben wir ein Problem. Da vorne ist Polizei, Verkehrskontrolle.“

„Wieso ist das ein Problem?“

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 7 Der Minibus auf der Fahrt nach Makassar. (Foto: Martin Rössler)

„Naja, dieses Auto darf nicht in die Stadt fahren.[18] Und ich habe keine Lizenz zur Personenbeförderung. Genaugenommen habe ich nicht mal eine Fahrerlaubnis."
„Na toll. Und was machen wir jetzt?"
„Ich habe schon überlegt und sehe nur eine Möglichkeit: Sie müssen das Auto fahren. Weiße Menschen (*orang putih*) trauen die sich nicht anzuhalten."
„Was? Entschuldigung, aber ich soll diese Karre fahren?"
„Geht nicht anders, fürchte ich."

Weiße Menschen in Makassar fuhren nagelneue Jeeps oder Toyota Land Cruiser, jedenfalls keine Schrotthaufen mit Hinterwäldler-Kennzeichen. Meine Fahrerlaubnis lag im Übrigen zwölftausend Kilometer westlich im Göttinger Schreibtisch. Doch dann fiel mir ein, wie herrlich es wäre, die Polizei ein wenig zu ärgern! Wie sie uns auf den Ämtern geärgert hatten! Mich für die Kniemassage des Dicken zu rächen! Wir tauschten die Plätze, und ich faltete mich auf den Fahrersitz. Mit Linksverkehr und Rechtslenkern hatte ich von Australien her Erfahrung. Aber ich brauchte doch erstmal ein paar Trockenübungen. Die Kontrollstelle war ja noch weit genug weg. Die Kupplung hatte so gut wie keinen Widerstand mehr; das Einlegen der Gänge erforderte ein enormes Geschick; die Bremse benötigte mehrfaches Pumpen, um eine bescheidene Wirkung zu erzielen; dass auf das Einschlagen des Lenkrades tatsächlich eine Richtungsänderung erfolgte, war verblüffend. Bewunderung kam in mir auf, dass der junge Fahrer diese Kiste heil aus den Bergen hatte herunterchauffieren können. Ich setzte meine entschlossenste Schwarzenegger-Terminator-Miene auf und fuhr los.

18 Das galt für Fahrzeuge aus dem Hinterland ohne eine (kostenpflichtige) Genehmigung, am Stadtverkehr teilzunehmen. Sie waren aufgrund ihrer andersfarbigen Kennzeichen sofort zu erkennen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aus den Augenwinkeln sah ich weit aufgerissene Polizistenaugen und Polizistenmünder. Keiner forderte uns zum Halten auf. Kein Motorrad mit Sirene setzte sich hinter uns. Noch fünfhundert Meter und dann rein in die nächste Seitenstraße. Geschafft. Wieder Fahrerwechsel. Ich fühlte mich phantastisch, richtig großartig.[19]

Die Frage, was ich denen eigentlich hätte erzählen sollen, wenn sie mich doch angehalten hätten, fiel mir vor lauter Stolz tatsächlich erst am nächsten Tag ein.

Religion

Montag, 18. Februar 1985. Am Ende unseres ersten langen Aufenthaltes mussten Birgitt und ich die vorläufigen Ergebnisse unserer Forschungen an der Hasanuddin-Universität vorstellen, so verlangte es der Kooperationsvertrag. Die Skripte und die Einladung des Dekanats habe ich noch: Seminarraum FIS VIII/218, 9:00 Uhr. Während Birgitt über *Soziale Stratifikation und Prestige in der makassarischen Gesellschaft*[20] sprach, lautete mein Thema *Soziale Beziehungen, Religion und Adat der Makassar von Gowa*.[21]

Der große Raum war gut gefüllt mit Leuten aus der ganzen Fakultät für Soziales und Politik (*Fakultas SosPol*). Bei Birgitts Thema gab es nicht viel zu meckern. Faszinierend nur die einheimische Fragekultur, zumindest damals. Während die Diskutanten in Deutschland nach einem Vortrag ja nicht selten versuchen, es dem oder der Vortragenden mal so richtig zu zeigen (wie unbedarft sie doch sind), geht das in Indonesien anders. Man bedankt sich ausgiebig für die wunderbare Rede, lobt den Redner und fasst in großer Detailliertheit den Inhalt des Vortrags zusammen. Nur eine Frage kommt nicht. Soll wohl auch gar nicht, um den Redner nicht *malu* zu machen, sollte er sie denn nicht zufriedenstellend beantworten können. Sehr angenehm. Aber manchmal läuft es auch etwas anders.

In meinem Vortrag ging es um die Ambivalenzen des Verhältnisses zwischen Islam und traditionellem Glauben, die zum damaligen Zeitpunkt nicht nur für unsere Region, sondern wohl für die meisten Teile des islamisch geprägten Indonesiens typisch waren. Ich hatte einen religionssoziologischen Ansatz verfolgt und mich auf Brüche zwischen religionsnormativen Mustern innerhalb der Gemeinschaft konzentriert, wie es damals modern war. Aber manche der Anwesenden empfanden das wohl als nicht so angemessen. Mitten in meiner Rede sprang ein junger Mann auf, förmlich bebend vor Wut, und schrie mich durch den ganzen Raum hindurch an:

> „Was Sie da gerade gesagt haben, würde bedeuten, dass der Islam von Menschen gemacht wurde! Aber der Islam wurde von Gott gesandt!"

Er bahnte sich seinen Weg durch die Reihen, rannte raus und knallte laut die Tür zu. Sowas war mir noch nie passiert, und in dieser ohnehin von Stress geprägten Situation verlor ich total den Faden. So ein Mist. Als Ethnologe und Islamwissenschaftler hätte ich für dieses Problem eigent-

19 Eine von der Emotionalität her ganz ähnliche Szene sollte Thomas Stodulka später beschreiben (2017: 116f.), wo Irianto seinen Kumpeln erzählt, wie er zwei Polizisten einen gewaltigen Bären aufgebunden hatte.

20 *Stratifikasi sosial dan prestise dalam masyarakat Makassar.*

21 *Hubungan sosial, religi dan adat orang Makassar di Gowa*. Das neutrale *religi* war in der Ethnologie damals gerade aufgekommen, schließt das Wort *agama* für ‚Religion' doch alle traditionellen Volksreligionen aus.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich sensibilisiert sein müssen. Warum hatte ich das überhaupt nicht bedacht? Wahrscheinlich, weil ich nur den dörflichen Kontext berücksichtigt und die damals schon deutlich anderen Verhältnisse in der Stadt nicht in Betracht gezogen hatte. Ich musste tief durchatmen. Was nun? Ein Seitenblick zu Birgitt und Pak Abu. Birgitt schien entspannt ins Leere zu starren. Pak Abu schüttelte den Kopf, murmelte irgendwas vor sich hin und lächelte mir aufmunternd zu. Da ging es dann irgendwie weiter. Dennoch fühlte ich mich als Gescheiterter. Später besprachen wir das. Ich hätte als Experte für das Thema, für den ich mich ja hielt, da so einiges diskutieren können, aber Pak Abu lachte und sagte schlicht:



Abb. 8 Zweite Klasse der Dorfschule 1984, Jungs und Mädchen sittsam getrennt. (Foto: Martin Rössler)

„Diese Leute nehmen hier leider zu. Da kann man nichts machen. Aber ein Student der Ethnologie war das nicht, den kannte ich nicht."

Ich war in den letzten Monaten mehrfach auf dem Campus gewesen und hatte als europäischer ‚Stargast' auch zwei oder drei Seminare von Pak Abu besucht. Obwohl die Stadt Makassar zu 85 Prozent muslimisch ist: Studentinnen mit Kopfschleier (*Hijab*) und knöchellangem Überkleid (*Abaya*) gab es damals nicht, einfach undenkbar. Später sollten sich die Verhältnisse vollständig umkehren.

Fünfundzwanzig Jahre danach, 2010. Ich war gerade von Yogyakarta eingeflogen, wo ich meinen Antrittsbesuch bei unserer Partneruniversität absolviert hatte. Nun mal wieder allein in unserem Stammhotel in Makassar. Mittlerweile sehr heruntergekommen, der Laden. Er brauchte dringend eine Kolonne von Maurern und Anstreichern. Installateure erst recht, überall tropften Leitungen. Immer noch keine Touristen, nur ein paar einheimische Gäste. Wenige Jahre zuvor hatte ich hier das Brathühnchen bei der Nichte der dicken Köchin bestellt, und Pak Abu war auf mich zu gehumpelt. Diesmal konnte ich ihn nicht erreichen.[22] In einem wackeligen Sessel vor meinem Zimmer versank ich in einer ähnlichen Stimmung wie damals und freute mich auf mein allabendliches Ritual. Ich zündete mir eine Nelkenzigarette an und lauschte dem blechernen Gebetsruf inmitten des Grillenkonzerts und des nun allgegenwärtigen Verkehrslärms, der von draußen hereindrang. Im Vergleich zu den Fluten von Autos und Mopeds auf der vierspurigen Straße vor dem Hotel war der Kölner Barbarossaplatz inzwischen ein beschaulicher Dorfanger. 1984 hatten Kinder ungefährdet auf dieser Straße gespielt. Fahrradrikschas waren in der ganzen Gegend seit einiger Zeit verboten.

Nachdem es vollständig dunkel geworden war, winkte ich einen jungen Hotelangestellten heran.

„Ach, bring mir doch bitte mal ein Bier *Bintang*."
„Verzeihung, mein Herr, aber Bier haben wir nicht."

22 Abu Hamid verstarb nach längerer Krankheit im Mai 2011.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Wie bitte, ihr habt was nicht? Bier?"
„Nein, Verzeihung, Bier bieten wir nicht an."
„Mein Junge, ich habe hier schon Bier getrunken, da warst du noch nicht auf der Welt. Was ist denn hier los? Wo ist der Boss?"

Der chinesische Hotelbesitzer war das jüngste von sieben oder acht Geschwistern, die alle studiert hatten, Jura, Ökonomie, Medizin und so weiter, zwei Geschwister sogar in den USA. Kostet alles viel Geld, da kann man nicht noch auf die Instandhaltung des Hotels achten. Ich hatte den jetzigen Boss schon als Teenager gekannt. Nun hatte er die Leitung des Hotels inne, da seine Eltern nicht mehr lebten. Er erklärte mir:

„Tja, leider, in der Tat. Die Islam-Leute (*orang Islam*) haben uns immer wieder bedroht. Sie haben uns so lange die Fenster eingeworfen, bis wir den Verkauf von Bier gestoppt haben. Studenten, aber vor allem die FPI."[23]

Oh je, so weit war es jetzt schon. Mir fiel kaum eine Entgegnung ein.

„Aber das ist kein Problem. Ich kenne einen kleinen chinesischen Laden nicht weit von hier, die verkaufen noch Bier. Natürlich nicht offiziell, die müssen auch aufpassen. Geben Sie dem Jungen das Geld, dann holt er Ihnen was mit dem Moped. Macht er für mich auch. Ist aber sehr teuer geworden! Und trinken Sie es im Zimmer, wegen der einheimischen Gäste". Geht klar, natürlich.

Zwei Episoden mit großem zeitlichem Abstand, die den wachsenden Einfluss des reformierten, ja radikalisierten Islam über die Jahre und nahezu drei Jahrzehnte illustrieren.[24] Konflikte, die sich in offener oder versteckter Form entlang religiöser Orientierungen artikulieren, hatten im Mittelpunkt meiner ersten Forschung gestanden, und ich hatte diese Entwicklungen über die Jahre weiterverfolgt (Rössler 1987; 1997b). Von den früher von mir zitierten Hauptprotagonisten lebt niemand mehr. Die Zeit ist weitergelaufen. Doch wohin? Zwar gab es im ländlichen Raum bis jetzt noch keine militanten Hardliner wie in der Stadt, aber der öffentliche Druck, vielfach gestärkt durch die Regierungsstellen, ist auch hier stärker und stärker geworden. Schon seit Jahren wagt es keine Bäuerin, unverschleiert in die Stadt zu fahren. Heute gilt es selbst im Dorf, außerhalb des eigenen Hauses als unschicklich, unbedecktes Haar zu tragen. Auf dem Markt zeigt Frau nicht einmal mehr ihre nackten Füße. Selbst vor den kleinen Mädchen in der Grundschule machen die Kleidervorschriften nicht Halt. Alle müssen einen knöchellangen Uniformrock, *Hijab* und Strümpfe tragen.

Viele der traditionellen Riten werden schon lange heimlich, meist mitten in der Nacht durchgeführt. Ob es das *Appapole* in Matanna heute noch gibt, weiß ich nicht. Vielleicht noch als eine Art sinnentleerter Folklore, das ist offiziell gestattet. Was ist aus dem toleranten Indonesien geworden, in dem alle Glaubensrichtungen friedlich nebeneinanderher existierten und das Generationen von Ethnologen beschrieben haben? Wo ist der Islam geblieben, der Raum

23 *Front Pembela Islam*, eine radikal-islamische Massenorganisation, die seit 2020 verboten ist.

24 2009 beklagte Abu Hamid die von Jahr zu Jahr sinkende Zahl der Studierenden im Fach *Antropologi* an der Hasanuddin-Universität (Asnawin 2011). Ob dies auch eine Folge der starken Verbreitung des radikalisierten Islam war, bleibt eine offene Frage. Persönlich halte ich es für möglich, da ich auch in Köln die kritische Haltung orthodox-muslimischer Studierender gegenüber der Ethnologie erlebt habe.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 9 Grundschülerinnen der Dorfschule 2019. (Foto: Birgitt Röttger-Rössler)

für so vielfältige Interpretationen bot? Der auch Raum für die alten Geister bot? Was macht diese Entwicklung mit den Menschen vor Ort? Ändert sich beispielsweise die Wahrnehmung von Frau-Sein? Und was macht dies mit den Gefühlen der Forscher? Andrew Beatty (2009) hat darüber eine faszinierende Geschichte erzählt, und unzählige Male habe ich diese Fragen mit Birgitt diskutiert. Werden die uns so vertrauten Menschen plötzlich wieder fremder, anders? Dazu eine letzte Szene.

Irawatis Vater war ein höherer Beamter bei der Bezirksregierung von Gowa gewesen. Wir hatten ihn 1984 kennengelernt, als er uns erstmals im Dorf aufsuchte und sich als begeisterter Fan seiner eigenen, makassarischen Kultur entpuppte. Der sich natürlich dringend mit den deutschen Ethnologen austauschen musste! Von da an trafen wir uns regelmäßig. Als gebildeter Angehöriger des lokalen Adels hatte er auf die Dinge eine nützliche, komplementäre Sichtweise zu derjenigen der Bauernbevölkerung. In Entsprechung seiner eigenen Leidenschaft für Kultur hatte er seine Tochter Irawati zum Studium der Ethnologie gedrängt. Ende der 1980er Jahre hatte sie bei Pak Abu Examen gemacht und den Grad einer *Doktoranda* erworben. Im Anschluss war sie von ihrem Vater – wie das so ist – bei dessen eigener Behörde untergebracht worden, wo sie irgendwas arbeitete, jedenfalls nichts Ethnologisches. Danach verloren wir uns lange aus den Augen; sie lebte mit Ehemann Ismail, einem Ingenieur, und ihren Kindern auch für ein paar Jahre in Australien. Birgitt hatte die Familie irgendwann später mal in einem Vorort von Makassar besucht; ich hatte sie hingegen – vor der folgenden Szene – seit dreiundzwanzig Jahren nicht mehr gesehen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Jahr 2014 war nun unser Stammhotel geschlossen, wegen Umbauarbeiten. Tatsächlich! Stattdessen waren wir in einem neu errichteten, internationalen Businesshotel-Hochhaus eingezogen (wo wir unser – garantiertes – Feierabendbier auf einer Dachterrasse hoch über der Stadt genießen konnten). Telefonisch verabredeten wir uns eines Tages mit Irawati und Ismail, um abends gemeinsam essen zu gehen. Sie hatte inzwischen eine recht hohe Position bei der Bezirksregierung inne.

Die beiden wollten uns im Hotel abholen. Nachdem es dunkel geworden war, warteten wir in der großen, eisig klimatisierten Hotellobby mit bequemen Polstersitzgruppen und riesigen Fensterfronten und betrachteten den dichten Verkehr da draußen. Jedes Auto, das in der Einfahrt vorfuhr, wurde von livrierten Angestellten mit Spiegeln an langen Stangen auf etwaige Sprengsätze am Unterboden hin untersucht. Neue Wirklichkeit. Zwei ältere Touristen, aber viele elitäre Einheimische in der Lobby. Gut gekleidete Geschäftsleute, Funktionäre, Tagungsteilnehmer hauptsächlich, mit eleganten Gattinnen. Eine Gruppe uniformierter Frauen, sicherlich zu irgendeinem ganz wichtigen Kongress hier. So blasiert traten sie zumindest auf. Einige Männer mit der weißen Kappe des *Haji*. Ein Kellner in schicker roter Weste eilte geschäftig hin und her und servierte Kaffee und Softdrinks mit Eiswürfeln. Irgendwie so gar nicht unser geliebtes, schäbiges Makassar, dieses Hotel.

„Da kommen sie", sagte Birgitt. Wir standen auf und gingen ihnen entgegen.

Irawati in einer knöchellangen, reich bestickten lachsrosa *Abaya*, mit einem seidenen lachsrosa *Hijab*. Ganz die würdige Dame in hoher beruflicher Position. Nicht länger die junge Studentin mit kurzem Rock und offener Haarpracht von früher. Ganz schön zugelegt hatte sie; die Hornbrille machte sie noch eine Spur würdiger. Die lachsrosa Dame segelte auf mich zu und fiel in meine Arme.

Der Kellner verlor ein bisschen die Kontrolle über sein Tablett. Die ganze Hotellobby starrte uns entgeistert an. Was um Himmels willen machte eine vornehme einheimische Muslima in den Armen eines weißen Touristen? Und Ehemann wie Ehefrau standen lachend daneben?

Fremder? Nein. Anders? Altvertrautes in neuer Verkleidung, möglicherweise.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Beatty, Andrew 2009: *A Shadow Falls. In the Heart of Java.* London: Faber and Faber.

Collins, Elizabeth Fuller und Ernaldi Bahar 2000: To Know Shame: Malu and its Uses in Malay Societies. *Crossroads* 14 (1): 35–69.

Hamid, Abu 1994: *Syekh Yusuf Makassar: seorang ulama, sufi dan pejuang.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Rössler, Martin 1987: *Die soziale Realität des Rituals: Kontinuität und Wandel bei den Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien).* Berlin: Reimer.

Rössler, Martin 1997a: *Der Lohn der Mühe. Kulturelle Dimensionen von ‚Wert' und ‚Arbeit' im Kontext ökonomischer Transformation in Süd-Sulawesi, Indonesien.* Münster: LIT.

Rössler, Martin 1997b: Islamization and the Reshaping of Identities in Rural South Sulawesi. In: Robert W. Hefner und Patricia Horvatich (Hg.), *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 275–306.

Rössler, Martin und Birgitt Röttger-Rössler 1988: Sprachgebrauch und soziale Wertschätzung: Soziolinguistische Aspekte des Makassarischen. In: Karl-Heinz Pampus und Bernd Nothofer (Hg.), *Die deutsche Malaiologie. Festschrift zu Ehren von Frau Prof. Dr. Irene Hilgers-Hesse*. Heidelberg: Groos, 169–196.

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien.* Münster: LIT.

Röttger-Rössler, Birgitt und Thomas Stodulka 2019: „Begegnungsglück" – Feldforschung als zwischenmenschliche Bereicherung. Birgitt Röttger-Rössler im Gespräch mit Thomas Stodulka. In: Katja Liebal, Oliver Lubrich und Thomas Stodulka (Hg.), *Emotionen im Feld. Gespräche zur Ethnografie, Primatografie und Reiseliteratur*. Bielefeld: Transcript, 179–206.

Stodulka, Thomas 2017: *Coming of Age on the Streets of Java. Coping with Marginality, Stigma and Illness.* Bielefeld: Transcript.

Stodulka, Thomas 2015: Emotion Work, Ethnography, and Survival Strategies on the Streets of Yogyakarta. *Medical Anthropology* 34: 84–97.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christian von Scheve

Einige Überlegungen zur Differenzierung von personaler und öffentlicher Kultur und ihrer Bedeutung für Emotionen

Einleitung

Eine der zentralen Fragen sozial- und kulturanthropologischer Emotionsforschung betrifft die kulturelle Spezifität von Emotionen. Auf der einen Seite handelt es sich bei Emotionen um Phänomene, von denen wir annehmen, dass sie der menschlichen Spezies insgesamt zu eigen sind. Menschen aller Regionen und Kulturkreise kennen und erleben Emotionen, sie zeigen sich über eine große Bandbreite von verbalen und nonverbalen Ausdrucksmustern, sind sprachlich artikuliert und manifestiert, und sie schlagen sich in einer Vielzahl kultureller Praktiken nieder. Insofern ist die Fähigkeit, Emotionen zu erleben und auszudrücken, zweifellos ein universales Phänomen, ebenso wie die Befähigung zu Sprache, Kognition und Wahrnehmung.

Auf der anderen Seite steht außer Frage, dass Emotionen eine substanzielle kulturelle Variabilität aufweisen. Das betrifft erstens, und vermutlich am umstrittensten, das Auftreten einer Reihe spezifischer diskreter Emotionen in unterschiedlichen Regionen der Welt. Die Annahme dieser „pankulturellen Universalität" (Ekman, Sorenson und Friesen 1969) von Emotionen ist vielfach für sogenannte Basisemotionen – wie beispielsweise Ärger, Angst, Freude oder Trauer – postuliert worden. Obgleich sich vor allem in der kulturpsychologischen Forschung einige Evidenz für diese Annahme vor allem mit Blick auf den nonverbalen Emotionsausdruck findet, hat die sozial- und kulturanthropologische Forschung gezeigt, dass diese Sicht kaum plausibel eingenommen werden kann, was nicht zuletzt auch mit dem Emotionsbegriff zu tun hat, den man zugrunde legt (vgl. Matsumoto und Hwang 2019, für eine ausführliche Diskussion). Ich werde später darauf zurückkommen. Weniger strittig ist hingegen, dass vor allem sprachliche Ausdrucksmuster und Konzepte sowie Begriffe von Emotionen und deren Kulturbedeutung regional ebenso variabel sind wie historisch.

Birgitt Röttger-Rösslers jahrzehntelange Forschung hat einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, diese kulturelle Variabilität von Emotionen herauszuarbeiten und dicht zu beschreiben. Bemerkenswert dabei ist eine zumindest in der deutschsprachigen Sozial- und Kulturanthropologie heute etwas aus der Mode gekommene Perspektive, die nicht darauf abzielt, die physiologischen und psychologischen Komponenten von Emotionen als irrelevant zu brandmarken. Stattdessen schärfen Birgitt Röttger-Rösslers Arbeiten den Blick dafür, wie diese konstitutiven Bestandteile von Emotionen mit jenen in Verbindung stehen, die eher der sozialen und kulturellen Sphäre zuzurechnen sind. Eine ihrer Pionierarbeiten in dieser Hinsicht ist ohne Zweifel der Beitrag „Emotion und Kultur: Einige Grundfragen" (Röttger-Rössler 2002).

Ich möchte diesen Beitrag zum Ausgangspunkt nehmen, um das Verhältnis von Emotionen und Kultur vor allem aus einer soziologischen Perspektive zu beleuchten. Das scheint mir des-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb ein fruchtbares Unterfangen zu sein, weil sich erstens die soziologische und die sozial- und kulturanthropologische Emotionsforschung doch gerade in ihrer Konzeption von „Kultur" ganz wesentlich überschneiden und zugleich auch unterscheiden. Zweitens ist es ein lohnendes Vorhaben, weil sich die Emotionssoziologie, wenn es um den Zusammenhang von Kultur und Emotionen geht, kaum je mit Grundsatzfragen den Kulturbegriff betreffend auseinandergesetzt hat. Stattdessen dominieren – nicht minder wichtige – Diskussionen um bestimmte Facetten und Ausprägungen von Kultur wie beispielsweise Normen und Regeln, Identität, Praktiken und Werte. Drittens kann ein solches Vorhaben sowohl die sozial- und kulturanthropologische als auch die soziologische Emotionsforschung voranbringen.

Ich werde daher im folgenden Abschnitt kurz die wesentlichen Argumente des Beitrags „Emotion und Kultur: Einige Grundfragen" rekapitulieren. Daran anschließend werde ich zunächst den von mir verwendeten Emotionsbegriff erläutern und sodann eine soziologische Perspektive auf den Begriff „Kultur" diskutieren, der, so meine These, neue Fragen, Möglichkeiten und Systematisierungen für die soziologische wie sozial- und kulturanthropologische Emotionsforschung eröffnen kann.

Emotion und Kultur: Einige Grundfragen revisited

In ihrem oben erwähnten Beitrag konstatiert Birgitt Röttger-Rössler zunächst einen kognitivistischen Bias in der sozial- und kulturanthropologischen Emotionsforschung. Dieser Bias komme dadurch zustande, dass sich die Forschung lange Zeit inhaltlich wie auch methodisch vor allem auf die sprachliche Repräsentation und Artikulation von Emotionen konzentriert hat. Im Zusammenhang mit dem kulturvergleichenden Paradigma der Disziplin sorge dieser Fokus für eine – möglicherweise unverhältnismäßig starke – Betonung von Differenz im Emotionserleben, wohingegen Gemeinsamkeiten, die u. a. auf die körperliche Dimension von Emotionen zurückzuführen seien, in den Hintergrund treten. Diese Kritik ist keinesfalls als Plädoyer für das Konzept der Basisemotionen zu lesen, sondern stellt vor allem die Frage nach den Zusammenhängen von Sprache und Emotionen. Eine in der Sozial- und Kulturanthropologie, aber auch in anderen, vorwiegend sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen verbreitete Annahme lautet, dass sprachlich repräsentierte Modelle oder Konzepte von Emotionen notwendige Voraussetzung für das Erleben dieser Emotionen sind. Basierend auf ihrer Feldforschung in Indonesien, genauer den islamischen Makassar auf der Insel Sulawesi, hinterfragt Birgitt Röttger-Rössler diese Annahme anhand des Beispiels des „Verliebtheit". Sie zeigt, dass obwohl die Makassar kein äquivalentes sprachliches Konzept für „Verliebtheit" aufweisen, analoge soziale Situationen aber auf eine Weise emotional erlebt werden, die durchaus mit dem Erleben von Verliebtheit vergleichbar sind. Sprachlich und kulturell werden diese Situationen bei den Makassar jedoch pathologisiert und als *garring lolo*, als eine durch Magie hervorgerufene „Krankheit junger Menschen" bezeichnet, die es durch entsprechende soziale Praktiken auszutreiben gilt. Obwohl Birgitt Röttger-Rössler in ihrem Aufsatz keine abschließende Antwort auf die Frage gibt, ob bestimmte sprachliche Emotionsmodelle notwendige Voraussetzung für ein bestimmtes emotionales Erleben sind, ist der Tenor ihres Aufsatzes doch der einer Skeptikerin.

Für Röttger-Rössler ist die abschließende Beantwortung dieser Frage aus sozial- und kulturanthropologischer Sicht aber auch nicht nötig. Stattdessen plädiert sie dafür, Emotionen als ein sich beständig veränderndes System zu betrachten, das mit sozialem und kulturellem Wandel

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eng verflochten ist. Beispielhaft nennt sie das Aufkommen eines westlich geprägten Konzepts von Verliebtheit unter in städtischen Kontexten lebenden jungen Makassar. Zudem plädiert sie dafür, in der Sozial- und Kulturanthropologie vor allem die sozialen Funktionen unterschiedlicher kultureller Emotionsmodelle in den Blick zu nehmen.

Im Folgenden möchte ich diese Perspektive auf die Verflechtungen von Emotion und Kultur erweitern, indem ich zunächst beide Begriffe von einem soziologischen Standpunkt aus spezifiziere und in einem weiteren Schritt sich daraus ergebende, weitere Zusammenhänge von Emotion und Kultur skizziere.

Kultur- und Emotionsbegriffe

Kultur

Den Begriff „Kultur" definieren zu wollen, scheint ein beinahe abenteuerliches Vorhaben zu sein, existieren in den unterschiedlichen Disziplinen doch zahllose Versuche von Begriffsbestimmungen, Arbeitsdefinitionen oder auch nur Sichtweisen. Ich möchte an dieser Stelle keinesfalls einen weiteren Versuch unternehmen, sondern auf ein Klassifikationsschema unterschiedlicher Perspektiven auf Kultur hinweisen, wie es von Omar Lizardo und Stephen Vaisey im Rückgriff auf eine breite soziologische wie auch sozial- und kulturanthropologische Literatur zum Kulturbegriff erarbeitet wurde (z. B. Lizardo 2017, 2021; Vaisey und Lizardo 2016), das vor allem im US-amerikanischen Kontext eine ganze Reihe neuerer kultursoziologischer Arbeiten inspiriert hat. Im Kern stehen dabei zwei Differenzierungen: zum einen die Unterscheidung personaler und öffentlicher Facetten von Kultur und zum anderen die weitere Differenzierung der personalen Facetten in deklarative und nicht-deklarative Aspekte.

Mit den personalen Aspekten von Kultur sind all jene Vorgänge der Sinn- und Bedeutungsstiftung gemeint, die auf internalisierten Erfahrungsmustern und entwicklungsabhängigen Lernprozessen basieren und dabei nicht nur auf sprachliche, sondern ebenso auf nichtsprachliche Repräsentationsformen (bspw. sensomotorisches Lernen) zurückgreifen. Diese vielfältigen Internalisierungsvorgänge und Repräsentationsmodalitäten (vgl. ausführlich Lizardo 2021) motivieren dann auch die Unterscheidung von deklarativen und nicht-deklarativen Aspekten personaler Kultur. Erstere sind diejenigen Aspekte, bei denen es sich in der Regel um symbolisch repräsentiertes, explizites Wissen handelt, das zum Gegenstand von Deliberation und sprachlicher Artikulation werden kann. Zweitere bezeichnen traditionellerweise implizite Wissensformen, entziehen sich in aller Regel dem intentionalen Zugriff der Akteure, können nicht oder nur schwer sprachlich artikuliert werden und bleiben phänomenologisch uneindeutig.

Die Internalisierung und Enkulturation dieser beiden Formen personaler Kultur vollzieht sich im Zusammenspiel mit dem, was unter öffentlicher Kultur zu verstehen ist, also jenen vor allem sprachlich, aber auch bildlich und materiell weithin verfügbaren Bedeutungsträgern wie Diskursen, Klassifikationen, Narrativen, Modellen, audiovisuellen Codes, Institutionen, Ritualen, Performanzen etc. Die Internalisierung deklarativer Formen von Kultur vollzieht sich dabei primär auf einer sprachlichen Ebene, wohingegen nicht-deklarative Formen sich vorwiegend kognitiv-assoziativer, affektiver und emotionaler sowie körperlicher Formen der Exposition und des (wiederholten) Lernens bedienen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Klassifikation auch Teile des Verständnisses von Kultur abdeckt, das Birgitt Röttger-Rössler in ihrem Beitrag in Anschlag bringt. So beziehen sich Lizardo (2021) wie Röttger-Rössler ausdrücklich auf kognitionswissenschaftliche Zugänge zu Kultur, und Lizardo (2021) berücksichtigt in seinem Argumentationsgang ausführlich die Monografie von Claudia Strauss und Naomi Quinn (1997), ein zentrales Werk der kognitiven und psychologischen Anthropologie, das ebenfalls zentraler Bezugspunkt in Röttger-Rösslers (2002) Beitrag ist. Auch teilen Lizardo (2021) und Vaisey (2009) Röttger-Rösslers Unbehagen der Überbetonung sprachlicher Repräsentationsformen – in der Analyse von Kultur (Vaisey und Lizardo) bzw. in der Analyse von Emotionen (Röttger-Rössler). Ebenso weist das Konzept der öffentlichen Kultur Parallelen zu dem von Röttger-Rössler vorgebrachten Begriff der Hyper- bzw. Hypokognisierung auf, also der kulturellen Elaboration bestimmter kognitiver Modelle. Bevor ich im folgenden Abschnitt der Frage nachgehe, welche Implikationen die Unterscheidung von personalen und öffentlichen bzw. deklarativen und nicht-deklarativen Aspekten von Kultur für die Analyse von Emotionen birgt, sei zuvor in aller Kürze auf den Emotionsbegriff eingegangen.

Emotion

Birgitt Röttger-Rössler folgt in ihrem Aufsatz einem Verständnis von Emotionen, wie es Lynch (1990: 93) formuliert hat: „They are culturally categorized and conceptualized nonspecific feeling states concerned wirth appraisals by a self in relation to persons, things, or events". Sie sieht ein solches Verständnis als Gegenentwurf zu Konzepten von Basisemotionen (Scarantino und Griffiths 2011; klassisch Ekman und Friesen 1975), artikuliert jedoch ihr Unbehagen, dass es der physiologischen Erregung zu wenig Aufmerksamkeit schenke. Dieses Unbehagen spiegelt einen klassischen Dissens in der Emotionsforschung zwischen perzeptuellen und kognitiven Theorien wider (Charland 1997). Dass ein Verständnis, wie es sich bei Lynch (1990) findet, nicht im Widerspruch stehen muss zur Bedeutung körperlicher Vorgänge für Emotionen, zeigen neuere Arbeiten und Emotionskonzepte. Demnach lassen sich Emotionen verstehen als „object- or situation-directed affective comportments that are sorted into culturally established and linguistically labeled categories or prototypes, such as, for instance, fear, anger, happiness, grief, envy, pride, shame, and guilt" (von Scheve und Slaby 2019).

Zudem ließe sich, ganz im Sinne der sozialen Funktionen von Emotionen, auf die auch Röttger-Rössler in ihrem Aufsatz verweist, ergänzen, dass sie spezifische evaluative Relationen darstellen, etwa in Bezug auf eine drohende Gefahr im Fall von Furcht, eine anstößige Herabsetzung bei Empörung oder einen Verlust im Fall von Trauer (ebd.). Beide Verständnisse nehmen unspezifische Gefühlslagen bzw. affektive Regungen zum Ausgangspunkt, die – situationsbezogen – (sprachlich) klassifiziert und als Emotionen konzeptualisiert werden.

Nun ist aber Röttger-Rösslers Lamento, dass physiologische Vorgänge in diesen Verständnissen zu kurz kämen, nur bedingt zuzustimmen und möglicherweise einer begrifflichen Unschärfe geschuldet. Körperlich-physiologische Vorgänge sind an jeder Art von Wahrnehmung und Interpretation, an allen kognitiven und sprachlichen Vorgängen beteiligt (bspw. Barsalou 2008; Lakoff und Johnson 1980). Zudem kann man unterstellen, dass affektive Regungen wie auch unspezifische Gefühlslagen charakteristische (aber emotional kaum eindeutige) physiologische Komponenten beinhalten, die einen wesentlichen Teil des emotionalen Erlebens ausmachen. Ein Vorwurf, der daher viel eher zutrifft, ist die ebenfalls von ihr formulierte Kritik eines sprachlich-linguistischen Bias, einer Genese von Emotionen, die primär auf expliziten,

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprachlichen Kognitionen, Repräsentationen und Modellen fußt. Hier setzten auch die von ihr verwendeten Beispiele an, die illustrieren, dass das Vorhandensein eines bestimmten sprachlichen, kulturell geformten Emotionskonzepts möglicherweise keine notwendige Voraussetzung für ein spezifisches Emotionserleben ist.

Im Rückgriff auf die dargestellten Klassifikationsweisen von Kultur möchte ich im Folgenden diskutieren, wie sich Zusammenhänge von Kultur und Emotion insbesondere auch jenseits der sprachlich-diskursiven Dimension von Kultur und ebensolcher Emotionskonzepte denken lassen.

Personale und öffentliche Kultur: Implikationen für Emotionen

Personale Kultur

Basierend auf dem zugrunde gelegten Verständnis von Emotionen als situationsbezogene Klassifikationen und Konzeptualisierungen unspezifischer Gefühlslagen und affektiver Regungen stellt sich zum einen die Frage, wie sich die Entstehung dieser Gefühlslagen und Affekte erklären lässt. Im kognitiven Paradigma verbleibend, kann man auch hier davon ausgehen, dass bestimmte Gedanken, Vorstellungen und Überzeugungen, also bewusste Einschätzungen und Interpretationen dessen, was für Akteure relevant ist, affizieren und zu unspezifischen Gefühlsempfindungen führen. Am Beispiel der „Verliebtheit" sind dies etwa Imaginationen eines bevorstehenden Wiedersehens, Erinnerungen an vorherige Zusammentreffen, Imaginationen zukünftiger Treffen oder Gedanken daran, wie die soziale Beziehung von Dritten beurteilt wird.

Diese reflexiven und deliberativen Vorgänge lassen sich mit den deklarativen Aspekten von Kultur gut beschreiben. Sie sind gedanklich „handhabbar", sprachlich und konzeptuell repräsentiert und liegen in Form eines propositionalen Wissens vor. Daraus lässt sich wiederum schlussfolgern, dass sowohl die resultierenden Gefühlsempfindungen und Affekte als auch die Konzeptualisierungen derselben als „Verliebtheit" bzw. *garring lolo* kulturell sehr unterschiedlich sind. Das Empfinden der Akteure ist hier also nicht nur eine Frage kultureller Emotionsmodelle (des Verliebtseins oder des *garring lolo*), sondern ebenso der Gedanken, Imaginationen und Überzeugungen, die als Facetten deklarativer Kultur zu verstehen und damit potenziell kulturell different sind. Kulturell different soll hier schlicht heißen, dass sie sich unterscheiden beispielsweise entlang von Sprachen und Sprachfamilien, geografischen Regionen oder sozialen Milieus.

Aus einer weniger kognitivistischen Perspektive lässt sich die Attraktion zwischen zwei Personen aber auch als ein Vorgang verstehen, der sich aus einer unwillkürlichen, nicht-reflexiven und vorwiegend körperlich bestimmten Anziehungskraft ergibt. So mögen sich zwei Personen ganz unmittelbar zueinander hingezogen und miteinander verbunden fühlen, ohne dass bereits eine soziale Beziehung besteht, aber natürlich auch im (weiteren) Verlauf einer sozialen Beziehung. Auch diese wechselseitige, eher körperliche bedingte Attraktion ist mit bestimmten Affekten und Gefühlsempfindungen verbunden und mag zunächst von den beteiligten Akteuren nicht weiter klassifiziert, mit sprachlichen Begriffen belegt und kulturell codiert werden. Sie ist vielmehr als ein unspezifisches Affektgeschehen, als eine wechselseitige Form der (körperlichen) Affizierung zu verstehen (vgl. Slaby, Mühlhoff und Wüschner 2019).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Form der Anziehungskraft bedeutet aber keinesfalls, dass sie nicht ebenso kulturellen Formen und Prägungen unterliegt. Sicherlich mag es auch jene physiologischen Vorgänge der Attraktion und Affizierung geben, die sich am besten mit den Begriffen und Kategorien der Biologie erklären lassen. Hier aber interessieren vor allem jene Vorgänge, die sich dem Bereich der nicht-deklarativen Aspekte von Kultur zuordnen lassen. Welche physiologischen Merkmale, welche Gestik, Mimik, Körperhaltung oder Stimmlage, welche Verhaltensweisen affizieren, ist stets eine Frage, welche Rolle sie (in idealisierter Form) in den kulturellen Praktiken, Darstellungen und Diskursen einer Gesellschaft spielen. Die geschlechtsspezifischen Schönheits- und Verhaltensideale westlicher Industriegesellschaften sind dafür nur ein Beispiel. Hier sind es dann kognitiv-assoziative Vorgänge, implizites „Körperwissen" und ikonische Repräsentationen, die zu spezifischen Gefühlsempfindungen führen, die nicht notwendigerweise in bestimmten Emotionsmodellen oder sprachlich bestimmten Kategorien aufgehen. Für diese Gefühle und Affekte den Begriff der „Verliebtheit" oder auch des *garring lolo* in Anschlag zu bringen, würde sicherlich etwas über das Ziel hinausschießen. Umgekehrt erscheinen beide Beispiele aber vergleichsweise unplausibel, wenn sie eben keinen Raum für solche Vorgänge zulassen.

Klar sollte an dieser Stelle auch sein, dass beide Beispiele einer idealtypischen und analytischen Differenzierung folgen und sich empirisch kaum trennen lassen bzw. in beständiger Wechselwirkung miteinander stehen, wie auch die Vertreter:innen personaler und öffentlicher Aspekte von Kultur betonen (z. B. Vaisey und Lizardo 2016). Beide Beispiele zeigen zudem, dass die kulturelle Prägung von Emotionen weit über sprachliche Differenzen und die Frage nach der Existenz spezifischer kognitiver Emotionsmodelle und -begriffe – die Kombinationen bestimmter Arten des Gefühlsempfindens, Einschätzungen und prototypischer Situationen widerspiegeln – hinausgeht, wie auch Birgitt Röttger-Rössler argumentiert. Die kulturelle Prägung von Emotionen umfasst im weiteren Sinn auch die kulturelle Relevanz bzw. Spezifik jener Faktoren, die für Akteure überhaupt in bestimmten Situationen wichtig sind und somit zum intentionalen Objekt von Emotionen werden. Auch dieser Aspekt findet sich bei Röttger-Rössler, vor allem in ihrer Diskussion der sozialen Funktionen, die Emotionen im Zusammenhang mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Organisationsprinzipien und Erfordernissen übernehmen (vgl. dazu auch von Scheve 2022).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die kulturelle Prägung von Emotionen anhand der Unterscheidung von deklarativen und nicht-deklarativen Aspekten personaler Kultur umfassend und systematisch beschrieben und analysiert werden kann, ohne dass man dabei in eine Dichotomisierung kognitiver bzw. kultureller Faktoren auf der einen und körperlicher bzw. biologischer Aspekte auf der anderen Seite verfallen müsste. Der sprachlichen Benennung eher diffuser Gefühlszustände und Affekte mit Emotionsbegriffen kommt dabei nichtsdestotrotz eine bedeutende Rolle zu: Eben dieser Vorgang der Kategorisierung wirkt wiederum auf diese Gefühlszustände zurück. So macht es etwa – analog zu den Beispielen der Verliebtheit und des *garring lolo* – einen Unterschied im phänomenalen Erleben, ob ich einen zunächst diffusen Gefühlszustand als in den meisten Gesellschaften wenig wünschenswerten und moralisch bedenklichen Neid bezeichne oder als gerechtfertigten Zorn über soziale Ungleichheit.

Öffentliche Kultur

Neben der personalen Kultur ist auch davon auszugehen, dass die Vielfalt der Aspekte öffentlicher Kultur gewinnbringend für die wissenschaftliche Analyse von Emotionen ist. Einerseits

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erschließt sich dies aus den kurz umrissenen Zusammenhängen von personaler und öffentlicher Kultur. Eine große Bandbreite an Prozessen der Internalisierung, in Form von explizitem, sprachlich repräsentiertem Wissen ebenso wie in Form von impliziten und körperlichen Lern- und Gedächtnisvorgängen, sorgt dafür, dass öffentliche Kultur in Gestalt von weithin verfügbaren Bedeutungsträgern wie Diskursen, Klassifikationen und Wertungen, Narrativen, Modellen, audiovisuellen Codes, Institutionen, Ritualen und Performanzen verinnerlicht und verkörpert – enkulturiert – wird. Andererseits sind es soziale Praktiken, Handlungen, sprachliche Artikulationen und nonverbale Verhaltensweisen, die eben diese öffentlichen Facetten von Kultur reproduzieren, hinterfragen, verändern und beständig neu justieren.

Emotionen sind dabei in vielfältiger Weise Gegenstand dieser öffentlichen Kultur, wodurch sie ebenfalls Eingang in Lern- und Internalisierungsprozesse finden. Verliebtheit als in den meisten westlichen Kulturen omnipräsentes und hyperkognitisiertes Emotionsmodell ist hier nur eines von vielen Beispielen, das sich etwa an der Vielzahl an Romanen und Filmen zeigt, in denen es eine zentrale Rolle spielt und die sich zum Teil auch explizit an jugendliche Publika richten. Öffentliche Kultur ist auch der Raum, in dem solche Emotionsmodelle entstehen und beständig neu verhandelt werden. Das zeigt sich zum Beispiel an der Kulturbedeutung und der Wertigkeit spezifischer Emotionen sowie an den sozialen Normen, die das Erleben und den Ausdruck von Emotionen regulieren. In „Emotion und Kultur" deutet Birgitt Röttger-Rössler (2002) dies für das „Sich Verlieben" (*jatuh cinta*) an, das in städtischen Kreisen bereits zum etablierten Emotionsvokabular der Makassar avanciert ist. Barbara Rosenwein (2020) hat solche Entwicklungen beispielsweise für die Emotion des Ärgers nachgezeichnet, Eva Illouz (1997) für die Liebe und Birgitt Röttger-Rössler (2019) selbst in ihren eigenen Arbeiten zur Scham verdeutlicht.

Diese öffentlichen Facetten von Kultur, die in besonderer Weise Emotionen betreffen, sie artikulieren und repräsentieren, finden sich in einer großen Bandbreite sozialer Felder und Arenen und sind zu unterschiedlichen Graden institutionalisiert. So finden sich in den Künsten, etwa in der Literatur, der Musik und den darstellenden Künsten zahlreiche Arbeiten, die Emotionen darstellen und evozieren, in denen es um „richtige" und „falsche", um angemessene und unangemessene Emotionen geht. Auch in der Politik werden Emotionen an vielen Stellen öffentlich zur Schau getragen, als Instrumente der politischen Persuasion eingesetzt, von Bürger:innen eingefordert und gegenüber politischen Gegner:innen angeprangert. Ebenso ist die Ökonomie ein Feld öffentlicher Kultur, in dem emotionales Erleben beständig mittels sprachlicher und audiovisueller Praktiken produziert und imaginiert wird, in dem Unternehmen emotionale Kulturen herstellen und von Mitarbeiter:innen einfordern und in dem Emotionen strategisch zur Gewinnoptimierung eingesetzt werden.

Theoretisch sind diese Wechselverhältnisse zwischen individuellen/personalen und kollektiven/öffentlichen Aspekten der Zusammenhänge von Kultur und Emotion in einer stets wachsenden Zahl innovativer Begriffe ausgearbeitet worden, vor allem im Kontext des von Birgitt Röttger-Rössler geleiteten Sonderforschungsbereichs *Affective Societies*. So verbindet der von ihr eingeführte Begriff der Gefühlsbildung (*formation of feeling*) (Röttger-Rössler 2019) Aspekte öffentlicher und personaler Kultur in der Sozialisation von Emotionen. Gefühlsbildung beinhaltet einerseits die emanzipatorischen Aspekte eines humanistischen Bildungsbegriffs, steuert andererseits aber auch den Aspekt der Subjektivierung unter geltende Emotionsnormen und Gefühlsregeln bei. In Institutionen wie Kindergärten, Schulen oder Einrichtungen der Erwachsenenbildung findet diese Vermittlung zwischen den Normen, Regeln und Anforderungen einer öffentlichen Kultur und der personalen Kultur durch geschultes pädagogisches Personal statt,

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in weniger formalen Kontexten aber auch auf implizite Weise durch die Artikulation von Emotionen und informelle Sanktionen.

Ein weiterer theoretischer Begriff, der diese Verbindung vermutlich noch zielgenauer widerspiegelt, ist der des „Emotionsrepertoires" (von Poser et al. 2019). Der Begriff bezieht sich ausdrücklich auf das Konzept der kulturellen Repertoires, wie er von Ann Swidler (1986) geprägt wurde und auch in der Diskussion um die Klassifikationsweisen von personaler und öffentlicher bzw. deklarativer und nicht-deklarativer Kultur (Lizardo 2017) eine zentrale Rolle spielt. Wo sich Swidler (1986) primär auf soziales Handeln bezieht, verweist der Begriff der Emotionsrepertoires auf den Akteuren zur Verfügung stehenden Techniken, Wissensvorräte und Strategien, die Emotionen in unterschiedlichen sozialen Situationen anleiten, informieren und kanalisieren. Emotionsrepertoires werden beständig in Auseinandersetzung mit Aspekten öffentlicher Kultur erlernt und modifiziert und werden sowohl unbewusst und automatisiert als auch reflexiv und deliberativ wirksam.

Schließlich sei als drittes Beispiel der Begriff des affektiven Arrangements genannt, wie er von Jan Slaby, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner (2019) entwickelt wurde. Im Unterschied zur Gefühlsbildung und zu Emotionsrepertoires legt dieser Begriff den Schwerpunkt ausdrücklich auf die *materiellen* Aspekte öffentlicher wie personaler Kultur und setzt deutlich prominenter auf Affekte als auf Emotionen. Zudem verfolgt dieser Ansatz eine dezidiert relationale und situationale Perspektive und betont etwa mit der Idee der Immersion stärker die nicht-deklarativen Elemente personaler (aber auch öffentlicher) Kultur. Das Konzept der affektiven Arrangements ist daher gut geeignet, die Bedeutung beispielsweise von Räumen, materialen Objekten, Architekturen und deren Anordnungen für Affekte und Emotionen auszuloten. Als Beispiele ließen sich hier etwa die räumlichen und materialen Gegebenheiten von Sportstadien oder Arbeitsplätzen als Aspekte öffentlicher Kultur nennen, die je spezifische Internalisierungs- und Enkulturationsprozesse anleiten, etwa das körperliche „Sich zurecht Finden" in einem Stadion oder die Inkorporierung (Bourdieu) der Strukturen von Feld und Praxis eines Großraumbüros, die je wiederum wichtige Konsequenzen für den situativen Vollzug von Emotionen in diesen Kontexten aufweisen.

Schluss

Dieser Beitrag hat den Versuch unternommen, Birgitt Röttger-Rösslers (2002) wegweisende Überlegungen zum Verhältnis von Emotion und Kultur in Korrespondenz zu setzen mit einer in der aktuellen kultursoziologischen Forschung propagierten Klassifikation und Differenzierung von Kultur anhand ihrer personalen und öffentlichen Aspekte. Ziel war es, auszuloten, inwiefern eine solche Unterscheidung und Systematisierung gewinnbringend für die sozialwissenschaftliche, insbesondere die sozial- und kulturanthropologische und die soziologische Analyse von Emotionen eingesetzt werden kann. Ausgehend von Röttger-Rösslers Untersuchung der Rolle sprachlich verfasster Emotionsmodelle für das Emotionserleben hat der Beitrag weitere Perspektiven aufgezeigt, auf welche Weise gerade auch nicht-deklarative Aspekte von Kultur – die keinesfalls jenseits von den körperlich-physiologischen Grundlagen von Emotionen zu denken sind – für das Emotionserleben relevant sind. Im Hinblick auf die unterschiedlichen Facetten öffentlicher Kultur ist zudem die Vielfalt der Wechselbeziehungen zwischen Emotionen und Kultur deutlich geworden, die auch bereits in Röttger-Rösslers Beitrag anklingt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem Zusammenhang hat der Beitrag auch einige theoretische Begriffe vorgestellt, anhand derer dieses Wechselspiel gerade auch empirisch weiter untersucht werden kann. Bemerkenswert ist dabei vor allem, dass diese Begriffe im interdisziplinären Umfeld eines seit vielen Jahren erfolgreichen Sonderforschungsbereichs entwickelt worden sind, den Birgitt Röttger-Rössler selbst ins Leben gerufen hat. Damit hat sie ein international sichtbares wissenschaftliches Umfeld geschaffen, das eine Agenda, für die sie mit ihrem Beitrag „Emotion und Kultur: Einige Grundfragen" den Grundstein gelegt hat, bis heute äußerst erfolgreich vorantreibt und damit der Emotionsforschung im deutschsprachigen Raum zu einer herausragenden Stellung verholfen hat.

Literatur

Barsalou, Lawrence W. 2008: Grounded Cognition. *Annual Review of Psychology* 59 (1): 617–645.

Charland, Louis C. 1997: Reconciling Cognitive and Perceptual Theories of Emotion: A Representational Proposal. *Philosophy of Science* 64 (4): 555–579.

Ekman, Paul und Wallace Friesen 1975: *Unmasking the Face*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Illouz, Eva 1997: *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Lakoff, George und Mark Johnson 1980: *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lizardo, Omar 2017: Improving Cultural Analysis: Considering Personal Culture in Its Declarative and Nondeclarative Modes. *American Sociological Review* 82 (1): 88–115.

Lizardo, Omar 2021: Culture, Cognition, and Internalization. *Sociological Forum* 36: 1177–1206.

Lynch, Owen M 1990: The Mastram. Emotion and Person among Mathuras Chaubes. In: Owen M. Lynch (Hg.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*. Delhi: Oxford University Press, 91–115.

Matsumoto, David und Hyisung C. Hwang 2019: Culture and Emotion: Integrating Biological Universality with Cultural Specificity. In: David Matsumoto und Hysiung C. Hwang (Hg.), *The Handbook of Culture and Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 361–398.

Paul, Ekman, Richard E. Sorenson und Wallace V. Friesen 1969: Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotion. *Science* 164: 86–88.

Poser, Anita von, Edda Heyken, Thi Minh Tam und Eric Hahn 2019: Emotion Repertoires. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies – Key Concepts*. London/New York: Routledge, 241–251.

Rosenwein, Barbara 2020: *Anger: the Conflicted History of an Emotion*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Röttger-Rössler, Birgitt 2019: Kulturelle Facetten der Scham. In: Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann und Christina Schmitt (Hg.), *Emotionen.* Stuttgart: J.B. Metzler, 230–234.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Scarantino, Andrea und Paul Griffiths 2011: Don't Give Up on Basic Emotions. *Emotion Review* 3 (4): 444–454.

Scheve, Christian von 2022: Why Functionalist Accounts of Emotion Tend to Be Tenuous in Social and Cultural Contexts. A Commentary. *Cognition and Emotion* 36 (3): 406–410. doi: 10.1080/02699931.2022.2047010.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scheve, Christian von und Jan Slaby 2019: Emotion, Emotion Concept. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies – Key Concepts*. New York: Routledge, 42–51.

Slaby, Jan und Rainer Mühlhoff 2019: Affect. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies – Key Concepts*. New York: Routledge. doi:10.4324/9781351039260.

Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2019: Affective Arrangements. *Emotion Review* 11 (1): 3–12.

Strauss, Claudia und Naomi Quinn 1997: *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Swidler, Ann 1986: Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51 (2): 273–286.

Vaisey, Stephen 2009: Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology* 114 (6): 1675–1715.

Vaisey, Stephen und Omar Lizardo 2016: Cultural Fragmentation or Acquired Dispositions? A New Approach to Accounting for Patterns of Cultural Change. *Socius* 2: 1–15.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Michael Schnegg

Affekträume: Gefühlvolle Begegnung von Menschen und Natur

Ich wusste immer noch nicht, wie ich mich verhalten sollte, wenn die Elefanten kommen. Charles, Dave und ich saßen gemeinsam vor der Hütte und tranken Tee, als wir ein verdächtiges Geräusch in der Ferne hörten.[1] Knack, knack, dann wieder lange nichts. „Stell das Auto weg", hatte Charles neulich gesagt, „die Elefanten erkennen es, das Weiß macht sie aggressiv." Als ich nachfragte, hatte er mir erklärt, dass die Ranger während der Apartheitszeit aus weißen Autos auf die Elefanten geschossen hatten. Und, dass Elefanten ein sehr gutes Erinnerungsvermögen besitzen.

Charles und Dave sind Khoekhoegowab-sprechende Pastoralisten, die in der Farmsiedlung (engl. *cattle posts*) rund zehn Kilometer außerhalb von Fransfontein, einer Gemeinde im Nordwesten Namibias leben.[2] Seit zwei Jahrzehnten forsche ich gemeinsam mit meiner Frau und Kollegin Julia Pauli dort (Pauli 2019; Schnegg 2021, 2021, 2019). Die Ansiedlungen in der ariden Landschaft bestehen aus bis zu 15 Haushalten, und zwischen den Orten liegen oft einige Kilometer. Ein wesentlicher Grund für die Siedlungsstruktur ist die pastorale Viehhaltung. Die Haushalte sind Teil eines multilokalen Arrangements, das den ländlichen Raum mit der Gemeinde in Fransfontein und den urbanen Zentren verbindet (Schnegg, Pauli und Greiner 2013; Pauli 2020). Wenn Haushalte translokal zusammenarbeiten, tun sie das auch, um die Vorteile der unterschiedlichen Regionen zu verbinden. In den Städten gibt es Lohnarbeit, in Fransfontein eine Schule, und die Farmen sind der Ort, an dem nicht nur die Tiere, sondern auch nicht-schulpflichtige Kinder von ihren Großeltern versorgt werden können (Greiner 2011; Schnegg 2009).

Die Farmsiedlungen sind zudem auch temporäre Rückzugssorte für Zeiten, in denen es Probleme gibt. So war es auch bei meinen beiden Nachbarn Dave und Charles. Dave war gut 60 Jahre alt und hatte Anspruch auf eine staatliche Grundversorgung. Früher, wenn ihm diese Pension ausgezahlt wurde, hatte Dave damit in Khorixas, der nächstgelegenen Stadt, gerne getrunken und immer wieder Probleme mit den Nachbarn oder der Polizei bekommen. Um dem aus dem Weg zu gehen, hat er vor einem Jahr beschlossen, hier in das Haus eines Verwandten zu ziehen und sich um dessen Tiere zu kümmern. Mit Charles war es anders und doch ähnlich zugleich. Er arbeitete als Aushilfslehrer, damit hatte er immer auch längere Phasen ohne Anstellung zu überbrücken. Das war auf der Farm sehr viel einfacher und preiswerter. Zudem

1 Alle Namen sind Pseudonyme.

2 Khoekhoegowab ist eine Sprache der Khoe-Kwadi-Familie mit vier (primären) Klicklauten (ǂ, palatal; ǁ, lateral; ǀ, dental; !, alveolar), die wie andere Konsonanten funktionieren. Die Khoe-Kwadi-Sprachen gehören zu den südafrikanischen Nicht-Bantu-Sprachen mit Klick-Phonemen, die zwar keine sprachliche Einheit bilden, aber üblicherweise unter dem Oberbegriff Khoisan subsumiert werden (Güldemann und Fehn 2014: 2).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konnte er sich dort um die Tiere kümmern und so seine in Fransfontein lebende Familie zumindest notdürftig versorgen.

Wir waren für den Besuch der Elefanten gewappnet. Die letzten Wochen über hatten viele Gemeinden in der Umgebung davon berichtet, dass sie wieder in der Gegend seien (siehe auch Schnegg und Kiaka 2018). Um uns vorzubereiten, hatten wir in den vergangenen Tagen Haufen aus vertrocknetem Ziegendung aufgeschüttet. Der Dung stammte aus dem Kraal, in dem die Ziegen über Nacht schlafen, und ist zusätzlich noch mit deren Urin durchtränkt. Sobald wir das Knacken der Bäume in der Nähe hörten, begannen wir, die Haufen zu entzünden. In wenigen Minuten entfaltete sich ein fürchterlicher Gestank. Dung, Urin, ein stechender Geruch, der die ganze Nacht in der Luft lag. Während der Vorbereitungen hatte ich Charles gefragt, wieso wir nicht, wie andere Gemeinden, Bleche weiß anmalen und Zäune aus alten Getränkedosen errichten würden. Während meiner Interviews hatte ich immer wieder gehört, dass weiße Farbe Elefanten bei Nacht abschrecken würde, ebenso wie der Krach, der entsteht, wenn die Elefanten in die für sie kaum sichtbaren Zäune laufen. Der Gestank allerdings, so Charles, der wirke am besten. Im Fernsehen habe er gesehen, dass die Menschen in Kenia Chili verbrennen würden.

Während wir uns auf die Ankunft vorbereiten, ertönte ein Schuss. „Was war das?", fragte ich. „Das war mein Onkel, der hat doch ein Gewehr. Wenn die Elefanten kommen, dann schießt er in die Luft. Das vertreibt sie auch. In der Vergangenheit haben die Mitarbeiter aus dem Ministerium für Naturschutz (MAWF) die Elefanten mit Gewehren vertrieben. Das waren oft so viele", fuhr Charles fort, „dass die Tiere ganz aggressiv geworden sind. Sie haben sie aber in erster Linie von den kommerziellen Farmen vertrieben, von dort, wo die Weißen wohnen. Hierher, in die ‚homelands', kamen sie nicht so oft. Hier waren wir dann allein mit den Tieren, die sonst niemand haben wollte."

Das Geräusch der brechenden Äste und Bäume nahm zu und näherte sich uns, und ich fragte mich, weshalb die Elefanten das tun. Nur so? Aus Freude, wie das Trompeten? Nein, erklärte Dave. In den Baumkronen wuchsen Pflanzen, die die Babys besonders gerne fraßen. Da sie aber nicht darankämen, brachen die Mütter die Äste ab oder stießen ganze Bäume um. Wie so oft in den letzten Wochen würde sich auch morgen wieder eine Schneise durch die Gegend ziehen. Umgestoßene Bäume, abgebrochene Äste, die Spuren würden noch lange für Gespräche sorgen. „Hier waren sie also auch." „Schau, wie stark sie sind."

Langsam wurde es dunkel, und wir wussten, dass es keine gute Idee wäre, einem Elefanten nachts zwischen den Häusern zu begegnen. Erst vor wenigen Monaten war ein Mann aus Fransfontein von einem Elefanten getötet worden, als er nachts nach Hause ging. Die Umstände blieben ungeklärt, der Mann hatte getrunken und die Tiere womöglich gereizt. Sicher war aber, dass das Ministerium die 200 Euro, die es der Familie des Toten laut Gesetz als Entschädigung zahlen musste, nicht gezahlt hatte. Als ich mit einer Verwandten des Verstorbenen darüber sprach, sagte sie, man solle den Minister auf seiner privaten Farm mit all den Tieren einsperren. Nur eine Nacht. Dann würde er lernen, dass seine Vorstellung von Naturschutz auch heißt, dass man mit wilden Tieren zusammenleben muss.

Die Hütten in den Farmsiedlungen sind aus Ästen gebaut, die mit einer Mischung aus Sand und Kuhdung verputzt werden, die Dächer mit Wellblech bedeckt. Die Hütten schützen vor Sonne, Regen und Wind. Vor Elefanten schützen sie allerdings nur bedingt. Ich hatte Angst, als ich aus meinem aus Maschendraht gefertigten Fenster in die Dunkelheit blickte. War es sicher mit der Taschenlampe zu leuchten oder würde das die Tiere anlocken oder sogar aggressiv machen? Als ich den Lichtkegel von Daves Lampe sah, war mir klar, was seine Antwort war.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während ich dastand, meinte ich die Schatten von einem Elefanten auf mein Haus zukommen zu sehen. Hatte ich wirklich keine Lebensmittel im Haus, die sie anlocken könnten? Im Auto, das ich abseits geparkt hatte? Da lagen doch noch einige Bananen, allerdings ist das ja abgedichtet, sodass der Geruch nicht nach draußen dringen würde. Nach draußen, wo der Geruch von verkohltem Ziegenkot zwischen den Hütten stand. Möglicherweise hätten Blechdosen ja doch geholfen.

Während der Stunden, die ich in meiner Hütte wartete, hörte ich immer wieder Magdalenas Hund bellen. Hatte sie nicht gesagt, dass sie ihn in die Hütte nehmen würde, damit er die Elefanten nicht erschreckt? Und Magdalenas Kind? Irgendwann wurde es wieder still. Die Herde schien in Richtung Wasserstelle zu gehen. Sie hatten Durst.

Gefühlvolle Begegnung

Dieser Bericht ist voller menschlicher Emotionen. Langeweile bedingt durch das Warten und Ausharren, Angst, Ekel über den Gestank. Aber auch gefüllt mit Gefühlen, die wir den Elefanten unterstellen, wie Freude, das Angewidert-Sein oder Durst. Spätestens seit den frühen Arbeiten der „Culture and Personality"-Schule sind Emotionen ein wichtiges Thema der Ethnologie (Benedict 2005). Genau wie jede Gesellschaft eigene Verwandtschafts- oder Wirtschaftssysteme hat, vertrat die Schule – mit ihren prominentesten Vertreterinnen Margarete Mead und Ruth Benedict – den Ansatz, dass auch das Spektrum der erlebbaren Emotionen kulturspezifisch ist. Emotionen wurden als ethnologisches Spezialthema betrachtet, und Aufgabe der Ethnologie sollte sein, diese kulturvergleichend zu beschreiben und zu theoretisieren (Röttger-Rössler 2002; Lutz 1986; Beatty 2014).

In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass die Behandlung dieses Themas nicht weitreichend genug ist. Wieso? Der lateinische Begriff *emovere*, aus dem sich Emotion ableitet, legt nahe, dass es sich um einen Prozess handelt, bei dem der Mensch sich die Welt fühlend erschließt. Als ein Mittel, das der Mensch zur Welterschließung nutzt, unterliegen Emotionen damit auch seiner Kontrolle. Somit ist er für seine Angst, seine Verliebtheit etc. selbst verantwortlich. In den oben genannten Beispielen von Gefühlen ist es aber so, dass die Entitäten der Welt uns zunächst ansprechen, uns affizieren, was dann bei uns zu einer emotionalen und oft unkontrollierten Regung führt. Um das Pathische und Affizierende in den Blick zu bekommen, hat sich in den letzten Jahren der Begriff des Affektes durchgesetzt (Slaby und von Scheve 2019; Rutherford 2016). Was ist damit gemeint? In der Form, wie er in der Affektliteratur verwendet wird, wurde der Begriff im 17. Jahrhundert von Baruch Spinoza, einem niederländischen Philosophen portugiesisch-sephardischer Herkunft, geprägt. Gilles Deleuze, Felix Guattari und ihr Übersetzer Brian Massumi haben den Begriff dann seit den 1980er Jahren in den Sozialwissenschaften etabliert. Spinoza vertrat die Auffassung, dass es nur eine Substanz gibt und dass alle Entitäten Modifikationen dieser Substanz sind. Er spricht von dieser Substanz auch als „Gott" oder „Natur". Wie werden diese Entitäten dann unterscheidbar? Für Spinoza sind alle Entitäten in ein Netz affektiver Beziehungen eingebunden, und das Affizieren und Affiziert-Werden bestimmt, was eine Entität ist. Damit entwickelte Spinoza eine „relationale Ontologie", in der alle Entitäten durch die Eindrücke und die Spuren, die sie bei Begegnungen mit anderen Entitäten hinterlassen, geformt werden (Slaby und Mühlhoff 2019). Kurzum sind Affekte in Spinozas Worten „affections of the body by which the body's power of

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

acting is increased or diminished, aided or restrained, and at the same time, the ideas of these affections" (Curley und Spinoza 2020:154).

Der Vorteil einer durch Spinoza inspirierten relationalen Ontologie des Fühlens besteht darin, dass sie das Gefühl aus der Spezialabteilung einer „Ethnologie der Emotionen" herausholt. In dieser Lesart sind Emotionen ein zeitlich gefasster und reflektierter Moment, in dem ich das, was mich affiziert, in Konzepte oder Worte fassen kann (von Scheve und Slaby 2019, 43; Röttger-Rössler 2018; Massumi 2002). Affekte, im Gegenzug, sind immer da. Wir werden immer affiziert, sowohl dann, wenn wir das realisieren, als auch dann, wenn nicht. Wenn dem so ist, muss das Affektive zur Grundlage des Verständnisses von Gesellschaft werden. Das ist ein wesentlicher Punkt des *Affective Turn*, den wir in den letzten Jahren in der Ethnologie und den benachbarten Wissenschaften beobachten können und zu dem der von Röttger-Rössler geleitete Sonderforschungsbereich „Affective Societies" einen so zentralen Beitrag leistet (Slaby und von Scheve 2019).

Ziel dieses Beitrages ist es, ein Modell des „Affektraumes" zu entwickeln, das für die Analyse von Mensch-Umwelt-Interaktionen geeignet ist. Das Modell wird unterschiedliche Prozesse des Affektiven unterscheiden und sie so einer ethnographischen Analyse zugänglich machen. Dabei handelt es sich um *Affektbeziehungen*, *Atmosphären* und *Stimmungen*. Dabei werde ich den Begriff Affekt für die dyadische Ebene dieser Interaktionen verwenden. Affekte sind etwa das Knacken der Bäume, der Schatten der Elefanten, das Bellen des Hundes und vieles mehr, das mich in einer Situation leiblich affiziert. Ein Affekt kann etwas auslösen, das man als Emotion bezeichnet, muss er aber nicht. Das Gefühl, zu wissen oder nicht zu wissen, wie ich mich zu verhalten habe, die Vertrautheit mit einer Situation, die ich schon mal erlebt habe und die ich mir ausmalen kann. Die Sicherheit, die mir mein Glaube an Gott gibt. Das sind auch Ergebnisse des Affiziert-Werdens, die nicht bewusst reflektiert werden und Teil des In-der-Welt-Seins sind (Colombetti 2014). Aber nicht nur Menschen werden in dieser Form affiziert, sondern auch der Hund wird affiziert, die Elefanten werden affiziert, und viele andere Lebewesen stehen in wechselseitigen *Affektbeziehungen*; als Teil einer vernetzten mehr-als-menschlichen Welt affizieren sie und werden affiziert (Schnegg und Breyer 2022).

Diese Beschreibungen und die ersten Analysen deuten bereits an, dass es beim Affizieren um mehr als dyadische Beziehungen geht. Es geht auch um ein Dazwischen, das wir in der Gruppe und in einer Situation aufbauen. Das führt mich zu einer weiteren Ebene des Affektiven, den *Atmosphären*.

Der Morgen danach

Am Morgen fanden sich viele Bewohner bei der Wasserstelle ein. Wir hatten gehört, wie lange die Elefanten dageblieben waren, und wussten, dass dies kein gutes Zeichen sein konnte. Ich ging zur Wasserstelle, als ich die ersten Stimmen von dort vernahm. Charles, Dave und Magdalena sowie eine Reihe weiterer Menschen standen vor der zerstörten Pumpe. Sie unterhielten sich. Je näher ich kam, desto deutlicher wurde mir, was passiert war und was für eine *Atmosphäre* herrschte. Sichtlich entsetzt schauten die Umherstehenden auf die zerstörte Pumpe, die niedergerissene Windmühle, den zerbrochenen Wassertank. Sie gingen zwischen der Infrastruktur hin und her und bestätigten sich in ihrem Entsetzen über die schier unendliche Kraft, die hier gewirkt hatte, und was das für sie bedeutete. Charles nahm einen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil der zerstörten Pumpe fragend in die Hand. „Die Pumpe…", setzte er an, konnte aber den Satz nicht beenden. Niedergeschlagenheit, Hoffnungslosigkeit, Ungläubigkeit. All das lag in der Luft. Während ich am Morgen noch eine gewisse Aufregung gespürt hatte, war es diese kollektive Betroffenheit, die mich überkam, als ich in die Mitte der Gruppe trat. In den Gesprächen, die zögerlich entstanden, ging es darum, was man denn nun machen könne. Alles war zerstört, und es würde Monate, möglicherweise Jahre, dauern, bis sie ihren Tieren hier wieder Wasser geben könnten. In der Zwischenzeit blieb nur der Gang zu den Nachbargemeinden, was in der Regel mit Konflikten verbunden war. Wasser muss gepumpt werden, und das kostet Geld.

Die Mitarbeiter:innen des Ministeriums würden sich nicht kümmern, stellte Dave resigniert fest. Die, so sagte er, fuhren nur in die Herero-Gemeinden (eine andere ethnische Gruppe in der multiethnischen Region Fransfontein), in denen ihre Verwandten wohnten. „Und Charlotte", fuhr er fort, „die eigentlich Damara, also eine von ‚uns' ist, kümmert sich nur um ihre eigene Farm." In der bedrückten Atmosphäre fand ich nur schwer meinen Platz. Ich war jetzt Außenseiter. Auch wenn ich einige Tiere besitze und daher ebenfalls auf das Wasser angewiesen bin, so war meine Abhängigkeit kaum mit der meiner Nachbarn vergleichbar. Ich bin Ethnologe und arbeite an der Universität. Das ist allen bekannt.

Gestern war das noch anders. In der angespannten Atmosphäre des Wartens war ich einbegriffen, wie alle anderen auch. Als Otto, ein weiteres Gemeindemitglied, mir gegenüber am nächsten Morgen scherzend und ernsthaft zugleich kommentierte, dass diejenigen von uns, die nicht beten könnten, es gestern Nacht gelernt hätten, da wusste ich, wovon er sprach. Wir saßen alle in unseren Hütten, an einem Ort. Gegen Elefanten helfen Geld und ein Auto wenig. Die Situation hatte mich in ähnlicher Weise affiziert wie ihn. Und er wusste das.

Die Beschreibungen deuten auf eine Ebene des Affektiven, die mit den dyadischen Beziehungen nur unzureichend erklärt werden kann. Hier geht es um die Netzwerke, die Summe der affektiven Beziehungen, die sich in einer räumlich und zeitlich begrenzten Situation bilden. Und es geht auch um ein Mehr, das sich zwischen die Knoten dieser Netze legt. Ein Dazwischen, das „in der Luft liegt" und transzendiert. Ich werde für diese Ebene des situativen Dazwischen den Begriff der *Atmosphäre* verwenden (Riedel 2019; Slaby 2019). Wie in der (deutschsprachigen) Soziologie (Gugutzer 2020; Albrecht 2017; Julmi 2017; Pfaller und Wiesse 2018) wird der Begriff auch in der ethnologischen Literatur zunehmend genutzt (etwa Bens 2018; Wellgraf 2017; Schroer und Schmitt 2018; Eisenlohr 2018; Stewart 2011; Riedel 2019; Bens 2022). In der fächerübergreifenden Diskussion ist er dabei insbesondere mit den Arbeiten der Phänomenologen Hermann Schmitz und Gernot Böhme verbunden (Schmitz 2016; Schmitz, Müllan und Slaby 2011; Schmitz 1974; Böhme 2017).

Schmitz hat gezeigt, dass die Vorstellung von Emotionen als eine im Menschen liegende und sich entwickelnde Kraft ein kulturspezifisches Konstrukt ist. Als solches ist es für die phänomenologische Analyse irreführend. Schmitz plädiert im Gegenzug dafür, dass Gefühle sehr viel besser als „räumlich ergossene Atmosphären" zu verstehen sind. Damit haben sie einen besonderen ontologischen Status, den Schmitz mit dem Begriff des Halbdings umschreibt (Schmitz 2016). Damit will er ausdrücken, dass *Atmosphären* im Raum liegen und uns von dort affizieren, d. h. angehen. Ob und wie wir sie aufnehmen (können), hängt mit unseren Dispositionen zusammen und damit, inwieweit unser Leib diese Beziehungen zu den *Atmosphären* ermöglicht und zulässt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In meinen Augen besteht der Vorteil für die ethnologische Analyse darin, dass bei Schmitz jede Situation eine Atmosphäre hat. Damit sind fast alle Beobachtungen, die wir als Ethnolog:innen machen, auch Beobachtungen von Atmosphären. Das hat eine gewisse Plausibilität. In vielen bekannten ethnographischen Szenen werden diese auch als Atmosphären benannt, so etwa bei Geertz, wenn er bei der Beschreibung seiner Ankunft und der Situation vor dem Hahnenkampf anmerkt, wie unangebracht es gewesen sei, sich jemandem „in such an atmosphere" zu nähern (Geertz 1973: 413).

Vor dem Hintergrund dieser Allgegenwärtigkeit des Atmosphärischen im ethnographischen Erleben und Beschreiben ist es erstaunlich, wie spät der Begriff explizit theoretisiert worden ist. Damit meine ich, dass wir keine Theorien davon haben, wie Atmosphären menschliches Handeln ermöglichen oder verhindern. Dazu einen Beitrag zu leisten, sollte Aufgabe der Ethnologie werden.

Schuld

Die Stimmung kippt, die Atmosphäre schlägt um. Nachdem wir einige Zeit so dagestanden und den Schaden betrachtet hatten, kam das Gespräch immer stärker auf das Thema, wer an der Situation Schuld trug. Klar, die Elefanten, deren Werk liegt ja vor uns. Aber wieso waren sie überhaupt hier und wer ist eigentlich dafür verantwortlich, die Probleme, die sie verursachen, zu lösen? Charles wiederholte in diesem Moment, dass es alles anders laufen würde, wenn sie hier nicht Khoekhoegowab (die Sprache der Damara), sondern Otjiherero sprechen würden. Ein unter Khoekhoegowab-Sprechenden häufig zu hörender Vorwurf ist, dass die Damara von den anderen ethnischen Gruppen benachteiligt werden und dass dies der Grund für ihre vergleichsweise schlechte ökonomische Stellung ist.

Der Vorwurf ist Ausdruck einer angespannten ethnischen Stimmung im unabhängigen Namibia. Während die ethnische Zugehörigkeit bei der Vergabe staatlicher Aufträge und Leistungen keine Rolle spielen soll (außer bei speziell auf die Überwindung von Benachteiligungen ausgerichteten Politiken), sind sich die Mitglieder der kleineren ethnischen Gruppen einig, dass das im Alltag anders ist.

„Lasst uns nach Khorixas fahren", sagte Charles, „zum Ministerium. Wenn wir da niemanden treffen, weil die Leute wieder in der Stadt herumhängen und sich amüsieren, dann gehen wir gleich zu Achim, dem Mann von der Zeitung. Der wird uns zuhören." Die anderen stimmten ein. In der Entrüstung drückte sich ein Unbehagen über, eventuell auch Neid auf die sich herausbildende Mittelschicht aus. Das sind oft Menschen, die als Mitarbeitende der Ministerien eine feste Anstellung und damit auch ein festes Gehalt haben. Das Gespräch klang ähnlich schnell wieder ab, wie es aufgekommen ist. Die Fahrt nach Khorixas scheiterte schon daran, dass niemand Diesel oder Geld hatte (bzw. zur Verfügung stellen wollte), um ein Auto zu betanken.

In der Diskussion kommt noch ein zweites spannungsgeladenes Thema hoch, von dem bereits weiter oben die Rede war. „Wer kam eigentlich auf die Idee, dass wir wieder mit den wilden Tieren zusammenleben müssen? Das waren doch die Leute vom WWF, diese weiße Frau, erinnert ihr Euch noch? Die hat uns gesagt, wie schlimm es sei, wenn wir die Tiere unseren Kindern nur noch im Bilderbuch zeigen könnten. So schlimm finde ich das gar nicht", sagte Magdalena.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Das wäre doch besser als jetzt, wo wir die Tiere zwar sehen, aber so viele Probleme haben, dass wir kein Essen für unsere Kinder kaufen können, weil wir den Schaden hier bezahlen müssen."

Die Niedergeschlagenheit und später auch die Aggressivität der Atmosphäre werden somit auch von einer generellen Stimmung getragen, die sich dadurch auszeichnet, dass man sich benachteiligt und zurückgelassen fühlt. Zum einen von denen in der Stadt, denen mit Arbeit, der heranwachsenden Mittelschicht. Aber auch von den ehemaligen Kolonialherren und ihren Institutionen, etwa dem Naturschutz, die auch nur ihr eigenes Interesse im Blick haben. Die Verzweiflung, die ich eingangs beschrieben habe, schlägt auch deswegen in eine Konfrontation um, da sie auf einen Gegensatz zwischen „uns" und „denen" rekurrieren kann, der als eine sehr viel grundlegendere Stimmung des Nicht-beachtet-Werdens in der Gemeinschaft verankert ist.

Ich werde diese affektiven Grundhaltungen, die anders als Atmosphären nicht situativ, d.h. räumlich und zeitlich gebunden sind, als *Stimmungen* bezeichnen. Stimmungen zeichnen eine Grundhaltung einer Epoche und einer Region aus. So sprechen wir in Deutschland von der „bleiernen Zeit", um die Stimmung der Nachkriegsjahre zu beschreiben, und der „Wendestimmung" vor dem Zerfall der DDR. Mit der weiten räumlichen und zeitlichen Definition schließe ich mich einer Verwendung an, die unlängst von Borneman und Ghassem-Fachandi (2017) vorgeschlagen wurde und die die Autoren so effektiv für die Analyse der „Willkommenskultur" in Deutschland verwendet haben (Borneman und Ghassem-Fachandi 2017).

Affekträume

In den letzten Jahren haben Philosophen eine Reihe sehr produktiver Versuche unternommen, die Komplexität affektiver Konstellationen zu beschreiben. Dazu zählen *affective arrangements* (Slaby, Mühlhoff und Wüschner 2017) und *situated affectivity* (Colombetti und Krueger 2015). Diese Vorschläge verschmelzen oft mit Elementen dessen, was ich hier als *Affektbeziehungen*, *Atmosphären* und *Stimmungen* diskutiert habe. Sie haben sich als geeignete Analysewerkzeuge herausgestellt, um konkrete, meist kleinräumige Situationen zu analysieren, wie etwa den Arbeitsplatz (Mühlhoff 2019). Diese Konzepte sind in meinen Augen jedoch weniger gut geeignet, die Verbindungen mit gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen in den Blick zu bekommen. Diese Einbettung in das Politische, die in Gesellschaftskritik münden kann, ist für die Ethnologie aber zentral.

Ich plädiere deswegen dafür, die Begriffe grundsätzlich voneinander zu trennen und sie als Skalen zu begreifen, mit denen man das Affektive auf unterschiedlichen Ebenen beschreiben kann. Skalen verstehe ich dabei als verschieden klein- oder großteilige Maßstäbe, einem Maßband gleich, mit dem man Länge wahlweise in Zentimetern, Dezimetern oder Metern beschreiben kann. Für das Gesamtphänomen des Affektiven schlage ich den Begriff *Affektraum* vor. Betrachten wir die Konzepte von *Affektbeziehungen*, *Atmosphären* und *Stimmungen*, so unterscheiden sich diese drei Skalen entlang von drei Dimensionen: der Anzahl der Entitäten, Raum und Zeit. Dabei lässt sich sagen, dass von dyadischen Affektbeziehungen über Atmosphären hin zu Stimmungen die Zahl der Entitäten sowie die zeitliche und räumliche Ausdehnung zunehmen. Affektive Beziehungen involvieren wenige Einheiten, und die Beziehung ist zeitlich und räumlich eng gefasst. Das ist bei einer Stimmung anders, die sich über viele Einheiten, einen großen Raum und eine lange Zeit erstrecken kann. Die Atmosphäre liegt dazwischen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 1 Modell eines Affektraums

Durch diese Trennung werden Prozesse voneinander abgrenzbar, was für die Beschreibung und den Vergleich hilfreich ist. Darüber hinaus lassen sich Dynamiken zwischen den Skalen beschreiben. So lässt sich etwa fragen, welche dyadischen Affektbeziehungen zu welchen Atmosphären beitragen, wie Atmosphären Stimmungen beeinflussen und wie allgemeinere Stimmungen wiederum das konkrete Erleben eines Affiziert-Werdens ermöglichen und legitimieren. Diese Dynamiken können auch in die umgekehrte Richtung erfragt werden.

Dabei ist mir wichtig, dass die drei Konzepte nicht als Ebenen im Sinne von Mikro, Meso, Makro verstanden werden. Sie stellen vielmehr Verbindungen in einem System – dem Affektraum –dar, das ich als Dreieck begreifen möchte. Die Beziehungen sind nicht gerichtet, sondern wechselseitig. Dieses Modell deute ich in Abbildung 1 an. Betrachten wir das Dreieck im Uhrzeigersinn und beginnen mit der kleinsten Skala, den Affektbeziehungen.

Dyadische Affektbeziehungen – Atmosphären: An dem hier beispielhaft diskutierten ethnographischen Fall kann man gut nachvollziehen, wie mehrere dyadische Affektbeziehungen in einer Situation ein Netzwerk bilden. Schuss – ich, Elefant – Hund, Wasser –Elefant. An dem Abend, aber auch an dem Morgen danach baut die Atmosphäre auf diesen gemeinsam erlebten Beziehungen auf. Sie geht aber auch darüber hinaus. Das Dazwischen, das, was „in der Luft liegt", lässt sich nicht auf die Entitäten und Beziehungen reduzieren, zwischen denen es liegt. Atmosphären bekommen dann eine Eigenständigkeit. In der so geschaffenen Atmosphäre werden aber auch konkrete affektive Beziehungen in einer bestimmten Form bedeutsam. Der Schatten, den ich aus meinem Fenster sehe, der Schuss in der Ferne – beides würde anders wirken, wenn wir uns nicht in genau dieser Situation und in dieser Atmosphäre befinden würden.

Atmosphären – Stimmungen: Über die Beziehungen von Atmosphären und Stimmungen habe ich schon gesprochen. Es zeigt sich sehr deutlich, dass die konkrete Atmosphäre in der Situation durch eine allgemeine Stimmung geprägt ist. Das grundlegende Gefühl des Abgehängt-Seins

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die Entwicklungen seit der Unabhängigkeit, die Vorteilsnahme ethnischer Gruppen und der urbanen Mittelklasse, all das trägt dazu bei, dass sich viele Bewohner in den von mir beschriebenen Gemeinden nicht gehört, nicht geachtet fühlen. Diese Grundstimmung charakterisiert eine in vielerlei Hinsicht marginalisierte Region und ist wahrscheinlich auch in anderen Teilen der Welt anzutreffen, in denen radikale Veränderungen Lebenswelten neu strukturiert haben. Ein Vergleich mit einigen Gegenden in den neuen Bundesländern, dem Rust Belt in den USA und anderen Regionen drängt sich hier auf.

Aber es geht auch in die andere Richtung – entgegen dem Uhrzeigersinn in der Abbildung. Während diese hier gemeinsam erlebte Situation nicht so sehr zu einem Umschwung der Stimmung in der Region oder in Namibia beigetragen hat, so hat eine Berichterstattung über vergleichbare Ereignisse ein großes mediales und gesellschaftliches Echo ausgelöst. In einem Fall, bei dem im Jahr 2018 unweit von Fransfontein 16 Tiere von einem Leoparden gerissen worden sind, hat die Berichterstattung in den Medien dazu beigetragen, dass in Namibia ein Ungerechtigkeitsgefühl entstanden ist, welches sich in der Stimmung ausdrückt, dass diese Ignoranz staatlicher Stellen so nicht mehr haltbar ist.[3] Das war auch ein Auslöser dafür, dass die zu zahlenden Kompensationsbeträge merklich angehoben wurden und dass diese inzwischen auch häufig ausgezahlt werden.

Stimmungen – dyadische Affektbeziehungen: Ganz ähnliches lässt sich über die Silvesternacht in Köln sagen, die in den Analysen von Borneman und Ghassem-Fachandi (2017) eine zentrale Rolle einnimmt. Auch hier haben Ereignisse und ihre mediale Inszenierung –in dem Fall mit aktiver Unterstützung durch die rechte Presse und Szene –dazu beigetragen, dass die Stimmung gegenüber Einwandernden sich geändert hat. Dass die sich ändernde Stimmung konkrete Auswirkungen auf das Handeln der Akteure hatte, steht außer Frage. Stimmungen bestimmen damit also auch, was uns wie affizieren kann und darf. Was vorstellbar und legitimiert ist. Das Beispiel Migration legt nahe, dass und wie Affektbeziehungen Stimmungen erzeugen. Das inzwischen fast ikonographische Selfie der damaligen deutschen Bundeskanzlerin mit einem syrischen Migranten, der am Strand liegende ertrunkene syrische Flüchtlingsjunge Alan Kurdi, die Gräber in Butscha. Diese Bilder affizieren in ungeheurem Maße und haben dazu beigetragen, dass sich die Stimmungen hinsichtlich bestimmter Themen gewandelt haben.

Durch diese Einbindung unterschiedlicher affektiver Ebenen wird eine Verbindung zu übergeordneten gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen möglich. Es wird analysierbar, wie Regime, wie der Markt, der Krieg, die Nachkriegszeit, die Unabhängigkeit, die Herausbildung von ethnischen Gruppen und Klassengrenzen, soziale Bewegungen, wie der Umwelt- oder der Tierschutz und vieles mehr dazu beitragen, wie die gesellschaftliche Stimmung ist. Ohne diese Ereignisse würden konkrete Stimmungen zu einer bestimmten Zeit nicht existieren. Diese Stimmungen tragen auch dazu bei, wie wir im Konkreten affiziert werden und wie wir dies rationalisieren. Das Modell des Affektraums ermöglicht eine politische Analyse und Kritik, die in meinen Augen zukunftsweisend für die Affektforschung ist. Wir können und müssen fragen, wie diese Ereignisse und Regime unser In-der-Welt-Sein verändern und wie sich das auf unsere Beziehung zur Welt auswirkt. Da diese Ereignisse gestaltbar sind, ist auch der Affektraum teil-

3 https://www.namibian.com.na/173233/archive-read/Khorixas-farmer-scared-after-losing-16-livestock (abgerufen am 20.07.2022)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise Ergebnis eines politischen Aushandlungsprozesses. Damit öffnet sich eine Tür für die gesellschaftliche Kritik, die der Ethnologie der Emotionen früher nicht zur Verfügung stand.

Das Modell erlaubt es aber nicht nur zu fragen, wie sich diese Strukturen auf den Affektraum auswirken, sondern auch, welche Auswirkungen der Affektraum hat. Etwa auf Handlungen, wie beispielsweise, dass ich meine Vorräte vernichte und mein Auto umstelle oder Charles' Vorschlag, dass man jetzt nach Khorixas fahren und sich beschweren solle. Dabei geht es prinzipiell um die Frage, welche Handlungen Affekträume ermöglichen und welche sie erschweren oder verhindern. Zu diesen Auswirkungen zählen aber auch konkret Emotionen, die man als temporäre und bewusst reflektierte Momente des Affiziert-Werdens betrachten kann, wie Birgitt Röttger Rössler so überzeugend argumentiert hat (Röttger-Rössler 2018).

Schluss

Das Ziel der ethnologischen Affekttheorie sollte in meinen Augen sein, geeignete Konzepte zu entwickeln, die es erlauben, das Affektive zu „mainstreamen" und es damit neben dem Kognitiven und dem Sozialen als eine dritte Kategorie der Interaktion zwischen den Entitäten der Welt zu etablieren. Um das zu tun, brauchen wir Konzepte, die über die grundlegenden philosophischen Erkenntnisse von Spinoza und seiner relationalen Ontologie hinausgehen und es erlauben, Situationen und Prozesse zu fassen und vergleichbar zu machen. Diese Konzepte sollten es auch ermöglichen, die Dynamiken zwischen den Prozessen in den Blick zu nehmen. Affekte, Atmosphären und Stimmungen lassen sich dabei als drei ineinander verflochtene Prozesse beschreiben, die auf unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Skalen operieren. Durch die Verschränkung, die ich als Dreieck theoretisiere, wird nicht nur deutlich, wie sie sich gegenseitig beeinflussen, sondern auch, welche historischen und politischen Rahmenbedingungen sie strukturieren, auf welche sie wiederum wirken und welchen *Affektraum* sie schaffen.

Danksagung

Ich danke Julia Pauli, Inga Sievert, Robert Pultke, Jonas Bens und Edward Lowe für die anregenden Diskussionen zu den hier behandelten Themen und die konstruktive Kritik des Manuskriptes. Ohne die Unterstützung der Menschen in Namibia, bei denen ich seit rund 20 Jahren forsche, hätte diese Arbeit nicht stattfinden können. Die Forschung wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) als Teil der Exzellenzinitiative – EXC 2037 „CLICCS – Climate, Climatic Change, and Society" – Project Number: 390683824, durch das DFG-Projekt „Wetterwissen" (423280253) und durch das DFG-Projekt „Lokale Institutionen in globalisierten Gesellschaften (LINGS)" (154113741) finanziert.

Literatur

Albrecht, Clemens 2017: Atmosphären operationalisieren. *Sociologia Internationalis* 55 (2): 141–166.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beatty, Andrew 2014: Anthropology and Emotion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (3): 545–563.

Benedict, Ruth 2005: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston, Mass.: Houghton Mifflin Harcourt.

Bens, Jonas 2018: The Courtroom as an Affective Arrangement. Analysing Atmospheres in Courtroom Ethnography. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 50 (3): 336–355.

Bens, Jonas 2022: *The Sentimental Court: The Affective Life of International Criminal Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Böhme, Gernot 2017: *The Aesthetics of Atmospheres*. In: Rainer Kazig, Damien Masson und Rachel Thomas (Hg.), *Ambiances, Atmospheres and Sensory Experiences of Space*. London: Routledge.

Borneman, John und Parvis Ghassem-Fachandi 2017: The Concept of Stimmung: From Indifference to Xenophobia in Germany's Refugee Crisis. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (3): 105–135.

Colombetti, Giovanna 2014: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Colombetti, Giovanna und Joel Krueger 2015: Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology* 28 (8): 1157–1176.

Curley, Edwin und Benedictus de Spinoza 2020: *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Princeton: Princeton University Press.

Eisenlohr, Patrick 2018: Suggestions of Movement. Voice and Sonic Atmospheres in Mauritian Muslim Devotional Practices. *Cultural Anthropology* 33 (1): 32–57.

Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Greiner, Clemens 2011: Migration, Translocal Networks and Socio-Economic Stratification in Namibia. *Africa* 81 (04): 606–627.

Gugutzer, Robert 2020: Atmosphären, Situationen und der Sport. Ein neophänomenologischer Beitrag zur soziologischen Atmosphärenforschung. Atmospheres, Situations, and Sport: A Neophenomenological Contribution to Sociological Atmosphere Research. *Zeitschrift für Soziologie* 49 (5–6): 371–390.

Güldemann, Tom und Anne-Maria Fehn 2014: *Beyond ‚Khoisan': Historical Relations in the Kalahari Basin*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Julmi, Christian 2017. Ein Circumplex-Modell der Atmosphären. *Sociologia Internationalis* 55 (2): 191–212.

Lutz, Catherine 1986: Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category. *Cultural Anthropology* 1 (3): 287–309.

Massumi, Brian 2002: Parables for the Virtual. Durham, NC: Duke University Press.

Mühlhoff, Rainer 2019: Affective Resonance. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge.

Pauli, Julia 2019: *The Decline of Marriage in Namibia: Kinship and Social Class in a Rural Community*. Bielefeld: Transcript.

Pauli, Julia 2020: Class-Switching: Migrants' Multiple Class Identities in Rural and Urban Namibia. *Africa Today* 66 (3–4): 115–135.

Pfaller, Larissa und Basil Wiesse (Hg.) 2018: *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*. Wiesbaden: Springer VS.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Riedel, Friedlind 2019: Atmosphere. In: Jan Slaby und Christian von Scheve, *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2018: Multiple Belongings. On the Affective Dimensions of Migration. *Zeitschrift für Ethnologie* 143 (2): 237–262.

Rutherford, Danilyn 2016: Affect Theory and the Empirical. *Annual Review of Anthropology* 45: 285–300.

Schmitz, Hermann 1974: Das leibliche Befinden und die Gefühle. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28 (3): 325–338.

Schmitz, Hermann 2016: *Atmosphären*. Freiburg: Verlag Herder GmbH.

Schmitz, Hermann, Rudolf Owen Müllan und Jan Slaby 2011: Emotions Outside the Box – The New Phenomenology of Feeling and Corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10 (2): 241–259.

Schnegg, Michael 2009: It's the Combination That Counts: Diversification of Pastoral Livelihoods in Northwestern Namibia. In: Waltraud Kokot und Clemens Greiner, *Networks, resources and economic action: Ethnographic case studies in honour of Hartmut Lang*. Berlin: Reimer.

Schnegg, Michael 2019: The Life of Winds: Knowing the Namibian Weather from Someplace and from Noplace. *American Anthropologist* 121 (4): 830–844.

Schnegg, Michael 2021: Becoming a Debtor to Eat: The Transformation of Food Sharing in Namibia. *Ethnos*: 1–21.

Scheve, Christian von und Jan Slaby 2019: Emotion, Emotion Concept. In: Jan Slaby und Christian von Scheve, *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge.

Schnegg, Michael 2021: Ontologies of Climate Change: Reconciling Indigenous and Scientific Explanations for the Lack of Rain in Namibia. *American Ethnologist* 48 (2): 260–273.

Schnegg, Michael und Richard Dimba Kiaka 2018: Subsidized Elephants: Community-based Resource Governance and Environmental (In)justice in Namibia. *Geoforum* 93: 105–115.

Schnegg, Michael, Julia Pauli und Clemens Greiner 2013: Pastoral Belonging: Causes and Consequences of Part-time Pastoralism in Northwestern Namibia. In: Michael Bollig, Michael Schnegg und Hans-Peter Wotzka (Hg.), *Pastoralism in Africa: Past, Present and Future*. Oxford: Berghahn.

Schroer, Sara A. und Susanne B. Schmitt 2018: *Exploring Atmospheres Ethnographically*. New York: Routledge.

Slaby, Jan. 2019: Atmospheres – Schmitz, Massumi and beyond. In: Friedlind Riedel und Juha Torvinen (Hg.), *Music as Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds*. London: Routledge.

Slaby, Jan und Rainer Mühlhoff 2019: Affect. In: Jan Slaby und Christian von Scheve, *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge.

Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2017: Affective Arrangements. *Emotion Review* 11 (1): 3–12.

Slaby, Jan und Christian von Scheve 2019: *Affective Societies. Key Concepts*. New York : Routledge.

Stewart, Kathleen 2011: Atmospheric Attunements. *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (3): 445–453.

Wellgraf, Stefan 2017: Hauptschule: Atmospheres of Boredom and Ruination. In: Sara A. Schroer und Susanne B. Schmitt (Hg.), *Exploring Atmospheres Ethnographically. Anthropological Studies of Creativity and Perception*. New York: Routledge.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christoph Antweiler

Kultur kreuzt Substanzklassen: Ein Wiederbesuch des anthropologischen Holismus

> Wir werden uns nicht los, aber wir werden auch die Welt
> nicht los, sooft wir uns von ihr lossagen.
> *Ulrich von Loyen 2019: 159*

Birgitt Röttger-Rössler hat ein dauerhaftes Interesse an einer Verknüpfung von häufig als gegnerisch oder gar einander ausschließend aufgefassten und damit in polarisierter Weise diskutierten Positionen. Birgitt argumentiert konstruktivistisch, aber eben nicht extrem konstruktivistisch. Dies wird wiederholt in der Wortwahl ihres Forschungsinteresses deutlich, nämlich der Frage, wie Emotionen durch kulturelle Faktoren „modelliert" (Röttger-Rössler 2004) werden. Birgitt strebt an, zwischen Positionen zu vermitteln, die Emotion als primär biotisch konstituiert sehen, und anderen, die sie für primär oder ausschließlich kulturell konstituiert halten. Sie spricht von einer „Konstituierung" von Gefühlen und ggf. auch Affekten, nicht von „Konstruktion" und neigt nicht zu extremen, sondern zu moderaten Positionen, die sie dabei aber präzise statt diffus nutzt und systematisch weiterführt.

Im Interesse an Kognition und Emotion, aber auch in dieser Herangehensweise sehe ich eine Nähe von Birgitts Forschungen zu meinen eigenen Interessen und wissenschaftlichen Haltungen. Das Problem einer Polarisierung, Dualisierung oder gar Dichotomisierung betrifft die von ihr (Röttger-Rössler 2002: 147) angesprochene „altbekannte Körper-Geist-Dichotomie" bzw. das Verhältnis von Anlage und Umwelt (*nature – nurture*). In der Ethnologie und den Kulturwissenschaften betrifft es die Frage der Partikularität vs. Universalität von kulturellen Phänomenen (Röttger-Rössler 2020). Ich argumentiere, dass eine Suche nach Universalien, also pankulturellen Gemeinsamkeiten auf der kollektiven Ebene, nicht auf *absolute* Universalität fokussiert sein muss, sondern Universalien als spezifische Muster im Meer der Vielfalt zu sehen sind. In früheren Arbeiten habe ich das allgemein und auch in Bezug auf Emotionen ausbuchstabiert (Antweiler 2017). Hier behandele ich das allgemeiner in Bezug auf Kultur als Phänomen und Begriff und anhand der Bedeutung von materieller Kultur (Werkzeuge, Monumente, Schrift), einer Dimension, die für die Formung von Emotionen auch eine Rolle spielt, in der Emotionsforschung aber meines Erachtens unterrepräsentiert ist. Hier ist etwa an die Rolle der kulturellen Technologie der Schrift zu denken, die – z. B. in Form von Tagebüchern und Romanen – eine gewichtige Rolle bei der individuellen Kognisierung von Emotionen und der kollektiven Erinnerung an Emotionen spielen kann.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im biokulturellen Niemandsland – eine Position gegen tentakuläres Denken

Mein Beitrag vertritt auch Positionen, denen Birgitt vielleicht in der Schärfe nicht voll beipflichten wird. Derzeit finden wir in den *Cultural Studies* und der Ethnologie einenmeines Erachtens extremen Hype von Ansätzen, die vor allem angesichts des weltweiten menschengemachten Umweltdesasters, insbesondere des Artensterbens, unter dem Label *more-than-human* die enge Verbundenheit des Menschen mit anderen Lebewesen und auch Dingen beschwören. Dies geht oft einher mit stark normativen Anliegen und auch mit einer extremen Wissenschaftskritik. Dabei ist häufig die Rede von „westlicher Wissenschaft", wobei deren heutige Vielfalt und deren regional ja extrem multiple Genese (vgl. Holenstein 2004) in essentialistischer Weise verengt darstellt wird. In den neuen *Environmental Humanities* und auch in Beiträgen zur Umweltethnologie beobachte ich öfters sogar ein Abwatschen der Naturwissenschaften, das fast einem *Othering* nahekommt (z.B. Tsing et al. 2019). Angesichts der Thematisierung des fast gebetsmühlenhaft beschworenen *entanglements* des Menschen mit der Natur mutet die verbreitete Meidung der Naturwissenschaften genauso widersprüchlich an wie bei manchen von Birgitt kritisierten rein kulturalistisch argumentierenden Arbeiten zu Emotion.

Gerade in umweltbezogenen Publikationen aus den Kulturwissenschaften, mit denen ich mich seit einigen Jahren befasse, fällt auf, dass mit nicht klar bestimmten Begriffen gearbeitet wird. So wird in diesen Ansätzen z. B. begrifflich fast nie unterschieden zwischen Natur, etwa zu bestimmen als den Weltanteilen, die nicht vom Menschen gemacht worden sind, sondern aus sich selbst entstanden sind, und Umwelt, etwa zu definieren als der Teil der Natur, der für Lebewesen existentiell relevant ist und an den sie angepasst sind. Solch mangelnder analytischer Zugang unterscheidet diese Ansätze deutlich etwa von Beiträgen zu Natur und Natur*verhältnissen* aus der Naturphilosophie (etwa Kirchhoff et al. 2020) und der Umweltethik (z. B. Widdau 2021).

Weiterhin beobachte ich eine ausufernde Proliferation von Pluralisierungen, z. B. in Konferenztiteln und *call-for-papers*, die notorisch von *histories*, *narratives* oder *ecologies* sprechen. Verschärft wird dies durch die Verwendung immer neuer Neologismen, im Extrem etwa in den Sprachspielen, die von Donna Jeanne Haraway als Weg zum Verstehen des Mensch-Umwelt-Nexus propagiert werden, etwa *holobiont*, *response-ability*, *making kin as oddkin* und *Chthulucene* (z. B. Haraway 2021). Diese Herangehensweisen der Pluralisierung von Begriffen und der Neologismusbildung werden gern als „Verunsicherung" etablierter Wissenschaft oder als willkommenes *Unlearning* überkommener Kategorien gefeiert (z. B. Hoppe 2021). Ich halte diese Spiele mit Wörtern für sehr anregend zur imaginativen Reflexion, analytisch aber für unfruchtbar (vgl. die Kritik bei Hornborg 2021).

In Reaktion darauf versteht sich dieser Aufsatz als ein Ruf zu einer bedachten Nutzung klarer Konzepte und analytischer Kategorien – sowohl älterer als auch neuerer Ansätze. Ich vertrete die Maxime, dass auch in den Wissenschaften vom Menschen Begriffe umso klarer und analytischer sein sollten, je komplexer die untersuchten Phänomene sind. Wenn es um Kunst oder Weisheit geht, mag das anders sein. Das impliziert einen Ruf nach (bedachter) Reduktion auch in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, mithin auch in der Ethnologie. Insofern sehe ich mich als Kind der (in sich durchaus differenzierten) „Kölner Schule der Ethnologie" (Michael Casimir, Hartmut Lang, Thomas Schweizer und Peter Tschohl), die Birgitt auch teilweise

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geprägt hat. Im Fall ethnologischer Gegenstände könnte eine analytische Herangehensweise beginnen mit binären Unterscheidungen, wie etwa Kultur vs. Natur, Kultur vs. Umwelt, Kultur vs. Gesellschaft, die überkommen erscheinen, aber als analytische Basis vor jeder Synthese nach wie vor sinnvoll sind.

Kultur als Anpassungsmodus und Innovation

Da Kultur heute oft für Differenz und Identitätskämpfe steht, möchte ich hier betonen, dass es im Folgenden um die soziale Form geht, wie wir individuell zu Menschen werden und kollektiv unsere einzigartigen Fähigkeiten entwickeln, wobei Kreativität, außerkörperliche Materialität und Technologien uns gewisse Freiheiten gegenüber organismischen Begrenzungen eröffnen, aber gleichzeitig notorisch Kosten und Einschränkungen mit sich bringen. Schon evolutionsbiologisch gesehen ist Kultur bei Menschen als Primaten, die angeboren kulturfähig sind, die „wired for culture" sind, das grundlegende Mittel der Anpassung an eine je spezifische Umwelt (Pagel 2012; Henrich 2016; Laland und Chiu 2020; Sterelny 2021). Damit einher geht die Rolle von Kultur als *überlebensnotwendig* für Menschen. Menschen können als Individuen nur unter Nutzung sozial weitergegebener Information überleben. Damit kann es keine Menschen geben, die Kultur nicht, noch nicht oder nicht mehr haben.

Nicht nur für Individuen, sondern auch für Kollektive von *Homines sapientes* sind zumindest manche tradigenetisch weitergegebenen Informationen überlebensnotwendig. Dies betrifft auch die außerkörperliche materielle Kultur. Die aktuelle Forschung in der Paläoanthropologie und der neueren Archäologie zeigen, dass von Menschen geschaffene Dinge auch die physische Evolution des Menschen maßgeblich prägen. Menschen können auch nur mit Hilfe von Technologien leben: Technologie ist nicht wie üblicherweise als die „Zweite Natur des Menschen" zu sehen, sondern als Bestandteil der ersten Natur. Dies legen empirische Befunde der Forschung zum sogenannten „Technozän" (Hornborg 2014, Trischler und Will 2020: 238–239) sowie auch Überlegungen der neueren evolutionären Technikphilosophie (Schlaudt 2020: 7–24) nahe.

Holistische Kulturbegriffe *revisited*

In der Ethnologie steht „eine Kultur" zumeist für die Lebensweise eines Kollektivs, das sich von der Lebensform anderer (nationaler, religiöser, sprachlicher, räumlicher) Kollektive unterscheidet. Mit Marc Augé kann Kultur verstanden werden als „eine relativ kohärente Gesamtheit von Repräsentation und Prinzipien, die die Organisation der Beziehungen zwischen Individuen in einer Gemeinschaft leiten, die sich auf diese Weise als Gesellschaft konstituiert" (Augé 2019: 62). Zentral sind die Beziehungen des Selbst zum anderen, also soziale Beziehungen, wobei ich hier stärker als Augé den materiellen Kontext betone. Der englische Alltagsausdruck „way of life" trifft den kollektiven Aspekt von Kultur recht genau. Personen lernen Kultur von anderen Personen im Zuge von Sozialisation und Enkulturation, und sie übernehmen in der Regel quantitativ mehr von Sozialpartner:innen, als sie selbst innovieren. Zentral ist die jeweilige Daseins*gestaltung*: Menschen formen Vorgefundenes um (Rudolph 1973). Sie transformieren Natur. Das passt zum Marx'schen Begriff des „gesellschaftlichen Stoffwechsels" und der „Naturverhältnisse", wo die zentrale Aussage ist, dass erst die Gestaltung der gesellschaftlichen Naturverhält-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse durch historisch je spezifische Organisationsformen die Differenz zwischen Menschen zu anderen Tieren ausmacht (Görg 2019: 172).

Im Mittelpunkt der Ethnologie stehen durch Tradierung geformte dauerhafte und daraus resultierende kollektive Gewohnheiten im Handeln, Erleben und in der materiellen Kultur. Dies kann unter dem Begriff Standardisierungen gefasst werden (Hansen 2011: 7). Wenn Kultur auf absichtsvolles Handeln und seine Effekte reduziert werden soll, was reines Verhalten ausschließt, kann Kultur als die Summe der Effekte von Innovationen definiert werden (Rudolph und Tschohl 1977: 13). Dies können gegenwartsbezogen neue Innovationen sein oder frühere Innovationen, die bis hin in die untersuchte Gegenwart tradiert wurden. Ein solches Kulturverständnis ist explizit abzuheben vom bürgerlich-normativen Kulturbegriff, der bestimmte Lebensweisen als wertvoll heraushebt und anderen Menschen, Kollektiven oder Phasen der Geschichte Kultur abspricht.

Prototypisch für ein weites Verständnis von Kultur ist die für die Theoriebildung wohl folgenreichste aller Definitionen, die von Edward Tylor (der dabei Kultur und Zivilisation gleichsetzt): „Culture or Civilization taken in its widest ethnographic sense is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member *of society*" (Tylor 2005: 1, eigene Hervorheb.). Tylors Begriffsbestimmung beinhaltet die Gesamtheit dessen, was die Lebensweise von Menschen ausmacht. Es handelt sich also um eine holistische (von engl. „whole") bzw. totalisierende Definition.

Kultur ist fundamental kollektiv – soziales Lernen und Enkulturation

Tylor betont mit seiner Definition die fundamentale Sozialität beim Erwerb einer jeweiligen Kultur. Individuen erwerben Kultur im Kontext sozialer Beziehungen, also als Mitglieder von Kollektiven. Anders, als das oft gelesen wurde, schreibt Tylor aber „as a member of society", also nicht etwa „as a member of a society". Das ist ein großer Unterschied, etwa so groß wie der zwischen der Aussage „Alle Menschen sprechen eine spezifische Sprache" und der Aussage „Alle Menschen besitzen die Sprachfähigkeit" (Klass 2003: 14, 24). Der Unterschied verweist auf zwei Ebenen von Universalien, einerseits biotische Universalien, die für alle (gesunden) Individuen gelten (und Artmerkmale darstellen), und andererseits „kulturelle Universalien", die in allen Kulturen zu finden sind, aber nicht bei allen Personen (pankulturelle Muster, Antweiler 2018: 97–155).

Weil kulturelle Inhalte durch nichtgenetische Kommunikation und außerkörperliche Gegenstände weitergegeben werden, müssen Menschen Mitglieder von Sozialverbänden sein, um in die Kultur hineinzuwachsen. Dies ist eine universale Tatsache. Genauer gesagt: Zum Erwerb von Kultur müssen Menschen in einem Sozialverband leben. Auch wenn wir als Personen manchmal allein sind und auch allein anhand von Gegenständen und Natur lernen, gilt: Menschen leben prinzipiell in Ansammlungen von mehreren Menschen. Es sind Gruppen oder Gruppierungen, innerhalb derer und mit denen sie ihr Leben verbringen. Trotz aller persönlichen Unterschiede sind Menschen verbunden durch teilweise geteilte Muster des Handelns und Denkens (Standardisierungen), die in einem jeweiligen Kollektiv gelten. Formal gesehen handelt es sich um Kollektive, inhaltlich gesehen bilden diese Kollektive durch dauerhaft durchschnittliches Gleichhandeln Kulturen. Kultur und Kollektiv hängen also „untrennbar" zusammen, aber sie sind analytisch trennbar in den Form-Aspekt (kollektiv) und den Inhalts-Aspekt (Kultur).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Träger sind Kollektive und damit Menschen und ihre Produkte. Biologisch gesehen brauchen Menschen andere Menschen zum Überleben. Dies gilt besonders nach der Geburt, wenn das Individuum zur Versorgung noch auf andere angewiesen ist. Diese anderen müssen aber nicht Vater oder Mutter sein, sondern es können irgendwelche anderen Menschen sein. Menschliche Individuen gehören typischerweise verschiedenen Kollektiven an. Diese Mehrfachmitgliedschaft ist in modernen (großen und komplexen) Gesellschaften besonders stark ausgebildet. Diese von Hansen als Polykollektivität (Hansen 2009: 120) bezeichnete Eigenschaft ist aber ein Grundmerkmal menschlicher Gesellschaften. Sie kommt prinzipiell auch in kleineren und einfacher strukturierten Kulturen regelmäßig vor. Die Normalität (bzw. Salienz oder Virulenz) von Polykollektivität ist eines der Merkmale, in denen sich Kollektive menschlicher Primaten von Kollektiven anderer Primaten unterscheiden.

Neuere Arbeiten zur Geschichte der Ethnologie zeigen, dass zentrale Merkmale des holistischen Konzepts bei Tylor noch fehlten. Dies sind vor allem 1. die historische Dimension, 2. die systemische Integration der Kulturaspekte in einem Kollektiv und 3. das Phänomen kultureller Grenzen. Dies leisteten erst Franz Boas und seine Schülerinnen (u. a. Ruth Benedict und Margaret Mead). Sie betonten die Besonderheiten jeweiliger Lebensweisen (Partikularismus) und sprachen nicht nur von Kultur, sondern explizit von Kulturen im Plural (Vann 2013; Hansen 2009: 120: 34, 40). Kultur ist, was Menschen in Gruppen aus dem Vorgefundenen machen: die Summe der Artefakte im weiten Sinn. Sie ist kontingent in dem Sinne, dass sie nach unserem Wissen lokal anders sein könnte, was u. a. dadurch empirisch gezeigt werden kann, dass sie woanders tatsächlich anders ist. Die Dokumentation kultureller Vielfalt, vor allem jenseits von *WEIRD*(*Western, Educated, Indusrial, Rich and Democratic*)-Kollektiven, ist von zentraler Bedeutung für die Humanwissenschaften (Henrich 2020). Wenn wir die Zahl der Sprachen (nicht etwa nur Dialekte) als einfachen Indikator nehmen, gibt es rund 7000 Kulturen. Nur die ganze Bandbreite zeigt die Vielfalt des Menschenmöglichen. Dafür sind auch extrem erscheinende Einzelfälle der menschlichen Daseinsgestaltung von Bedeutung, denn: „Was wirklich ist, ist auch möglich."

Die angeführten klassischen Ansätze der ethnologischen Kulturtheorie des 19. und 20. Jahrhundert ließen zwei Aspekte unterbelichtet: (a) die Unterschiede innerhalb von Kollektiven (intra-kulturelle Diversität) und damit Individualität sowie (b) die Rolle von Materialität, sei es als gegenständliche Kultur oder in Form materieller Umwelt (Natur). Beides zusammen führt dazu, einen Motor kulturellen Wandels zu übersehen: Menschen lernen nicht nur von anderen Menschen, sondern auch durch individuellen Umgang mit Gegenständen. In Sozialverbänden wird außerdem nicht nur von Sozialpartner:innen, sondern auch individuell durch den Umgang mit materiellen Gegenständen, die großenteils ihre Vorgänger:innen herstellten, gelernt.

Der holistische und bezüglich Substantialität offene Kulturbegriff deckt sich aber nur begrenzt mit manchen Kulturbegriffen der Ethnologie. Ein engeres Verständnis zeigt der semiotische bzw. symbolische und sinnorientierte Kulturbegriff (Geertz 1992). Dieser interpretative Begriff versteht Kultur als Bedeutungsdimension gesellschaftlichen Lebens. Kollektive Sinnsysteme artikulieren sich in sozial verbindlichem Weltverständnis, kulturellem Wissen und Symbolen. Sowohl seitens der Akteur:innen als auch methodisch seitens der Wissenschaft geht es um Sinnverstehen. Auch das dominante Kulturverständnis der nordamerikanischen *Cultural Anthropology* ist deutlich enger als der Tylor'sche Begriff. Kultur wird hier als Kognition oder als kulturelles Wissen bestimmt. Damit sind handlungsleitende Weltbilder bzw. kollektive Repräsentationen gemeint, wie Kosmologien, Kosmogonien, Klassifikationen und Routinewissen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Üblicherweise wird er sogar auf einen noch engeren Bereich reduziert, nämlich auf das in einem Kollektiv von allen Individuen geteilte Wissen und Weltbild sowie eine entsprechend geteilte Symbolik.

Während in der Ethnologie Kultur zumeist umfassend gemeint ist und das Soziale einen Teilbereich neben anderen (etwa Religion und Wirtschaft) darstellt, ist es in der Soziologie meist umgekehrt. Dort wird Kultur als eines unter mehreren Teilsystemen des Systems Gesellschaft gefasst. Parsons etwa sieht Kultur als Bereich der Produktion und Verbreitung von Ideen. Die neuere Kultursoziologie sieht sich weniger als Teilbereichssoziologie, sondern eher als Perspektive der Allgemeinen Soziologie (Moebius et al. 2019). Sie stellt ebenfalls die ideellen Aspekte (Wissensordnungen in Diskursen, Habitus und Lebensstilen) in den Mittelpunkt, betont aber im Sinne eines *cultural turn*, dass Kultur eine sämtliche Bereiche der Gesellschaft durchwirkende Dimension ist.

Bei der Betonung eines ganzheitlichen Kulturbegriffs im politischen Kontext darf es nie um die bloße Beschwörung von Zusammenhängen gehen, wie es leider viele Texte unter dem Motto „more-than-human" tun (vgl. die Kritik bei Antweiler 2022a: 329–351 am Beispiel des „Patchy Anthropocene" von Tsing et al. 2019). Gerade angesichts der multiplen Problematik des Anthropozäns kann es nicht bei einem Alles-hängt-mit allem-zusammen bleiben. Wir brauchen Analysen. Es geht darum, die systemischen Verknüpfungen verschiedener Elemente und Dimensionen in einem sozialen System zu zeigen, das jetzt angesichts des Anthropozäns ein geosoziales und geokulturelles System ist (Clark und Szerszynski 2021). Insbesondere im politischen Kontext können Ethnolog:innen – lokal oder überlokal – zur Lösung eines der größten Probleme bei der Arbeit gegen das Anthropozän beitragen: dem rein sektoral orientierten und dazu kurzzeitorientierten politischen Handeln.

Kultur kreuzt Substanzkategorien

Die totalisierende Kulturdefinition von Tylor beinhaltet noch einen zweiten zentralen Aspekt: Kultur ist in keiner Weise physisch reduzierbar. Sie ist weder auf Materielles (Gegenstände, Werkzeuge, Schrift) noch auf Psychisches (Gedanken, Emotionen) oder Soziales (Beziehungen, Netzwerke) zu beschränken. Kultur ist jegliches vom Menschen Gemachtes, also Artefakte im weiteren Sinne. Neben Arte-fakten im engeren Sinne gibt es Sozio-fakte und Menti-fakte. Kurz gesagt: Kultur ist materiell hybride.

Materialität, Sozialität und Praxis bilden schon bei nicht menschlichen Primaten einen Nexus. Da es hier aber um Menschen geht, ist eine weitere Differenzierung vonnöten. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen materiellen Gütern und organismischen Kulturbestandteilen. Dies ist eine Unterscheidung innerhalb der in Texten zur materiellen Kultur als „Dinge als Substanz (in der Natur)" benannten Kategorie, die von konzeptbasierten „Dingen als materieller Kultur" getrennt werden (Hahn 2014: 10). Wenn materielle Kultur die Gegenstände meint, die in die Lebenswelt der Menschen einbezogen werden, also als „die Summe aller Gegenstände verstanden (wird), die in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll sind" (Hahn 2014: 18), dann gehören domestizierte Tiere wie auch anthropogen überformte Landschaftselemente dazu. Lebewesen haben aber deutlich andere Eigenschaften und Existenzerfordernisse als materielle Gegenstände bzw. die abiotische Natur. Bei Lebewesen sind Anpassung, Reproduktion, Generationalität und Domestizierbarkeit zu berücksichtigen. Lebewesen haben nicht hintergeh-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

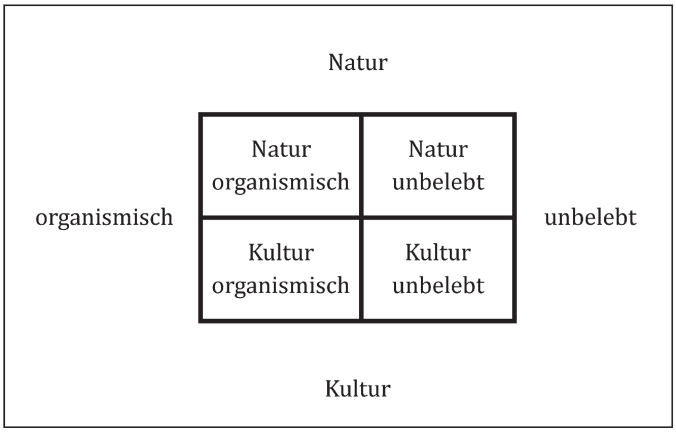


Abb. 1 Kultur kreuzt materiale Substanzklassen. (Orig. Christoph Antweiler)

bare Eigenschaften, die sich von nicht hintergehbaren Eigenschaften anderer materieller Dinge unterscheiden. Materialität ist also mehr als Dinge (siehe Abb. 1).

Dem oben erläuterten bezüglich Substanz offenen Kulturbegriff entsprechend sind z. B. Kulturpflanzen als Bestandteile von Kultur anzusehen. Während die Baumblätter vor einem Gebäude in Abb. 2 oberflächlich betrachtet als Illustration des Gegensatzes von Natur und Kultur erscheinen, kann das Bild tatsächlich als Beispiel von unterschiedlichen Formen kulturlicher Materialität gesehen werden. Als Teil der belebten Natur unterscheiden sich pflanzliche Blätter aber in ihren Eigenschaften, etwa ihrer Generationalität, stark von anderen Kulturbestandteilen, wie Gebäuden, die ebenfalls einen Eigensinn haben, etwa durch Gewicht und Statik. Diese analytische Unterscheidung *innerhalb* von materialer Substanz ist deshalb von Bedeutung, weil es die Agency von Akteur:innen beeinflusst, z. B. durch unterschiedliche Prägbarkeit (*malleability*) der Materialien. Unbelebte Materialien ermöglichen andere, vielfach weniger eingeschränkte, Handlungen als belebte Kulturgüter. Das Spektrum des *enablements* ist stärker eingeschränkt (*constraints*, Tab. 1). Innerhalb belebter Wesen gibt es weitere für menschliche Nutzung zentrale – und dabei nicht kontingente – Unterschiede, etwa bei Nutztieren. Schweine etwa stellen bei ähnlicher Nahrung auch ähnliche Ansprüche an Entstehung und Herkunft ihrer Nahrung wie Menschen: kohlehydratreich und eiweißhaltiges Futter. Rinder hingegen brauchen Grasland, das sie beweiden können. Sie sind damit deutlich nomadischer als die eher ortsgebunden lebenden Schweine. Rindfleisch „frisst … Fläche, bevor es selbst gegessen werden kann" (Reichholf 2011: 83).

Technologien, kulturelle Weitergabe und mehrfaches Erbe

Wegen ihrer verschieden gearteten Materialität unterscheiden Kulturaspekte sich auch hinsichtlich ihrer Nutzbarkeit als kulturelle Ressource. Ein einfaches Beispiel: Wissen kann als einzige Ressource – im Unterschied zu Land, Rohstoffen und Arbeit – intra-sozial geteilt (*shared*), intra-sozial vererbt (Transmission) und an andere Sozialverbände weitergegeben werden (Transfer) oder sich räumlich ausbreiten (Diffusion), ohne dabei in der Ursprungsperson oder -gemeinschaft verloren zu gehen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 2 Materiell unterschiedliche Kulturmanifestationen (K4 und K7) am Bonner Schloss, für Erklärung der Kategorien K1 bis K12 vgl. Tab. 1. (Foto: Christoph Antweiler, 2019)

Auch die Erneuerbarkeit von Ressourcen hängt eng an ihrer materiellen Verfasstheit. Schließlich hängt die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Weitergabe an andere Gemeinschaften, der Transfer und die räumliche Diffusion von Kultur, stark von der Materialität ab. Gerade der Kulturtransfer ist aber ein entscheidender Motor von kultureller Evolution. Die tatsächliche Neuerfindung von Werkzeugen ist historisch vergleichsweise selten, weil sie an viele Vorbedingungen geknüpft ist, wofür das Rad-mit-Achse ein Beispiel ist (Hodder 2018: 12–13, 61–63, Fig. 1.5). Kulturelle Software kann sich ggf. leichter und schneller verbreiten als Hardware. Bei Technologien werden vielfach kulturelle Ideen übernommen (*stimulus diffusion*), ohne dass den Nehmenden die genaue materiale Basis bekannt ist, so, wie es z. B. beim Kulturtransfer von Porzellan war. Schließlich ist der Aufforderungscharakter (*Affordanz*) etwa von Gebrauchsgegenständen, Werkzeugen oder Gebäuden kontingent zu kulturspezifischem Wissen. Dieser multiple Charakter von materiellen Phänomenen lässt es sinnvoll erscheinen, Formen der Manifestation und/oder Verkörperung im Sinne von *Embodiment* einer jeweiligen Kultur einer Gemeinschaft analytisch zu unterscheiden (Tab. 1).

Tab. 1 Implikationen unterschiedlicher Manifestation und Verkörperung von Kultur für *Agency*, Transmission und Transfer. (Verändert nach Antweiler 2022: 419)

	Form der Manifestation und Verkörperung von Kultur	Implikationen für aktuale Handlungsmacht (*agency*)	Implikationen für Transmission und Kulturtransfer	Implikationenfür Geschichtswissenschaft und Archäologie
K1	Kultur manifestiert im Gehirn einer Person: nicht sprachliche Gedanken	Maximale Freiheit, da keine materiellen *constraints*	Direkter Transfer nicht möglich	Nur introspektiv zugänglich, Vergessen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

K2	Kultur verkörpert im Sprechhandeln: *parol*e	Wortschatz bildungsbezogen stark differierend, nur für ko-präsente Sozialpartner:innen erfahrbar	Limitiert auf Sprecher:innengemeinschaft, Missverständnisse, Zufallswandel	Oft kurzzeitig und daher nicht überliefert
K3	Kultur verkörpert in Verhalten und Handeln: z. B. Körpersprache, Routinen, Rituale, Performance	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse, Viabilität, beobachtbar für Sozialpartner:innen	Zum Teil auch für Sprachfremde verständlich, Fehldeutungen	Oft kurzzeitig und nicht überliefert, Intentionalität (Handeln) kaum fassbar
K4	Kultur manifestiert in materiellen unbelebten Dingen (Technologie): z. B. Gegenstände, Monumente, Musik, Kunst (Artefakte i. e. S.)	Begrenzt durch physikalische und chemische Bedingungen	Materialabhängig, mehr oder minder dauerhaft, *potential transgenerational*	Zentrale Datenbasis, aber Selektionsgrad der Überlieferung unklar
K5	Kultur manifestiert in materiellen Spuren: z. B. Arbeitsspuren auf Artefakten	Begrenzt durch physikalische und chemische Bedingungen	Weitergabe nur wenn bewusst, bemerkt	Oft gut zugänglich, aber präziser Praxisbezug unklar
K6	Kultur manifestiert in außerkörperlichen Speichermedien: Schrift, IT	Kapazität tendenziell unbegrenzt, Zugriff durch mehrere Nutzer, Zugriff durch Wissen oder Instrumente begrenzt	Unterschiedliche Dauerhaftigkeit je nach Medium, Verfall	Nur in historisch jungen oder sogar nur in gegenwartsnahen Phasen
K7	Kultur verkörpert in Organismen: z. B. Haustiere, genetisch veränderte Lebewesen, im Ego selbst	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse, Viabilität	Eingeschränkt durch Generationalität	Differentielle Überlieferung (Ramentation, Fossilisierung)
K8	Kultur verkörpert im menschlichen Organismus, z. B. Organreaktion auf Ernährung	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse und Viabilität	Eingeschränkt durch Generationalität	Extrem selektiv überliefert
K9	Kultur verkörpert im *eigene*n Organismus: z. B. individueller Stress	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse und Viabilität,	Eingeschränkt durch Generationalität, kaum weitergegeben	Tw. introspektiv erfahrbar, tw. beobachtbar
K10	Kultur manifestiert in künstlichen Materialien im oder am eigenen Organismus: Bsp. Tätowierung, Skarifizierung, Herzschrittmacher	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse, durch Viabilität	Eingeschränkt durch Generationalität, erweitert durch technische Innovationen	Tw. nur in historisch gegenwartsnahen Phasen
K11	Kultur manifestiert in Assemblagen, z. B. an Stränden oder in Müllhalden	Je Materialitäts-Assemblage unterschiedlich eingeschränkt	Unterschiedlich eingeschränkt nach Lebensdauer, Zyklen	Zuordnung zum Entstehungsort der Einzelteile ggf. schwierig

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

K12	Kultur manifestiert und verkörpert in Landschaften: z. B. anthropogen veränderte Biome (Anthrome)	Angesichts der Größe stark eingeschränkt, verschieden je nach ökosystemischer Dynamik	Eingeschränkt durch Generationalität und geophysikalische Umstände	Tendenziell dauerhaft, bis hin zu Anthromen

Die Mechanismen kultureller Weitergabe sind bei Primaten erheblich vielfältiger als bei anderen Lebewesen. Zur genetischen Vererbung kommt nicht-genetisches Erbe durch Eltern, Verwandte, Nichtverwandte und Peers. Beim Menschen kommt aber außer der zentralen Weitergabe kultureller Inhalte durch sprachliche Kommunikation noch die Weitergabe durch außerkörperliche Kultur in Form von Gegenständen und bei manchen Kulturen Schrift und weitere außerkörperliche Informationsträger hinzu. Einige andere Primaten gebrauchen zwar auch Werkzeuge (*tool using*) und stellen sie sogar her (*tool making*), aber diese Gegenstände selbst spielen wegen der fehlenden Fähigkeit zur Instruktion für die Weitergabe zwischen den Generationen nach heutigem Kenntnisstand kaum eine Rolle.

Die jeweilige Materialität beeinflusst auch stark eine wahrscheinlich einzigartige Eigenschaft des Menschen: die Fähigkeit zur Akkumulation von Kultur (*cumulative culture*). Diese Fähigkeit ist zentral für die Erklärung von sozialer Evolution im Sinne von Komplexitätssteigerung und/oder Anpassung (Antweiler 1991; Hodder 2018: 43; Zeder 2018; Haidle und Jaudt 2020). Die Möglichkeit, Innovationen und Lösungen als kulturelle Errungenschaften zu konservieren und auf einen erreichten Stand aufzubauen (*ratchet effect,* Tomasello 2006; vgl. Abb. 3; vgl. Tomasello 2020), unterscheidet sich je nach der Materialitätsform außerkörperlicher Kultur. Um die Transmissionsfähigkeit von *Chaînes opératoires* (Haidle 2012: 108-110) oder Hodders *entanglements* biotischer, sozialer und materialer Dinge (Hodder 2012, 2018, 42, 110–112) und ihren Bezug zu Zielen genau zu verstehen, bräuchten wir eigentlich eine genaue Klassifikation der Möglichkeiten der Wissensakkumulation und der Breite der Handlungsmöglichkeiten für jeden Gegenstandstyp bzw. jede Technologie, etwa Sprache, Schrift, Werkzeuge und Monumente.

Die präzise Unterscheidung der Mechanismen der kulturellen Weitergabe erlaubt es auch, die Einflüsse von Kultur auf die genetische Evolution (*culture-driven genetic evolution*, Henrich 2016: 59–60) genauer zu fassen. Der dauerhafte Gebrauch von Artefakten, etwa Werkzeugen und Waffen, hat anatomische Veränderungen etwa im Rücken oder in den Händen zur Folge, führt zu neuen kortikalen Verbindungen im Gehirn und verändert Fähigkeiten der funktionalen Koordination. Auf der Verhaltensebene erhöht sich die Geschicklichkeit, z. B. die Fertigkeit zum Werfen, während sich die Körperkraft vermindert. Die Verschränkung neurokultureller Forschung mit der Analyse von Gegenständen zeigt die Bedeutung von materieller Kultur für *kulturgetriebene* genetische Evolution. Mithin kann die Geschichte des Menschen grundsätzlich als Koevolution und als Nischenkonstruktion verstanden werden (vgl. Riede 2019 für eine präzise archäologische Anwendung).

Auch innerhalb von einzelnen Kulturgemeinschaften werden *verschiedene* Gegenstände mit *unterschiedlichen* Transmissionsweisen tradiert. Hierzu könnte man die von Jordan (2015) an archäologischen und ethnologischen Beispielen herausgearbeiteten multiplen Traditionen materieller Kultur heranziehen. Die differenzierten Ursachen und differenzierenden Effekte mate-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

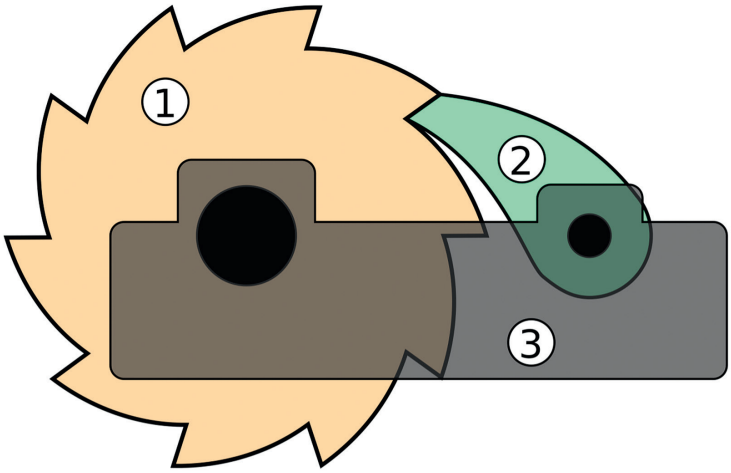


Abb. 3 „Ratsche“, bestehend aus Sperrrad (1), Sperrklinke (2) und Lager (3) als Beispiel des Wagenhebereffekts (*ratchet effect*). (Schorsch 2011, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ratchet_Drawing.svg)



Abb. 4 „Effekte dreifachen kulturellen Erbes in Köln: weitgehend anthropogenes Gebäude, teil-anthropogene „Kulturpflanzen“ und teil-anthropogene Atmosphäre. (Vgl. K4, K7 in Tab. 1, Foto: Christoph Antweiler, 2021)

rieller Kultur betreffen das ganze Kontinuum der Wagenheber-Effekte – im Spektrum zwischen dem tatsächlichen mechanischen Wagenheber und menschheitsgeschichtlichen technologischen Innovationen, wie der neolithischen Revolution und etwa dem wissenschaftlichen Fortschritt durch den Aufstieg „on the shoulders of giants“. Die potenzielle intra-kulturelle Vielfalt der Ma-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terialformen und ihrer jeweiligen Transmissionsformen gilt es zu differenzieren. Das gilt auch für die mit jeder neuen Technologie, wie Schrift oder Landwirtschaft verbundenen sozialen und emotionalen Kosten und die Kanalisierungen, die langzeitlich die kulturellen Optionen einengen (Schlaudt 2022).

Das hier nur skizzierte Konzept des multiplen Erbes und eine präzise Unterscheidung der Mechanismen der kulturellen Weitergabe könnten weiterentwickelt werden, wenn Birgitts ausgewogener Zugang beherzigt wird. Während ein Fokus auf Materialität und Wissen viele Fenster zum Verständnis kulturellen Wandels eröffnet, sollten Emotionen und Affekte nicht vergessen werden. Kulturelle Objekte und individuelle wie soziale Emotionen können in vielfacher Weise verknüpft sein. Sowie ein ausschließlicher thematischer Fokus auf Rationalität und Kognition eine Verengung darstellt, so sollten umgekehrt Emotionen und Affekte nicht „ontologisch" gegen Wissen und Vernunft ausgespielt werden. Gleiches gilt im Feld der Methodik für kulturanalytische Zugänge und den Kulturvergleich. Die Komplexität eines Phänomens sollte uns nicht zu nebulösen Formulierungen anregen, sondern mit der Schärfung analytischer Begrifflichkeiten beantwortet werden. Ein jedes synthetisches Unterfangen setzt eine vorherige Analyse voraus. Ein jedes interdisziplinäres Vorhaben kann nur Früchte bringen, wenn die jeweilige disziplinäre Basis theoretisch und methodisch gut fundiert ist. Nur eine klare Begrifflichkeit, die emische Konzepte ernst nimmt, zu diesen aber gleichzeitig ein analytisches wissenschaftliches Vokabular entwickelt, eröffnet die Möglichkeit eines produktiven Kulturvergleichs als auch ein echtes interkulturelles Verstehen.

Für mich zeichnen sich Birgitts Arbeiten in Theorie und Methodik durch eben diese Haltungen aus. Ihr gleichermaßen analytischer wie interpretierender Zugang zu Denken, Fühlen und Kultur trifft in ihrem Werk wunderbar mit einer für die Ethnologie zentralen Qualität zusammen, auf die in Beiträgen im zweiten Teil dieses Bandes Bezug genommen wird: ethnographisch sauber fundierte Empirie.

Literatur

Antweiler, Christoph 1991: On Natural Experiments in Social Evolution: The Case of Oceania. In: Christoph Antweiler und Richard N. Adams (Hg.), *Social Reproduction, Cultural Selection, and the Evolution of Social Evolution*. Leiden: E.J. Brill, 158–171.

Antweiler, Christoph 2017: Zur Universalität von Emotionen. Befunde und Kritik kulturvergleichender Ansätze. In: Tobias Kienlin und Leonie C. Koch (Hg.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen*. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 125–147.

Antweiler, Christoph 2021: Transdisziplinarität als ko-produktives Scheitern? Autoethnographische Reflexionen zu einem Projekt in Thailand. *Zeitschrift für Ethnologie* 145 (1): 131–151.

Antweiler, Christoph 2022a: *Anthropologie im Anthropozän. Theoriebausteine für das 21. Jahrhundert*. Darmstadt: WBG (WBG Academic).

Antweiler, Christoph 2022b: Multiple Praktiken kultureller Transmission. Ein biokultureller Ansatz zu Materialität als Sozialform. In: Tobias L. Kienlin und Richard Bussmann (Hg.), *Sozialität –Materialität – Praxis*. Bonn: Habelt, 407–429.

Augé, Marc 2019: *Die Zukunft der Erdbewohner. Ein Manifest.* Berlin: Matthes und Seitz (Orig. „L'Avenir des Terriens. Fin de la préhistoire de l'humanité comme société planétaire", Paris: Albin Michel, 2017).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Clark, Nigel und Bronislaw Szerszynski 2021: *Planetary Social Thought. The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press.

Geertz, Clifford James 1992: Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas, und Nils Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie.* Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 56–82 (Wagenbachs Taschenbuch, 212).

Hahn, Hans Peter 2014: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Reimer Verlag.

Haidle, Miriam 2012: *How to Think Tools? A Comparison of Cognitive Aspects in Tool Behaviour of Animals and During Human Evolution*. Habilitationsschrift, Universität Tübingen (Cognitive Aspects in Tool Behaviour 1).

Haidle, Miriam und Oliver Schlaudt 2019: Where Does Cumulative Culture Begin? A Plea for a Sociologically Informed Perspective. *Biological Theory.* https://doi.org/10.1007/s13752-020-00351-w.

Hansen, Klaus P. 2009: *Kultur, Kollektiv, Nation*. Passau: Stutz.

Hansen, Klaus P. 2011: *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag.

Haraway, Donna J. 2016: *Staying With the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.

Henrich, Joseph 2016: *Secret of Our Success. How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Henrich, Joseph 2020: *The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York: Macmillan.

Hodder, Ian 2012: *Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Hodder, Ian 2018: *Where Are We Heading? The Evolution of Humans and Things*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Hodder, Ian 2020: The Paradox of the Longterm: Human Evolution and Entanglement. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 26: 389–411.

Holenstein, Elmar 2004: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Ammann Verlag.

Hoppe, Katharina 2021: *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*. Frankfurt/New York: Campus.

Hornborg, Alf 2017: Artifacts Have Consequences, Not Agency: Toward a Critical Theory of Global Environmental History. *European Journal of Social Theory* 20: 95–110.

Hornborg, Alf 2021: *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jordan, Peter David 2015: *Technology as Human Social Tradition: Cultural Transmissions among Hunter-Gatherers*. Oakland, Calif.: University of California.

Kirchhoff, Thomas; Nicole C. et al. 2020: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Klass, Morton 2003: *Mind Over Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Laland, Kevin und Lynn Chiu 2020: Evolution's Engineers. *Aeon.*

Moebius, Stephan, Frithjof Nungesser und Katharina Scherke 2019: *Handbuch Kultursoziologie: Begriffe – Kontexte – Perspektiven – Autor_innen. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*. Wiesbaden: Springer VS.

Pagel, Mark 2012: *Wired for Culture. Origins of the Human Social Mind*. New York/London: W. W. Norton und Co.

Reichholf, Josef H. 2011: *Der Tanz um das goldene Kalb. Der Ökokolonialismus Europas*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Riede, Felix 2019: Niche Construction Theory and Human Biocultural Evolution. In: Anna M. Prentiss (Hg.), *Handbook of Evolutionary Research in Archaeology*. Cham: Springer, 337–358.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147-162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls: Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: LIT Verlag.

Röttger-Rössler, Birgitt 2020: Research across Cultures and Disciplines: Methodological Challenges in an Interdisciplinary and Comparative Research Project on Emotion Socialization. In: Michael Schnegg und Edward D. Lowe (Hg.), *Comparing Cultures. Innovations in Comparative Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press, 180–200.

Rudolph, Wolfgang 1973: Kultur, Psyche, Weltbild. *Ethnologie: Zur Standortbestimmung einer Wissenschaft* 3 (21). Tübingen: Verlag Elly Huth.

Rudolph, Wolfgang und Peter Tschohl 1977: *Systematische Anthropologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Schlaudt, Oliver 2022: *Das Technozän: Eine Einführung in die evolutionäre Technikphilosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Sterelny, Kim 2021: *The Pleistocene Social Contract. Culture and Cooperation in Human Evolution*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Tomasello, Michael 2006: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Orig. „The Cultural Origins of Human Cognition", Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Tomasello, Michael 2020: *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*. Berlin: Suhrkamp (Orig. „Becoming Human. A Theory of Ontogeny", Cambridge, Mass./London: The Belknap Press of Harvard University Press 2019).

Trischler, Helmuth und Fabienne Will 2020: Anthropozän. In: Martina Heßler und Kevin Liggieri (Hg.), *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Sudium*. Baden-Baden: Nomos, 236–243.

Tsing, Anna Lowenhaupt, Andrew S. Mathews und Nils Bubandt 2019: Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. An Introduction to Supplement 20. *Current Anthropology* 60: 186–197.

Tylor, Edward 2005. *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. Stuttgart: Georg Olms (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1873).

Van Loyen, Ulrich 2019: Nachwort. In: Déborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro (Hg.), *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*. Berlin: Matthes und Seitz, 158–161.

Vann, Elizabeth F. 2013: Culture. In: James G. Carrier und Deborah B. Gewertz (Hg.), *The Handbook of Sociocultural Anthropology*. London: Bloomsbury, 30–48.

Widdau, Christoph Sebastian 2021. *Einführung in die Umweltethik*. Ditzingen: Reclam.

Zeder, Melinda A. 2018: Why Evolutionary Biology Needs Anthropology: Evaluating Core Assumptions of the Extended Evolutionary Synthesis. *Evolutionary Anthropology: Issues, News and Reviews* 27: 267–284.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eva-Maria Engelen

Universalistische und konstruktivistische Emotionstheorien revisited: Die Bedeutung der Semantisierung von Emotionen und ethischer Überlegungen dafür

Charles Darwin versuchte als einer der ersten, darzulegen, dass alle Menschen dieselben Emotionsausdrücke zeigen und diese in gleicher Weise verstehen und empfinden, weil sie angeboren sind. Diesen Überlegungen hat sich die Forschung unter anderem im Gefolge von Paul Ekman angeschlossen. Von Seiten der Ethnologie sind früh Einwände dagegen erhoben worden. Forscherinnen wie Birgitt Röttger-Rössler haben aus ihrer Disziplin heraus methodologische Ansätze geliefert, die geeignet sind, sowohl die Einseitigkeit der Modelle biologisch angelegter Basisemotionen darzutun als auch derjenigen Modelle, die Emotionen lediglich als sozial oder kulturell konstituiert ansehen. Die diesen einseitigen Ansätzen zu Grunde liegende Dichotomie hat in jüngster Zeit durch Arbeiten von Forscherinnen wie Lisa Feldman Barrett wieder Nachdruck erhalten. Feldmann Barrett vertritt die These, es gäbe keine Basisemotionen, sondern nur angeborene Empfindungen wie Wohlfühlen, Nicht-Wohlfühlen, Entspannt-Sein und Nicht-Entspannt-Sein, ansonsten seien Emotionen ein kulturelles und soziales Konstrukt.

Was meint eine Forscherin wie Lisa Feldman Barrett, wenn sie sagt, Emotionen seien Konstruktionen? Sie meint damit, dass es sich nicht um Reaktionen auf ein Geschehen in der Welt beziehungsweise Umwelt handelt (Feldman Barrett 2017: 27f.), sondern um kulturell erlernte Vorhersagemuster, die zwar mit körperlichen Empfindungen einhergehen, welche aber keinerlei objektive psychologische Bedeutung haben: If you feel an ache in your stomach while sitting at the dinner table, you might experience it as hunger. If flu season is just around the corner, you might experience the same ache as nausea. (Feldman Barrett 2017: 29) Empfundener Schmerz oder ein beschleunigter Herzschlag sind also Bestandteile dessen, was Feldman Barrett nicht mehr ‚Emotion', sondern ‚Emotionskonzeption' nennen möchte. Solch physiologische Manifestationen sind für sie das einzig Objektive an Emotionskonzeptionen, alles andere ist sozial konstruiert, weil die mit dem Herzschlag oder dem Schmerz einhergehende emotionale Bedeutung nicht in demselben Sinne objektiv ist. Letztere ergibt sich je nach Kontext und erlernten Emotionskonzepten vielmehr aus einer sozialen und kulturellen Übereinkunft (Feldman Barrett 2017: 33 und 133). Wir haben es demnach mit mentalen Konzeptionen zu tun, die insofern körperlich verankert sind, als ihnen neuronale Muster des Gehirns entsprechen und sie mit Herzklopfen, Schmerz oder Unwohlsein einhergehen. Alles, was darüber hinaus mit einer positiven oder negativen Bewertung von Vorgängen in der Welt oder im Empfinden einhergeht, und damit etwas anderes ist als ein lediglich neutrales körperliches Vorkommnis", gehört mithin in den Bereich der kulturellen und sozialen Konstruktion, für deren Entstehen und Wirken in erster Linie der Einfluss der Sprache ausschlaggebend ist.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit werden nicht nur wissenschaftlich tradierte Emotionskonzepte, für die der angeborene Emotionsausdruck eine Rolle spielt (dazu im Folgenden ausführlicher), verworfen, sondern auch alle, für die das Moment der spezifischen Bewertung zum Emotionskonzept gehört:

> […] instances of happiness, sadness, anger, fear, and other emotion categories are constructed by the same brain mechanism that constructed the blobby bee, the juicy apple […] with no need for emotion circuits or other biological fingerprints. […] The theory of constructed emotion dispenses with fingerprints not only in the body but also in the brain. (Feldman Barrett 2017: 32 und 35)

Feldman-Barrett ist Psychologin. Ihre wissenschaftliche Arbeit zu kritisieren, muss daher anderen Psychologen und Neurowissenschaftlern vorbehalten sein.[1] In diesem Beitrag sollen vielmehr Konzepte und Überlegungen aus der Philosophie vorgestellt werden, die mit den Überlegungen Birgitt Röttger-Rösslers Berührungspunkte und Überschneidungen aufweisen, dichotome Ansätze kritisch hinterfragen und Gegenmodelle bieten.

Dabei handelt es sich zum einen um die Thematik der Semantisierung von Emotionen, bei der man davon ausgehen muss, dass es so etwas wie angeborene Emotionsausdrücke und Empfindungen gibt, damit das Emotionsvokabular dafür erlernt werden kann und zum anderen um ethische Überlegungen, die bei Darwin von Anfang an mitgedacht worden sind. Vielfach ist nämlich in Vergessenheit geraten, dass Darwins Annahmen von einem universalistischen Humanismus geleitet sind, den eine Forscherin wie Feldman Barrett zwar ebenfalls in Anspruch nimmt, wenn sie auf die Relevanz ihrer Arbeit verweist, sich der Inanspruchnahme allerdings nicht bewusst zu sein scheint.[2] Zunächst aber zur Thematik der Semantisierung von Emotionen.

Semantisierung von Emotionen

Der sprachtheoretische Ansatz zum Spracherwerb von empirisch arbeitenden Forschern wie Michael Tomasello schließt an die Sprachphilosophie des späten Ludwig Wittgenstein an. Wie auch der Ansatz des Philosophen Donald Davidson (Davidson 2004: 205f., 208f., 220f.; Engelen 2014: 69f.) bietet er die Möglichkeit, plausibel zu machen, inwiefern Emotionen semantisiert sind (Engelen 2014: 70–83; Engelen 2013). Von den genannten Philosophen und Forschern hat das Modell freilich keiner auf Emotionen angewendet. Nicht zuletzt deshalb soll hier kurz geschildert werden, wie die Semantisierung von Emotionen vonstattengeht.

Semantisierung von Emotionen bedeutet, dass sie durch die sprachliche Bedeutung in der jeweiligen Kultur geformt und keine rein biologisch ablaufenden Vorgänge sind, auch nicht

1 Forscher wie Jaak Panksepp haben das früh mit überzeugenden Argumenten und einiger Vehemenz getan. Vgl. etwa Panksepp 2007: 281–296.

2 In einer Sendung des Deutschlandfunks, für die auch Birgitt Röttger-Rössler interviewt wurde, wird Feldman Barrett beispielsweise wie folgt zitiert: Wenn Sie in einen anderen Kulturkreis ziehen, dessen emotionale Konzepte Sie nicht verstehen, dann ist das sehr stressig und Sie werden eher krank. Sich in eine Kultur einzuleben bedeutet, die Emotionen dieser Kultur empfinden lernen. Warum sollten wir aber, außer aus ökonomischen Gründen, auf die Stresssymptome des Immigranten Rücksicht nehmen, wenn wir, da Emotionen ausschließlich kulturspezifisch sind, etwas anderes empfinden als der Kulturfremde? Die Antwort bleibt Feldman Barrett schuldig. Die Sendung „Das Wir im Ich. Wie Kultur unser Denken und Fühlen prägt" von Volker Wildermuth wurde am 15. April 2022 ausgestrahlt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Falle so genannter Basisemotionen, die als universal, d. h. angeboren bei allen Menschen mehr oder weniger gleichermaßen vorhanden sind. ‚Geformt sein' heißt hier, dass auch das Empfinden davon beeinflusst ist und mithin kulturell geprägt. Wie wir Freude als Freude oder Angst als Angst empfinden, hängt also auch von dem Begriff der Freude oder dem Begriff der Angst ab, den wir erlernt und verinnerlicht haben. Dieser Ansatz impliziert nicht, dass es keine angeborenen emotionalen Ausdrucksformen oder Weisen des Empfindens gibt. Im Gegenteil, der Umstand, dass es eine emotionale Erregung gibt, die auch einen Ausdruck findet, ist eine Voraussetzung dafür, dass wir eine gemeinsame Sprache für Emotionen erwerben können.

Eine wesentliche Bedingung dafür, eine Sprache erlernen zu können, ist, dass der Mensch seine Aufmerksamkeit gemeinsam mit einem anderen auf einen Gegenstand richten kann, der durch diesen gemeinsamen Akt als etwas identifiziert wird. Das Sich-gemeinsam-auf-einen-Gegenstand-Ausrichten ist eine intentionale Beziehung. Wenn das Kind im Alter von neun Monaten in der Lage ist, zu verstehen, dass es mit einem intentionalen Akteur interagiert, der es wahrnimmt und der ihm gegenüber, bestimmte Absichten hat (Tomasello 2006: 119), kann es die intentionale Beziehung des Erwachsenen zur Welt und zu ihm selbst beobachten. Damit kann es aber auch die emotionalen Einstellungen des Erwachsenen ihm gegenüber wahrnehmen und sich selbst als so etwas wie ein Selbst erfahren lernen.

Die Sprachtheorie des späten Ludwig Wittgenstein aufgreifend, versteht Tomasello sprachliche Referenz, wie viele Sprachphilosophen auch, als einen sozialen Akt, bei dem Akteure ihre Aufmerksamkeit auf etwas ausrichten (Tomasello 2006: 128f.). Szenen gemeinsamer Aufmerksamkeit ermöglichen als intersubjektiver Kontext, dass sprachliche Referenz als solche verstehbar ist.

Zumeist richtet sich die gemeinsame Aufmerksamkeit auf einen dritten Gegenstand. Wichtig ist es, zu sehen, dass dem nicht so sein muss, sondern der Gegenstand der geteilten Aufmerksamkeit auch das Kind selbst sein kann (Tomasello 2006: 131); oder, wie man bereits vorgreifend einfügen kann, emotionale Erscheinungsformen, die gespürt werden und einen körperlichen Ausdruck finden.

Bestätigt wird eine solche Annahme nicht nur von entwicklungspsychologischen Untersuchungen; für sie spricht zudem, dass sie nicht auf überholte Sprachtheorien oder Spekulationen zurückgreifen muss, sondern auf eine, die in der philosophischen Debatte seit Jahrzehnten Bestand hat.

Dieser sprachtheoretische Ansatz bietet die Möglichkeit, plausibel zu machen, inwiefern Emotionen semantisiert sind. Angewendet auf physiologische emotionale Reaktionen bedeutet das, dass das Kind lernt, dass die Aufmerksamkeit und die Wortgeräusche, auf die sich die Aufmerksamkeit des Erwachsenen bezieht, seine eigenen emotionalen Reaktionen sind, die kein dritter Gegenstand im Sinne der Referenz sind, sondern Veränderungen des kindlichen Organismus, die dieses spürt. Das Kind lernt zudem, dass die Erwachsenen die Veränderungen mit bestimmten Worten, aber auch Gesten versehen.

Die Worte, die in Bezug auf die emotionalen Prozesse des kindlichen Organismus von den Erwachsenen verwendet werden, ermöglichen damit eine intersubjektive Bezugnahme auf senso-motorische, emotionale Prozesse, die ihren Ausdruck beim Kind nicht nur im Empfinden haben, sondern auch in Mimik, Gestik und Lautbildung. Verkürzt ausgedrückt kann man sich das so vorstellen: Das Kind spürt den Prozess, der Erwachsene sieht ihn, somit können sich beide auf das gleiche beziehen, und das Kind kann einen Begriff dafür erlernen. Die emotionalen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prozesse werden so mit sprachlichen Ausdrücken und Bedeutungen verbunden. Am Ende dieses Lernprozesses gehört die sprachliche Bedeutung zum senso-motorischen Prozess dazu.

Wie lässt sich das auf die Ausbildung von Emotionen anwenden? Obgleich die Unterscheidung in basale und nicht-basale Emotionen immer wieder mit guten Gründen hinsichtlich ihrer theoretischen Tragfähigkeit hinterfragt worden ist, gibt es auch gute Gründe, an ihr ansatzweise festzuhalten. Ein Haupteinwand gegen die Annahme basaler emotionaler Prozesse besteht darin, dass eine Emotion bei einem gesunden, erwachsenen Menschen in der Komplexität des alltäglichen Lebens selten in basaler Form auftritt, weil sie kulturspezifisch überformt ist. Denn selbst so genannte basale Emotionen wie Freude oder Angst, die allgemein allen Menschen universal zugeschrieben werden, sind kulturell und damit auch sprachlich geformt und gehen, sobald sie das sind, mit höheren kognitiven Prozessen einher. Dem ist sicherlich zuzustimmen. Dennoch lassen sich basale emotionale Prozesse als diejenigen Prozesse bestimmen, die bis zu einem bestimmten Grad angeboren sind und sehr früh in der Phylogenese in allen uns bekannten Kulturen sowie bei einigen höheren Säugetieren/Primaten auftreten.[3]

Wie wir uns die Anwendung der Spracherwerbstheorie auf emotionale Prozesse und damit die Semantisierung der Emotionsempfindung vorzustellen haben, lässt sich noch weiter veranschaulichen: Die Schreck- und Furchtreaktion eines Säuglings wird mit dem Begriff der Furcht oder Angst belegt, indem ein Laut durch Wiederholung mit einer Empfindung gepaart wird. Damit dieses Wort für das heranwachsende Kind zu einem Begriff werden kann, muss es nicht nur eine Vokabel lernen, sondern mit der Gebrauchsweise der Vokabel auch einige Verhaltensformen, um die Bedeutung des Wortes zu erfassen. Es wird etwa lernen, wann ihm die Emotionsempfindung zugestanden wird und wann nicht. Die Bezugsperson wird auf das zum Weinen bereite Gesicht des Kindes, das Blickkontakt mit der Bezugsperson sucht, beispielsweise sagen: „Du musst doch keine Angst vor dem Hasen haben". Bei Anwesenheit eines großen Hundes mag die Bezugsperson, je nachdem, welches Verhältnis sie selbst zu Hunden hat, anders reagieren. Dabei wird das Kind einen bestimmten expressiven Gesichtsausdruck bei den anderen Artgenossen wahrnehmen und es wird unter Umständen getröstet und beschützt werden. Das Wort ‚Angst' wird so in Handlungs- und Situationszusammenhänge eingebettet und mit einer bestimmten Emotionsempfindung einhergehen. Hinzu kommt, dass Weisen der Emotionsregulation konzeptuell, d. h. zusammen mit dem Begriff erlernt werden, beziehungsweise diese zur vollen Bedeutung des Begriffs dazugehören. Erst wenn der Begriff auf diese Art und Weise eingeführt ist, kann man sagen, dass das Kind mit dem Begriff ‚Angst' vertraut ist. Emotionsempfindung und Begriff lassen sich dann nicht mehr voneinander trennen; es gibt für das Kind dann keine nicht semantisierte Körpersensation mehr.

Die für den Spracherwerb erforderliche gemeinsame Aufmerksamkeit, die eine gemeinsame Referenz ermöglicht, kann auf die Angstreaktion des Kindes gerichtet sein. Obgleich die Angst kein Gegenstand in der Welt ist, kann sich die geteilte Aufmerksamkeit der Bezugsperson und des Kindes auf die emotionale Reaktion des Kindes richten, da sie ihren Ausdruck in der physiologischen Reaktion und dem damit verbundenen Empfinden des Kindes hat sowie in den dazugehörigen körperlichen Ausdrucksformen, die von Dritten wahrgenommen werden können. Das Kind spürt das, worauf sich die Bezugsperson auf Grund des Emotionsausdruckes des Kindes (Gesichtsausdruck, Körperhaltung und geäußerte Laute) richtet. Somit können beide zusammen etwas anpeilen, was zwar nicht als Gegenstand und damit als etwas Objektives in der

3 Interessant ist, dass sich genau diese Argumente bereits bei Darwin finden lassen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt ist, aber durch die Kopplung von Ausdruck und Empfinden ein Gefüge darstellt. Es ist also von großer Bedeutung, dass das Kind etwas spürt, worauf es sich beziehen kann und dass das zudem einen Ausdruck in dem damit verbundenen Gesichtsausdruck, der Körperhaltung und der Lautbildung des Kindes findet. Damit ist die Angst etwas, auf das Kind und Bezugsperson ihre Aufmerksamkeit miteinander richten können.

Das Kind kann seine Angst also keineswegs allein dadurch als Angst identifizieren, dass es etwas spürt, sondern weil die Reaktionen der Bezugsperson auch eine gemeinsame Ausrichtung und damit eine Identifikation der Empfindung als Angst ermöglicht. Der so identifizierte Prozess erlangt seine Bedeutung sowohl durch Begriffsverwendung als auch durch eine Empfindung und deren körperlichen Ausdruck in zahlreichen Situationen des Spracherwerbs. Der Ausdruck ist es, der die Bezugnahme, die Referenz ermöglicht.

Mit Hilfe der Spracherwerbstheorie lässt sich also zeigen, inwiefern phänomenales Erleben durch Spracherwerb semantisch und damit kulturell geformt ist und keine ausschließlich physiologisch ablaufende Reaktion auf ein Umweltgeschehen hin darstellt.

Man muss Darwin und der Forschung in seinem Gefolge also nicht nur nicht in der Annahme widersprechen, dass es angeborene Empfindungsmuster und Ausdrücke gibt, man muss die Annahme sogar ansatzweise beibehalten, um den Vorgang der Semantisierung erklären zu können. Daraus lässt sich aber nicht ableiten, dass wir alle genau dasselbe empfinden, weil die kulturellen Kontexte, in denen wir unsere Emotionen identifizieren und regulieren lernen, sehr unterschiedliche Prägungen aufweisen können.

Die Abweichungen können aber auch sehr minimal sein und dennoch Ausgrenzung oder Inklusion zur Folge haben, weshalb sie unter anderem für Ethnologen ein interessantes Forschungsgebiet darstellen. Im Alltag werden solch minimale mimische, prosodische und gestische Schattierungen in der Ausdrucksform meist nicht bewusst. Sie bilden jedoch ein wichtiges Bindeglied für Gruppenzugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit. Das kann zur Abgrenzung sozialer Schichten innerhalb einer Stadt, eines Landes oder eines Kontinentes führen oder lediglich regionale Unterschiede manifestieren und vermag unter anderem zu erklären, warum sich das Gefühl der Fremdheit einstellt, ohne dass sich die Ursachen dafür von denjenigen, die es empfinden, eindeutig festmachen ließen, weil die wahrgenommenen Verschiedenartigkeiten so gering sind, dass man ihrer nicht gewahr wird.

Illustrieren lässt sich das Gesagte vielleicht wie folgt: Im deutschen Fernsehen hat man mit Verzögerung zur internationalen Konkurrenz verstanden, dass nicht nur Qualität und Bekanntheit der an einem Film beteiligten Schauspieler oder das Drehbuch für den Erfolg eines Films relevant sind, sondern auch die Schauplätze. Daher hat man begonnen, die Drehorte etwa nach Venedig, Irland oder Schweden zu verlegen. So wurden die Kriminalgeschichten der US-amerikanischen Autorin Donna Leon, die ihre Erzählungen in Venedig angesiedelt hat, zwar dort verfilmt, aber mit deutschen Schauspielern. Der Effekt dieses Experiments ist verblüffend, denn das gesamte Szenario wirkt falsch. Nicht nur, dass (vermeintliche) Italiener nun mit einem für das geschulte Ohr leicht hessischen, badischen oder sächsischen Akzent sprechen, sie lächeln wie Deutsche, bewegen sich wie Deutsche und zeigen deren Gestik und Mimik, was für den dafür sensibilisierten Beobachter zu Befremden führen kann, sollen die Schauspieler doch Italiener und Italienerinnen verkörpern.

Für die Zuordnung zu einer Gruppe und die damit verbundene Inklusion oder Exklusion sind also bereits minimale Abweichungen in Mimik, Gestik und Körperhaltung ausschlaggebend. Diese Beobachtungen sind für die Reflexion auf gelingendes Zusammenleben von

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutung. Aber legen sie auch nahe, dass der italienische Schwager etwas anderes empfindet, wenn er sich freut oder den Tod seiner Eltern betrauert als seine deutsche Schwägerin, wenn das bei ihr der Fall ist? Kaum.

Nun geht auch Feldman Barrett auf Fragen der Semantisierung und der kollektiven Intentionalität ein. Für sie ist kollektive Intentionalität etwas anderes als für Forscher wie Michael Thomasello oder Philosophen wie Donald Davidson. Kollektive Intentionalität bestimmt sie vielmehr als eine Form der kulturell entstandenen sozialen Übereinkunft, also als eine Form der sozialen Konstruktion:

> This requires] that other people […] agree that certain body-states or physical actions serve particular functions in certain contexts. Without this collective intentionality, one person's actions […] will be perceived by others as meaningless noise. (Feldman Barrett 2017: 139)

Die kollektive Intentionalität wird hier also nicht als individuelle Bezugnahme verstanden, sondern als kollektive Prägung.

Damit diese Prägung vonstattengehen kann, braucht der Mensch Sprache. Sie spielt daher auch für Feldman Barretts Ansatz eine entscheidende Rolle, denn: Without a concept for ‚Fear' you cannot experience fear. Without a concept for ‚Sadness' you cannot perceive sadness in another person. (Feldman Barrett 2017: 141)

Den Begriffen für Angst oder Traurigkeit entspricht nach Feldman Barrett aber nur insofern etwas in der Wirklichkeit, als ein soziales Konstrukt (wie etwa Geld) durchaus real ist und enorme Auswirkungen auf das menschliche Handeln hat. Diese Begriffe sind „folk concepts", also keine wissenschaftlichen Begriffe, denen etwas in der objektiven Welt entspricht, sondern volkstümliche Kategorien, die auf Grund ihrer Tradierung und Verankerung in kulturellen Zusammenhängen einen quasi objektiven Status erhalten haben, ohne dass ihnen außer Körperveränderungen etwas entspricht: Without emotion concepts there are no emotions but just bodily changes. (Feldman Barrett 2017: 133)

Diese kulturell überlieferten Emotionsbegriffe sind auch oder gerade in einem Ansatz wie dem von Feldman Barrett ausschlaggebend für das, was wir empfinden. Sie verfügt allerdings über keine ausgearbeitete Spracherwerbstheorie, mit deren Hilfe hinreichend geklärt werden könnte, wie wir die Emotionsbegriffe mit den körperlichen Veränderungen in Zusammenhang bringen, wenn so etwas wie der Emotionsausdruck keine auch nur rudimentäre Konstante darstellt. So erwähnt sie zwar, dass es keinen Emotionsausdruck des Gesichts gibt, sondern lediglich Gesichtskonfigurationen von Emotionen (Feldman Barrett 2017: 40), sie spielen aber beim Spracherwerb von Emotionsbegriffen keine Rolle. Sie verweist lediglich auf eine Hypothese, der zufolge wir auf statistische Weise lernen, Körpermuster und Kontexte mit Worten wie ‚Ärger' zu assoziieren. Allerdings gibt sie selbst zu, dass diese Hypothese bisher nicht über das Stadium einer Spekulation hinausgekommen ist (Feldman Barrett 2017: 102). Worauf im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden kann, sondern was lediglich Erwähnung finden kann, ist, dass diese Hypothese nicht in Konflikt mit Wittgensteins Privatsprachenargument geraten darf, denn Körpermuster kann das Kind nicht alleine als sich ähnlich oder unähnlich erkennen, es benötigt dazu eine Bestätigung von außen und diese kann nur via eines für den Anderen sichtbaren Ausdrucks erfolgen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethische Annahmen und Methoden universalistischer und konstruktivistischer Forschungsansätze

Feldman Barrett kritisiert die Arbeit der Wissenschaftlerin Disa A. Sauter und ihrer Forschergruppe, die bei dem isoliert lebenden afrikanischen Volksstamm der Himba zu dem Ergebnis gekommen waren, es gäbe belastbare Hinweise dafür, dass die Himba universale Emotionen wiedererkennen würden. Ihre Kritik bezieht sich auf die mögliche Beeinflussung der Himba durch das wiederholte Erzählen emotionaler Geschichten, in deren Protagonisten sie sich hineinversetzen sollten, ehe mit dem eigentlichen Experiment begonnen wurde (Feldman Barrett 2017: 50).

Feldman Barretts Forschergruppe hat gleichfalls Experimente bei und mit den Himba durchgeführt und nicht Sauters These, sondern ihre eigene bestätigt gefunden. Was Feldman Barrett nicht reflektiert, ist der mögliche Einfluss auf die Ergebnisse ihrer Forschergruppe durch deren wissenschaftliche Vorannahmen. Die Mitglieder dieser Forschergruppe verfolgen die wissenschaftliche Hypothese, dass Emotionen ein rein soziales Konstrukt sind, dem weder ein universaler Ausdruck noch ein universales Empfinden zu Grunde liegt. Mit dieser Vorannahme, man werde nicht das Gleiche empfinden und den jeweiligen Emotionsausdruck womöglich missverstehen, nähern sich die Forscherinnen im Experiment den Himba. Die Erwartung, dass diese Ausgangshypothesen sich bewähren werden, dürfte bei den Beteiligten der Forschergruppe hoch gewesen sein. Wie will man aber die Möglichkeit ausschließen, dass die impliziten Vorannahmen das Resultat der Befragung der Himba beeinflussen? Wenn der Andere in mir keinen fühlenden Menschen sieht, wie er selbst es ist, warum sollte man es dann selbst tun? Zudem steht das Argument, die Himba hätten nur Emotionsausdrücke erkannt (Feldman Barrett 2017: 49), aber nicht die damit einhergehende Empfindungen, ohne begleitende ethnologische Studien auf tönernen Füßen.[4]

Die ethischen Annahmen universalistischer beziehungsweise konstruktivistischer Forschungsansätze bleiben meist implizit, während Darwin sie in seinem universalistischen Ansatz explizit gemacht hat. In seinem Werk *The Expression of the Emotions in Man and Animal* von 1872[5] stellt Darwin als einer der Ersten in der Wissenschaft die Frage, ob wir die Mimik, die wir zeigen, wenn wir traurig, fröhlich oder wütend sind, erlernt haben oder ob sie ererbt ist. Der Gefühlsausdruck ist nach Darwin nicht nur beim Menschen angeboren, sondern auch bei einigen Tieren. Diese Annahmen haben ethische und gesellschaftspolitische Relevanz.

Durch die Untersuchung der emotionalen Ausdrucksformen wollte Darwin dreierlei zeigen: (1) Der Mensch ist keine einzigartige von Gott geschaffene Spezies. (2) Die menschlichen „Rassen" unterscheiden sich nicht. (3): Es gibt eine Stufenfolge im Bereich geistiger Phänomene.

4 Der Einwand würde wohl mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass universale Emotionen automatisch auftreten müssen. Das könnte aber bei den Himba der Fall sein; es würde nicht ausschließen, dass sie sich der Erwartungshaltung des Gegenübers anpassen und dementsprechend antworten oder, dass sie so antworten wie sie antworten und eine Empfindung mitmeinen. Siehe zu dieser Thematik Birgitt Röttger-Rösslers Ausführungen zum Verliebtsein bei den Makassar. Die Makassar zeigen physiologische Phänomene des Verliebtseins und beschreiben diese in der Weise, wie es in westlichen Kulturkreisen auch geschieht, ohne ein begriffliches Konzept dafür zu haben, was sich mit einem rein konstruktivistischen Ansatz nicht erklären lässt. Siehe Röttger-Rössler 2002: 153–158; und Röttger-Rössler 2006: 66f., 73ff., 76f.

5 Zitiert wird im Folgenden nach der deutschen Ausgabe *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen* von 2000.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch unsere innere Physiologie ist im Sinne des Erfinders der Evolutionstheorie ein Produkt der Evolution.

Zwar sieht bereits Darwin, dass das Ausdrucksverhalten zum Teil unwillkürliches Nachahmungsverhalten ist, also nicht auf dem Ausdruck innerer Empfindung beruht (Darwin 2000: 43) und auch, dass die meisten Ausdrucksformen vom Menschen sowie den Tieren unwillkürlich gebraucht, also nicht absichtlich hervorgebracht werden (Darwin 2000: 35). Aber da Ausdruck und Empfinden zusammen auftreten und der Ausdruck sich in der Evolution der Organismen herausgebildet hat, muss auch das phänomenale Empfinden ein Produkt der Evolution sein. So schreibt Darwin, dass das Ausdrucksverhalten eines Hundes seine Seelenzustände zeigt (Darwin 2000: 63) und Ausdruck sowie Seelenzustand also auch beim Tier korrespondieren (Darwin 2000: 97).

Zugleich kennt Darwin allerdings phänomenales Empfinden („Seelenzustände"), das nur Menschen aufzuweisen scheinen, weil es ein Selbstbild voraussetzt. Erröten und die dazugehörige Scham wären ein Beispiel dafür (Darwin 2000: 362, 349, 403).

Mit seinen Ausführungen möchte Darwin zudem zeigen, dass der menschliche Gefühlsausdruck universal ist und es keine Rassenunterschiede gibt (Darwin 2000: 399).

Die Tatsache, dass Darwin unter anderem dieses Anliegen mit seinem Werk verfolgt hat, bedeutet allerdings nicht, dass denjenigen, die nicht von universalistischen Erscheinungsformen bei Emotionen ausgehen, deshalb Rassismus zu unterstellen wäre. Ein rein konstruktivistischer Ansatz geht allerdings implizit mit der Unterstellung einher, dass Menschen, die in sehr unterschiedlichen Kulturen aufgewachsen sind, sich so lange nicht in ihrem emotionalen Ausdruck und Empfinden verstehen können, bis sie die Emotionsbegriffe der jeweils anderen Kultur erlernt haben. Die Trauer, Angst, Freude des Menschen aus einem anderen Kulturkreis bleibt mithin anfangs unverständlich und fremd. Die Vorstellung, man könne die emotionalen Regungen eines Fremden nachvollziehen, sich unter Umständen sogar einfühlen, muss vorderhand negiert werden, da es sich um soziale und kulturelle Konstruktionen handelt. Wir sehen nach Feldman Barrett nur, dass die andere Person sich unwohl fühlt oder nicht, entspannt ist oder nicht. Der Andere ist zunächst der Andere und kein Du, dass auch ein Ich ist. Außer dem Menschsein gibt es keine Gemeinsamkeit, keine geteilte Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft. Der Andere ist dieser Konzeption nach nicht der nächste, sondern andersartig. Eine Einfühlung in ihn oder sie ist daher ohne einen langwierigen Lernprozess nicht möglich.

Nun darf eine wissenschaftliche Theorie nicht lediglich deshalb gutgeheißen oder abgelehnt werden, weil einem die sich aus ihr ergebenden ethischen Konsequenzen gefallen oder nicht. Entscheidend ist vielmehr, ob sich die wissenschaftlichen Annahmen bestätigen lassen oder nicht. Die berechtigte Kritik an rein konstruktivistischen und rein universalistischen Emotionstheorien in der Forschungsliteratur ist allerdings Legion. Zudem haben wir gesehen, dass die jeweiligen Ausgangshypothesen Einfluss auf die Forschungsergebnisse haben können, und es nicht leicht ist, dies auszuschließen. Weil wir, um eine Emotion wie Freude als unsere Freude zu erleben, erst lernen müssen, uns als eine fühlende Instanz zu begreifen, ist der Ansatz, dass bestimmte physiologisch ablaufende Prozesse bereits vollständig vorgeben, was und wie empfunden wird, ebenso zu hinterfragen wie derjenige, der davon ausgeht, dass den Menschen gemeinsame physiologische Prozesse keine entscheidende Rolle für die Emotionsempfindung spielen. Kulturelle und semantische Formung von Emotionen setzt voraus, dass es etwas gibt, worauf wir uns gemeinsam beziehen können. Wir brauchen dieses Etwas, um die Semantisierung und kulturelle Formung erklären zu können.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Darwin, Charles 2000: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren*. Paul Ekman (Hg.), übersetzt von Julius Victor Carus und Ulrich Enderwitz. Frankfurt a. M.: Eichborn.

Davidson, Donald 2004a. Die zweite Person. In: Donald Davidson (Hg.), *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 186–210.

Davidson, Donald 2004b: Die Entstehung des Denkens. In: Donald Davidson (Hg.), *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 211–229.

Engelen, Eva-Maria 2013: Language Acquisition, and the Formation of Emotions.In: *Pre-Proceedings des 36. Internationales Wittgenstein Symposium 2013.* DOI: 10.13140/2.1.3011.2802.

Engelen, Eva-Maria 2014: *Vom Leben zur Bedeutung: Philosophische Studien zum Verhältnis von Gefühl, Bewusstsein und Sprache.* Berlin: de Gruyter.

Feldman Barrett, Lisa 2017: *How Emotions are Made: The Secret Life of the Brain*. Boston / New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Panksepp, Jaak 2007: Neurologizing the Psychology of Affects: How Appraisal-Based Constructivism and Basic Emotion Theory Can Coexist. *Perspectives on Psychological Science* 2 (3): 281–296.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2006: Kulturen der Liebe. In: Birgitt Röttger-Rössler und Eva-Maria Engelen (Hg.), *Tell me about love – Kultur und Natur der Liebe*. Paderborn: Mentis, 59–80.

Tomasello, Michael 2006: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hans J. Markowitsch

Hypokognition der Emotion aus neurowissenschaftlicher Perspektive

Birgitt Röttger-Rössler weist in ihrer Abhandlung zu „Emotion und Kultur" (Röttger-Rössler 2002) in Theorie und anhand praktischer Beispiele zurecht darauf hin, dass Emotionen sich als Vermengung von biologischen und sozio-kulturellen Variablen darstellen lassen. Diese Verwobenheit findet sich selbst dann, wenn biologische Veränderungen sich auf das Individuum auswirken und erstrecht dann, wenn sozio-kulturelle Umstände auf die Biologie – sprich Verarbeitung auf Hirnebene – zurückwirken. Dies soll im Folgenden bei Patienten mit psychiatrischen und teilweise auch bei neurologischen Erkrankungen aufgezeigt werden.

Neurologische Erkrankungen und Emotion

Seit Jahrhunderten gilt als Prämisse, dass alles Verhalten durch unser Gehirn gesteuert wird (Markowitsch und Staniloiu 2016). Entsprechend ist es logisch, dass Hirnveränderungen – z. B. durch Schädel-Hirn-Verletzungen, Tumore oder epileptische Anfälle – das Verhalten nachhaltig ändern und damit in vielen Fällen auch das emotionale Verhalten. Chirurgische Eingriffe in das Gehirn zur Verhinderung weiterer massiver epileptischer Anfälle können Angst und depressive Symptome auslösen (Benevides et al. 2021). Andere Hirnschäden führen zu Anosognosie, d. h., dem Nichterkennen, der eigenen Erkrankung. Bestimmte Entwicklungsstörungen können die Zurückbildung des Fasergeflechts der Nervenzellen in bestimmten Hirnregionen (Stirnhirn) verhindern und so bei heranwachsenden Jungen zu kaltherzig-emotionslosem Verhalten führen (De Brito et al. 2009).

Die Beispiele ließen sich endlos fortführen. Stattdessen soll hier aber genauer auf Individuen mit einer angeborenen Form von Hirnschädigung eingegangen werden, die zu einer Reihe emotionaler Abweichungen im Normalbereich führt: die Urbach-Wiethe-Krankheit. Diese Erkrankung geht mit peripher-körperlichen (z. B. veränderte Zahnstellung) und dermatologischen Veränderungen einher und wurde erstmals in den 1930er Jahren beschrieben. Erst Jahrzehnte später wurde man auch auf die Verkalkung einer einzelnen Hirnregion (Amygdala) aufmerksam. Diese links und rechts ziemlich symmetrisch auftretende und wahrscheinlich progressive Erkrankung führt relativ regelhaft zu einer Reihe von schweren emotionalen und anderen Veränderungen: Hervorstehend ist eine meist nicht als rational zu bezeichnende Furchtlosigkeit. Bekanntestes Beispiel ist die Einzelfallbeschreibung der Patientin SM von Justin Feinstein und Mitarbeiterin (2011), über die Laura Sanders (2011) einen Kommentar mit dem Titel „Amygdala gone, she knows no fear" verfasste. SM wurde z. B. in eine exotische Tierhandlung gebracht, wo sie sofort zu einem Terrarium mit einer Schlange lief, und diese herausholen wollte. Sie gab an, sich auch dann nicht zu fürchten, wenn sie mit Messer oder Pistole bedroht wurde. Siebert, Markowitsch und Bartel (2003) fanden bei zehn Urbach-Wiethe-Patienten, dass sie neutral gehaltene Foto-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grafien genauso gut wie Kontrollprobanden nach einer Stunde wiedererkannten, aber solche, die positive oder negative emotionale Szenen zeigten, signifikant schlechter als Normalprobanden. Was einzelne Emotionen betrifft, so wurden Gesichter, die Zorn oder Trauer widerspiegelten, von den Patienten intensiver bewertet als von den Kontrollprobanden. Umgekehrt wurden Gesichter, die Furcht, Überraschung und Ekel in prototypischen emotionalen Gesichtern wiedergaben von den Patienten weniger intensiv bewertet als von der Vergleichsgruppe. Auch zeigte sich der Geruchssinn beeinträchtigt, der unter anderem von der Amygdala kontrolliert wird.

Ähnliche Defizite hatten wir schon in früheren Studien bei Patienten mit Urbach-Wiethe-Krankheit gefunden – so im Behalten von emotionalen Anteilen von geschilderten Ereignissen (Cahill et al. 1995; Markowitsch et al. 1994). Auch ist die Amygdala wichtig für ein integriertes Selbst und für adäquate soziale Interaktionen (Markowitsch und Staniloiu 2011; Markowitsch, Borgelt, Staniloiu 2022).

Damit zeigt sich, dass der Ausfall einer bestimmten Hirnregion – hier des Mandelkerns – zu, wie Birgitt Röttger-Rössler (2002) es nannte, einer Hypokognition hinsichtlich bestimmter Emotionen führt. In diesem Fall führte die veränderte hirnbiologische Basis (veränderte „biologische Rückkopplungsschlaufen"; Röttger-Rössler, 2002: 158) zu einer veränderten Expression von Emotionen. Da dies – anders etwa als bei den von Röttger-Rössler (2002) in Anlehnung an die Arbeiten von Robert Levy beschriebenen Tahitianern – regelhaft in einer sozio-kulturellen Umgebung geschieht, die Wert auf eine kulturspezifisch adäquate Expression von Emotionen legt, kommt es dazu, dass Urbach-Wiethe-Patienten häufig ausgegrenzt sind und dies auch reflektieren (Markowitsch und Staniloiu eingereicht).

Psychiatrische Erkrankungen und Emotion

In der Psychiatrie gibt es mehrere Termini, in denen es um die emotionale Befindlichkeit geht. Man spricht beispielsweise von *affektiven Störungen* und hat dafür sogar eine spezielle Zeitschrift, das *Journal of Affective Disorders*. Ein anderer, in der Psychiatrie verwendeter Term ist der der *Euthymie*, worunter eine ausgeglichene Stimmung verstanden wird – dies allerdings meist im Zusammenhang mit Patienten, die die meiste Zeit in ihrem Leben (oder in einer begrenzten Lebensepoche) nicht euthym, sondern gegenüber dem Normalzustand zu euphorisch oder zu depressiv sind (Patienten mit einer *bipolaren Störung*) (siehe Li et al. 2022). Mit diesem Hinweis ist man auch gleich assoziativ bei Patienten mit *depressiven Störungen*, deren langfristige Stimmungslage zum Negativen hin beeinträchtigt ist. Ein weiter Ausdruck, in dem *thym* steckt, ist der der *Alexithymie* zur Bezeichnung von Personen, deren emotionale Schwingungsfähigkeit, gegenüber der der ‚Normalbevölkerung' reduziert ist. Um den Grad und die Art der Alexithymie zu bestimmen, wurde die inzwischen weltweit eingesetzte *Toronto Alexithymia Scale* entwickelt.

Emotionale Abweichungen vom so genannten ‚Normalzustand' gehören folglich zum Alltag in der Psychiatrie und finden sich bei vielen Störungsbildern. Beispiele sind Patienten mit Panikstörungen (Korgaonkar et al. 2021), Zwangsstörungen (Lazarov et al. 2022), Angsterkrankungen (Parikh, de Brigard, La Bar 2022), Posttraumatischen Belastungsstörungen (Ogłodek 2022), Bulimie, Borderline-Persönlichkeitsstörung (Dodd et al. 2022) oder mit Schizophrenie (Garcia-Leon et al. 2021). Im Folgenden gehe ich nun näher auf ein Krankheitsbild ein (Dissoziative Amnesie), die ein ideales Beispiel für eine Hypokognition von Emotionen beschreibt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dissoziative Amnesie

Der Oberbegriff für Dissoziative Amnesie sind die *Dissoziativen Störungen.* Hierunter fallen Krankheiten, bei denen es – wie der Name andeutet – zu Dissoziationen, also zu einem Auseinanderlaufen oder Auseinanderfallen normalerweise integrierter Funktionen von Kognition and Emotion kommt. Konsequenz ist, dass die Patienten Teile ihres Bewusstseins von sich selbst verlieren und stattdessen zum Teil unter Vorstellungen leiden, die nicht der Realität entsprechen. Bekannt ist vor allem aus den Filmmedien die *Multiple Persönlichkeit* (oder auch *Dissoziative Identitätsstörung*), bei der mindestens zwei Persönlichkeiten in einem Individuum miteinander zu rivalisieren scheinen. *Depersonalisation* und *Derealisation* sind weitere Krankheitsbilder, bei denen das integrierte Funktionieren von Emotionen und Selbstreflektion beeinträchtigt ist (Staniloiu, Markowitsch, Brand 2010; Staniloiu und Markowitsch 2014a). Die Dissoziative Amnesie selbst wird in manchen Klassifikationen noch in (einfache) Dissoziative Amnesie und Dissoziative Amnesie mit *Fuguezustand* aufgeteilt. Bei dieser letztgenannten Kombination kommt zur Kernsymptomatik – nämlich der Blockade (Nichtabrufbarkeit) vergangener Lebensereignisse – noch das Verlassen des Heimatortes (Lebensmittelpunktes) hinzu. Dissoziative Amnesien werden auch als *Funktionelle Amnesien* (Markowitsch und Staniloiu 2016) bezeichnet, worunter unter anderem verstanden wird, dass die Amnesie eine Funktion für das Individuum hat, nämlich es davon fernzuhalten, sich mit seiner (für es) negativen Vergangenheit konfrontieren zu müssen. Eine dritte Bezeichnung ist *Psychogene Amnesie* (Markowitsch 2003) und eine vierte *Mnestisches Blockadesyndrom* (Markowitsch 2002). Haupthypothese hinsichtlich der Ätiologie dieses Störungskomplexes ist, dass es sich bei den dissoziativen Störungen um stressbedingte Krankheitsbilder handelt (Staniloiu, Kordon, Markowitsch 2020).

Patienten mit dissoziativer Amnesie haben in der Regel eine Reihe von für sie sehr negativen oder traumatischen Erlebnisse gehabt, die häufig schon in Kindheit oder Jugend begannen. Hierzu können psychische wie somatische Ereignisse gehören (z. B. Missbrauchserlebnisse, Schädel-Hirn-Traumata). Es reicht dann möglicherweise ein für den Außenstehenden eher banal wirkendes Ereignis, wonach es zu der dissoziativen Amnesie kommt (z. B. leichter Schlag auf den Kopf, leichter Autounfall, Streit mit Vater). Danach kommt es dann zu einem Verlust der Erinnerung an Persönliches. Hierzu müssen nicht zwangsläufig nur autobiographische Erinnerungen gehören, sondern möglicherweise auch persönlich emotionalisiertes Material (vgl. Fig. 4 in Staniloiu et al. 2020). Ein Student, der in seinem dritten Studiumsanlauf Latein gewählt hatte, konnte im amnestischen Zustand selbst einfachste Lateinsprüche („Plenus venter non studet libenter“) nicht mehr übersetzen. Was interessanterweise mit dem Zustand einer Dissoziativen Amnesie regelhaft einhergeht, ist, was einer der frühen Psychologen – Pierre Janet – als *la belle indifférence* bezeichnete, eine Gleichgültigkeit der eigenen Erkrankung gegenüber, die Außenstehende erstaunen lässt. Die Patienten scheinen keine Initiative zeigen zu wollen, ihren Zustand zu ändern oder zu verbessern. Sie verharren auch über Jahre in ihrem Phlegma (zumindest von außen betrachtet). Besorgt sind eher die Lebenspartner:innen oder andere nahe Verwandte. Breuer und Freud (1895) nahmen Janets Kennzeichnung auf und bestätigten sie bei ihren Patienten. Manche spätere Autoren spekulierten auf eine generalisierte Apathie, die durch eine subkortikale oder kortikale frontale Dysfunktion bedingt sei (Gould et al. 1986: 596); wieder andere sahen darin einen Appell für Hilfe und Unterstützung (Locke et al. 2008).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interessant ist auch, dass viele Betroffene als eher jung und unreif in ihrer Persönlichkeitsentwicklung gelten können (Staniloiu, Markowitsch, Kordon 2018). Bei ihnen kann man vermuten, dass sie eher als Personen mit einer gestandenen, reifen Vergangenheitsgeschichte in Resignation oder wie man in der psychologisch-psychiatrischen angewandten Forschung sagt, in gelernte Hilflosigkeit (Seligman 1975; Maier und Seligman 2016) verfielen. Andere erlebten langanhaltende Stresssituationen durch Flucht oder Vertreibung, die sie psychisch vulnerabel werden ließen und die insbesondere dann, wenn sie als Migrant:innen im Einwanderungsland auf Hindernisse treffen, zu Dissoziativer Amnesie führen können. Dies trifft – wie wir in mehreren Studien zeigen konnten – insbesondere dann zu, wenn starke Sprachbarrieren und andere Akkulturationsfaktoren auftreten (Staniloiu et al. 2009; Staniloiu, Borsutzky und Markowitsch 2010; Staniloiu und Markowitsch 2014b; Staniloiu, Wahl-Kordon und Markowitsch 2017; Staniloiu et al. 2018).

In einer recht umfassenden multiethnischen Studie an 5680 Kindern und Jugendlichen Migranten zeigten Kouider et al. (2014) auf, dass Migrant:innen aus unterschiedlichen Herkunftsländern auf ganz unterschiedliche psychiatrische Krankheitsbilder besonders ansprechen.

Man kann auch ins Feld führen, dass Individuen mit Dissoziationstendenzen eventuell eher geneigt sind, zu migrieren, da unter ihnen ähnliche Persönlichkeitsdimensionen vermehrt hervorstechen wie bei Individuen mit dissoziativen Störungen, nämlich eine erhöhte Fantasieneigung, eine erhöhte Stressanfälligkeit, eine labile Persönlichkeit, Alexithymie und eine starke affektive Erregbarkeit (vgl. Markowitsch und Staniloiu 2017; Staniloiu und Markowitsch 2014a). Ebenso wäre als Argument denkbar, dass sich bei Patienten mit Dissoziativen Störungen gehäuft Komorbiditäten in den Bereichen von Angststörungen, Depression, Persönlichkeitsstörungen und somatoforme Störungen finden.

Es zeigt sich somit, dass Dissoziative Störungen weitgehend kulturell-sozial bedingt sind und auf diese Weise zu einer häufig sehr nachhaltigen, langanhaltenden Veränderung der emotionalen Wahrnehmung und Interpretation führen. Diese Störungen lassen sich als emotionale Fehlanpassungen interpretieren und werden (Muñoz-Navarro et al. 2022) zwischen folgendem verschiedenartigem Umgehen mit Emotionen unterschieden: ihrer Neubewertung, ihrer Unterdrückung, Grübeln über Emotionen, Sorgen wegen Emotionen und Metakognitionen. Für das Krankheitsbild der Dissoziativen Störungen trifft eine Unterdrückung der Emotionen am ehesten zu; diese läuft vermutlich über ähnliche neurale Netzwerke ab, wie die Blockierung der vergangenen Gedächtnisinhalte. Unterdrückung ist hier allerdings als unbewusster Zustand gemeint. Sigmund Freud (zitiert nach Langnickel und Markowitsch 2006) unterschied zwischen bewusster *Suppression* – dem Ausdruck, den Muñoz-Navarro et al. (2022) im Englischen verwendeten – und unbewusster *Repression*. Bei dem Mechanismus der Dissoziativen Störungen wird von einem unbewusst ablaufenden Geschehnis ausgegangen; daher ist hier Repression der passende Ausdruck (Markowitsch 2000; Langnickel und Markowitsch 2006).

Schlussfolgerungen

Birgitt Röttger-Rössler (2002: 158) postulierte, Emotion als einen relationalen Prozess aufzufassen, „in dem kulturelle, soziale, individuelle und biologische Faktoren auf gleichberechtigte Weise interagieren." Obwohl diese Aussage auf Anhieb logisch und nachvollziehbar erscheint, ist vielleicht dennoch hinter dem Wort „gleichberechtigt" ein Fragezeichen zu setzen. Gleich-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

berechtigt mag dann gelten, wenn es sich um ein gesundes, in sich selbst (zufrieden) ruhendes Individuum ohne interne oder externe Mangelzustände handelt. Treten jedoch bestimmte Faktoren weit stärker als andere in den Vordergrund, wie es bei dem biologischen Faktor der Hirnschädigung gegeben ist, dann wankt dieser Balancezustand. Am eklatantesten demonstrierten das vielleicht die frühen Versuche des Schweizer Nobelpreisträgers Walter Rudolf Hess, der durch Implantation und elektrische Stimulation von Elektroden im Gehirn von Säugetieren Emotionen wie Wut auslöste (Hess und Akert 1955; Meyer und Hess 1957). Später wurden derartige, Emotionen evozierende Hirnreizungen auch am Menschen vorgenommen (z. B. Delgado 1964, 1976, 1977). Man kann eventuell an diesen Beispielen kritisieren, dass es sich zum Teil um so genannte *kalte Emotionen* handeln könne, also um körperliche Ausdrücke oder Reaktionen, hinter denen nicht eine willentlich intendierte Emotion steht. Viele Untersuchungen auf diesem Gebiet zeigen jedoch, dass eine dichotome Differenzierung in kalte und warme Emotionen in dieser Form nicht aufrechtzuerhalten ist und dass auch „normale" Emotionen Gradienten von schwach zu stark aufweisen.

Dies führt zur oben beschriebenen zweiten Beispielsreihe – den durch psychiatrische Erkrankungen ausgelösten emotionalen Veränderungen, die ja z. B. bei den genannten Patienten mit Dissoziativer Amnesie zu einer allgemeinen Dämpfung emotionaler Expressionen führen können. Zwar kann man hier einwenden, so ganz andersartig seien psychiatrische und neurologische Erkrankungen nicht, beide würden schließlich durch das Gehirn gesteuert. Dies postulierten schon mehrere Nervenärzte des vorletzten Jahrhunderts wie Henry Maudsley (1870), Theodor Meynert (1884) und Paul Flechsig (1896), die alle konstatierten, dass sich alles psychische Geschehen durch Hirnanatomie, Hirnpathologie und Physiologie erklären ließe. Dennoch ist die Abfolge bei den psychiatrischen Krankheitsbildern eine andere als bei den neurologischen: Bei den neurologischen ist die Hirnveränderung das Primäre, dem dann die psychischen (emotionalen) Änderungen folgen; bei den psychiatrischen ist die mentale Änderung das Primäre, die dann möglicherweise nachfolgend zu einer Änderung auf Hirnebene führt (vgl. Fig. 3 in Staniloiu et al. 2020).

Gleichwohl ist davon auszugehen, dass es auch bei den psychiatrischen Krankheitsbildern – insbesondere bei den Dissoziativen Amnesien – schon frühe Anzeichen für Änderungen auf Hirnebene geben muss. Dies deswegen, weil das Krankheitsbild, wie oben beschrieben, wohl häufig schon in Kindheit oder Jugend einsetzt, wo erste Stress- oder Traumaerlebnisse sich auf Hirnebene niederschlagen. Wenn es dem Individuum dann nicht gelingt, adäquat gegenzusteuern (im Fachausdruck: adäquate Copingstrategien zu entwickeln), kann nachfolgend (z. B. im Erwachsenenalter) sozusagen aus einer Mücke ein Elefant werden, d. h., es kann ein für den Außenstehenden relativ banales Ereignis zum Auslöser für die Dissoziative Amnesie werden (siehe Tab. 23.2 in Markowitsch 2000, oder Tab. 1 in Markowitsch 2009). Zur Erklärung wurde die *Two-hit Hypothese* eingeführt, die besagt, dass stressreiche Ereignisse in additiver oder synergistischer Interaktion so gekoppelt werden, dass es zu einer Auslösung der Dissoziativen Amnesie kommt (Staniloiu und Markowitsch 2014a).

Da das Stresserleben und die emotionale Erregbarkeit dadurch massiv ansteigen und zentral das Erleben zu übernehmen trachten, kommt es als Konsequenz offensichtlich zu der oben beschriebenen *belle indifférence*, einem Heruntermodulieren der emotionalen Schwingungsfähigkeit und damit zu einem Schutz vor Überlastung – ähnlich wie bei einer elektrischen Überspannungssicherung. Hier finden sich auch Parallelen zu der von Röttger-Rössler (2002: 159) beschriebenen „kulturelle[n] Hypokognition der Trauer in Tahiti und Ifaluk [...] als sinnvolle

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strategie“. Dort sind es die äußeren Lebensumstände (Taifune), die lange Trauerzustände als sozial destruktiv erscheinen lassen; hier sind es die als nicht bewältigbar erscheinenden Alltagskonflikte, die zu einem Rückzug in eine emotionale Indifferenz führen.

Man kann jetzt fragen – und tatsächlich wurde dies von amerikanischen Forschern in einem Artikel der renommierten Zeitschrift *Psychological Medicine* getan (Pope et al. 2007) – ob Dissoziative Amnesie ein kulturbedingtes Phänomen ist, das erst im 19. Jahrhundert auftauchte. Pope et al. losten 1000 US$ für denjenigen aus, der in der wissenschaftlichen oder belletristischen Literatur einen Fall vor dem Jahre 1800 nachweisen könne. (Tatsächlich verloren sie ihre Wette mehrfach, obwohl sie behaupteten auch Literatur durchforstet zu haben, die außer auf Englisch auch in Sanskrit, Latein, Griechisch, Arabisch und Chinesisch abgefasst worden sei.) Trotzdem muss konstatiert werden, dass es über die Zeit hin und durch die kulturelle Evolution des Menschen Veränderungen in der emotionalen Reagibilität gab. Denkt man an die frühe Menschheit, so reagierte diese auf Stress etwa in der Steinzeit ganz anders als heutzutage. Damals wurde durch motorisches Ausagieren dem Stresszustand ein schnelles Ende bereitet: Sah man einen Löwen, rannte man entweder auf einen Baum oder warf einen Speer. Heutzutage ist es gesellschaftlich inopportun, motorisch auf Stress zu reagieren. Man kann dem Vorgesetzten, der einen reglementiert, nicht eine schnelle Ohrfeige verpassen. Damit frisst man Stress in sich hinein und bekommt Probleme – etwa Magengeschwüre. Dies dokumentierte und versinnbildlichte der Stressforscher Sapolsky, in dem er seinem Buch über Stress den Titel verlieh: „*Why Zebras Don’t Get Ulcers*“.

Emotionen stellen also weiterhin eine Vermischung kultureller und biologischer Komponenten dar, wobei aber, wie bei der Herstellung eines guten Kuchens, die Mixtur Geheimnis des Konditors bleibt und mal mehr, mal weniger von der einen oder anderen Zutat bedarf.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Benevides, Maria Luiz, Jean Costa Nunes, Ricardo Guarnieri, Hiago Melo, Mariana Lunardi, Marcelo Neves Linhares, Eva Kupek, Peter Wolf und Roger Walz 2021: Anxiety and Depressive Symptoms Long After Mesial Temporal Epilepsy Surgery: A Prospective Study. *Epilepsy and Behavior* 118: 107936. DOI: 10.1016/j.yebeh.2021.107936.

Breuer, Josef und Sigmund Freud 1895: *Studien über Hysterie*. Wien: Deuticke.

Cahill, Larry, Ralf Babinsky, Hans J. Markowitsch und James L. McGaugh 1995: Involvement of the Amygdaloid Complex in Emotional Memory. *Nature* 377: 295–296.

De Brito, Stéphane A., Andrea Mechelli, Marko Wilke, Kristin R. Laurens, Alice P. Jones, Gareth J. Barker, Sheilagh Hodgins und Essi Viding 2009: Size Matters: Increased Grey Matter in Boys with Conduct Problems and Callous-Unemotional Traits. *Brain* 132: 843–852.

Delgado, José M. 1964: Free Behavior and Brain Stimulation. *International Review of Neurobiology* 6: 349-449.

Delgado, José M. 1976: Neurobiology of Aggressive Behavior. *Bolletino della Societa Italiano di Biologia Sperimentale* 52 (18): 1–19.

Delgado, José M. 1977: Instrumentation, Working Hypotheses, and Clinical Aspects of Neurostimulation. *Neurosurgery* 1: 191–195.

Dodd, Dorian R., Ross D. Crosby, Li Chao, Kathryn H. Gordon und Stephen A. Wonderlich 2022: Borderline Personality Disorder Symptoms as Mediational Mechanisms Linking Childhood Trauma and Nonsuicidal Self-Injury among Women with Bulimia Nervosa. *International Journal of Eating Disorders* in press. DOI: 10.1002/eat.23669.

Feinstein, Justin S., Ralph Adolphs, Antonio Damasio und Daniel Tranel 2011: The Human Amygdala and the Induction and Experience of Fear. *Current Biology* 21: 34–38.

Flechsig, Paul 1896: *Gehirn und Seele*. Leipzig: Veit & Comp.

Garcia-Leon, Maria A., Paola Fuentes-Claramonte et al. 2021: Altered Brain Responses to Specific Negative Emotions in Schizophrenia. *Neuroimage: Clinical* 32: 102894. DOI: 10.1016/j.nicl.2021.102894.

Gould, Robert, Bruce L. Miller, Mark A. Goldberg und D. Frank Benson 1986: The Validity of Hysterical Signs and Symptoms. *Journal of Nervous and Mental Disease* 174: 593–597.

Hess, Walter Rudolf und Konrad Akert 1955: Experimental Data on Role of Hypothalamus in Mechanism of Emotional Behavior. *A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry* 73: 127–129.

Janet, Pierre 1893: L'amnésie continue. *Revue General de la Science* 4: 167–179.

Korgaonkar, Mayuresh S., Jenny Tran, Jenny, Kim L. Felmingham, Leanne M. Williams und Richard A. Bryant 2021: Neural Correlates of Emotional Processing in Panic Disorder. *Neuroimage: Clinical* 32: 102902. DOI: 10.1016/j.nicl.2021.102902.

Kouider, Esmahan Belhadj, Marc Dupont, Ute Koglin, Alfred L. Lorenz und Franz Petermann 2014: Interethnische Analysen der Verteilungen psychischer Störungen bei Kindern und Jugendlichen in einer Inanspruchnahmepopulation. *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 63*: 272–288.

Langnickel, Robert und Hans J. Markowitsch 2006: Repression and the Unconsciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 29: 524-525.

Lazarov, Amit, Ela Oren, Nira Liberman, Shay Gur, Haggai Hermesh und Reuven Dar 2022: Attenuated Access to Emotions in Obsessive-Compulsive Disorder. *Behaviour Therapy* 53: 1–10.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Li, Linling, Xue Han, Erni Ji, Xiangrong Tao, Manjun Shen, Manjun, Dongjian Zhu, Li Zhang, Li Lingjiang, Haichen Yang und Zhiguo Zhang 2022: Altered Task-Modulated Functional Connectivity During Emotional Face Processing in Euthymic Bipolar Patients: A Whole-Brain Psychophysiological Interaction Study. *Journal of Affective Disorders* 301: 162–171.

Locke, Donna E.C., Jeffrey S. Smigielski, Matthew R. Powell und Susanna R. Stevens 2008: Effort Issues in Post-Acute Outpatient Acquired Brain Injury Rehabilitation Seekers. *NeuroRehabilitation* 23: 273–281.

Maier, Steven F und Martin E. P. Seligman 2016: Learned Helplessness at Fifty: Insights from Neuroscience. *Psychological Review* 123: 349–367.

Markowitsch, Hans J. 2000: Repressed memories. In: Endel Tulving (Hg.), *Memory, Consciousness, and the Brain: The Tallinn Conference*. Philadelphia, Penn.: Psychology Press, 319–330.

Markowitsch, Hans J. 2002: Functional Retrograde Amnesia – Mnestic Block Syndrome. *Cortex* 38: 651–654.

Markowitsch, Hans J. 2003: Psychogenic Amnesia. *NeuroImage* 20: 132–138.

Markowitsch, Hans J. 2009: Stressbedingte Erinnerungsblockaden. Neuropsychologie und Hirnbildgebung. *Psychoanalyse* 13: 246–255.

Markowitsch, Hans J., Jens Borgelt und Angelica Staniloiu 2022: The Amygdaloid Complex. In: Gregory J. Boyle, Yaakov Stern, Dan Stein und Barbara Sahakian (Hg.), *The SAGE Handbook of Clinical Neuropsychology* (Volume 2). London: Sage Publ.

Markowitsch, Hans J., Pasquale Calabrese et al. 1994: The Amygdala's Contribution to Memory – A PET-Study on Two Patients with Urbach-Wiethe Disease. *NeuroReport* 5: 1349–1352.

Markowitsch, Hans J. und Angelica Staniloiu 2011: Amygdala in Action: Relaying Biological and Social Significance to Autobiographic Memory. *Neuropsychologia* 49: 718–733.

Markowitsch, Hans J. und Angelica Staniloiu 2016: History of Memory. In: William Barr and Linus A. Bieliauskas (Hg.), *Oxford Handbook of the History of Clinical Neuropsychology*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199765683.013.31.

Markowitsch, Hans J. und Angelica Staniloiu 2016: Functional (Dissociative) Retrograde Amnesia. In: Mark Hallett, Jon Stone und Alan Carson (Hg.), *Handbook of Clinical Neurology (3rd Series): Functional Neurological Disorders*. Amsterdam: Elsevier, 419–445.

Markowitsch, Hans J. und Angelica Staniloiu 2017: Gedächtnis und Dissoziation. In: Carsten Spitzer und Annegret Eckardt-Henn (Hg.), *Dissoziative Bewusstseinsstörungen. Grundlagen – Klinik – Therapie*. Stuttgart: Thieme, 173–185.

Markowitsch, Hans J. und Angelica Staniloiu eingereicht: Urbach-Wiethe Disease in a Young Patient Without Significant Amygdala Calcification.

Maudsley, Henry 1870: *Body and Mind: An Inquiry into Their Connection and Mutual Influence, Specially in Reference to Mental Disorders*. London: Macmillan and Co.

Meyer, Alfons E. und Walter Rudolf Hess 1957: Diencephal ausgelöstes Sexualverhalten und Schmeicheln bei der Katze. *Helvetica Physiologica et Pharmacologica Acta* 15: 401–407.

Meynert, Theodor 1884: *Psychiatrie. Klinik der Erkrankungen des Vorderhirns, begründet auf dessen Bau, Leistungen und Ernährung*. Wien: Braumüller.

Muñoz-Navarro, Roger, Leonardo Adrián Medrano, Joaquim T. Limonero, César González-Blanch, Juan A Moriana, Paloma Ruiz-Rodríguez, Antonio Cano-Vindel 2022: The Mediating Role of Emotion Regulation in Transdiagnostic Cognitive Behavioural Therapy for Emotional Disorders in Primary Care: Secondary Analyses of the PsicAP Randomized Controlled Trial. *Journal of Affective Disorders*, in press. DOI: https://doi.org/10.1016/j.jad.2022.01.029.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ogłodek, Ewa A. 2022: Alexithymia and Emotional Deficits Related to Posttraumatic Stress Disorder: An Investigation of Content and Process Disturbances. *Case Reports Psychiatry*: 7760988. DOI: 10.1155/2022/7760988.

Parikh, Natasha, Felipe de Brigard und Kevin S. LaBar 2022: The Efficacy of Downward Counterfactual Thinking for Regulating Emotional Memories in Anxious Individuals. *Frontiers in Psychology* 12: 712066. DOI: 10.3389/fpsyg.2021.712066.

Pope, Harrison G., Jr., Michael B. Poliakoff, Michael P. Parker, Mathew Boynes und James I. Hudson 2007: Is Dissociative Amnesia a Culture-Bound Syndrome? Findings from a Survey of Historical Literature. *Psychological Medicine* 37: 225–233.

Reinhold, Nadine und Hans J. Markowitsch 2009: Retrograde Episodic Memory and Emotion: A Perspective from Patients with Dissociative Amnesia. *Neuropsychologia* 47: 2197–2206.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Sanders, Laura 2011: Amygdala Gone, She Knows no Fear. *Science News*.

Sapolsky, Robert M. 1994: *Why Zebras Don't Get Ulcers*. New York: Freeman.

Seligman, Martin E. P. 1975: *Helplessness. On Depression, Development and Death*. San Francisco/New York: Freeman and Comp.

Siebert, Michaela, Hans J. Markowitsch und Peter Bartel 2003: Amygdala, Affect, and Cognition: Evidence from Ten Patients with Urbach-Wiethe Disease. *Brain* 126: 2627–2637.

Staniloiu, Angelica, Ash Bender, Kathy Smolewska, Janet Ellis, Carolyn Abramowitz und Hans J. Markowitsch 2009: Ganser Syndrome with Work-Related Onset in a Patient with a Background of Immigration. *Cognitive Neuropsychiatry* 14: 180–198.

Staniloiu, Angelica, Sabine Borsutzky und Hans J. Markowitsch 2010: Dissociative Memory Disorders and Immigration. In: W. Christiansen, E. Schier und J. Sutton (Hg.), *ASCS09: Proceedings of the 9th Conference of the Australasian Society for Cognitive Science*. Sydney: Centre for Cognitive Science, 316–324.

Staniloiu, Angelica, Andreas Kordon und Hans J Markowitsch 2020: Stress- and Trauma-Related Blockade of Episodic-Autobiographical Memory Processing. *Neuropsychologia* 139: Art. 107364. DOI: 10.1016/j.neuropsychologia.2020.107364.

Staniloiu, Angelica und Hans J Markowitsch 2014a: Dissociative Amnesia. *Lancet Psychiatry* 1: 226–241.

Staniloiu, Angelica und Hans J. Markowitsch 2014b: High Prevalence of Dissociative Amnesia and Related Disorders in Immigrated People. In: Leon Jackson, Deon Meiring, Fons van de Vijver, Erhabor Idemudia und William Gabrenya (Hg.), *Toward Sustainable Development Through Nurturing Diversity*. Melbourne, Fla.: International Association for Cross-Cultural Psychology, 22–30.

Staniloiu, Angelica, Hans J. Markowitsch und Matthias Brand 2010: Psychogenic Amnesia – A Malady of the Constricted Self. *Consciousness and Cognition* 19: 778–801.

Staniloiu, Angelica, Hans J. Markowitsch und Andreas Kordon 2018: Psychological Causes of Amnesia: A Study of 28 Cases. *Neuropsychologia* 110: 134–147.

Staniloiu, Angelica, Hans J. Markowitsch, Jan Sarlon und Andreas Kordon 2018: Migration and Dissociative Amnesia. In: Pracana, Clara und Michael Wang (Hg.), *Psychological Applications and Trends 2018*. Lisbon: InScience Press, 44–48.

Staniloiu, Angelica, Andreas Wahl-Kordon und Hans J. Markowitsch 2017: Dissoziative Amnesie und Migration. *Zeitschrift für Neuropsychologie/Journal of Neuropsychology* 26: 81–95.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eric Anton Heuser

Felderweiterungen: Psychologisch-anthropologische Überlegungen für eine Anthropologie des angewandten Managements

Feldsondierungen

Vorab eine Feststellung: Birgitt Röttger-Rössler ist eine Grenzgängerin. Ohne ihre Forschung zu Emotion und Affekt wäre es mir nicht möglich, diesen Artikel so zu schreiben. So wie es unmöglich wäre, mein Start-Up CONTEXTERS im jetzigen Maße zu führen, das strategische ethnographische Beratung u. a. aus psychologisch-anthropologischer Perspektive anbietet. Aber dazu unten mehr.

Mein Ziel im Laufe des Artikels ist es, Ethnographie und, im nächsten Schritt, anthropologische Emotionsforschung mit aktuellen Dynamiken der qualitativen Marktforschung, Business Anthropology sowie angewandten ethnographischen Beratungs- und Dienstleistungen zu verknüpfen.

Dies ist aus sozial- und kulturanthropologischer Sicht sinnvoll, denn seit Jahren halten qualitative und ethnographische Methoden Einzug in Marktforschungs- und Managementstrategien und erfreuen sich dort aufgrund ihrer lebensnahen und *klient:innenzentrierten* Daten wachsender Beliebtheit (Desai 2001; Gupta, Atav, Dutta 2019). Zu dieser Entwicklung schweigt die deutsche Sozial- und Kulturanthropologie weitestgehend – obwohl dieses Feld aus verschiedenen Gründen für das Fach relevant ist.

Doch zurück zur Feststellung. Die Grenzgängerin. Als Röttger-Rössler mit der Anthropologie der Emotionen begann (siehe etwa 2004) und die Nähe zu den disziplinär eher fremden Naturwissenschaften suchte, gab es in der deutschen (damals noch) Ethnologie nicht viele, die diesen Schritt gegangen wären bzw. ihn damals begrüßten. Das war auch nicht verwunderlich, denn nach Röttger-Rösslers kritischer Einschätzung schwieg die deutsche Ethnologie im interdisziplinären Diskurs wichtiger Themen, besonders im Austausch mit naturwissenschaftlichen Fächern (Röttger-Rössler 2010). Röttger-Rösslers Ansatz und der Mut, vielleicht ein wissenschaftlicher Instinkt, dieser Idee nachzugehen, auch gegen Widerstände, hat mich epistemologisch geprägt. Diese Neugierde und vielleicht auch Notwendigkeit, das eigene Tätigkeitsfeld zu erweitern und damit andere Felder in direkte Beziehung zu sozial- und kulturanthropologischen Perspektiven zu setzen, hat mich zu den ethnographischen Angeboten inspiriert, von denen ich weiter unten einige skizzenhaft heranziehen werde. Die Basis für ethnographische Dienstleistungen bedarf einer bestimmten Sicht auf die Welt. Indem ich ethnographische Methodik samt ihrer später entstandenen methodischen Ausdifferenzierungen durch die Anthropologie der Emotionen mit der Welt des angewandten Managements konfrontiere, positioniere ich mich auch soziopolitisch. Denn die dezidierte ethnographische Anerkennung emischer Sichtweisen bedingt eine Konzeptualisierung des Anderen als 1) legitim und relevant und 2)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleichwertig und lehrreich. Diese Fokussierung auf subjektive Positionen und emische Konzepte wird in der Marktforschung seit einigen Jahren unter den Schlagworten *klient:innen-* bzw. *kund:innenzentriert* mit großem Erfolg praktiziert. Mit dieser Perspektive zusammenhängend ist die Erkenntnis, dass ich die Welt durch die Augen anderer Menschen sehen und anders verstehen lernen kann – nicht nur, um damit Geld zu verdienen oder Macht zu akkumulieren. Vielmehr geht es um eine empathische Annäherung des Menschen an sein Gegenüber und darum, ein relationales Verständnis voneinander zu entwickeln. Diese Entwicklung birgt weitreichendes und bisher wenig erschlossenes Potenzial für die Sozial- und Kulturanthropologie, um sich im Kontext des globalen Wirtschaftens und des internationalen Managements als relevante Disziplin zu positionieren.

Die Kombination aus Datenerhebungs- und Analysemethoden der Sozial- und Kulturanthropologie einerseits und wissenschaftsbasierten Dienstleistungen im Bereich Beratung, Marktforschung sowie Personal- und Organisationsentwicklung andererseits, bezeichne ich als *Anthropologie des angewandten Managements*. Hört man sich in den Kreisen qualitativ sozialwissenschaftlich und ethnographisch arbeitender Agenturen um, so ist übrigens vielen nicht bekannt, dass die zentralen Grundlagen ihrer praktizierten Methoden aus der Ethnographie stammen.

Weiter unten beziehe ich mich auf zwei von mir durchgeführte empirische Projekte, die das Potenzial der Kombination von ethnographischer Methodik unter Berücksichtigung psychologisch-anthropologischer Perspektiven verdeutlichen.

Feldkonturierungen

Neben meiner ehemaligen Tätigkeit als Sozial- und Kulturanthropologe im akademischen Umfeld führte ich seit mehreren Jahren Beratungen und Marktforschungen für multinationale Unternehmen (u. a. Abbott) sowie Trainings und Weiterbildungen für Manager (u. a. Bosch und Garuda) durch. Die Relevanz der Verbindung von kultursensiblem Wissen in der Managementforschung und Beratungskreisen ist nicht neu und wird seit Jahrzehnten erforscht (Bjerregaard, Lauring, Klitmøller 2009; Mead, Andrews 2009; Rothlauf 2014). Auch die Business Anthropology hat auf ethnographischen Methoden basierende Untersuchungen angestellt und hier auch den Beratungssektor sowie interkulturelles Management nicht übersehen (Arnould, Thompson 2005; Tennekes 1995; Terpstra, David 1985; Walck, Jordan 1993).

Besonders interessiert bin ich an Managementansätzen, die deutliche Überschneidungen und Anknüpfungspunkte für interdisziplinäre Projekte aufgrund ihrer psychologisch-anthropologischen Fragestellungen zeigen, bspw. die Prozesse und Praktiken des kulturellen *Othering* (Guttormsen 2018). Weitere relevante Ausdifferenzierungen in diesem Feld diskutieren aus psychologischer Perspektive die Prozesse, wie Marken kulturelle Bedeutung erlangen (Fournier und Alvarez 2019), thematisieren Fragen zu Kognition, Kultur und Management (Shaw 1990) sowie Stress, Affekt und Persönlichkeit (Van Der Zee, Van Oudenhoven und De Grijs 2004) oder auch klassisch sozial- und kulturanthropologische Themen wie *coping* (Barmeyer und Mayer 2020).

In diesem Artikel möchte ich jedoch nicht kultursensible Managementstrategien diskutieren, was vor allem einen Grund hat. In diesen wird Kultur meist als ‚Störfeuer' gesehen, das, einmal dekodiert, handhabbar gemacht und weltweit in verschiedenen Gesellschaften

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angewandt werden kann. Und genau hier sehe ich die epistemologische Verbindung zu der „Berliner Schule“ der psychologischen Anthropologie, die hauptsächlich von Röttger-Rössler vorangetrieben und ausdefiniert wurde. Denn ähnlich wie das Verhältnis von Kulturpsychologie und psychologischer Anthropologie ist das Verhältnis von internationalem Management und der von mir vorgeschlagenen angewandten Management-Anthropologie beschaffen. Wohingegen Kulturpsychologie und internationales Management Kultur hauptsächlich zu einer Differenzfolie (verkürzt gesagt) reduzieren, erkennen psychologische Anthropologie und eine Anthropologie des angewandten Managements Kultur als modellierende Kraft an, die neue Strukturen hervorbringt. Prozesse werden nicht nur durch sie beeinflusst, sondern erschaffen. Diese epistemologische Verwandtschaft birgt meines Erachtens einen bisher nicht gehobenen Schatz für die Einsatzfelder ethnographischer Methoden sowie der Antworten, die sie hervorbringen können. Nicht zuletzt bietet dieses Feld interessante wie relevante Berufsperspektiven für heranwachsende Sozial- und Kulturanthropolog: innen.

Ähnlich wie Röttger-Rössler in ihrer frühen interdisziplinären Emotionsforschung sehe ich also die Chance, Affekt- und Emotionsanthropologie samt ihren methodischen Ausdifferenzierungen (Davies 2010; Davies und Stodulka 2019; Slaby, Mühlhoff und Wüschner 2019) in eine disziplinär zwar nicht ganz so fremde, aber doch in eine Welt zu tragen, der sich die deutsche Sozial- und Kulturanthropologie bisher nur wenig angenähert hat: die Welt der strategischen Beratung, der Markt- und Organisationsentwicklung und des interkulturellen Managements. Und ähnlich wie Röttger-Rössler habe ich in den letzten Jahren Kritiker hierzu wahrgenommen, merke aber zugleich, dass die Zeit für dieses interdisziplinäre Unterfangen gekommen ist. Dies zeigt sich meines Erachtens unter anderem daran, dass privatwirtschaftlich längst mit verblüffend ähnlichem Instrumentarium Fragestellungen erörtert, kulturelles Verhalten erforscht und Marktstrategien entwickelt werden. Allerdings, so meine Einschätzung, oft auf Kosten der Datenqualität.

In den letzten 25 Jahren hat sich das Feld der kommerziellen Sozialforschung ausdifferenziert und es haben sich professionelle Berufsverbände mit wissenschaftlicher Qualitätssicherung gegründet. Die kommerzielle Sozialforschung erschließt so fortlaufend neue Märkte.[1] Dies ist Zeichen von und begünstigt eine weiter ansteigende Konjunktur qualitativer Daten, die längst gleichwertig gegenüber quantitativen Daten, die lange Zeit als verlässlicher angesehenen wurden, verstanden werden. In verschiedenen Bereichen der Marktforschung und Beratung hat sich sogar längst ein Feld rein qualitativ arbeitender Agenturen und Inhouse Abteilungen etabliert, die gezielt anthropologische Fragestellungen verfolgen und für verschiedene Klient:innen aufbereiten.[2]

Das Argument, das ich in diesem Artikel ausflankieren möchte, basiert auf drei Grundannahmen: 1) dass dieser Prozess in der universitären Sozial- u. Kulturanthropologie unterrepräsentiert ist und in den Fachdebatten vernachlässigt wird, 2) dass diese außer-universitäre methodische Ausdifferenzierung ethnographischer Forschungen sozial- und kulturanthropologisch aufgearbeitet werden und 3) sie mit den epistemologischen und methodologischen Ansätzen der psychologisch-anthropologischen Forschung zu Emotion und Affekt in Verbindung

1 Große Verbände sind der Berufsverband Deutscher Markt- und Sozialforscher e. V. (BVM) und der Verband für datenbasierte Analyse von Markt und Gesellschaft (ADM).

2 Beispiele für qualitativ arbeitende internationale Marktforschungs- Beratungs- und Innovationsagenturen sind unter anderen: Is it a Bird, Ethnographic Research, CONTEXTERS, Happy Thinking People.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesetzt werden sollte. Letzteres wiederum hat zwei Vorteile: 1) Die außer-universitäre (und weiter zunehmende) Relevanz anthropologischer Fragestellungen und ethnographischer Datenerhebungsmethoden ist ein innovatives Feld mit anhaltendem Marktzuwachs[3], dass, ähnlich der Wirtschaftspsychologie, in Austausch mit psychologisch-anthropologischen Perspektiven ausdifferenziert werden kann. 2) Ein solch interdisziplinärer Ansatz trägt durch eine psychologisch-anthropologische Methodik maßgeblich zur Konturierung der Enddaten bei.

Mit diesem Ansatz hebe ich mich bewusst von der Business Anthropology ab.[4] Meine Darstellung zielt vielmehr auf einen inklusiven Ansatz ab, der ethnographische Dienstleistungen in Form von Beratungs- und Weiterbildungstools innerhalb und außerhalb der wissenschaftlichen Welt als integralen Bestandteil des sozial- und kulturanthropologischen Tätigkeitsuniversums etabliert und durch eine innovative Integration psychologisch-anthropologischer Perspektiven entscheidend zur Verbesserung der Datentiefe angewandter wissenschaftlicher Fragestellungen beitragen kann.

Im Folgenden beziehe ich mich auf zwei empirische Beispiele aus meiner eigenen Arbeit als ethnographischer Berater. Dieser Arbeit liegen die oben kurz umrissenen ethnographischen Ansätze zugrunde, in ihr wurden sie angewandt und in der Zusammenarbeit in internationalen Teams weiterentwickelt.

Explorationen: Angewandte Management-Anthropologie

Die Sozial- und Kulturanthropologie, das darf man wohl behaupten, zeichnet sich durch eine reflexiv-analytische Offenheit gegenüber neuen und manchmal auch vielleicht avantgardistischen Methoden aus. Für den Bereich der Managementforschung kann durchaus Gegensätzliches behauptet werden. Als ich selbst 2001 an der School of Oriental and African Studies der University of London International Management studierte, war ich davon überrascht, dass viele der methodischen Ansätze denen glichen, die ich zuvor im Rahmen meiner damals noch „ethnologischen" Methodenausbildung erlernt hatte. Dies ist nicht der Platz für eine kritische Gegenüberstellung von „ethnologischen" Methoden und solchen aus der Managementforschung. Vielmehr möchte ich darauf hinweisen, dass Teile der Managementforschung, und des angewandten Managements, besonders in den Feldern Beratung, Marktforschung sowie Personal- und Organisationsentwicklung ethnographische Methoden einsetzen. Diese verwandtschaftliche Nähe methodischer Herangehensweisen wird neben der qualitativen Marktforschung zunehmend auch im Bereich der strategischen Beratung angewandt. Im Folgenden greife ich zwei Beispiele aus meiner eigenen Arbeit heraus, die den Mehrwert ethnographischer Methodik für Marktforschung und strategische Beratungsdienstleistungen illustrieren. Ähnlich universitärer ethnographischer Forschung fokussiert der hier vorgestellte Ansatz bei der Datenerhebung den Kontext: Was, wo, wann, wie (oft), von und mit wem geschah – und wie es zu verstehen sei.

3 Happy Thinking People hat in 2021 alleine in Deutschland 6,3 Millionen Euro umgesetzt und ist trotz Corona-Pandemie um 16,8 % gewachsen im Vergleich zum Vorjahr (www.marktforschung.de).

4 Die University of Southern Denmark bietet als eine der wenigen Hochschulen einen Bachelor in Market and Management Anthropology an. (https://www.sdu.dk/en/uddannelse/bachelor/market_management_anthropology).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um Kontexte zu verstehen, werden sogenannte *dichte Daten*[5] erhoben. Dies ist nach meiner Auffassung der Kern einer evidenzbasierten innovativen ethnographischen Methodologie für Dienstleistungen. Es ist ein auf Marktdynamiken anwendbares, von mir weiterentwickeltes Konzept der von Geertz formulierten *dichten Beschreibung* (Geertz 2003). Im Zentrum steht die feinkörnige Dechiffrierung einer komplexen Intersektionalität vermeintlich einzelner oder singulärer Verhaltensweisen oder Phänomene. Entscheidend hinzu kommen für eine psychologisch-anthropologisch motivierte Management Anthropologie die Fragen nach kognitiven und psycho-sozialen Dimensionen. In oben erwähnten klienten:innenzentrierten Marktforschungen wird beispielsweise danach gefragt, wie Menschen bestimmte Produkte oder Dienstleistungen erfahren, wie sie auf diese reagieren, wie sie diese kognitiv in ihren Alltag integrieren (oder nicht), welche kulturellen Unterschiede es hierbei gibt, wie sich Stimmungen einstellen, wie sich diese wieder verändern und welche Bedeutung bzw. Reichweite ihnen zuzumessen ist.

Der zentrale Punkt ethnographischer Dienstleistungen ist die Dokumentation eines psycho-sozialen Phänomens: des „Point of Experience", des Erfahrungsmoments. Dem Dabeisein, wenn es passiert. Die Dokumentation dieser unmittelbaren komplexen Erfahrung kann die Ethnographie besonders gut einfangen und reflexiv-deskriptiv dokumentieren. Im Feld, beim direkten Dabeisein, beobachtete Phänomene methodisch durch psychologisch-anthropologische Fragestellungen können zu Emotionen, Gefühlen und Affekt weiter spezifiziert und thematisch konturiert werden. Hierfür schlage ich vor, auf die Anthropologie der Emotionen zu schauen, denn sie hält wichtige Impulse bereit, um Erfahrungswerte, Stimmungen und Gefühlsregulierung nachvollziehen sowie affektive Schwingungen einfangen zu können.

Um eine markt-ethnographische Situation mit den hier angerissenen Fragen und methodischen Ansätzen klarer zu situieren, beziehe ich mich im Folgenden auf zwei Beispiele meiner ethnographischen Dienstleistungen, in die ich emotions-anthropologische Ansätze mitintegrierte.

Erfahrungsmomente

Der Moment der unmittelbaren Erfahrung ist das Goldstück qualitativer Marktforschung. Hier lässt sich dokumentieren, wie Menschen zu untersuchende Produkte oder Dienstleistungen erfahren und aufnehmen. Genau um diese Erfahrungsmomente geht es in den unten dargestellten Fallbeispielen. Dort zeigt sich das Potenzial angewandter Ethnographie im Rahmen von Marktforschung, Personal- und Organisationsentwicklung.

Beispiel 1: Die Arztpraxis

Ein global tätiger Hersteller von Medikamenten und medizinischen Geräten wollte eines seiner *Point-of-Care*-Testverfahren weiterentwickeln, welches bereits erfolgreich in Arztpraxen zahlreicher Länder eingesetzt wurde. Dazu wurde eine multinationale ethnographische Forschung in sieben ausgesuchten Ländern und in mehreren Arztpraxen in Deutschland im Rahmen einer multi-lokalen In-situ-Forschung durchgeführt. Vorab wurden von uns[6] strategische Annähe-

5 Vgl. www.contexters.de.

6 Internationales Projektteam aus Ethnograph:innen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungen an die anvisierten Szenarien durchgespielt und auf dieser Basis die passenden Methoden ausgewählt. Ein Hauptschwerpunkt war die teilnehmende Beobachtung vor Ort in den jeweiligen Praxen, um am Praxisalltag teilzunehmen und den Ablauf selbst kennenzulernen, sogar um kleinere Aufgaben selbst zu übernehmen. Orte teilnehmender Beobachtung waren das Laborzimmer, in dem die Maschine zum Einsatz kam, die Anmeldung sowie das Warte- und Arztzimmer.

Die Daten der teilnehmenden Beobachtung wurden durch eine anonyme Videodokumentation relevanter Interaktionen im Behandlungszimmer mit Fokussierung auf den Einsatz der Maschine erweitert. So konnten Gespräche, emotionale Ausdrücke und affektive Ausrufe festgehalten, aber auch spezifisches, auf den konkreten Behandlungskontext bezogenes Verhalten mitaufgenommen werden.

Durch die von mir gewählte Fokussierung auf psychologisch-anthropologische Themen konnte ich das Verständnis des Klienten für den sozialen Funktionskontext der Maschine entscheidend erweitern: nämlich die des emotionalen Erlebens der Beteiligten. Ab wann verändert der Einsatz der Maschine eine Therapie und wie? Wie fühlt sich das für Patient:innen und Fachkräfte an? Welche Emotionen zeigen Patient:innen und welche formulieren sie anschließend als subjektive Erfahrung? Wie hängt dies mit eventuellen Benefits und/oder Herausforderungen im Laufe einer Therapie, dem Therapieerfolg und der Einschätzung von Patient:innen der Praxis hinsichtlich Kompetenz und Modernität zusammen?

Die Arztpraxen waren bewusst divers ausgewählt worden, auch um eine kulturelle Diversität in größeren deutschen Städten abbilden zu können. Die Verknüpfung von angewandter ethnographischer Methodik im Beratungs- und Managementkontext in Verbindung mit medizinischem Wissen wurden hier durch die Einbeziehung der Themenkomplexe Emotionen und Kultur in Hinblick auf die Frage ihres relationalen Verhältnisses (Röttger-Rössler 2002) maßgeblich beeinflusst und die Reichweite der erhobenen Daten so vergrößert. Hierdurch konnten in der Datenanalyse Schwerpunkte und Zusammenhänge bezüglich des kulturellen Kontexts und dem emotionalen Erleben der Point-of-Care-Therapie herausgearbeitet werden, die dem Klienten einen innovativen transkulturellen Blick auf die Testmaschine ermöglichten.[7]

Oftmals mögen diese Schwerpunkte als „soft" und vielleicht sogar sekundär erscheinen. Aber genau hier liegt meines Erachtens das fruchtbare und erkenntnistheoretisch zentrale Moment, das ein interdisziplinärer Austausch zwischen psychologischer Anthropologie und einer Anthropologie des angewandten Managements bereithält. Die psychologische Anthropologie wirft durch ihre ethnographische Annäherung an Emotionen und Gefühle einen kritischen Blick auf die verdeckten, feinsinnigen, zwischenmenschlichen Phänomene und ermöglicht so, diese in einem nächsten Schritt analytisch herauszuarbeiten und verstehen zu wollen. In der hier herangezogenen Forschung war es so nicht nur möglich, kulturspezifische Gefühlswelten der Patient:innen während der Behandlung herauszuarbeiten und den Umgang mit der Maschine nachzuzeichnen. Vielmehr konnte aufgrund der Daten ein „kultur-psychologisches Leben" der Maschine erstellt werden.[8]

7 Weitere Details sind aufgrund einer Schweigeverpflichtung nicht möglich.

8 Siehe auch anthropologische Studien zu Dingen und zu Mensch-Ding- bzw. Mensch-Maschinenbeziehungen (Appadurai 1986; Fournier und Alvarez 2019; Giaccardi, Speed, Cila und Caldwell 2016).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beispiel 2: Der Bildungsträger

Ein hochrangiger Bildungsträger im Rhein-Main-Gebiet, dessen Business Coaching Programm von Stiftung Warentest mit 'sehr gut' bewertet wurde, bat um eine ethnographische Evaluation mit anschließender strategischer Beratung. Das Geschäftsmodell des Kunden ist besagtes Business Coaching anhand eines hierfür eigens entwickelten Curriculums, das alle Teilnehmenden durchlaufen müssen. Das Interesse des Kunden fokussierte eine breitgefasste Evaluierung des Coachings, zusätzlich aber auch dezidiert die subjektiven Erfahrungen der Teilnehmer:innen samt deren Emotionen und Stimmungen während des Verlaufs des Coachings. An diesem speziell formulierten Kundenbedürfnis zeigt sich noch einmal sehr schön ein sich seit Jahren verstärkender Trend in der wissenschaftsbasierten Beratung: nämlich der der Erforschung subjektiver, akteurszentrierter Lebenswelten samt ihrer emotions- und gefühlsanthropologischen Perspektiven (Culkin and Smith 2000) – nur, dass dies nicht so benannt wird.

Durch die so entstehenden Daten versprechen sich Klient:innen einen Wettbewerbsvorteil. Nun kann man dies eher kritisch verstehen im Sinne einer verkauften Binnenperspektive, man kann es aber auch als Möglichkeit verstehen, Dienstleistungen bedarfsgerechter zu gestalten und Abläufe und/oder Lebenswelten konkret zu verbessern. Beispielsweise benutzen Menschen lieber bestimmte Geräte, wenn sie die hiermit zusammenhängenden Abläufe gut in ihre Alltagsroutine integrieren können.[9]

Das Ziel der angerissenen Beratung des Bildungsträgers hatte zwei strategische Ziele: 1) auf der Basis ethnographischer Daten sollte ein tiefergehendes Verständnis für die Erfahrungen der Männer und Frauen erschlossen werden, die das Business Coaching durchlaufen haben und 2) darauf aufbauend sollte das Kundenprofil weiter gestärkt und der Bekanntheitsgrad des Bildungsträgers regional sowie überregional ausgebaut werden.

Angewandt wurde teilnehmende Beobachtung in der Geschäftsstelle, um die Abläufe und die Interaktion zwischen den Leitenden zu erfassen, eine Analyse von 250 anonymisierten Erfassungsbögen, die bestimmte Daten ehemaliger Klient:innen beinhalteten. Weiterhin gab es themenorientierte Tiefeninterviews mit sechs ausgewählten Klient:innen. Die psychologisch-anthropologische Fokussierung in der Datenerhebung eröffnete eine entscheidende Präzisierung des Untersuchungsgegenstands. Ethnographische Vignetten illustrierten zusammenfassend die themenzentrierten Interviews, in denen Teilnehmende ihre Gefühlserfahrungen und Emotionen an verschiedenen Momenten des Coachings darlegten. So konnten wir am Ende die Darstellung einer kontextualisierten Erfahrung, die subjektive Geschäftsidee, persönlichen Lebensstil, Kompetenzen und Wünsche sowie die statistischen Daten aus den Erfassungsbögen systematisch zusammenführen und auswerten.

Basierend hierauf haben wir Idealtypen mit bestimmten Charakteristika herausgearbeitet, die aufzeigen, welche Gründungspersönlichkeiten es gibt und welche eher kritisch agieren und nicht gründen (und warum). Zentral war eine Fokussierung auf die Reflexionen der Klient:innen, in denen sie ihre Emotionen und Gefühle zum Ausdruck brachten und diese mit verschiedenen Phasen des Coachings assoziierten. Durch dieses Vorgehen konnten wir als CONTEXTERS Nachzeichnungen der Gefühlswelten potenzieller Selbstständiger anbieten und identifizieren, an welchen Momenten des Coachings welche Gefühle und Emotionen dominant waren und welche Hoffnungen sowie Befürchtungen und Ängste vorherrschten. Wir konn-

9 Ergebnis aus eigener Beratung und Forschung zu globalem Diabetes.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten ferner zeigen, warum Menschen sich in verschiedenen Situationen in Bezug auf finanzielle Selbstverantwortung wie entscheiden. Dies wiederum floss in die strategische Beratung ein, die wir auf Grundlage der Daten erstellten, und bildete somit eine solide Datengrundlage für eine Revision des besagten Business Coaching.

Felderweiterungen

In diesem Artikel habe ich versucht, ein Feld für die, besonders deutsche, Sozial- und Kulturanthropologie zu umreißen, auf dem sie sich bisher nur wenig umgetan hat: dem des internationalen und interkulturellen Managements, der Personal- und Organisationsentwicklung sowie dem der strategischen Beratung. Dieses Feld ist seit Jahren ein expandierender Wirtschaftssektor mit beachtlich anwachsendem finanziellem Volumen.

Nun sind ethnographische Ausflüge in den Bereich der Wirtschaft und Organisationsforschung nicht gänzlich neu, die Organisationsethnologie und Business Anthropology haben hier einige wichtige Beiträge hervorgebracht (Mörike, Spülbeck 2019; Spülbeck 2015; Wright 1994). Die meisten Beiträge der, besonders deutschen Sozial- und Kulturantrhopologie, stammen aus der universitären Forschung bzw. dem wissenschaftsnahen Umfeld und Nichtregierungsorganisationen. Daran ist natürlich per se nichts auszusetzen, nur wird so der weltweit anwachsende Sektor der ethnographisch arbeitenden Personal- und Organisationsberater sowie der der Marktforscher übersehen. Dieser Bereich wird akademisch weitgehend durch die Wirtschaftswissenschaften und Managementstudien abgedeckt. Was meines Erachtens bisher fehlt, ist eine aktive Beschäftigung mit und thematische Konturierung dieses Feldes von Seiten einer kritischen Sozial- und Kulturanthropologie, die bewusst auch angewandt arbeitende Ethnograph:innen außerhalb des universitären Kontexts stärker miteinbezieht. Warum dies bisher nicht geschah, möchte ich als Frage aufwerfen. Ähnlich wie damals Röttger-Rössler nachfragte, warum die Ethnolog:innen sich so schwer tun mit Kooperationen mit naturwissenschaftlichen Fächern und so als Resultat zwangsläufig zu wichtigen Diskursen schweigen mussten.

Es geht mir hier explizit nicht um eine Kritik an der Sozial- und Kulturanthropologie, die mit ethnographischen Perspektiven Organisationen untersucht, daher habe ich diesen Teil der Sozial- und Kulturanthropologie auch oben nur kurz erfasst. Vielmehr denke ich, sollten wir ein wachsendes Interesse und Verständnis von Seiten aktiver Sozial- und Kulturanthropolog:innen sehen, die die oben benannten Felder als zukunftsweisende Forschungs- und Tätigkeitsfelder betrachten. Angewandte Management Anthropologie in Kombination mit psychologisch-anthropologischen Perspektiven kann nicht nur marktrelevante Fragen beantworten und in der Konsumforschung zur Verbesserung von Produkten beitragen. Meine Diskussion dieses, wie ich meine, weiteren Schweigens der Sozial- und Kulturanthropolog:innen, gründet sich in der festen Überzeugung, dass ethnographische Methoden menschliches Verhalten in besonders lebendiger und realistischer Weise abbilden können. Diese Methodik erweitert mit psychologisch-anthropologischen Perspektiven, wie zum Beispiel emotionsanthropologischen Fragestellungen, kann der deutschen Sozial- und Kulturantrhopologie wichtige neue epistemologische Impulse geben. So wird es möglich, bessere Daten zu menschlichen Erfahrungskontexten zu generieren und zusätzlich auch die kontextualisierten kulturellen Lebenswelten von Maschinen und Produkten tiefergehend zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im ersten empirischen Beispiel wurde durch vergleichende themenorientierte Interviews mit behandelnden Ärzten und Fachangestellten beispielsweise der ökonomische und soziale Nutzen einer medizinischen Maschine für verschiedene Praxen herausgearbeitet. Hinter diesem vermeintlich „harten" finanziellen Punkt des ökonomischen Nutzens zeigte sich, wie fruchtbar die Verknüpfung der Anthropologie des angewandten Managements mit psychologisch-anthropologischen Fragestellungen ist. Ein Hauptergebnis der Studie war nämlich, dass der ökonomische Nutzen der Maschine zu großen Teilen auf den subjektiven Einstellungen der Patient:innen zu der Maschine und dem Verfahren basierte sowie auf deren emotionalem Erleben der Behandlung und sie sich, zusammenfassend gesagt, während der Behandlung „gut aufgehoben fühlten".

Mein Ziel in diesem Artikel war es, sozial-anthropologische Grenzgänger:innen zu ermutigen. Denn manchmal können unterschiedliche Perspektiven zu verdichteten Schlussfolgerungen führen, weil sie unterschiedliche Daten betrachten oder Daten unterschiedlich gewichten. Basierend auf meinen Erfahrungen als Sozial- und Kulturanthropologe und ethnographischer Berater möchte ich die Sozial- und Kulturanthropologie dazu ermutigen, zu aktuellen ökonomischen Debatten und Dynamiken mutiger und angewandter Stellung zu beziehen und sich stärker einzumischen. Die Felderweiterung, die ich hier vorschlage, ist ein relationaler Austausch zwischen universitärer Sozial- und Kulturanthropologie, psychologisch-anthropologisch angewandter Ethnographie und strategischer Beratung, die das Potenzial besitzt, zukunftsweisende Forschungsrichtungen anzustoßen oder zu begründen. Am Beispiel einer angewandten Management Anthropologie habe ich dargestellt, welche Potenziale die psychologische Anthropologie mit ihren Fragen nach Kognition, Emotionen, Gefühlen und Affekt im Rahmen von Management und Beratungskontexten entfalten kann. Besonders Fragen nach subjektivem Erleben, Kultur und Emotion können im kommerziellen Unternehmenssektor die seit einigen Jahren immer wichtiger werdenden Fragen nach Work-Life Balance sowie gutem und Menschzentriertem Wirtschaften kritischer erforschen und nachhaltiger gestalten.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Appadurai, Arjun 1986: Commodities and the Politics of Value. In: Arjun Appadurai (Hg.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 3–63.

Arnould, Eric J. und Craig J. Thompson 2005: Consumer Culture Theory: Twenty Years of Research. *Journal of Consumer Research* 31 (4): 868–882.

Barmeyer, Christoph und Claude-Hélène Mayer 2020: Positive Intercultural Management in the Fourth Industrial Revolution: Managing Cultural Otherness Through a Paradigm Shift. *International Review of Psychiatry* 32 (7–8): 638–650.

Bjerregaard, Toke, Jakob Lauring und Andres Klitmøller 2009: A Critical Analysis of Intercultural Communication Research in Cross-Cultural Management: Introducing Newer Developments in Anthropology. *Critical Perspectives on International Business* 5 (3): 207–228.

Culkin, Nigel und David Smith 2000: An Emotional Business: A Guide to Understanding the Motivations of Small Business Decision Takers. *Qualitative Market Research* 3 (3): 145–157.

Davies, James 2010: Introduction: Emotions in the Field. In: James Davies und Dimitrina Spencer (Hg.), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, 1–33.

Davies, James und Thomas Stodulka 2019: Foreword: Pathways of Affective Scholarship. In: Thomas Stodulka, Sabine Dinkelaker und Ferdiansyah Thajib (Hg.), *Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography. Theory and History in the Human and Social Sciences.* Cham: Springer, 1–6.

Desai, Philly 2001: *Methods Beyond Interviewing in Qualitative Market Research.* London/Thousand Oaks/Neu-Delhi: Sage.

Fournier, Susan und Claudio Alvarez 2019: How Brands Acquire Cultural Meaning. *Journal of Consumer Psychology* 29 (3): 351–562.

Geertz, Clifford 2003: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Giaccardi, Elisia, Chris Speed, Nazli Cila und Melissa L. Caldwell 2016: *Things as Co-Ethnographers: Implications of a Thing Perspective for Design and Anthropology.* Oxford/New York: Routledge.

Gupta, Vishal K., Gizem Atav und Dev K. Dutta 2019: Market Orientation Research: A Qualitative Synthesis and Future Research Agenda. *Review of Managerial Science* 13: 649–670.

Guttormsen, David S. A. 2018: Advancing Otherness and Othering of the Cultural Other during „Intercultural Encounters". *Cross-Cultural Management Research International Studies of Management & Organization* 48 (3): 314–332.

Mead, Richard und Tim G. Andrews 2009: *International Management. Culture and Beyond*. Chichester: Wiley.

Mörike, Frauke und Susanne Spülbeck 2019: Unternehmenskultur zwischen akademischer Welt und betrieblicher Anwendungspraxis. In: Sabine Klocke-Daffa (Hg.) *Angewandte Ethnologie.* Wiesbaden: Springer VS, 537–558.

Rothlauf, Jürgen 2014: *A Global View on Intercultural Management. Challenges in a Globalized World*. Berlin/München/Boston: de Gruyter Oldenbourg.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: LIT.

Röttger-Rössler, Birgitt 2010: Das Schweigen der Ethnologen: Zur Unterrepräsentanz des Faches in neurobiologisch-kulturwissenschaftlichen Forschungskooperationen. *Sociologus* 60 (1): 99–121.

Shaw, James B. 1990: A Cognitive Categorization Model for the Study of Intercultural Management. *AMR* 15: 626–645.

Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2019: Concepts as Methodology. A Plea for Arrangement thinking in the Study of Affect. In: Anette Kahl (Hg.) *Analyzing Affective Societies: Methods and Methodologies*. London/New York: Routledge, 42–51.

Spülbeck, Susanne 2015: Organisationsethnologie als Grundlage von Organisationsberatung. *Ethnoscripts* 17 (2): 147–155.

Tennekes, J. 1995: *Organisatiecultuur: een antropologische visie* [Organizational culture: an anthropological perspective]. Leuven/Apeldoorn: Garant.

Terpstra, Vern und Kenneth David 1985: *Cultural Environment of International Business*. Cincinnati, Ohio: Southwestern Publishing.

Van Der Zee, Karen, Jan Pieter Van Oudenhoven und Ellen De Grijs 2004: Personality, Threat, and Cognitive and Emotional Reactions to Stressful Intercultural Situations. *Journal of Personality*, 72: 1069–1096.

Walck, Christa L. und Ann T. Jordan 1993: Using Ethnographic Techniques in the Organizational Behavior Classroom. *Journal of Management Education* 17 (2): 197–217.

Wright, Susan 1994: ‚Culture' in Anthropology and Organizational Studies. In: Susan Wright (Hg.), *Anthropology of Organizations*. London/ New York: Routledge, 1–31.

Online-Quellen

https://www.sdu.dk/en/uddannelse/bachelor/market_management_anthropology (abgerufen am 26.07.2022).

www.contexters.de (abgerufen am 22.07.2022).

https://www.marktforschung.de/aktuelles/marktforschung/die-umsatzstaerksten-marktforschungsinstitute-deutschlands-2021/ (abgerufen am 29.07.2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II Sozialisation

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leberecht Funk

Sozialisierende Emotionen im Vergleich: Furcht, Angst und Scham in Madagaskar, Taiwan und Indonesien

Es ist der langjährige Verdienst von Birgitt Röttger-Rössler, dass wir heute im deutschsprachigen Raum das Forschungsfeld der Psychologischen Anthropologie vorfinden, die sich nicht zuletzt mit der soziokulturellen Spezifität des Emotionalen und Affektiven beschäftigt. Anhand indonesischer Fallstudien vermochte Röttger-Rössler aufzuzeigen, dass sich emotionales Erleben und Verhalten durch komplexe biokulturelle Prozesse ausbildet und dass es unzulässig ist, das Spannungsverhältnis von Biologie und soziokulturellem Kontext zugunsten eines einzelnen Faktors aufzulösen. Sie verstand früher als die meisten mono-disziplinär ausgerichteten Forscher:innen, dass Biologie und Kultur in keiner hierarchischen Beziehung zueinanderstehen, sondern sich vielmehr gegenseitig bedingen (Röttger-Rössler 2002, 2004; Röttger-Rössler und Markowitsch 2009). Eine wichtige Erkenntnis von Röttger-Rössler ist, dass menschliche Gefühle nur interdisziplinär in ihrer ganzen Vielschichtigkeit erfasst werden können und dass sich die Sozial- und Kulturanthropologie nicht auf einer kulturrelativistischen Position ausruhen kann, sondern kulturvergleichend vorgehen muss (Röttger-Rössler 2002, 2020).

Dieser Beitrag basiert auf dem bi-disziplinär angelegten Forschungsprojekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich*, das zwischen 2009 und 2014 am Exzellenz-Cluster *Languages of Emotion* an der Freien Universität Berlin angesiedelt war und gemeinsam von der Anthropologin Röttger-Rössler und dem Entwicklungspsychologen Manfred Holodynski geleitet wurde. Die zentralen Fragestellungen lauteten: Wie erlernen Kinder das emotionale Repertoire ihrer Gesellschaft? Welche Emotionen spielen im Sozialisations- und Erziehungsprozess eine gewichtige Rolle? Um dies zu erforschen, führten meine Kolleg:innen Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und ich zwischen 2009 und 2012 stationäre Feldforschungen bei den Bara in Madagaskar, den Minangkabau in Indonesien und bei den Tao in Taiwan durch, die über eine Dauer von mindestens 12 Monaten verfügten.

Bislang liegen nur Kulturvergleiche zwischen den Minangkabau und den Bara (Röttger-Rössler et al. 2013) sowie zwischen den Tao und den Bara (Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2015) vor; eine alle drei Gesellschaften umfassende Analyse steht noch aus. In diesem Beitrag möchte ich mich auf systematische Weise mit den primären sozialisierenden Emotionen in den drei von uns untersuchten soziokulturellen Settings beschäftigen: mit „Furcht" (*tahotsy*) bei den Bara, „Angst" (*maniahey*) bei den Tao und „Scham" (*malu*) bei den Minangkabau. Mein besonderes Augenmerk richtet sich dabei nicht so sehr auf einzelne emotionale Qualitäten, sondern auf komplexe, emotionale und affektive Dynamiken, die auf vielfältige Weisen mit diversen soziokulturellen Parametern und naturräumlichen Kontexten verbunden sind. Ich gehe davon aus, dass sozialisierende Emotionen auf regelgeleitete Weise bestimmte Konfigurationen des Emotionalen und Affektiven hervorbringen und somit prinzipiell hinsichtlich der sich aus ihnen ergebenden emotionalen Entwicklungspfade miteinander verglichen werden können.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Meine Erkenntnisse über die Bara und Minangkabau – bei denen ich selber nie geforscht habe – entnehme ich den vorhandenen Publikationen sowie den informellen Gesprächen, die ich mit meinen Kolleg:innen während der Zeit unserer Zusammenarbeit und darüber hinaus geführt habe. Mein besonderer Dank richtet sich an Gabriel Scheidecker, der eine frühere Fassung meines Beitrags kommentierte und auf diese Weise wertvolle Anregungen gab, und an Susanne Jung, die mir ihre noch unvollendete Dissertationsschrift zur Verfügung stellte.

Es ist wichtig zu betonen, dass sich die Bezeichnungen „Bara", „Tao" und „Minangkabau" nicht auf die ethnischen Gruppen in ihrer Gesamtheit, sondern vornehmlich auf die spezifischen Forschungskontexte in den ländlichen Gemeinden Menamaty (Bara/Madagaskar), Lanyu (Tao/Taiwan) und Kamang Hilir (Minangkabau/Indonesien) beziehen. Der von mir vorgenommene Vergleich ist auf Dorfebene angesiedelt und kann nur bedingt auf abweichende Lebensstile wie urbane Migration Bezug nehmen. Sofern möglich, versuche ich in meiner Darstellung auf lokale Unterschiede (z. B. Status, Gender) sowie den soziokulturellen Wandel einzugehen. Aus Platzgründen können viele Zusammenhänge nur verkürzt dargestellt werden.

Theorie und Methode

Bei der Auswahl der soziokulturellen Settings wurde innerhalb unserer Forschungsgruppe darauf Wert gelegt, dass diese sich hinsichtlich wichtiger Parameter (z. B. soziale Organisation; ontologische Vorstellungen; Integration in ein modernes Staatswesen) voneinander unterscheiden. Da alle drei Untersuchungsgruppen der West-Malayo-Polynesischen Sprachfamilie angehören, gingen wir zudem davon aus, dass konzeptuelle Gemeinsamkeiten zwischen ihnen bestehen würden. Wir wählten also eine Form des Kulturvergleichs, der sowohl fluide als auch regionale Züge aufweist (Lowe und Schnegg 2020).

In theoretischer Hinsicht orientierten wir uns an Quinn (2005), die davon ausgeht, dass Kinder weltweit nach demselben formalen Grundmuster sozialisiert und erzogen werden. Die von ihr formulierten vier Universalien der Kindererziehung besagen, dass 1. Säuglinge und Kleinkinder eine *Priming-Phase* durchlaufen, in der sie auf spätere Lektionen vorbereitet werden; 2. Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden besonders effektiv sind, wenn sie mit *emotionaler Erregung* einhergehen; 3. Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden auf systematische Weise angewandt werden und sich somit durch *Konstanz* auszeichnen; und 4. Bezugspersonen das Verhalten ihrer Kinder auf negative und positive Weise *evaluieren*. Unser emotionales Verständnis basierte auf einem Mehr-Komponenten-Modell, das von Holodynski und Friedlmeier (2006) entwickelt und später um eine affektive Dimension erweitert wurde (Funk 2022; Röttger-Rössler und Funk 2023). Ein wesentliches Forschungsziel bestand in der Beschreibung der kindlichen Entwicklungsnische (Super und Harkness 1986), also in der Erfassung des soziokulturellen Kontextes, auf dessen Grundlage wir die emotionale Entwicklung skizzierten.

Wir bedienten uns eines Mixed-Method-Ansatzes, in dem sozial- und kulturanthropologische Ansätze (z. B. Teilnehmende Beobachtung, semi-strukturierte Interviews, ethnolexikalische Erhebungen von Emotionswörtern, Spot Observations) und entwicklungspsychologische Methoden (z. B. Videoanalysen, systematische Beobachtungsprotokolle von Emotionsepisoden) miteinander kombiniert wurden.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sozialisierende Emotionen

Um das von uns beobachtete Zusammenspiel des Emotionalen analytisch besser fassen zu können, entwickelte unsere Arbeitsgruppe das Konzept der *sozialisierenden Emotionen* (Funk et al. 2012; Funk 2022; Röttger-Rössler et al. 2013, 2015; Röttger-Rössler und Funk 2023), die wir wie folgt definieren:

> Emotionen, die durch emotionalisierende Erziehungspraktiken direkt induziert werden und unmittelbar an der Sozialisation beteiligt sind, indem sie Individuen dazu veranlassen, sich an den Werten und Normen ihrer Kultur zu orientieren, nennen wir sozialisierende Emotionen. (Funk et al. 2012: 220)

Wir gehen davon aus, dass sich sozialisierende Emotionen zu psychologischen Kontrollmechanismen entwickeln können, wodurch es Kindern möglich ist, ihr Verhalten sowie auch ihr Emotionsrepertoire an die Gefühlsregeln ihrer Gesellschaft anzupassen. Sozialisierende Emotionen besitzen deshalb die Fähigkeit, andere Emotionen in ihren kulturspezifischen Ausprägungen zu formen. Sie entstehen in der sozialen Interaktion zwischen Säuglingen und Bezugspersonen, die von affektiv erregenden Sozialisationspraktiken Gebrauch machen und das Verhalten ihrer Kinder verbal und non-verbal bewerten (siehe Quinn 2005). Systematisch angewandte soziale Praktiken, die sozialisierende Emotionen hervorrufen können, sind z.B. Loben, Belohnen, Schlagen, Beschämen, Ängstigen und Aufziehen. Je nach soziokulturellem Setting können eine oder aber auch mehrere sozialisierende Emotionen an der Formierung des sozioemotionalen Entwicklungspfades beteiligt sein. Sie treten nach aktuellem Forschungsstand in unterschiedlichen Reihenfolgen innerhalb der Ontogenese auf und ergänzen sich in ihrem Zusammenspiel auf unterschiedliche, kulturspezifische Weisen. Dabei verhält es sich so, dass eine der sozialisierenden Emotionen aufgrund ihres frühen Auftretens und ihrer herausragenden Bedeutung innerhalb des Sozialisationsprozesses als die primäre oder dominierende sozialisierende Emotion angesehen werden kann. Unsere Forschungen legen nahe, dass primäre sozialisierende Emotionen vornehmlich im Kontext intergenerationaler Beziehungen auftreten, wohingegen sekundäre sozialisierende Emotionen oftmals – aber nicht zwangsläufig – auf egalitäre Peerbeziehungen ausgerichtet sind.

Das Konzept der sozialisierenden Emotionen weist Parallelen zum Begriff der *moralischen Emotionen* (Haidt 2003; Tangney et al. 2007) bzw. den *moralischen Affekten* (Rosaldo 1984) auf. Ein wesentlicher Unterschied ist jedoch, dass sozialisierende Emotionen Prozesshaftigkeit und Agency betonen und sich hierdurch von den eher statisch angelegten Konzepten der moralischen Emotionen und moralischen Affekte unterscheiden. Sozialisierende Emotionen sind keine vorgegebenen Entitäten, sie werden im Sozialisationsprozess immer wieder aufs Neue von Bezugspersonen und Kindern ko-konstruiert. Da sie auf individuelle Entwicklung fokussieren, sind sie sowohl in theoretischer als auch methodischer Hinsicht besonders geeignet, biopsychokulturelle Prozesse auf interdisziplinäre Weise zu erforschen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Furcht, Angst und Scham im Kulturvergleich

Aus Platzgründen beschränke ich mich beim Vergleich der drei sozialisierenden Emotionen Furcht, Angst und Scham auf fünf Dimensionen: a) Siedlungsräume und Lebensweisen; b) soziale Organisation und ontologische Vorstellungen; c) Furcht, Angst und Scham induzierende Sozialisations- und Erziehungspraktiken; d) Scham-Sozialisation und die Rolle der Peers; und e) kulturelle Modulation der Ärger-Emotionen.

a) Siedlungsräume und Lebensweisen

Die Siedlungsräume und kulturspezifischen Lebensweisen der von uns untersuchten Gesellschaften weisen deutliche Unterschiede auf. Die Bara leben als Agropastoralisten in einer dünnbesiedelten, trockenen Savanne im südlichen Hochland von Madagaskar, wo sie Rinderhaltung und Reisanbau betreiben. Viehdiebstähle sind weit verbreitet und führen dazu, dass es regelmäßig zu bewaffneten Auseinandersetzungen kommt. Den Bara ist es als einzige Gruppe möglich, Konflikten durch neue Dorfgründungen aus dem Weg zu gehen, da in ihrem Siedlungsgebiet für Abspaltungen und Wanderungsbewegungen ausreichend Raum zur Verfügung steht. In der Forschungsregion bestand zum Zeitpunkt der Forschung nur eine sehr geringe Anbindung an staatliche Strukturen: Es gab weder Schulen, Krankenhäuser, noch befahrbare Straßen.

Die Tao leben in einer *small-scale society*, die mit 4.500 Personen über deutlich weniger Mitglieder als die Bara (ca. 500.000) und Minangkabau (ca. acht Millionen) verfügt. Ihr Siedlungsraum ist eine 45 km² große, zu Taiwan gehörige Hochseeinsel mit steil aufragenden, dicht bewaldeten Bergen. Nur an wenigen Stellen können Dörfer gegründet und Felder angelegt werden. Die Tao leben traditionellerweise vom Fischfang und dem Anbau von Taros und Süßkartoffeln. Seit 20 Jahren spielt das Tourismusgeschäft eine wachsende Rolle für den Gelderwerb, der sich mangels Gelegenheiten auf der Insel als schwierig erweist. Ein großer Teil der arbeitsfähigen Bevölkerung hält sich zu Ausbildungs- und Arbeitszwecken in Taiwan auf. In den vergangenen Jahrhunderten lebten die Tao in relativer Isolation. Freier Zugang zu ihrer Insel besteht erst seit 1967.

Das Siedlungsgebiet der Minangkabau liegt im gebirgigen Hochland von West-Sumatra/Indonesien und umfasst sowohl Dörfer als auch Städte. Die Minangkabau leben traditionellerweise vom Reisanbau, der an den Küstenregionen durch Fischerei und in der im Landesinneren gelegenen Forschungsregion durch Obstanbau und Fischzucht ergänzt wird. Wenn Männer in ihrem Heimatort keine Anstellung finden, begeben sie sich oftmals in die Arbeitsmigration, was dazu geführt hat, dass Minangkabau heute überall in Indonesien und darüber hinaus (z. B. in den Niederlanden) anzutreffen sind. Schulische Bildung besteht seit längerem und wird allgemein geschätzt. Von allen drei Untersuchungsgesellschaften sind die Minangkabau diejenige, bei der die Integration in ein modernes Staatswesen am weitesten fortgeschritten ist.

b) Soziale Organisation und ontologische Vorstellungen

Die Herausbildung der sozialisierenden Emotionen Furcht (Bara), Angst (Tao) und Scham (Minangkabau) ist aufs Engste mit der sozialen Organisation sowie den religiösen Vorstellungen und Praktiken verbunden. Die Bara verfügen über eine segmentäre soziale Organisation mit ei-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner patrilinearen Verwandtschaftsordnung. Ihr Wohlergehen hängt unmittelbar davon ab, dass die Ahnen ihnen wohlgesinnt sind und sie mit Lebenskraft versorgen. Normwidriges Verhalten wird von den Ahnen mit supranatürlichen Sanktionen belegt, die Schwäche und Unwohlsein bei den Betroffenen hervorrufen und unweigerlich zum Tod führen, sollten keine Opferrituale durchgeführt werden, um den Zorn der Ahnen zu besänftigen.

Bei den Tao finden wir antagonistische Gruppen, die in ein bilaterales Verwandtschaftssystem eingebettet sind, das zu seinen Rändern hin diffus ist. Soziale Beziehungen müssen regelmäßig durch Teilnahme am Gabentausch revitalisiert werden; anderenfalls droht ein Abbruch des Verwandtschaftsverhältnisses (Funk 2022). In jedem Dorf gibt es Verwandtschaftsgruppen, die sich feindselig gegenüberstehen und um knappe Ressourcen (z. B. Tarofelder, Süßwasser) konkurrieren. Die meisten Tao haben sich heute dem Katholizismus und Presbyterianismus zugewandt. Allerdings spielen animistische Vorstellungen weiterhin eine wichtige Rolle. Ähnlich wie bei den Bara hängt menschliches Wohlergehen von den Ahnen ab, die bei Befolgung der anzestralen Taburegelungen ihren Segen spenden, sich bei Verfehlungen jedoch von den Tao abwenden, sodass diese den überall in der Umgebung lauernden bösartigen *Anito*-Geistwesen schutzlos ausgeliefert sind. Begegnungen mit den *Anito* sind gefährlich, da diese den Tao nach ihren Seelen trachten. Kehrt eine geraubte Seele nicht wieder zum Körper zurück, geht die betreffende Person allmählich zugrunde.

Die Gesellschaft der Minangkabau ist in Ränge mit unterschiedlichem sozialem Status untergliedert und somit stratifiziert. Ärmere Familien besitzen keine Reisfelder und müssen sich als Pächter oder Lohnarbeiter verdingen. Die Minangkabau sind ein seltenes Beispiel für eine islamische Gesellschaft mit einer matrilinearen Abstammungs- und Vererbungsregel. Eine Übernahme des sunnitischen Islams erfolgte bereits vor Jahrhunderten durch Handlungsbeziehungen mit arabischen Seeleuten. Neben islamischen Glaubensinhalten ist das althergebrachte Gewohnheitsrecht (*adat*) weiterhin von großer identitätsstiftender Bedeutung.

c) Furcht, Angst und Scham induzierende Sozialisations- und Erziehungspraktiken

Bei den Bara baut die Sozialisation von „Furcht" (*tahotsy*) auf einer dezidiert körperzentrierten Form der Betreuung und Fürsorge auf. Die Erfahrung körperlicher Zuwendung bildet die Kontrastfolie für Praktiken der Körpersanktion, die Kindern vermitteln, dass ihr physisches Wohlergehen gänzlich von den Bezugspersonen abhängt und bei Fehlverhalten bedroht ist. Kinder werden ab dem späten Säuglingsalter durch Klapse mit der flachen Hand sanktioniert, um ihnen ein ruhiges, respektvolles Verhalten in der Gegenwart Erwachsener und insbesondere eine allgemeine Furchtsamkeit gegenüber Älteren beizubringen. Diese Priming-Phase geht mit etwa vier bis fünf Jahren in teils heftige körperliche Bestrafung von Fehlverhalten und Normverstößen über, die bei Kindern starke Furcht auslöst. Zentrale Sanktionierungsmethoden sind Schläge mit dem Stock und temporärer Nahrungsentzug. Im Jugendalter verlagert sich die Furcht von den lebenden Autoritätspersonen zu den Ahnengeistern, die fortan auf supranatürliche Weise durch Verfluchung bzw. Segensentzug sanktionieren, was ebenfalls als Bedrohung des physischen Wohlergehens oder gar des Lebens erlebt wird.

Tao-Bezugspersonen evozieren in ihren Kindern im späten Säuglingsalter und zu Beginn der Kleinkindphase eine „affektive Angst- und Scham-Disposition" (*kanig*), die mit „Angst" (*maniahey*) induzierenden Sozialisationspraktiken (z. B. Ängstigen; Irritieren; Drohen; Klapsen) ihren Anfang nimmt und im weiteren Verlauf durch „Scham" (*masnek*) induzierende Praktiken

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(z. B. Auslachen, Aufziehen, Nicht-Beachten) ergänzt wird. Eine derartige Behandlung jüngerer Kinder ist aus emischer Perspektive notwendig, um diese in einen ruhigen Zustand zu versetzen, da jegliche Form der Aufregung wie Weinen oder Wütendwerden dazu führen kann, dass sich ihre fragilen Seelen vom Körper lösen und panikartig davonfliegen. Dies gilt es unbedingt zu verhindern, da die *Anito* alles daransetzen, die noch unwissenden Kindesseelen zu fangen und zu zerstören (Funk 2014). Die von Tao-Kindern als unangenehm empfundenen Sozialisationspraktiken dauern in der Regel so lange an, bis Kinder von ihren Bezugspersonen den Blick abgewendet haben und reglos verharren. Da Säuglinge und jüngere Kleinkinder aufgrund ihres geringen kognitiven und emotionalen Entwicklungsstandes noch nicht in der Lage sind, Angst und Scham als klar umrissene Emotionen wahrzunehmen, entzieht sich die affektive *Kanig*-Disposition einer bewussten Reflexion. Sie hat das gesamte Leben über Bestand und kann durch bestimmte Verhaltensweisen oder situative Zusammenhänge immer wieder aufs Neue ausgelöst werden. Die nach dem Spracherwerb einsetzende Erziehung erfolgt durch Instruktionen, die teilweise den Charakter von Warnungen haben. Kinder, die den Worten ihrer Bezugspersonen nicht Folge leisten, werden ausgeschimpft und – wenn dies nicht hilft – geschlagen. Eine weitere Disziplinierungsmaßnahme besteht in konsequenter Nicht-Beachtung.

Bei den Minangkabau wird in der Priming-Phase von der Strategie des Lobens Gebrauch gemacht. Wann Säuglinge Verhaltensweisen zeigen, die aus Erwachsenen-Perspektive mit „Scham" (*malu*) in Verbindung stehen (z. B. Abwenden des Kopfes bei Reizüberflutung), wird dies von den umstehenden Personen positiv hervorgehoben. Die positive Markierung schamhaften Verhaltens bewirkt, dass Kleinkinder bis zu einem Alter von ca. fünf Jahren im Beisein unbekannter Personen „extreme Schüchternheit" (*malu-malu*) zeigen, die damit einhergeht, dass sie sich hinter ihren Müttern verstecken und Blickkontakt vermeiden. Diese kulturspezifische Form der Sozialangst wird von den Bezugspersonen zusätzlich dadurch gefördert, dass sie Fremde (z. B. Polizisten; westliche Touristen) vor ihren Kindern als monströse Gestalten darstellen, die ihnen nach dem Leben trachten (Jung in Vorbereitung). Ähnlich wie die *Kanig*-Disposition der Tao enthält auch *malu-malu* Komponenten von „Angst" (*takut*) und Scham. Vom Kleinkindalter an ist das Nicht-Beachten oder Ignorieren von sich fehlverhaltenden Kindern die am meisten verbreitete Disziplinierungsmethode. Nach erfolgter Sanktionierung werden Minangkabau-Kinder von ihren Bezugspersonen normalerweise nicht getröstet; eine soziale Reintegration findet erst statt, nachdem die betroffenen Kinder sich wieder auf normkonforme Weise verhalten.

d) Scham-Sozialisation und die Rolle der Peers

In allen drei Settings wenden Peers untereinander Scham-induzierende Praktiken an – wenn auch auf kulturell unterschiedliche Weisen. Bara-Kinder verbringen bereits im Laufe des zweiten Lebensjahrs mehr Zeit mit gleichaltrigen Kindern als mit ihren Bezugspersonen. Nach dem mit ca. zwei Jahren erfolgendem Abstillen reduziert sich die Interaktion mit der Mutter auf ein konstantes Minimum, auch das Körperkontakt-System verlagert sich auf die Peers (Scheidecker 2017a, 2023). Die im Dorf und seiner näheren Umgebung herumschweifenden Kinder verspotten sich untereinander bei mangelnder Körperbeherrschung oder körperlicher Schwäche, weshalb „Scham" (*hegnatsy*) in diesem soziokulturellen Setting als eine sekundäre sozialisierende Emotion angesehen werden muss. Allerdings ist es wichtig zu betonen, dass *hegnatsy* auf die egalitären Beziehungen beschränkt bleibt und innerhalb der intergenerationalen Beziehungen kaum eine Bedeutung besitzt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei den Tao erfolgt erst mit etwa dreieinhalb Jahren eine vermehrte Zuwendung zu den Gleichaltrigen, mit denen Kinder fortan einen Großteil des Tages zusammen verbringen. Tao-Kinder werden regelrecht in die Arme ihrer Peers getrieben, da Bezugspersonen in diesem Alter von einer drohenden Schlag-Geste Gebrauch machen, die Kinder dazu veranlasst wegzulaufen (Funk 2022). Der im Vergleich zu den Bara später einsetzende Abnabelungsprozesses lässt sich dadurch erklären, dass Tao-Kinder bis zum mittleren Kleinkindalter den ihnen zugestandenen eng definierten sozialräumlichen Aktionsradius nicht verlassen dürfen, da ihre Seelen als schwach gelten und emotional erregende oder allgemein frustrierende Ereignisse von ihnen ferngehalten werden müssen. Die zuvor in der Verwandtschaftsgruppe am eigenen Leib erfahrenen „Angst" (*maniahey*) und „Scham" (*masnek*) induzierenden Praktiken werden auf die Gruppe der Gleichaltrigen übertragen und bei geringfügig jüngeren (d. h. schwächeren) Peers angewandt. Das hieraus resultierende gegenseitige kollektive Ärgern und Kräftemessen dient der Ausdifferenzierung einer auf sozialem Status basierenden Ordnung. Ein zentrales Kriterium ist hierbei die Fähigkeit, weniger einflussreiche Andere in die eigene Gefolgschaft einzubinden. *Masnek* entfaltet ebenso wie *hegnatsy* bei den Bara seine Wirkung vornehmlich in den horizontalen Beziehungen. Ein Unterschied zu den Bara ist jedoch, dass bei den Tao Scham-Elemente auch in den Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen enthalten sind und somit in den vertikalen Beziehungen ebenfalls eine Rolle spielen, wenn auch eine untergeordnete. Im Erwachsenenalter findet das Buhlen um Status seinen Ausdruck in der Menge und Qualität der produzierten Nahrung, die an ein möglichst großes soziales Netzwerk verteilt wird. Es besteht somit eine Parallele zum Rinderbesitz bei den Bara, der Herden von mehreren tausend Tieren umfassen kann und ebenfalls der Statusdifferenzierung dient.

Bei den Minangkabau erfolgt eine vermehrte Zuwendung zu den Peers deutlich später als bei den Bara und Tao, nämlich erst zu Beginn des Grundschulalters mit etwa sechs Jahren. Vor Schuleintritt sind die meisten Minangkabau-Kinder „extrem schüchtern" (*malu-malu*), was dazu führt, dass sie sich lieber am Rockzipfel der Mutter festklammern als draußen abseits der vertrauten Umgebung mit fremden Kindern zu spielen. Die in den Familien begonnene „Scham" (*malu*)-Sozialisation wird von den Peers auf effektive Weise fortgesetzt, was dazu führt, dass Normverstöße jeglicher Art in den Kindergruppen durch Auslachen beschämt werden. Die Scham-Sozialisation folgt in der Regel dem Senioritätsprinzip, d. h. jüngere Kinder werden vornehmlich von älteren Kindern beschämt, z. B. wenn sie in ihrer Unwissenheit nackt im Dorfteich baden (Jung in Vorbereitung). Die Minangkabau sind die einzige Vergleichsgruppe, in der eine intensive Scham-Sozialisation sowohl in den Familien als auch unter den Peers betrieben wird.

e) Kulturelle Modulation der Ärger-Emotionen

Die in den drei Untersuchungsgesellschaften anzutreffenden sozialisierenden Emotionen Furcht, Angst und Scham sind auf unmittelbare Weise an der kulturellen Überformung der Ärger-Emotionen beteiligt. Bei den Bara differenziert sich die Emotion „Ärger/Wut" (*seky*) innerhalb des emotionalen Entwicklungsprozesses in diverse Formen, die sich drei Gruppen zuordnen lassen: „appellierende Wut" (*hindrotsy*), „Vergeltungswut" (*may fo*) und „Sanktionswut" (*heloky*) (Scheidecker 2019, 2020). *Appellierende Wut* zeichnet sich durch ein an das Mitleid der Bezugsperson appellierendes Ausdrucksverhalten aus, das dem uns bekannten Schmollen gleicht. Sie tritt häufig im Sanktionierungskontext auf, da Bara-Kinder infolge einer Bestrafung einerseits

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wut empfinden, diese aber stark regulieren müssen, da jede Form von aggressivem Verhalten gegenüber Älteren inakzeptabel ist und zu weiteren Disziplinierungsmaßnahmen führen würde. Die Ärger-Unterdrückung gegenüber Autoritätspersonen führt dazu, dass Kinder aggressive Ärger-Anteile auf andere, vor allem nicht-verwandte Kinder richten. So werden bereits einjährige Kinder aus verschiedenen Patrilineages von ihren Müttern dazu angehalten, miteinander zu kämpfen. Die auf diese Weise sozialisierte *Vergeltungswut* spielt auch im Erwachsenenalter bei intersegmentären Auseinandersetzungen (z. B. Viehdiebstahl) eine wichtige Rolle (Scheidecker 2014, 2017b). *Sanktionswut* wiederum wird in der Regel innerhalb der Verwandtschaftsgruppe von Älteren gegenüber sich fehlverhaltenden Jüngeren zum Ausdruck gebracht. Sie ist maßgeblich an der Herausbildung der sozialisierenden Emotion Furcht beteiligt.

Auch bei den Tao besteht eine weit gefächerte Differenzierung des lokalen Ärger-Emotionsclusters. Im alltäglichen Leben wird „Ärger/Wut" (*somozi*) normalerweise auf indirekte Weise in Form von „Verachtung" (*ikaoya*) artikuliert. Insbesondere jüngere Personen und Frauen müssen ihren Ärger gegenüber älteren und respektablen Personen unterdrücken. Allerdings gibt es ein paar Ausnahmen, in denen es sozial akzeptabel ist, den eigenen Ärger demonstrativ zu Schau zu stellen, etwa wenn Männer als berechtigt empfundene Interessen gegenüber antagonistischen Gegnern (Menschen oder *Anito*) durchsetzen oder Dorfbewohner:innen ungehorsamen Kindern Schläge androhen. Dabei ist es wichtig, dass die Ärger-Bekundungen auf kontrollierte Weise verlaufen, denn „besinnungsloses Wütendwerden" (*zomyak*) wird aus lokaler Perspektive von den *Anito* unter Ausnutzung von Schwäche herbeigeführt, weshalb es als verunreinigend angesehen wird und gesellschaftlich stark verpönt ist. Unkontrolliert oder ungerechtfertigt freigesetzter Ärger wird durch Auslachen beschämt; die betreffenden Personen werden von der Dorfgemeinschaft durch Nicht-Beachtung sozial ausgegrenzt.

Die weit verbreitete Ärger-Unterdrückung führt dazu, dass viele Tao in ihrem tiefsten Inneren „Groll" (*somozi do onowned*) empfinden, den sie sich normalerweise nicht anmerken lassen. Antagonistische Verwandtschaftsgruppen wahren den Frieden im Dorf, indem sie sich in der Öffentlichkeit aus dem Weg gehen, d. h. weder miteinander reden noch zusammen essen. Der angestaute Ärger kann sich jedoch in bestimmten Situationen – z. B. unter Alkoholeinfluss – aufs Heftigste entladen, was vor allem auf Kinder verstörend wirkt und Angst hervorruft (Funk 2022, 2023). Auch in der als gefährlich empfundenen Alleinsituation (z. B. auf abgelegenen Feldern; in der Dunkelheit) geschieht es immer wieder, dass schwächere Personen(-gruppen) von ihren Feinden auf vielfältige Weisen schikaniert werden. Ohne die wachsamen Augen der Scham werden die im Inneren verborgenen Konflikte bisweilen offen ausgetragen, es kommt zu verbalen Beleidigungen, Handgreiflichkeiten und Misshandlungen (Funk 2014, 2022).

Bei den Minangkabau wird „Ärger" (*marah*) als schädlich für den zentralen Wert der sozialen Harmonie angesehen, weshalb er fortlaufend in seiner Gesamtheit unterdrückt werden muss. Demonstrative Ärger-Äußerungen sind verpönt und führen zu sozialer Ausgrenzung. Selbiges gilt für „Verachtung" (*menghinakan*), die nur auf dezente Weise in Form von Nicht-Beachtung oder Dorftratsch zum Ausdruck gebracht werden darf. Lauthalses Beschämen ist älteren Kindern vorbehalten, gilt aber nicht als angemessenes erwachsenes Ausdrucksverhalten. Trotzende Kleinkinder werden von den Bezugspersonen ignoriert und lernen so, dass Ärger-Demonstrationen für ihre Interessen nicht zielführend sind. Die sozialisierende Emotion Scham bewirkt eine kulturelle Überformung des Ärgers, die dazu führt, dass *marah* aus dem sichtbaren Alltagsleben fast vollständig verschwindet. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Minang-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kabau nicht dazu in der Lage wären, intensiven Ärger zu empfinden. Die überproportionale Verbreitung von Ärger/Wut in vielen Geschichten und Sprichwörtern deutet darauf hin, dass die Minangkabau Aggressionen auf eine metaphorische Ebene projizieren.

Diskussion der Ergebnisse

Die Fallbeispiele aus Madagaskar, Taiwan und Indonesien legen anschaulich dar, dass diverse soziokulturelle Faktoren – aber auch geoökologische sowie historisch-politische Ausgangssituationen – in ihrem Zusammenspiel an der Herausbildung der sozialisierenden Emotionen Furcht (Bara), Angst (Tao) und Scham (Minangkabau) beteiligt sind. Innerhalb eines bipolaren Spektrums, das an seinen Endpunkten durch Furcht und Scham definiert wird, ergibt sich in allen fünf Dimensionen immer wieder dieselbe Anordnung der drei Untersuchungsgruppen: Bara und Minangkabau sind einander diametral gegenübergestellt, wohingegen die Tao eine mittlere Position zwischen den Extremen einnehmen.

Die Beschaffenheit des zur Verfügung stehenden Siedlungsraumes gibt vor, ob sich Personengruppen in Konfliktfällen aus dem Weg gehen können oder nicht. Wenn Individuen aufgrund der Spezifität ihrer naturräumlichen Umgebung (z. B. enge Gebirgstäler bei den Minangkabau, eine als gefährlich wahrgenommene Umgebung bei den Tao) darauf angewiesen sind, ihr gesamtes Leben auf dichtem Raum mit anderen zusammen zu verbringen, ist die Herausbildung einer auf Scham basierenden Ordnung wahrscheinlich: Eine höfliche Etikette oder althergebrachtes Gewohnheitsrecht geben vor, wie der soziale Umgang miteinander geregelt werden kann, um ständigen Streit zu vermeiden. Bei den Bara fehlt diese Notwendigkeit jedoch, es besteht kein zwingender Bedarf, der Emotion Scham eine primäre Rolle im Sozialisationsprozess einzuräumen, da sie in der von ihnen bewohnten dünnbesiedelten Savanne über ausreichend Platz verfügen, um sich im Konfliktfall aus dem Weg gehen zu können. Die auf Scham basierende Ordnung bei den Tao ist im Gegensatz zu den Minangkabau keine absolute, sondern eine relative, da außerhalb des zivilisatorischen Mittelpunkt des Dorfes oder in unbeobachteten Momenten das Recht des Stärkeren gilt und somit eine auf der sozialisierenden Emotion Angst basierende soziale Ordnung zum Tragen kommt (Funk 2022).

Während sich die meisten Bara nicht als Teil des madagassischen Staates sehen und sich dessen Kontrolle entziehen (Scheidecker 2017b), blicken die Minangkabau auf eine viele Jahrhunderte umfassende Geschichte der Einbettung in staatliche Strukturen zurück, die bereits um 500 n. u. Z. ihren Anfang nahmen, als auf Sumatra ein durch die indische Zivilisation beeinflusstes Staatswesen entstand, dass weitreichende Handelskontakte nach China und Arabien unterhielt (Hall 2011). Bei den Tao begann das Zeitalter der Moderne Ende der 1960er-Jahre, als Lanyu an das nationale Schulsystem angeschlossen und eine grundlegende medizinische Versorgungsstruktur geschaffen wurde.

In allen drei Gruppen besteht eine sozio-zentrische Orientierung, die mit der Erwartungshaltung einhergeht, dass jüngere Personen Ältere respektieren. Allerdings muss diese Aussage hinsichtlich der Bara – und in gewisser Weise auch für die Tao – relativiert werden. Bei den Bara existiert die auf der Altershierarchie basierende Sozialordnung nur innerhalb der jeweiligen Verwandtschaftsgruppen; sie ist keine absolute, die gesamte Gesellschaft durchdringende wie bei den Minangkabau. Beziehungen zwischen den Verwandtschaftsgruppen sind bei den Bara hingegen ausschließlich egalitär ausgerichtet. Aufgrund der bei den Bara anzutreffenden seg-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentären Sozialstruktur fällt die Unterteilung in hierarchische und egalitäre soziale Gruppen besonders deutlich aus.

Auch bei den Tao wird zwischen vertikalen und horizontalen Beziehungen unterschieden, wenn auch weniger rigide als bei den Bara. Die beiden gesellschaftlichen Achsen bilden in der Mitte ihres Zusammentreffens eine diffuse Grauzone, die zum einen durch die bilaterale Sozialordnung und zum anderen durch die sekundäre sozialisierende Emotion Scham hervorgerufen wird: Wenn nicht-verwandte Personen in der Dorföffentlichkeit aufeinandertreffen, pflegen sie – anders als bei den Bara – einen höflichen und respektvollen Umgang miteinander, der sich an den Regeln der Altershierarchie orientiert (Funk 2022). In den egalitären Beziehungen besteht sowohl für die Bara als auch für die Tao die Notwendigkeit, die eigene soziale Statusposition durch entsprechendes Handeln unter Beweis zu stellen. In beiden sozialen Settings tun die Menschen dies, indem sie eine Gefolgschaft ausbilden und kulturell definierte Reichtümer akkumulieren: Rinderherden bei den Bara (Scheidecker 2017a) und Tarofelder, Schweine und Gold bei den Tao – wobei heute moderne Wohnhäuser, Autos und Geld eine zunehmend wichtige Rolle spielen (Funk 2022).

Ein weiterer Faktor, der die Herausbildung der sozialisierenden Emotionen Furcht, Angst und Scham beeinflusst, sind die in den Untersuchungsgruppen vorherrschenden ontologischen Vorstellungen. Der Glaube an strafende Ahnen, von deren Wohlwollen man unmittelbar abhängig ist, führt bei den Bara zu einer grundsätzlich anderen Wahrnehmung von Bedrohung als bei den Minangkabau, die seit Jahrhunderten dem Islam anhängen und bei denen prä-islamische Elemente heute nur eine untergeordnete Rolle spielen. Im Falle der Bara erfolgt eine Sanktionierung durch patrilineare Verwandte und *Ahnen*, bei den Minangkabau ist es hingegen die *Gesellschaft*, die Normabweichungen bestraft. Bei den Tao besteht die von den Ahnen verhängte Sanktion in einer physischen Abwendung von den Lebenden, die somit den Machenschaften der bösartigen Geistwesen schutzlos ausgeliefert sind. Bei Nicht-Befolgung anzestraler Tabus tritt somit die gesamte naturräumliche, spirituelle und soziale *Umwelt* als Sanktionierungsinstanz auf. Das Resultat dieser Weltordnung ist Angst, die in ihrer Unbestimmtheit und Allgegenwart weniger berechenbar ist als die Furcht der Bara vor dem Zorn ihrer Ahnen (Röttger-Rössler et al. 2015) oder die antizipierte Scham der Minangkabau vor den Folgen sozialer Normverstöße.

Die durch Loben erfolgende Markierung des Positiven im Sozialisations- und Erziehungsprozess bei den Minangkabau fördert die Entstehung eines positiv konnotierten Scham-Konzepts. Denn anders als in westlichen Kontexten ist Scham nicht nur eine aversive Emotion, sondern auch eine Tugend, die auf aktive Weise immer wieder durch entsprechendes Verhalten unter Beweis gestellt werden muss (Röttger-Rössler 2013). Andere offen zu beschämen bzw. sich für andere zu schämen ist Ausdruck der eigenen moralischen Rechtschaffenheit, die mit einem positiven Selbstwertgefühl einhergeht. Auch bei den Bara gilt Furchtsamkeit, die sich u. a. in Respekt und Gehorsam gegenüber Älteren ausdrückt, als eine Tugend. Allerdings wird hier – ebenso wie bei den Tao – die moralische Normanbindung durch eine Markierung des Negativen erzielt, also durch Verbote und Tabu-Regelungen, die Jüngeren von den Älteren auferlegt werden. Bara- und Tao-Kinder erleben das Ausbleiben von Bestrafungen, das damit einhergeht, dass sie von den Älteren nicht beachtet werden, als einen angenehmen Normalzustand. In beiden soziokulturellen Settings ist das Loben der Kinder unüblich; es besteht sogar die Auffassung, dass es schädlich sei, da es in anderen Neid hervorrufen könnte. Ein wesentlicher Unterschied zu den Bara ist jedoch, dass bei den Tao Scham als sekundäre sozialisierende Emotion eine gesamtgesellschaftliche Rolle einnimmt und Individuen ebenso wie bei den Minang-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kabau in der Dorföffentlichkeit ihre Tugendhaftigkeit unter Beweis stellen müssen, indem sie sich fehlverhaltende Personen demonstrativ verachten.

In allen drei Untersuchungsgruppen treten primäre und sekundäre sozialisierende Emotionen auf. So finden sich sowohl bei den Tao als auch den Minangkabao die sozialisierenden Emotionen Angst und Scham, die beide in der frühkindlichen „affektiven Angst- und Scham-Disposition" (*kanig*) bei den Tao und in der „extremen Schüchternheit" (*malu-malu*) bei den Minangkabau enthalten sind – was auf den ersten Blick verwirrend erscheinen mag. Betrachtet man jedoch in beiden Gesellschaften die Sozialisationspraktiken im Säuglings- und Kleinkindalter, so wird ersichtlich, dass Tao-Bezugspersonen von etwa zehn Monaten an von Angst induzierenden Praktiken Gebrauch machen (Funk 2022), während Minangkabau-Bezugspersonen bereits drei Monate alte Säuglinge für ihr (scheinbar) schamhaftes Verhalten loben (Jung in Vorbereitung). Erst im Kleinkindalter kommen bei den Tao Scham induzierende und bei den Minangkabau Angst induzierende Praktiken hinzu, sodass in beiden Fällen Zeitpunkt und Reihenfolge vertauscht sind. Dies bedeutet, dass bei den Tao Angst als primäre und Scham als die sekundäre sozialisierende Emotion auftritt, während bei den Minangkabau die Scham-Sozialisation der Angst-Sozialisation vorausgeht (siehe auch Röttger-Rössler und Funk 2023).

Auch bei den Bara lässt sich „Scham" (*hegnatsy*) als eine sekundäre sozialisierende Emotion identifizieren, die jedoch vornehmlich in den egalitären Peer-Beziehungen auftritt und auf mangelnde körperliche Kontrolle oder Schwäche ausgerichtet ist. *Hegnatsy* ist an der Herausbildung von sozialem Status beteiligt, der sich maßgeblich danach richtet, wie viele Rinder ein Haushalt besitzt. In den intergenerationalen Beziehungen, die auch die Ahnen miteinschließen, spielt Scham hingegen keine nennenswerte Rolle. Diese domänenspezifische Aufteilung besteht auch bei den Tao, wo Angst primär auf die intergenerationalen Beziehungen ausgerichtet ist und „Scham" (masnek) vornehmlich auf die egalitären Beziehungen, in denen ähnlich wie bei den Bara sozialer Status auf der Grundlage von Leistung und Stärke verhandelt wird (Funk 2022). Allerdings ist hier die Trennung zwischen den beiden sozialen Dimensionen nicht so klar ausgeprägt wie bei den Bara, denn die Sozialisationspraktiken der Tao enthalten auf der vertikalen Ebene neben Angst induzierenden Praktiken auch viele Elemente, die auf eine Scham-Sozialisation verweisen (z. B. Auslachen; Nicht-Beachten). Bei den Minangkabau besteht die Sondersituation, dass Scham induzierende Praktiken in beiden sozialen Dimensionen gleichermaßen zur Anwendung kommen. Hier ist die Scham-Sozialisation eine die gesamte Gesellschaft umfassende.

Aufgrund der sehr frühen Hinwendung der Bara-Kinder zu den Peers spricht Scheidecker (2023) von einer komplementären Entwicklung domänenspezifischer Emotionsregister. Bei den Minangkabau, wo ein regelmäßiger Umgang gleichaltriger Kinder erst bei Schuleintritt stattfindet, ist das Strukturelement der Komplementarität nicht vorhanden; stattdessen vollzieht sich die Scham-Sozialisation in beiden gesellschaftlichen Domänen auf sequenzielle Weise. In der Tao-Gesellschaft, in der Peers von ca. dreieinhalb Jahren an eine wichtige Bedeutung erlangen, lassen sich hingegen beide Strukturmerkmale identifizieren: Die Emotionsentwicklung ist sowohl komplementär als auch sequenziell.

Die in den jeweiligen Gruppen anzutreffenden sozialisierenden Emotionen sind an der kulturspezifischen Modulierung vieler weiterer (wenn nicht sogar aller) Emotionen beteiligt, wie ich am Beispiel der Ausdifferenzierung der lokalen Ärger-Emotionen illustriert habe. Furcht, Angst und Scham sind mit spezifischen Ärger-Emotionen zu *emotionalen Nexus* (Funk 2022) verbunden, in denen sich die hierarchischen Beziehungen unter Menschen sowie zwischen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen und spirituellen Wesen widerspiegeln und moralisches Verhalten verhandelt wird: „Zorn" (*heloky*) und „Furcht" (*tahotsy*) bei den Bara; „Ärger" (*somozi*) und „Angst" (*maniahey*) sowie „Verachtung" (*ikaoya*) und „Scham" (*masnek*) bei den Tao; und „Verachtung" (*menghinakan*) und „Scham" (*malu*) bei den Minagkabau. Kulturspezifische Ärger-Emotionen und sozialisierende Emotionen sind einander auf komplementäre Weise zugeordnet, sie bedingen sich auf fortlaufende Weise.

Bei den Bara ist die Furcht unmittelbar auf den antizipierten oder tatsächlichen Zorn einer Autoritätsperson als emotionsauslösendes Element gerichtet. Zudem führt Furcht zu einer Unterdrückung des eigenen aggressiven Ärgers gegenüber älteren Personen aus der eigenen Verwandtschaftsgruppe und bewirkt, dass dieser als Vergeltungswut auf außenstehende Andere und später als rechtmäßig empfundener Zorn auf jüngere Personen der eigenen Verwandtschaftsgruppe übertragen wird. Zorn ist somit durch eine Endlosschleife mit Furcht verbunden, da diese ihn zunächst auf kulturspezifische Weise formt, um ihn dann zeitversetzt erneut als moralische Emotion im Sozialisationsprozess einzusetzen. Somit sind die drei Wutformen in jeweils spezifischer Weise mit Furcht verknüpft: Sanktionswut induziert Furcht, appellierende Wut resultiert aus Furcht, und Vergeltungswut erlaubt es, die eigene Furcht zu überwinden.

Bei den Minangkabau bewirkt Scham eine beinahe vollständige Unterdrückung des „Ärgers" (*marah*), der gesellschaftlich stark verpönt ist und zu sozialer Ausgrenzung führt. Unter diesen Umständen können Aggressionen nur auf indirekte Weise artikuliert werden, etwa durch Verachtung, üble Nachrede oder Auslachen/Belächeln, was dann wiederum zur Scham-Sozialisation beiträgt. Das Fehlen von äußerlich sichtbarer Wut in der Minangkabau-Gesellschaft verhindert, dass in anderen Personen Furcht hervorgerufen wird; ein auf Furcht basierender emotionaler Entwicklungspfad wird somit im Keim erstickt. Die Beispiele der Bara und Minangkabau zeigen auf, dass Furcht und Scham sich einander als zeitgleich auftretende sozialisierende Emotionen ausschließen – zumindest innerhalb derselben sozialen Dimension.

Die Tao nehmen abermals eine mittlere Position ein, denn die dort anzutreffenden sozialisierenden Emotionen Angst und Scham bewirken in ihrem Zusammenspiel, dass „Ärger" (*somozi*) zwar zu einem gewissen Grad unterdrückt wird, jedoch an den Rändern der Gesellschaft und in unbeobachteten Momenten offen und teils unkontrolliert hervorbricht. Trotz gesellschaftlicher Ächtung kommt es immer wieder zu verstörenden Vorfällen, bei denen einige Individuen auf besinnungslose Weise wütend werden. Die Unberechenbarkeit des Ärgers führt dazu, dass bereits kleinere Anzeichen von Wut (z. B. das Heben der Stimme; ruckartige Bewegungen) potenziell Angst auslösend sind. In der Dorföffentlichkeit, in der schamhaftes Verhalten erwartet wird, dürfen Ärger-Empfindungen nur auf indirekte Weise in Form von „Verachtung" (*ikaoya*) artikuliert werden. In diesem sozialräumlichen Bereich gleicht der Umgang mit Ärger/Wut demjenigen der Minangkabau.

Allerdings gibt es eine wichtige Ausnahme, die den Umgang mit jüngeren Kindern betrifft: Diese werden bei Ungehorsam von ihren Bezugspersonen „angeblafft" (*ioya*), auch werden ihnen Schläge angedroht. Hierbei handelt es sich jedoch in der Regel um kontrollierte Wut-Artikulationen, die den Kindern nur vorgespielt werden, um sie zu ängstigen und auf diese Weise zu einer Verhaltenskorrektur zu bewegen. Offene Ärger-Ausdrücke im Sozialisationskontext sind möglich, da jüngere Kinder noch nicht als vollständige Personen wahrgenommen werden und folglich von der höflichen Etikette der Erwachsenen ausgenommen sind (Funk 2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fazit

Das Konzept der „sozialisierenden Emotionen“ (Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2013, 2015; Röttger-Rössler und Funk 2023) erweist sich als besonders geeignet, um sozioemotionale Entwicklungsverläufe nachzuzeichnen, da sozialisierende Emotionen bereits zu einem frühen Zeitpunkt innerhalb der Ontogenese auftreten und die Gesamtheit der kindlichen Entwicklungsnische widerspiegeln. Aufgrund dieser beiden formalen Eigenschaften können sozialisierende Emotionen in vielversprechender Weise für regionale ebenso wie transregionale Kulturvergleiche eingesetzt werden. Sozialisierende Emotionen sind Schnittstellen zwischen gesellschaftlicher und individueller Entwicklung, da erst durch die von ihnen ausgelöste affektive Erregung komplexe soziokulturelle Inhalte in den Körpern und Köpfen der Individuen verankert werden können (vgl. Quinn 2005).

Aus dem systematischen Vergleich der primären sozialisierenden Emotionen Furcht (Bara/Madagaskar), Angst (Tao/Taiwan) und Scham (Minangkabau/Indonesien) geht hervor, dass die Herausbildung des Emotionalen auf einer individuellen und gesellschaftlichen Ebene betrachtet in allen drei Untersuchungsgesellschaften auf regelhafte Weise erfolgt und durch diverse Faktoren beeinflusst wird, die auf vielfältige Weisen miteinander korrelieren. Bestimmte Entwicklungsparameter bringen mit gewisser Wahrscheinlichkeit bestimmte Konfigurationen und Dynamiken des Emotionalen hervor, wohingegen andere emotionale Entwicklungspfade als weniger wahrscheinlich erachtet oder sogar ausgeschlossen werden können. Hierbei ist es allerdings wichtig festzuhalten, dass sich gesellschaftlicher Wandel nicht auf deterministische Weise vollzieht, da in jeder Situation alternative Entwicklungsmöglichkeiten existieren. Furcht, Angst und Scham müssen als distinkte emotionale Qualitäten angesehen werden, wobei jedoch diffuse Übergänge zwischen Furcht und Angst sowie zwischen Angst und Scham bestehen. Hieraus lässt sich schließen, dass die drei genannten Emotionen auf graduelle Weise miteinander verbunden sind, auch wenn dies aus beliebigen Momentaufnahmen nicht ersichtlich ist.

Das zentrale Ergebnis des in diesem Beitrag durchgeführten Kulturvergleichs besteht in der Erkenntnis, dass die mit dem emotionalen Sozialisationsprozess verbundenen sozialen Praktiken im Wesentlichen auf kulturspezifischen Gefahreneinschätzungen basieren, bei denen Bedrohungen entweder primär auf der physischen oder psychosozialen Ebene verortet werden, wobei im Falle der Tao – wo das Zusammenspiel zwischen Angst und Scham besonders ausgeprägt ist – eine Mischform besteht. Diese grundlegende Unterscheidung führt dazu, dass alle Facetten des Kulturvergleichs immer wieder dieselbe systematische Anordnung der drei Untersuchungsgruppen hervorbringen: Bara und Minangkabau sind einander diametral gegenübergestellt, wohingegen die Tao eine mittlere Position einnehmen.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass alle Parameter des Kulturvergleichs, der naturräumliche, politisch-historische, sozialökonomische und weltanschauliche Dimensionen umfasst, fortlaufenden Veränderungen ausgesetzt sind, die langfristig zu einem Systemwandel führen können, der mit einer Veränderung der sozialisierenden Emotionen einhergeht. Qualitative Veränderungen setzen jedoch voraus, dass sich die Gefährdungseinschätzung entlang des physisch-psychischen Spektrums auf signifikante Weise verschiebt. Aus den unterschiedlichen historisch-politischen Entwicklungsverläufen der drei Untersuchungsgruppen lässt sich die (durch weitere Studien zu verifizierende) These erstellen, dass eine funktionierende staatliche Ordnung, in der

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine unmittelbare Versorgung physischer Bedürfnisse gewährleistet ist, längerfristig dazu führen könnte, dass Furcht und Angst als sozialisierende Emotionen in den Hintergrund treten.

Weitere Forschungen zu emotionalen Entwicklungsverläufen in nicht-westlichen Gesellschaften sind notwendig, um die durch sozialisierende Emotionen ausgelösten emotionalen Dynamiken besser verstehen und miteinander vergleichen zu können. Birgitt Röttger-Rössler hat uns in einer Zeit, in der sich die meisten Anthropolog:innen vom Kulturvergleich abwandten, gelehrt, dass systematische Kulturvergleiche wichtig sind, um das menschliche Dasein zu erforschen und ein Gespür dafür zu entwickeln, ob die eigene kulturelle Prägung im weltweiten Maßstab als „normal" angesehen werden kann oder doch eher als ein Sonderfall betrachtet werden muss (Henrich et al. 2010). Es ist leicht, Kulturvergleiche zu zerreißen, da sie notwendigerweise auf grobe Weise vereinfachen müssen, um komplexe Realitäten miteinander in Bezug zu setzen. Doch auch wenn sie nicht perfekt sind, sollte man den Mut haben, sie trotzdem anzustellen, da erst hierdurch neue Einblicke entstehen können.

In der heutigen Welt treffen immer mehr Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung aufeinander, z. B. im Kontext von Migration und Einwanderung (Röttger-Rössler und Lam 2018). Die sich hieraus ergebenden Verständigungsprobleme können nur gelöst werden, wenn wir alle besser verstehen, worin genau die Unterschiede in unserem Denken, Handeln und Fühlen bestehen und worauf sie zurückzuführen sind. Eben hierin liegt ein wichtiger Anwendungsbereich sozialisierender Emotionen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Funk, Leberecht 2014: Entanglements Between Tao People and Anito on Lanyu Island, Taiwan. In: Yasmine Musharbash und Geir Henning Presterudstuen (Hg.), *Monster Anthropology in Australasia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 143–157.

Funk, Leberecht 2022: *Geister der Kindheit. Sozialisation von Emotionen bei den Tao in Taiwan.* Bielefeld: transcript.

Funk, Leberecht 2023: „Keep off the ‚Bad Things', Uncle!" – A Tao Child's Perspective about Anito Monsters on Lanyu Island, Taiwan. In: Yasmine Musharbash und Ilana Gershon (Hg.), *Living with Monsters: Ethnographic Fiction about Real Monsters*. Santa Barbara, Calif.: Punctum Books.

Funk, Leberecht, Birgitt Röttger-Rössler und Gabriel Scheidecker 2012: Fühlen(d) Lernen. Zur Sozialisation und Entwicklung von Emotionen im Kulturvergleich. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaften* 16: 217–238.

Haidt, Jonathan 2003: The Moral Emotions. In: Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer und H. Hill Goldsmith (Hg.), *Handbook of Affective Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 852–870.

Hall, Kenneth H. 2011: *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100-1500*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Henrich, Joseph, Steven J. Heine und Ara Norenzayan 2010: The Weirdest People in the World? *Behavioral and Brain Sciences* 33 (2–3): 61–83.

Holodynski, Manfred und Wolfgang Friedlmeier 2006: *Emotionen. Entwicklung und Regulation*. Heidelberg: Springer.

Jung, Susanne (in Vorbereitung): *Sozialisation von Emotionen in einer indonesischen Gesellschaft (Minagkabau).*

Lowe, Edward D. und Michael Schnegg 2020: Introduction – Comparative Ethnography: Its Promise, Process, and Successful Implementations. In: Michael Schnegg und Edward D. Lowe (Hg.), *Comparing Cultures. Innovations in Comparative Ethnography.* Cambridge: Cambridge University Press, 1–20.

Quinn, Naomi 2005: Universals of Child Rearing. *Anthropological Theory* 5 (4), 477–516.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur. Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modulierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien.* Münster: LIT Verlag.

Röttger-Rössler, Birgitt 2013: In the Eyes of the Other. Shame and Social Comformity in the Context of Indonesiean Societies. In: Bénédicte Sère und Jörg Wettlaufer (Hg.), *Shame Between Punishment and Penance. The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times.* Florenz: Micrologus, 405–419.

Röttger-Rössler, Birgitt 2020: Research Across Cultures and Disciplines: Methodological Challenges in an Interdisciplinary and Comparative Project on Emotion Socialization. In: Michael Schnegg und Edward D. Lowe (Hg.), *Comparing Cultures. Innovations in Comparative Ethnography.* Cambridge: Cambridge University Press, 180–200.

Röttger-Rössler, Birgitt und Hans Joachim Markowitsch (Hg.) 2009: *Emotions as Bio-Cultural Processes.* New York: Springer.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood. A Cross-Cultural Comparison Between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity. An International Journal* 20: 260–287.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Leberecht Funk und Manfred Holodynski 2015: Learning (by) Feeling. A Cross-Cultural Comparison of the Socialization and Development of Emotions. *Ethos* 43 (2): 187–220.

Röttger-Rössler, Birgitt und Anh Thu Anne Lam 2018: Germans with Parents from Vietnam. The Affecvtive Dimensions of Parent-Child Relations in Vietnamese Berlin. In: Birgitt Röttger-Rössler und Jan Slaby (Hg.), Affect in Relation. Families, Places, Technologies. Abingdon/New York, NY: Routledge Studies in Affective Societies.

Röttger-Rössler, Birgitt und Leberecht Funk 2023: Socializing Emotions: An Anthropological Approach to the Study of Emotional Development. In: Jozefien de Leersnyder (Hg.), *The Sociocultural Shaping of Emotion.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato 1984: Grief and a Headhunter's Rage. On the Cultural Force of Emotions. In: Stuart Plattner und Edward M. Bruner (Hg.), *Text, Play, and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society.* Washington: American Ethnological Society, 178–195.

Scheidecker, Gabriel 2014: Cattle, Conflicts, and Gendarmes in Southern Madagascar: A Local Perspective on *fihavanana gasy*. In: Peter Kneitz (Hg.), *Fihavanana. La Vision d'une Société Paix à Madagascar.* Halle/Wittenberg: Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 129–156.

Scheidecker, Gabriel 2017a: *Kindheit, Kultur und moralische Emotionen. Zur Sozialisation von Furcht und Wut im ländlichen Madagaskar.* Bielefeld: transcript.

Scheidecker, Gabriel 2017b: Zwischen Angst und Empörung: Gendarmen und Gerechtigkeitsgefühle im rechtspluralen Kontext Madagaskars. In: Jonas Bens und Olaf Zenker (Hg.), *Gerechtigkeitsgefühle. Zur affektiven und emotionalen Legitimität von Normen*, Bielefeld: transcript, 73–103.

Scheidecker, Gabriel 2019: Emotionen der Wut in kulturvergleichender Perspektive. In: Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann und Christina Schmitt (Hg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: JB Metzler, 185–189.

Scheidecker, Gabriel 2020: Unfolding Emotions: The Language and Socialization of Anger in Madagascar. In: *The Routledge Handbook of Language and Emotion.* Abingdon: Routledge, 49–70.

Scheidecker, Gabriel 2023: Parents, Caregivers, and Peers: Patterns of Complementarity in the Social World of Children in Rural Madagascar. *Current Anthropology* 64 (3)

Super, Charles M. und Sara Harkness 1986: The Developmental Niche. A Conceptualization at the Interface of Child and Culture. *International Journal of Behavioral Development* 9 (4): 545–569.

Tangney, June Price, Jeff Stueweg und Debra J. Mashek 2007: Moral Emotions and Moral Behavior. *Annual Review of Psychology* 58: 345–372.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Michael J. Casimir

Scham und Stolz und die Sozialisation zum „Guten Paschtunen“

Emotionen und Sozialisation

Wo immer sich schriftliche Quellen erhalten haben, findet sich, seit der griechischen Antike, in den alt-indischen Texten und im Konfuzianismus und besonders im 17. Jahrhundert in Europa, immer auch die Beschäftigung mit der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Emotionen. In neuerer Zeit wurden diese Themen, dann jeweils eingebunden in unterschiedliche Gegenstandsbereiche, vermehrt aufgegriffen, wie in den „Culture and Personality Studies“ und den „National Character Studies“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dann, in den 1980er bis 1990er Jahren, wurden die Fragen nach der Beziehung zwischen den biologisch vorgegebenen „basic emotions“ und den „derived emotions“ und besonders die nach der Funktion der „self conscious emotions“ und dem kulturspezifischen Umgang mit ihnen gestellt.

Bei all den Forschungsansätzen spielte die Frage nach der Bedeutung der kindlichen Emotionen im Zusammenspiel mit den Erziehungsstilen der jeweiligen Gesellschaft und den Emotionen der Bezugspersonen eine große Rolle.[1] Doch erst in den letzten Dekaden erfuhren diese Themen auch kulturvergleichend im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Weltbildern erneute Aufmerksamkeit (Fung 1999; Röttger-Rössler et al. 2015; Scheidecker 2017).

Wie auch immer die frühen generalisierenden Versuche, Kulturen nach dominanten Emotionen, z. B. als „Scham- bzw. Schuld-Kulturen“, zu klassifizieren, heute bewertet werden (Creighton 1990) – nicht leugnen lässt sich, dass ein prinzipieller Zusammenhang zwischen kulturspezifischen Werten und Normen, den Erziehungsstilen und den angestrebten Erziehungszielen besteht, wobei dem Umgang mit den Emotionen des Kindes eine zentrale Bedeutung zukommt.

Es darf angenommen werden, dass es in allen Kulturen Teil erzieherischer Praxis ist, spezifische Begriffe und Worte zu verwenden, um beim Kind Gefühle zu evozieren, die mit dem erwünschten Verhalten des Kindes in Beziehung stehen. Das können Angst erzeugende Drohungen oder Handlungen sein oder auch nur der mahnende Hinweis, dass ein Verhalten unerwünscht ist, wodurch „Scham“ ausgelöst werden kann. Oder es sind lobende Bemerkungen und Gesten, die „Stolz“ auf etwas Geleistetes hervorrufen (Quinn 2005).

In jeder Gesellschaft finden sich nach Röttger-Rössler und Kolleg:innen (2015) „focal socializing emotions“, solche also, die eine herausragende Bedeutung während der Sozialisation des Kindes haben. Allerdings zeigen die Autor:innen, dass je nach kulturellem Kontext unterschiedliche sozialisierende Emotionen betont werden: „The Bara [Madagaskar] emphasize ‚fear‘ and the Tao [Taiwan] ‚anxiety‘ as focal socializing emotions“ (187). Bei den Minangkabau in

1 Diese Arbeiten bezogen sich im Wesentlichen auf die Theorien Freuds, die Spitz’sche Hospitalismus-Theorie und die Bindungstheorie Bowlbys. Besonders hervorzuheben ist hier die Arbeit von Whiting and Whiting (1975), „Children of Six Cultures“.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indonesien stand wiederum „Scham“ im Vordergrund (Röttger-Rössler et al. 2013). Im Folgenden soll gezeigt werden, dass bei einer Gemeinschaft pastoralnomadischer Paschtunen Scham und Stolz als „focal socializing emotions“ bezeichnet werden können.

Die „Self-Conscious Emotions“ Scham und Stolz

Im Gegensatz zu den sogenannten „basic emotions“, die im Wesentlichen Freude, Wut, Ekel, Furcht, Verachtung, Traurigkeit und Überraschung betreffen, handelt es sich bei den „self-conscious emotions“ besonders um die negativ empfundene Emotion der „Scham“ und um die positiv empfundene Emotion „Stolz“. Beide entwickeln sich erst im Laufe des zweiten bis dritten Lebensjahres:

> [They] depend on the development of a number of cognitive skills. First, individuals have to have absorbed a set of standards, rules and goals. Second, they have to have a sense of self. And finally, they have to be able to evaluate the self with regard to those standards, rules and goals and then make a determination of success or failure. (Lewis 1995: 68)

Da diese Emotionen sowohl einen Selbstbezug als auch eine Bewertung beinhalten, wurden sie auch als selbstbewertende Emotionen benannt, wobei Scham eine negative und Stolz eine positive Selbstbewertung mit sich bringt (Scheidecker 2017: 28–31).

Scham und Kindheit

In vielen Kulturen wird die Internalisierung der Normen und der auf sie bezogenen Verhaltensweisen durch Bestrafungen und Belohnung im Sinne der Bandura'schen Lerntheorie (Bandura und Walters 1963) gefördert. Zwar kann davon ausgegangen werden, dass diese Strategien in allen Kulturen bekannt sind, doch es bestehen große Unterschiede darin, inwieweit sie zur Anwendung kommen. So kann in der einen Gesellschaft die Angst vor körperlicher Bestrafung im Vordergrund der Sozialisation stehen. In einer anderen ist es vornehmlich die Angst vor der als negativ empfundenen Emotion der Scham, die die Kinder davon abhält, die jeweilige Verhaltensnorm zu verletzen. Welche Strategien und in welchem Verhältnis sie zueinander zur Anwendung kommen, bestimmen die tradierten Erziehungsstile, die ihrerseits mit der jeweiligen kulturspezifischen Weltsicht der Bezugspersonen, insbesondere ihren Erziehungszielen in Verbindung stehen – worauf bereits die Kultur- und Persönlichkeitsschule und besonders Erik Erikson (1957) bei seiner Beschreibung zweier amerikanischer indigener Gruppen hingewiesen haben.

Schamgefühle können bei den Menschen in allen Kulturen empfunden werden, wenn sie sich darüber bewusst werden, dass sie Normen ihrer Gesellschaft oder Gemeinschaft verletzt haben und dabei beobachtet wurden.[2] Dieses Gefühl kann durch Körperhaltungen, wie das Senken des Kopfes, physiologisch durch Erröten (Casimir und Schnegg 2002) und sprachlich

2 Während es sich bei der „Scham“ normalerweise um eine temporäre Emotion handelt, sind Gefühle der „Schuld“, die sich auch aus beschämenden Erlebnissen heraus entwickeln können, von längerer Dauer.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch Aussagen wie „ich würde am liebsten im Erdboden versinken“ zum Ausdruck kommen. Diese Gefühle der Scham können, wie bereits bemerkt, erst dann beim Kind auftauchen, wenn es im dritten Lebensjahr beginnt, Normen zu verstehen und sich seiner selbst bewusst zu werden.

Stolz und Kindheit

Im Gegensatz zu der Emotion „Scham“ liegen für die Emotion „Stolz“ vergleichsweise wenige Untersuchungen vor. Tracy and Robins (2007: 263) sagen hierzu:

> Despite the importance of pride in everyday social life, this emotion has received relatively little research attention, particularly compared with fear, joy, and other co-called basic emotions. Like all self-conscious emotions, pride is generally viewed as “secondary” emotion … and even compared with other self-conscious emotions pride is something of an underdog. A PsycINFO search found only 208 publications with the words “pride” or “proud” in their title, compared with 1,633 publications with the word “guilt” or “guilty” and 1,312 with the words “shame” or “ashamed”.

Beim Streben nach Erfolg dürfte es sich prinzipiell um eine anthropologische Konstante handeln, wobei das Erreichen eines angestrebten Ziels ein positives Gefühl hervorruft, umso mehr, wenn die erzielte Leistung von den Mitgliedern der *ingroup* anerkannt wird (Casimir 2009). Dieses reflexive Gefühl einer „social emotion“ kann als Stolz bezeichnet werden. Während der allmählichen Integration des Kindes in die Gesellschaft spielt das Erreichen angestrebter Ziele mit dem belohnenden Effekt des Stolzes eine wesentliche Rolle. Zur Beantwortung der Frage nach Funktionen und Wirkung dieser Emotion während des Sozialisationsprozesses lassen sich im Wesentlichen zwei Situationen beschreiben: Diese sind: 1. Lobende Bemerkungen einer Bezugsperson, die sich auf ein Verhalten des Kindes beziehen. Sie zielen darauf ab, dass das Kind diese Verhaltensweise internalisiert und zukünftig situationsspezifisch wiederholt. 2. Wenn eine zielorientierte Handlung erfolgreich abgeschlossen wurde, wendet sich der Blick des Kindes der Bezugsperson zu, in Erwartung von Anerkennung. Es versteht sich von selbst, dass ein mit Stolz verbundener Wunsch nach Anerkennung das Individuum ein Leben lang begleitet, wobei die als positiv beurteilten Verhaltensweisen natürlich von den Werten und Normen der jeweiligen Kultur oder von denen einer spezifischen Gruppe abhängen (Casimir 2000).

Nun soll es darum gehen, wie bei den pastoralnomadischen Paschtunen Westafghanistans die Sozialisation der Emotionen „Scham“ und „Stolz“ gefördert wird und welche Bedeutung diese selbstbewertenden Emotionen ihrerseits beim allmählichen Hineinwachsen der Kinder in die soziale und ökonomische Welt der Erwachsenen haben.

Die Paschtunen Westafghanistans

Die sunnitischen Paschtunen, die eine südostiranische Sprache sprechen, sind in Afghanistan und dem westlichen Pakistan beheimatet.[3] Im Unterschied zu den Paschtunen im östlichen Verbreitungsgebiet sind die Westpaschtunen stark von den Dari (dem ostiranischen Dialekt des

3 Für die Paschtunen Pakistans siehe Lindholm (1982, 2004).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Farsi) sprechenden Gruppen der Region und dem nahen Iran beeinflusst (Glatzer 1977). Die Paschtunen dieses Gebietes sprechen zumeist Dari und Paschtu, wobei auch ihr Paschtu einen großen Anteil an Lehnwörtern aus dem Dari enthält.

Abgesehen von einer urbanen Beamten- und Händlerschicht bestand und besteht der überwiegende Teil der Bevölkerung Afghanistans aus Bauern und Pastoralnomaden. Die nomadischen Fraktionen müssen als Teil der bäuerlichen Gemeinschaften verstanden werden. Sie haben sich auf eine mobile Weidewirtschaft spezialisiert und pflegen enge verwandtschaftliche Beziehungen zu „ihren" Dörfern, die sie als Heimat (*watan*) bezeichnen.

Die Ökonomie der Durrani-Nomaden (Glatzer 1977; Glatzer und Casimir 1983) ist einerseits auf den Verkauf einjähriger männlicher Schafe und Ziegen und der älteren weiblichen Tiere ausgerichtet. Mit dem Erlös wird vor allem Weizenmehl erworben, das als Fladenbrot gebacken ihr Grundnahrungsmittel darstellt. Andererseits betreiben sie Milchwirtschaft, deren Produkte, Joghurt, Butterschmalz und ein Trockenkäse, weitgehend für den Eigenbedarf erzeugt werden. Der allergrößte Teil der körperlichen Arbeiten in dieser patrilinearen und patriarchalen Gesellschaft wird von den Frauen ausgeführt, während die Männer die Herden beaufsichtigen. Neben den täglichen Arbeiten des Brotbackens, des Zubereitens der Speisen und anderen häuslichen Tätigkeiten sind die Frauen während der Laktationsphase der Muttertiere (März bis Juni) mit der anstrengenden Arbeit des Melkens sowie dem Buttern und Käsen beschäftigt. Im Winter gehören für viele das Spinnen der Wolle, das Weben neuer Zeltbahnen und das Knüpfen von Teppichen für den Verkauf an Händler aus der Stadt zu ihren Tätigkeiten. Die älteren Kinder holen das Brennmaterial für den *tandur* (Erdofen) aus der Steppe, hüten die Lämmer und Zicklein und bringen sie zu ihren Müttern, die morgens zum Melken ins Lager getrieben werden. Diese Arbeitsverteilung ist den Männern der Gemeinschaft durchaus bewusst, und so erklärte mir Babu Benares, einer der alten Männer im Zeltlager: „Die Arbeit machen bei uns die Frauen und die Kinder".

Die Paschtunen und ihr Ehrenkodex

In dieser patriarchalen Gesellschaft stehen die Eigenschaften Männlichkeit und Mut über allen anderen Werten, wobei die Vorstellungen von Ehre und Schande und die Emotionen Stolz und Scham eine herausragende Rolle spielen. Alle diese Werte sowie die mit ihnen in Verbindung stehenden Normen und Verhaltensweisen, die einen „guten Paschtunen" prägen, werden mit dem Begriff *ghairatman* bezeichnet (Janata et al. 1975).

Dieser Begriff bezieht sich ausschließlich auf den männlichen Ehrenkomplex, wobei die Ehre der Frauen die Kontrolle der weiblichen Sexualität durch ihre männlichen Verwandten meint. Voreheliche Keuschheit und eheliche Treue sind die Bereiche, deren Verletzungen nicht nur Schande für die betreffenden Mädchen oder Frauen bedeuten, sondern die vor allem Schande über die männlichen Verwandten der betreffenden Familien bringen.[4] Daher ist neben dem Schutz der Frauen vor Angriffen durch Außenstehende auch deren interne Kontrolle von zentraler Bedeutung (Glatzer 1996). Jede Verletzung der Ehre der Frauen kann rasch zu bewaff-

4 Für die generelle Beziehung zwischen der Ehre der Frauen und der der Männer in der islamischen, arabischen Welt siehe Stewart (1994: 107–110).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neten Auseinandersetzungen bis hin zur Blutrache führen, wie Steul (1981) anhand vieler Fallbeispiele zeigt.

Die einzelnen Termini, die sich auf die Eigenschaften desjenigen beziehen, der über *ghairatman* verfügt, finden sich in der oralen Tradition des Paschtunwali. Es ist die Summe sämtlicher Werte und der daraus entwickelten Normen, die die spezifische paschtunische Lebensart bestimmen (Steul 1973: 9). Die Regeln des Paschtunwalis bilden bei Streitfällen die Basis für die Rechtsprechung in der Ratsversammlung (*jirga*) der Ältesten, vertreten durch die *spin giri*, die „Weißbärte“.

Von den zahlreichen Termini, die das Werte- und Normensystem des Paschtunwali beinhaltet, sollen neben der *melmastia*, der Gastfreundschaft[5], hier nur die genannt werden, die im Folgenden von zentraler Bedeutung sind. [6]

1. ***Nang*** umfasst (ebenso wie *ghairat*) ein breites Spektrum von Werten, die alle mit dem Ehre- und Schande-Komplex in Beziehung stehen. Je nach Situation betreffen sie Ehre (bzw. Schande, *be-nang*), Männlichkeit, Mut, Verteidigung (besonders der Ehre der Frau, *namus*), Hilfsbereitschaft, Bescheidenheit, Eifer und andere. Jemand, der in höchstem Maße über *nang* verfügt, wird als *nangyalai* bezeichnet.
2. ***Tūra*** (Säbel, Schwert) betont besonders den Mut und die Kampfes- und Verteidigungsfähigkeit eines Mannes. Jemand kann als *tāralai*, als Held bezeichnet werden, wenn er in besonderem Maße über diese Eigenschaften und Fähigkeiten verfügt.
3. ***Wyāṛ*** bezeichnet den Stolz eines jeden Paschtunen, der die Eigenschaften und Fähigkeiten verkörpert, die das Paschtunwali fordert.

Grundsätzlich gehen die Paschtunen davon aus, dass die Fähigkeit, als „guter Paschtune“ zu handeln, in seinem Blut liegt, also quasi angeboren ist, aber auch durch die (paschtunische) Muttermilch übertragen wird.[7] Dies zeigte sich bei der Interviewfrage, welche Eigenschaften ein männliches Findelkind aus einer nicht-paschtunischen Ethnie als Erwachsener haben würde, wenn paschtunische Eltern es aufzögen. Die Antwort der Informanden war einhellig und besagte, dass es als Erwachsener niemals an einen „echten“ Paschtunen heranreichen würde, besonders was *nang* und *tura* betrifft, allerdings stärker und mutiger wäre als die Männer seiner Herkunftsethnie.

Bedeutsam ist, dass neben der Vorstellung, die typisch paschtunischen Eigenschaften und Fähigkeiten seien „angeboren“, auch die Vorstellung besteht, dass das Wissen um ihre Bedeutung erst allmählich während der Kindheit „reift“. Daher werden die Kinder nie zu Tätigkeiten angehalten oder gar gezwungen, von denen angenommen wird, dass sie erst ab einem gewissen

5 Die Weigerung Mullah Mohammad Omars, Osama bin Laden an die Amerikaner auszuliefern, erfolgte, so wird gesagt, unter Berufung auf *melmastia*, denn eine Auslieferung hätte eine gravierende Verletzung des Paschtunwalis bedeutet.

6 Einige der ursprünglich paschtunischen Begriffe des Paschtunwalis sind weitgehend in Vergessenheit geraten (Janata 1975: 85). Bereits im 19. Jahrhundert entstammte, auch in Ostafghanistan, ein sehr großer Teil des Vokabulars dem Persischen (Bellew 1867): was auch für den Begriff *nang* (Steingass ([1892]1998) gilt.

7 Wörtlich wird hier auf den Begriff *rag*, „Ader“, hingewiesen, gleichbedeutend mit „Blut“. In vielen Gesellschaften wird Muttermilch als transformiertes Blut mit all dessen Eigenschaften verstanden (siehe Casimir 2010: 30–31).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alter „verstanden“ werden. So könnte man erwarten, dass es für den Vater eines kleinen Sohnes außerordentlich peinlich ist, wenn dieser auf dem Schoß eines Gastes (hier dem Ethnologen) sitzt und sich einnässt. Doch die Reaktion des Vaters war nur ein breites Lächeln zusammen mit der Erklärung, dass das Kind „es noch nicht versteht“.

Scham und Stolz und die Sozialisation zum Guten Paschtunen[8]

Nach dem Abstillen, üblicherweise nach etwa acht Monaten, und dann besonders in der arbeitsreichen Periode des Melkens und der Milchverarbeitung kümmern sich vor allem die älteren Geschwister um die Kleinkinder (siehe Abb. 1.). Generell kann gesagt werden, dass ein wesentlicher Teil der Sozialisation der Jüngeren durch ältere Kinder in der Peergroup erfolgt, was auch in vielen anderen Gesellschaften beobachtet wurde (Scheidecker im Druck; Weisner und Gallimore 1977). In der Gemeinschaft mit einem Werte- und Normensystem, das Männlichkeit und Kampfgeist betont, findet sich auch ein starkes Gefühl für Gerechtigkeit. Greift beispielsweise ein größerer Junge einen kleineren Jungen an, so eilen Erwachsene oder ältere Brüder rasch herbei, halten den älteren Jungen fest und fordern den kleineren auf, ihm einige Male kräftig auf den Rücken zu schlagen. Oft ist dies mit der vorwurfsvollen Frage an den Älteren verbunden: „Hast Du kein Schamgefühl, schämst Du Dich nicht, einen Schwächeren zu schlagen?“ (*Tasi da sharm nādari?*). Generell hört man bei einem unerwünschten Verhalten eines Kindes häufig die Ermahnungen: „Mach es nicht!, lass das!“ (*Má* kawá!, *nakó!*) oder „Hast Du keinen Stolz?“ (*Scharm nadari?*). Oft kann man auch eine Geste beobachten, bei der eine tadelnde Person sich beidseitig an die Ohrläppchen fasst und „*tobeh*, *tobeh!*“ sagt, was so viel bedeutet wie: „Schäm dich, bereue und mach’ es nie wieder“[9]. Die Androhung oder gar die Anwendung körperlicher Strafen aber konnte in den vielen Monaten meiner Anwesenheit nicht beobachtet werden.

Was die beiden genannten Begriffe *nang* und *tūra* betrifft, so wird das Verständnis für deren Bedeutung als Mut und Kampfgeist bereits im Alter von drei bis vier Jahren gefördert. So werden dann beispielsweise zwei kleine Jungen aufgefordert, miteinander zu „kämpfen“.[10] Diese kleinen Rangeleien werden, zumeist von den Vätern, durch den Ruf „*Jang kó!*“ (Mach Streit, Krieg!) oder auch „*T*ūra wóka*!*“ (Besiege ihn!) angefeuert und durch die Bemerkung „*Shabash!“* oder auch *„Āparim!“* (Gut gemacht, bravo!) quittiert. Hierbei wird jedoch keines der Kinder als Sieger gelobt oder als Verlierer beschämt. Diese Rangeleien finden sich dann später bei den Spielgruppen der älteren Jungen wieder, wobei ritualisierte Ringkämpfe ausgetragen werden, die die Rangordnung unter den Jungen in der Gruppe festlegt. Dies wurde immer dann deutlich, wenn eine Familie mit älteren Jungen neue zuzog, woraufhin in den nächsten Tagen die Rangordnung durch solche Wettkämpfe neu organisiert wurde. Die sich so ergebende Hierarchie

8 Die Feldforschung in Afghanistan, die 1975 zusammen mit Bernt Glatzer durchgeführt wurde, beschäftigte sich weiterhin mit kulturökologischen Themen der nomadischen Weidewirtschaft (Casimir, Winter und Glatzer 1980).

9 Aus dem Arabischen „*tobah*“ (Buße, Reue). Im Iran, anders als hier bei den Paschtunen, zieht und drückt man die Ohrläppchen oder das Ohr des Kindes und sagt „*tobeh*“ (bereue) oder ähnliches, bis das Kind nachgibt und sagt, dass er/sie die Tat bereut (Kamran Arjomand, pers. Mitteilung).

10 Solche Sozialisationspraktiken wurden auch für andere pastorale Gesellschaften beschrieben, in denen Verteidigungsbereitschaft ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, so etwa für die Xhosa in Südafrika (Mayer and Mayer 1970: 165) oder die Bara in Madagaskar (Scheidecker 2020).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 1 Von frühester Kindheit an befinden sich die Kinder zumeist in der Obhut der älteren Geschwister, während die Eltern ihrer Arbeit nachgehen. Beachte, dass das ca. fünf bis sechs Monate alte Kind, links im Bild, wie in Afghanistan üblich noch gepuckt ist.

spiegelt sich dann beispielsweise auch wider, wenn mehrere Jungen sich im Zelt eines Gastes (hier des Ethnologen) niedersetzen. Gemäß der Regel, die für die Erwachsenen gilt, sitzen dann auch die hochrangigen Kinder näher am Gast, der seinen Platz am Ende des Zeltes hat. Kinder mit dem niedrigsten Rang sitzen dann am Zeltausgang. Wie in wohl allen Kulturen sind es auch hier die Jungen mit hohen Rangpositionen, die Anweisungen geben und Vorschläge für neue Spiele oder andere Aktionen machen.

Eine wichtige Gelegenheit zum Erlernen von Normen im weitesten Sinne ist die Teilnahme etwas älterer Kinder an Spielen, die nach Regeln gespielt werden und bei denen es Gewinner und Verlierer gibt. Dies gilt z. B. für eine Art Murmelspiel (*bijili*), das mit kleinen Steinen gespielt wird, und auch für ein dem Boccia ähnliches Spiel (Casimir 2010: 45–51; Oudenhoven 1979). Hierbei werden den Kleineren die Regeln verständlich gemacht und oft mit viel Geduld erklärt, warum nun Omar gewonnen hat und nicht Hamid.

Jede Verhaltensweise, die dem paschtunischen Ehrenkodex entspricht, kann bei dem Handelnden Gefühle des Stolzes (*fakhr)* auslösen, nicht zuletzt dann, wenn ihm der Ehrentitel *nangalai*, oder *tūralai* zuerkannt wird. Verhaltensweisen, die mit Stolz auf individuelle Leistungen einhergehen und in vielen Gesellschaften durch entsprechende Körperhaltungen offen gezeigt werden – beispielsweise eine aufrechte Haltung, erhobene Arme, „geschwellte Brust“ –, sind bei erwachsenen Paschtunen allerdings kaum zu beobachten. Solche Verhaltensweisen widersprächen dem Aspekt des *nang*, der auch Bescheidenheit fordert. Weiterhin steht Stolz in diesem individuellen Sinn und damit die Selbsterhöhung auch den Forderungen des Islams (wie auch des Juden- und Christentums) entgegen. Dass jedoch die oben genannten Verhaltensweisen und Gesten bei ihnen durchaus zum Ausdruck kommen können, zeigen die zahllos dokumentierten Situationen, in denen die paschtunischen Taliban einen sowjetischen Panzer zerstört haben. Hierbei zeigt sich der Stolz durch die Siegerpose der hochgerissenen Arme, die allerdings durch den Ruf „Allahu Akbar“ auf Allah bezogen wird, dem allein aller Ruhm und alle Ehre gebühren.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 2 Ein kleiner Junge bringt unter Anleitung seiner älteren Schwester ein kleines Bündel Brennmaterial nach Hause, und ein junges Mädchen wäscht kleine Wäschestücke am Bach.

Situationen, in denen kleine Kinder – so darf angenommen werden – Stolz empfinden, sind solche, bei denen sie Tätigkeiten der Erwachsenen nachgeahmt haben und, in der Hoffnung auf Anerkennung, durch Blicke oder Worte darauf aufmerksam machen. Dies zeigt sich häufig, wenn die kleinen Jungen die älteren Jungen und Mädchen beim Sammeln von Brennmaterial begleiten. Hierbei schlagen die älteren Jungen mit einer Hacke Wüstensträucher los, die später von allen gebündelt nach Hause getragen werden. In diesen Situationen lernen die Jüngeren durch Beobachtung, was getan werden muss, und erhalten manchmal auch Anweisungen von den Älteren. Häufig sieht man, wie die Jüngeren auch ein Bündelchen zusammenstellen, um es nach Hause zu tragen (Abb. 2). Es ist zu vermuten, dass das Kind besonders dann Stolz empfindet, wenn es diese Tätigkeit erfolgreich ausführt und auch gelobt wird.

Ab dem Alter von etwa vier Jahren spielen Mädchen und Jungen nur noch selten zusammen. Mädchen verbringen nun einen großen Teil ihrer Zeit entweder mit der Beaufsichtigung jüngerer Geschwister oder mit der Mutter, die sie beim Melken, Buttern, Brotbacken oder Wäschewaschen begleiten. Bei Mädchen dieser Altersgruppe war häufig zu beobachten, wie sie die Tätigkeiten der Mutter oder anderer Verwandter spielerisch nachahmten. So wuschen sie kleine Wäschestücke am Bach (Abb. 2) oder imitierten das Spinnen von Wolle, indem sie einen Stein, der an einem Faden hing, in Rotation versetzten (Abb. 3). Etwas älter, mit etwa fünf Jahren, unternehmen sie erste Versuche, der Mutter oder den älteren Schwestern beim Melken der Schafe und Ziegen zu helfen, wobei es noch einige Zeit dauert, bis sie diese anstrengende Tätigkeit beherrschen (Abb. 4). In diesem Alter lernen sie auch, sich gegenüber fremden Männern sittsam zu verhalten, indem sie das Tuch, das sie nun wie die erwachsenen Frauen tragen, etwas vor das Gesicht ziehen (Abb. 2).

Für beide Geschlechter gilt, dass sie mit zunehmendem Alter mehr und mehr in ihre geschlechtsspezifischen Rollen hineinfinden, wobei die Jungen sich zumeist bei den Vätern und

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 3 Ein etwa dreijähriges Mädchen imitiert spielerisch mit einem Stein und einem Faden das Spinnen von Wolle – eine Arbeit der Frauen (linkes Bild).



Abb. 4 Ein junges Mädchen unternimmt erste Versuche, der Mutter beim Melken der Ziegen zu helfen.

den Herden aufhalten und dort lernen, die einzelnen Tiere voneinander zu unterscheiden, welche Pflanzen besonders gute Nahrungspflanzen sind, welche Krankheiten bei den Schafen und Ziegen vorkommen und was dagegen getan werden kann. Die Mädchen bleiben nun zumeist im Zelt oder in dessen Nähe. Sie beherrschen jetzt all die Tätigkeiten, die die Frauen ausführen – Fähigkeiten, die sie beherrschen müssen, wenn sie, im Alter von 14 bis 15 Jahren, verheiratet werden.[11]

11 Die jungen Männer heiraten frühestens im Alter von 17 bis 18 Jahren. Einen eigenen, unabhängigen Haushalt können sie aber nur gründen, wenn die Herde der Eltern groß genug ist, um geteilt zu werden. Söhne aus armen Familien heiraten sehr viel später, denn sie müssen sich oft jahrelang als Hirten bei anderen Gemeinschaften verdingen, bis sie genügend Jungtiere als Entlohnung erhalten haben, mit denen sie eine eigene Herde aufbauen können.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Conclusio

Während in einigen Gesellschaften Angst oder Furcht als „focal emotion“ bezeichnet werden kann, die während der Sozialisation eine bedeutsame Rolle spielt, so sind es bei den paschtunischen Nomaden Westafghanistans die Emotionen Scham und Stolz. So erfolgt auch eine Bestrafung wegen der Verletzung von Normen nicht etwa durch Züchtigung oder andere Formen des Ängstigens, sondern ausschließlich durch Beschämen. Das allmähliche Hineinwachsen in die pastoralnomadische Gesellschaft, das Erlernen der verschiedenen Fähigkeiten, erfolgt durch Nachahmung der Handlungen der älteren Kinder oder der Erwachsenen, deren lobende Bemerkungen bei Erfolg Gefühle des Stolzes im Kind hervorrufen, die es in seinen weiteren Bemühungen bestärkt.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Bandura, Albert und Richard H. Walters 1963: *Social Learning and Personality Development.* New York: Holt Rinehart and Winston.

Bellew, Henry Walter 1867: *A Dictionary of the Pukkhto or Pukshto Language, in which the Words are traced to their Sources in the Indian and Persian Languages.* Lahore: Rai Sahib M. Gulab Singh and Sons.

Casimir, Michael J. 2010: Growing up in a Pastoral Society. Socialisation among Pashtu Nomads in Western Afghanistan. *Kölner Ethnologische Beiträge* 33: 45–51.

Casimir, Michael J. und Michael Schnegg 2002: Shame Across Cultures: The Evolution, Ontogeny and Function of a ‚moral Emotion'. In: Heidi Keller (Hg.), *Between Culture and Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 270–300.

Casimir, Michael J., Bernt Glatzer und Michael Winter 1980: Nomadism and Remote Sensing: Animal Husbandry and the Sagebrush Community in a Nomad Winter Area in Western Afghanistan. *Journal of Arid Environments* 3: 231–254.

Casimir, Michael J. 2009: ‚Honour and Dishonour' and the Quest for Emotional Equivalents. In: Birgitt Röttger-Rössler und Hans J. Markowitsch, *Emotions as Bio-cultural Processes*. Berlin: Springer, 281–316.

Creighton, Millie R. 1990: Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage. *Ethos* 3 (18): 279–307.

Erikson, Erik H. 1957: *Chilhood and Society.* New York: W.W. Norton and Co.

Fung, Heidi 1999: Becoming a Moral Child: The Socialization of Shame among Young Chinese Children. *Ethos* 27 (2): 180–209.

Glatzer, Bernt 1977: *Nomaden in Gharjistān. Aspekte der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisation nomadischer Durrani-Paschtunen in Nordwestafghanistan.* Wiesbaden: F. Steiner Verlag.

Glatzer, Bernt 1996: Schwert und Verantwortung. Paschtunische Männlichkeitsideale. In: Erwin Orywal, Aparno Rao und Michael Bollig (Hg.), *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen*. Berlin: Reimer Verlag.

Glatzer, Bernt und Michael J. Casimir 1983: Herds and Households among Pashtun Pastoral Nomads: Limits of Growth. *Ethnology* XXII (4): 307–325.

Janata, Alfred und Reihanodin Hassas 1975: Ghairatman – der gute Paschtune: Exkurs über die Grundlagen des Paschtunwali. *Afganistan Journal* 2 (3): 83–97.

Lancy, David F. 2008: *The Anthropology of Childhood, Cherubs, Chattel, Changelings* . Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Michael 1995: Self-Conscious Emotions. *American Scientist* 83 (1): 68–79.

Lindholm, Charles 1982: *Generosity and Jealousy. The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press.

Lindholm, Charles 2004: Swat Pathan. *Encyclopedia of Sex and Gender* Vol II: 833–840.

Mayer, Iona und Philip Mayer 1970: Socialisation by Peers: The Youth Organisation of the Red Xhosa London: Tavistock. In: Philipp Mayer, *Socialisation: The Approach from Social Anthropology*. London: Tavistock, 159–189.

Oudenhoven van, Nico J. A. 1979: Common Afghan „Street Games“. *Afganistan Journal* 7 (4): 216–138.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Quinn, Naomi 2005: Universals of child rearing. *Anthropological Theory* 5 (4): 477–516.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker und Leberecht Funk 2015: Learning (by) Feeling: A Cross-Cultural Comparison of Socialization and Development of Emotions. *Ethos* 43(2): 187–220.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity* 20 (3): 260–287.

Scheidecker, Gabriel 2017: *Kindheit, Kultur und moralische Emotionen: zur Sozialisation von Furcht und Wut im ländlichen Madagaskar.* Bielefeld: Transcript Verlag.

Scheidecker, Gabriel 2020: Unfolding Emotions: The Language and Socialization of Anger in Madagascar. In: Sonya E. Pritzker, Janina Fenigsen und James M. Wilce (Hg.), *The Routledge Handbook of Language and Emotion.* London:Routledge, 49–70.

Scheidecker, Gabriel 2023: Parents, Caregivers, and Peers: Patterns of Complementarity in the Social World of Children in Rural Madagascar. *Current Anthropology* 64 (3).

Steingass, Francis Joseph [1892] 1998: *A Comprehensive Persia-English Dictionary, including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature.* London: Routledge.

Steul, Willi 1981: *Paschtunwali: Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz.* Wiesbaden: F. Steiner Verlag.

Stewart, Frank Henderson 1994: *Honor.* Chicago: The University of Chicago Press.

Tracy, Jessica L. und Richard W. Robins 2007: The Nature of Pride. In: Jessica L. Tracy, Richard W. Robins und June Price Tangney, *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*. New York: The Guilford Press, 263–282.

Weisner, T. S. Gallimore. 1977: My Brother's Keeper: Child and Sibling Caretaking. *Current Anthropology* 18 (2): 169–190.

Whiting, Beatrice B. und John W. M. Whiting 1975: *Children of Six Cultures: A Psycho-Cultural Analysis.* New York: Harvard University Press.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kathrin Bauer

Brüche, Widersprüche und Konflikte: Die verworrenen Wege der Emotionssozialisation

Die Kluft zwischen einerseits Idealen und sozial akzeptierten Werten, die Forschungspartner:innen in Interviews und informellen Gesprächen äußern, und tatsächlich beobachtetem Verhalten andererseits ist wohl den meisten Anthropolog:innen mehr als vertraut. Zahlreiche Erklärungen finden sich für diese Divergenz. Zu den naheliegenden zählen befürchtete Konsequenzen eines zu offenen Umgangs mit eigenen Normbrüchen und Abweichungen von kulturell geteilten Werten. Oft begegnen uns jedoch auch Situationen, in denen Haltungen und Selbstbilder von Menschen nicht mit deren Verhalten übereinstimmen oder in denen Menschen überrascht sind davon, dass Werte oder Konzepte (erst) wichtig werden, wenn sie bedroht werden. Nicht selten sind sowohl diese Ideale als auch das tatsächliche Verhalten kulturell geformt.

In diesem Beitrag gehe ich der Frage nach der Sozialisation konfligierender kultureller Modelle nach und betrachte dabei insbesondere die Rolle der Emotionssozialisation in Verbindung mit fragmentarischem sozialen Wandel.

Ich werde dies anhand eines Interviews, das ich in Neapel während einer Feldforschung geführt habe, illustrieren. Mein Gesprächspartner, Salvatore[1], beschreibt darin seinen inneren Konflikt, bevor er einen Mord beging, und nimmt in seinen Ausführungen Bezug zu Diskursen, welche auch im Zusammenhang mit Femiziden anzutreffen sind und somit kulturell geteilte mentale Modelle widerspiegeln.

Ehre und Geschlecht in Neapel

Dieser Beitrag basiert auf einer mehrmonatigen Feldforschung in Neapel im Jahr 2011, deren Anfang in einem Gespräch mit einer Freundin lag, die ich während eines vorherigen einjährigen Aufenthalts in der Stadt kennengelernt hatte. In diesem Gespräch äußerte Federica Bedauern, dass in Süditalien immer noch vorherrschende Vorstellungen von Ehre in sozialen Sanktionen für Frauen, die den damit verbundenen Geschlechternormen nicht entsprechen, resultierten. Ich begann deshalb eine Forschung mit dem Ziel, die Bedeutung von Ehre im 21. Jahrhundert zu untersuchen, die mich zu einer (bislang unveröffentlichten) Masterarbeit über Morde[2] an Frauen durch ihre (Ex-)Partner in Italien führte.

Ehre war in anthropologischen Texten zum Mittelmeerraum lange ein zentrales Thema. In Italien war Ehre eine Form symbolischen Kapitals, welches untrennbar mit sozialem und ökonomischem Kapital verknüpft war. Ehre war die Voraussetzung, um Zugang zu sozialen

1 Alle Namen sind Pseudonyme.

2 Der Begriff Mord ist bewusst neutraleren Begriffen wie Tötung vorgezogen worden, um einerseits deutlich zu machen, dass die Taten in Italien als Morde gewertet werden, und andererseits meine eigene Haltung zu verdeutlichen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Netzwerken zu erhalten; ihr Verlust konnte den Ausschluss aus der lokalen Gemeinschaft bedeuten. Dies wiederum gefährdete das ökonomische Überleben der Familie, welche Trägerin der Ehre war. Das normverletzende Verhalten eines Familienmitglieds gefährdete somit die Ehre und damit die Subsistenz der gesamten Familie. Es wurde als Unfähigkeit des Familienoberhaupts, seine Familie zu kontrollieren, gedeutet. Zentral waren im Zusammenhang mit Ehre insbesondere Geschlechternormen und -rollen: Männer hatten die Aufgabe, die Familie zu kontrollieren, zu beschützen und zu ernähren. Fundamental war die Kontrolle der Sexualität der weiblichen Familienmitglieder. Jegliche Form vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs war – unabhängig vom Konsens der Frau – ein Angriff auf die Männlichkeit des Familienoberhaupts und die Ehre der Familie, welcher (zumindest dem Ideal entsprechend) eine gewaltsame Antwort bis hin zu Ehrenmorden[3] erforderte. Der Erhalt von Ehre konnte so Taten erforderlich machen, welche verboten oder von dominanten Teilen der Gesellschaft verpönt waren (Brøgger 1971; Giovannini 1981; Davis 1969; Schneider 1969; Schneider 1971; Zimmermann 1982).

Während der Feldforschung stellte ich jedoch schnell fest, dass Ehre mittlerweile abgelehnt wurde und als archaisch stigmatisiert war[4]. Der in der Literatur beschriebene Rechtspluralismus schien verschwunden zu sein. Auf die Frage danach, was Ehre sei, nannten meine Gesprächspartner:innen in erster Linie ihnen relevant erscheinende Werte[5]. Dazu zählen Respekt – sowohl im Sinne von Respekt erweisen als auch von sich Respekt verschaffen – , Werte, die mit Stärke assoziiert waren wie Mut und Standhaftigkeit, sowie altruistische Werte wie Gemeinwohlorientierung und Ehrlichkeit. Im Gegensatz zur Beschreibung in der früheren Literatur wurden zum Zeitpunkt meiner Forschung außerdem egalitäre Geschlechterarrangements klar bevorzugt, und in allen Interviews und informalen Gesprächen wurde häusliche Gewalt kategorisch abgelehnt.

Und doch wurden in Italien zwischen 2002 und 2019 jährlich durchschnittlich 72 Frauen durch ihre (Ex-)Partner ermordet (Istat 2021), und häusliche Gewalt war ein Thema, das einige meiner Gesprächspartnerinnen beschäftigte. Während meiner Feldforschung beobachtete ich eine Auseinandersetzung um das diskursive Framing basierend auf zwei konkurrierenden Narrativen: Das medial dominante Narrativ führte die Taten auf emotionale Ausnahmezustände zurück, d.h. Zustände extremer emotionaler Erregung, welche durchaus mehrere Tage anhalten konnten[6]. Die Morde galten als außerhalb kultureller Logiken liegender Kontrollverlust, der sozialen Werten widersprach und angesichts der negativen Konsequenzen für die Täter irrational war. Diesem Diskurs wurde durch die Einführung des Begriffs Femizid begegnet, welcher die Taten im weiteren soziokulturellen Kontext, genauer in patriarchalen Strukturen, verankerte und Parallelen zu Ehrenmorden zog (vgl. Cretella 2012; Karadole 2011). U. a. angesichts der

3 Tötungen von weiblichen Familienmitgliedern (oder in einigen Fällen deren Geschlechtspartnern) als Reaktion auf regelwidrige (öffentlich gewordene) Sexualkontakte

4 Die Abgrenzung von Traditionalismus und Rückständigkeit war ein wiederkehrendes Motiv in meinen Unterhaltungen.

5 Dass Werte genannt wurden, erklärt sich meiner Einschätzung nach nicht durch verbleibende positive Konnotation, sondern durch die Erhebungsinstrumente und die Fragestellung.

6 Dies konnte sowohl Kurzschlusshandlungen (*raptus*; dt. Raptus, Wutanfall) als auch mittel- bis längerfristige psychische Ausnahmezustände (emotionale Ausnahmezustände, Überforderung, psychische Störungen, Wahnsinn) umfassen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Häufigkeit der Fälle halte ich eine Deutung der Morde als soziale Tatsachen für naheliegender als eine Kategorisierung als Einzelfälle[7].

In diesem Beitrag werde ich mich auf ein Interview konzentrieren, welches ich während der Forschung führte. Zwar beschrieb mein Gesprächspartner keinen Femizid. Er griff jedoch auf Diskurse zurück, die sich in der Diskussion um die Interpretation von Femiziden finden. Außerdem finden sich Parallelen zu Erklärungsansätzen zum soziokulturellen Kontext von Femiziden, welche hier nur oberflächlich angeschnitten werden können. Trotz der Partikularität des Beispiels finden sich darin deshalb auch verallgemeinerbare Aspekte des soziokulturellen Kontexts.

Salvatore und die Macht der Gefühle

Ich war erst einige Tage in Neapel, als ich in einer *Bar* einen Kaffee trank und mit Salvatore, dem Barista, ins Gespräch kam. Als ich ihm erzählte, ich wolle zu Ehre forschen, schien er begeistert davon, endlich jemanden zu treffen, der sich dafür interessierte. Er versicherte mir enthusiastisch, ich sei bei ihm genau richtig, und bestand darauf, mein erster Interviewpartner zu werden.

Salvatore war Mitte Fünfzig und in den *Quartieri Spagnoli* aufgewachsen. Das Viertel galt als gefährlich – nicht nur wegen der prekären Verhältnisse, in denen die Bewohner:innen lebten, sondern auch wegen des Einflusses, den die *Camorra*[8] dort hatte. Salvatore war ein Mann mit Umgangsformen der alten Schule: etwas paternalistisch, aber auf eine zurückhaltende, höfliche, respektvolle Art. Ein ruhiger, freundlicher Mann.

Ehre, so begann er, werde mittlerweile von fast allen Bewohner:innen Neapels abgelehnt, weil es mit Rückständigkeit und organisiertem Verbrechen assoziiert werde. Nur im Gefängnis gebe es noch Menschen, die sich dafür interessierten und bereit seien, sich nach den damit verbundenen hohen Maßstäben zu richten.

Ausführlich erklärte er mir, was Ehre in seinen Augen bedeute und wie eng sie mit fundamentalen Werten wie Gerechtigkeit und Vernunft verknüpft sei. Seine Beschreibung von Ehre ähnelte Konzepten wie Rechtschaffenheit und Prinzipientreue. (Implizite) Verweise auf Prestige oder die Kontrolle weiblicher Sexualität fanden sich in seinen Ausführungen nicht. Allerdings verband auch Salvatore Ehre mit Männlichkeit, Stärke und Selbstwert, der u. a. auf den beschützenden Aspekten der sozialen Rolle als Mann beruhte.

Er selbst sah sich als ideale Auskunftsperson, weil er zwanzig Jahre für einen Mord der Ehre wegen im Gefängnis verbracht hatte. Er hatte einen Mann getötet, der seine Schwester ausgenutzt bzw. missbraucht hatte.

Salvatore beschrieb sehr eloquent, was ihn zu seiner Tat trieb, indem er zwei Teile seines Lebens gegenüberstellte:

Wortreich zeichnete er das Bild eines Mannes, der stolz darauf war, modern, weltoffen und *evoluto*, aufgeklärt, zu sein. Ein Mann, der reiste, dem das Konzept Ehre fremd war und dem es

7 Alternativ wurde versucht, diese Taten unter Rückgriff auf evolutionspsychologische Theorien oder andere biologische Faktoren zu erklären (vgl. Goldstein 2002; Wilson und Daly 1996). Angesichts der möglichen Implikationen dieser Perspektive und der bislang fehlenden belastbaren empirischen Belege, halte ich vorerst an einem Fokus auf soziokulturelle Ursachen fest.

8 Überbegriff für Gruppen des organisierten Verbrechens dieser Region

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nie in den Sinn gekommen wäre, seine Schwester zu kontrollieren, wie es die Ehre von Männern vor langer Zeit verlangt hatte. Wie den Menschen um ihn herum, waren ihm Ehre und ähnliche archaische Vorstellungen fremd. Gewalt lehnte er ab, und er versuchte, Konflikten aus dem Weg zu gehen. In den *Quartieri Spagnoli* aufgewachsen, hatte er zwar gelernt, niemandem zu erlauben, ihn bzw. seine Rechte mit Füßen zu treten. Dennoch führte er ein normales, friedliches Leben wie die meisten Menschen in seinem Umfeld.

Bis eines Tages dieser Mann in das Leben seiner Familie trat und seine Schwester verletzte. Salvatore musste mitansehen, wie seine Schwester litt – und mit ihr die ganze Familie, die Zeuge ihres Schmerzes wurde. Sein Wertesystem ließ nicht zu, dass er untätig blieb, wenn geliebten Menschen oder Schwächeren ein Unrecht widerfuhr. Er musste sie verteidigen. Ein tiefes Gefühl von Ungerechtigkeit schwang in seinen Worten mit, und seine Wortwahl verriet, dass die Tat des Mannes in Salvatores Augen ein Verstoß gegen grundlegende, von der Gemeinschaft zugestandene Rechte der Familie, gar ein Angriff auf die Vernunft war. Er schien keine andere Wahl zu haben, als seine Schwester zu verteidigen und die richtige Ordnung der Dinge, welche durch die Taten des Mannes aus dem Gleichgewicht geraten war, wiederherzustellen. Das war seine Pflicht[9].

Salvatore rang einige Tage mit sich, bevor er die Entscheidung traf, den Mann zu töten. Er ging nicht darauf ein, was ihn zunächst davon abgehalten hatte, den Mann zu töten. Was er hingegen detailliert beschrieb, war seine emotionale Verfassung. Er schilderte eindringlich, wie sehr er beim Anblick des Schmerzes seiner Schwester und seiner Mutter litt.

Er betonte seine Verwirrung über die Bedeutung, die Ehre plötzlich hatte. Er beschrieb es als etwas Verstecktes; etwas, das anscheinend die ganze Zeit dort gewesen war, das ruhig in irgendeiner dunklen Ecke seines Geistes lag; etwas Schlafendes, das plötzlich in Situationen, die es bedrohen, zum Leben erwacht. Einmal erwacht, wurde es unkontrollierbar.

Am eindringlichsten beschrieb er seinen Kampf gegen die Besessenheit: Er konnte nicht essen, nicht schlafen. Er dachte jede Minute des Tages nur daran; schaffte es nicht, sie aus seinen Gedanken zu verbannen, wie ein schreiender Imperativ, der ihn zwang zu handeln. Er beschrieb, wie kein rationales Argument ihn noch erreichen konnte, wie verändert sein Bewusstsein war.

Und dann tötete er den Mann.

Emotionsschemata und kulturelle Modelle

Die Erläuterungen Birgitt Röttger-Rösslers zu mentalen Modellen, welche in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, häufig unbewusst, erworben werden und sowohl aus kulturell geteiltem als auch idiosynkratischem Wissen bestehen, Orientierung bieten, Erfahrung prägen und Handeln leiten, werden durch Salvatores Geschichte anschaulich illustriert (Röttger-Rössler 2002: 151).

9 Trotz seiner Verweise auf Ehre erwähnte er keine Sorge um den Verlust symbolischen, sozialen oder ökonomischen Kapitals. Er sprach nicht über Angriffe auf seine Männlichkeit oder einen möglichen Verlust des Ansehens seiner Familie. Ich konnte aus seinen Worten kein Gefühl der Entehrung oder des Ehrverlusts heraushören. Es ist unmöglich zu wissen, ob diese Aspekte keine Rolle spielten, ob sie ihm nicht bewusst waren oder ob er es vorzog, nicht darüber zu sprechen, weil sie nicht in sein Narrativ passten. Dennoch ist die Abwesenheit dieser, im Zusammenhang mit Ehre erwartbaren, Aspekte bemerkenswert.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Situation aktivierte ein Schema, welches die Interpretation der Situation bestimmte, Emotionen auslöste und schließlich zu einer folgenreichen Handlung führte. Sowohl mentale als auch kulturelle Modelle weisen Widersprüche auf, was in Salvatores Fall zu dem der Tat vorangehenden intrapersonellen Konflikt und den damit verbundenen Empfindungen, einschließlich der wahrgenommenen Zäsur in seinem Leben, führte. Dies erklärt auch, weshalb Salvatore sich vor diesen Ereignissen nicht der Existenz dieses Schemas bewusst war. Er hatte es sich im Laufe der Sozialisation angeeignet, ohne dass es vor jener Tat ausgelöst worden war.

Selbstverständlich war Salvatores Schilderung ein kreativer, performativer Akt während des Interviews basierend auf früheren Versuchen, die Tat zu begreifen, Sinn zu schaffen und Widersprüche zu erklären. Aber auch ohne eine akkurate Beschreibung der damaligen Abläufe zu sein, waren seine Erklärungen aufschlussreich, um das komplexe Zusammenspiel aus Selbstbild und intersubjektiv geteilten Schemata, Interpretationen und Wertungen, Gefühlen, Handlungen und sozialen Verflechtungen zu veranschaulichen. Die nachträgliche Deutung der Tat erfolgte durch den Rückgriff auf Narrative, Diskurse, Bilder und Werte, die zumindest in Teilen kulturell verankert sind. Allerdings vermischen sich in den Ausführungen Erinnerungen an emotionale Prozesse vor der Tat mit Theorien über Emotionen. Sowohl die emotionalen Prozesse als auch die Theorien über Emotionen sind kulturell geprägt und können unter Rückgriff auf die Schematheorie erklärt werden. Dabei sollte jedoch analytisch zwischen kulturellen Modellen über Emotionen und handlungs- und erfahrungsleitenden Emotionsmodellen unterschieden werden. Die beiden Modelle sind untrennbar verwoben, aber nicht deckungsgleich.

Röttger-Rössler betont ferner, „dass kulturelle Modelle (im Gegensatz zu kulturellen Theorien) kein explizites, ausformuliertes und kohärentes, sondern implizites Wissen darstellen, das in der Regel informal erlernt bzw. unbewusst im Verlaufe der Sozialisation internalisiert und habitualisiert wird." (Röttger-Rössler 2002: 152) Dies erklärt, weshalb Salvatore von seiner Reaktion so überrascht war.

Dennoch bleiben Fragen zur Sozialisation offen. Die Morde sind Ausdruck kultureller Modelle, die offen bekundeten, sozial geteilten Idealen diametral entgegenstehen; Modelle, welche abgelehnt werden und nicht in Erscheinung treten, bis sie ausgelöst werden. Die unbemerkte Koexistenz konfligierender Modelle, die sich auf den gleichen Bereich menschlicher Existenz beziehen, ist erklärungsbedürftig. Wie werden abgelehnte, tabuisierte, versteckte kulturelle Schemata geteilt, weitergegeben, erworben? Wie ist es möglich, dass Menschen sich zwei konträre Modelle, die sich auf ähnliche Situationen beziehen, aneignen?

Die Antwort ist simpel: Eben das passiert nicht.

Die Schematheorie konzeptualisiert die Verwobenheit unterschiedlichster psychischer Prozesse und Inhalte (Erinnerungen, Werte, Ziele, Impulse, Emotionen, Interpretationen etc.). Wie alle Modelle stellt sie aber notwendigerweise eine Vereinfachung der Realität dar. In diesem Fall impliziert sie die Existenz thematisch abgegrenzter Modelle, bestehend aus einer überschaubaren Anzahl von Informationseinheiten (Röttger-Rössler 2002: 151). Weder Schemata noch Modelle sind abgegrenzte Einheiten, sondern Teile eines weitläufigen Netzwerkes mit Knotenpunkten, stärkeren und schwächeren, entfernteren Verbindungen, unscharfen Übergängen sowie widersprüchlichen Elementen. In Salvatores Darstellung wird deutlich, dass die Situation verschiedene, verwobene Schemata – Ehre, Vorstellungen von Richtig und Falsch, Geschlechterstereotype, Selbstbilder etc. – getriggert hat. Die Grenzen zwischen den Schemata

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind fließend,[10] und zugleich ist jedes Schema in sich komplex – so umfasst das Schema Wut u. a. Erinnerungen, Wertvorstellungen, Informationen über das subjektive Erleben, Nuancen der Emotion und geht über in verwandte Emotionen. In Salvatores Fall löste die wahrgenommene Diskrepanz zwischen Realität und Ideal zahlreiche verwobene Schemata, einschließlich eines Wutschemas, aus, welche in Kombination letztlich zu einem Mord führten.

Die Sozialisation konfligierender Modelle

Wie aber lässt sich erklären, dass Salvatore nicht den bewussten, scheinbar dominanten Modellen folgte? Durch welche Prozesse und Mechanismen wurden die entsprechenden Modelle internalisiert und wie wurden sie so wirkmächtig? Eine naheliegende proximale Erklärung ist der Verweis auf implizite, unbewusste, nonverbale Transmission, d. h. Kinder werden im Laufe des Sozialisationsprozesses Zeugen von normwidrigem, sozial unerwünschtem Verhalten. Im Folgenden werde ich zwei weitere Beiträge zur Erklärung diskutieren.

Sozialisierende und sozialisierte Emotionen

Ausgehend von Quinns Universalien der Kindererziehung entwickelten Röttger-Rössler und ihr Team das Konzept der sozialisierenden Emotionen. Diese spielen eine wichtige Rolle bei der Internalisierung sozialer Normen und Standards und werden mittels kulturspezifischer Erziehungsstrategien herausgebildet. Die entsprechenden Emotionen werden ausgelöst, um relevante Lektionen der Sozialisation zu vermitteln, und übernehmen später wichtige Kontrollfunktionen. Diese Emotionen und die damit verbundenen Strategien beeinflussen die Sozialisation weiterer (sozialisierter) Emotionen sowie die mit den jeweiligen Emotionen verbundene Bereitschaft zu Handeln. Sozialisierende Emotionen beruhen auf universellen emotionalen Prädispositionen, Bedürfnissen und Prozessen. Sie werden in den ersten Lebensjahren durch kulturspezifische Erziehungsstrategien geprägt und bestärkt. Diese Erziehungsstrategien und damit die sozialisierenden Emotionen sind eingebettet in soziale Beziehungen bzw. in einen weiteren soziokulturellen Kontext und folgen kulturspezifischen Mustern (Röttger-Rössler et al. 2013).

Eine der möglichen Strategien ist das Auslösen von Furcht durch körperliche Bestrafung. Röttger-Rössler et al. erläutern, wie dies im angeführten Fallbeispiel nicht nur die sozialisierende Emotion Furcht auslöst, sondern überdies verbunden ist mit der Ausbildung verschiedener kulturspezifischer Formen von Wut, wobei Wut wiederum während der Bestrafung von den Sanktionierenden zur Schau gestellt wird. Es ist plausibel anzunehmen, dass dies Vorbildcharakter einnimmt (ebd.).[11]

10 Auch das von Röttger-Rössler genannte Beispiel *garring lolo* verdeutlicht die Komplexität: Ist dies Teil eines kulturellen Modells zu Emotionen, Krankheit oder Spiritualität? Handelt es sich dabei um ein Emotionsmodell oder eher eine Emotionstheorie? In jedem Fall ist es verwoben mit Schemata, die Geschlecht und Lebensabschnitte betreffen.

11 Eine detaillierte Beschreibung der Sozialisation von Wut, der verschiedenen lokalen Formen von Wut und des Zusammenhangs mit körperlicher Bestrafung in Madagaskar findet sich bei Scheidecker 2020.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Häufig führt der Einsatz körperlicher Bestrafung so u. a. zu einer Wutdisposition und erhöhten Aggressionsbereitschaft. Sofern diese in kulturell angemessene Bahnen gelenkt wird, kann sie (beispielsweise) in von extremer Konkurrenz geprägten Lebensbedingungen durchaus sinnvoll sein.

So war ein gewisses Maß an Aggression in Teilen Italiens mit der sozialen Rolle von Männern verbunden. Männer waren die Autoritätspersonen innerhalb der Familie und hatten als solche die Aufgabe, Familienmitglieder zu disziplinieren, die Familie vor externen Angreifern zu schützen und ihre Ehre zu verteidigen. Diese Geschlechtermodelle waren eingebettet in das weitere Umfeld, welches gekennzeichnet war von Konkurrenz um knappe Ressourcen und damit einhergehenden Bedrohungen für die Familien (Berkowitz 1984; Brøgger 1971; Parsons 1969; Schneider 1971; Zimmermann 1982).

Körperliche Bestrafung war auch während Salvatores Kindheit in Süditalien vorherrschend: „Corporal punishments are given immediatly, and it would be safe to say that a Sicilian child is never struck except in anger" (Chapman 1971: 74). Trotz der zunehmenden Ablehnung von Gewalt wird körperliche Bestrafung auch heute noch als Erziehungsstrategie eingesetzt[12]. In diesem Fall kann dies dazu beitragen, dass der Nexus empfundenes Fehlverhalten anderer-Wut-körperliche Gewalt nicht-intendiert und unabhängig von Werten und Einstellungen gestärkt wird.

Neben den von Röttger-Rössler et al. beschriebenen Zusammenhängen zwischen dem Einsatz körperlicher Bestrafung und Wut bzw. Aggression beeinflussen sozialisierende Emotionen auch die Sozialisation weiterer Emotionen und deren Einbettung in soziale Zusammenhänge. Eine von mir beobachtete Assoziation zwischen körperlicher Bestrafung (insbesondere in Kombination mit bestimmten Männlichkeitsvorstellungen) und der Herausbildung eines ‚Beschützerinstinkts' verdient nähere Betrachtung bzw. empirische Überprüfung. Auch Salvatore berichtete vom Imperativ, ihm nahestehende, schwächere Menschen zu beschützen. Daneben beschrieb er eindringlich, wie wirkmächtig der Schmerz seiner Schwester war. Er löste ein komplementäres Gefühl aus. So wie die sozialisierende Emotion Furcht mit der Wut bestimmter Bezugspersonen verknüpft ist, scheint der Schmerz seiner Schwester in Salvatore Wut und die Auffassung, dass er die Pflicht habe, zu handeln und seine Schwester zu verteidigen, ausgelöst zu haben. Der Schmerz seiner Schwester hat seinen Umgang mit der Situation auf mannigfaltige Weise beeinflusst: Es ist denkbar, dass erst dadurch das Verhalten des späteren Opfers als Angriff auf die Familie interpretiert wurde, die entsprechende Handlungsbereitschaft ausgelöst wurde und der innere Konflikt nur deshalb den geschilderten Ausgang nahm. Gerade Schmerz – eigener und der von anderen – kann moralisiert werden und zu Wut führen.

Fragmentarischer sozialer Wandel

Salvatores Tat (wie auch die erwähnten Femizide) muss zudem vor dem Hintergrund des beachtlichen sozialen Wandels betrachtet werden, welcher sowohl während meiner Forschung

Inwieweit diese Mechanismen auch im neapolitanischen Kontext bedeutsam sind, wurde bislang jedoch nicht empirisch überprüft.

12 In einer Studie aus dem Jahr 2019 gaben fast zwei Drittel der befragten italienischen Kinder an, im letzten Monat körperliche Bestrafung erfahren zu haben (Carioli 2020: 38).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer wieder betont wurde, als auch bei einer vergleichenden Lektüre anthropologischer Texte der letzten Jahrzehnte deutlich wird. Neben der Abwendung vom Konzept der Ehre umfasst das eine deutliche Ablehnung von Aggressivität und (körperlicher) Gewalt.

Der in den letzten Jahrzehnten stattfindende soziale Wandel sollte jedoch nicht als linear, sondern als fragmentarisch und ungleichmäßig betrachtet werden. Ehre beispielsweise rückte in den Hintergrund, d. h. die Verbindungen zu anderen Knotenpunkten wurden schwächer. Das Schema wurde verknüpft mit negativen Bewertungen (z. B. Vorstellungen von modern und archaisch), behielt jedoch andere Elemente bei. Ähnlich sollten auch der Wandel weiterer Schemata und deren Einbettung in das kognitive Universum von Individuen und Gruppen konzeptualisiert werden.

Eingebettet in weitere Transformationsprozesse haben sich insbesondere auch die kulturellen Geschlechtermodelle verändert. Dieser Wandel ist jedoch komplex. So wird die Kontrolle von Frauen durch ihnen nahestehende Männer zumindest auf einer bewussten Ebene in Neapel heute weitgehend abgelehnt. Der Schutz Schwächerer wird hingegen weiterhin als positiver Ausdruck von Männlichkeit betrachtet. Auch Salvatore betonte dies mehrfach, während er die Kontrolle seiner Schwester ablehnte.

Schließlich scheinen sich Erziehungspraktiken langsamer gewandelt zu haben als Geschlechternormen und die Haltung zu körperlicher Gewalt zwischen Erwachsenen. Die genannten kulturell angemessenen Formen, um die durch den Einsatz körperlicher Bestrafung entstandene Aggressionsbereitschaft auszuleben, die Männern offenstanden, sind allerdings verschwunden.

Den durch fragmentarischen Wandel entstandenen Widersprüchen, Brüchen und inneren Konflikten ist zudem ein beachtliches affektives Potential inhärent. Sie werden selbst Teil der komplexen Dynamik psychischer Prozesse und beeinflussen den Ausgang konkreter Situationen: Auch unabhängig vom konkreten Inhalt können diese Brüche als unangenehm empfunden werden und zu Irritation, Anspannung und einem erhöhten Erregungsniveau, einschließlich der damit verbundenen physiologischen, neurobiologischen und endokrinen Reaktionen bzw. Auswirkungen, führen.

Diese wiederum können in Kombination mit den anderen genannten Faktoren zu einer erhöhten Handlungsbereitschaft, in diesem Fall in Form von erhöhtem Aggressionspotential, führen.

Fazit

In diesem Beitrag wurde ausgehend von der Schematheorie der Frage nach der Emotionssozialisation im Falle abweichender Emotionalität nachgegangen. Eine erste wesentliche Feststellung war, dass ein Verständnis der Emotionssozialisation ein adäquates Modell von Emotionen voraussetzt. Dies erfordert die Einsicht, dass kulturelle und mentale Modelle keine abgegrenzten Einheiten sind – somit lassen sich weder Emotionen noch deren Sozialisation isoliert betrachten. Emotionssozialisation muss demnach eingebettet in den weiteren Kontext betrachtet werden. In diesem Fall war der soziale Wandel ein zentraler Aspekt des Kontexts.

Ergänzt wurde die schematheoretische Perspektive um das Konzept der sozialisierenden Emotionen. Diese fördern die Internalisierung kultureller Normen (und damit verbundener Schemata), das heißt sie fördern die Herausbildung salienter Schemata. Zugleich stellen sie ein eigenes Schema dar und prägen zahlreiche andere Schemata, z. B. durch ihren Einfluss

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf andere Emotionen und die Beförderung emotionsspezifischer Handlungsbereitschaft. Die sozialisierende Emotion Furcht kann also beispielsweise die komplementäre (sozialisierte) Emotion Wut fördern und mit dieser Emotion verbundene Impulse körperlicher Aggression verstärken. Gleichzeitig fördert der Einsatz dieser Emotion die Verbindung zwischen beiden Emotionen auch dadurch, dass die Wut anderer unter bestimmten Umständen besonders deutlich als Gefahr und damit potentiell furchtauslösend wahrgenommen wird. Das Auslösen der sozialisierenden Emotionen ist eingebettet in einen weiteren Kontext, mitunter verknüpft mit der expliziten Vermittlung von Wertvorstellungen und Weltbildern, was die Verbindung zwischen Emotionen und anderen Schemata verstärkt. Das Konzept betont in besonderem Maße die soziale Dimension von Emotionen und rückt zudem die Frage nach universellen Anlagen in den Vordergrund. Sozialisierende Emotionen sind gleichzeitig hochgradig kulturspezifisch und basieren auf universellen Anlagen, Bedürfnissen und Prozessen.

Ausgangspunkt dieses Beitrags waren Fragen zur Vermittlung kulturspezifischer Emotionsrepertoires[13], zur Aneignung emotionaler Register der sozialen Umwelt und zur Herausbildung neuer Formen von Emotionalität. Die Spannung zwischen neuen und älteren Formen von Emotionalität und damit verbundene Widersprüche wurden in diesem Beitrag besonders deutlich. Die Sozialisation von Emotionen, einschließlich abweichender Emotionalität, ist facettenreich. In diesem Beitrag lag der Schwerpunkt auf der Aneignung widersprüchlicher kultureller Modelle, während Birgitt Röttger-Rössler Erklärungsmodelle für das Auftreten universell angelegter, lokal hypokognisierter Emotionen beschreibt. Zahlreiche weitere Phänomene erlauben unterschiedliche Perspektiven auf die Sozialisation von Emotionen und die Rolle biologischer, kultureller und sozialer Faktoren[14]. Dieser Beitrag sollte demnach keinesfalls als Plädoyer für kulturellen Konstruktivismus missverstanden werden. Emotionen sind komplexe Phänomene, und entsprechend komplex ist deren Sozialisation.

13 Ein Terminus, den ich in diesem Artikel bewusst vermieden habe: „Emotion repertoires endow individuals and collectives with the agency and security to display, negotiate, and thus regulate felt experiences in socially and culturally appropriate ways“ (von Poser et al. 2019: 241). Eine Anwendung auf Salvatores Tat hätte *mindestens* eine ausführliche Diskussion erfordert, da fraglich ist, inwieweit ein Emotionsrepertoire ihm Agency verlieh und sozial und kulturell angemessene Emotionalität ermöglichte.

14 So untersuche ich in einer Pilotstudie kulturelle Unterschiede in der Manifestation und den Auswirkungen von mit ADHS verbundenen Schwierigkeiten der Emotionsregulation, um zu eruieren, wie biologische und soziokulturelle Faktoren im Fall individueller Abweichungen zusammenspielen. *Idioms of distress* hingegen stellen kulturell geprägte Manifestationen negativer Emotionen dar, welche nicht durch reguläre Emotionsrepertoires ausgedrückt werden können. Biologische, kulturelle und soziale, idiosynkratische und universelle Faktoren interagieren in den genannten Beispielen auf unterschiedliche Art.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Berkowitz, Susan G. 1984: Familism, Kinship and Sex Roles in Southern Italy – Contradictory Ideals and Real Contradictions. *Anthropological Quarterly* 57 (2): 83–92.

Brøgger, Jan Bergen 1971: *Montevarese: A Study of Peasant Society and Culture in Southern Italy.* Bergen: Universitätsverlag.

Carioli, Stefania 2020: Historical Legacies and Use of Corporal Punishment of Children in the Home. *Rivista Italiana di Educazione Familiare*: 25–42.

Chapman, Charlotte 1971: *Milocca – A Sicilian Village.* Cambridge: Schenkman Pub. Co.

Cretella, Chiara 2012: Amore criminale – Il femicidio nei media italiani. In: Cristina Karadole und Anna Pramstrahler, *Femicidio corredo culturale. Dati e riflessioni intorno ai delitti per violenza di genere anno 2011*. Bologna: Casa delle donne per non subire violenza, 87–108.

Davis, John 1969: Honour and Politics in Pisticci. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: 69–81.

Giovannini, Maureen 1981: Woman. A Dominant Symbol within the Cultural System of a Sicilian Town. *Man* 16 (3): 408–426.

Goldstein, Matthew 2002: The Biological Roots of Heat-of-Passion Crimes and Honor Killings. *Politics and the Life Sciences* 21 (2): 28–37.

Istat 2021: Comunicato Stampa – Autori e vittime di omicidio. https://www.istat.it/it/archivio/253296 (abgerufen am 27.12.2022).

Karadole, Cristina 2011: Il femicidio: riflessioni e dati per capire un fenomeno di violenza di genere. In: Cristina Karadole und Anna Pramstrahler, *Femicido. Dati e riflessioni intorno ai delitti per violenza di genere.* Bologna: Casa delle donne per non subire violenza, 21–34.

Parsons, Anne 1969: Paternal and Maternal Authority in the Neapolitan Family. In: Anne Parsons (Hg.), *Belief, Magic, and Anomie. Essays in Psychosocial Anthropology*. New York: Free Press, 67–97.

Poser, Anita von, Edda Heyken, Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn 2019: Emotion Repertoires. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies – Key Concepts*. New York: Routledge, 241–251.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity* 20 (3): 260–287.

Scheidecker, Gabriel 2020: Unfolding Emotions: The Language and Socialization of Anger in Madagascar. In: *The Routledge Handbook of Language and Emotion*. Abingdon: Routledge, 49–70.

Schneider, Jane 1971: Of Vigilance and Virgins – Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean. *Ethnology* 10 (1): 1–24.

Schneider, Peter 1969: Honor and Conflict in a Sicilian Town. *Anthropology Quarterly* 42 (3): 130–154.

Wilson, Margo und Martin Daly 1996: Male Sexual Proprietariness and Violence Against Wives. *Current Directions in Psychological Science* 5 (1): 2–7.

Zimmermann, Emil 1982: *Emigrationsland Süditalien – Eine kulturanthropologische und sozialpsychologische Analyse.* Tübingen: Mohr.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edward D. Lowe

Emotion Process in Social Dramas and Dramatic Tales: An Example from Chuuk Lagoon

A recurring tension in anthropological theory exists between understanding human social and cultural diversity in terms of dynamic, open processes, on the one hand, and in terms of underlying atemporal causal forms and structures, on the other hand (Turner 1974; Ingold 2011). In the anthropological study of emotion, this tension has long been present and rarely adequately resolved, although the processual approach is now the dominant perspective (Röttger-Rössler 2002). Reflecting on this tension over two decades ago, Birgitt Röttger-Rössler (2002: 158) wrote, "Emotion sollte nicht als ein statisches Phänomen, als interner Zustand, sondern als relationaler Prozess verstanden werden, in dem kulturelle, soziale, individuelle und biologische Faktoren auf gleichberechtigte Weise interagieren". Röttger-Rössler emphasizes further that emotions are part of living social and cultural worlds that are deeply integrated into a wide range of other biological, social, cultural, and ecological developmental systems.

More recently, Catherine Lutz (2017: 189) has written how the anthropological study of emotions since the 1980s greatly enriches our understanding of human lives and communities. Lutz notes that, "An orientation toward the emotional has directed us to focus more intensely on what matters to the communities we study, what moves them through the day, and thus what makes the emergent material and social worlds in which we are immersed". But the emotional in social and cultural processes within these social and cultural worlds, at least in more reflexive moments, also orient the community's or group's members themselves around what matters, how they might relate to it, and the intensity with which these concerns can and should matter personally and collectively.

Emotional dimensions of social life are actively shaped and organized in socialization processes to help orient new members toward the norms and values of the group. Recently, Röttger-Rössler and colleagues (2015) have developed the concept of "socializing emotions" as a processual unit of analysis that can illuminate these processes further. They define socializing emotions as, "emotions that are culturally emphasized and elaborated in order to support and mediate the transmission of social norms and values to children" (p. 188). By generating emotional dimensions of important socializing experiences, children learn not only to understand important social norms or values conceptually but to experience them in affecting ways, motivating them toward the norms and values and the engagement in social relations that matter in socially appropriate ways.

One of the persistent methodological challenges in the cross-cultural and ethnographic study of emotions is that there tends to be an empirical focus on particular emotions or categories of emotion as opposed to the dynamic social relational processes in which emotions are embedded. This is particularly a problem in cross-cultural comparison, even of the type where an ethnographer compares her or his own cultural understanding of emotion to those present in an ethnographic site (Schnegg and Lowe 2020). This focus on specific kinds of emotion in a

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

comparative framework tends to bring about more of a focus on atemporal forms and structures that are products of social activity rather than the dynamic messiness of social and cultural processes themselves (Turner 1974).

My own ethnographic work on the emotionally intense crises that can often precede youths suicide attempts in the Micronesian islands of Chuuk Lagoon has also oscillated between these two theoretical poles (Lowe 2020, 2022). This chapter, however, focuses on the social and cultural processes associated with these crises. It makes use of two theoretical constructs from anthropology to do so. First, Victor Turner's concept of social dramas and, second, Allen Johnson's (2000) idea of emotion stories. I turn to a brief discussion of these in the next section.

Social Dramas and Emotion Stories as Emotionally Intense Processual Units

In his ethnographic study of the Ndembu people in central Africa, Victor Turner observed that conflict between the villagers were a regular feature of everyday life, in addition to a range of relatively harmonious cooperative sacred and secular actions. Turner (1974: 33) labeled these aharmonic or discordant "public episodes of tensional irruption" as "social dramas." The study of social dramas matters because they bring important processes of a society that are often muted in social life into starker contrast, rendering them more visible to anthropologists and members of the community the anthropologist is studying. As conflicts that have erupted into public view, social dramas also matter because they mark opportunities for both the contestants and other interested onlookers to become more reflexive about the conflict, to consider what is at stake, and what could or should be done to address the problem. During these reflexive moments, cultural resources such as existing narratives can be brought to bear to help make sense of what might be going on. Thus, there can be a dynamic or dialectical relationship between social dramas and the repertoire of dramatic narratives that circulate in the community at the time (Turner 1980).

In his mature work, Turner (1974: 38–42) identified social drama as a universal processual unit found in all human societies. Social drama has a stable, recognizable sequential structure consisting of four parts. First, a breach in everyday, norm-governed social relations takes place among interested individuals or groups in each community or organization. Second, there is a period of mounting crisis following the breach that can grow to include all members of the social groups to which the conflicting members belong. The crisis stage, Turner argues, includes liminal characteristics where the current dominant ordering of relations itself is opened for critique and possible reorganization. Third, the escalating crisis is followed by attempts at redressive action that are aimed at resolving the crisis and limiting its spread. This is also a liminal phase where the outcome of redressive actions remain uncertain and the possibilities for redressive action are open. During this third phase, the impacted members of a community are most reflexive or self-consciously aware of problems or structural tensions that are generally subdued in everyday, more harmonious social processes. Redressive actions can fail. The social drama can then revert to the crisis phase, escalating the conflict and its potential social and personal dangers further. The fourth and final phase results in either the reintegration of the aggrieved parties into the larger group, often with a shift in social relations from the previous

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

state to accommodate the reconciliation, or there is a public recognition that the breach between the affected participants is irreparable and that the two sides may ultimately settle into a spatial separation of the two conflicting sides (Turner 1980: 151). Either outcome, reconciliation, or separation, may be marked by formal public rituals that mark the resolution of the conflict.

The next concept is the "emotion story" (Johnson 2000). Emotion stories are generally found in traditional tales (i.e., folktales) that circulate in a community. Not surprisingly, these stories are often stereotypical renditions of common social dramas and the social and cultural processes that generate them in the everyday life of a group or community (Johnson 2000; Lowe and Johnson 2007). The emotion story can be analytically summarized as an emotion schema that describes a basic sequence of emotions that proceeds through a narrative. According to Johnson (2000) a basic emotion schema often lies under the surface of even complex, detailed traditional tales. While the story itself may be complex, the emotion story is often quite simple such as love found, love lost, and then found again, with specific kinds of emotions being associated with each phase of this simple emotional plot sequence. Johnson (2000) found that a single emotion schema for a narrative sequence of emotions can be found in an entire corpus of traditional stories. The narrative structure of this emotion schema, therefore, reflects social relational, cultural and affective dynamics that are important in that group or community. This sequence and the themes explored in the stories reflect a part of social life that people find interesting and important to experience and explore together. These stories, often told in the company of children, are important ways that the cultural repertoire for thinking about and responding to both relevant social dramas and the emotional sequences that accompany them that matter in the community at the time.

Sewi and Silfia: A Case of a Social Drama from Chuuk

Perhaps these points could be demonstrated through a reading of an ethnographic case from my fieldwork in Chuuk Lagoon that describes a particular social drama and its resolution. I will begin with an example of a social drama of the type that often has the potential to end tragically in a suicide attempt (Hezel 1987). The details of this case were collected both through my own direct observation and through detailed discussions shortly afterward with the key actors involved to get the details as correct as possible from my interlocutors' points of view. This case reflects a conflict and its resolution that took place between several young adult siblings (an unmarried young man, an unmarried young woman, and their married oldest brother, their *mwáánichi*, Goodenough 1978) who either all shared a household or lived in nearby houses with their spouses and children. While social dramas between adult siblings is not an everyday occurrence, they do occur with some frequency throughout any given year. This is true even among siblings that are close and those who actively help one another on an everyday basis.

A summary of the social drama is as follows: late one afternoon, Sewi (all names as pseudonyms), a young unmarried man in his mid-20s, arrived at the household compound where he generally stayed. He found his adult sisters there working on the construction site of a planned family meeting house. Seeing these women doing the heavy work of leveling the soil for the building's foundation, Sewi felt ashamed (*sááw*) that his sisters were doing the work that he should have been doing himself. He left and returned a while later very drunk. He then got into an argument with one of his younger sisters, Silfia, who was angry (*ssoong*) with him because

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sewi was not helping with this important joint-family construction project. At some point in their argument, Silfia slapped Sewi on the head. This is considered a highly disrespectful act as the head is normatively considered to be sacred in Chuuk. In touching Sewi's head in this way, Silfia's moral breach, admittedly in connection to Sewi's shirking of normative expectations to help on the family project, led to an open physical fight between the two on the road near the house.

Hearing the commotion on the road, Sewi's oldest brother, Erikio, and I ran down from our house nearby to see what was happening. Seeing his younger brother hitting their sister, Erikio instantly was enraged and ran over to intervene. He grabbed the much smaller Sewi and threw him into the mangrove trees near the edge of the road. Erikio and Sewi then wrestled for a moment until Erikio was able to restrain his younger brother. After this, the entire group of siblings (Sewi, Silfia, and Erikio) went up to their oldest sister's house, which was nearest on the road, so that Erikio could find out why the two were fighting. Erikio was still very angry (*ssoong*) with his younger brother for hitting Silfia, but he also felt some regret for treating Sewi so harshly on the road. After finding out the details of the conflict Erikio scolded both of his siblings for fighting, but blamed Sewi primarily. As he lectured them on how siblings ought to treat one another, particularly brothers and sisters, Erikio massaged Sewi who was sore from being thrown into the mangroves.

Often, a social drama like this would end here, with an apparent reconciliation among the conflicting parties. But, in this case, Sewi, still very drunk, escalated the crisis further. Sewi was still ashamed (*sááw*) for what he had done and for his brother's harsh scolding after the fight. He may have also been silently feeling angry (*ssoong*) with his brother for failing to understand him and taking his sister's side. As the group was concluding their discussion, Sewi suddenly got up and ran away from the house saying that he was going to go and hang himself. He ran up the side of the nearby mountain and into the bush.

For reasons that remain unclear, the family did not immediately pursue Sewi even though the threat of suicide was of genuine concern. However, when Sewi had not returned after an hour or so, Erikio sent two of Sewi's younger brothers to find him. The siblings' father was also summoned from the neighboring district where he resided at that time. A short time after their father had arrived Sewi was found sitting with some friends drinking. His brothers convinced him to return to Erikio's house. After discussing the matter with Erikio and their father outside of the house, Sewi apologized to them and to his siblings who had gathered. After his apologies, his apparent shame/fear seemed to subside, and his mood picked up quite a bit. The family again accepted him and had forgiven his actions. Sewi did leave a week later to stay with relatives on the urban island of Wèènè. Several months later he returned to reside with his siblings on Feefen.

One can clearly identify the four phases of the social drama in this ethnographic account. The conflict emerges in response to a series of moral or ethical breaches, first Sewi's shirking of his responsibilities to help his sister and then Silfia disrespectfully slapping her brother on the head during their public fight on the road. This is followed by an escalating crisis that would rapidly grow to include other siblings such as Erikio who joined the fight before subduing Sewi. The initial attempt at redressive action, mainly with Erikio harshly scolding his two younger siblings, while also physically tending to Sewi's wounds, led to a return to the crisis phase with Sewi running off and threatening to hang himself. A second attempt at redressive action occurred, this time widening the participants to include Sewi's younger brothers and the siblings' father. With their father's and other siblings' help, all involved were able to come together again

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

and discuss what had happened more amicably, this time ending with Sewi formally apologizing and seeking forgiveness (*omwusomwus*), a common ritual of reconciliation in Chuuk, to all involved. Sewi was visibly relieved and in a better mood after. Sewi did leave the scene for several months, but he eventually returned to be part of his sister's household again.

An Emotion Story from Chuuk

There is a well-established genre of traditional stories in Chuuk that are concerned with stereotypical social dramas of various kinds (Lowe and Johnson 2007). A number of these reflect the social drama of Sewi, Silfia, and Erikio well. A good example is the tale, "The Boy and the Birds." I first encountered this traditional story at a meeting of Oceania anthropologists in the late 1990s. At that time, the late Chuukese cultural historian, Joachim Peter was working on his idea of the importance of the idea of Oceanic horizon and mobility for people in the islands of Chuuk State (Peter 2000). John Fisher (1954) also recorded a version of the story during his field work on Chuuk and Pohnpei in the 1950s, suggesting its ongoing salience as a living traditional tale long told in these islands.

Fischer's (1954) version of the story begins with a married couple giving birth to a baby boy. However, the boy's mother died when the boy was four and his father remarried. The stepmother is described as greatly hating the boy, while the father loved him dearly. He showed his love by getting him chickens to eat and the father made the boy a special red bowl for food that they kept in the house. If they boy was ever upset or angry, his father would tell him to come to him so he could get his red bowl and some chicken to eat, and this assuaged the boy's distress.

One day the boy and his father had gone to the cook house to prepare breadfruit pudding (*kkón*) for the family. The boy went out onto the reef to play and find some fish to bring to his father in the cookhouse. After a while, the boy decided he was hungry and went to the house to ask his stepmother for something to eat. His stepmother responded cruelly, "I laugh at your hunger! Why don't you go dig up your mother's bones and munch them, if you say that you are hungry?!"

Hurt and angry upon hearing this, the boy fled to the reef. There he encountered a group of migratory sea birds (*wurupap*). Sitting among the birds, they asked the boy what he was doing there. He responded, "I have run away because of what that woman that married papa said – I told her I was hungry and she said I should go dig up my mother's bones and munch them." Hearing this they invited the boy to join them, plucking out some of their feathers and sticking them into the boy's arms and back so he could fly.

When the father returned to the house, he asked his wife where the boy had gone. She replied that she did not know where he had gone. The father looked toward the sea and saw that his son was now with the birds. He grabbed a coconut shell with a small portion of the freshly prepared breadfruit pudding, calling to the boy "Come and get your breadfruit pudding here."

The birds chose to respond in unison on behalf of the boy, "I won't go to you because your wife said I should go dig up my mother's bones and munch on them." They then flew away further out onto the reef.

The boy's father chased after them, swimming out to the reef, calling again, "Come and get this coconut shell of breadfruit poi for it is getting cold." The boy and the birds again responded,

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"I won't go to you because your wife said I should go dig up my mother's bones and munch on them." They then flew away further out onto a coral shoal further out to sea.

This pattern repeats two more times, for a total of four. After the fourth time, the birds decide to fly higher into the sky and not to land again. As the father swam out to chase them, sharks surrounded him and began to bite him. Then the spirit of his dead mother changed into a shark and joined the others. At this point, the birds decided to trick the boy and kill him, turning over in the air three times, causing the boy's feathers to fall out. The boy plummeted to the sea and landed in his mother's mouth where he stayed in her stomach. This is where the story ends.

One can intuit a narrative emotion schema in the tale. The tale opens by setting a discordant mood (Throop 2014), the stepmother hates the child while the father loves him dearly. Interestingly this discordant mood also reflects underlying social relational tension as the boy has no kin tie to his stepmother other than via the father's marriage, and a tenuous one to his father because Chuuk is a matrilineal society. The story sets up a moral breach where the stepmother behaves cruelly to the boy. The boy reacts with what one might infer as anger, hurt, and/or sadness and runs away. Upon discovering the boy's flight from home, the father reacts with alarm, possibly fear, and concern for his son. The story then repeats a sequence where the father seeks to assuage his son by offering some food in a coconut bowl, but the boy, under the influence of his new peers (the birds) rebuffs these attempts and instead flies further and further away. During this sequence, the boy remains angry over what his stepmother had done, and possibly also over his father's failure to protect him from the stepmother. The father remains fearful and concerned over what might happen to his beloved son and motivated to continue to try and bring his son home again. The tale ends tragically for the father who loses his son to the sharks. For the boy, the tragedy of the ending is less clear as he ultimately rejoins his mother, the true source of his matrilineal kin-based identity. One might infer that this offers the boy peace and belonging that had been absent in his father's household after he married the stepmother.

Discussion and Conclusions

There are three main points to take away from these two examples. First, one can appreciate the value of taking a processual approach in the anthropological study of emotion. In ethnographic observations such as the social drama involving Sewi and his family, emotions do not appear as discrete units separated or separable from other aspects of social and cultural life. Instead, the emotional dimensions of social drama emerge as an interplay of local social relations and shared meanings and values that have become problematic in meaningful ways. As the social drama unfolds through its processual stages, different bundles of emotion emerge, depending on the social relations involved in the conflict. In recurrent social dramas, local understandings of these bundles may be simplified into simple narrative schemas that can then be deployed in the fashioning, telling, and creative retelling of stories and tales. As an example, the story of "The Boy and the Birds" simplifies the kind of social drama that emerged among Sewi and his siblings into a basic structure where an older family member treats a junior family member badly or unfairly, the junior family member runs away in anger or shame, often placing themselves in some kind of danger thereafter. Then, another, more loving older family member attempts redressive action, but often too late to avoid tragedy.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Second, we see that both the social drama and the emotion story involve emotionally engaging dramatic action to mark things that matter in the everyday life of a community. Some of these are dominant relations of power, social obligation, and their associated norms and values. But, alternative social relations, alternative social obligations or personal desires, and contestations of norms and values are also in play. In other words, these are sites where what matters is most actively and creatively challenged suggesting the possibility for the emergence of new social relations and the valuing of different ideals and forms of behavior (Turner 1980). In the case of Sewi and his siblings, for example, there is a clear contest between how a young unmarried adult ought to spend her or his free time, socializing in the company of friends or helping with important family projects. Given local values of cross-sex sibling avoidance and an associated broad incest taboo, this choice is particularly fraught for young men who are generally expected to avoid their sisters and female cousins in everyday activity (Goodenough 1978). So, time spent with peers can be a creative way to realize this value, but at the expense of other values such as being on hand to help in family projects. Other structural tensions that matter in Chuuk, such as those associated with strong matrilineality are also dramatized in the story of "The Boy and the Birds".

Finally, social dramas and associated traditional tales with a common emotion schema provide important means of working through these structural tensions and finding ways of resolving the emotionally intense conflicts that they can produce. Social dramas are lived experiences that allow members to negotiate the things that matter and how they ought to matter, thereby providing important socialization experiences to those involved and those who observe as bystanders that can be useful lessons for future conflicts. Since the outcome of social dramas is uncertain as they enter the crisis and redressive action phases, they afford both experienced members and new members of a community the opportunities to creatively innovate alternative ways of addressing the conflict and the underlying structural problems that can generate them. Social dramas might therefore be considered another important socialization device in addition to the idea of socializing emotions. Whereas the latter are considered ways of reinforcing important social norms and values to new members of a community, the former can be important, emotionally intense forms of experience that allow also for creativity and innovation of new forms of social relations and cultural values to emerge (Turner 1980).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

References

Fischer, John L. 1954: *Language and Folktale in Truk and Ponape: A Study in Cultural Integration*. Ph.D. dissertation. Harvard University.

Goodenough, Ward H. 1978: *Property, Kin, and Community on Truk*. Hamden: Archon Books.

Hezel, Francis X. 1987: Truk Suicide Epidemic and Social Change. *Human Organization* 46 (4): 283–291.

Ingold, Tim 2011: *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

Johnson, Allen W. 2000: The Political Unconscious: Stories and Politics in Two South American Cultures. In: Stanley A. Renshon and John Duckitt (eds.), *Political Psychology: Cultural and Crosscultural Foundations*. New York: MacMillan, 159–181.

Lowe, Edward D. 2020: Are Shared Models always Cultural Models? A Study of the Cultural Model of Affect and Emotion in Chuuk. *Journal of Cultural Cognitive Science* 4: 31–43.

Lowe, Edward D. 2022: Configuring Epidemic Suicide in Oceania. In: Lotte Meinert and Jens Seeberg (eds.), *Configuring Contagion: Ethnographies of Biosocial Epidemics*. Oxford: Berghahn, 44–67.

Lowe, Edward D. and Allen W. Johnson 2007: Tales of Danger: Parental Protection and Child Development in Stories from Chuuk. *Ethnology* 46: 151–168.

Lutz, Catherine 2017: What Matters. *Cultural Anthropology* 32 (2): 181–191.

Peter, Joachim 2000: Chuukese Travellers and the Idea of Horizon. *Asia Pacific Viewpoint* 41 (3): 253–267.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Leberecht Funk and Manfred Holodynski 2015: Learning (by) Feeling: A Cross-Cultural Comparison of the Socialization and Development of Emotions. *Ethos* 43 (2): 187–220.

Schnegg, Michael and Edward D. Lowe (eds.) 2020: *Comparing Cultures: Innovations in Comparative Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Throop, C. Jason 2014: Moral Moods. *Ethos* 42 (1): 65–83.

Turner, Victor 1974: *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor 1980: Social Dramas and Stories about Them. *Critical Inquiry* 7 (1): 141–168.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Manfred Holodynski

Sentiment und Emotion am Beispiel der romantischen Liebe: Eine kultursensitive entwicklungspsychologische Perspektive

Einleitung: Emotion und Kultur

In ihrem Positionspapier „Emotion und Kultur: Einige Grundfragen" skizziert Birgitt Röttger-Rössler (2002) die Aufgabe der Ethnologie in Bezug auf die Erforschung affektiver Phänomene wie folgt:

> Der Beitrag, den die Ethnologie zur Erhellung der bio-kulturellen Dialektik leisten kann, liegt in der Aufdeckung der Kulturspezifik emotionaler Phänomene. Die Ethnologie sollte versuchen aufzuzeigen, wie Kulturen das im menschlichen Organismus angelegte affektive System zu komplexen sozialen Informationssystemen aufbauen. Allerdings darf sie sich, wenn sie zu fachübergreifenden theoretischen Fragestellungen beitragen will, nicht – wie sie es häufig tut – auf eine kulturrelativistische Position zurückziehen und Kulturen sowie deren emotionale Systeme nur innerhalb ihrer eigenen Logik beschreiben (2002: 149).

Mit dieser Positionierung ist das Verhältnis von emischer und etischer Perspektive (Helfrich 1999) auf affektive Phänomene in unterschiedlichen Kulturen thematisiert, womit die folgenden Fragen verknüpft sind: Inwiefern unterliegen affektive Phänomene einer kulturellen Prägung? Wie werden sie in kulturrelativistischen Theorien (vgl. Briggs 1970; Levy 1984; Lutz 1988) konzeptualisiert? Inwiefern sind auch universale Charakteristika zu beobachten, wie sie in evolutionsbiologisch geprägten Basisemotionstheorien (Ekman 1992; Izard 2009) betont werden?

Die kulturelle Modellierung affektiver Phänomene

Ein häufig gewählter Zugang zu einem kulturspezifischen Verständnis affektiver Phänomene ist die emische Erschließung der Bedeutung von Emotionsbegriffen und ihre Beziehung zu beobachtbaren Verhaltensweisen (z. B. Lächeln, Niederknien) und körperlichen Reaktionen (z. B. Schweißausbruch, erhöhter Muskeltonus). Die kulturelle Bedeutung wird durch Interviews mit Angehörigen der ausgewählten Kultur und der Beobachtung von Alltagsinteraktionen erschlossen (Röttger-Rössler 2020). Eine zentrale Vorgehensweise ist dabei die Rekonstruktion der kulturellen Emotionsmodelle einer Gemeinschaft, die intersubjektiv geteiltes Wissen definieren, das „aus einer überschaubaren Anzahl von flexibel miteinander vernetzten kognitiven Informationseinheiten (Schemata) besteht" (Röttger-Rössler 2002: 151). Auf diese Weise soll es möglich werden, nicht nur die explizit versprachlichten kulturellen Emotionsmodelle zu identifizieren, die durch Emotionsbegriffe wie „Stolz", „Scham", „Verliebtheit", „Ärger" markiert sind.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vielmehr soll auch die körperliche Dimension affektiver Phänomene anhand von introspektiven Selbstberichten mittels Interviews erschlossen werden, um auf diese Weise die Körperlichkeit von Emotionen zu berücksichtigen.

Das führt zu der Frage, inwiefern auch körperliche Erscheinungsformen von Emotionen in den kulturellen Emotionsmodellen oder in anderen kulturellen Modellen wie z. B. Krankheitsmodellen berücksichtigt werden. Als prototypisches Beispiel für eine solche Erschließung führt Röttger-Rössler (2002) die Verliebtheit bzw. romantische Liebe an, ein affektives Phänomen, das in westlichen Kulturen als positiv konnotiertes kulturelles Emotionsmodell existiert. Das affektive Phänomen ist Menschen dieser Kultur allseits vertraut (Willi 1997), auch weil es massenmedial in Liedern, Filmen und Erzählungen präsent ist. Danach „ist Verliebtheit ein Gefühl starken Angezogenseins durch eine andere Person, das mit intensiven körperlichen Empfindungen einher geht (Schmetterlinge im Bauch, flatterndes Herz, Hyperaktivität) und die verliebte Person in der Regel aus ihrer Alltagsroutine und ihren üblichen Verhaltensweisen herauslöst" (Röttger-Rössler 2002: 154). Es tritt erstmals in besonderer Intensität in der Adoleszenz auf, während es im Erwachsenenleben nicht mehr diesen Stellenwert einnimmt (Collins et al. 2009). Verliebtheit könnte man daher als ein kulturelles Emotionsmodell verstehen, die besonderen sexuell konnotierten Erfahrungen in der Umbruchszeit der Adoleszenz zu interpretieren und Jugendliche in ihre jeweiligen geschlechtlichen Rollen hineinwachsen zu lassen (Schweiger 2021).

Beispiel: Verliebtheit als universales affektives Phänomen?

Inwiefern ist nun Verliebtheit ein universales affektives Phänomen? In allen Kulturen stehen Heranwachsende vor der Entwicklungsaufgabe, einen Umgang mit ihrer erwachenden Sexualität zu finden und in ihre Geschlechtsrollen hineinzuwachsen. Röttger-Rössler (2002) skizziert auch anhand eigener ethnographischer Forschungen bei den Makassar auf der Insel Sulawesi, Indonesien, dass es in dieser Kultur kein kulturelles Emotionsmodell der Verliebtheit gebe. Wohl aber gebe es ein Krankheitsmodell, *garring lolo* genannt, das Heranwachsende beiderlei Geschlechts zwischen 12 und 16 Jahren befallen und von den beschriebenen Phänomenen her denen der Verliebtheit sehr ähneln würde. Dazu gehören Phänomene von Rastlosigkeit, unablässiges Träumen oder Denken an einen bestimmten Jungen oder ein bestimmtes Mädchen, nämlich der- oder diejenige, die ihnen *guna-guna* (ein magisches Mittel) verabreicht hätte. Allerdings werden diese Phänomene nicht als Verliebtheit klassifiziert und auch nicht positiv bewertet, sondern als eine magische Erkrankung negativ bewertet. Die könnte am besten dadurch geheilt werden, dass die „befallene" Person in Aktivitäten verstrickt wird, die sie ablenken, und deren Kontakt zur auslösenden Person verhindert wird.

Aus diesen kulturspezifischen Beobachtungen leitet Röttger-Rössler (2002) die zentrale Frage ab, „inwieweit Kultur als Faktor der externen Umwelt, in die ein Individuum hineingeboren wird und in der es sich orientieren und sinnvoll verhalten muss, in die psychischen und auch physischen Systeme des Menschen übersetzt wird, inwieweit sie diese modelliert". Sie kommt zu dem Schluss: „Diese zentrale Frage aber liegt jenseits der theoretischen und methodischen Möglichkeiten der Ethnologie und verweist auf die Notwendigkeit interdisziplinärer Kooperation bei der Erforschung menschlicher Emotionalität" (Röttger-Rössler 2002: 160).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine kultursensitive entwicklungspsychologische Perspektive

Eine solche interdisziplinäre Zusammenarbeit erscheint insbesondere mit der Entwicklungspsychologie vielversprechend zu sein, wenn sie sich der kulturellen Vielfalt individueller Entwicklungspfade innerhalb und zwischen Kulturen stellt und affektive Phänomene in enger Auseinandersetzung mit kultursensitiven ethnologischen Analysen und Befunden zu modellieren versucht (Holodynski 2006; Röttger-Rössler et al. 2013, 2015). Röttger-Rössler hat diese interdisziplinäre Zusammenarbeit in ihrem 2020 publizierten Beitrag „Research across cultures and disciplines. Methodological challenges in an interdisciplinary and comparative research project on emotion socialization" resümiert. Denn aus einer entwicklungspsychologischen Perspektive lassen sich einige forschungsleitende Prämissen für eine solche kultursensitive Analyse affektiver Phänomene ableiten (Holodynski und Friedlmeier 2012; Holodynski und Seeger 2019):

1. Emotionen als psychische Funktion lassen sich nicht auf die kulturellen Emotionsmodelle im oben skizzierten Sinne beschränken, sondern sie stellen ein funktionales System mehrerer Komponenten in der Handlungsregulation von Menschen dar, die auch Körper- und Verhaltensreaktionen einschließen. Daher sind nicht nur sprachlich kodierte Erfahrungsberichte von Mitgliedern einer kulturellen Gemeinschaft zu affektiven Phänomenen zu nutzen, sondern auch systematische Beobachtungen emotional getönter Interaktionen, da sich Emotionen in solchen Interaktionen manifestieren.
2. Es ist ein offensichtliches Beobachtungsergebnis, dass sich Neugeborene verschiedenster Kulturen in ihrer psychischen Konstitution sehr ähneln. So lassen sich bzgl. ihrer emotionalen Ausstattung fünf Emotionen anhand ihrer Ausdrucksformen und Funktionen unterscheiden, nämlich Wohlbefinden, Interesse, Distress, Ekel und Erschrecken (Holodynski, 2006).
3. Differenzierungen in weitere Emotionsqualitäten sind augenscheinlich ein Produkt der ontogenetischen Entwicklung, die in den Interaktionen mit Mitgliedern der kulturellen Gemeinschaft hervorgebracht werden.
4. Die phänomenale Vielfalt von Emotionsqualitäten ist beim Menschen unvergleichlich höher als bei allen anderen biologischen Arten. Das hängt augenscheinlich mit der besonderen menschlichen Lebensweise zusammen, nämlich in Kulturen zu leben, und der darauf abgestimmten Konstitution seines Gehirns und der dadurch ermöglichten sozialen Interaktionen und psychischen Funktionen.
5. Emotionen als eine psychische Funktion müssen demnach beim Menschen in einer Weise angelegt sein, dass eine solche Vielfalt an Emotionen sich ausdifferenzieren kann.

Daher werden im Folgenden zunächst grundlegende Konzeptualisierungen einer kultursensitiven entwicklungspsychologischen Perspektive auf affektive Phänomene skizziert und dann anhand einer kultursensitiven Analyse von Phänomenen der Verliebtheit und romantischen Liebe illustriert.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Emotionen und Sentiments

Bei der Konzeptualisierung der affektiven Phänomenwelt und ihrer kulturellen Spezifika erscheint eine Unterscheidung in Emotionen und Sentiments sinnvoll zu sein. Emotionen werden dabei verstanden als zeitlich befristete affektiv gefärbte Episoden und Sentiments als gegenständlich gerichtete affektive Dispositionen (Frijda et al. 1991). Nach dieser Unterscheidung lässt sich romantische Liebe als ein Sentiment konzeptualisieren (Pismenny und Prinz 2017) und das akut gefühlte Verliebtsein gegenüber dem Geliebten oder der Geliebten als eine Emotion.

Emotionen als besondere Klasse affektiver Phänomene

Was sind Emotionen? Emotionen werden gerade im alltagssprachlichen Verständnis häufig mit den subjektiv wahrgenommenen Gefühlszuständen gleichgesetzt, was eine verkürzte Darstellung ist. Auch wenn es aktuell keine allseits akzeptierte Emotionsdefinition gibt, so sind zumindest in der emotionspsychologischen Diskussion Multikomponententheorien favorisiert (Campos et al. 2018; Frijda 1986; Mesquita et al. 2016; Shuman und Scherer 2014). Darin werden Emotionen als funktionale psychische Systeme definiert, die aus einem synchronen Wechselspiel von Komponenten bestehen und dazu dienen, die Beziehung zwischen der Person und ihrer Umgebung bzgl. der Erfüllung seiner persönlichen Anliegen zu bewerten und entsprechend zu regulieren (Frijda 1986). Aus einer funktionalistischen Perspektive ist ein persönliches Anliegen ein erwünschter Zielzustand, den eine Person anstrebt. Das können biologisch verankerte Bedürfnisse z. B. nach körperlicher Unversehrtheit, Nahrung, Sexualität sein, aber auch die Erfüllung internalisierter Werte und Lebensziele (Koelsch et al. 2015). Emotionen stellen zeitlich befristete, eher kurze Episoden dar, die gegenständlich gerichtet sind. Denn sie werden durch äußere situative Ereignisse (oder auch innere Gedanken) ausgelöst, die als relevant für die Erfüllung der persönlichen Anliegen eingeschätzt werden. Sie verschwinden (oder wechseln in eine andere Emotionsqualität), sobald sich die Einschätzung dieser Beziehung zwischen Anliegen und Anlass ändert, sei es durch eigene oder fremde Handlungen oder durch eine Änderung der Umstände oder der Einschätzung dieser Umstände. Kontrovers diskutiert wird, welche psychischen Komponenten an einer Emotion beteiligt sind (Shuman und Scherer 2014). Viele Multikomponententheorien gehen von folgenden Komponenten aus (Gebauer et al. 2017):

1. *Bewertung.* Die reale oder nur vorgestellte Situation wird bzgl. ihrer Bedeutsamkeit für die persönlichen Anliegen der Person eingeschätzt, wie z. B. die Einschätzung einer anderen Person als sexuell attraktiv. Dabei erfolgt diese Einschätzung unwillkürlich und ist von einem willentlich getroffenen Urteil zu unterscheiden.
2. *Motorische Reaktion.* Das umfasst die durch die Bewertung ausgelöste Handlungsbereitschaft, etwas Spezifisches zu tun oder zu lassen, das der Erfüllung des persönlichen Anliegens dient, wie z. B. eine Kontaktaufnahme mit der als attraktiv eingeschätzten Person. Frijda (1986) nennt dies *action readiness*. Darüber hinaus umfasst es den Ausdruck, durch den dem Gegenüber die eigene Handlungsbereitschaft signalisiert und an ihn appelliert wird, auf eine Weise zu reagieren, die dem Anliegen dient. Im Beispiel könnten dies kommunikative Flirtsignale sein.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. *Körperreaktion.* Die Einschätzung löst auch Körperreaktionen (peripherphysiologische und endokrinologische Reaktionen) aus, um den Organismus auf die neu eingeschätzte Situation vorzubereiten. In einer Flirtepisode könnte das z. B. eine erhöhte Ausschüttung von Phenylethylamin sein, was u. a. zu erhöhtem Herzschlag und erhöhter Atemfrequenz führt.
4. *Das subjektive Gefühl.* Diese Komponente weist eine besondere *Qualia* auf, die nur der fühlenden Person zugänglich ist und von ihr verbal beschrieben werden kann. In einer Flirtepisode könnte das ein Empfinden erhöhter Erregung sein, das sich „wie Schmetterlinge im Bauch" anfühlt.

In Feedbacktheorien (Damasio 1995; Holodynski 2017; Scherer 2004) wird das Gefühl als propriozeptive und interozeptive Wahrnehmung der ausgelösten Ausdruck-, Handlungs- und Körperreaktionen definiert. Dem Gefühl wird eine Überwachungsaufgabe zugesprochen, was aktuell persönlich anliegt. Auf diese Weise erlebt eine Person nicht nur die äußere Welt in Form von visuellen oder auditiven Sinneseindrücken, sondern zugleich auch ihren inneren emotionalen Zustand in Form des Gefühls, so dass sie den wahrnehmbaren Anlass der Emotion mit den subjektiv empfundenen Emotionsreaktionen verknüpfen und speichern kann (Scherer 2004; Schmidt-Atzert 2009).

Kulturelle Modifikation der Emotionskomponenten. Für eine kultursensitive Analyse von Emotionen ist es wichtig zu wissen, inwiefern die Emotionskomponenten kulturell modifiziert werden können. *Emotionsspezifische Bewertungen* können sowohl aus universalen Einschätzungsmustern der Person-Situation-Beziehung bestehen wie z. B. die Gefährdung der körperlichen Unversehrtheit als Bewertungsbasis der Furcht. Sie können aber auch aus kulturspezifisch geprägten Einschätzungsmustern bestehen wie z. B. die Anerkenntnis der Allmacht einer imaginierten Gottheit gegenüber dem Nichts der eigenen Person als Bewertungsbasis der Ehrfurcht. Eine solche Bewertung findet man häufig in streng hierarchischen, religiös geprägten Gemeinschaften, aber kaum in westlichen, weltlich geprägten Gemeinschaften (Wierzbicka 1995).

Körperreaktionen sind demgegenüber biologische und keine kulturellen Phänomene, die sich aus der biologischen Konstitution des Menschen ergeben und damit universell sind. Allerdings lassen sich ihre zugehörigen interozeptiven Empfindungen in verschiedener Weise deuten, wie z. B. die gefühlten „Schmetterlinge im Bauch" im obigen Beispiel von Röttger-Rössler (2002) als Anzeichen von Verliebtheit in westlichen Kulturen oder als Anzeichen der magischen Erkrankung *garring lolo* bei den Makassar. Die Körperreaktionen lassen sich auch durch kulturelle Erziehungspraktiken in ihrer Intensität und willentlichen Kontrolle modifizieren.

Der *Ausdruck* ist wiederum kulturell modifizierbar. Denn er erschöpft sich nicht in angeborenen Ausdrucksmustern wie z. B. dem Lächeln oder Weinen, die aber auch in ihrer Intensität kulturell modifiziert werden können. Vielmehr lassen sich Ausdruckszeichen auch kulturell konstruieren und als Ausdruck einer Emotionsqualität in sozialen Interaktionen tradieren und individuell erlernen wie z. B. unterschiedlich starke Ausdruckszeichen der Submission (Verneigen, Niederknien, Niederwerfen; vgl. Wierzbicka 1995) oder der Verliebtheit, wenn man die Palette an Flirtsignalen heranzieht, die in westlichen Kulturen u. a. durch soziale Medien tradiert werden und in einigen Signalen kulturspezifisch sein dürften. Dazu gehören z. B. längerer Blickkontakt mit Lächeln, „zufällige" Berührungen, Komplimente; eher bei Frauen: Augenaufschlag, durch das Haar streichen, Selbstberührungen (als Zeichen von Verlegenheit); eher bei Männern: lässige, zugewandte, raumgreifende Körperhaltung (Illouz 2009).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dabei ist zu beachten, dass der Emotionsausdruck vornehmlich eine kommunikative Funktion hat und dann als Symptom, Appell und Symbol genutzt wird und wirkt (Holodynski 2017):

1. Als *Symptom* signalisiert ein Ausdruckszeichen das aktuelle Gefühl und die Handlungsbereitschaft des Senders.
2. Als *Appell* induziert ein Ausdruckszeichen beim Empfänger einen Eindruck, in bestimmter Weise handeln zu sollen.
3. Als *Symbol* repräsentiert ein Ausdruckszeichen Gefühlszustände in konventionalisierter Weise. Ein Sender, der ein Ausdruckszeichen als Symbol nutzt, inszeniert willentlich den Emotionsausdruck. Er tut damit so, als ob er das ausgedrückte Gefühl aktuell fühlt, um damit die Appellwirkung der ausgedrückten Emotion im Empfänger hervorzurufen.

Die Symptom- und Appellfunktion sind von Geburt an wirksam, die Symbolfunktion beginnen Kinder erst ab dem Kleinkindalter zu erwerben, wenn sie metakognitive Fähigkeiten der emotionalen Bewusstheit und Emotionsregulation erwerben (Holodynski 2017).

Emotionale Ausdruckszeichen lassen sich in Ausdruckslexika zusammenstellen (z. B. Lynn 2011; Morris 1994; Wierzbicka 1995, 1999). Mit einem solchen Vorgehen ist es möglich, Ausdruckszeichen in den verschiedenen Kulturen zu identifizieren, sie anhand ihrer Symptom- und Appellfunktionen zu beschreiben und auch Emotionsqualitäten zuzuordnen sowie ihre universale oder kulturspezifische Bedeutung und Nutzung zu bestimmen.

First-person-present-tense Orientierung von Ausdruckszeichen. Zur angemessenen Interpretation von Ausdruckszeichen ist es wichtig zu wissen, dass sie eine „first person, present tense"-Orientierung haben, in der der Kontext zum Verständnis einer Emotion mit einbezogen werden muss (Wierzbicka 1999). Denn eine Emotion spiegelt die aktuelle Beziehung zwischen den persönlichen Anliegen und ihrer situativen Befriedigung wider. Die sendende Person des Ausdrucks ist diejenige, um deren Anliegen es geht. Die empfangende Person, an die der Ausdruck adressiert ist, ist diejenige, die handeln soll. In der situativen Einbettung der Ausdruckszeichen wird also die Beziehung zwischen Sender:in und Empfänger:in im Hier und Jetzt inszeniert. Es bedarf zusätzlicher Informationen, wenn sich ein Emotionsausdruck auf eine vergangene oder zukünftige Episode oder auf andere Personen als Sender:in oder Empfänger:in beziehen soll.

Bei der Analyse von emotionalen Ausdruckszeichen fällt ins Auge, dass viele ikonisch kodiert sind, d. h. das Zeichen ähnelt seiner Bedeutung. Die gebleckten Zähne beim Ärgerausdruck verkörpern ein stilisiertes Beißen als angedrohte Aggressionshandlung, das „zufällige" Berühren beim Flirten knüpft an die zärtlichen Berührungen von Verliebten an. Ikonisch kodierte Ausdruckszeichen sind vergleichsweise leicht zu entschlüsseln und werden daher auch kulturübergreifend in ähnlicher Weise interpretiert, wie z. B. sich dem Gegenüber klein machen als ein Zeichen von Demut, wenn auch kulturspezifisch realisiert wie z. B. durch Verneigung, Niederknien oder Füße küssen. Demgegenüber müssen symbolisch kodierte Ausdruckszeichen explizit definiert werden, um korrekt verstanden zu werden, wie z. B. das Schenken von roten Rosen als Zeichen, in den anderen verliebt zu sein.

Analyse der Komponenten von Verliebtheit

Eingangs ist Verliebtheit bzw. romantische Liebe als ein Sentiment definiert worden (Pismenny und Prinz 2017), dass sich je nach Situation in unterschiedlichen Emotionsepisoden realisiert,

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie z. B. im stark erregenden Verliebtsein beim Anblick ober beim Denken an den Geliebten bzw. der Geliebten oder im Mitgefühl, wenn er oder sie leidet. Allerdings werden in den wissenschaftlichen und populären Analysen vornehmlich erstere Emotionsepisoden ausgewählt und dabei fast ausschließlich das Gefühl und dessen Körpersensationen fokussiert, kaum aber die begleitenden Ausdruckszeichen wie z. B. Formen des Küssens und der Zärtlichkeiten, Austausch von Symbolen wie rote Rosen oder Ringe. Es wäre für eine kultursensitive Analyse von Verliebtheitsepisoden aufschlussreich, welche Ausdruckszeichen Menschen unterschiedlicher Kulturen benutzen, um ihre Verliebtheit auszudrücken.

Aus den bisherigen Analysen ergibt sich eine wichtige Antwort auf die Frage von Röttger-Rössler (2002: 157), ob das emotionale Erleben des Einzelnen wirklich vollständig durch kulturelle Faktoren modelliert werden kann oder ob es eine relativ kulturunabhängige „innere Dimension" gebe. Die wird umgangssprachlich mit dem subjektiven Gefühl gleichgesetzt, das sich zwar mittels kultureller Emotionsmodelle umdeuten, aber nicht gänzlich umformen ließe.

Die bisherigen Befunde ergaben, dass Ausdruckszeichen auch kulturell konstruiert und erworben werden und dass nach der Feedbackkonzeption des Gefühls diese kulturell konstituierten Ausdruckszeichen von der Person als propriozeptive Sensationen gefühlt werden. Daraus ergibt sich eine weitreichende Konsequenz für die kulturelle Modellierung des Gefühls (Holodynski 2017; Wierzbicka 1995, 1999): Soweit es die propriozeptiven Sensationen von kulturell konstruierten Ausdruckszeichen betrifft, kann auch das Gefühl kulturell modelliert werden. Das Niederknien oder gar Niederwerfen vor einer anderen Person, die man als unvergleichlich höherrangig und allmächtig einschätzt, ist ein kulturell konstituiertes Ausdruckszeichen. Es erzeugt eine sehr überwältigende Gefühlsempfindung. Insofern ist dieses induzierte Gefühl der Ehrfurcht kulturell modelliert.

Soweit es aber um die interozeptiven Sensationen von Körperreaktionen geht, wie z. B. das Hochgefühl während sehnsuchtsvoller Erinnerungen an den Geliebten, bleibt das Gefühl akulturell. Denn es scheint u. a. mit der interozeptiven Wahrnehmung der körperlichen Auswirkungen verknüpft zu sein, die durch die Ausschüttung von Phenylethylamin und Dopamin in dieser Situation erzeugt wird (Zurowski und Klusmann 2014). Diese Körperreaktionen sind biologisch verursacht und dürften sich in ihrer interozeptiven Wahrnehmung über Menschen hinweg vergleichbar anfühlen wie z. B. als „Schmetterlinge im Bauch". Sie können mittels kultureller Modelle lediglich als auf ausgewählte Personen gerichtet erlebt werden, die dann als Auslöser dieser Reaktionen identifiziert werden. Ihnen kann auch eine sehr unterschiedliche Bedeutung zugeschrieben werden (z. B. Anzeichen von romantischer Liebe oder der magischen Krankheit *garring lolo*), und diese Körperreaktionen können mittels Emotionsregulationsstrategien in ihrer Intensität moduliert werden.

Unterscheidung zwischen dem Sentiment der romantischen Liebe und der Emotion Verliebtsein

Die affektive Phänomenwelt besteht nicht nur aus Emotionen als zeitlich befristete Episoden mit einer spezifischen Qualität, sondern auch aus Sentiments. Mit Sentiments bezeichnet man Gefühlsdispositionen, die auf eine bestimmte Person (z. B. die romantische Liebe zu dieser einen Person und nicht zu sexuell attraktiven Personen generell) oder auf Gruppen (z. B. der Stolz auf den „eigenen" Fußballverein oder die eigene Nation) gerichtet und überdauernd verknüpft sind (Frijda et al. 1991: 207). Wenn Sentiments auf Personen gerichtet sind, lassen sie sich als

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spezifische affektive Qualitäten der Bindung charakterisieren wie z. B. romantische Liebe, Ehrfurcht vor einer Gottheit, wenn sie auf Gruppen gerichtet sind, als spezifische affektive Qualitäten der Zugehörigkeit wie z. B. Nationalstolz.

Aufgrund dieser affektiven Disposition werden in dispositionsaffinen Situationen Emotionen in Bezug auf die Person bzw. Gruppe ausgelöst. Wenn man z. B. sein Kind liebt (Sentiment), dann freut man sich über das Wiedersehen mit ihm, fürchtet sich, wenn es in Gefahr gerät, ist stolz auf seine Leistungen, in Sorge, wenn es Kummer hat. Diese Emotionen würden gar nicht oder nur in geringer Intensität bei einem fremden Kind ausgelöst werden.

Im Falle der *Verliebtheit* bzw. *romantischen Liebe* ist daher zu unterscheiden zwischen der Verliebtheit als einem Sentiment, als eine überdauernde spezifische Bindungsqualität gegenüber einer besonderen Person und Verliebtsein als eine konkrete Emotionsepisode. Mit letzterer ist zumeist die intensiv gefühlte Sehnsucht nach der geliebten Person gemeint, die einem unablässig in den Sinn kommt und die in diesem Beitrag als *Verliebtsein* bezeichnet wird. Darüber hinaus dürfte die Verliebtheit als Sentiment unterschiedlich konnotiert sein, je nachdem, ob sie noch nicht oder bereits erwidert ist. Im Fall einer (noch) unerwiderten Verliebtheit kann sich in der persönlichen Begegnung die sexuell konnotierte Aufregung durch das Erblicken der Geliebten zugleich mit der antizipierten Scham mischen, dass man abgelehnt und damit die Verliebtheit nicht erwidert werden könnte, wenn man sich erklären würde. Im Falle einer erwiderten Verliebtheit können sich die Geliebten in der persönlichen Begegnung in die Arme fallen und sexuell konnotierte Zärtlichkeiten austauschen, so dass die sexuell konnotierte Erregung beim Anblick des Geliebten in ein intensives Gefühl des Glücks nach der Vereinigung wechselt.

In den ethnologischen Betrachtungen zur Universalität oder Kulturspezifik der romantischen Liebe wird eher auf den Zustand der (noch) unerwiderten Verliebtheit rekurriert, die vornehmlich durch Episoden von Sehnsucht charakterisiert ist (vgl. Lau 2006; Röttger-Rössler 2002). Solche Sehnsuchtsepisoden stellen auch die bevorzugten Untersuchungsgegenstände in experimentellen Studien zur Verliebtheit dar. Denn sie sind recht leicht zu induzieren, indem man nämlich die Probanden bittet, an ihre Geliebte bzw. Geliebten zu denken, und die dabei ausgelösten Gefühle und Gedanken lassen sich durch Selbstberichte leicht erfassen.

Dabei zeigte sich, dass die berichteten Gefühlsempfindungen in solchen Sehnsuchtsepisoden (Hochgefühle, sexuell konnotierte Erregung) mit endokrinologischen Körperreaktionen kovariieren (Zurowski und Klusmann 2014): So steigern Liebesfantasien wie die Erinnerung an romantische Situationen die Ausschüttung des Hormons Phenylethylamin, das zur Erhöhung des Blutdrucks, des Blutzuckerspiegels und der Atemfrequenz sowie zur Ausschüttung des Neurotransmitters Dopamin in besonderen Hirnregionen (Nucleus accumbens) führt, was u. a. für plötzliche Hochgefühle verantwortlich gemacht wird. Weitere Neuromodulatoren wie Pheromone, Oxytocin und die Sexualhormone Testosteron und Östrogen werden ebenfalls mit den Körperreaktionen bei Verliebtheit in Verbindung gebracht. Allerdings setzen solche Studien voraus, dass die Probanden bereits ein Konzept von Verliebtheit haben, so dass Verliebte und Nichtverliebte gezielt ausgewählt und kontrastiert werden können. Solche kontrastiven Studien bzgl. der endokrinologischen Körperreaktionen sind bislang noch nicht mit Probanden aus Kulturen durchgeführt worden, die über kein kulturelles Emotionsmodell von Verliebtheit verfügen bzw. entsprechende Körpersensationen mit einem anderen Konzept verknüpfen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich ein umfassenderes Bild der Kulturspezifik romantischer Liebe und Verliebtheit ergeben würde, wenn man die romantische Liebe als ein

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sentiment konzeptualisiert und das Set an prototypischen Emotionsepisoden spezifiziert, das in den verschiedenen Kulturen mit diesem Sentiment verknüpft ist. Episoden der Sehnsucht nach dem Geliebten, die vielfach gleichgesetzt werden mit der Verliebtheit, wären dann nur eine Emotionsqualität des Sentiments romantischer Liebe.

Kulturspezifische Ausprägungen des Sentiments der romantischen Liebe

Auf der Basis der bisherigen Konzeptualisierungen werden im Folgenden drei kulturspezifische Formen des Sentiments der romantischen Liebe mit ihren zugehörigen Emotionen beschrieben.

Romantische Liebe als kulturell elaboriertes Sentiment

Die romantische Liebe lässt sich in modernen westlichen Gesellschaften als ein kulturell elaboriertes Sentiment konzeptualisieren, dem ein Set an prototypischen Emotionen zugeordnet werden kann und das spezifische kulturelle Rahmenbedingungen für ihre Entstehung und Tradierung voraussetzt.

Kulturelle Rahmenbedingungen. In westlich geprägten Kulturen gibt es im Bronfenbrennerschen Sinne neben dem Mikrosystem der Familie und familialen Erziehung von Kindern ein eigenständiges Mikrosystem sexuell gefärbter Geschlechterbeziehungen. Diesen wird ein Wert für sich zugesprochen, und es gibt dafür auch formelle und informelle Räume, entsprechende Sozialkontakte anzubahnen und sich zu verlieben. Darüber hinaus wird die kulturelle Norm der selbstbestimmten Wahl der Sexualpartner:innen zugestanden. Auch wenn beide Bedingungen nicht von allen Mitgliedern einer Gesellschaft geteilt werden und es vielfältige Formen gibt, diese Selbstbestimmung zu unterlaufen oder sich darüber hinweg zu setzen, so wird die selbstbestimmte Wahl eigener sexueller Beziehungen grundsätzlich zugestanden. Damit wird die sexuelle Attraktivität der Personen relevant und dem Phänomen der Verliebtheit und romantischen Liebe ein Entfaltungsraum gegeben, der nicht nur durch persönliche Erfahrungen gefüllt, sondern auch durch vielfältige ästhetische Inszenierungen in Form von Liedern, Gedichten, Filmen, Erzählungen modelliert wird.

Zudem ist die westliche Kultur durch eine ausgeprägte Jugendphase gekennzeichnet. Sie ist als ein Entwicklungsmoratorium angelegt, in dem Jugendliche sich noch in der Ausbildung befinden und daher in ökonomischer Hinsicht von ihren Eltern abhängig sind, ihnen aber bzgl. ihres Freizeit- und Beziehungsverhaltens bereits weitgehende Autonomie zugestanden wird. Sie können sich daher bzgl. der Anbahnung sexuell getönter Beziehungen u. a. über Freund:innen und soziale Medien informieren und auch eigene Erfahrungen dazu machen.

Verbreitung romantischer Liebeserfahrungen. Aufschlussreich ist eine Befragungsstudie von Willi (1997) in der Schweiz und Österreich an 418 Frauen und 187 Männern im Alter zwischen 18 und 82 Jahren, die alleinstehend, verheiratet und geschieden waren. Alle Befragten (bis auf 1,7 Prozent) hatten sich schon einmal intensiv verliebt, über Zweidrittel zwischen zwei- und fünfmal. Bei 94,6 Prozent mündete das Verliebtsein mindestens einmal in eine erwiderte Liebesbeziehung, ein Drittel berichtete von Erfahrungen, dass ihre große Liebe nicht erwidert wurde. 32 Prozent der Frauen erlebten vor ihrer aktuellen Partnerschaft enttäuschende Erfahrungen in

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer romantischen Liebesbeziehung, aber nur 23 Prozent der Männer. Eine romantische Liebe gehörte demnach zu allseits geteilten Grunderfahrungen der Befragten.

Vom Sentiment der romantischen Liebe, bei der Emotionsqualitäten der Sehnsucht, des akut gefühlten Verliebtsein, der sexuellen Erfüllung und des Glücks im Zentrum stehen, ist das Sentiment der partnerschaftlichen Liebe zu unterscheiden, die von emotionalen Qualitäten der Sicherheit, Verlässlichkeit und Unterstützung geprägt ist. Letzteres ist bei langjährig zusammenlebenden bzw. verheirateten Paaren der Fall, die sich als „glücklich verheiratet" beschreiben (Campbell und Wright 2010). Dabei können sich beide Sentiments auch in einer Person vereinigt finden. So gaben 62 Prozent der verheirateten Befragten in der Studie von Willi (1997) an, ihre „große Liebe" geheiratet zu haben.

Mit romantischer Liebe assoziierte Emotionsqualitäten. Betrachtet man die episodenhaften Emotionsqualitäten, die mit einer romantischen Liebe verknüpft sind, dann ist folgende Unterscheidung wichtig: Ein Sentiment, bei dem die Verliebtheit (noch) unerwidert ist, und ein Sentiment, bei dem sie erwidert worden ist, so dass sich daraus eine gelebte Liebesbeziehung entwickelt hat, die weitergehende Emotionsqualitäten umfasst und auch die Qualität des Sentiments verändert.

Folgende Emotionsqualitäten sind mit einer (noch) unerwiderten Verliebtheit assoziiert:

- *Sexuell getönte Sehnsucht nach der geliebten Person.* Diese Emotionsepisoden sind durch eine körperlich erlebte Aufgeregtheit, als „Schmetterlinge im Bauch" gekennzeichnet, die auf die eine Person gerichtet ist, in die man sich verliebt hat und an die man fortlaufend denken muss. Dabei verspürt man den Drang, die Person (wieder) zu sehen, in ihrer Nähe zu sein und auch körperlichen Kontakt zu haben.
- *Verliebtheit als sexuell getönte Erregung beim persönlichen Kontakt.* Der Anblick der geliebten Person bei einem persönlichen Kontakt steigert die sexuell getönte Erregung, insbesondere wenn sich die Blicke treffen. Sie lässt sich als episodisches Verliebtsein bezeichnen. Die Erregung kann sich durch die soziale Angst steigern, dass die geliebte Person die Verliebtheit nicht erwidern und das Ansinnen zurückweisen könnte. In der Befragung von Willi (1997) gaben ein Viertel der Befragten an, dass sie sich innerhalb des ersten Tages verliebt hätten, ein Viertel der Männer und ein Drittel der Frauen brauchten dazu über zwei Monate.
- *Mitgefühl gegenüber der geliebten Person in Notsituationen.* Situationen, in denen die geliebte Person körperliches oder seelisches Leid erfährt, lösen ein Mitfühlen des Kummers aus, die zu Unterstützungshandlungen veranlassen, das Leid zu lindern oder zu beheben.
- *Eifersucht gegenüber einem/einer (potenziellen) Nebenbuhler:in.* Verliebtheit ist in der Regel exklusiv gedacht, dass man zeitgleich nur in eine einzige Person verliebt sein kann. Ein:eine (potenzielle:r) Nebenbuhler:in wird daher als eine Bedrohung für die Aufnahme einer Liebesbeziehung eingeschätzt und löst soziale Kontrollbestrebungen gegenüber der geliebten Person aus und Drohgebärden gegenüber dem:der Nebenbuhler:in mit dem Ziel, ihn:sie zu vertreiben.

Folgende Emotionsqualitäten sind mit einer *erwiderten Verliebtheit* assoziiert:

- Die Emotionsqualitäten des *Mitgefühls* und der *Eifersucht* sind vergleichbar zu den bereits genannten. Die Sehnsucht und die episodische Verliebtheit sind jedoch modifiziert:

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- *Sehnsucht.* Sie ist konnotiert mit Erinnerungen an vergangene gemeinsame Glückserlebnisse und dem Austausch körperlicher und symbolischer Liebesbekundungen. Daher ist sie positiver aufgeladen als die Sehnsuchtsepisoden vor dem Beginn der erwiderten Verliebtheit.
- *Verliebtsein.* Sie ist beim Wiedersehen mit dem Austausch von Zärtlichkeiten und symbolischen Liebesbekundungen verbunden wie z. B. Komplimenten, Aufmerksamkeiten, Austausch symbolischer Zeichen der Liebe wie z. B. Ringe.
- *Sexuelle Erregung und Befriedigung im sexuellen Vollzug.* Die Zärtlichkeiten und weitergehenden sexuellen Praktiken bis zum Beischlaf werden als erregend und beglückend erlebt.
- *Entspanntes Wohlfühlen beim Austausch von Zärtlichkeiten.*

Darüber hinaus tragen vollzogene Liebesbeziehungen die Möglichkeit in sich zu scheitern, was zum Aufkündigen der Beziehung führt, das mit mindestens zwei weiteren Emotionsqualitäten verknüpft ist.

- *Schock und Verzweiflung* bei einer unerwarteten einseitigen Aufkündigung der Liebesbeziehung durch die geliebte Person.
- *Trauer über den Verlust der geliebten Person.* Wenn die Person nach der Trennung die Endgültigkeit der erlittenen Aufkündigung der Liebesbeziehung durch die geliebte Person realisiert, erlebt sie Episoden der Trauer über den Verlust, die je nach der Tiefe der Liebesbeziehung mehr oder minder intensiv und langandauernd sein kann.

Ästhetische Ausdrucksformen der Verliebtheit. Des Weiteren gibt es vielfältigste ästhetische Ausdrucksformen in Formen von Erzählungen, Gedichten, Filmen, Bildern etc., in denen Verliebtheitserfahrungen inszeniert und damit Modelle und Ausdrucksformen dieser Erfahrungen vorgelebt werden. Janna Lau (2006) beschreibt in ihrem kontrastiven Vergleich zwischen den Liebesfilmen aus Hollywood als Inszenierungen westlicher Emotionsmodelle der romantischen Liebe und denen aus Bollywood als Inszenierungen indischer Emotionsmodelle romantischer Liebe, dass Liebesfilme aus Hollywood eine westliche idealtypische Inszenierung beinhalten:

Ein wesentliches Thema ist die Inszenierung, wie die wechselseitige Verliebtheit entsteht und das Auf und Ab, bis sich die Partner endlich finden. Eingestreut sind Szenen aus dem Alltag der Verliebten mit Inszenierungen von Verliebtheitsepisoden und ihren realistischen Ausdrucksformen (Blicke, Verlegenheitsgesten, symbolischen Zuneigungsbekundungen, Umarmungen, Küsse). Das Happyend ist in der Regel die wechselseitige Erwiderung der Verliebtheit, dass sie sich und ihr gemeinsames Glück gefunden haben mit dem märchenhaften Ausblick: Und wenn sie nicht gestorben sind, dann lieben sie sich noch heute. Mögliche soziale Folgen des Verliebtseins stehen nur insofern im Zentrum des Geschehens, als sie das Sich-Finden und Sich-Offenbaren hinausschieben und für den Zuschauer turbulent machen, aber letztlich nicht wirklich behindern. In jedem Fall wird das Ausleben einer Verliebtheit zugestanden, ja sogar als die eigentliche, wahre Liebe verklärt.

Romantische Liebe als unentwickeltes Sentiment

Die oben beschriebene romantische Liebe lässt sich in dieser elaborierten Form nicht in allen Kulturen finden. In vielen traditionellen Kulturen mit einer ausgeprägten Geschlechtersegregation findet man nur einzelne der beschriebenen Emotionsqualitäten, die sich nicht zu einem

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entwickelten Sentiment einer romantischen Liebe zusammenfügen. Als ein Beispiel ist oben bereits die traditionelle Kultur der Makassar auf der Insel Sulawesi, Indonesien, angeführt worden.

Bei den folgenden Analysen dient das westliche Sentimentmodell der romantischen Liebe als Vergleichsmaßstab. Dabei ist zu beachten, dass das Fehlen eines romantischen Emotionsmodells bei den Makassar nicht bedeutet, dass sie über kein kulturelles Emotionsmodell der Liebe verfügen. Vielmehr kultivieren sie ein anderes Emotionsmodell der Liebe, das aber nicht Gegenstand der folgenden Analyse ist, nämlich ein Sentiment der Liebe, das durch Vertrauen, Verlässlichkeit und Beistand in der gelebten Beziehung gespeist ist (Röttger-Rössler 2004).

Kulturelle Rahmenbedingungen. Zum Zeitpunkt ihrer ethnographischen Studien (Röttger-Rössler 2002, 2004) in den 1980er und 1990er Jahren bestand in der ländlichen makassarischen Kultur eine ausgeprägte Geschlechtersegregation, bei der die männlichen und weiblichen Aufgaben- und Lebenssphären weitgehend getrennt waren und als durchaus gleichwertig, aber komplementär konzipiert wurden. Ehen wurden idealerweise durch die Familien arrangiert. Persönliche Zuneigungen der Ehepartner:innen spielten dabei keine Rolle, weshalb es auch keinen gesellschaftlichen Raum für einen vorehelichen Kontakt zwischen jungen heiratsfähigen Männern und Frauen gab. Der Beginn der Ehe war dabei nicht das Resultat einer Verliebtheit der Partner:innen oder einer (daraus) entwickelten personalen Zuneigung, sondern der Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Liebesbeziehung, die von wechselseitigem Respekt, Beistand und Verlässlichkeit getragen ist und auf dieser Basis Zuneigung füreinander entstehen lässt, aber keine „Sturm und Drang"-Kennzeichen einer romantischen Liebe aufweist.

Mit romantischer Liebe assoziierte Emotionsqualitäten. Die gesellschaftlichen Verhältnisse bei den Makassar gaben keinen Raum für das Ausleben einer romantischen Beziehung, also einer erwiderten Verliebtheit, insbesondere dann, wenn die Familien eine hohe soziale Kontrolle der jungen Männer und Frauen ausübten, wie es in dörflichen Strukturen in der Regel der Fall war. Röttger-Rössler (2020) beschreibt allerdings Emotionsepisoden der unerwiderten Verliebtheit anhand von Erzählungen ihrer Informanten während ihrer ethnographischen Studien. Aber aufgrund der beschriebenen traditionellen familiären Vorstellungen wurden diese Episoden nicht als Verliebtheit, sondern als Symptome einer magischen Krankheit *garring lolo* gedeutet. Sie sucht insbesondere Jugendliche heim und bedarf einer besonderen Behandlung, nämlich der Anwendung von Emotionsregulationsstrategien der Kontaktvermeidung gegenüber dem anderen Geschlecht, wie z. B. Ablenkung durch Beschäftigung und der Umdeutung der Verliebtheitssymptome in Krankheitssymptome.

Diese Beobachtungen im Kontext der traditionellen Lebensweise der Makassar mit ihren kulturellen Deutungen romantischer Liebesphänomene lassen sich durch die ethnographischen Studien von Lau (2012) in der Großstadt Makassar auf Südsulawesi in den 2000er Jahren ergänzen und erweitern. Sie hat junge Frauen in der Großstadt Makassar begleitet und bzgl. ihrer Rezeption von Liebesfilmen befragt, die in der Großstadt via Fernsehen in den unterschiedlichsten Genres wie z. B. Hollywood- und Bollywoodfilmen massenmedial präsent waren und für Lau ein herausstehendes Merkmal der urbanen Lebensweise in Makassar waren. Eine ihrer zentralen Erkenntnisse war, dass die befragten jungen Indonesierinnen diese Heterogenität der fiktionalen Liebesinszenierungen zum Anlass nahmen, sich mit ihren kulturellen Traditionen auseinanderzusetzen und über Liebe, Liebespraktiken und eigenem Liebesleben und -vorstellungen zu diskutieren. Dabei ging es weniger darum, westliche Inszenierungen romantischer Liebe zu übernehmen, sondern eher in Richtung arrangierter, aber auf persönlicher Zuneigung beruhende Ehen aufzulösen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Romantische Liebe als ästhetisch transformiertes Sentiment

Neben den beiden beschriebenen Sentiments scheint es noch mindestens eine dritte Form eines solchen Sentiments zu geben, die sich aus den Analysen von Janna Lau (2006) zu Liebesfilmen aus der indischen Filmfabrik Bollywood und ihrem amerikanischen Pendant Hollywood ableiten lässt. Liebesfilme aus Bollywood sind ein eigenes Genre, das auf den ersten Blick in starkem Kontrast zu den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen sehr vieler Inder:innen zu stehen scheint.

Kulturelle Rahmenbedingungen. Eine große Zahl der indischen Bevölkerung lebt in soziokulturellen Verhältnissen, in denen vergleichbar zu den Makassar Sexualität nur im Rahmen von Heirat und Familiengründung toleriert wird. Die Wahl der Heiratspartner obliegt den Herkunftsfamilien und nicht den jungen Menschen. Sie wird nach Status- und Versorgungsgesichtspunkten, aber auch nach „persönlicher Passung" getroffen, wozu allerlei „Experten" wie z. B. Astrologen herangezogen werden, nicht aber nach Verliebtheit. Entsprechend stark ist auch die Geschlechtersegregation, durch die ein zwangloser Kontakt zwischen jungen Menschen beiderlei Geschlechts eingeschränkt ist.

Mit romantischer Liebe assoziierte Emotionsqualitäten. Trotz dieser Restriktionen treten auch in dieser Kultur Phänomene der Verliebtheit auf, die sich aufgrund der sozialen Restriktionen vornehmlich in Sehnsuchtsepisoden unerwiderter Verliebtheit äußern dürften. Interessanterweise werden aber diese Verliebtheitsphänomene nicht pathologisiert wie bei den Makassar, sondern in Bollywoodfilmen sogar filmisch inszeniert und damit einem weiten Publikum zugänglich gemacht.

Unterlaufen damit die Bollywoodfilme die kulturelle Norm der arrangierten Ehe zugunsten der romantischen Liebe? In ihrer eingehenden Analyse dieser Bollywood-Liebesfilme zeigt Lau (2006), dass dies nicht der Fall ist. Vielmehr tragen die Bollywood-Inszenierungen eher dazu bei, die vorherrschende Norm der arrangierten Ehe zu stützen. Dies geschieht u. a. durch zwei Stilmittel:

1. Die dramatischen Filmgeschichten drehen sich im Wesentlichen um die sozialen Verstrickungen, die sich aus einer „unbedachten" Verliebtheit ergeben und nicht wie bei Hollywoodfilmen um das Sich-Finden der Verliebten. Entsprechend steht das Sich-Verlieben am Anfang des Films und seine Dramatik ergibt sich aus dem Konflikt zwischen der „übermannten" Verliebtheit der Frau (oder des Mannes) und den sozialen Konventionen, die auf einen Loyalitätskonflikt zwischen Familie und individueller Verliebtheit mit all seinen Folgen hinauslaufen.
2. Die Verliebtheit wird nicht in realistischen, erotisch aufgeladenen Alltagsepisoden der Verliebten inszeniert, die dem Zuschauer als Verliebtheitsmodelle dienen könnten, sondern als zwar erotisch aufgeladene, aber fantastische Tanz- und Gesangsinszenierungen der Verliebten, die dem Alltag gänzlich entrückt sind. Verliebtheit wird so in ein ästhetisches Gefühl transformiert, das in einer entrückten Vorstellungswelt durch Identifikation mit den Verliebten mitgefühlt wird und damit auch einen ästhetischen Genuss erzeugt. Zugleich ist aber den Zuschauenden bewusst, dass dieses ästhetische Verliebtheitsgefühl keinen Raum in ihrem Alltag findet – aber auch nicht (mehr) finden muss. Denn die stellvertretend mitgefühlte Verliebtheit beim Zuschauen ist Befriedigung genug und vor allem auch ohne die einschneidenden sozialen Probleme zu bekommen, die eine reale Verliebtheit zwischen Personen, die nicht von der Familie für eine Heirat ausgewählt wurden, mit sich bringen würde.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bollywood-Liebesfilme machen sich demnach den Effekt ästhetischer Inszenierungen in affirmativer Weise zunutze. Sie fördern ein Sentiment, das sich als ein ästhetisch transformiertes Sentiment romantischer Liebe beschreiben lässt. Dabei tauchen die Zuschauer:innen (oder Leser:innen) in eine fiktive Welt von Protagonist:innen ein, mit denen sie sich identifizieren und daher ihre dramatische Geschichte miterleben und mitfühlen kann, deren Freude, Wut, Ängste, Trauer und eben auch Verliebtheit. Zugleich aber wissen die Zuschauer, dass diese mitgefühlten Emotionen keine realen Konsequenzen für ihr Leben nach sich ziehen, was einen besonderen, kathartischen Genuss der mitgefühlten Emotionen erzeugt, der sich selbst genug sein kann. Diese ästhetischen Verliebtheitsgefühle helfen, sich mit der Alltagsrealität der restriktiven geschlechtlichen Beziehungen und der arrangierten Ehe zu versöhnen, ja sogar als erstrebenswerte Alternative zu sehen, die ihnen die aufreibenden Turbulenzen einer romantischen Liebe erspart und ein versöhnliches Liebesleben verspricht.

Zusammenfassung und Ausblick

Ausgangspunkt des Beitrags waren die von Birgitt Röttger-Rössler (2002) aufgeworfenen Fragen, wie sich die Kulturspezifik emotionaler Phänomene aufdecken lässt und welchen Beitrag die Ethnologie in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen leisten kann. Am Beispiel der Verliebtheit wurde beschrieben, dass es ein kulturelles Emotionsmodell der Verliebtheit nicht in allen Kulturen gibt, sehr ausgeprägt in westlichen Kulturen, aber nicht z. B. in der traditionellen Kultur der Makassar auf Südsulawesi. Betrachtet man die vorfindlichen affektiven Phänomene in sexuell konnotierten Beziehungen junger Menschen in den verschiedenen Kulturen, dann zeigten sich auch bei den Makassar Gefühlsempfindungen, die denen der Verliebtheit in westlichen Kulturen nahekommen, aber in der traditionellen makassarischen Kultur pathologisiert und als Ausdruck einer Krankheit gedeutet werden, die vornehmlich Jugendliche heimsuche. Aus diesen Beobachtungen erwuchs die Frage, wie kulturspezifisch die Verliebtheit sei, wenn sich ihre Symptome auch in Kulturen ohne ein explizites Verliebtheitskonzept beobachten lassen.

Zur Klärung dieser Frage wurde eine Unterscheidung eingeführt, um die beteiligten affektiven Phänomene klarer ordnen zu können, und zwar in Sentiments und Emotionen (Frijda et al. 1991; Pismenny und Prinz 2017). Ein Sentiment ist definiert als eine überdauernde Gefühlsdisposition, die auf eine bestimmte Gruppe oder Person gerichtet ist – wie bei der romantischen Liebe zu genau dieser einen Person – und die auf einen sentimentspezifischen Befriedigungszustand zielt.

Zu einem Sentiment gehört ein Set an Emotionen, die einen episodischen Verlauf haben. Sie werden in sentimentaffinen Situationen ausgelöst als Bewertung ihrer Beziehung zur Befriedigung des Sentiments und als Handlungsbereitschaft, die Befriedigung zu realisieren. Dabei bestehen Emotionen in der Regel aus den Komponenten der Bewertung, Körperreaktion, Handlungsbereitschaft und des Ausdrucks sowie des Gefühls als deren subjektives, sensorisches Feedback. Prototypische Emotionen im Kontext des Sentiments Verliebtheit sind das episodisch gefühlte Verliebtsein, das in persönlichen Kontaktsituationen mit der geliebten Person auftritt und durch eine sexuell konnotierte Erregtheit und ein Hochgefühl gekennzeichnet ist, sowie die episodisch gefühlte Sehnsucht, die durch das intrusive, rastlose Denken an die geliebte Person in deren Abwesenheit charakterisiert ist. Eine nähere Analyse der mit dem Sentiment

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der romantischen Liebe verknüpften Emotionen ergab noch eine Reihe weiterer Emotionen wie Mitgefühl und Eifersucht – und bei einer erwiderten romantischen Liebe auch Emotionen der sexuellen Erregung und Befriedigung, des entspannten Wohlfühlens, sowie im Falle des unerwarteten Aufkündigens einer romantischen Liebe auch Schock/Verzweiflung und Trauer.

Zur Frage der Kulturspezifität der romantischen Liebe und der mit ihr assoziierten Emotionen ließ sich sagen, dass die Bewertungs- und die Ausdruckskomponente sowie die Gefühlskomponente über das propriozeptive Feedback des Ausdrucks prinzipiell kulturspezifischen Modifikationen unterliegen können. Demgegenüber erscheinen die Körperreaktionen und deren interozeptives Feedback im Gefühl biologischer Natur zu sein, die nur in ihrer Intensität und Deutung einer kulturspezifischen Modifikation unterliegen.

In vielen Verliebtheitskonzeptionen wird der Begriff der Verliebtheit ausschließlich auf das Gefühl der sexuell konnotierten Erregtheit beim Anblick (oder Erinnern) der geliebten Person bezogen. Bei einer so eingeschränkten Definition wäre diese Erregtheit als eine universale endokrinologische Körperreaktion zu klassifizieren, die Menschen aller Kulturen potenziell über den Feedbackmechanismus als interozeptive Empfindungen erleben können.

Auch wenn es dazu bislang noch keine kulturvergleichenden physiologischen Messungen zu Episoden gibt, in denen eine episodische Verliebtheit induziert sein könnte, dürfte die endokrinologische Körperreaktion bei Menschen unterschiedlichster Kulturen vergleichbar sein. Dementsprechend dürften auch die interozeptiven Empfindungen im Selbstbericht dieser Empfindungen vergleichbar beschrieben werden, aber ihre Interpretation dürfte gänzlich unterschiedlich sein und eher dem jeweiligen kulturellen Emotionsmodell folgen, wie Studien zeigen (Lau 2012; Röttger-Rössler 2004). Denn dazu greifen die Personen auf ihre erworbenen kulturellen Emotionsmodelle und andere Modelle der Deutung von Phänomenen zurück. Falls es bei den betroffenen Personen zu keiner erwiderten Verliebtheit kommt, fehlen Emotionsqualitäten, die mit einer erwiderten Verliebtheit verknüpft sind und einen wesentlichen Teil einer elaborierten romantischen Liebe im westlichen Kontext ausmachen.

Eine Konzeptualisierung der romantischen Liebe als Sentiment ermöglicht eine differenziertere Analyse ihrer kulturspezifischen und universalen Facetten. Dazu wurden drei kulturspezifische Sentiments der romantischen Liebe mit ihren kulturellen Rahmenbedingungen beschrieben (Lau 2006, 2012; Röttger-Rössler 2002): eine romantische Liebe als kulturell elaboriertes Sentiment, das insbesondere in westlichen Kulturen anzutreffen ist, eine romantische Liebe als nicht entwickeltes Sentiment wie z. B. bei den ländlich lebenden Makassar der 1980er und 1990er Jahre sowie eine romantische Liebe als ästhetisch transformiertes Sentiment, wie sie im Kontext der Rezeption von Bollywoodfilmen in Indien beobachtet werden konnte. Ethnographische Studien können weitere Präzisierungen zu den beschriebenen Sentiments in den betreffenden Kulturen liefern.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Briggs, Jean L. 1970: *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Campbell, Kelly und David W. Wright 2010: Marriage Today: Exploring the Incongruence between Americans' Beliefs and Practices. *Journal of Comparative Family Studies* 41: 329–345.

Campos, Joseph, Linda Camras, Randy Lee, Mixuan He und Rosemary G. Campos 2018: A Relational Recasting of the Principles of Emotional Competence. *European Journal of Developmental Psychology* 15: 711–27.

Collins, W. Andrew, Deborah P. Welsh und Wyndol Furman 2009: Adolescent Romantic Relationships. *Annual Review of Psychology* 60: 631–652.

Damasio, Antonio R. 1995: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn.* München: List Verlag.

Ekman, Paul 1992: An Argument for Basic Emotions. *Cognition and Emotion* 6: 169–200.

Frijda, Nico H. 1986: *The Emotions.* New York: Cambridge University Press.

Frijda, Nico H., Batja Mesquita, Joep Sonnemans und Stephanie van Goozen 1991: The Duration of Affective Phenomena or Emotions, Sentiments and Passions. In: K. T. Strongman (Hg.), *International Review of Studies on Emotion, Vol.1.* Chichester: Wiley, 187–225.

Gebauer, Gunter, Manfred Holodynski, Stefan Koelsch und Christian von Scheve 2017: Was sind Emotionen? In: Gunter Gebauer, Manfred Holodynski, Stefan Koelsch und Christian von Scheve (Hg.), *Von der Emotion zur Sprache. Wie wir lernen, über Gefühle zu sprechen.* Velbrück: Weilerswist, 17–33.

Helfrich, Hede 1999: Beyond the Dilemma of Cross-Cultural Psychology: Resolving the Tension between Etic and Emic Approaches. *Culture & Psychology*, 5: 131–53.

Holodynski, Manfred (unter Mitarbeit von W. Friedlmeier) 2006: *Emotionen – Entwicklung und Regulation.* Berlin: Springer.

Holodynski, Manfred 2017: Wie Kinder lernen, über ihre Emotionen zu sprechen. In: Gunter Gebauer, Manfred Holodynski, Stefan Koelsch und Christian von Scheve (Hg.), *Von der Emotion zur Sprache. Wie wir lernen, über Gefühle zu sprechen.* Weilerswist: Velbrück, 85–189.

Holodynski, Manfred und Wolfgang Friedlmeier 2012: Affect and Culture. In: Jaan Valsiner (Hg.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology.* New York: Oxford University Press, 957–986.

Holodynski, Manfred und Dorothee Seeger 2019: Expressions as Signs and Their Significance for Emotional Development. *Developmental Psychology* 55: 1812–1829.

Illouz, Eva 2009: *Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Izard, Carroll E. 2009: Emotion Theory and Research: Highlights, Unanswered Questions, and Emerging Issues. *Annual Review of Psychology* 60: 1–25.

Koelsch, Stefan, Arthur M. Jacobs, Katja Liebal, Gisela Klann-Delius, Christian von Scheve, Winfried Menninghaus und Gunter Gebauer 2015: The Quartet Theory of Human Emotions: An Integrative and Neurofunctional Model. *Physics of Life Reviews* 13: 1–27.

Lau, Janna 2006: Indian Love Story. In: Birgitt Röttger-Rössler und Eva-Maria Engelen (Hg.), *Tell Me about Love. Kultur und Natur der Liebe.* Paderborn: mentis, 221–252.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lau, Janna 2012: *Romantische Liebe aus dem Fernsehen. Zwischen TV und Tradition: Identitätsaushandlungen junger Frauen in Indonesien*. Bielefeld: transcript Verlag.

Levy, Robert I. 1984: Emotion, Knowing and Culture. In: Richard A. Shweder und Robert A. Levine (Hg.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 214–237.

Lutz, Catherine 1988: *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory.* Chicago: University of Chicago Press.

Lynn, Ulrike W. 2011: *Keep in Touch – a Dictionary of Contemporary Physical Contact Gestures in the Mid-Atlantic Region of the United States*. Dissertation, Berlin: Technische Universität Berlin.

Mesquita, Batja, Jozefien De Leersnyder und Michael Boiger 2016: The Cultural Psychology of Emotions. In Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis and Jeannette M. Haviland-Jones (Hg.), *Handbook of Emotions.* New York: Guilford.

Morris, Desmond 1994: *Bodytalk. A World Guide to Gestures.* London: Jonathan Cape.

Pismenny, Arina und Jesse Prinz 2017: Is Love an Emotion? In: Christopher Grau und Aron Smuts (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Love*. New York: Oxford University Press.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2020: Research across Cultures and Disciplines. In: Michael Schnegg und Edward D. Lowe (Hg.), *Comparing Cultures. Innovations in Comparative Ethnology.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Röttger-Rössler, Birgitt, Leberecht Funk, Gabriel Scheidecker und Manfred Holodynski 2015: Learning (by) Feeling: A Cross-Cultural Comparison of the Socialization and Development of Emotions. *Ethos* 43: 187–220.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity: An International Journal* 20: 260–87.

Scherer, Klaus R. 2004: Feelings Integrate the Central Representation of Appraisal-Driven Response Organization in Emotion. In: Antony S. R. Manstead, Nico Frijda und Agneta Fischer (Hg.), *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 136–157.

Schmidt-Atzert, Lothar 2009: Gefühle als Emotionsmonitor. In: Gerhard Stemmler (Hg.), *Psychologie der Emotion.* Göttingen: Hogrefe, 339–386.

Schweiger, Gottfried 2021: Jugend, romantische Liebe und das gute Leben. *ZEMO* 4: 41–66

Shuman, Vera und Klaus R. Scherer 2014: Concepts and Structures of Emotions. In: Reinhard Pekrun und Lisa Linnenbrink-Garcia (Hg.), *International Handbook of Emotions in Education.* New York: Routledge/Taylor & Francis Group.

Wierzbicka, Anna 1995: Kisses, Handshakes, Bows: The Semantics of Nonverbal Communication. *Semiotica* 103: 207–252.

Wierzbicka, Anna 1999. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals.* Cambridge: Cambridge University Press.

Willi, Jörg 1997: The Significance of Romantic Love for Marriage. *Family Process* 36: 171–182.

Zurowski, Bartosz und Dietrich Klusmann 2014: Neuronale Korrelate der Liebe. In: Aglaja Stirn, Rudolf Stark, Katharina Tabbert, Sina Wehrum-Osinsky und Silvia Oddo (Hg.), *Sexualität, Körper und Neurobiologie.* Stuttgart: Kohlhammer, 335–343.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heidi Keller

Emotionen im kulturellen Kontext: Wissenschaftliche, praktische und ethische Implikationen

Jeder Mensch scheint zu wissen, was Emotionen sind – bis sie definiert werden sollen (Fehr und Russell 1984). Entsprechend gibt es unzählige Definitionen aus verschiedenen Disziplinen, die weiterhin dadurch verkompliziert werden, dass Emotionen auch Kategorien darstellen, die im alltäglichen Leben – und damit im alltäglichen Sprachgebrauch – fest verankert sind. Nachdem sich lange Zeit eher biologisch oder kulturell fundierte Sichtweisen gegenüberstanden, hat sich inzwischen ein Verständnis durchgesetzt, das diese beiden Dimensionen miteinander verbindet (Röttger-Rössler 2002). Auch in diesem Beitrag werden Emotionen als evolutionär angelegte Anpassungen verstanden (Darwin 1872), die während der Ontogenese in kontextuell/kulturell kodierten Scripts individuell erworben werden (Keller 2020). Dieser Emotionserwerb betrifft das Erleben, den Ausdruck und die Regulation von Emotionen. Emotionen sind zentral mit dem Selbstkonzept und damit der gesamten Psychologie des Menschen verbunden.

Die Entwicklung der emotionalen Grammatik in den ersten Lebensjahren

Säuglinge sind von Geburt an mit Interesse an ihrer Umwelt und der Fähigkeit, Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten, ausgestattet. Sie orientieren sich mit allen Sinneskanälen am Sozialverhalten ihrer Betreuungspersonen und damit auch an der emotionalen Grammatik ihrer Umwelt. Naomi Quinn (2005) hat auch diese universellen Prädispositionen als emotional verankert gesehen, wobei die Inhalte jeweils kulturspezifisch variieren.

In Abhängigkeit von bisher bekannten lokalen kulturellen Modellen[1] wird die Person in ihrer Einzigartigkeit eher akzentuiert oder als Teil einer Gemeinschaft eingeordnet (z. B. Keller 2021). Damit verbunden sind bestimmte Leitemotionen, die bereits in Kommunikationsprozessen mit Säuglingen besonders betont werden.

In kulturellen Kontexten, in denen das Selbst in seiner Einzigartigkeit akzentuiert wird, sind es insbesondere positive Emotionen, die eine bedeutsame Rolle im Sozialisationsprozess spielen. In einem distalen Interaktionsformat spielen *face-to-face*-Austausch, Lächeln und liebevolles Sprechen eine besondere Rolle. „Mothers who display happy expressions ‚infect' babies with happy moods" (Rogoff 2003: 186). Entsprechend ist die Responsivität der Bezugsperson (meist der Mutter im ersten Lebensjahr) insbesondere auf die Augen des Babys konzentriert, sein Lächeln und seine positiven Vokalisationen, die sofort verstärkt werden, so dass sich dyna-

1 Kenntnisse über die Entwicklung von Kindern sind immer noch weitgehend auf die westliche Mittelschichtfamilie begrenzt, obwohl profunde kulturelle Differenzen aufgewiesen sind. Daher gibt es außer den hier angeführten sicherlich auch weitere kulturelle Modelle des Selbst, die bisher aufgrund fehlender Forschung nicht bekannt sind (z.B. Nielsen et al., 2017)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mische ko-regulative Zyklen aufbauen und stabilisieren (Lavelli et al. 2017). Positive Emotionen wie Freude, Glücklichsein oder Begeisterung werden maximiert, während negative Emotionen minimiert werden sollen (Friedlmeier, Corapci, und Cole 2011).

Diese Kommunikationsstrategie ist praktisch in vielen kulturellen Kontexten nicht vorhanden, wo proximale Interaktionsstrategien dominieren. Das bedeutet, dass die wesentlichen Kommunikationsprozesse auf körperlicher Ebene stattfinden, durch Körperkontakt und körperliche Stimulation, wo sich eine rhythmische, meist nonverbale Ko-Regulation entwickelt. Der Gesichtsausdruck sollte möglichst zurückhaltend, neutral sein. Emotionen werden durch Fürsorge und Sicherstellung körperlichen Wohlbefindens geäußert. Dies ist z. B. der Fall in Bauerndörfern im globalen Süden, wie den nordwestkamerunischen Nso. Schon Gregory Bateson hatte in den 1930er Jahren beschrieben, dass balinesische Mütter den emotionalen Ausdruck ihrer Kinder ignorierten, wenn diese zu exaltiert wurden (Bateson 1932). Kinder wachsen in multiplen Betreuungsnetzwerken auf, wo unterschiedliche Personen, meist andere Kinder, zuständig für die Versorgung von Babys sind. Gabriel Scheidecker (2023) hat eine weitere Variante kommunikativer Strategien in Dörfern im südlichen Madagaskar beschrieben, wo zwei- bis fünfjährige Kinder die Hauptbetreuungspersonen für Kinder während der ersten Lebensjahre sind. Kinder untereinander, die Peergroup, nutzen distale Kommunikationsstrategien, also Blickkontakt und Emotionsausdruck. Diese Kinder erwerben also ab Geburt zwei kommunikative Scripts, eines für den Umgang mit Erwachsenen und eines für den Umgang mit mehr oder weniger Gleichaltrigen.

Wenn Kinder älter werden, kommen selbstbezogene oder moralische Emotionen ins Spiel, die ebenfalls je nach kulturellem Kontext unterschiedlich akzentuiert werden. Auch diese Emotionen sind in den jeweiligen kommunikativen Scripts kodiert. Mütter aus westlichen[2] Mittelschichtfamilien loben ihre Kinder in einem hohen Ausmaß vom ersten Lebenstag an, sowohl in dyadischen Interaktionen als auch in der Darstellung nach außen (Keller 2021). Auf diese Weise wird die Entwicklung der selbstbezogenen Emotion Stolz unterstützt. Stolz ist Bestandteil eines psychologisch autonomen Selbstkonzeptes, das das Individuum in seiner Einzigartigkeit und Eigenverantwortlichkeit priorisiert. So hat zum Beispiel Heidi Fung (1999) gezeigt, dass euroamerikanische Mittelschichtmütter einer Besucherin gegenüber ihre kleinen Kinder in sehr positivem Licht mit viel Lob darstellten und damit die Kinder unterstützten, stolz auf sich zu sein. Chinesische und taiwanesische Familien dagegen informierten eine Besucherin sofort über Regelverstöße und sonstiges Fehlverhalten ihrer Kinder. Diese Strategie ist an der Bedeutung der Emotion Scham in diesem kulturellen Kontext ausgerichtet.

Eine umfangreiche Studie zur kulturellen Sozialisation von Emotionen wurde von Birgitt Röttger-Rössler und Kolleg:innen vorgelegt (Röttger-Rössler, Scheidecker, Jung und Holodynski 2013; Röttger-Rössler, Scheidecker, Funk und Holodynski 2015). Sie haben ethnographische Langzeitbeobachtungen über zwölf Monate in drei unterschiedlichen Kulturen durchgeführt: den Minangkabau in Indonesien, den Bara in Madagaskar und den Tao in Taiwan. Diese drei kulturellen Gruppen unterscheiden sich in der Ökonomie, der Sozialstruktur und der Religion. Es wurden u.a. das jeweilige Emotionsvokabular erfasst, emotionale Alltagssituationen dokumentiert, Sozialisationspraktiken und kulturelle Emotionsmodelle in Interviews erhoben. In

2 Die Bezeichnung „westlich" ist natürlich an eine bestimmte geographische Perspektive gebunden, sie wird hier in dem üblichen Sinne verwendet, dass damit Personen aus Nordamerika, Westeuropa und Australien angesprochen sind.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

umfangreichen Analysen dieser verschiedenen Datenkörper wurde ermittelt, dass jeweils unterschiedliche Emotionen zentral in Sozialisationsprozessen waren. Die indonesischen Minangkabau betonen Scham, die madegassischen Bara betonen Furcht, und die taiwanesischen Tao betonen Angst (s. auch Funk in diesem Band). Die Nso im Nordwesten Kameruns erwarten die Emotionen Scham und auch Schuld im emotionalen Repertoire von Kindern viel früher als deutsche Mütter der Mittelschicht (Keller und Otto 2009), was ebenfalls einen entsprechenden Sozialisationsdruck spiegelt.

Diese Beispiele machen deutlich, dass Emotionen zentrale Organisatoren in Sozialisationsprozessen darstellen, die einerseits mit der Entwicklung des Verständnisses von sich selbst, dem Selbstkonzept, verknüpft sind und andererseits den Rahmen für das soziale Miteinander, also die Gesamtheit der kommunikativen Prozesse, bilden.

Die beiden eingangs kurz skizzierten kulturellen Modelle akzentuieren unterschiedliche Selbst- und Sozialkonzepte, die jeweils von verschiedenen Emotionssystemen modelliert werden. Das psychologisch autonome Individuum drückt seine Individualität und Einzigartigkeit durch emotionale Expressivität aus, insbesondere die Selbstinszenierung durch positive Emotionen. Wie vorher schon kurz erwähnt, wird dies vom ersten Lebenstag an in sozialen Austauschprozessen angelegt, wenn in exklusiv dyadischen Interaktionssituationen der Gesichtsausdruck im Zentrum steht und Lächeln sowie positive Vokalisationen gespiegelt und begleitend verbalisiert und gelobt werden (Keller 2021). Der positive Gesichtsausdruck wird so zu einer sozialen Voreinstellung, die schon im frühen Alter von zwei bis drei Lebensjahren wirksam ist. So zeichnen z. B. deutsche Mittelschichtkinder bereits Kopffüßler mit positivem Gesichtsausdruck (Gernhard, Keller und Rübeling 2016). Ein positiver Gesichtsausdruck wird sozial normativ für alle Kommunikationsprozesse.

Das hierarchisch-relationale Individuum versteht sich als Teil eines identitätsstiftenden Systems. Anpassung und Kooperation sind die alltäglichen Lebensformen, die individuelle Zurückhaltung und Bescheidenheit voraussetzen. Diese Zurückhaltung gilt auch für die Äußerung von Emotionen, die sich in einem neutralen Gesichtsausdruck spiegeln, zumindest dann, wenn unterschiedliche Hierarchien zusammentreffen. Auch hier sind es vom ersten Lebenstag an soziale Austauschprozesse, die jedoch in größeren sozialen Gemeinschaften verortet sind, so dass vielfältige Modelle gleichzeitig vorhanden sind. Um dieses Potential auszuschöpfen, werden Säuglinge und Kleinkinder nicht en face positioniert, sondern nach außen, in die Gemeinschaft ausgerichtet. Kommunikation ist häufig nonverbal und findet körperlich statt (Keller 2021). Situatives Handeln basiert auf dem gleichzeitigen Erwerb verschiedener sozialer Scripts, wobei die Gesichtskommunikation häufig unspezifiziert bleibt. So zeichnen z. B. kamerunische Nso-Kinder selten Gesichtszüge und schon gar keinen emotionalen Gesichtsausdruck, sowohl bei Kopffüßlern als auch bei realistischen Menschdarstellungen (Gernhard, Keller und Rübeling 2016). In diesem generellen Modus können unterschiedliche Emotionen, z. B. Scham oder Furcht, unterschiedlich akzentuiert sein. Diese beiden Prototypen, der psychologisch autonome und der hierarchisch relationale, stellen nicht die Pole einer Dimension dar, wie häufig fälschlicherweise angenommen wird, z. B. in der Diskussion um Individualismus/Kollektivismus oder Independenz/Interdependenz (s. Keller 2012).

Autonomie und Relationalität sind für jeden Menschen und jede Kultur bedeutsam, allerdings können sich ihre Erscheinungsformen je nach Kontext sehr verschieden darstellen. Ein massives ethisches Problem besteht darin, dass die kulturelle Unterschiedlichkeit unterschiedlich bewertet wird. Mit einer gänzlich unbegründeten Universalitätsannahme wird das psycho-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logisch autonome Modell als Norm betrachtet, das die wünschenswerte Variante für alle kulturellen Kontexte darstellen soll. Entsprechend wird auch der Ausdruck positiver Emotionalität in sozialen Kontexten universell als die automatische Voreinstellung betrachtet.

Dies ist wissenschaftlich fragwürdig und ethisch nicht vertretbar, wie an den folgenden Beispielen zu zeigen sein wird.

Die wissenschaftliche Fragwürdigkeit der Universalitätsannahme

Die Universalitätsannahme ist in den Entwicklungswissenschaften allgegenwärtig. Kulturelle Unterschiede werden in Lehrbüchern meist in Kästen als isolierte Phänomene dargestellt. Sie sind jedoch systematischer Bestandteil von Entwicklungsprozessen, wie im Folgenden am Beispiel der geteilten Aufmerksamkeit gezeigt wird. Geteilte Aufmerksamkeit wird als ein bedeutsamer Meilenstein der kindlichen Entwicklung betrachtet. Dabei handelt es sich um die triadische Fähigkeit (das referenzielle Dreieck) von Säuglingen, Aufmerksamkeit für ein Objekt mit der Aufmerksamkeit auf einen sozialen Partner zu koordinieren. Dies tritt typischerweise zwischen dem neunten und zwölften Lebensmonat auf (Bakeman und Adamson 1984). Geteilte Aufmerksamkeit hängt mit der Sprachentwicklung zusammen, der *Theory of Mind*, der geteilten Intentionalität, also wichtigen kognitiven Entwicklungsschritten.

Die vorliegende empirische Evidenz wurde in der Regel in Experimenten mit westlichen Mittelschicht-Triaden, meist Mutter, Kind und ein Objekt (Spielzeug), erhoben. Hier sind diese Interaktionssituationen typischerweise in distale Strategien eingebettet, wobei *face-to-face*-Austausch und positive Emotionen eine große Rolle spielen. Mütter reagieren auf kindliches Lächeln, indem sie es spiegeln und ihre Kinder zu weiteren Emotionsäußerungen ermutigen. „Thus, parents spontaneously encapsulated episodes of joint attention with positive emotion." (Leavens, Sansone, Burfield, Lightfoot, O'Hara und Todd 2014:1). Die als universell betrachtete Definition von geteilter Aufmerksamkeit basiert auf Sozialisationsstrategien der westlichen Mittelschicht, die jedoch, wie vorher ausgeführt, in keiner Weise repräsentativ für die Weltbevölkerung sein können (s. ausführliche Diskussion dazu in Bard et al. 2022). Kim Bard und Kolleg:innen haben daher vorgeschlagen, eine weite Definition von geteilter Aufmerksamkeit anzulegen, die unterschiedlichen Sozialisationsstrategien Rechnung trägt. In einem kultur- und artenvergleichenden Ansatz haben sie in Alltagssituationen analysiert, ob die triadischen Interaktionen visuell oder taktil/proximat sind, auf welche Inhalte sie bezogen sind (soziale und nicht soziale), mit welchen Emotionen sie verknüpft sind (positiven, neutralen) und wer die sozialen Partner sind (Erwachsene, Kinder). Diese Autor:innen fanden heraus, dass triadische Aufmerksamkeit bei verschiedenen kulturellen Gruppen (westliche Mittelschicht, traditionelle Bauern, Sammler und Jäger) ebenso wie bei verschiedenen Schimpansengruppen (freilebend im Regenwald, im Zoo lebend, von Menschen aufgezogen) auftritt, dass die phänotypische Erscheinung von geteilter Aufmerksamkeit jedoch kontextualisiert, d.h. an lokalen Sozialisationsstrategien ausgerichtet ist. Das bedeutet, dass die üblicherweise angewendete Definition, die den Ausdruck positiver Emotionen ausdrücklich einbezieht, nicht geeignet ist, das Phänomen in verschiedenen Kontexten zu erfassen und damit die vorhandenen Befunde in keiner Weise als universell oder normativ zu verstehen sind.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethische Fragestellungen im Kontext der Universalitätsannahme

Die normative Betrachtung kindlichen und elterlichen Verhaltens auf der Grundlage des westlichen Mittelschichtmodells führt in verschiedenen Anwendungsbereichen zu erheblichen Problemen (s. ausführlich Keller 2021). Neben Frühpädagogik, Beratung und Therapie rückt zunehmend das Vorgehen von Familiengerichten im Umgang mit Sorgerechtsentscheidungen und Kindesentnahmen in den Blickpunkt einer kritischen Öffentlichkeit (s. dazu Hammer 2022)[3]. Gerichte treffen in der Regel ihre Entscheidungen auf der Grundlage von psychologischen Gutachten zur Entwicklung und dem Wohlbefinden von Kindern und der Erziehungsfähigkeit der beteiligten Elternteile. Zuweilen werden auch psychiatrische Gutachten zur psychischen Gesundheit eingeholt. Diese Gutachten werden meist auf der Grundlage der Bindungstheorie und ihren normativen Annahmen erstellt. Besonders wenn es um Migrant:innen und Asylsuchende geht, kommt es häufig zu gravierenden Fehleinschätzungen. Dabei spielt der Ausdruck von Emotionen eine große Rolle. Menschen aus Herkunftskulturen mit normativer emotionaler Neutralität in Kommunikationsprozessen werden als nicht kooperativ, depressiv oder gar emotional gestört bewertet. Beispielhaft wird eine Stelle aus einem Gutachten zitiert:

> „Stark auffällig war allerdings vor allen Dingen die ausgesprochen reduzierte Emotionalität der Mutter bereits bei der Begrüßung und dann insbesondere in intensiven Beziehungssituationen, in denen die Mutter dann das Kind untersuchte und weitere Handlungen initiierte. Es erschien so, als ob die Mutter Emotionen durch Inspektion ersetzte."

Diese und ähnliche Aussagen konnte ich in vielen Gutachten aus laufenden Sorgerechtsverfahren lesen, die mir zur Begutachtung vorlagen. Hier wird deutlich, dass der/die Gutachter:in die Vorstellungen der westlichen Mittelschicht anlegte und auf diesem Hintergrund eine Bewertung anstellte. Die aus einem westafrikanischen Land stammende junge Mutter hat sich gemäß ihrem kulturellen Script höflich verhalten und ihr Interesse am und ihre Liebe zum Kind durch Fürsorge- und Pflegeverhalten deutlich gemacht. Inspektion ist in diesem Fall Emotion.

In Beobachtungen von Müttern im Umgang mit ihren Säuglingen und kleinen Kindern werden der neutrale emotionale Gesichtsausdruck und die scheinbar fehlende Affektgrammatik also häufig als Desinteresse am Kind und als mangelnde Erziehungsfähigkeit gedeutet. Dies führt dann schnell zur Diagnose einer Bindungsstörung, meist einer desorganisierten Bindung. Dabei wird übersehen, dass die Klassifikation desorganisierte Bindung nach dem Verständnis der Bindungsforscher:innen selbst nicht als individuelle Diagnose gelten kann. 43 führende Bindungsforscher:innen haben folgendes Grundsatzpapier verfasst, in dem es heißt:

> However, some of this interest seems to have been based on some false assumptions that (1) attachment measures can be used as definitive assessments of the individual in forensic/child protection settings and that disorganized attachment (2) reliably indicates child maltreatment, (3) is a strong predictor of pathology, and (4) represents

3 Die Analyse von Wolfgang Hammer hat eine lebhafte Diskussion ausgelöst und wurde u.a. für fehlende Repräsentativität kritisiert. Auf dem Hintergrund, dass jede Fehlentscheidung eine zu viel ist, ist das Dokument allerdings sehr bedeutsam.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> a fixed or static „trait" of the child, impervious to development or help. (Granquist et al 2017: 634)

Desorganisierte Bindung ist trotz aller Richtigstellungen sehr häufig als individuelle Diagnose in psychologischen Gutachten als Grund für die Kindeswohlgefährdung genannt.

Aufgrund fehlender kultureller Kenntnisse und einer ethnozentrischen Vorgehensweise werden dann z. B. folgende Diagnosen erstellt:

> [...] aus psychologischer Sicht (ist) folgendes zu konstatieren: bei der Mutter sind passive, antriebslose, emotional herabgestimmte und tendenziell apathische Anteile zu erkennen, die zum Beispiel bei depressiven Entwicklungen oder als Reaktionen auf erhebliche Belastungen oder Traumata vorkommen. (Ebd.)

Und später wird dann die Grundlage für die sog. Inobhutnahme von Kindern gelegt:„Wie beschrieben sind aus familienpsychologischer Sicht auch unabhängig von der konkreten Diagnose diese Verhaltensweisen als Einschränkungen der Erziehungsfähigkeit zu bewerten." Solche Fehldiagnosen und die damit verbundenen ethischen und biographischen Probleme treten nicht nur in Deutschland auf, sondern in vielen westlichen Ländern. Besonders bekannt ist inzwischen der Fall der Familie Bhattacharya geworden. Die beiden kleinen Kinder dieser aus Indien stammenden Familie wurden von der norwegischen Kinderschutzbehörde Barnevernet in Obhut genommen, ohne dass es dafür Gründe gab – außer einer nicht Bindungstheorie-konformen elterlichen Fürsorge (Keller 2021). Sagarika Chakraborty, deren Ehe in diesem Zusammenhang ebenfalls in die Brüche ging, hat inzwischen ihre Geschichte in dem Buch *The Journey of a Mother* veröffentlicht (Chakraborty 2022). Ein Film mit dem Titel *Mrs. Chatterjee against Norway* ist im März 2023 in die Kinos gekommen und zieht weltweites Interesse auf sich.

Diese Praxis an Familiengerichten in der westlichen Welt hat dazu geführt, dass sich über 70 Bindungsforscher:innen davon distanziert haben, wie die Bindungstheorie bei Familiengerichten eingesetzt wird (Forslund et al. 2021).

Diese Beispiele machen deutlich, dass dringender Handlungsbedarf besteht, sowohl in der Wissenschaft als auch in der Praxis, Erleben und Verhalten aus einer kontextuellen Perspektive heraus zu beschreiben und zu verstehen und unbegründete Universalitätsannahmen aufzugeben.

Ausblick

In diesem Beitrag wurde die Zentralität von Emotionen für die Psychologie des Menschen herausgestellt. Emotionen erfüllen adaptive Funktionen für das Individuum und sind daher kontextuell modelliert (Saarni 2008). Kinder erwerben das emotionale Repertoire ihrer Umwelt, können es modifizieren und im Kontext ihrer biographischen Erfahrungen verändern. Veränderungen können z. B. durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher emotionaler Register im Kontext von Migration oder Flucht als notwendig erscheinen. Die Mehrheit der Migrant:innen kommt aus dem globalen Süden in westliche postindustrielle Lebenswelten mit emotionalen Skripts, die sich deutlich von den gewohnten unterscheiden. Obwohl Integration stattfinden soll, wird doch häufig Assimilation erwartet, d.h. die völlige Aufgabe der Herkunftskultur und ihrer Emotionsgrammatik und die Übernahme der neuen Kultur in allen ihren Erscheinungsformen, die zudem als die qualitativ höherwertige eingestuft wird. Dies ist jedoch

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als die ungünstigste Voraussetzung für gelingende Integration sowie für persönliche Entwicklung und Wohlbefinden identifiziert worden, wie Garcia Coll und Marks bei mittelamerikanischen Migrant:innen in den USA aufzeigen konnten (Garcia Coll und Marks 2012). Der Assimilationsansatz führt eher zu kulturellen Clashes, wie die vorher kurz skizzierten familiengerichtlichen Verfahren evident machen (wo zudem Kooperation ein bedingungsloses Befolgen behördlicher und/oder institutioneller Erwartungen bedeutet). Dies zeigt auch ein umfangreiches Forschungsprogramm mit vietnamesischen Migrant:innen und deren Kindern in Berlin unter der Leitung von Birgitt Röttger-Rössler an der FU Berlin, das speziell die emotionalen Diskrepanzen untersucht (z. B. Röttger-Rössler und Nguyen 2021; Scheidecker et al. 2020).[4]

Für die Zukunft ist es also vor allen Dingen wichtig, einen vollständigen Perspektivenwechsel vorzunehmen. Dies betrifft in erster Linie die Aufgabe der Universalitätsannahme. Die Akzeptanz kultureller Unterschiede als *conditio humana* und die Akzeptanz von Vielfalt als lebenserhaltendes Prinzip sind dafür zentral. Für die anwendungsbezogene Praxis ist es gesellschaftlich notwendig, diskriminierende Bewertungen bestimmter kultureller Praktiken, unter denen Emotionserleben und -ausdruck eine besondere Rolle spielen, aufzugeben.

4 https://www.sfb-affective-societies.de/teilprojekte/A/A01/pub_A01/rottgerrossler_lam_2018/index.html.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Bakeman, Roger und Lauren B. Adamson 1984: Coordinating Attention to People and Objects in Mother-Infant and Peer-Infant Interaction. *Child Development* 55: 1278–1289.

Bard, Kim A., Heidi Keller, Kirsty M. Ross, Barry Hewlett, Lauren Butler, Sarah T. Boysen und Tetsuro Matsuzawa 2021: Joint Attention in Human and Chimpanzee Infants in Varied Socio-Ecological Contexts. *Monographs of the Society for Research in Child Development* 86 (4): 1–228.

Bateson, Gregory 1932: *Social Structure of the Iatmül People of the Sepik River*. Parts I–II. *Oceania* 2 (3): 245–291.

Chakraborty, Sagarika 2022: *The Journey of a Mother*. Delhi: Vishwakarma Publications.

Darwin, Charles 1972: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray.

Fehr, Berveley und James A. Russell 1984: Concept of Emotion Viewed from a Prototype Perspective. *Journal of Experimental Psychology: General* 113 (3): 464–486.

Forslund, Tommie, Peer Granquist, Marinus H. van IJzendoorn et al. 2021: Attachment Goes to Court: Child Protection and Custody Issues. *Attachment and Human Development* 24 (1): 1–52.

Friedlmeier, Wolfgang, Feyza Corapci und Pamela M. Cole 2011: Socialization of Emotions in Cross-Cultural Perspective. *Social and Personality Psychology Compass* 5 (7): 410–427.

Fung, Heidi 1999: Becoming a Moral Child: The Socialization of Shame among Young Chinese Children. *Ethos* 27 (2): 180–209.

Garcia Coll, Cynthia und Amy K. Marks 2012: *The Immigrant Paradox in Children and Adolescents: Is Becoming American a Developmental Risk?* Washington, DC: American Psychological Association.

Gernhardt, Ariane, Heidi Keller und Hartmut H. Rübeling 2016: Children's Family Drawings as Expressions of Attachment Representations Across Cultures: Possibilities and Limitations. *Child Development* 87 (4):1069–1078.

Granqvist, Pehr L., Alan Sroufe, Mary Dozier et al. 2017: Disorganized Attachment in Infancy: a Review of the Phenomenon and Its Implications for Clinicians and Policy-Makers. *Attachment & Human Development*, 19 (6): 534–558.

Hammer, Wolfgang 2022: *Familienrecht in Deutschland – Eine Bestandsaufnahme.* https://www.vamv.de/fileadmin/user_upload/bund/dokumente/Pressemitteilungen/2022/Familienrecht_in_Deutschland._Eine_Bestandsaufnahme.pdf (abgerufen am 17.11.2022).

Keller, Heidi 2012: Autonomy and Relatedness Revisited. Cultural Manifestations of Universal Human Needs. *Child Development Perspectives* 6 (1): 12–18.

Keller, Heidi 2020: The Role of Emotions in Socialization Processes across Cultures. Implications for Theory and Practice. In: David Matsumoto und H. C. Hwang (Hg.), *The Handbook of Culture and Psychology*. 2. Aufl. New York: Oxford University Press, 188–209.

Keller, Heidi 2021: *Mythos Bindungstheorie*. Kiliansroda: verlag das netz.

Keller, Heidi und Hiltrud Otto 2009: The Cultural Socialization of Emotion Regulation during Infancy. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 40 (6): 996–1011.

Lavelli, Manuela, Cecilia Carra, Germano Rossi und Heidi Keller 2019: Culture-Specific Development of Early Mother-Infant Emotional Co-Regulation: Italian, Cameroonian, and West African Immigrant Dyads. *Developmental Psychology* 55 (9): 1850–1867.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leavens, David A., Jo Sansone, Anna Burfield, Sian Lightfoot, Stefanie O'Hara, und Brenda K. Todd 2014: Putting the „Joy" in Joint Attention: Affective-Gestural Synchrony by Parents who Point for Their Babies. *Frontiers in Psychology* 12 (5): 879.

Nielson, Marc, Daniel Haun, Joscha Kärtner und Christine H. Legare 2017: The Persistent Sampling Bias in Developmental Psychology: A Call to Action. *Journal of Experimental Child Psychology* 162: 31–38.

Quinn, Naomi 2005: Universals of Child Rearing. *Anthropological Theory 5* (4): 477–516.

Rogoff, Barbara 2003: *The Cultural Nature of Human Development*. New York: Oxford University Press.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt und Hoang Anh Nguyen 2021: Kindeswohl?! Kulturelle Diversifizierung in der Erziehungshilfe. In: Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (Hg.), *Umkämpfte Vielfalt: Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 268–289.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture and Activity* 20 (3): 260–287.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Leberecht Funk und Manfred Holodynski 2015: Learning (by) Feeling. A Cross Cultural Comparison of the Development of Emotions. *Ethos* 43 (2): 187–220.

Saarni, Carolyn 2008: The Interface of Emotional Development with Social Context. In: Michael Lewis, Jeannette Haviland-Jones und Lisa Feldman Barrett (Hg.), *The Handbook of Emotions*. 3. Aufl. New York: Guilford Press, 332–347.

Scheidecker, Gabriel 2023: Parents, Caregivers, and Peers: Patterns of Complementarity in the Social World of Children in Rural Madagascar. *Current Anthropology* 64 (3).

Scheidecker, Gabriel, Giang Thierbach, Hoang Anh Nguyen und Birgitt Röttger-Rössler 2020: Navigation durch schwieriges Gelände: Erziehung und Erziehungshilfe aus Sicht vietnamesischer Migrant:innen in Berlin. In: VLab Berlin (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel*. Berlin: Regiospectra, 43–56.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III Mobilität

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rosalie Stolz

Verbindende Pfade, trennende Pfade: Zur sozialen Landschaft der Scham in Nordlaos

Ein auffallendes Merkmal von Pliya,[1] einem Khmu-Dorf im Hochland von Nordwest-Laos, sind die zahlreichen Pfade, die sich zwischen Häusern befinden und zu umliegenden Wäldern und Feldern führen.[2] Geradezu verwirrend für Außenstehende ist die Vielzahl an Wegen und Trampelpfaden, die sich durch das oval angelegte Dorf schlängeln. Manche Pfade sind steil und in Regenzeit und Dunkelheit nur mit Vorsicht und auch nur zu Fuß passierbar. Näher zur unbefestigten Umgehungsstraße hin werden die Pfade breiter und sind bisweilen auch mit größeren Fahrzeugen passierbar. Diese Pfade verbinden nicht nur Häuser, sondern man kann interessanterweise auch genau das Gegenteil feststellen: Die Vielzahl an Pfaden ermöglicht es, Häuser zu umgehen oder gar ganze Nachbarschaften zu meiden.

Letzteres, wie die Vielzahl der Pfade auch dem Umgehen von Häusern dient, nehme ich als Ausgangspunkt, um zu veranschaulichen, wie sich emotionale Dimensionen sozialer Dynamiken sozial-räumlich manifestieren. Dabei erörtere ich, wie ich auf Scham als eine wichtige emotionale Dimension während der Feldforschung aufmerksam wurde. Damit möchte ich die kulturelle Modellierung des Gefühls (Röttger-Rössler 2004) aufgreifen wie auch den Aspekt des fühlenden Lernens (Funk et al. 2012). Dieses fühlende Lernen findet nicht zuletzt auch in den Forschenden zu einem gewissen Maß statt, wie Thomas Stodulka (zusammen mit Nasima Selim und Dominik Mattes 2018) ergänzt, indem er die Aufmerksamkeit auch auf die Affekte der Forschenden lenkt, die weniger als Epiphänomen denn als weitere Erkenntnisquelle gesehen werden. Sozial-räumliche Aspekte, wie etwa Martin Rössler (2009) sie im Hinblick auf Statusdynamiken in der gemeinsamen Forschung mit Birgitt Röttger-Rössler bei den Makassar im Hochland von Gowa untersucht hat, sind, wie ich zeigen möchte, auch wesentlich zum Verständnis sozial besonders akzentuierter Emotionen. Das, was wir als Scham bezeichnen, was ich im Englischen jedoch primär als *embarrassment* übersetze, ist im Khmu (*pŋka*[3], seltener *raam*) eine solche Emotion, die in verschiedener Hinsicht zum Ausdruck kommt und die dazu beiträgt, die sozial-räumliche Landschaft[4] des Dorfes zu formen.

1 Alle hier verwendeten Namen sind Pseudonyme.

2 Für mehr Hintergrund zu den Khmu im Norden Laos' (siehe Damrong Tayanin 1994; Évrard 2006; Lutz 2021; Stolz 2021).

3 Abgesehen von wenigen englischsprachigen Ausdrücken sind kursiv gesetzte Worte Khmu-Ausdrücke, deren Transkription in weiten Teilen der in Svantesson et al. (2014) vorgeschlagenen folgt.

4 In diesem Beitrag kann ich nicht die vielen Aspekte von Landschaft und ihre bedeutsamen kosmologischen Dimensionen ansprechen, die hier wie auch andernorts in Südostasien schwerlich von sichtbaren Landschaftselementen getrennt werden können (Allerton 2013; Guillou 2017; Herrmanns 2020). Mit sozialer Landschaft ist hier insbesondere die wechselseitige Formung von sozialen und räumlichen, in der Umgebung materialisierten, Gegebenheiten innerhalb des Dorfes gemeint. Dazu zählen insbesondere Pfade und Gebäude.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verbindende Pfade, trennende Pfade

Wie eingangs erwähnt, gibt es oft zahlreiche mögliche Wege, die man einschlagen kann, um von Haus A zu Haus B zu kommen. So viele Verbindungsmöglichkeiten es gibt, so viele Möglichkeiten ebenso, bestimmte Häuser oder ganze Dorfviertel zu umgehen. Aber warum sollte man Häuser umgehen wollen? Warum nicht einfach den direkten und schnellsten Weg nehmen?

Häuser und ihre Bewohner:innen zu vermeiden kann aus verschiedenen Gründen wünschenswert oder sogar geboten sein: Ein Jäger etwa wählt typischerweise einen Weg aus, auf dem er nach dem Fallenstellen ohne viel Aufhebens und möglichst, ohne anderen zu begegnen, zurück ins Haus kehrt. Jemandem zu begegnen, gar angesprochen zu werden, könnte für ihn bedeuten, um sein Jagdglück fürchten zu müssen – so die lokale Auffassung.

Auch rituelle Vorschriften, die die soziale Interaktion zwischen einzelnen Hausgruppen einschränken, können ein gewichtiger Grund sein, anderen nicht begegnen zu wollen, um nicht etwa Sanktionierung durch Geister zu riskieren. Insbesondere „falsche Heiraten" gehen oft mit langanhaltenden rituellen Einschränkungen der sozialen Interaktion der beteiligten Verwandtengruppen einher. Geister, die über die Einhaltung der richtigen Beziehung zwischen den Verwandtengruppen wachen, könnten andernfalls intervenieren und Unglücke hervorrufen. Bei nicht wenigen Erkrankungen und Unfällen wurde mir von anderen mitgeteilt, dass die Gründe dafür im Nichteinhalten dieser Vorschrift lägen. Manch eine:r geht darum auf Nummer sicher und meidet ganze Dorfbereiche. Auch hier ist die Vielzahl der Dorfpfade nützlich.

Jenseits ritueller Vorschriften könnte es auch sein, dass man aus dem einen oder anderen Grund vermeiden möchte, beim Besuch eines bestimmten Hauses „ertappt" zu werden. Wie in eng vernetzten Orten nicht unüblich, wird das Kommen und Gehen nicht nur im eigenen Haus, sondern auch in der Nachbarschaft intensiv mitverfolgt. Kein Wunder, dass viele Stippvisiten und ad hoc Besuche im Schutz der Dunkelheit, etwa vor Sonnenauf- oder nach Sonnenuntergang erfolgen. Andere Nachbarschaften ohne offensichtlichen Anlass im hellen Schein des Tageslichts zu durchqueren oder gar aufzusuchen ist, obwohl keineswegs explizit verboten, eher ungewöhnlich und wird von Nachfragen und Blicken begleitet. Ein wesentlicher Grund dafür, der gelegentlich ausgesprochen, viel häufiger jedoch gedacht oder eher empfunden wird, ist *pŋka* – Schüchternheit oder auch Scham.

Eem Kham, zum Beispiel, erläuterte entschuldigend ihre seltenen Besuche in meiner Nachbarschaft in Pliya mit Verweis auf *pŋka*. Wir saßen auf der Veranda ihres Hauses und tauschten Nettig- und Neuigkeiten im Vorfeld eines Zensusinterviews aus. Wir waren uns in der Tat nur bei wenigen Gelegenheiten und Festivitäten begegnet, obwohl wir doch, räumlich gesehen, gar nicht weit voneinander entfernt im selben Dorf wohnten. Sie fuhr fort, zu erklären, warum sie nie vorbeigekommen sei: Sie würde generell selten und nur sehr ungern andere Nachbarschaften (*tooŋ priaŋ*) aufsuchen oder auch nur durchqueren, weil sie Sorge hätte, dass andere daran Anstoß nehmen könnten (*ŋɔ priaŋ cɛh*). Sie würde Schüchternheit empfinden (*pŋka*) und darum sich fast nie in meiner Nachbarschaft aufhalten. Eem Khams Aussage bringt auf den Punkt, was sich alltäglich beobachten und mitunter sogar selbst empfinden lässt – nämlich, dass die soziale Landschaft des Dorfes alles andere als undifferenziert ist.

Von außen betrachtet sind die Häuser in Pliya zumindest bis Anfang 2015 – bevor die ersten Häuser mit Betonelementen gebaut wurden – sehr ähnlich gewesen und soziale Unterschiede ließen sich weder von der Lage noch der architektonischen Struktur des Hauses mit Sicherheit

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ablesen. Zudem spielen in Pliya Status- oder Rangdifferenzierungen in diesem Zusammenhang ohnehin keine auffällige Rolle, wie es im Kontrast für einige der anderen ethnographischen Kontexte gilt, die besonders in der ethnologischen Literatur zu Scham und Schüchternheit hervorgehoben sind (Collins und Bahar 2000; Keeler 1983; Röttger-Rössler 2004). Die Differenzierung, von der hier die Rede ist, speist sich aus verwandtschaftlichen Asymmetrien und von Nähe-Distanz-Dynamiken innerhalb des Dorfes. Diese sich stetig evolvierenden Unterscheidungen sind Ausgangspunkt aber auch Produkt von Sozialität. Schüchternheit zu zeigen oder anzuführen, wie etwa Eem Kham tat, betont, dass man soziale Differenzierungen anerkennt und sich wissend innerhalb dieser zu bewegen weiß – bewegen dabei im buchstäblichen Sinn.

Denn die Vielzahl der Pfade ermöglicht es, sich bewusst innerhalb der sozialräumlich differenzierten Sphäre des Dorfes an die Situation und die eigene Positioniertheit angepasst zu bewegen oder eben auch nicht. Das Vermeiden von Nachbarschaften und Häusern ist besonders augenfällig. Distanzen innerhalb des Dorfes werden dabei ganz anders gewertet als solche jenseits des Dorfes: während etwa ein Haus in Entfernung von wenigen Gehminuten durchaus als weit entfernt (*cah*) bezeichnet werden kann, gilt gleiches nicht unbedingt für ein Reisfeld, zu dem ein Fußmarsch von einer Stunde nötig ist. Dass Distanzen hier nicht rein geographisch sind und nicht einfach so überbrückt werden können, wird bereits kleinen Kindern nahegebracht. Zwar sind Kinder und Jugendliche am ehesten innerhalb des Dorfes auch großräumiger mobil, aber schon kleine Kinder werden ermuntert, sich nicht weit vom eigenen Haus und der näheren Umgebung zu entfernen. Wobei „ermuntert" auch Rückgriff auf beängstigende Aussagen wie etwa über sich herumtreibende Monster beinhalten kann. Was die Kinder lernen sollen, ist nicht so sehr, sich vor Monstern zu fürchten, sondern Zurückhaltung innerhalb eines komplexen sozialen Raums zu üben und ein Gefühl von Schüchternheit zu entwickeln (siehe auch Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2013). Während allgemein Besuche in anderen Häusern, insbesondere aus Gründen der Scham aber auch mit Blick auf Geister und mögliche Interventionen von Ahnengeistern bei Personen zunehmenden sozialen Alters delikater und deutlich weniger werden, ist Scham auf besondere Weise mit verwandtschaftlichen Zugehörigkeiten verknüpft.

Scham und verwandtschaftliche Zugehörigkeiten

Das Gefühl der Scham bietet einen guten Ausgangspunkt, um verwandtschaftliche Dynamiken zu betrachten. Eine Khmu Person ist sich mit zunehmendem Alter allzu bewusst, wie verwandtschaftliche Zugehörigkeiten nicht zuletzt die Bewegung im sozialen Raum prägen: eine jede Person ist Teil einer Hausgruppe (*khon kaaŋ*), einer patrilinearen Verwandtengruppe (*cum*) und sieht sich frauengebenden und frauennehmenden Verwandtengruppen gegenüber, letztere sind hierarchisch angeordnete Verwandtengruppen, zu denen bestimmte Heirats- und Tauschbeziehungen bestehen (Stolz 2020). Der entscheidende Unterschied im emotionalen Erleben von Sozialität innerhalb der eigenen Verwandtengruppe und in Interaktion etwa mit Mitgliedern einer frauengebenden Verwandtengruppe ist die Ab- bzw. Anwesenheit von Scham.

Während Scham eine untergeordnete Rolle in der Interaktion innerhalb einer Verwandtengruppe spielt und man sich dort vergleichsweise locker verhalten und alltäglich geben kann, ist Schüchternheit sehr prägend in der Interaktion mit Mitgliedern frauengebender Verwandtengruppen, denen gegenüber man sich sehr zurückhaltend und durchaus förmlicher verhält. Je nach Situation ist charmantes Scherzen oder eher demütiges Verhalten angebracht – das ständige

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bemühen um das angemessene Verhalten in Verbindung mit einem Gefühl von Schüchternheit ist ein Grundmotiv und -empfinden in der asymmetrischen Interaktion von frauengebenden und -nehmenden Verwandtengruppen.

Dabei sind alle Bewohner:innen in Pliya mit beiden Perspektiven bestens vertraut: wenn man auch Frauennehmerin eines Hauses ist, ist man Frauengeberin relativ zu einem anderen Haus und erlebt quasi regelmäßig beide Perspektiven. Besonders interessant ist der Perspektivwandel, den Frauen mit der Heirat vollziehen: der aufregendste Aspekt von Hochzeiten für alle Beteiligten (jedoch auf verschiedene Weise) ist das Bestreben, die Braut aus ihrem Ursprungshaus und ihrer ursprünglichen Verwandtengruppe in das Haus und die Verwandtengruppe des Bräutigams zu überführen. Die Inkorporation der Braut ist allerdings nicht mit Abschluss der Hochzeit beendet, sondern ist ein sehr langer Prozess (Stolz 2021; siehe auch Carsten 1997). Die Verwandtengruppe, deren Teil sie mit der Zeit wird und deren Perspektive sie einnehmen wird, ist zuvor die frauennehmende Gruppe ihrer eigenen gewesen.

Dass es eine Weile braucht, bis man Vertraulichkeit und relative Lockerheit innerhalb der neuen Haus- und Verwandtengruppe, der gegenüber das Schamempfinden zunächst im Vordergrund steht, entwickelt, ist naheliegend. Wenn innerhalb des Dorfes geheiratet wird, kann sich dieser Übergang sanft gestalten. Nɨŋ Sen, die ich als junge Heranwachsende kennengelernt und die zwischen zwei meiner rezenteren Aufenthalte einen jungen Mann aus dem Dorf geheiratet hatte, erzählte mir, warum sie relativ häufig auch nach ihrer Hochzeit noch in ihrem Elternhaus anzutreffen war. Sie würde selbstverständlich in ihrem neuen Haus kochen und mit ihrem Mann und seiner Familie essen, aber sie würde danach häufig ihr altes Zuhause aufsuchen, weil sie sich nur dort ohne Scham satt essen kann.

Aus Scham, Zurückhaltung beim Essen und Trinken zu zeigen, wird auch bei Festen genauso erwartet wie die Bereitschaft der jeweiligen Gastgeber:innen, nachdrücklich zum Trinken und Essen aufzufordern – oder sogar, wie es beim Bewirten von Frauengeber:innen üblich ist, letzteren gefüllte Löffel und Gläser beharrlich und im Überfluss aufzudrängen.[5] Was nach reiner Etikette klingt, ist allerdings durchaus diffiziler: soziale Diplomatie ist eine hohe Kunst, und das angemessene Verhalten beinhaltet auch schwerer absehbare Entscheidungen, wenn es etwa darum geht, welches parallel stattfindende Ritual von zwei ähnlich zu einem verwandtschaftlich positionierten Häusern man aufsucht, welche Repräsentant:innen des eigenen Hauses man schickt und welche Gaben man mitbringt. Je nach Vorgeschichte der Beziehungen und dem aktuellen Stand des laufenden sozialen Kommentars müssen Entscheidungen bedacht werden – indes haben nicht alle Mitglieder des Hauses die gleichen Interessen und Einschätzungen der Lage. Einen hierfür typischen Streitfall eines Ehepaares habe ich nach einem Ritual miterlebt[6] und stelle ihn hier in Kürze dar (für mehr Details siehe Stolz 2021: 187f.).

Ma Mɔɔ[7] etwa war keineswegs zufrieden, dass sich ihr Mann, Yoŋ Mɔɔ[8], vor allem bei Yoŋ Miaŋ einbrachte und sein Ernteritual besuchte, während seine Frau das des anderen auf

5 Zum Verhältnis von Essen und Verwandtschaft siehe auch Anita von Poser (2013).

6 Unsere verwandtschaftliche Beziehung ermöglichte mir, jederzeit in diesem Haus ein- und auszugehen. Nähere Verwandte ahnten den heraufziehenden Streit und empfahlen mir, in der Nacht im Haus des Ehepaares zu übernachten, um sie nicht alleine ihrem Konflikt zu überlassen.

7 Wörtlich die Mutter von Mɔɔ. Teknonyme werden insbesondere von Mitgliedern derselben Verwandtengruppe verwendet.

8 Wörtlich der Vater von Mɔɔ.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganz ähnliche Weise verwandten Hauses besuchte. Ma Mɔɔ war wütend und kritisierte für ihre Verhältnisse ungewöhnlich deutlich, dass ihr Mann Yoŋ Miaŋ ein viel größeres Stück Sticklack, eine obligatorische Gabe bei diesem Ritual, mitgab als seinem anderen Frauennehmer. Ma Mɔɔ formulierte ihren zentralen Vorwurf, der auf mich wie der Höhepunkt des nächtlichen Geschehens wirkte: es mangele ihm an Scham gegenüber Frauengeber- und Frauennehmer (*pəə pŋka eem, pŋka khəəy*)!

Der zentrale Vorwurf von Ma Mɔɔ kam keineswegs überraschend, auch nicht für ihren Ehemann, der dergleichen schon häufiger auch von anderen zu hören bekommen hat. Sie hatte nicht nur ihre eigene Ansicht im Blick, sondern auch die mögliche Meinung und Perspektive anderer naher Verwandter, die Kritik an diesem, wie sie findet, Ungleichgewicht in der Berücksichtigung der frauennehmenden Häuser üben (könnten). Es ist vor allem diese Sensibilität und das angemessene, respektvolle und zurückhaltende Verhalten gegenüber unterschiedlich positionierten Anderen, die Ma Mɔɔ hervorgehoben hat. Aus ihrer Sicht mangelt es ihrem Mann an dieser Scham gegenüber asymmetrisch verwandten Personen. Scham zu zeigen ist nicht nur sozial geboten und normativ erwartet, sondern ist auch Kennzeichen von „wissenden Personen" (*khon nɨŋ*). Gradmesser für diese Art Wissen ist nicht so sehr die Menge an formaler Schulbildung, sondern das Wissen um die sozialen Differenzierungen, das diplomatische Geschick im Navigieren dieser und insbesondere das angemessene Zeigen von *pŋka*.

Scham ist indes weniger häufig ausgesprochen als sozial-räumlich gelebt. Explizit artikuliert wird es mitunter in Konfliktsituationen wie in der oben angedeuteten. Birgitt Röttger-Rössler (2004: 196f.) hat aufgezeigt, dass Konfliktfälle, wenn in ihrer Vielschichtigkeit und mit profundem Hintergrundwissen sowie Wissen um die durchaus auch divergierenden Perspektiven der beteiligten Personen dargestellt, besonders gut Einblicke in emotionale Phänomene bieten. Neben Konfliktfällen und ritualisierten sozialen Situationen wird Scham im traditionellen Gesang (Lundström und Damrong Tayanin 2006: 192f.) ausgedrückt und durchaus auch ausgeschmückt. Im Alltagsleben findet *pŋka* sozial-räumlich oft unartikuliert Ausdruck – etwa bei der Wahl des richtigen Pfades, der es einem erlaubt, bestimmte Häuser und Dorfecken wortwörtlich zu umgehen. Insofern kann Scham sehr greifbare Effekte haben: Pfade sind das Ergebnis wiederholter Bewegungen im (sozialen) Raum und, sind somit, anders als etwa die vom Distrikt geplante Umgehungsstraße, Ergebnis und Ausdruck einer sozialräumlichen Praxis, in der Scham als ein moralisch aufgeladenes und insgesamt positiv konnotiertes Gefühl besonders prägend ist.

Teilnehmendes Fühlen

Das Wort *pŋka* und seine Bedeutung kannte ich bevor ich begann, es selbst im Feld zu empfinden. Zunächst konnte ich meine eigene Gefühlsreaktion auf bestimmte soziale Situationen und mein plötzliches Vermeidungsverhalten nicht richtig deuten. Warum wurde ich so aufgeregt, wenn ich das Dorfviertel aufsuchen sollte, in dem überwiegend unsere Frauengeber:innen wohnten? Warum fing ich an zu zögern, bestimmte Pfade zu benutzen? Warum wurde ich auf einmal nervös – wo ich doch schon einige Monate dort und mit fast allen bekannt war? War das ein generelles Unbehagen, das sich bei mir einstellte? Eine mangelnde Anpassung? Ein Rückschritt in meinem Feldforschungsprozess? Natürlich ging ich weiter in die besagte Nachbarschaft, wenn auch mit einem leicht flauen Gefühl im Bauch. Dass mein Gefühl eben nicht

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur mein individuelles Gefühl war, wurde mir deutlich, als ich die Veränderung bei Ma Khwaay bemerkte.

Während insbesondere manche Frauen durch ihre gesamte Körperhaltung ihr Gefühl für Scham verdeutlichen, wirkte Ma Khwaay demgegenüber zumeist recht furchtlos, selbstbewusst und eher offensiv als zurückhaltend. Sie betonte mir gegenüber wiederholt, dass nichts dabei sei, andere Häuser aufzusuchen, gar andere Nachbarschaften – so, als täte sie das selbst jederzeit nach Gutdünken. Weit gefehlt. Ihr eigener Bewegungsradius innerhalb des Dorfes war sehr reduziert und ich sah sie fast nie andere Häuser betreten. Aber nun waren wir eingeladen, gemeinsam ihren nahen Frauengeber zu besuchen. Die Verabredung war ohne festen Zeitpunkt und mir fiel auf, dass sie an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen zögerte, dorthin zu gehen. Woran könnte das liegen? Sie erläuterte wiederholt, dass nichts dabei sei, ihn zu besuchen. Er wäre schließlich ein sehr naher Mensch als enger Frauengeber. Und überhaupt wären gegenseitige, gewöhnliche Besuche ja nichts Besonderes.

Als wir schließlich eines Abends zum Besuch aufbrachen und sie sich noch schnell eine elegante Jacke anzog, war ich verblüfft, dass sich ausgerechnet Ma Khwaay mit kaum zu verbergender Nervosität aufmachte zu dem Haus, das kaum eine Minute Fußmarsch entfernt war. Sie eilte förmlich den schmalen Fußpfad in der Dunkelheit entlang, als müssten wir unerkannt etwas oder jemandem entkommen; es fiel mir schwer, Schritt mit ihr zu halten. Die Art, wie Ma Khwaay im Haus angekommen war, höflich saß und Konversation machte, inklusive charmantem Lächeln und zurückhaltenden Fragen und Äußerungen, zeigte mir eindringlich, dass Scham und Schüchternheit gegenüber, in diesem Fall durchaus vertrauten, aber nichts destotrotz hierarchisch positionierten, Frauengebern selbst vor einer ansonsten ausgesprochen selbstbewussten Frau nicht Halt macht. Diese Beobachtung trug dazu bei, dass ich mich nicht nur mit meinem unangenehmen Gefühl von Schüchternheit versöhnte, sondern auch anfing, zu begreifen, dass verwandtschaftliche Praxis eine Empfindungsdimension hat, der man sich nur schwer entziehen kann und die eine wichtige Quelle von Erkenntnis sein kann (Stodulka, Selim und Mattes 2018).

Doch auch bei der Interaktion von Frauennehmer:innen und -geber:innen spielen sozialräumliche Aspekte eine wichtige Rolle: Diese asymmetrische Beziehung ist nicht in allen sozialen Situationen gleichermaßen akzentuiert; ganz im Gegenteil, je nach Kontext und Raum steht sie möglicherweise überhaupt nicht im Vordergrund. Das ist etwa der Fall bei der im Alltag üblichen sozialen Interaktion in Räumen, die als vernakuläre öffentliche Räume bezeichnet werden können (Stolz und Petit 2021). Werkhäuser (*ศาลา*), werkstattähnliche Hütten und die davor befindlichen Sitzflächen sind Anlaufpunkt für externe Gäste und alltäglicher Treffpunkt für Nachbar:innen. Tabutage, an denen die rituelle Vorschrift das rastende Verbleiben innerhalb des Dorfes vorsieht, und auch die frühen Morgen- und Abendstunden lassen sich an Werkhäusern in Gesellschaft verbringen. Dort begegnen sich im Alltag zumeist vertraute Nachbar:innen, die häufig unterschiedlichen, asymmetrisch positionierten Verwandtengruppen angehören. Diese Tatsache spielt in der alltäglichen Nachbarschaftsinteraktion im öffentlichen Raum kaum eine Rolle und der gemeinsame Zeitvertreib und das Teilen von Neuigkeiten steht im Vordergrund. Diese Werkhäuser, die zunächst als Schauplatz wichtiger Rituale und im Alltag als sozialer Begegnungsraum vor allem von Männern und Jungen wichtig waren, haben stetig an Bedeutung verloren. Zwar sind sie mittlerweile zugänglich für Frauen wie für Männer und sind damit nun erstmals wirklich öffentlich, aber sie sind auch überhaupt viel weniger frequentiert als Wohnhäuser. Abendliches Fernsehschauen innerhalb der Familie und mit Nachbar:innen und

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

engen Verwandten hat das abendliche Sitzen am Lagerfeuer und das Erzählen von Geschichten weitgehend ersetzt. Zumindest nahm ich das an - bis ich in der kalten Saison im Januar/Februar 2020 eine Renaissance der Lagerfeuer im öffentlichen Raum zu meiner Überraschung erlebte.

In der Zwischenzeit hatte Pliya ein Bauboom erfasst; wer noch nicht mit Bau und Planung eines Hauses mit Betonelementen zugange war, erträumte sich zumindest eines. Und einige Holzhäuser sind verschiedenen Varianten aspirativer Betonbauten gewichen (Stolz 2021 [2019]). Interessanterweise traf ich insbesondere die Besitzer zweier besonders beeindruckender Exemplare von zweistöckigen Häusern, deren Erdgeschoss jeweils von Betonwänden umschlossen war, jeden Abend an ihren Lagerfeuern am Rande des Hauptpfades der Nachbarschaft in der Nähe ihrer Häuser. Ich war gewohnt, sie vor allem drinnen vor dem Fernseher umringt von ihren Kindern, Enkeln und Nachbar:innen zu wähnen. Nun saßen sie an ihren Feuerstellen, erfreut an jedem Plausch mit Vorbeikommenden. Auch in anderen Teilen des Dorfes schienen sich die abendlichen Lagerfeuer vermehrt zu haben. Wenn doch die neuen Häuser einladend und beeindruckend auf Gäste wirken sollten, wieso waren sie dann so verlassen, dass nicht mal die Besitzer:innen selbst in ihnen sitzen mochten? Meine Gesprächspartner:innen an den Feuerstellen, auf diese Beobachtung hin angesprochen, äußerten warum sie zögerten, die neuen Betonhäuser zu betreten: aus Scham (*pŋka*)! Man sei es nicht gewohnt, in diesen zu sitzen. Wohlstandsunterschiede, wenn auch bisher bereits daran zu erkennen, ob etwa mit Bambus oder Holz gebaut wurde, waren zu keinem Zeitpunkt derart sichtbar wie heute. Offensichtlich wird die neue Betonmaterialität der Häuser weiter zur Gestaltung und Transformation der (sozialen) Landschaft der Scham beitragen.

Schluss

Ausgehend von den vielen Pfaden in einem Hochlanddorf in Nordlaos habe ich die sozialräumliche Dimension einer sozial besonders bedeutsamen Emotion, der Scham, aufgezeigt. Diese Pfade dienen ebenso zum Umgehen von Häusern und Dorfbereichen wie ihrer Verbindung. Scham als ein positiv konnotiertes Gefühl ist ein häufig genannter Grund dafür, bestimmte Personen und soziale Situationen zu vermeiden. Scham zu zeigen und hervorzuheben wiederum ist Teil des sozialen und emotionalen Repertoires von Erwachsenen, während der Mangel an Schamgefühl ein starker Anwurf an eine andere Person ist, wie ich mit dem kurzen Beispiel eines Streitfalls zu zeigen beabsichtigte. Dass das forschende Lernen im Feld auch affektive Dimensionen umfasst, veranschaulichte mir mein persönliches Empfinden der Scham, das mir zunächst ein Rätsel war.

Zum Schluss griff ich auf, dass die neuen aspirativen Häuser mit Betonelementen nur sehr zögerlich betreten, oder gar zu Gunsten von Lagerfeuern als wichtigeren sozialen Orten vermieden werden, was mir meine Gesprächstpartner:innen mit dem Gefühl der Scham begründeten. Nun ist dies sicherlich eine Momentaufnahme, und diese Häuser werden über kurz oder lang eine vertraute Umgebung werden. Allerdings sind Häuser nicht lediglich ein Schauplatz sozialer Interaktion, dem bestimmte Bedeutungen zugeschrieben werden. Die Materialität der Häuser hat auch, zugegeben schwer greifbare, Auswirkungen auf das Erleben von Personen (vgl. Ebrahimi 2022). Der rapide Wandel der Materialität von Häusern, von Bambus oder Holz zu Beton, wirkt sich auch auf die affektiven Dimensionen der Sozialität in diesen Räumen und darüber hinaus aus. Dieser Forschungsbereich eignet sich, wie Birgitt Röttger-Rössler (2002) mit Bezug

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf Emotionsforschung eindrücklich argumentiert und in Ihrer Praxis veranschaulicht hat, für interdisziplinäre und vergleichende Forschung. Auch hier haben „Rörö"s Werk und Wirken als Inspirationsquelle nichts von ihrer Aktualität verloren.

Danksagung

Mein Dank geht zuallererst an Birgitt Röttger-Rössler, die als beeindruckende Forscherinnen- und Lehrpersönlichkeit und empathische Kollegin und Mentorin nicht nur für mich ein Vorbild ist. Vielen Dank an Thomas Stodulka, Anita von Poser und das gesamte Herausgeber:innen-Team für die Einladung, einen Beitrag für diesen Band zu verfassen und für die wohlwollenden Anmerkungen zum Text. Ebenso gilt mein tiefer Dank wie immer den Gesprächspartner:innen und Vertrauten in Pliya.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Allerton, Catherine 2013: *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Carsten, Janet 1997: *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. New York: Clarendon Press.

Collins, Elizabeth Fuller und Ernaldi Bahar 2000: To Know Shame: Malu and Its Uses in Malay Societies. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 14 (1): 35–69.

Damrong Tayanin 1994: *Being Kammu. My Village, my Life*. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.

Ebrahimi, Sara Honarmand 2022: Introduction: Exploring Architecture and Emotions through Space and Place. *Emotions: Culture, History, Society* 6: 65–77.

Évrard, Olivier 2006: *Chroniques des Cendres. Anthropologie des Sociétés Khmou et Dynamiques Interethniques du Nord-Laos*. Paris: IRD Éditions.

Funk, Leberecht, Birgitt Röttger-Rössler und Gabriel Scheidecker 2012: Fühlen(d) Lernen: Zur Sozialisation und Entwicklung von Emotionen im Kulturvergleich. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15: 217–238.

Guillou, Anne Yvonne 2017: Potent Places and Animism in Southeast Asia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 18 (5): 389–399.

Herrmans, Isabell 2020: Spirits out of Place: Relational Landscapes and Environmental Change in East Kalimantan, Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26: 766–785.

Keeler, Ward 1983: Shame and Stage Fright in Java. *Ethos* 11 (3): 152–165.

Lundström, Håkan und Damrong Tayanin 2006: *Kammu Songs. The Songs of Kam Raw*. Kopenhagen: NIAS Press.

Lutz, Paul-David 2021: *‚Sert Has Gone'. An Ethnographic Account of Khmu Prowess, Village Politics and National Development on a Ridgetop in Laos*. The University of Sydney: Unpublished Dissertation.

Poser, Anita von 2013: *Foodways and Empathy. Relatedness in a Ramu River Society, Papua New Guinea*. New York: Berghahn.

Rössler, Martin 2009: Die sozialräumliche Organisation des makassarischen Hauses. In: Elfriede Hermann, Karin Klenke und Michael Dickhardt (Hg.), *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 259–274.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: LIT.

Röttger-Rössler, Birgitt 2013: In the Eyes of the Other: Shame and Social Conformity in the Context of Indonesian Societies. In: Bénédicte Sére und Jörg Wettlaufer (Hg.), Shame between Punishment and Penance (*Micrologus* 54). Florenz: Sismel, 405–420.

Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison Between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity* 20 (3): 260–287.

Stodulka, Thomas, Nasima Selim, und Dominik Mattes 2018: Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects. *Ethos* 46 (4): 519–536.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stolz, Rosalie 2020: By Means of Squirrels and Eggs Kinship and Mutual Recognition among the Khmu Yuan of Northern Laos. *HAU* 10 (2): 548–560.

Stolz, Rosalie 2021: *Living Kinship, Fearing Spirits. Sociality among the Khmu of Northern Laos*. Kopenhagen: NIAS Press.

Stolz, Rosalie 2021 [2019]: Making Aspirations Concrete. ‚Good Houses' and Mockery in Upland Laos. *Ethnos* 86 (5): 814–831.

Stolz, Rosalie und Pierre Petit 2021: Emerging Public Spaces in Rural Laos. *Civilisations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 69: 171–193.

Svantesson, Jan-Olof, Kam Ràw, Kristina Lindell und Håkan Lundström 2014: *Dictionary of Kammu Yùan Language and Culture*. Kopenhagen: NIAS Press.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Victoria Kumala Sakti[1]

"It's like a Big Family Feud!" Researching Social Trauma and Repair through the Lens of Emotion and Culture

Introduction

It was the Summer of 2013, and I was in the thick of data analysis for my doctoral research on how individuals and communities were rebuilding their lives after the Indonesian occupation of Timor-Leste. The "messiness" of in-depth ethnographic data was daunting, so I sought guidance from my dissertation supervisor, Professor Birgitt Röttger-Rössler. Over the next couple of hours that afternoon, we sat in her tastefully decorated office and discussed my findings, questions, and dilemmas. The process felt somewhat like an initiation ritual; the senior anthropologist welcoming their junior to the art of making sense of the world.

My doctoral project aimed to understand how people remember and deal with collective experiences of violence and how they express, manifest, and perform the accompanying emotions (Sakti 2018). In Timor-Leste (also known as East Timor), communities were still grappling with the long-term effects of violence. When I conducted fieldwork, over a decade had passed since the territory voted for independence in 1999, leading to massive violence and displacement. The transitional justice mechanisms implemented in the country, such as truth and reconciliation commissions and tribunals, had already completed their mandates. These mechanisms produced truth-finding reports documenting the harrowing extent of the occupation and successfully facilitated public hearings and community reconciliation meetings for less-serious crimes. However, survivors and the families of victims of grave human rights abuses, such as extrajudicial killings, torture, and rape, were left feeling a deep sense of injustice. These mechanisms failed to bring perpetrators of serious crimes, namely members of the Indonesian security forces and their East Timorese militias, to court and punish them accordingly. The indictments they issued, although still active, are today largely ignored by both high-level planners and local perpetrators by deliberately opting to remain on the Indonesian side of the border. It was against this background of impunity that my research was situated.

The perpetrators' continued refusal to take accountability to this day has left behind enduring consequences to people's psychological, social and cultural worlds, rupturing the social fabric holding societies together. Local perpetrators often knew the people they harmed through social or close kinship ties. Despite the assumption that experiences of war, collective and political violence evoke emotions such as anger, fear, grief, guilt, and shame among the actors

1 Victoria Kumala Sakti is a Postdoctoral Research Fellow at the 'Ageing in a Time of Mobility' Research Group, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, Germany. Contact: sakti@mmg.mpg.de

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

involved, the people I encountered during fieldwork rarely articulated these through words. Instead, they were preoccupied with fulfilling their everyday needs or those of their ancestors. The dead's needs were at times equally pressing, and families would mobilise various resources to fulfil them through ancestral rituals. What puzzled me at the time was that these rituals would also be attended by East Timorese people who, in 1999, fled to Indonesian West Timor but never returned and were living among alleged perpetrators of the past violence. I observed the spouses of alleged local perpetrators crossing state borders to participate in these rituals. Would there be no bad feelings or rejection, I thought to myself. I described this observation to Birgitt. Specifically, I spoke about how this unfolded within a Meto-speaking community dealing with the aftermath of a village massacre. The massacre had created massive 'bad deaths', a notion prevalent in Southeast Asia referring to an untimely and violent death that must be ritually treated. Birgitt asked me:

> "These bad deaths would have cultural consequences to the family members and community if not dealt with, is that right?"
> "Yes, a bad death is harmful in that it can cause illnesses, hardships and even deaths in the family. That is why the dead's family [lineage house] must get together and resolve any pending mortuary obligations," I responded, and added,
> "But families face difficulties fulfilling these delayed obligations because the perpetrators have refused to take accountability and compensate for the deaths."
> Birgitt nodded and carefully gathered her thoughts, "If one bad death creates difficulties for one family, imagine the scale of massive deaths and the resulting family conflicts across the country. It's like a big family feud!"

Among the many insights I have gained through my collaboration with Birgitt, her observation about the web of conflicts across familial ties remains key to my research endeavour. It resonated not only with my interest in the relatedness, belonging, and intergenerational memory, but also made it clearer to me how examining emotional exchanges, silences, and boundary-making practices within these kinship ties could help me understand how people actively remember past violence.

This chapter contributes to a volume that celebrates Birgitt's long and productive career in Social and Cultural Anthropology. Specifically, it recognises her pioneering work in contemporary emotion research within and beyond Germany. In what follows, I provide a brief context of the study and the implications of unresolved conflict among Meto-speaking communities living in Timor-Leste and Indonesia. I then discuss the usefulness of an anthropological approach to emotion in researching social trauma and repair, and illustrate this by discussing local responses to unresolved dispute, and how these may include ongoing practices of inclusion and exclusion. The chapter closes with some concluding remarks.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An East Timorese Story: Disruptions to the 'Flow of Life'

As one of the youngest countries in the world, Timor-Leste has prevailed prolonged and violent transfers of power. The Portuguese colonisation lasted for 450 years until 1975, the Japanese briefly invaded the colony during the Second World War, and Indonesia, which directly neighbours the territory, invaded and illegally annexed it between 1975 and 1999. Official truth-finding documents reveal that this dark period resulted in a death toll of 102,800–183,000 civilians (CAVR Executive Summary 2005).

Timor-Leste's path to independence began with the resignation of the Indonesian authoritarian president, Suharto, in 1998. His successor, B. J. Habibie, offered a referendum for the East Timorese people, which the United Nations (UN) facilitated the following year. The two options offered were: (1) greater autonomy within Indonesia, or (2) independence from Indonesia. However, during the period leading up to the vote, Indonesian security forces and their East Timorese militia groups terrorized local populations. When the referendum result was announced in favour of independence (78.5 per cent), they retaliated with widespread violence and mass killings across the territory (Tanter, Ball, and van Klinken 2006). They also forcibly displaced around 250,000 people into Indonesian West Timor.

Today, former militia group members and their immediate families live in displacement camps and relocation sites in West Timor. Along with tens of thousands of other East Timorese people who choose to stay in Indonesia, they make up the diaspora group across the border (Damaledo 2018).

One of the main case studies of my doctoral project examined the aftermath of a massacre that occurred in Bobometo village, located in the highlands of the East Timorese district of Oecussi. This district is an enclave belonging to Timor-Leste, located entirely in West Timor, Indonesia. The Bobometo massacre was one of the most heinous scenes of human atrocities during the extreme violence in 1999. At least 80 primarily young men were killed by local militias for having voted for independence. The perpetrators were militiamen who mainly originated from neighbouring villages, and who shared social or kinship ties with their victims.

East Timorese kinship and political relations are structured through marriage-created alliances. Marriages place the unifying families in lifelong and asymmetrical relations of power with one another. These alliances are categorically divided into house groups, in which one 'gives the gift life' (progenitor) through their female members marrying into the house group that 'receives the gift of life' (progeny).[2] The progenitor group is socially superior to the progeny. A person's membership in a house group ends only after death and when their house members complete mortuary obligations (also called debt) to their progenitor group. In the case of the massacre, the deaths were left unresolved while the perpetrators remain living with impunity across the border. Delayed mortuary obligations and the nature of the victims' violent deaths ruptured what was most at stake for the Meto, namely the balance and maintenance of what anthropologists have described as the 'flow of life'. While an open path between alliances is signi-

2 Anthropological literature on Meto classification for marriage alliances adopts the male centric terms, namely 'wife-givers' (*atoin amomet*—male people) and 'wife-takers' (*atoin amafet*—female people) to convey the way the Meto prominently use them. This is not to suggest, however, that women are passive agents in marriage (McWilliam 2002, p. 168).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fied by the flow of words, gifts, and services between the two parties, bad relations are signified by blockages. These blockages, caused by unresolved bad deaths, caused tensions between and within house groups, grief, fear of ancestral punishment, and victims' families' tireless efforts in demanding compensation from the Timor-Leste government.

Approaching Social Trauma and Repair

One of the challenges I encountered early in my research on emotion, violence and memory was the observation that people rarely articulated their feelings or inner experiences related to past sufferings unless prompted. At the same time, existing studies on mental health in Timor-Leste reported a high prevalence of post-traumatic stress disorder (PTSD) and depression among survivors of violence (Silove et al. 2009; Rodger and Steel 2016). These studies, conducted primarily by Western-trained psychologists and mental health researchers, relied on a predominantly discursive approach to individual suffering. While these studies are important and helpful insofar as they also attend to local constructions of psychosocial responses (Le Touze, Silove, and Zwi 2005; Palmer, Barnes, and Kakuma 2017; Sakti 2013), I argue that the privileging of discourse or narrativization of individual suffering, and the tendency to draw causal linkages between the traumatic event and the psychological responses, misses the broader significance that is being communicated through these local constructs, especially the collective and social relational effects of violence.

Birgitt makes a similar assertion in her *Zeitschrift für Ethnologie* article on emotion and culture, where she points out the cognitive bias of approaches that classify emotions as exclusively cognized processes of somatic experiences. She argues that the bodily dimension of emotion is also the product of cultural modelling (Röttger-Rössler 2002: 152). It would be insufficient, then, when considering the case above to rely on the mind/feeling dimension of people's emotional responses to unresolved disputes and 'bad deaths' (while conflating these with Western-derived notions of trauma) without anthropological scrutiny. Her article outlines a significant theoretical framework of emotion as an anthropological subfield, calling anthropologists interested in this theme to go beyond the argument of 'relativism' and to reveal the cultural and social components of emotions and their meanings and local logics (Röttger-Rössler 2002: 159).

In my work on social trauma, I understand emotion as biocultural processes, which connects cultural meanings and bodily feelings. Emotions are shared intentionally and with volition, and the effect of this sharing of emotions strengthens the bonds within groups (Röttger-Rössler and Stodulka 2014; Markowitsch and Röttger-Rössler 2009). This understanding directed me to attend to the ways conflict-divided communities continue to repair their relationships with one another, their ancestors, and the land long after the violence has ended. My findings show that the process of social repair after mass violence is not a linear one; it can often be emotionally taxing and fragile as conflicted parties continue to assert their multiply-located senses of belonging. The section below illustrates this point through a discussion of how Meto-speaking communities dealt with the aftermath of violence through rituals targeted at removing blockages to 'the flow of life' and the boundary-making practices that impacts on people's (im)mobilities across borders.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Resolving Disrupted Paths through Ritual Practice and (Im)Mobilities across Space

Blockages in mortuary rituals put at stake the core values underpinning Meto societies, namely the kinship alliances and the flow of exchanges between them. According to local logic, these blockages must be removed, in order to ameliorate the emotional distress and the perceived cultural consequences for persons, kinship ties, and communities. Unless the source of blockage is removed, the spiritual threats arising from the bad deaths remain to exist for the deceased's families and future generations. At times, these threats—particularly those associated with ancestral punishment—include inimical consequences to the body (prolonged and mysterious illnesses) and even death. Importantly, blockages need to be removed before any form of life-giving rituals can take place. In the case of the Bobometo massacre, social trauma manifests in the breakdown of existing kinship alliances and the 'closing of doors' for potential future marriages between the two villages mentioned above.

Christina, a good friend from Bobometo explained that since the massacre, marriages between individuals coming from their village and those from the perpetrators' origin place must first remove the barrier set by the unresolved dispute in 1999. In addition, the marrying parties must request permission from the dead victims through ritual speech. The reopening of disrupted paths is called *mnenut lalan* and involves paying a fine, exchanging sacrificial animals, and carrying out ancestral rituals. Christina describes the process:

> "In Tumin, if someone wants to marry someone from the village of Passabe, they have to first consult with the dead victims (*vitima* in the local language). They burn candles for the dead and the dead will let them know if it's okay or not to marry,"
> "How do the dead victims tell them it's OK or not?" I asked curiously.
> "They tell us through dreams. It could be that the dead visits the couple who wishes to marry, or their relatives. For instance, my cousin wanted to marry a woman from Passabe (where most perpetrators originated). After they burned candles to talk to the (dead) victims, one aunt dreamt that the victims did not give their blessings because the woman from Passabe was closely related to one of the killers. The couple ended up not marrying. In cases where victims are OK with the marriage to proceed, they demand one *inu* strand (ritual beads) to open the path. The person marrying in from Passabe, either male or female, must pay this fine to the marrying party from Bobometo. If not, the dead victims won't allow them to marry."
> "But what happens if they marry anyway?"
> "They shouldn't ignore the [dead] victims. If they do, *ooouuu…* they will get punished by their ancestors. This could mean if they marry, they may never have children. If they do [have children], that child will often fall ill or even die [from unnatural causes]. The couple that married might also get ill, or their family members will", she said while shaking her head.

Christina's explanation was similar to what I have learned from my key informants, which includes the local king (*Usif*) of Bobometo who resides in Oesilo. He told me that the closing of future paths between the two villages indeed stems from the 1999 massacre, but the practice of setting up barriers is a normative customary response toward violent and unresolved disputes.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Meto oral tradition, the genre used to facilitate conflicting parties in overcoming a problem is called *lasi bata*, which Neonbasu (2011) elaborates as such:

> [This genre's] moral force is so strong that all the opponents should obey the decision made in this problem-solving process. In local discourse, the process of *lasi bata* can be called "problem resolution" (*tafèkan lasi*), or referred to as *laès piot*. However, *lasi bata* needs more attention to make a thorough decision—based on many witnesses—to understand the core of the problem (p. 88).

The possibility of reopening disrupted paths and reconciling suggests that social ruptures among Meto villagers resulting in lasting transformations are not new. Communities have had their own ways of responding to disruptions in the flow of life, and although the scale of bad deaths and perpetrators' refusal to take accountability overwhelmed local ways of dealing with rupture, some conciliatory mechanisms remain in place. However, the necessity and urgency of death-related rituals, however, created emotional distress for the massacre victims' families. They diverted their claims for compensation to the East Timorese government but the slow bureaucracy and lack of transparency of the process created further distress. These families dealt with desires to fulfil long-delayed mortuary debts to the dead loved ones and ongoing pressure from their progenitor group. During fieldwork, my interlocutors used the term "thinking too much" to describe the emotional responses to their situation (Sakti 2013). In response, they mobilised the house group members to raise resources and come together for rituals aimed at appeasing and seeking guidance from their ancestors. As mentioned above, these family members included those who now lived among local perpetrators in West Timor.

As my research brought me to displacement camps and relocation sites in West Timor to interview East Timorese interlocutors whom I met at these rituals, I became interested in the role of cross-border visits to the bettering of relationships in this context. I found that while the legacies of the occupation have divided families geographically and through differing political ideologies, their lives continue in conjunction with one another. East Timorese families living in displacement in West Timor actively sought to maintain connection with extended families and their places of origin. Those who travelled to Timor-Leste for a return visit did so by either crossing the border illegally or with an Indonesian passport. Their travels depend on financial capacity, which for many of my interlocutors was a major hindrance, and regulations, timing, and quality of control at the border. Importantly, cross-border travels were only possible for people who were not involved in past violence. Those who were involved or suspected of having been involved in past crimes feared arrest at the border and social punishment. These men avoid returning but send goods and money for family rituals through their wives. My host mother in West Timor described her illegal border crossings as necessary as she did not have the money to pay for a passport and visa. She said, "I would go there whatever the risk because our family needs our help. If we show up, they know that we didn't forget them and the ancestors, and that we still care."

These return visits gave those living in West Timor the chance to show that they care and, thus, be included in familial rituals that (aside from the organisation stress) brings joy and feelings of acceptance. Others who choose not to return engage in diasporic practices that maintain their sense of identity. Some light candles for their ancestors at local cemeteries or communicate with relatives over time via telephone and messaging services. Others return to their places of origin through memories. My findings illuminate these translocal practices as a

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

form of local resilience, and that ongoing connections (be they real or imagined) between East Timorese societies of these two regions in general, and conflict-divided families in particular, after the re-establishing of national boundaries play an important role in processes of repairing social relations. This is an open-ended process that can continue to shift or solidify, as I am now learning through my post-doctoral research project, as people grow older in displacement (Sakti 2020, 2022).

Concluding remarks

Allow me to return to the scene that opened this chapter. Birgitt's keen observation at the time when I felt lost in reading my data helped in assuring me that I was on the right path, which was to follow the conflict and peace in people's relationship with one another, their ancestors, and origin places. Importantly, it helped me reflect on the meanings behind what people do not always articulate through words when they respond to memories of violence.

The aftereffects of massive violence endure not only in the body and psyche of the individual but also in the larger social body and cultural frame. Thus, when researching social trauma and repair, it is pertinent to identify what the societies under exploration understand as constituting the fabric of their society and what is at stake in dealing with memories of violence. Social trauma threatens collective identity and, as result, arouses strong negative emotions, such as shame, disgust, anger and guilt. Ethnographic research on the subject of emotion and conflict or war-related experiences can be directed at revealing the social and cultural components of emotions and how they are understood, shared and negotiated at the personal, interpersonal and group levels (including the nation-state). Exploring emotional exchanges at the level of social bonds further points to how behaviour and narrative are shaped to maintain or strengthen the quality of relationships. Birgitt's contribution to the anthropology of emotions has positively shaped my scholarly trajectory, as it continues to do for the many colleagues who, like me, were lucky enough to meet her.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

References

CAVR Executive Summary 2005: *Chega! The Report of the Commission for Reception, Truth, and Reconciliation Timor-Leste Executive Summary*. Dili: CAVR.

Damaledo, Andrey 2018. *Divided Loyalties: Displacement, Belonging and Citizenship among East Timorese in West Timor*. Canberra: ANU Press, The Australian National University.

Le Touze, Dominique, Derrick Silove, and Anthony Zwi 2005: Can There Be Healing without Justice? Lessons from the Commission for Reception, Truth and Reconciliation in East Timor. *Intervention* 3 (3): 192–202.

Markowitsch, Hans J., and Birgitt Röttger-Rössler (eds.) 2009: *Emotions as Bio-Cultural Processes*. New York: Springer.

Neonbasu, Gregor 2011: *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor*. Fribourg: Academic Press Fribourg Switzerland.

Palmer, Lisa, Susana Barnes, and Ritsuko Kakuma 2017: Opening the Paths to Healing: Developing an Integrated Approach to Health in Timor Leste. *Third World Thematics* 2 (2–3): 248–62.

Rodger, James, and Zachary Steel 2016: *Between Trauma and the Sacred: The Cultural Shaping of Remitting-Relapsing Psychosis in Post-Conflict Timor-Leste*. Cultural Studies of Science and Medicine. Cham: Springer.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–62.

Röttger-Rössler, Birgitt, and Thomas Stodulka 2014: Introduction: The Emotional Make-up of Marginality and Stigma. In: Thomas Stodulka, and Birgitt Röttger-Rössler (eds.), *Feelings at the Margins: Dealing with Violence, Stigma and Isolation in Indonesia*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 11–29.

Sakti, Victoria Kumala 2013: Thinking Too Much: Tracing Local Patterns of Emotional Distress After Mass Violence in Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14 (5): 438–54. https://doi.org/10.1080/14442213.2013.826733.

Sakti, Victoria Kumala 2018: *Bonds and Boundaries: Emotion, Memory, and Social Repair in Timor-Leste*. Berlin: Freie Universität Berlin.

Sakti, Victoria Kumala 2020: Aging in Timorese Exile: (Im)Mobilities of Care and Intergenerational Relationships. *Journal of Intergenerational Relationships* 18 (3): 301–19.

Sakti, Victoria Kumala 2022: Here for Now: Temporalities of Ageing and Forced Displacement Through Pension Narratives. *Journal of Intercultural Studies* 43 (4). https://doi.org/10.1080/07256868.2022.2086227.

Silove, Derrick, Robert Brooks, Catherine Robina Bateman Steel, Zachary Steel, Kalhari Hewage, James Rodger, and Ian Soosay 2009: Explosive Anger as a Response to Human Rights Violations in Post-Conflict Timor-Leste. *Social Science & Medicine* 69: 670–77.

Tanter, Richard, Desmond Ball, and Gerry van Klinken (eds.) 2006: *Masters of Terror: Indonesia's Military and Violence in East Timor*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Julia Pauli

Nicht wie meine Eltern: Gefühle von Zugehörigkeit, Abgrenzung und Entfremdung in der aufstrebenden namibischen Mittelklasse

Einleitung[1]

> Ihre Welt, die den fremden Blick nicht fürchtete, stand mir offen, weil ich die Umgangsformen, Überzeugungen und den Geschmack meiner Welt abgelegt hatte.
> (Ernaux 2019 [1983]: 78)

Die französische Schriftstellerin Annie Ernaux schildert in „Der Platz" das Leben ihres Vaters, Besitzer eines kleinen Lebensmittelladens in der Normandie. Ernaux' Autofiktion ist eine Geschichte der eigenen Entfremdung vom Milieu ihrer Eltern. Provinz und Klassenzugehörigkeit hinter sich lassend, bricht Ernaux in die Welt der Bildung, der Etikette und der Städte auf. Diese Welt kann sie nur betreten, da sie ihre alte „Welt abgelegt" hat. Doch Umgangsformen, Überzeugungen und Geschmack dieser Welt verschwinden nicht vollständig aus ihrem Leben. Die „Anhaftungen" (Pfaff-Czarnecka 2012: 34) ihrer ersten Zugehörigkeit, der Zugehörigkeit zu ihren Eltern und den Orten ihrer Kindheit, existieren trotz Entfremdung und Abgrenzung weiter.

Ähnlich reflektierten auch viele meiner Gesprächspartner:innen ihren sozialen Aufstieg und ihre räumliche Mobilität während unserer Treffen in Namibias Hauptstadt Windhuk in den Jahren 2015 und 2016 (Pauli 2022). Auch sie hatten Eltern und Verwandte auf dem Land zurückgelassen und waren dem „guten Leben" (Pauli 2022) durch Bildungseinrichtungen und Berufe in der Stadt ein erhebliches Stück nähergekommen. Wie für Annie Ernaux verursachte ihre Mobilität – und die damit einhergehenden neuen Optionen auf Zugehörigkeit – jedoch nicht nur Freude und Stolz, sondern auch Irritation und Unsicherheit. Jenseits der offensichtlichen Unterschiede zwischen den von Annie Ernaux geschilderten französischen Nachkriegsjahren und den postkolonialen Lebenswirklichkeiten der aufstrebenden namibischen Mittelklasse scheinen mir diese Parallelen bemerkenswert und erklärungsbedürftig.[2] Ich bin der Meinung,

1 Ich danke Birgitt Röttger-Rössler für die vielen Jahre des akademischen Austausches. Ebenfalls danken möchte ich den Herausgeber:innen dieser Festschrift, Anita von Poser, Thomas Stodulka, Jonas Bens und Gabriel Scheidecker, sowie Franziska Bedorf, Dumitrita Lunca, Maren Jordan, Charlot Schneider und Svenja Schöneich für viele Gespräche und Anregungen zum Thema des Beitrags. Phyllis Schöttler hat mich mit der Literaturrecherche und der Editierung des Beitrags unterstützt, wofür ich ihr danke. Besonders danken möchte ich Michael Schnegg für seine wichtigen Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Beitrags.

2 „Mittelklasse" kann sehr unterschiedlich definiert werden (Lentz 2020; Mercer and Lemanski ibid.; Pauli 2022). Folgt man einer gängigen ökonomischen Definition, dann können ca. 10 Prozent der namibischen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass vor allem zwei Umstände helfen, um diese Ähnlichkeiten zu verstehen. Zum einen geht es in beiden Fällen um Binnenmigration. Es werden keine internationalen Grenzen überschritten, sondern die französische Provinz oder das namibische „Homeland" werden zugunsten des sozialen Aufstiegs innerhalb des gleichen Landes zurückgelassen. Somit ist das Neue durchaus schon ein wenig bekannt, während das Alte nicht vollkommen fremd werden wird. Beide „Zugehörigkeitsräume" (Pfaff-Czarnecka 2012: 59) gehen ineinander über. Zum anderen sind Frankreich und Namibia Länder mit ausgeprägten Klassenstrukturen (Bourdieu 1982 [1979]; Pauli 2020), die räumlich verortet sind. Klassenmobilität impliziert oft auch räumliche Mobilität, so dass es für Aufsteiger:innen zu einem mehrfachen Verlassen und Entfremden kommen kann.

„Zu den größten Herausforderungen der Zugehörigkeit zählt nämlich die soziale Mobilität", stellt Joanna Pfaff-Czarnecka in ihrer Abhandlung zu Zugehörigkeit in der mobilen Welt (2012) fest. Sie führt weiter aus, dass es durch soziale Mobilität zu einer „Entortung" kommt, die als „Entfremdung" (ebd.: 40) wahrgenommen wird: „So nehmen Kinder aus bildungsfernen Schichten im Verlauf höherer Bildung neue habituelle Formen an, die nicht mehr zu denen in der Herkunftsfamilie passen. Eine solche soziale Entortung wird meist auf beiden Seiten verspürt, und es hängt vom Willen der beiden Seiten ab, ob die entstehende Entfremdung in Ablösung resultiert oder aber gemeinsam kreativ aufgefangen wird." (Ebd.: 41) Das Sich-Bewegen zwischen den Orten und Menschen der Herkunft und denen der Ankunft ist emotional aufgeladen: „Belonging is, above all, a felt connection" (Röttger-Rössler 2018: 238).

Anhand der Biographien von nach Deutschland migrierten Menschen hinterfragt Birgitt Röttger-Rössler, ähnlich wie Joanna Pfaff-Czarnecka, „a simplified perspective held by some transmigration and transnationality studies, which assumes that living in two or more spaces of belonging simply requires competence and routine" (ebd.: 256). Im Gegensatz zu dieser vereinfachenden Auffassung legt das Leben derjenigen, die sich zwischen Zugehörigkeiten und Orten bewegen, komplexe affektive Dynamiken und Herausforderungen offen, die es in ihrer kulturellen Spezifik zu erforschen gilt (Röttger-Rössler 2002: 159). Röttger-Rössler differenziert zwischen Emotionen, Affekten und Gefühlen (2018: 240–243). Emotionen als körperliche Erfahrungen fußen auf Emotionsrepertoires, deren Existenz dem Individuum bewusst ist. Im Gegensatz dazu sind Affekte nicht im Individuum oder in sozialen Diskursen und Normen verankert, sondern entstehen situativ und zwischen diesen. In Anlehnung an die Philosophie von Hermann Schmitz spricht Michael Schnegg (2023) in diesem Zusammenhang von „Atmosphären". Gefühle schließlich, „arise when affective responses to the surroundings have attained such an intensity that the perceiving individual registers them consciously" (Röttger-Rössler 2018: 242).

Hier knüpft der vorliegende Beitrag an und fragt, wo und wie sich Angehörige der aufstrebenden Mittelklassen Namibias zugehörig fühlen. Der Beitrag thematisiert vor allem die mit Zugehörigkeit in Zusammenhang stehenden Gefühle, weniger hingegen Emotionen oder Affekte. Dies hängt auch mit den für den Beitrag zur Verfügung stehenden Daten – transkribierte Gespräche – zusammen. Das Verbalisieren und Reflektieren der eigenen Mobilität in der Interviewsituation legte insbesondere die oft widersprüchlichen Gefühle der multiplen Zu-

Bevölkerung der Mittelklasse zugeordnet werden (Pauli 2022: 195). Allerdings exkludiert dieser Ansatz die nicht zu beziffernde Zahl an Namibier:innen, die sich aufgrund ihrer Aspirationen und Konsumpraktiken ebenfalls der Mittelklasse zugehörig fühlen, in dem sie „doing being middle class" (Lentz 2020) praktizieren.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehörigkeiten meiner Gesprächspartner:innen offen, so dass sie diese erst bewusst registrierten (ebd.: 242).

Im Rahmen einer sechsmonatigen Feldforschung in Namibias Hauptstadt Windhuk konnte ich mit insgesamt 44 Angehörigen der aufstrebenden Mittelklasse längere Gespräche führen, die ich anschließend transkribierte und mit Hilfe von Atlas-ti auswertete. Meine in der Stadt erhobenen Daten bauen auf ethnographischen Arbeiten im ländlichen Namibia auf, die ich zwischen 2003 bis 2007 gemeinsam mit Michael Schnegg durchgeführt habe (Pauli 2019; Schnegg et al. 2013). Eine die städtischen Interviews leitende Frage war, welche Bedeutung die Orte ihrer ländlichen Herkunft für die hauptsächlich in der Stadt Lebenden (noch) haben.

Im Folgenden werde ich zunächst kurz den Kontext meiner Forschung schildern, bevor ich Vorstellungen und Erfahrungen von Zugehörigkeit junger Erwachsener am Beispiel eines Mannes der urbanen Mittelklasse vorstelle. Im Anschluss erweitere ich diese Perspektive um einige ausgewählte Erfahrungen von verheirateten Angehörigen der namibischen Mittelklasse in ihren Dreißigern und Vierzigern.

Auf dem Weg zu einem besseren Leben: Postkoloniales Namibia

Namibias politische Ökonomie ist das Resultat einer mehr als ein Jahrhundert andauernden Unterdrückungs-, Kolonial- und Ausbeutungsgeschichte (Melber 2014). Bis zur namibischen Unabhängigkeit 1990 gab es für die meisten Namibier:innen so gut wie keine sozialen Aufstiegsmöglichkeiten. Dies hat sich im postkolonialen Namibia langsam geändert. Allerdings sind die von der namibischen Befreiungsbewegung SWAPO (*South-West Africa People's Organization*) formulierten Versprechen auf mehr soziale und ökonomische Gerechtigkeit bis heute in nur geringem Maße umgesetzt worden. Namibia ist weiterhin eines der Länder mit der größten Ungleichheit weltweit (Amupanda 2017; Fumanti 2016; Jauch et al. 2011). Einer der Gründe für die andauernde Ungleichheit wird in der Abwendung von sozialistischen Überzeugungen und der Hinwendung zu kapitalistischen und neoliberalen Wirtschaftsprinzipien der seit den 1990er Jahren regierenden SWAPO gesehen. Diese „radical manifestation of neoliberalism" (Amupanda 2017: 113) hat zwar zur Bildung einer zahlenmäßig begrenzten „Schwarzen"[3] Mittelklasse geführt. Für alle anderen haben diese wirtschaftlichen Entwicklungen jedoch so gut wie keine Verbesserungen gebracht. Dies zeigt sich auch darin, dass in der Regel nur einige wenige Mitglieder einer Verwandtschaftsgruppe tatsächlich Teil der aufstrebenden Mittelklasse werden, während die meisten ihrer Verwandten weiterhin unter prekären Verhältnissen leben. Solche „multi-class households and families" (Lentz 2020: 460) sind meist räumlich verteilt, mit wohlhabenderen Mitgliedern in der Stadt und den ärmeren Verwandten auf dem Land (Alber 2019; Greiner 2011; Pauli 2020; Schnegg et al. 2013).

3 Ich schreibe „Schwarz" hier groß, da hiermit weder eine Hautfarbe noch andere biologische Eigenschaften einer Person beschrieben werden sollen. Vielmehr handelt es sich um eine positiv konnotierte politische und kollektive Selbstbezeichnung. Meine Gesprächspartner:innen bezeichneten sich selber als Schwarz bzw. Black. Diese Verwendung grenzt sich bewusst von kolonial geprägten und rassistischen Fremdbezeichnungen ab (siehe auch https://rosa-mag.de/warum-wir-sprachliche-veraenderung-brauchen-und-political-correctness-trotzdem-problematisch-ist/, abgerufen am 23.05.2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die räumliche Verteilung korreliert folglich mit Klassenstrukturen. Die Heirat ist in diesem Kontext ein besonders markantes Zeichen einer gehobenen Klassenzugehörigkeit. Während es noch bis in die 1970er Jahre für alle Namibier:innen üblich und kostengünstig war zu heiraten, können es sich heute fast nur noch die Angehörigen der Mittelklasse leisten, eine Ehe zu schließen. Hochzeitsfeiern sind im Verlauf der letzten 40 bis 50 Jahre immer ausufernder geworden. Aufwand und Kosten sind exorbitant gestiegen (Pauli 2019; Pauli und van Dijk 2016). Dementsprechend sind viele permanent im ländlichen Namibia lebende Menschen unverheiratet. Ihre wohlhabenden städtischen Verwandten feiern jedoch oft nach wie vor ihre ostentativen und teuren Hochzeiten auf dem Land und mit der Verwandtschaft, da dies für beide Seiten ein wichtiges Zeichen der Verbundenheit und gemeinsamen Zusammengehörigkeit ist. Namibische Hochzeiten zeigen somit die komplexen und widersprüchlichen Gefühle, die mit veränderten Zugehörigkeiten aufgrund von räumlicher und sozialer Mobilität einhergehen können (Pauli 2018).

In meinen Gesprächen mit Angehörigen der städtischen Mittelklassen war die Frage des Ortes der Hochzeit immer ein Thema. Dabei reflektierten meine Gesprächspartner:innen auch die Lebensverläufe ihrer Eltern und verglichen ihre eigenen Lebensentwürfe mit denen ihrer Eltern. Während die von mir interviewten jungen und unverheirateten Erwachsenen mir ihre Zukunftsszenarien beschrieben, berichteten die bereits etablierten und verheirateten Dreißig- und Vierzigjährigen von gemachten Erfahrungen und Enttäuschungen aufgrund ihrer multiplen Zugehörigkeiten und Verpflichtungen.

Am Anfang des besseren Lebens: Junge Akademiker:innen in Windhuk

Kurz vor der Weihnachtspause 2015 traf ich auf Empfehlung eines anderen Gesprächspartners Haufiku zu einem Gespräch auf dem Campus der Universität von Namibia.[4] Wir waren vor dem Eingang der Sozialwissenschaften verabredet. Es war Mittag und die Hitze flirrte zwischen den Gebäuden. Haufiku schien das wenig auszumachen. Mit federnden Schritten lief er auf mich zu. Auf der Suche nach einem leerstehenden Raum erzählte er mir, dass er sehr sportlich sei. Wenn er nächste Woche für die Weihnachtsfeiertage im Norden sei, wolle er mit seinen Freunden viel Fußball spielen. Dann sind alle wieder da, lachte er. Er freute sich sichtbar auf die Rückkehr in sein Dorf, wie er sagte. Ich fragte, wann er das letzte Mal dort gewesen sei. Das sei schon etwas her, antwortete er, denn mehr als drei Mal im Jahr würde er nicht in den Norden fahren.

Haufiku war zum Zeitpunkt unseres Gesprächs Mitte zwanzig und unverheiratet. Er wurde in einer Kleinstadt an der Grenze zu Angola geboren und hatte die meiste Zeit seines Lebens im ländlichen Raum Nordnamibias verbracht, zunächst in einem Dorf gemeinsam mit seinen Eltern, die dort bis zu ihrer Pensionierung als Lehrer:innen gearbeitet hatten. Ab der weiterführenden Schule lebte er wie die meisten anderen schulpflichtigen Namibier:innen in einem Internat in einer weiteren Kleinstadt im Norden. Haufiku stand kurz vor dem Abschluss seines

4 Meine Gesprächspartner:innen waren alle mehrsprachig und verwendeten sowohl indigene wie auch westliche Namen. Die Pseudonymisierung der Namen habe ich auf Grundlage derjenigen Namen vorgenommen, mit welchen sie sich mir gegenüber vorgestellt hatten.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Studiums der Demographie. Das Studium finanziert er sich durch ein Stipendium der Regierung. Im Anschluss an das Studium wollte er als Datenanalyst für die Stadtverwaltung einer größeren namibischen Stadt arbeiten. Seit einer Weile hatte er auch eine Freundin, die wie er in Nordnamibia aufgewachsen war. Sie wollte Lehrerin werden.

Wie in den meisten anderen Gesprächen kreiste auch Haufikus Zugehörigkeit zum Norden, „my belonging to the North", wie er sagte, um zwei Praktiken der Verortung: den Hausbau und die Hochzeit. Dabei verglich er immer wieder sein zukünftiges Leben mit dem Leben seiner Eltern. Mit Vehemenz unterstrich er, dass er nicht das dörfliche Leben seiner Eltern führen werde, die nur ein Haus auf dem Land hätten: „They are just those village people. My parents are farming, taking care of those cattle. But me, I want to have a traditional home in the village and then another one, another house in town. To keep it up in life. I can't afford to be in the village for the rest of my life." Wie im Verlauf des Gesprächs deutlich wurde, folgte Haufikus Vorstellung einer dualen Zugehörigkeit, die ihren Ausdruck in einem Haus in der Stadt und einem Haus auf dem Land finden sollte, allerdings einer bestimmten Reihenfolge und Priorisierung. Bevor er ein Haus auf dem Land bauen würde, müsse er erst einmal ein Haus in der Stadt haben, erklärte er mir: „First the house in town, then maybe the second one in the village." Wie sich zeigte, kollidierte Haufikus Vorstellung mit den Plänen seines Vaters. Haufiku hatte drei Brüder. Sein Vater hatte für alle drei Brüder Land in der Nähe seines Hauses erworben. Dorthin sollten sie nach Studium und Arbeit in der Stadt möglichst schnell zurückkehren und ihr Haus bauen. Haufiku, sichtbar erregt und mit den Füßen scharrend, presste hervor, dass das seine Brüder gerne machen könnten. Nach mehreren Auseinandersetzungen mit seinem Vater habe er allerdings sehr deutlich gemacht, unter welchen Umständen eine Rückkehr in den Norden für ihn in Frage käme: „Only under one condition do I build a house in the North: Once I got a good job and my house in town. But I won't stay in the North. It will be for holidays and to keep goats and cattle". Haufikus Plan, nach erfolgreicher Etablierung in der Stadt als Wochenendfarmer (Schnegg et al. 2013) immer mal wieder in den Norden zurückzukehren, weist auf die widersprüchlichen Gefühle hin, die mit einem solchen Zugehörigkeitskompromiss einhergehen. Haufiku war sich sicher, dass sein Leben besser als das seines Vaters werden würde, da ihm die Möglichkeiten der Stadt offenständen. Um dort erfolgreich zu sein, müsse er Prioritäten setzen. Er wolle nicht leben wie seine Eltern, „not like my parents", wie er mir sagte. Zugleich wollte er seinen Vater aber auch nicht kränken und vertröstete ihn auf eine Rückkehr in den Norden, sobald alles in der Stadt geregelt sein sollte.

Während sich Haufiku in der Frage des Hauses klar von seinem Vater abgrenzte, eine Handlung, die auch zu Entfremdung zwischen den beiden führte, überließ Haufiku dem Vater hinsichtlich seiner Hochzeit das Feld. Haufiku betonte, dass nur eine Hochzeit im Norden, im Haus seines Vaters, für ihn in Frage komme: „I have to follow him. They won't even allow anything else. It will make you feel very bad if you get married and then your father and your aunties are not present". Dass eine Hochzeit im Norden und unter der Führung der ländlichen Verwandtschaft tatsächlich sehr konfliktreiche affektive Dynamiken auslösen kann, werde ich weiter unten zeigen.

Haufikus Reflexionen zeigen die Herausforderungen von Translokalität und multiplen Zugehörigkeiten (Pfaff-Czarnecka 2012; Röttger-Rössler 2018). Die Auseinandersetzungen zwischen Haufiku und seinem Vater um die Verortung von Haufikus Zukunft und Zugehörigkeit enthalten sowohl Aspekte von Entfremdung als auch Praktiken, durch die diese mögliche Entortung „gemeinsam kreativ" aufgefangen werden kann (Pfaff-Czarnecka 2012: 41). Haufiku

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt sich hinsichtlich der Frage der dauerhaften Zugehörigkeit in Verbindung mit der Vorstellung eines Hauses im Norden deutlich gegen seinen Vater, wohlwissend, dass dies nicht nur eine räumliche Distanzierung, sondern auch eine soziale und emotionale Entfremdung bedeutet. Er ist aber zu Kompromissen bereit, wenn es um den temporär begrenzten Ausdruck von Zugehörigkeit im Rahmen seiner Hochzeitsfeier geht. Ein vergleichbares Navigieren von Zugehörigkeit findet sich in vielen anderen der 22 Interviews, die ich mit jungen Akademiker:innen in Windhuk geführt habe. Fast alle meine Gesprächspartner:innen waren der Meinung, dass sie ein besseres Leben als ihre Eltern führen werden. Ein Leben in der Stadt, und in einigen Fällen auch eine Hochzeit in der Stadt, waren für viele das sichtbarste Zeichen dieses Aufstiegs. Trotzdem wollte keiner meiner Gesprächs:partnerinnen eine Ablösung von seinem oder ihrem ländlichen Herkunftsort. Vielmehr wurde nach Zugehörigkeitskompromissen gesucht, etwa durch den Bau eines sogenannten „Ferienhauses" oder durch das Zugeständnis, die Hochzeit im Norden zu feiern. Im Folgenden werde ich zeigen, dass eine solche Kompromissbereitschaft auch auf eine harte Probe gestellt werden kann.

In der Mitte oder dazwischen? Multiple Zugehörigkeiten der urbanen Mittelklasse

Die meisten der 19 Paare, mit denen ich 2015 und 2016 sprach, berichteten ausführlich von ihren mehr oder weniger geglückten Versuchen, die Interessen ihrer Eltern, ihrer Verwandten, ihrer Freunde, ihrer Arbeitskolleg:innen und ihre eigenen Bedürfnisse während ihrer Hochzeitsfeiern unter einen Hut zu bringen. Während sich junge Akademiker:innen wie Haufiku noch ihre Zugehörigkeitskompromisse ausmalen konnten, waren Mittelklassepaare mit konkreten Heiratsplänen damit konfrontiert, Kompromisse auch in die Tat umzusetzen. Paare wie Iris und Peter, die ein Jahr vor unserem Treffen geheiratet hatten, gingen so weit, gleich mehrere Hochzeitsfeiern zu organisieren, um somit allen gerecht zu werden (Pauli 2020: 129; 2022: 203–204). Trotzdem waren sie nach ihren vier Hochzeitsfeiern enttäuscht, da sie das Gefühl hatten, dass ihre Verwandtschaft im Norden ihren finanziellen und organisatorischen Einsatz nicht ausreichend würdigte. Die Hochzeit führte nicht zu einer Stärkung von Zugehörigkeit durch das gemeinsame Erleben des Feierns. Vielmehr entfremdeten die unterschiedlichen Vorstellungen über die Art, wie zu heiraten sei, Iris und Peter von ihren Eltern und Verwandten im ländlichen Namibia. Nach der Hochzeit entschied das Paar, zunächst einmal kein Haus im Norden zu bauen.

Der Eindruck, nicht in der Mitte von allem, sondern zwischen den Fronten zu stehen, wurde von mehreren Paaren als hervorstechendes Gefühl ihrer Hochzeiten geschildert. Wilma und Gabriel hatten drei Wochen vor unserem Treffen im November 2015 in einer von Wilma als sehr glamourös beschriebenen Feier im Hilton Hotel in der Hauptstadt ihre Hochzeit gefeiert. Im Vorfeld der Feier war es zu so vielen Konflikten gekommen, dass sich sowohl die Schwester wie auch der Vater des Ehemannes entschieden hatten, nicht an den Festlichkeiten teilzunehmen. Sie nahmen Wilmas und Gabriels Entscheidung, in Windhuk zu feiern, als einen unverzeihlichen Affront wahr. Wilma wiederum empfand das Bedürfnis des Vaters, die Hochzeitsfeier in seinem Haus im Norden stattfinden zu lassen, als übergriffig. Mit spitzen Lippen sagte sie mir, dass der Vater zwar alles bestimmen, aber nichts bezahlen wolle. Darauf könne sie gut

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verzichten. Gabriel hingegen war sichtlich von den Konflikten und der Entfremdung des Vaters und von seinem Heimatsort mitgenommen. Bis zur Hochzeit hatten Wilma und Gabriel überlegt, ob und wo sie sich ein Haus im ländlichen Raum bauen sollten. Wilmas Verwandtschaft lebte in einer anderen ländlichen Region als Gabriels. Nach den Ereignissen der Hochzeit war für Wilma klar, dass sie auf keinen Fall in Gabriels Herkunftsregion bauen wollte. Allerdings war sie auch nicht sonderlich von ihrem eigenen Herkunftsort überzeugt, obwohl ihr Vater bereits ein Stück Land für sie vorgesehen hatte. Am liebsten würde ich ein Haus in Windhuk besitzen, sagte sie mir. Das wäre auch ein viel besseres Erbe für unsere beiden Söhne, reflektierte sie weiter.

Allerdings gab es auch Paare, die ohne größere Konflikte in ihren ländlichen Herkunftsregionen heirateten. Diese Hochzeiten verfestigten Gefühle von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit. In meinem Sample handelt es sich interessanterweise bei diesen Fällen um Paare, die aus wohlhabenden ländlichen Familien stammen. Während der Apartheid war es nur einer sehr kleinen Gruppe Schwarzer Namibier:innen in den sogenannten Homelands möglich, mit Hilfe von Tätigkeiten in der Homeland-Verwaltung zu Wohlstand zu kommen (Fumanti 2016; Pauli 2019). Mit der Unabhängigkeit festigten diese frühen Elitefamilien ihre Stellung, indem sie ihre Kinder auf nationale und internationale Schulen und Universitäten schickten. Anders als rezent aufgestiegene Paare der Mittelklasse, die sich ihrer Zugehörigkeit und ihres Habitus noch sehr unsicher waren, präsentierten solche langfristigen Elitefamilien ihre Zugehörigkeit sowohl zur städtischen Kultur als auch zu den ländlichen Lebensverhältnissen mit Selbstbewusstsein.

Anna und Tom zum Beispiel stammten beide aus Familien, die schon während der Apartheid erfolgreich waren (Pauli 2020: 126). Anders als für viele andere meiner Gesprächspartner:innen waren ihre Eltern für sie Vorbilder. Voller Stolz und Freude berichteten sie von ihrer ländlichen Hochzeit. Wie ihre Geschwister hatten sie sowohl Besitz im ländlichen wie auch im städtischen Namibia. Nicht schwierige Zugehörigkeitskompromisse leiteten ihr Navigieren zwischen Orten und sozialen Zugehörigkeiten. Vielmehr waren sie in der Lage, ihren Habitus dem jeweiligen Ort anzupassen, eine Praxis, die ich als „class switching" bezeichnet habe (Pauli 2020). Auf meine Frage, wo er sich zugehörig fühle, antwortete mir Tom mit Verve: „in Namibia!". Ihm wie auch seiner Frau standen verschiedene „Zugehörigkeitsräume" (Pfaff-Czarnecka 2012: 52) zur Verfügung, zwischen denen sich beide recht mühelos bewegten. Im Gegensatz zu Annie Ernaux und den meisten anderen meiner Gesprächpartner:innen mussten Anna und Tom keine „Umgangsformen, Überzeugungen und den Geschmack" eines anderen Milieus hinter sich lassen. Zwar bewegten sie sich zwischen Land und Stadt, aber ihre soziale Klassenzugehörigkeit blieb stabil und sicher.

Abschließende Reflexion

Birgitt Röttger-Rössler stellt die Frage „What are the emotional costs of being embedded in multiple, transnational and transcultural relations?" (2018: 238). Ihre Antwort formuliert sie anhand der Biographien von in Deutschland lebenden, erwachsenen Kindern von Migrant:innen. Eindrücklich kommen deren Gefühle der Entfremdung zur Sprache: „They do not feel that they really belong to any of their main reference groups" (ebd.). Das Gefühl, nicht mehr oder auch noch nicht dazuzugehören, fand sich auch immer wieder in meinen Gesprächen mit Angehöri-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen der aufstrebenden namibischen Mittelklassen, die ich 2015 und 2016 in Windhuk führte. Die meisten Menschen, die zum Zeitpunkt meiner Forschung in den namibischen Städten Teil der aufstrebenden Mittelklassen waren, wurden im ländlichen Namibia geboren. Wie ich zeigen konnte, hatte deren Empfinden von Entortung und Entfremdung sowohl räumliche wie auch soziale Ursachen. Durch ihren sozialen und ökonomischen Aufstieg hatten sie sich von ihren im ländlichen Namibia zurückgebliebenen Eltern und Verwandten gleich in mehreren Hinsichten entfernt. Sie navigierten zwischen ihren ländlichen und städtischen Zugehörigkeiten, indem sie oft schwierige Zugehörigkeitskompromisse eingingen, etwa eine viel zu teure Hochzeit auf dem Land, die sie sich gar nicht leisten konnten.

Oft fühlten sie sich allerdings auch in Windhuk noch nicht wirklich dazugehörig, ein Umstand, den ich hier kaum thematisiert habe. Das Gefühl, dazwischen zu stehen, könnte auch eine Erklärung dafür sein, dass gerade im städtischen Kontext Pfingstkirchen unter Angehörigen der neuen Schwarzen Mittelklassen sehr populär sind (Burchardt 2020; Kroeker 2020). Pfingstkirchen boten für viele meiner Gesprächspartner:innen eine attraktive Option auf neue Zugehörigkeiten und Verortungen.

Meine Daten bestätigen somit in vielerlei Hinsicht die Erkenntnisse der bisherigen Forschungen zu translokaler und transnationaler Zugehörigkeit (zum Beispiel Bedorf 2018; Coe 2016; Feldman-Savelsberg 2020; Pauli and Bedorf 2018; Röttger-Rössler 2018) und fügen diesen regionale und kulturelle Besonderheiten hinzu. Darüber hinaus zeigen sie allerdings auch, wie wichtig es ist, die Verflechtungen von Migration, Zugehörigkeit und sozialer Klasse in Zukunft noch mehr in den Blick zu nehmen (Coe und Pauli 2020). Wie die Autofiktion Annie Ernaux' und meine Gespräche in Windhuk zeigen, ist soziale Klasse zum Verständnis affektiven Navigierens zwischen Orten und Zugehörigkeiten entscheidend.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Alber, Erdmute 2019: Heterogenity and Heterarchy. Middle-class Households in Benin 29-50. In: Thomas Hüsken, Alexander Solyga und Alexander Badi (Hg.), *The Multiplicity of Orders and Practices*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 29–50.

Amupanda, Job Shipululo 2017: Neo-Liberalism Masqueradings as ‚Mixed Economy'? A Critical Analysis of Namibia's Principles of Economic Order. *Journal of Studies in Humanities and Social Studies* 6 (1): 94–118.

Bedorf, Franziska 2018: *Sweet Home Chicago? Mexican Migration and the Question of Belonging and Return.* Bielefeld: Transcript.

Bourdieu, Pierre 1982 [1979]: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Burchardt, Marian 2020: Salvation as Cultural Distinction: Religion and Neoliberalism in Urban Africa. *Cultural Sociology* 4 (2): 160–179.

Coe, Cati 2016: Longing for a House in Ghana: Ghanaians' Responses to the Dignity Threats of Elder Care Work in the United States. *Ethos* 44 (3): 352–374.

Coe, Cati und Julia Pauli 2020: Migration and Social Class in Africa: Class-Making Projects in Translocal Social Fields. *Africa Today* 66 (3–4): 3–19.

Ernaux, Annie 2019 [1983]: *Der Platz.* Berlin: Suhrkamp.

Feldman-Savelsberg, Pamela 2020: Class Performances: Children's Parties and the Reproduction of Social Class among Diasporic Cameroonians. *Africa Today* 66 (3–4): 20–43.

Fumanti, Mattia 2016: *The Politics of Distinction: African Elites from Colonialism to Liberation in a Namibian Frontier Town.* Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Greiner, Clemens 2011: Migration, Translocal Networks and Socio-Economic Stratification in Namibia. *Africa: Journal of the International African Institute* 81 (4): 606–627.

Jauch, Herbert, Edwards Lucy und Braam Cupido 2011: Inequalitiy in Namibia. In: Herbert Jauch und Deprose Muchena (Hg.), *Tearing Us Apart: Inequality in Southern Africa*. Johannesburg: Open Society Initiative for Southern Africa.

Kroeker, Lena 2020: Moving to Retain Class Status: Spatial Mobility among Older Middle-Class People in Kenya. *Africa Today* 66 (3–4): 136–158.

Lentz, Carola 2020: Doing Being Middle-Class in the Global South: Comparative Perspectives and Conceptual Challenges. *Africa* 90 (3): 439–469.

Melber, Henning 2014: *Understanding Namibia.* London: Hurst & Company.

Mercer, Claire und Charlotte Lemanski 2020: The Lived Experiences of the African Middle Classes Introduction. *Africa* 90 (3): 429–438.

Pauli, Julia 2018: Pathways into the Middle: Rites of Passage and Emerging Middle Classes in Namibia. In: Lena Kroeker, David O'Keane und Tabea Scharrer (Hg.), *Middle Classes in Africa. Changing Lives and Conceptual Challenges*. New York: Palgrave, 249–272.

Pauli, Julia 2019: *The Decline of Marriage in Namibia. Kinship and Social Class in a Rural Community.* Bielefeld: Transcript.

Pauli, Julia 2020: Class Switching. Migrants' Mutiple Identities in Rural and Urban Namibia. *Africa Today* 66 (3–4): 115–135.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pauli, Julia 2022: Never Enough. Neoliberalizing Namibian Middle-Class Marriage. *Africa* 92 (2): 191–209.

Pauli, Julia und Franziska Bedorf 2018: Retiring Home? House Construction, Age Inscriptions, and the Building of Belonging among Mexican Migrants and Their Families in Chicago and Rural Mexico. *Anthropology & Aging* 39 (1): 48–65.

Pauli, Julia und Rijk van Dijk 2016: Marriage as an End or the End of Marriage? Change and Continuity in Southern African Marriages. *Anthropology Southern Africa* 39 (4): 257–266.

Pfaff-Czarnecka, Joanna 2012: *Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung.* Göttingen: Wallstein.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2018: Multiple Belonging. On the Affective Dimensions of Migration. *Zeitschrift für Ethnologie* 143 (2): 237–262.

Schnegg, Michael, Julia Pauli und Clemens Greiner 2013: Pastoral Belonging: Causes and Consequences of Part-Time Pastoralism in Northwestern Namibia. In: Michael Bollig, Michael Schnegg und Hans-Peter Wotzka (Hg.), *Pastoralism in Africa. Past, Present, and Future*. Oxford: Berghahn, 341–362.

Schnegg, Michael 2023: Affekträume: Gefühlvolle Begegnung von Menschen und Natur. In: Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker und Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 79–90.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Klaus Behnam Shad

Affekte und Differenzordnungen in der deutschen Migrationsgesellschaft

Einleitung

Die primäre Aufgabe der sozial- und kulturanthropologischen Emotionsforschung liegt in der Aufdeckung und Untersuchung kulturell modellierter emotionaler Verhaltensweisen sowie ihrer Generierung im sozialen Handeln (Röttger-Rössler 2002: 159). Damit richtet sich die Aufmerksamkeit unmittelbar auf die soziale Funktion sowie die Sinn- und Zweckhaftigkeit von Affekten und Emotionen im menschlichen Zusammenleben (ebd.). Davon ausgehend untersuche ich im Folgenden für den Bereich Migration und Flucht die Beziehung zwischen Affekten und der Heranbildung antidemokratischer sowie antiheterogener Einstellungen in Deutschland[1]. Im Vordergrund steht die Reflexion von Versuchen, eine „kulturelle Normalisierung" antiheterogener Werte und Semantiken durch unterschiedliche Affizierungspraxen vor dem Hintergrund eines immer pluraler werdenden Deutschlands durchzusetzen. Dabei wird angenommen, dass sich diese antiheterogenen Semantiken und Überzeugungen nicht zu einem einheitlichen und in sich geschlossenen hegemonialen Diskurs zusammenführen lassen. Menschliche Affektivität wird entsprechend jenseits des psychoanalytisch geprägten Identifikationsmodells verstanden, das die Identifikation stets mit einer zentralen Instanz und somit einem signifikatorischen Prozess verknüpft. Angesichts der Tatsache, dass sich Affekte auch auf eine unpersönliche, nicht unmittelbar über einen bewussten Identifikationsmechanismus abgeleitete Matrix beziehen, können sie – im Unterschied zu Emotionen, die bereits in gesellschaftlich etablierte Diskurse eingebettet sind und auf bestehenden Wissensbeständen beruhen – nicht immer eindeutig bestimmt und narrativ dargestellt werden. Im Anschluss an Laclau (2005), Stäheli (2007) und Massumi (2002) kann infolgedessen gegenseitige Affizierbarkeit derart konzeptualisiert werden, dass sie keine vorgängige Identifikation mit einem leeren Signifikanten (oder einer zentralen Führerfigur) benötigt. Eine Konzeptualisierung von Affekten, die exklusiv auf eine diskursive Artikulation ausgerichtet ist, klammert aus vorliegender Perspektive wesentliche politische Momente aus, die für die Frage nach Ein/Ausschluss von (Flucht)Migrant:innen und deren Zugehörigkeit in der deutschen Migrationsgesellschaft relevant sind: Affekte haben gerade dadurch, dass sie unbestimmt und nicht auf anerkannte diskursive Bahnen fixiert sind, eine ganz

1 In meiner Forschung untersuche ich unterschiedliche Kontexte von Migration und Flucht vor dem Hintergrund post-demokratischer Verhältnisse und fokussiere Fragen nach Anerkennung, Identität und Affekten und Emotionen (Dissertation: *Die emotionale Erfahrung des Asyls. Lebenswelten afghanischer Geflüchteter in Berlin*, 2021 erschienen bei Springer). Neben epistemischen und methodischen Fragen der Migrations- und Rassismusforschung interessieren mich vor allem Repräsentationsweisen eingewanderter Menschen und ihrer Lebenswelten und damit verbundene Formen gegenwärtiger Diskriminierungspraxen im Alltag.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigene und unheimliche Dynamik, mit der sie Zugehörigkeitsordnungen beeinflussen. Sie sind daher mithilfe multimethodischer und vor allem diskurstheoretisch orientierter Studien im transdisziplinären Bereich Migration und Flucht aufzudecken.

Die Heranbildung und Normalisierung antiheterogener Denk, Sprech- und Verhaltensweisen seitens rechter Gruppierungen im öffentlichen Meinungsbildungsprozess sowie das Vermögen, eine legitimierende Akzeptanz zu erhalten, zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass politische Macht weniger durch die systematische Aneignung parteipolitischer Regierungsverantwortung, sondern vermehrt durch das *unorganisierte, diffuse Verbreiten von Affekten* erworben wird. In Umlauf gesetzt werden Hass, Zorn, Neid und besonders das *Gefühl, bedroht zu sein*. Dabei sollen jene Menschen affiziert werden, die sich *gerade nicht* im rechten Spektrum verorten oder politisch noch unentschieden sind. Mittels Strategien politischer Mimikry werden Vorgehensweisen und Begriffe primär linksliberaler Bewegungen übernommen, um mit dieser Tarnung öffentliche Diskurse zur Einwanderung in Deutschland zu beeinflussen (Salzborn 2017: 37).

Parallel zu diesen antiheterogenen Orientierungen innerhalb Deutschlands verschärfen sich migrations- und asylpolitische Regelungen, die, indem sie auf die fundamentale Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen rekurrieren, die so geschaffenen Gruppen entlang ethnischer, religiöser und staatsbürgerschaftlicher Differenzlinien hierarchisieren. Die migrationspolitische Handhabe der auf der Basis dieser Differenzordnung jeweils zugewiesenen Menschen erfolgt vor dem Hintergrund tiefverwurzelter Antinomien moderner liberaler Demokratien. Auf diese Weise wird mit einem inkohärenten Ensemble von Affizierungsformen und -praxen aus einer scheinbar unschuldigen Aushandlung zwischen Eigenem und Anderem ein ethnisierter Machtkampf auf der Bühne des soziopolitischen Alltags geführt.

Wie empirische Studien zeigen (Zick und Küpper 2021), handelt es sich tatsächlich um die Mitte der Gesellschaft, deren Unentschlossenheit und deren unbewusste Tendenzen zu einer gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit – etwa in Form antimuslimischer, antisemitischer, antischwarzer Haltungen – problematisch sind: Zwar haben sich offene rassistische Haltungen in Deutschland verringert, dies jedoch zugunsten eines immer stärker werdenden *subtilen Rassismus* innerhalb der breiten Bevölkerung. Dieser subtile Rassismus unterläuft den Verdacht des Rassismus, indem er ihn leugnet und weiterhin ein egalitäres und tolerantes Selbstbild aufrechterhält, das sich rhetorisch und narrativ mit „westlichen Werten" verbinden lässt. Normen menschenrechtlicher Prinzipien und die der Gleichwertigkeit von Menschen werden durch Affizierungspraxen auf eine Weise beeinflusst, dass sich *affizierte* Menschen trotz des erwähnten positiven Selbstbildes umstandslos an die Denk- und Lebensart des modernen subtilen Rassismus anpassen können. So gelingt es antidemokratischen, antiindividuellen und vor allem antiheterogenen Geisteshaltungen, an dominante Diskurse anzuschließen und gewissermaßen normalisiert zu werden, wobei sich in der Konsequenz der so verbreiteten regressiven Weltbilder neue Strukturen von Zusammengehörigkeitsgefühlen bilden. Veränderungen von Zusammengehörigkeitsgefühlen und somit Differenzordnungen – so meine Ausgangsthese – sind nicht bloß auf dominante und saliente Formen der Repräsentationen angewiesen, die sich diskursiv anerkannten Emotionen zuordnen lassen, sondern auch und gerade durch nicht eindeutig narrativierbare Affekte. Differenzordnungen vermitteln die erwünschten sozialstrukturellen und kulturellen Veränderungen auf der affektiven und mentalen Ebene und stabilisieren Sichtweisen, die Gleichheit und Verschiedenheit auf eine primordiale, rückwärtsgewandte Art kodieren, wenngleich sie sich (noch) nicht kohärent und (noch) nicht einheitlich manifestieren.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der vorliegende Beitrag skizziert zunächst die inhärenten antinomischen Spannungen moderner liberaler Demokratien aus einer Perspektive der politischen Philosophie, wobei der höchst ambivalente Charakter westlicher Demokratien mit dem Flucht- und Migrationsgeschehen nach Europa verknüpft wird. Anschließend lege ich den Zusammenhang zwischen Affekten und (Flucht)Migration in Deutschland dar. Es folgt eine Erläuterung des Konzepts der Affekte als relationales, dynamisches und nicht systematisch zusammenhängendes Machtgeschehen, um dieses Konzept im nächsten Schritt mit Differenzmarkierungsstrategien im migratorischen Kontext in Verbindung zu bringen. Zum Schluss führe ich die wesentlichen Punkte der Argumentation im Fazit zusammen.

(Flucht)Migration und Paradoxien moderner Demokratien

Angesichts weltweit steigender Zahlen von Geflüchteten, die im Jahr 2022 ein einmaliges Ausmaß von ca. 90 Mio. Menschen erreicht hat (UNHCR 2022), sowie der Zunahme sogenannter gescheiterter Staaten („failed states") geht es im Herzen Europas längst nicht mehr darum, zu bestimmen, ob Deutschland ein „Einwanderungsland" sei oder nicht. Es geht vielmehr um die Aushandlung des künftigen Umgangs mit geflüchteten und migrierten Personen und deren (Nicht)Teilhabe an gesellschaftspolitisch relevanten Bereichen. Doch in der fehlenden Anerkennung dieser Tatsache und in der Handhabe von Flucht und Migration generell spiegeln sich tiefsitzende Widersprüche der liberalen Demokratien Europas wider. Einerseits bilden menschenrechtliche und rechtsstaatliche Prinzipien das Fundament ihres Selbstverständnisses, andererseits dienen nationale Interessen als Rechtfertigung für ein rigides Grenzregime, das die Aufnahmechancen Geflüchteter je nach arbeitsmarktrelevanten und staatsbürgerschaftlichen Kriterien differenziert und vor allem hierarchisiert (Behnam Shad 2021; Scherr und Scherschel 2019; Scherschel 2018). Die Form von Rechtsstaatlichkeit und die Gewährung von Grundrechten *innerhalb* westlicher Staaten gelingt gerade deshalb, weil sie für bestimmte Personen *geschlossene Systeme* sind, die gleichzeitig aus ökonomischen Gründen für andere Personen und vor allem Güter offen sein müssen (Hollifield 2006). Die europäischen Nationen sind daher auf ein rigides Migrationsregime angewiesen, das die EU-Außengrenzen gezielt kontrolliert und Menschen entsprechend selektiert.

Moderne Demokratien wie Deutschland konstituieren sich somit durch zwei vollkommen unterschiedliche Logiken: Einerseits verspricht und fordert die liberale Tradition Freiheit und die Gewährung von Menschenrechten (Universalität), andererseits wird dieser liberale Ansatz kontinuierlich von der egalitären Logik der demokratischen Tradition (Partikularität) limitiert (Mouffe 2008: 21). Die sich daraus ergebenden Spannungen und Konflikte können in keinerlei Weise endgültig aufgelöst werden, da es nicht *die* absolute Freiheit und nicht *die* absolute Gleichheit gibt. Für die skizzierten liberal-demokratischen Konflikte sind daher lediglich *kontingente, hegemoniale Stabilisierungsversuche* möglich, die entweder der einen oder der anderen Seite den Vorzug geben (ebd.: 22). Der Widerstreit zwischen Partikularität und Universalität manifestiert sich demgemäß in der Praxis, umfassende Menschenrechte ausschließlich Menschen mit entsprechenden Staatsbürgerschaften zuzugestehen (Partikularität), während zugleich der Standpunkt vertreten wird, allen Menschen stünden einzig durch ihr Menschsein Menschenrechte zu (Universalität). Aus dieser unaufhörlichen Spannung zwischen demokratischen und liberalen Logiken resultieren ebenso gegensätzliche und umstrittene Einstellungen zu Flucht und Mi-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gration. Dementsprechend sehen sich politisch Verantwortliche der EU gerne in der Rolle der moralisch Überlegenen und heben unentwegt menschenrechtliche Prinzipien und Werte in Beziehungen zu anderen Staaten hervor, während zeitgleich Geflüchtete jahrelang auf griechischen Inseln in menschenunwürdigen Lagern verkümmern. Die Unmöglichkeit bzw. der Unwille, eine einheitliche und faire Aufnahme und Verteilung von Geflüchteten – ohne diese nach ethnischen, religiösen und/oder kulturellen Zugehörigkeiten zu hierarchisieren – auf den Weg zu bringen, hängt ebenfalls mit dieser spannungsvollen Antinomie zusammen.

Diesen paradoxen Spannungen fügt sich ein weiterer nennenswerter Aspekt hinzu, der sich durch die fehlende Anerkennung unserer grundlegend postkolonialen Wirklichkeit konstituiert: Nach über 500 Jahren euroimperialer Geschichte, die mit Eroberungen und verschiedensten Formen der Ausbeutung und Vernichtung kolonisierter Gebiete sowie deren anschließender Verelendung einhergingen, versteht man die fundamentalen Ungleichheiten zwischen hochindustrialisierten Ländern des Westens und dem Globalen Süden gemeinhin *nicht* als Konsequenz dieser jahrhundertelangen Invasion und gewaltsamen Inbesitznahme von Menschen, Ressourcen und Ideen. Selbst nachdem sich die ehemals kolonisierten Gebiete – mehrheitlich die heutigen „Flüchtlingsherkunftsländer" – in langen, blutigen Kriegen von ihren ehemaligen Kolonialmächten getrennt hatten, entstanden neue wirtschaftspolitische Abhängigkeiten, die sie seitdem in vielerlei Formen unterjochen. Die bewusste Verhinderung von wirtschaftlicher und politischer Entwicklung ehemaliger Kolonien ermöglichte die systematische Ausbeutung ihrer Ressourcen und Menschen. Letztere werden nunmehr für die Akkumulation des Reichtums einiger weniger wohlhabender Staaten im Globalen Norden missbraucht. Die wirtschaftliche Dominanz weniger Staaten und Gesellschaften beruht weitestgehend auf diesen Jahrhunderten der brutalen Herrschaft; sie kann nicht getrennt von ihr verstanden werden. Nur zäh und allmählich setzte sich nach dem Zweiten Weltkrieg die Einsicht in die Notwendigkeit durch, die kolonisierten Gebiete und Menschen zu dekolonisieren. Das ebnete nicht bloß etlichen Kriegen und Konflikten in den heutigen Herkunftsländern von Geflüchteten den Weg, sondern läutete zudem eine neoliberale Hegemonie ein, aus der sich unterschiedliche Formen von Neokolonialismen herausbildeten (Behdad 2005; Krishnaswamy 2008; Brennon 2008). Besonders hervorzuheben ist das Leugnen fossilenergetischer Ausbeutung des Nahen Osten und Nordafrikas für die Aufrechterhaltung des eigenen Lebensstils im Westen, der sich mit dem Begriff „Überfluss" auf den Punkt bringen lässt. Der systematische und konsequente Zugriff auf die entsprechenden Energiequellen, der im 20. Jahrhundert immer dichter wurde und bis in die Gegenwart reicht, geht seit jeher mit der Destabilisierung jener Länder einher, aus denen die Energieträger importiert werden. Die offenkundige Ausbeutung trug wiederum maßgeblich zu der ontologischen Grundkonstante „Freiheit" in der westlichen Lebensart bei. Diese „Freiheit" beruht im Wesentlichen auf der Nutzung motorisierter, nun nicht mehr menschlicher Sklav:innen, die eine stetig steigende Menge an umweltschädlichen fossilenergetischen Ressourcen benötigt, um weiter existieren zu können.

Ist die post- oder neokoloniale Wirklichkeit damit nur sehr komprimiert dargestellt, lassen die genannten Gesichtspunkte doch deutlich erkennen, dass es für die antinomischen Spannungen moderner Demokratien nur kontingente und hegemoniale Stabilisierungsversuche geben kann. Eine gänzlich abwehrende und verleugnende Haltung gegenüber Menschen, die nach Jahrhunderten unerbittlicher imperialer Herrschaft die Flucht nach Europa antreten, ist im Zuge solcher Bemühungen um Stabilisierung nicht nur ethisch, sondern auch historisch falsch und zeugt von einem unzureichenden kritischen Bewusstsein.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Angesichts der den westlichen Demokratien inhärenten Antinomien tritt die widersprüchliche Haltung hinsichtlich Migration und Flucht umso klarer zutage, je größer der Druck von Menschen wird, in die wohlhabenden Länder Europas zu fliehen, da die Ideen der Demokratie und Menschenrechte über die juridische Ebene hinaus besonders eine Frage der Moral darstellen. An dieser Stelle soll der Unterschied zwischen Fluchtmigration und Migration betont werden, da diese von Grund auf verschiedenen Kategorien häufig verwechselt werden: Im Falle der Migration ist die allgemein verbreitete positiv konnotierte Rede von Entgrenzung und der Erweiterung von Möglichkeiten, Beziehungen und Chancen im Sinne transnationaler Mobilität und Sozialität durchaus zutreffend. Für die Fluchtmigration jedoch bedeuten die Grenzpolitiken der EU Ausschluss und Mobilitätsabwehr. Überleben Geflüchtete die Flucht, was angesichts der auch gerade von den wohlhabenden Ländern gesetzten Bedingungen keineswegs selbstverständlich ist, geht ihre Selektion und Hierarchisierung im Aufnahmeland konsequent weiter. Die Zustimmung zu menschenrechtlichen und demokratischen Prinzipen einerseits und die dehumanisierende und hierarchisierende Filterung von Menschen mittels In- und Exklusionsstrategien des europäischen Grenzregimes andererseits bilden also zwei Seiten derselben Medaille. Die selektive Kontrolle und Abwehr von Fluchtmigration sind zudem durch die Aufrüstung der nach außen verschobenen Grenzlinien der EU mobiler und vor allem menschenverachtender geworden. Hier spielt Frontex, die „Europäische Agentur für die Grenz- und Küstenwache", eine zentrale Rolle, die statt Schiffe nunmehr Drohnen und Flugzeuge einsetzt, um nicht mehr genötigt zu sein, Geflüchtete tatsächlich retten zu müssen. Die EU bemüht sich zudem seit 2015, dass immer weniger Menschen innerhalb des afrikanischen Kontinents die Flucht ins nordafrikanische Libyen schaffen, indem sie die Anrainerstaaten zwingt, flüchtende Menschen aufzuhalten. Diese Form der Vorverlagerung eigener Grenzen weit nach Afrika hinein bestimmt im Wesentlichen die sogenannte „Fluchtursachenbekämpfung". Diese gestaltet sich derart, dass die Ausbildung von Grenzpersonal sowie deren Bewaffnung in den Anrainerstaaten Libyens großzügig finanziert wird. Darüber hinaus werden sämtliche Regierungen der afrikanischen Länder, die im Sinne Brüssels kooperieren, „finanziell gefördert" (Mau 2021: 136 f.).

Aus dem beschriebenen antinomischen Charakter moderner Demokratien des Westens ergeben sich gegensätzliche, teils absurd anmutende Haltungen zu Migration und Flucht, die sich durch eine tiefsitzende Asymmetrie der Wir-sie-Differenz auszeichnen. Vor diesem ambivalenten Hintergrund sind Affizierungslogiken und -dynamiken jeglicher Couleur zu verstehen, die sich indirekt oder direkt auf die Selektion von Migrant:innen und Geflüchteten sowie die Rechtfertigung eben dieser Selektion beziehen. Folglich sind politische Positionen, die diese Zwiespältigkeit nicht berücksichtigen und darüber hinaus ideologisch aufladen, nicht angemessen; solche eindimensionalen Positionen erschweren realistische und zugleich angemessene Zugänge zu diesem schwierigen Bereich, wohlwissend, dass es hier keine einfachen Lösungen und Antworten geben kann.

Affekte und (Flucht)Migration

Affekte werden im Anschluss an Spinoza, Deleuze, Massumi und die am Berliner Sonderforschungsbereich 1171 „Affective Societies" entwickelte Konzeption insofern von Emotionen differenziert, als sie nicht-subjektiviert und daher (noch) nicht in soziokulturell einschlägige Rubriken kategorisiert und damit (noch) nicht narrativierbar sind. Übertragen auf die Logik

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des eingangs erwähnten psychoanalytisch-poststrukturalistischen Modells der Identifikation bilden Affekte *prä-signifikatorische* Phänomene, anhand derer Sozialität reflektiert und nachvollzogen werden kann, ohne auf eindeutig bestimmbare (signifikatorische) Vorgänge reduziert zu werden. Affekte sind entsprechend nicht als intra-individuelle oder innerpsychische, sondern als dynamische und relationale Phänomene zu verstehen, die sich *zwischen* Individuen, Entitäten, Kontexten und sogar Institutionen ereignen. Es handelt sich bei ihnen insofern stets um ein *Machtgeschehen*, als sie die affizierten Individuen ein- und ausschließen, beeinträchtigen oder gar psychisch zerstören können. Wer über die Macht verfügt, Affekte im Kontext von Migration und Flucht sowie darauf aufbauend Narrative und Diskurse zu produzieren, prägt somit die Kriterien der Zugehörigkeit des Zusammenlebens entscheidend mit.

Affekten, die noch nicht hinreichend reflektiert und somit nicht in kohärente Diskurse eingegliedert worden sind, sowie den aus ihnen hervorgehenden Affizierungen kommt in der vorliegenden Deutung eine wesentliche Rolle zu, weil sie nicht nur migratorische, sondern regulative und konstitutive Dimensionen des Zusammenlebens beeinflussen. Deshalb werden Debatten um Flucht und Migration sowie um deren gesellschaftspolitische Folgen so intensiv und ideologisch geführt. Durch die massenmediale ebenso wie durch die Social-Media-Kommunikation wirken affizierende Artikulationen – selbst, wenn sie (noch) keine etablierten und dominanten Formen eines Diskurses angenommen haben – auf individuelle Selbst- und Fremdwahrnehmungen ein und beeinflussen die Haltung gegenüber migrierten bzw. geflüchteten Menschen und deren Integration im Ankunftsland. Vor dem Hintergrund dieser Wirkungsweise von Affekten sowie der grundsätzlich zwiespältigen Natur demokratischer Staaten bezüglich ihrer Grenzen sind die Bemühungen der anfangs erwähnten Durchsetzung einer „kulturellen Normalisierung" antidemokratischer und antiheterogener Einstellungen zu begreifen. Affekte sind demzufolge keine soziale Nebenerscheinung, wie zahlreiche sozial- und kulturwissenschaftliche Studien in der Vergangenheit angenommen haben. Vielmehr stehen sie und die Affizierungspraxen im Zentrum des Geschehens, wenn es um Migration und Flucht geht.

An dieser Stelle wird ersichtlich, weshalb dem Konkurrenzkampf um die Deutungshoheit darüber, wer aus welchen Gründen und in welchem Maße der deutschen Gesellschaft zugehören darf und wer nicht, große gesellschaftspolitische Bedeutung zukommt. Steigende Zahlen von Geflüchteten und die globalen Dynamiken der ungleichen Verteilung von Wohlstand und Lebenschancen verschärfen Rivalitäten unter eingewanderten Menschen, aber auch zwischen Eingewanderten und Einheimischen in zunehmendem Maße. Neben der Sorge um den sozialen und ökonomischen Wettbewerb auf dem deutschen Wohn- und Arbeitsmarkt sowie um die (vermeintliche) Überlastung des Sozialsystems (Huth und Heizmann 2021: 58) spielt vor allem die symbolische Bedrohung für die vorliegende Analyse eine zentrale Rolle. Sie bezieht sich auf das (subjektiv empfundene) Bedrohungsgefühl, bei dem befürchtet wird, zugewanderte Menschen würden die „kollektive Identität der Deutschen" sowie deren Lebensstil verändern. Die systematische und iterative Relevantsetzung der Hautfarbe sowie der ethnischen, kulturellen und religiösen Zugehörigkeit – alles Aspekte, die durchweg in Medien und Politik vermischt werden – bildet eine affektive Hauptstrategie der oben genannten „kulturellen Normalisierung" antidemokratischer und antiheterogener Gesinnungen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Affektive Strategien der „kulturellen Normalisierung" antidemokratischer und antiheterogener Gesinnungen

Die systematische und iterative Relevantsetzung der Hautfarbe sowie der ethnischen, kulturellen und religiösen Zugehörigkeit kann als Strategie der *Differenzmarkierung* verstanden werden, die Zugehörigkeitsordnungen erfahr- und greifbar machen will. Die Praxis der Differenzmarkierung im deutschen Kontext impliziert vor allem die Zuschreibung bestimmter Merkmale, die immer in Relation zu der hegemonialen Gruppe der weißen Mehrheit deutscher Personen steht. Die konstruierten Zuschreibungen werden häufig als unüberwindbar dargestellt, also „naturalisiert". Damit eignen sie sich gerade für eine politische Instrumentalisierung, bei der sie unterschiedliche Arten der In- und Exklusionspraxen begünstigen bzw. beeinträchtigen. Diese althergebrachte und bereits in unterschiedlichen Kontexten untersuchte Form der Differenzmarkierung (Mills 1997; Hall 1997; Balibar 1990) wird gegenwärtig mit neuen Strategien der Affizierungspraxen verknüpft, um negative Affekte zu mobilisieren, die systematisch auf „Menschen mit Migrationshintergrund" bezogen werden.

Die politische und mediale Praxis der Differenzmarkierung hat einen performativen oder „unternehmerischen" (Bourdieu 1992: 220) Charakter, weil sie zunächst spezifische Affekte im Zusammenhang mit imaginierten Gruppen evoziert und anschließend zum Handeln mobilisiert, indem sie genau diese fiktiven Kollektive ins Leben ruft. Dies erfolgt immer mehr über die Kommunikationswege sozialer Medien, die das diskursive Niveau umstrittener Themen deutlich reduzieren (Kneuer 2013) und eine verstärkende Funktion für das Verbreiten der so hervorgebrachten Gruppen sowie ihrer vermeintlichen Eigenschaften einnehmen (Kneuer und Salzborn 2016). Für den vorliegenden Kontext sind zwei Aspekte zu beachten. Erstens soll die Tatsache der *Verdinglichung* hervorgehoben werden: Bei der Etablierung und Fixierung von Gleichheit und Verschiedenheit konstruierter Gruppen ist nicht bloß die Gegebenheit problematisch, dass die so geschaffenen Gruppen imaginiert sind, sondern auch, dass diese konstruierten Kollektive zugleich als *reale Dinge in der Welt* behandelt – *verdinglicht* – werden (Berger und Luckmann 1973: 94–98). Zweitens werden im Zuge der erwähnten Differenzmarkierung mit Entrepreneur-Charakter Kollektive und kognitiv produzierte Kategorien verwechselt. Dieser Denkfehler (Brubaker 2004: 23) beruht zudem auf einem primordial kodierten Verständnis von Identität, das eine „natürliche", angeborene Gemeinsamkeit (Essenz) bei den imaginierten (ethnisch homogenen) Gruppen suggeriert.

Unterscheidet man konsequent zwischen Gruppen und Kategorien, können Affizierungspraxen, die darauf abzielen, Kategorien mit Gruppen gleichzusetzen und zu „normalisieren", angemessener untersucht, differenziert und nachvollzogen werden. Im Ringen um eine *hegemoniale Vorrangstellung* hinsichtlich der Deutungshoheit über das Migrationsgeschehen zeigt sich eine Diskriminierungsmatrix, die der autochthonen Bevölkerung Vorschläge von (primordial kodierter) Gemeinschaftlichkeit unterbreitet, die mit spezifischen Affekten, vor allem jenen, die das Gefühl der Bedrohung durch eingewanderte Menschen auslösen, verknüpft werden. So wird etwa seit der Einwanderung von knapp einer Million Menschen 2015/16 vermehrt von einer bevölkerungspolitischen „Islamisierung" Deutschlands gesprochen und mit einem vermeintlichen Untergang „deutscher Werte" in Zusammenhang gebracht. Solche seit Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes" (1918) bekannten apokalyptischen Fantasien (von „Überfremdung", „Umvolkung" etc.) tauchen immer wieder auf und verbinden sich zudem oftmals mit anti-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

semitischen Verschwörungsfantasien. Das, was „den Anderen" vorgeworfen wird, bildet dabei stets das (verleugnete) Eigene, sei es die Vorstellung einer bevölkerungspolitischen Beherrschung durch Menschen anderer ethnischer, religiöser und/oder nationaler Zugehörigkeit (z. B. im Falle der Imagination einer Islamisierung Deutschlands) oder die Absichten eines „weltbeherrschenden jüdischen Reichs". Hierbei spielt die Affektmobilisierung durch soziale Medien und Google eine nicht unwesentliche Rolle: Internetnutzende werden durch Algorithmen automatisch von bestimmten Seiten und Informationen ferngehalten und unmündig gemacht. Dies führt zu einer Zuspitzung und Isolierung der eigenen soziokulturellen Lebenswelt (Salzborn 2017: 128).

Erwähnenswert ist insbesondere die *ethnische Hierarchisierung* von eingewanderten Menschen und die mit ihr einhergehenden diffusen antidemokratischen, antiheterogenen und antiindividuellen Haltungen. Zum Zeitpunkt des Verfassens des vorliegenden Beitrags im Februar/März 2022 vermehren sich tagtäglich Beiträge aus Politik und Medien, die in Bezug auf die Aufnahme ukrainischer Geflüchteter in Deutschland diese ethnische Hierarchisierung maßgeblich mitgestalten, indem sie unentwegt skandieren, „2015 sollte sich nicht wiederholen", und damit vertriebene Menschen in „gute" und „schlechte Flüchtlinge" unterteilen. Facetten ethnischer Hierarchisierungspraxen zeigten sich kontinuierlich seit dem Sommer 2015 und wiederholen sich deutlich erkennbar im Ukraine-Krieg. Im Sommer 2015 verursachte u. a. der Krieg in Syrien enorme Fluchtbewegungen nach Europa. In dieser Zeit verkündete etwa der slowakische Premier Fico, nur 200 christliche Geflüchtete aufzunehmen (Gotev 2015), zumal keine Moscheen zur Verfügung stünden (ebd.). Ihm folgten viele Staatschefs und -regierungen mit ähnlichen Aussagen, etwa Polen, das ausschließlich nicht-muslimische Frauen und Kinder aufnehmen wollte, um „Spannungen" zu vermeiden (Rettman 2016).

Seitdem häufen sich antiheterogene Äußerungen in Medien und Politik zunehmend[2]. Mittels der Einteilung in „gute" und „schlechte Flüchtlinge" werden Menschen entlang ihrer ethnischen und religiösen Zugehörigkeit segregiert und hierarchisiert. Weiße, christliche Vertriebene seien demgemäß wichtiger und wertvoller als braune und schwarze „Muslime". Auch wenn das nicht immer in aller Deutlichkeit ausgesprochen wird, dient es als Legitimation für regelmäßig stattfindende völkerrechtswidrige und damit prinzipiell illegale Zurückweisungen von Menschen („Pushback"), die ihr Menschenrecht auf Asyl an den EU-Außengrenzen geltend machen wollen. Entsprechend werden Kriege und bewaffnete Konflikte, die nicht in Europa stattfinden, ignoriert oder weniger ernst genommen, selbst wenn sie in enger Verbindung mit militärischen Interventionen oder neoliberalen Wirtschaftspolitiken des Westens stehen. Dadurch wird eine regressive Haltung „normalisiert", die demokratische Normen der Gleichwertigkeit unterläuft: Menschen werden systematisch entlang ihrer Hautfarbe, ethnischer, kultureller und/oder religiöser Zugehörigkeit sowie ihrer vermeintlichen „Natur" eingeteilt und unterschiedlich behandelt. Dies geschieht mithilfe von Affizierungspraxen, die vorgeben, menschenrechtliche Prinzipien für wichtig zu erachten, und es vermeiden, einen „harten" biologischen Rassismus

2 Bereits im Februar 2022 haben westliche Medien darauf hingewiesen, dass es sich bei ukrainischen Geflüchteten um „zivilisierte, europäische und christliche Menschen" handle – im Unterschied zu all jenen aus Syrien, Afghanistan, Irak und Afrika (CBS-News 2022). Bei ukrainischen Geflüchteten „mit blonden Haaren und blauen Augen" (NBC-News 2022; Daily Telegraph 2022; BFM-TV 2022) wäre man im Westen äußerst betroffen, diese seien nämlich „Christen und aus demselben Kulturkreis" (Hart aber Fair 2022), weshalb man nun konsequent „die Spreu vom Weizen trennen müsse" (FAZ 2022). So verfestigen sich Narrative über vermeintlich „echte" und „unechte" (ARD 2022) geflüchtete Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

offenzulegen. In dieser Weise affizierte Menschen können ein „tolerantes, westlich geprägtes" Selbstbild aufrechterhalten und zur selben Zeit unterschwellig antiheterogene und antidemokratische Einstellungen adaptieren.

Die daraus resultierenden subtilen Rassismen innerhalb der deutschen Bevölkerung spiegeln sich in der empirischen Sozialforschung der Gegenwart wider (Zick und Küpper 2021). Solche Affizierungsstrategien gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit vermehren und wiederholen sich kontinuierlich. Sie bilden insofern eine Gefahr für demokratische Verhältnisse, als sie durch Pseudowissen Stereotype und Narrative in der breiten Bevölkerung normalisieren. Der qualifizierte Austausch fachlich informierter Positionen wird durch die *Verschiebung der Sag- und Fühlbarkeitsgrenze* im öffentlichen Raum stark beeinträchtigt. Komplexe Konstellationen werden durch affektive Strategien der Differenzmarkierung (z. B. durch das Narrativ, es gebe „echte" und „unechte Flüchtlinge") trivialisiert und verhüllt; sie bilden nicht bloß ein temporäres mediales Phänomen, sondern zielen auf die Veränderung des überindividuell konstituierten *Gefühlsreservoirs* der breiten gesellschaftlichen Masse ab und tragen dazu bei, den demokratischen Kern einer Ordnung auszuhöhlen. Da sie nicht direkt normative Vorgaben verletzen, sondern durch das diffuse Hervorrufen von anziehenden und abstoßenden Affekten schleichend antidemokratische und antiheterogene Haltungen offerieren, treffen und beeinflussen sie die bürgerliche Mitte der Gesellschaft (vgl. Zick und Küpper 2021) und bilden kein Randphänomen rechtsextremer Lager.

Fazit

Der vorliegende Beitrag reflektierte gemäß Röttger-Rössler (2002) und ihren weiteren emotionstheoretischen Arbeiten (Röttger-Rössler und Seise 2020; Röttger-Rössler 2020, 2019, 2018, 2016, 2004) die Rolle und Funktion von Affekten im Bereich Migration und Flucht für den deutschen Kontext. In einem ersten Schritt wurden die charakteristischen Antinomien moderner liberaler Demokratien des Westens, die im paradoxen Zusammenspiel universeller und partikulärer Logiken bestehen, sowie die grundlegend postkoloniale Faktizität der Gegenwart skizziert. Darauf folgte eine Reflexion des Zusammenhangs zwischen Affekten und Migration bzw. Flucht. Affekte sind als dynamische und relationale Machtgeschehen zu verstehen, die Zugehörigkeitsordnungen strukturieren und daher besonders im Bereich Migration und Flucht – etwa durch sich wiederholende Differenzmarkierungsstrategien – relevant sind. Solche iterativen Differenzmarkierungen eingewanderter Menschen kanalisieren, begrenzen und konstituieren nicht bloß deren Möglichkeits- und Erfahrungsräume, sie formen zugleich die Haltungen der Mehrheitsbevölkerung maßgeblich mit. Sie funktionieren durch Artikulationen, die sich nicht oder nicht vollständig an dominante Diskurse anschließen lassen und deshalb als *prä-signifikatorisch* anzusehen sind. Damit sind die durch diese Artikulationen evozierten Affekte nicht oder nicht vollständig den diskursiv etablierten Rubriken bekannter Emotionen (wie Wut, Neid, Zorn etc.) zuzuordnen. Antidemokratische und antiheterogene Affizierungen wirken gerade deshalb – so die Ausgangsthese dieses Beitrags –, weil sie noch nicht eindeutig in fixe diskursive Bahnen gesteuert wurden, die sie als unverhohlen rassistisch erkenntlich machen würden. Artikulationen dieser Art berücksichtigen weder die intrinsischen antinomischen Spannungen der westlichen Demokratien noch die postkoloniale Wirklichkeit unserer Zeit. Ihre Macht besteht in ihrer janusköpfigen Natur: Sie zielen auf regressive Imaginationen eines ethnisch homogenen Na-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tionalstaates ab, die im Kern demokratische Normen menschlicher Gleichwertigkeit erodieren lassen, zugleich aber Auffassungen offerieren, die ein westlich geprägtes Selbstbild von Toleranz aufrechterhalten.

Literatur

ARD 2022: *Mit „echten" gegen „unechte" Flüchtlinge*. https://www.tagesschau.de/ausland/europa/griechenland-migration-103.html (abgerufen am 01.04. 2022).

Balibar, Étienne 1990: Gibt es einen Neo-Rassismus? In: Étienne Balibar und Immanuel M. Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation.* Hamburg: Argument, 23–38.

Behdad, Ali 2005: On Globalization, Again! In: Ania Loomba et al. (Hg.), *Postcolonial Studies and Beyond.* Durham/London: Duke University Press, 62–79.

Behnam Shad, Klaus 2021: *Die emotionale Erfahrung des Asyls.* Wiesbaden: Springer.

Berger, Peter und Thomas Luckmann 1973: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BFM-TV. 2022. Tweet vom 27. Februar 2022: Édition Spéciale: https://twitter.com/arwaib/status/1497915207909261313?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1497915207909261313%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_undref_url=https%3A%2F%2Fwww.washingtonpost.com%2Fmedia%2F2022%2F02%2F27%2Fmedia-ukraine-offensive-comparis (abgerufen am 29.03. 2022).

Bourdieu, Pierre 1992: Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region. In: Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 220–228.

Brennan, Timothy 2008: Postcolonial Studies and Globalization Theory. In: Revathi Krishnaswamy und John C. Hawley (Hg.), *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 37–53.

Brubaker, Rogers 2004: *Ethnicity without Groups.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CBS-News 2022: *CBS: Ukraine is ‚Civilised', unlike Iraq and Afghanistan*, 26. Februar 2022. https://www.youtube.com/watch?v=m3eDZean39s (abgerufen am 28.03.2022).

Daily Telegraph März 2022: Vladimir Putin's Monstrous Invasion is an Attack in Civilisation Itself. *Daily Telegraph*, 28. Februar 2022. https://www.telegraph.co.uk/news/2022/02/26/vladimir-putins-monstrous-invasion-attack-civilisation/?utm_content=politicsundutm_medium=Socialundutm_campaign=Echoboxundutm_source=Twitter#Echobox=1645898137-3 (abgerufen am 29.03.2022).

FAZ 2022: Amthor warnt vor illegaler Migration. *FAZ*, 28. März 2022. https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fluechtlinge-aus-der-ukraine-amthor-warnt-vor-illegaler-migration-17917235.html (abgerufen am 29.03.2022).

Gotev, Georgi 2015: Commission Frowns on „Christian only" Solidarity with Migrants. *Euractiv*, 19. August 2015. https://www.euractiv.com/section/languages-culture/news/commission-frowns-on-christian-only-solidarity-with-migrants/ (abgerufen am 28.03.2022).

Hall, Stuart 1997: The Spectacle of the ‚Other'. In: Stuart Hall, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 223–290.

Hart aber Fair 2022: *Hart aber Fair*, Sendung vom 28. Februar 2022. https://twitter.com/Emran_Feroz/status/1498421661909012488 (abgerufen am 29.03.2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hollifield, James F. 2006: The Emerging Migration State. *International Migration Review* 38 (3), 885–912.

Huth, Nora und Boris Heizmann 2021: Politische Orientierung, empfundene Bedrohung und die Befürwortung von Zuwanderungsbeschränkungen in Europa. In: Sonja Schulz, Pascal Siegers, Bettina Westle und Oshrat Hochman (Hg.), *(In)Toleranz in der Einwanderungsgesellschaft? Einstellungen zu Migranten in Deutschland und Europa*. Wiesbaden: Springer, 55–98.

Kneuer, Marianne 2013: *Das Internet. Bereicherung oder Stressfaktor für die Demokratie?* Baden-Baden: Nomos.

Kneuer, Marianne und Samuel Salzborn 2016: Web 2.0 – Demokratie 3.0. Digitale Medien und ihre Wirkung auf demokratische Prozesse. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, Sonderheft 2/2016.

Krishnaswamy, Revathi 2008: Connections, Conflicts, Complicities. In: Revathi Krishnaswamy und John C. Hawley (Hg.), *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2–21.

Laclau, Ernesto 2005: *On Populist Reason.* London: Verso.

Massumi, Brian 2021: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation.* Durham: Duke University Press.

Mau, Steffen 2021: *Sortiermaschinen. Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert.* München: Beck.

Mills, Charles W. 1997: *The Racial Contract.* Ithaca/London: Cornell University Press.

Mouffe, Chantal 2008: *Das demokratische Paradox.* Wien/Berlin: Turia + Kant.

NBC-News 2022. *NBC-News*, 3. März 2022. https://www.nbcnews.com/think/opinion/ukraine-russia-conflict-highlights-racist-double-standard-ncna1290822 (abgerufen am 29.03.2022).

Rettman, Andrew 2016: Poland: Middle East Migrants Cause EU ‚Tensions'. *euobserver*, 1. April 2016. https://euobserver.com/migration/132881 (abgerufen am 28.03.2022).

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls: ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien.* Münster: LIT.

Röttger-Rössler, Birgitt 2016: Multiple Zugehörigkeiten: eine emotionstheoretische Perspektive auf Migration. Working Papers SFB 1171 *Affective Societies – Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten* 04/16. Berlin: Freie Universität Berlin.

Röttger-Rössler, Birgitt 2018: Multiple Belongings. On the Affective Dimensions of Migration. *Zeitschrift* für *Ethnologie* 143 (2): 237–262.

Röttger-Rössler, Birgitt 2019: Gefühlsbildung (the Formation of Feeling). In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts.* London/New York: Routledge Studies in Affective Societies, 61–72.

Röttger-Rössler, Birgitt 2020: Research across Cultures and Disciplines: Methodological Challenges in an Interdisciplinary and Comparative Research Project on Emotion Socialization. In: Michael Schnegg und Edward Lowe (Hg.): *Comparing Cultures: Innovations in Comparative Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press, 180–200.

Röttger-Rössler, Birgitt und Franziska Seise 2020: Autobiografisches Erinnern als affektive kulturelle Praxis: eine PhotoVoice-Studie mit Kindern und Jugendlichen in Berlin. Working Paper SFB 1171 02/20. Berlin: Freie Universität Berlin.

Salzborn, Samuel 2017: *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten.* Weinheim: Beltz Juventa.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scherr, Albert und Karin Scherschel 2019: *Wer ist ein Flüchtling? Grundlagen einer Soziologie der Zwangsmigration.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Scherschel, Karin 2018: An den Grenzen der Demokratie – Citizenship und Flucht. *Berliner Journal für Soziologie* 28 (1): 123–149.

Sökefeld, Martin 2007: Ethnizität, Rasse, Kultur, Minderheiten. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.), *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Reimer, 31–50.

Spengler, Oswald 1918: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* Bd. 1. Wien: Braumüller.

Stäheli, Urs 2007: Von der Herde zur Horde? Zum Verhältnis von Hegemonie- und Affektpolitik. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript, 123–138.

Zick, Andreas und Beate Küpper 2021: *Die geforderte Mitte.* Bonn: Dietz.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franziska Seise

Emotionsarbeit in Patenschaften: Der Kitt, der uns zusammenhält

Einleitung

Patenschaften haben als Format der interkulturellen Begegnung in der sich zunehmend diversifizierenden Einwanderungsgesellschaft Deutschlands in den letzten Jahren massive Verbreitung gefunden. Wird in Deutschland von Diversität gesprochen, ist damit zumeist eine kulturelle oder ethnische Vielfalt gemeint, die sich vor allem auf Migrationsphänomene des 20. Jahrhunderts oder auch rezentere Fluchtbewegungen bezieht (Warstat und Dilger 2021: 8, 17). Dabei steht zumeist die nationalstaatliche Zugehörigkeit und besonders auch das Herkunftsland der Migrant:innen bzw. das ihrer Eltern im Vordergrund. Gerade Patenschaften mit geflüchteten Kindern und Jugendlichen und jenen mit einem sogenannten Migrationshintergrund liegt vielfach die Idee zugrunde, den Patenkindern und deren Familien Teilhabe und Chancengleichheit zu ermöglichen, in Form einer längerfristigen zwischenmenschlichen Beziehung einen interkulturellen Austausch zu fördern und damit einen Beitrag zu gelingender Integration zu leisten. Patenschaften vermögen verschiedene Grenzziehungen zwischen Individuen und Gruppen zu überbrücken, verlangen jedoch auch nach weitreichenden sozialen Aushandlungen sowie einer spezifischen Form der Emotionsarbeit. Denn es treffen verschiedene Vorannahmen, Erwartungshaltungen, Bedürfnisse und Gefühle sowie auch soziokulturell spezifische Werte und Verhaltensnormen der beteiligten Akteur:innen aufeinander.

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit den Vorzeichen, Herausforderungen und Dynamiken dieser Aushandlungen. Dazu werde ich zunächst auf meinen Forschungskontext eingehen und meine diversen Rollen im Feld erläutern. Anschließend thematisiere ich das Fehlen eines (geteilten) kulturellen Modells für das Patenschaftsverhältnis, was zugleich eine Herausforderung wie auch eine Chance bedeuten kann. Daraufhin führe ich die damit verknüpfte Spannung zwischen einer grundsätzlichen Asymmetrie zwischen Pat:innen und Patenkindern einerseits und einem kulturspezifischen Ideal von Augenhöhe andererseits aus, die durch die Herausforderungen der Übersetzung des Konzeptes sowie durch die diversen Bedürfnisse, Erwartungshaltungen und Verhaltensnormen der beteiligten Akteur:innen noch einmal an Komplexität gewinnt. All dies kann zu Irritations- und Reibungsmomenten führen, die – wie ich anhand von Fallbeispielen aus meiner Forschung illustrieren werde – für die Beteiligten vornehmlich auf einer affektiv-emotionalen Ebene erfahrbar werden und ausgehandelt werden müssen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Forschen zu und mit Patenschaft

Mein Forschungsfeld befindet sich im Berliner Ortsteil Wedding. Zu Beginn meines 18-monatigen Forschungszeitraumes habe ich bereits seit sechs Jahren im angrenzenden Ortsteil Gesundbrunnen gewohnt. Der Bezirk Mitte, zu denen die Ortsteile Gesundbrunnen und Wedding gehören, hat mit 54 Prozent den höchsten Anteil an Menschen mit einem sogenannten Migrationshintergrund in der Hauptstadt. (Der Tagesspiegel 2020) Hier ließen sich ab den 1970er Jahren viele der angeworbenen Gastarbeiter:innen nieder, da der Wohnraum vergleichsweise günstig war. Susanne Wessendorf beschreibt in ihrem Werk *Commonplace Diversity* (2014), dass private Beziehungen einen sozialen Raum konstituieren, der sich trotz einer intensivierten Diversität – in Bezug auf Differenzierungslinien wie ethnische Zugehörigkeit, *race*, Alter, Bildung, sozioökonomische Schicht etc. – im wohnräumlichen Umfeld durch Homogenität auszeichnet. Ihre Beobachtungen im Londoner Stadtbezirk Hackney lassen sich meiner Erfahrung nach ohne weiteres auch auf Berliner Bezirke übertragen, die von erhöhter Diversität geprägt sind. Viele Patenschaftsprogramme setzen hier an und versuchen, die sozialräumliche Kluft zwischen den Akteur:innen zu überbrücken.

Im Verlaufe meiner Forschung nahm ich in verschiedenen Momenten und Kontexten unterschiedliche Rollen ein, die mit spezifischen Positionalitäten, Erwartungshaltungen und Verantwortlichkeiten korrelierten. Durch diese erhielt ich Möglichkeiten der Teilnahme und Teilhabe an den Tätigkeiten des Vereins sowie des Berliner Trägernetzwerkes, Zugänge zu Pat:innen sowie zu der Perspektive von Patenkindern und deren Eltern, die ohne diese *multiperspektivische Involviertheit* vermutlich nicht möglich gewesen wären. Diese Involviertheit prägte entscheidend meine Beziehungen im Feld, methodologische Überlegungen und somit auch die Prozesse der Datenerhebung. Bereits wenige Wochen nach meinem ersten Kontakt zum Verein wurde ich im April 2019 selbst in eine Patenschaft mit einem 15-jährigen Mädchen vermittelt. Drei ihrer sieben Geschwister haben oder hatten bereits Patenschaften. Die Patenschaftskoordinatorin suggerierte mir, dass ich somit sicher auch mit den anderen Pat:innen in Kontakt treten könne, was sowohl für meine Forschung als auch für meine eigene Patenschaftserfahrung vorteilhaft sei. Des Weiteren nahm ich im Zeitraum von Mitte Februar 2019 bis Oktober 2020 regelmäßig an den Aktivitäten des Weddinger Vereins teil. Diese umfassten neben einem wöchentlichen Nachbarschaftstreff auch Mitarbeiter:innenbesprechungen, Jahresversammlungen, diverse Ausflüge und Feste. Seit Mai 2020 bin ich auf Anfrage aktives und somit auch zahlendes Mitglied des Vereins, wodurch mein Mitwirken im Verein, so die Patenschaftskoordinatorin, schließlich formalisiert wurde. Im Rahmen der Vereinsaktivitäten nahm ich mit meiner Patenjugendlichen zudem an einem Forschungsprojekt teil, das sich der Teilhabe von Geflüchteten widmete und versuchte, die Wahrnehmung der Patenkinder und ihrer Pat:innen von deren Umgebung sowie auf die gemeinsame Beziehung einzufangen. Hierin wurde ich zunehmend auch in die Auswertungsgespräche und Planungstreffen einbezogen. Weiterhin nahm ich an der AG Qualität des Netzwerkes Berliner Kinderpatenschaften sowie dessen Jahresmitgliederversammlungen und verschiedenen Workshop-Formaten teil. Von September 2019 bis September 2020 führte ich zudem mit neun Studierenden des Instituts für Sozial- und Kulturanthropologie der Freien Universität Berlin das Praktikumsprojekt „Integration als dialogischer Prozess" durch, im Rahmen dessen wir eine regelmäßig stattfindende Fokusgruppe etablierten, in der wir unsere individuellen Patenschaftserfahrungen teilten und (anthropologisch) reflektierten.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von großer Bedeutung war, dass mir meine diversen Rollen erlaubten, wichtige Erkenntnisse über die unterschiedlichsten Beziehungsdynamiken anhand eigener Erfahrungen und Einblicke zu ziehen. Meine Gefühle und Affekte dabei waren für meine Forschung von entscheidendem epistemologischen Wert (vgl. Stodulka et al. 2018): Sie nahmen einen großen Stellenwert in meinen Feldprotokollen ein, prägten mein Erkenntnisinteresse und damit auch die Stoßrichtung, die ich Interviews, informellen Gesprächen und Fokusgruppen gab. Sie verkörpern schließlich eine entscheidende Säule meiner Datenauswertung.

So erlebte ich etwa in den drei Jahren der Patenschaft mit meiner Patenjugendlichen Lara[1] viele Hochs und Tiefs. Frustrationen über meine (gefühlt) einseitigen Kontaktaufnahmen, Irritationen über Äußerungen meiner Patenjugendlichen, die sich nicht mit meinen politisch-weltanschaulichen Ansichten vereinbaren ließen, die Anstrengung – gerade zu Beginn unserer Patenschaft –, unsere Gespräche „moderieren" zu müssen, die Angst davor, die Beziehung sei eingeschlafen, Erleichterung darüber, dass wir wieder zueinanderfanden, Momente der Eintracht, Komplizenschaft und Vertrautheit und die freudige Erkenntnis, nicht immer reden zu müssen, um miteinander zu teilen. Als wir uns auf Laras Vorschlag hin etwa drei Jahre nach unserem Kennenlernen zu einem Fastenbrechen im Monat Ramadan entgegen meiner Erwartung spontan von ihrer Familie zurückzogen, um in Ruhe in ihrem Zimmer essen zu können, geriet unser Gespräch nicht mehr ins Stocken. Wir teilen nunmehr eine Vielzahl an Themen, über die wir uns in vertrauter Atmosphäre austauschen können. Auch sind wir uns unserer Präsenz im Leben der anderen sicherer geworden. Irritationen erlebe ich jedoch nach wie vor. Doch was sind Patenschaften überhaupt?

(K)ein kulturelles Beziehungsmodell für Patenschaften

Im Verlauf meiner Forschung wurde immer wieder deutlich, dass es keine einheitliche Definition von Patenschaft gibt und geben kann.[2] Die Beziehungen, ihre Dynamiken und Schwerpunkte sind von den jeweiligen Rahmenbedingungen und Zielsetzungen der Projekte sowie den diversen Hintergründen, Bedürfnissen und Erwartungshaltungen der beteiligten Akteur:innen geprägt. Patenschaftsansätze lassen sich grob entlang zweierlei Schwerpunkten unterscheiden: Ein *beziehungs- und auf Entwicklung orientierter Ansatz* stellt die zwischenmenschliche Begegnung und Bindung zentral, während ein *instrumenteller, zielorientierter Ansatz* fix definierte Ziele für das Patenkind verfolgt (Schüler 2020: 81 f.). Während bei ersterem die gegenseitige Wertschätzung von besonderer Bedeutung ist, ist die Beziehungsentwicklung bei letzterem hingegen eher Mittel zum Zweck. In der Praxis verwischen die Grenzen zwischen beiden Kategorien. Die vielfach auf Wirkungsmessung fokussierte Mentoringforschung stellt dazu fest, dass gerade ein Gleichgewicht zwischen beiden Ansätzen zu favorisieren sei. (Keller und Pryce 2010: 34, 46)

Der Berliner Verein, bei dem ich meine Forschung durchführte, vermittelte während meines Forschungszeitraums vorrangig Patenschaften mit geflüchteten Kindern und Jugendlichen und verfolgte dabei einen eindeutig beziehungsorientierten Ansatz: „Dass es tatsächlich darum geht, den anderen zu akzeptieren und zu tolerieren, weil ich ihn kenne und weil ich ihn mag. Das ist

1 Bei diesem Namen handelt es sich um ein von meiner Patenjugendlichen selbst gewähltes Pseudonym.

2 Auf das Konzept christlicher Taufpatenschaft beziehen sich die Beteiligten lediglich, um sich hiervon abzugrenzen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[…] das Herzstück einer Patenschaft." (Koordinatorin, Interview, 10.05.2019) Nichtsdestotrotz verweisen die Projektkoordinatorinnen des Vereins auf die verschiedenen Rollen von Pat:innen – als Begleiter:innen, Unterstützer:innen, Ermutiger:innen, Freund:innen, Lehrer:innen usw. –, um die Beziehungskonstellation und deren Wirkraum näher zu bestimmen. Hieran wird deutlich, dass sich Patenschaften stets in einem breiten Spektrum möglicher Rollenverhältnisse bewegen. Schlussendlich sind es Pat:in, Patenkind und Familie, die den Schwerpunkt und die Dynamik der Patenschaft verhandeln.[3]

Patenschaften stellen somit eine Beziehungsform dar, für die es kein eindeutiges kulturelles Modell gibt. Der Ansatz speist sich vielmehr aus verschiedenen Beziehungsmodellen. Mit Bezug zur kognitiven Ethnologie lässt sich ein kulturelles Modell nach Birgitt Röttger-Rössler als

> intersubjektiv geteiltes Wissen [verstehen], das aus einer überschaubaren Anzahl von flexibel miteinander vernetzten kognitiven Informationseinheiten (Schemata) besteht. Die mentalen Modelle, die ein Mensch in der Interaktion mit seiner Umwelt von dieser ausbildet, sind aber nur zum Teil kultureller Art, im Sinne geteilter Intersubjektivität. Zum anderen Teil handelt es sich auch um idiosynkratische Konstrukte, d. h. um mentale Schablonen, die ein Mensch aufgrund persönlicher Erfahrung bildet und die er nicht mit anderen Personen teilt. (Röttger-Rössler 2002: 151)

In diesem Sinne sind Patenschaften zugleich eine Herausforderung und Chance: Die Beteiligten können auf kein eindeutiges kulturelles Modell für ihr Beziehungsverhältnis und damit verknüpfte Rollenerwartungen und Verhaltensmuster zurückgreifen, da sich die Patenschaft vertrauten Kategorien, wie etwa Freundschaft, Verwandtschaft, Lehrer:in-Schüler:in-Verhältnis oder auch Therapeut:in-Klient:in-Verhältnis (vgl. Goldner und Mayseless 2008), entzieht und irgendwo dazwischen angesiedelt ist. Entsprechend fehlt es ebenso an einer „kulturelle[n] Konzeption des emotionalen Verhältnisses" (Röttger-Rössler 2002: 153) zwischen den Parteien. Die Akteur:innen betreten in ihrer Beziehungsgestaltung – besonders in beziehungsorientierten Patenschaftsformaten – somit ein vergleichsweise *flexibleres Terrain*, welches sie miteinander unter Berücksichtigung ihrer individuellen Erfahrungen, Bedürfnisse und Erwartungshaltungen aushandeln müssen. Dabei wird eine spezifische Form der Emotionsarbeit notwendig, die ich nachfolgend ethnographisch ausleuchten werde. Nach Hochschild (1979: 561, 563f.) meint Emotionsarbeit den Versuch von Akteur:innen, das Ausmaß beziehungsweise die Qualität eines Gefühls oder einer Emotion zu verändern. Orientierungsrahmen hierfür sind *feeling rules*, die bis zu einem gewissen Grad von einer Gruppe von Individuen geteilt werden. Spezifisch ist diese Form der Emotionsarbeit in Patenschaften darum, da es kein geteiltes kulturelles Modell des Verhältnisses gibt, auf das sich die verschiedenen Parteien gleichsam beziehen könnten und das gemeinsame *feeling rules* rahmen könnte. Es fehlt also an einer gemeinsamen, einer geteilten Ebene, die die Abstimmung von divergierenden Bedürfnissen, Erwartungen, Verhaltensweisen und damit auch von Emotionen und Affekten der Beteiligten erleichtern würde.

3 Rollenflexibilität von Seiten der Pat:innen gilt angesichts der verschiedenen Bedürfnisse ihrer Patenkinder als spezifisches und besonders vielversprechendes Charakteristikum von Patenschaften. (Goldner und Mayseless 2008)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Vorzeichen der Begegnung – Asymmetrie auf Augenhöhe

Die komplexen Aushandlungen, die sich hieraus ergeben, finden in einem ambivalenten Spannungsverhältnis zwischen Asymmetrie und Augenhöhe statt. An den möglichen Rollenverhältnissen wird bereits ersichtlich, dass der Patenschaftsbeziehung eine prinzipielle Asymmetrie zugrunde liegt. Intersektional verflochtene Differenzlinien – das Alter, spezifisches kulturelles Wissen, (fehlende) Sprach- und Ortskenntnisse, sozioökonomische Bedingungen und besonders auch der Bildungshintergrund – korrelieren mit gesellschaftlichen Privilegien (oder eben deren Abwesenheit). Dieses Gefälle bildet die Basis für die Begegnung und die darin angestrebte Wissensvermittlung. Pat:innen werden entsprechend Ressourcen, Patenfamilien hingegen Bedürftigkeit zugeschrieben.

Trotz dieser asymmetrischen Ausgangslage verknüpfen Verein und Pat:innen mit Patenschaften vielfach ein Ideal der Augenhöhe und Reziprozität: Neben dem Streben nach gegenseitigem Interesse und Austausch, wechselseitigen Lernprozessen (wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und auf verschiedenen Ebenen) und partnerschaftlichen Umgangsformen umfasst Augenhöhe auch Respekt gegenüber den Grenzen des Gegenübers sowie Raum für individuelle Bedürfnisse. Besonders letzteren wohnt in einer hoch individualisierten Gesellschaft wie der deutschen, zu deren im Grundgesetz ausbuchstabierten Grundwerten Gleichheit, Autonomie und Entscheidungsfreiheit des Einzelnen sowie die individuelle Persönlichkeitsentfaltung gehören, eine große Bedeutung inne.

Lost in Translation

In Patenschaften mit geflüchteten Kindern und Jugendlichen kommen zu dieser komplexen Gemengelage flexibler Beziehungsmodelle und Rollenerwartungen und dem ambivalenten Verhältnis einer grundsätzlich asymmetrischen Beziehung einerseits und einem kulturspezifischen Ideal von Augenhöhe andererseits weitere Herausforderungen hinzu.

Ich beobachtete vielfach die Schwierigkeiten, den Begriff *Patenschaft* und seine Konnotationen zu übersetzen: Selbst die langjährige arabischsprachige Honorarkraft des Vereins, die vielfach für Gespräche mit Patenfamilien hinzugezogen wurde und deren Tochter sich selbst seit vielen Jahren mit ihrer Patin trifft, hatte sichtlich Mühen, den Begriff ins Arabische zu übertragen. Sie berichtete mir einmal, irgendwann die direkte Übersetzung im Google-Translator gesucht zu haben und diese seither zu verwenden. Auch der Stellenwert der Beziehungsentwicklung zwischen Pat:in und Patenkind, der Mehrwert einer *freizeitlichen* Gestaltung sowie auch die Bedeutung eines Ehrenamtes sind oftmals schwierig zu vermitteln. So konnte etwa der syrische Mann einer Patin deren Engagement für ein fremdes, nicht-verwandtes Kind nie nachvollziehen. Überspitzt äußerte er einmal, dass „kein Araber je ein solches Ehrenamt eingehen" würde. Die Übersetzungsproblematik bezieht sich also sowohl auf eine konkrete Begrifflichkeit als auch auf die dahinter liegenden Konzepte der Beziehungsentwicklung und des ehrenamtlichen Engagements. Patenfamilien können sich folglich ebenfalls nicht auf ein vertrautes kulturelles Modell für das Patenschaftsverhältnis beziehen.

Hinzu kommt, dass die beteiligten Akteur:innen oftmals divergierende Zielsetzungen und Erwartungshaltungen an die Patenschaft einbringen. Das wird an der Omnipräsenz des Be-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griffes *Lehrer:in* deutlich, mit dem Familien ihre Pat:innen häufig beschreiben. Diese Begriffsverwendung steht einerseits mit der eben dargelegten Übersetzungsproblematik in einem engen Zusammenhang. Gleichzeitig spiegelt der Begriff die Bedürfnisse und Erwartungen wider, die Eltern und Kinder an die Patenschaften herantragen: In Erstgesprächen mit Patenfamilien und den späteren Vermittlungstreffen wurde von ihnen vielfach ausschließlich der Wunsch nach Nachhilfe für spezifische Schulfächer artikuliert. Es sind jedoch Verein und Pat:innen, die den Schwerpunkt des Verhältnisses – eine Nahbeziehung, die den freizeitlichen Bereich zentral stellt – festlegen. Wiederholt erklärte mir die Projektkoordinatorin, auch die Eltern verstünden den Mehrwert dieses Ansatzes mit der Zeit und würden ihn zu schätzen lernen. Das bestätigte sich in der Tat in den Gesprächen, die ich mit den Eltern führte. Die Mehrzahl der Pat:innen, mit denen ich mich austauschte, äußerte jedoch, dass die Familien ihnen gegenüber oftmals keine direkten Forderungen, Wünsche oder Erwartungen artikulierten: „Sie scheinen so, als würden sie alles nehmen, was ich ihnen anbiete." (Interview, 16.12.2019)[4] Diese Form der Zurückhaltung lässt sich auch als Ausdruck und Resultat der vielschichtigen Asymmetrie und des Machtgefälles interpretieren, die der Beziehung eingeschrieben sind.

Die Patenfamilien, die ich im Verlauf meiner Forschung kennenlernte, bringen zudem oftmals differente kulturelle Modelle hinsichtlich möglicher Rollenverhältnisse in die Patenschaft ein. Wiederholt bereitet die Koordinatorin des Trägervereins neue Ehrenamtliche darauf vor, dass Pat:innen oftmals ungewollt von den Patenfamilien eine Autoritätsrolle zugeschrieben wird. Im *Handbuch für Pat:innen*, einem digitalen Dokument, das der Verein Ehrenamtlichen zur Unterstützung bei ihren Aufgaben zur Verfügung stellt, werden damit verbundene Unterschiede im Erziehungsstil angesprochen. Kindeserziehung sei keine Universalie:

> Kinder aus arabischen Kulturen werden oft zu Respekt und Gehorsam gegenüber fremden Erwachsenen und Eltern erzogen. Den Eltern wird besondere Ehre entgegengebracht, der Vater ist als Familienoberhaupt eine Autoritätsperson und die Mutter die tragende Stütze in der Familie. […] Die gesamte Familie ist hierarchisch aufgebaut, so dass nicht nur den Großeltern, Eltern oder Gästen, sondern auch älteren Geschwistern besonderer Respekt entgegengebracht wird. Von Kindern wird erwartet, eher zurückhaltend und schweigsam zu sein, wenn Erwachsene mit ihnen reden. Diese Achtung erleben erfahrungsgemäß auch Pat*innen. Dies [sic] Verhalten kann auf Pat*innen befremdlich wirken und von ihnen fehlinterpretiert werden.

Hierzu passen meine Beobachtungen, dass viele Pat:innen auch nach vielen Monaten noch gesiezt werden. Als Begründung erklärten mir die Patenkinder, dass das höflicher und respektvoller sei. Während dies bei den meisten Pat:innen anfänglich Irritationen hervorruft – steht diese Anrede doch sinnbildhaft für das Gegenteil einer Beziehung auf Augenhöhe –, gewöhnen sie sich mit der Zeit daran und geben es auf, den Patenkindern das „Du" beständig von neuem

4 Birman und Morland (2014) weisen jedoch darauf hin, dass bei der als besonders vulnerabel eingestuften Gruppe geflüchteter Kinder und Jugendlicher Projektformat und Zielsetzungen von Patenschaften auf die Bedürfnisse der Zielgruppe angepasst werden müssten. Nicht zuletzt aufgrund der prekären und stets befristeten Projektfinanzierung ist eine solche flexible Ausrichtung an spezifischen Bedürfnissen von Zielgruppen jedoch für die meisten Trägervereine kaum umsetzbar. Ich beobachtete, dass sich Pat:innen – ermutigt vom Verein – dennoch bemühten, die Wünsche der Familie nach schulischer Hilfe zu berücksichtigen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu suggerieren. Die dahinter liegenden, häufig divergierenden Erwartungshaltungen, Verhaltensnormen und Werte von Patenfamilien, Pat:innen und Verein an die Beziehung, von denen viele nicht oder nur wenig explizit adressiert werden, führten hingegen häufig zu Reibungs- und Konfliktmomenten und erforderten weitreichendere Aushandlungen.

Patenschaften als Kulturen der Reibung

In Patenschaften werden also verschiedene Aspekte ausagiert und verhandelt: Erwartungshaltungen und Zielsetzungen, ein Spektrum möglicher kultureller Beziehungsmodelle und Rollenverhältnisse und die damit korrelierenden Wertvorstellungen, *feeling rules* und Verhaltensregister der beteiligten Akteur:innen. Entsprechend stellen Patenschaften einen Raum dar, der als *Kultur der Reibung* verstanden werden kann:

> Unter „Kulturen der Reibung" verstehen wir […] Formen des Zusammenlebens und -arbeitens, in denen kulturelle Differenzen und Pluralität anerkannt, begrüßt und die mit ihnen möglicherweise verbundenen Konflikte ausgetragen werden. (Warstat und Dilger 2021: 12)

Besonders spannend an diesem Raum ist nun, dass es vor allem die Pat:innen sind, die diese Reibungen abfangen und austarieren *sollen*. In einem Prozess der Semi-Professionalisierung erhalten sie einen verpflichtenden Einführungskurs, sie werden zu Stammtischen mit anderen Pat:innen eingeladen und erhalten Workshop- und Weiterbildungsangebote zu verschiedenen Themen, wie etwa Interkulturelle Begegnung, Islam, Umgang mit Fluchterfahrung, Kreatives Lernen etc. Diese einseitige Vorbereitung und Begleitung beziehen sich auf das Ressourcen- und Machtgefälle zwischen Pat:in und Patenfamilie und verstärken dieses zugleich: Man solle sich in der Beziehung bewusst machen, dass die Pat:innen *die Starken* sind. Aus dieser Zuschreibung leiten sich wiederum Verantwortlichkeiten ab: „Dann müsst ihr vielleicht in Vorleistung gehen." (Einführungsveranstaltung, 24.10.2019) Eine solche Vorleistung spielt sich vordergründig auf einer affektiv-emotionalen Ebene ab: Pat:innen sollen Nachsichtigkeit, Geduld und Ausdauer angesichts Kommunikationsschwierigkeiten, Irritationen und Reibungsmomenten sowie auch hinsichtlich der Entwicklung der Beziehung kultivieren. Die darin eingeschriebene Forderung, eigene Bedürfnisse und Erwartungen zurückzustellen, ist vielfach anstrengend.

Ich habe lange gebraucht, das „Ist mir egal" oder ein „Weiß nicht" meiner Patenjugendlichen auf meine Vorschläge für unsere Treffen sowie die einseitige Kontaktaufnahme nicht als Gleichgültigkeit oder fehlendes Interesse einzuordnen und persönlich zu nehmen. Viele meiner Feldnotizen zu unseren Treffen thematisieren mein Unverständnis, meine Genervtheit und mitunter auch Verletzung angesichts dieser scheinbar fehlenden emotionalen Reziprozität. Vergleichbar thematisierte ein Pate, den ich im Verlauf meiner Forschung kennenlernte, im Interview seine momentane Angst,

> dass es so von der Energie, die ich investiere, dass sich das so ein bisschen tot läuft. Dadurch, dass ich mehr die Initiative ergreife und wenn dann von ihm so wenig zurückkommt – auf Dauer – würde es, glaube ich, Gefahr laufen, dass ich dann sage, ich habe nicht das Gefühl, dass es so viel Sinn macht … ja, weil ich ihm hinterherlaufe […]. (Interview, 23.08.2019)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Besonders angesichts der Motivation und Erwartungshaltung vieler Pat:innen, eine langfristige zwischenmenschliche Nahbeziehung aufzubauen – auch das Leitmotiv des Vereins –, kann die Wahrnehmung, keine Resonanz von dem Patenkind zu erhalten, irritierend und enttäuschend sein. Weitere Herausforderungen für Pat:innen sind ein wiederholtes Versetzt-Werden, Beobachtungen oder Aussagen zu Geschlechterverhältnissen und Rollenverständnissen, Gefühle der Überforderung gegenüber Bitten zu behördlicher Unterstützung oder auch politische Aussagen (z.B. zum Nahost-Konflikt). Jedoch auch die Konfrontation mit den Fluchtgeschichten der Familien, mit deren finanzieller Prekarität sowie sprachliche und/oder kulturelle Missverständnisse können zu affektiv-emotionalen Anstrengungen führen, mit denen Pat:innen einen Umgang finden müssen.

Obwohl die Mentoringforschung zu den Gelingenskriterien für Patenschaften auflistet, dass auch Patenkinder und -familien idealerweise auf die angebahnte Beziehung vorbereitet, sensibilisiert und in deren Verlauf begleitet werden sollen (Garringer et al. 2015: 36ff., 44–47), können Vereine in Berlin dies aufgrund durchgängig prekärer und befristeter Projektfinanzierungen vielfach nicht bewerkstelligen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass ein solches Vorhaben über bloße sprachliche Übersetzungsleistungen hinaus gehen muss und damit weitere, jedoch ohnehin knappe Kapazitäten binden würde. Der Koordinatorin des Vereins, in dem ich meine Forschung durchführte, ist durchaus bewusst, dass ihre Arbeit den Schwerpunkt auf die Pat:innen legt und der Austausch mit den Familien und Kindern ausgebaut werden müsste. Sie resümiert jedoch: „Am Ende ist es ein einfaches Rechenspiel."

Das bedeutet jedoch nicht, dass Patenkinder und deren Familien nicht ebenso ihre Bedürfnisse und Erwartungshaltungen regulieren und Verständnis und Geduld für das Gegenüber aufbringen müssen. In einem abschließenden Gespräch mit meiner Patenjugendlichen und der Projektkoordinatorin nach circa drei Jahren, in dem wir uns entschlossen, unsere Beziehung von nun an inoffiziell weiterzuführen und aus dem formellen Kontext einer Projektpatenschaft zu lösen, sprach ich meine Schwierigkeiten angesichts der einseitigen Kontaktaufnahme an. Lara erwiderte, sich nicht von sich aus zu melden, weil sie wisse, dass ich viel arbeite und sie mir mit Anfragen zu möglichen Treffen keinen zusätzlichen Druck machen wolle – auch wenn sie sich durchaus freuen würde, den wöchentlichen Rhythmus unserer Treffen wieder aufzunehmen. Eine solche Rücksichtnahme und ihre Zurückhaltung überraschten mich, auch wenn ich derlei Äußerungen nicht zum ersten Mal hörte. Zudem beschrieb sie, dass es ihr selbst unangenehm sei, Vorschläge und Nachfragen für Treffen abzulehnen. Sie schien davon auszugehen, dass es auch mir schwerfällt, nein zu sagen, und wollte mir eine derartige Situation in unserer Patenschaft ersparen. Wir verblieben, dass Lara sich bemühen würde, ihrerseits Treffen vorzuschlagen, und ich versprach, dies nicht als Druck aufzunehmen und ehrlich abzusagen, sollte ich nicht können. Wir hielten zudem fest, dass natürlich auch Lara ohne schlechtes Gewissen absagen könne, sollte sie verhindert sein.

Im Gespräch mit einer weiteren Patenfamilie, deren drei von vier Kindern zu diesem Zeitpunkt Patenschaften hatten, wurde die Zurückhaltung der Familie, eigene Bedürfnisse zu äußern, ebenfalls deutlich. Die jüngste Tochter war sichtlich bedrückt, dass ihre Patin nur selten Zeit für gemeinsame Treffen hatte. Die Mutter erklärte mir, dass das Mädchen traurig werde, sobald das Gespräch auf ihre Patenschaft fiel. Zwar habe sich die Patin bereits mehrfach entschuldigt, „aber sie [das Mädchen] versteht es nicht… warum kommt die [Patin ihrer Schwester] viel mehr als die andere, warum nimmt sie sich die Zeit?" (Interview, 19.06.2020) Die Mutter mied das Thema zusehends, um ihre Tochter zu schonen, suchte aber den Austausch mit der

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Projektkoordinatorin. Als diese zu einem späteren Zeitpunkt gegenüber der Familie erklärte, dass die Patenschaft ja nun beendet sei, reagierte die Mutter äußerst überrascht, besonders als sie hörte, dass die Patin für eine neue Patenschaft bereit sei. Sowohl das Kind als auch die Mutter verhandelten ihre emotionalen Reaktionen hierüber hauptsächlich mit und unter sich. Die Mutter bemühte sich dabei stets um Verständnis und Geduld gegenüber der Patin: „Ich verstehe, sie hat neue Arbeit, neue Zeiten, muss voll arbeiten. […] Ich hab' gesagt, ‚wenn du Zeit hast, dann melde dich!'" Gegenüber und zum Wohle ihrer Tochter umging sie jedoch das Thema. Auch nach dem überraschenden und irritierenden Ende der Beziehung sucht die Familie nicht noch einmal ein klärendes und abschließendes Gespräch. Auch an diesem Beispiel wird ersichtlich, dass Patenschaften als „Kulturen der Reibung" ein hohes Maß an Emotionsarbeit für alle beteiligten Seiten erforderlich machen.

Der Kitt, der uns zusammenhält?!

Derlei Regulierungen eigener Bedürfnisse und Erwartungen und die Aushandlung weiterer Reibungsmomente in Patenschaften entfalten sich vornehmlich auf einer affektiv-emotionalen Ebene und werden als eine Form der *Emotionsarbeit* (Hochschild 1979) interpretierbar. Obwohl diese hauptsächlich den Pat:innen zugeschrieben wird, wird sie von *allen* beteiligten Parteien praktiziert.[5] Die Akteur:innen müssen einen Umgang mit etwaig auftauchenden Emotionen wie Frustration, Ungeduld, Enttäuschung, Genervtheit und Unsicherheit finden. Dabei richten sich ihre Affekte und Emotionen an Konventionen – *feeling rules* – aus, die mit uneindeutigen, flexiblen und/oder soziokulturell divergierenden kulturellen Modellen und entsprechenden Erwartungshaltungen und Verhaltensregistern verbunden sind. Auch werden im Umgang mit diesen Herausforderungen verschiedene Modi erkennbar: Pat:innen werden auf potenzielle Reibungen und Konflikte gezielt vorbereitet und aufgefordert, diese gegenüber den Koordinator:innen und Patenfamilien offen anzusprechen. Sollte das aufgrund sprachlicher Hürden nicht möglich sein, kann auch die arabischsprachige Honorarkraft jederzeit hinzugezogen werden.[6] Patenkinder und deren Familien erfahren zumeist keine vergleichbare Vorbereitung und Begleitung, obwohl auch für diese die Projektkoordinator:innen jederzeit erreichbar sind. Zudem werden das offene Ansprechen und Aushandeln von Konflikten als ein soziokulturell distinktes Verhaltensregister interpretierbar, das nicht notwendigerweise alle an der Situation Beteiligten teilen (vgl. von Poser et al. 2019).

5 Auch die Projektkoordinator:innen sind mit diversen Herausforderungen konfrontiert. Diese ergeben sich zum einen aus der prekären Projektfinanzierung und einer damit verknüpften fehlenden (politischen) Anerkennung ihrer Arbeit, aber auch aus der Unvorhersehbarkeit ihrer Arbeit aufgrund von wiederholter Unzuverlässigkeit der beteiligten Parteien. Herausfordernd waren auch Momente, in denen die Koordinator:innen sich Aktivitäten und Angebote überlegten, die von den Zielgruppen nicht, wenig oder nur unregelmäßig in Anspruch genommen wurden. Mir wurde wiederholt von der Patenschaftskoordinatorin erklärt, dass sie eigentlich ständig allen Parteien hinterherlaufen müsse. Dabei entstehen Gefühle von Unsicherheit, Frustration, Enttäuschung und Ungeduld, die ebenfalls verschiedentlich kompensiert und reguliert werden müssen.

6 Diese ist jedoch für Vermittlungen, die über die konkrete Übersetzungsarbeit hinausgehen und implizite, soziokulturell spezifische Vorannahmen, Werte und Verhaltensnormen adressieren könnten, oft nicht vorbereitet.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die diversen (soziokulturellen) Bezugssysteme, aber auch sprachliche und strukturelle Hürden führen also dazu, dass es wenig Raum gibt, die Aushandlung der hier beschriebenen Reibungen explizit zu adressieren und miteinander umzusetzen. Die Beteiligten verhandeln und regulieren diese hingegen meist mit sich selbst. Gelingt dies nicht – so konnte ich vielfach beobachten –, kann dies zum Scheitern der Patenschaft führen. Rückblickend auf meine Beziehung zu Lara waren es vor allem jene Momente, in denen ich negative Empfindungen erlebte und Schwierigkeiten hatte, diese einzuordnen und zu bewältigen, die unsere Patenschaft ernsthaft gefährdeten. Darum bezeichne ich diese spezifische Form der Emotionsarbeit als den *Kitt*, der die – besonders zu Beginn – fragile Patenschaftsbeziehung zusammenhält. Sie ist maßgebend für deren „Erfolg" und Dauer.

Patenschaften konstituieren einen Raum, der auch in der Sphäre privater Beziehungen vermag, die sozialräumliche Segregation in einer sich zunehmend diversifizierenden Stadt wie Berlin zu überwinden und eine Brücke zwischen kulturellen Werten und Verhaltenslogiken zu bauen. Allerdings erfordert dies, dass alle Beteiligten – Pat:innen, Patenfamilien und Projektkoordinator:innen – die affektiv-emotionalen Herausforderungen, die dieser Brückenschlag provoziert, abfangen und aushalten bzw. regulieren. Dies tun sie oftmals entlang differenter Ideale und Konventionen. Entsprechend entstehen immer wieder Missverständnisse bzw. Stolperfallen in der Auslegung des Verhaltens des Gegenübers. Würden diese Aushandlungen und Anstrengungen vermehrt begleitet und sensibel moderiert und übersetzt, könnte das Potenzial von Patenschaften für eine Begegnung und langfristige Beziehung (auf Augenhöhe) umfänglicher ausgeschöpft werden.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Birman, Dina und Lyn Morland 2014: Immigrant and Refugee Youth. In: David L. DuBois und Michael J. Karcher (Hg.), *Handbook of Youth Mentoring.* Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 355–368.

Der Tagesspiegel 2020: *35 Prozent der Berliner haben Migrationshintergrund.* https://www.tagesspiegel.de/berlin/neue-zahlen-zu-bevoelkerung-in-berlin-35-prozent-der-berliner-haben-migrationshintergrund/25589402.html (abgerufen am 28.06.2022).

Garringer, Michael, Janis Kupersmidt, Jean Rhodes, Rebecca Stelter und Tammy Tai 2015. *Elements of Effective Practice for Mentoring. Research-informed and Practitioner-approved Best Practices for Creating and Sustaining Impactful Mentoring Relationships and Strong Program Services*.

Goldner, Limor und Ofra Mayseless 2008: Juggling the Roles of Parents, Therapists, Friends and Teachers – a Working Model for an Integrative Conception of Mentoring. *Mentoring & Tutoring: Partnership in Learning* 16: 412–428.

Hochschild, Arlie Russel 1979: Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology* 85: 551–575.

Keller, Thomas E. und Julia M. Pryce 2010: Mutual but Unequal: Mentoring as a Hybrid of Familiar Relationship Roles. *New Directions for Youth Development* 2010: 33–50.

Poser, Anita von, Edda Heyken, Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn 2019: Emotion Repertoires. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts.* London/New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 241–251.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Schüler, Bernd 2020: Jenseits von Enthusiasmus und Ernüchterung. Patenschaften und Mentoring für Kinder und Jugendliche im Spiegel von Forschungsergebnissen aus 25 Jahren. In: Frank Gesemann, Iris Nentwig-Gesemann, Alexander Seidel und Bastian Walther (Hg.), *Engagement für Integration und Teilhabe in der Einwanderungsgesellschaft.* Wiesbaden: Springer, 77–108.

Stodulka, Thomas, Nasima Selim und Dominik Mattes 2018: Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects. *Ethos* 46: 519–536.

Warstat, Matthias und Hansjörg Dilger 2021: Einleitung: Kulturelle Vielfalt und institutioneller Wandel. In: Matthias Warstat und Hansjörg Dilger (Hg). *Umkämpfte Vielfalt. Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung.* Frankfurt/New York: Campus Verlag, 7–4.

Wessendorf, Susanne 2014: *Commonplace Diversity: Social Relations in a Super-Diverse Context.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edda Willamowski

Über Krisen, Schweigen und engagiertes Forschen: „Offene Türen" in der psychosozialen Versorgung im vietnamesischen Berlin

Einleitung

„Für sich zu sorgen, das ist ein Konzept, was in Vietnam nicht so häufig vorkommt", sagte meine Gesprächspartnerin Hang Hoang. „Viele haben nie gelernt, ihre eigenen Bedürfnisse in den Mittelpunkt zu stellen", ergänzte Nozomi Spennemann. Wir saßen zusammen in den Räumen des Verbands für Interkulturelle Arbeit (VIA) Berlin-Brandenburg, um ein Jahr nach Projektbeginn ihre Arbeit zu reflektieren. Für diesen Rückblick „fehlte bisher die Zeit", sagten beide Frauen. Draußen schien die Sonne, es war ein heißer Frühsommertag im zweiten Jahr der COVID-19-Pandemie. Im Rahmen des Projektes „Wir reden drüber" vermittelte Hang Hoang Informationen über psychosoziale Belastungen in vietdeutschen Lebenswelten. In ihrer Arbeit bündelte sie die Anstrengungen und Ziele von Partner:innen aus dem *Netzwerk für psychische Gesundheit für vietnamesische Migrant:innen*[1], deren gemeinsame Motivation es ist, einer sozial und kulturell geprägten Tabuisierung psychischer Erkrankungen entgegenzuwirken. Ein offener Umgang mit psychischen und abhängigkeitsbedingten Erkrankungen, so das Projektziel, solle Betroffene sowie auch Angehörige dabei unterstützen, Hilfsangebote zu finden, für sich selbst sorgen zu lernen und sich gegenseitig zu stärken.[2]

Das, was ich in diesem kurzen ethnographischen Einblick hervorheben möchte, ist Folgendes: Für sich selbst zu sorgen, im Fall von emotionalen Krisen nach Unterstützung zu suchen und psychosoziale Belastungen zu thematisieren, ist nicht leicht für Menschen mit vietnamesischen Migrationsbezügen. Und das aus vielen Gründen: Unterschiedliche Studien zeigen, dass Menschen mit Migrationsbezügen ärztliche oder psychosoziale Hilfsangebote zu spät in Anspruch nehmen. Das geht oftmals mit einer fortgeschrittenen Erkrankung einher, wird aber auch begleitet von ungleichen Behandlungs- und Teilhabechancen. Auch ziehen sich Betroffene oft aus ihren sozialen Lebenswelten zurück. Bestehende psychosoziale Versorgungs- und Beratungsangebote sind rar und in vietdeutschen Lebenswelten noch zu wenig bekannt, gerade, weil das Thema stigmatisiert ist. Schamgefühle oder Angst vor Diskriminierung verhindern, dass emotionale oder psychosoziale Krisen ausgesprochen werden (Ta et al. 2021: 120; von

1 https://www.netzwerk-vietpsygesundheit.de/de/. Abgerufen am 05.09.2022.

2 Für eine ausführliche Darstellung des Projektes „Wir reden drüber! Psychische Erkrankungen im vietnamesischen Berlin" siehe https://www.via-in-berlin.de/projekt/wir-reden-drueber/. Abgerufen am 10.08.2022.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Poser et al. 2017; von Poser und Willamowski 2020).[3] Dieser stille Umgang mit und Ausdruck von emotionalen Krisen ist, grob gesagt, anders, als die in Deutschland verortete Gesellschaft es erwartet. Das Schweigen in vietdeutschen Lebenswelten wird überhört, bleibt unsichtbar.[4]

Die Krise, um die es in diesem Aufsatz gehen wird, nimmt also ihren Anfang im Schweigen. Genau gesagt weckte der Zwischenraum zwischen Sprechen und Stille mein ethnographisches Interesse. Das Schweigen, so werde ich veranschaulichen, nimmt im sozialen Miteinander der hier im Fokus stehenden Menschen mit vietnamesischen Migrationsbezügen eine zentrale Rolle im sozialen Miteinander ein, strukturiert emotionale Nahbeziehungen und stellt situativ eine Form von Sorgearbeit dar. Das Schweigen weist also eine kulturspezifische Besonderheit auf.

Meine psychologisch-anthropologischen Überlegungen nehmen zudem Birgitt Röttger-Rösslers (2002) Appell zur interdisziplinären und kollaborativen Zusammenarbeit ernst. Ich möchte aufzeigen, wie ein Verständnis soziokultureller Gefühlsregeln in engagiertes Forschen einfließen und das Schweigen sowie letztlich psychosoziale Präventionsarbeit mitgestalten kann. Dies veranschauliche ich an dem Videoprojekt „Offene Tür", das aus der Kollaboration mit Nozomi Spennemann, Hang Hoang und mir hervorging. Die Ausgangslage war eine besondere, da die COVID-19-Pandemie zwar weltweit einen Stillstand hervorrief, aber die Informationen zu diesem Stillstand im Kontext migrantischer psychosozialer Gesundheitsversorgung nicht gleichermaßen zugänglich waren. Wir wählten den Titel „Offene Tür", weil uns so viele geschlossene Türen auffielen, die eine in unserer Gesellschaft verwurzelte soziale Ungleichheit widerspiegelten. Darauf reagierten wir mit einer kultur- und sprachsensiblen Öffentlichkeitsarbeit, in der das Schweigen, verstanden als emotionales und damit soziokulturell modelliertes Phänomen, eine markante Rolle einnahm.

Emotion, Kultur und Schweigen

> „Die Emotion, die ein Mensch in einer bestimmten Situation fühlt, basiert auf einer Vielzahl von Faktoren." (Röttger-Rössler 2002: 158)

Dieser Aussage Birgitt Röttger-Rösslers folgend stelle ich voran, dass für ein vertieftes Verständnis menschlichen Zusammenlebens in dem von mir ethnographisch beobachteten sozialen Kontext des sogenannten vietnamesischen Berlins die Beachtung des Schweigens als soziale Praxis unabdingbar ist. Meine theoretischen Überlegungen stütze ich auf den jungen Zweig der *An-*

3 Dieser Beitrag geht aus den anthropologisch-psychiatrisch-psychologischen Untersuchungen innerhalb eines durch den SFB 1171 *Affective Societies* (Laufzeit 2019–2023) geförderten Teilprojektes hervor, das „Affekte und Institutionalisierungsprozesse in vietnamesischen Carescapes Berlins" multiperspektivisch begleitet und engagiert erforscht. Das Team besteht aus der leitenden Anthropologin Anita von Poser und den leitenden Psychiater:innen Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn sowie den Projektmitarbeiter:innen Max Müller, Thi Quynh-Nhu Tran und mir. Unser verbindendes Interesse gilt der Frage, wie historisch, soziokulturell und politisch bedingte Vorstellungen und Werte von Care sich in Praktiken subjektiver Sorge, therapeutischer Versorgung, professioneller Pflege und zivilgesellschaftlichem Engagement wiederfinden. Das *Netzwerk für psychische Gesundheit für vietnamesische Migrant:innen* stellt einen Ausgangspunkt unserer interdisziplinären Zusammenarbeit dar.

4 Die Problematik der Unsichtbarkeit vietdeutscher Lebenswelten wird insbesondere im Sammelband *Un-Sichtbar. Viet-deutsche Lebenswelten* (Kocatürk-Schuster et al. 2017) thematisiert.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thropoloy of Silence, um eine bedeutsame kommunikative Präsenz im sozialen Miteinander zu untersuchen, die sich zwar manchmal überhören, andernorts aber deutlich spüren lässt. Schweigen folgt strukturgebenden und sozial etablierten Kommunikationsformen, gibt Aushandlungsprozessen, Spannungen und Widersprüchen Raum. Schweigen lässt sich strategisch einsetzen, um Machtverhältnisse zu demonstrieren, aber auch um das anzudeuten, was schwer in Worte zu fassen ist. Es bietet einen Schutzmantel gegen negative Gedanken oder Vergangenheiten und kann zugleich Respekt und Empathie vermitteln (Dragojlovic und Samuels 2021; Kidron 2009; Willamowski 2022).

Im Vietnam der (Nach-)Kriegszeit formte das Schweigen eine soziokulturelle Strategie zur Regulierung belastender Emotionen. So ließ sich in herausfordernden Situationen die eigene Handlungsmacht und soziale Harmonie wahren. Soziale Harmonie formt einen zentralen Wert in der vietnamesischen Gesellschaft, um den Menschen in ein auf Dauerhaftigkeit und Stabilität ausgerichtetes soziales Gefüge einzubetten. Merav Shohet (2021) beschreibt mit dem Schweigen eine sozial-relationale Fürsorgepraxis, mit der Menschen in Vietnam bedeutsame und sich dem Kontext anpassende Sorgequalitäten übernehmen können. Ähnliches trifft auch auf den vietdeutschen Kontext zu, in dem ich mich ethnographisch bewegte. In meiner Dissertation über zerrissene Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern stelle ich dar, wie stillschweigendes Wissen älter werdende vietnamesische Geflüchtete innerhalb der deutschen Gesellschaft verbindet und wie sie dieses entlang spezifischer Emotionsrepertoires, in denen das Schweigen selbst eine starke emotionsregulierende Funktion einnimmt, affektiv verhandeln. Während der Sozialisation geprägte kulturelle Praktiken und Phänomene[5] ebenso wie verbindende Erfahrungen von Krieg, Flucht und Ankommen bleiben auch im hohen Alter – Dekaden nach der Ankunft – wirkmächtig, um gefühlte Erfahrungen zu navigieren (Willamowski 2022).

Mit anderen Worten: Schweigen entfaltet sich unweigerlich in verschiedenen Sphären affektiver Resonanz und formt einen Teil soziokulturell geprägter Emotionsrepertoires (von Poser et al. 2019). Damit gemeint ist ein geteilter Referenzrahmen, denn seit der Kindheit lernt der Mensch, in welchen Situationen es angemessen oder unangemessen ist, zu schweigen, mit welcher Mimik und Gestik das verbunden ist. Schweigen aus Trauer fühlt sich anders an als ein erzwungenes oder regulierendes Schweigen und wiederum ganz anders als das Schweigen, das aus Scham oder Angst entsteht. Wir lernen also, gefühlte Erfahrungen als diskrete Emotionen zu ver- und entschlüsseln. Wer das Schweigen korrekt dechiffriert und einsetzt, fühlt sich verbunden, ohne Worte wechseln zu müssen. Als Teil von spezifischen Emotionsrepertoires lässt sich das Phänomen des Schweigens auf drei Ebenen analysieren: Erstens tragen kulturelle Kategorisierungen, Interpretationen, Bewertungen und Imaginationen dazu bei, dass Schweigen sich *diskursiv* entwickelt. Zweitens gestalten körperliche und sensuelle Wahrnehmungen, Ausdrücke und Reaktionen das Schweigen als *körperliche* Erfahrung. Drittens entsteht das Schweigen im *praktischen* Umgang über Verhaltensmuster, Interaktionsmodi und Gewohnheiten. Emotionsrepertoires festigen sich während der Sozialisation, bleiben aber über den Lebensverlauf formbar, um sich wandelnden Situationen und Kontexten anpassen zu können (von Poser et al. 2019: 243; Willamowski 2022: 50).

Das Aufeinanderprallen differenter Emotionsrepertoires, etwa im Zuge von Migration, geht mit Anstrengungen einher, kann krisenhaftes Erleben verstärken, aber auch zu Neubefähigun-

5 In der vietnamesischen Gesellschaft beeinflussen u.a. Strömungen des Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus sowie animistische Vorstellungen kulturelle Praktiken.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen führen (von Poser 2018). Der bewusste Einsatz von diskursiven Leerstellen, das Auswählen, Kuratieren und Zurückhalten von Informationen oder emotionalen Zuständen z.B. kann Verantwortung und Sensibilität für das Gegenüber ausdrücken (Sampaio 2020: 285). Es kann aber auch krisenhafte Momente der Sprachlosigkeit markieren, die sich über Sprachbarrieren und andere Schwierigkeiten äußern und die dazu führen, dass man sich anderen gegenüber nur schwer ausdrücken kann (der Mehrheitsgesellschaft und deutschen Institutionen gegenüber, der Kernfamilie, Landsleuten in Deutschland, der Familie in Vietnam bzw. der Diaspora). In unserem interdisziplinären Forschungskontext wurde dies mit Misstrauen, Angst vor Gesichtsverlust sowie dem Gedanken, das soziale Umfeld nicht belasten zu wollen, erklärt (Nguyen et al. 2021).

Schweigen als Fürsorgepraxis, das wird deutlich, ist eine Medaille mit zwei Seiten. Einerseits ermöglicht es eine Verständigung ohne Worte. Andererseits kaschiert es Missverständnisse und erhält Barrieren. Wie nun lassen sich gefühlte Erfahrungen thematisieren, die einem Tabu unterliegen und für die es schwerfällt, Worte zu finden?

Zuhören und engagiertes Forschen im vietnamesischen Berlin

Meine empirische Arbeit als Sozialanthropologin in dem hier im Fokus stehenden Feld beginnt 2015 und lässt sich u. a. als offenes Zuhören beschreiben. Es geht mir darum, einen sensiblen Zugang zu implizitem Wissen zu finden und dieses Wissen bereitzustellen. Aber das Forschen über Krisen während einer weltweiten Krise machte es unmöglich, nur zuhören zu wollen. In dieser Zeit nahm ich die Belastung meiner Gesprächspartner:innen aus dem Netzwerk besonders deutlich wahr und wollte meine Ressourcen und meine Zeit einbringen, um sie, soweit möglich, zu entlasten. Aus diesem Grund ordne ich meine Überlegungen im Sinne einer engagierten anthropologischen Forschung ein, die dem Ziel folgt, das gegenseitige Verständnis von Menschen zu fördern sowie auf ihre Bedürfnisse und Anliegen vor Ort einzugehen (Ortner 2019).

Meine Forschung ist im sogenannten vietnamesischen Berlin situiert, einem Ort, der sich seit spätestens den 1970er Jahren aufgrund vielfältiger Migrations- und Ankunftsbedingungen stetig ausdifferenziert. Seit dem Fall der Berliner Mauer diversifizieren sich vietdeutsche Lebenswelten, was vermehrt in den Fokus wissenschaftlicher Studien gerät (Ha 2020; Müller 2020; Scheidecker und Mai 2020). In diesem spezifischen Feld ist die Arbeit des *Netzwerks für psychische Gesundheit vietnamesischer Migrant:innen* angesiedelt, das 2013 selbst aus engagierter Forschung und Kollaboration hervorging. Psychiater:innen, Psycholog:innen, Sozialpädagog:innen, Pflegekräfte, Mitarbeiter:innen freier Träger der sozialpsychiatrischen Arbeit, Anthropolog:innen sowie vielfältige Akteur:innen von Migrant:innenorganisationen und Beratungsstellen für Migrant:innen identifizierten Lücken in der psychosozialen Versorgung, unternahmen aufsuchende Arbeit und knüpften ein kultur- und sprachsensibles Hilfenetz (Ta et al. 2021).

Meine Ausgangspunkte für die engagierte Forschung waren der tabuisierte Umgang sowie die stigmatisierende Wahrnehmung psychosozialer Krisen in vietdeutschen Lebenswelten, aber auch die von der Pandemie verschärften Zugangsbarrieren und Ungleichheiten. Aufgrund verschlossener Türen war an eine aufsuchende Arbeit nicht zu denken, aber gerade jetzt war es wichtig, präventiv über psychosoziale Belastungen und vielfältige Umgangsformen zu informieren.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufgrund des überlagernden Tabus ist die sich in Berlin zunehmend erweiternde kultur- und sprachsensible Hilfenetzstruktur vielen Betroffenen nicht bekannt. Aus diesem Grund ist die aufsuchende Arbeit ein wichtiger Baustein, um spezifische Öffentlichkeiten für psychosoziale Belastungen und vielfältige Umgangsstrategien zu sensibilisieren. Während pandemiebedingt die Türen geschlossen blieben, engagierten sich daher Einzelakteur:innen des Netzwerks in Online-Formaten, Podcasts, via Social-Media-Beiträge oder auch mittels der Videoreihe „Offene Tür". Die dahinterstehende Motivation war es, Krisen anzusprechen, bevor es zu diesen kommt.[6]

Unsere Idee war es, das Hilfesystem in Berlin vorzustellen und zu vermitteln, was es heißt, in diesem anzukommen. Dazu stellten wir in zehn Folgen ausgesuchte Orte des Netzwerks vor. Wir besuchten eine kultur- und sprachsensible psychiatrische Ambulanz, die Migrationsberatung für erwachsene Zugewanderte, die ehrenamtliche Arbeit in einer religiösen Gemeinde, eine psychiatrisch-psychologische Tagesklinik, einen interkulturellen Hospizdienst, die gemeindenahe psychosoziale Versorgung (z.B. betreutes Wohnen), einen maßgeblich von Geflüchteten gegründeten soziokulturellen Verein, ein interkulturelles Frauenzentrum, die aufsuchende soziale Arbeit eines sozialpädagogischen Trägers, die Arbeit in einem Begegnungs- und Beratungszentrum sowie eine Stadtteilmutter.

Die zehnteilige Videoreihe „Offene Tür" richtet sich an Menschen mit vietnamesischen Migrationsbezügen, Interessierte, Betroffene, Angehörige und Fachpublikum und überblickt die psychosoziale Versorgungs- und Fürsorgelandschaft Berlins. Die auf Vietnamesisch, Deutsch und Englisch gestalteten Kurzvideos wurden zwischen November 2021 und März 2022 veröffentlicht.[7]

Schweigen als Krise?

In diesem Abschnitt veranschauliche ich anhand ethnographischer Einblicke aus der Videoreihe „Offene Tür", wie ein Verständnis des Schweigens als Teil eines spezifischen Emotionsrepertoires hilft, Krisen neu zu perspektivieren und Formen der Unterstützung, Versorgung, Fürsorge und Zusammenhalt darin zu finden.

Diskurs: Schweigen und Macht

Die Macht des Schweigens basiert auf unterschiedlichen Diskursen, die in der öffentlichen Wahrnehmung ungleich gewichtet werden. Schweigen entsteht aufgrund von Kategorisierun-

6 Eine Besonderheit des Projektes ist, dass es künstlerisch von in Deutschland geborenen Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen unterstützt wurde. Diese Besonderheit hebe ich hervor, da die Entlohnung, die wir bereitstellen konnten, im Vergleich zu sonstigen Auftragsentlohnungen gering war. Dennoch sagten sie ihre Unterstützung zu, eben weil das Projekt nicht nur einen gesellschaftlichen Wert für sie hatte, sondern es auch ganz praktisch „für die eigene Familie ist, diese Informationen zu bekommen".

7 Wir entschieden uns dafür, die Videos in der vietnamesischen, deutschen und englischen Sprache zugänglich zu machen, um Personen aller Altersstufen und mit diversen Migrationserfahrungen anzusprechen. Zudem wollten wir so auch den Dialog in transnationalen Familien berücksichtigen. Die Klickzahl der Videoreihe beläuft sich auf 4.346 über YouTube (Stand 07.12.2022). Zusätzlich stellten wir die Kurzvideos den Netzwerkpartner:innen für ihren internen Gebrauch zur Verfügung.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, Bewertungen, Interpretationen, Assoziationen. Schweigen klassifiziert also ein emotionales Phänomen, drückt Respekt für die bestehende Ordnung aus, strukturiert und hierarchisiert emotionale Erfahrungen. Dem Schweigen kommt neben einem protektiven ein regulierendes Momentum zu, mit dem sich emotionale Erfahrungen diskret verschlüsseln, Spannungsmomente beruhigen und soziale Beziehungen festigen lassen. Schweigen formt in vietdeutschen Lebenswelten ein charakteristisches nonverbales Kommunikationsmittel und klassifiziert eine relationale Gesellschaftsorganisation. Dem kulturspezifischen Verständnis folgend werden langfristige Ziele eher erreicht, wenn die eigene Emotionalität zurückgenommen wird. So sprach eine ältere Dame vor ihren erwachsenen Kindern und Enkel:innen nicht über ihre gefühlte Traurigkeit, weil sie den Familienalltag nicht zusätzlich belasten wollte. Genau dieser Gedanke markiert Verantwortungsbewusstsein für das Wohl der Gemeinschaft (Nguyen et al. 2021; Shohet 2021; Willamowski 2022: 51).

Emotionale Krisen oder psychische Belastungen zu beschweigen, entspricht einem Tabu, das etablierten vietnamesischen Gefühlsregeln entspringt (Ta et al. 2021; von Poser und Willamowski 2020; Nguyen et al. 2021). Betroffene müssen „mit Diskriminierung und Stigmatisierung in Form eines Gesichtsverlusts rechnen" (von Poser et al. 2017: 258), wenn sie bestimmten Gefühlen freien Lauf lassen. Deswegen würden Menschen, die diesem Stigma unterliegen, oftmals nicht länger ernst genommen und gemieden. Der möglichen sozialen Exklusion steht also ein schützendes Schweigen gegenüber, um den eigenen Platz im sozialen Gefüge zu schützen sowie eine Balance zwischen sich und anderen aufrecht zu erhalten. Für die belastete schweigende Person, wie die ältere Dame aus dem obigen Beispiel, ist diese Umgangsform mit der Anstrengung verbunden, sich selbst zu regulieren und als zugehörig zu empfinden, wenn sie eigene emotionale Erfahrungen nicht thematisieren darf und diese zudem diskursiv nicht einordnen kann (Willamowski 2022). Dann verschließt das Schweigen die Türen zu eigenen emotionalen Erfahrungen und führt gewissermaßen zu einer Entmachtung. Wie also Worte für etwas finden, was man sich selbst und anderen nicht erklären kann bzw. darf?

Wir entschieden uns in den Videos für einen indirekten Zugang, um die Kulturspezifik des Schweigens zu berücksichtigen. Wir wählten ein Interviewformat mit fünf wiederkehrenden Fragen und thematisierten Krisen nicht direkt, sondern über einen Umweg. Neben der Vorstellung der Orte, an denen psychosoziale Unterstützung in vietnamesischer Sprache geleistet wird, und der Personen, die dort tätig sind, arbeiteten wir subjektive Vorstellungen und Erwartungen von Fürsorge heraus. So vermittelten wir, wie es hinter diesen aufgrund von Stigma, Sprachbarriere oder Pandemie geschlossenen Türen aussah, wer einen erwartet, was die Person an ihrem Beruf schätzt und welche Herausforderungen ihr in ihrem Arbeitsalltag begegnen. Es ging uns darum, einer tabuisierten Thematik ein Gesicht zu verleihen und Vertrauen aufzubauen, ohne dabei die spezifischen diskursiven Zusammenhänge von Schweigen und Macht außer Acht zu lassen.

Körper: Schweigen und Fürsorge

Deutlich wurde, dass es schwerfällt, „darüber zu sprechen". Einerseits, weil das Sprechen über emotionale Krisen dem internalisierten Emotionsrepertoire von Personen mit vietnamesischen Sozialisationsbezügen widerspricht. Andererseits, weil Sprachbarrieren und fehlende Anlaufstellen die Möglichkeit des Sprechens verkomplizieren. In diesem Abschnitt nehme ich die ver-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

körperte Präsenz des Schweigens in den Blick, um eine Form der Fürsorge zu begreifen, die sich über körperlich und sensuell gefühlte Intensitäten entfaltet.

Schweigen beschreibt eine kulturell akzeptierte Umgangsform mit emotionalen Phänomenen. Über den indirekten Weg lässt sich eine empfundene Krise kaschieren, eine eigene wie auch familiäre Stigmatisierung verhindern und die soziale Harmonie aufrechthalten. Im Zuge der Migration wandelte sich dieser Kontext: Es fehlten nunmehr die vertrauten sozialen Räume, um das Schweigen richtig zu dechiffrieren, ebenso wie entsprechende Zugänge, um sich belasteten Personen auf eine adäquate und diesem Schweigen angemessene Form anzunähern. Das problematisierte auch Nozomi Spennemann:

> Vieles wird informell über persönliche Beziehungen geregelt. Der kannte den aus dem gleichen Dorf in Vietnam und so. Hauptsache Vietnamesisch, aber das ist zeit- und ressourcenintensiv. Es fehlt an Strukturen. Aber es fehlt auch das Vertrauen in die bestehenden Strukturen, deswegen ist die aufsuchende Arbeit wichtig. (Juni 2021)

Vertraute Bezüge, also konkrete verkörperte und sensuelle Resonanzerfahrungen, wie Nozomi Spennemann sie mit dem Verweis auf die aufsuchende Arbeit ausdrückte, sind nach wie vor bedeutsam für einen Großteil der psychosozialen Fürsorgetätigkeiten. Meine langzeitliche Beschäftigung mit verkörpertem Schweigen im Kontext von Krieg, Flucht und Ankommen zeigt, dass Erinnerungen, Zugehörigkeiten und Vergemeinschaftungsprozesse sehr stark mit verkörperten sensuellen Erfahrungen verknüpft sind und das subjektive Wohlbefinden stärken können. Fehlen diese Resonanzen, gehen psychosoziale Angebote an dem Bedarf vorbei. Einen zentralen Punkt bildet also die Beziehungsarbeit, um Vertrauen über Vertrautes aufbauen. Aus diesem Grund wählten wir für die Videoreihe einen persönlichen Zugang zu Orten des Hilfenetzwerks, um gefühlte Verbindungen über geteilte Werte, Wege oder benannte Herausforderungen zu knüpfen.

Unsere portraitierten Interviewpartner:innen vermittelten uns Wege, wie sie Anknüpfungspunkte für ihre Sorgearbeit aus dem Schweigen des Gegenübers lesen. Solche stillen Wegweiser fließen z.B. in die ehrenamtliche Arbeit der Katholischen vietnamesischen Mission (Video 3) und der Vereinsarbeit von Danke Deutschland e.V. (Video 7). Die Interviewpartner:innen nehmen u. a. Bezug auf Auslassungen, Körpersprache sowie ihre eigenen verkörperten Erfahrungen, sich in einer sprachlich, kulturell und sensuell differenten Lebenswelt neu orientieren zu müssen.[8] Phuoc Van Ho motiviere bei seiner Tätigkeit, dass er „vor vierzig Jahren dasselbe durchgemacht" habe. Aber nicht nur die Aushandlung von Barrieren und Alltagsfragen formten seine Erfahrung, sondern auch das Bewusstsein, dass ihn dabei „neue Freunde" unterstützten. Diese subjektiv verkörperte, zugleich aber auch kollektiv geteilte Erfahrung etabliert einen Zugang auf Augenhöhe. Den Gefühlsregeln entsprechend werden ehrenamtliche Vermittlungsbemühungen angeboten zwischen Personen mit konkreten Fragen oder Hilfebedarfen und zuständigen deutschen Institutionen, da diese nicht das gleiche Vertrauen genießen wie die informellen

8 Die Aufnahmebedingungen für die sogenannten Kontingentgeflüchteten, die nach dem Krieg und der gewaltsamen Wiedervereinigung aus Vietnam zumeist über das Südchinesische Meer flüchteten, stellen im bundesdeutschen Kontext eine Besonderheit dar. Rund 45.000 Personen erreichten zwischen 1978 und 1990 die BRD oder kamen über den Familiennachzug, erhielten eine dauerhafte Bleibeperspektive sowie zuvorkommende Integrationsmaßnahmen, wie Sprachkurse, Sozialhilfe und psychologische Beratung (Willamowski 2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strukturen. Vermittelt wird also zwischen differenten Emotionsrepertoires. Die Bedeutung von Schweigen als Form der Fürsorge fließt in indirekte Kommunikationswege.

Aber auch in der professionellen Arbeit ist die verkörperte Erfahrung wichtig: Schweigen wird begleitet von Handlungen, körperlichen und sinnlichen Eindrücken, mit denen spezifische Bedeutungen kommuniziert werden. So beschreiben Dharma Bhusal und Thanh Ha Pham die interkulturelle Hospizarbeit (Dong Ban Ja, Video 4) mit den Worten „Herz, Geduld und Zeit". Diese Haltung sei Voraussetzung, um Personen ihren letzten Wunsch zu erfüllen und „ihnen ein Stück Heimat, Freude [zu] geben, sodass die Sterbenden diese Welt loslassen wollen, verlassen können." In diesem Zusammenhang benannten sie etwa das Singen und Hören vietnamesischer Lieder, den Verzehr einer ganz bestimmten Speise oder die gemeinsame Resonanz im Meditieren als körperlich gefühlte und sensuelle Ausdrucksform von Fürsorge. Diese lasse sich nicht in strukturierte Angebote übersetzen. Was als Fürsorge empfunden wird, ist subjektiv und zugleich kulturell und sozial-relational modelliert.

In einem anderen Zusammenhang etabliert ein solcher Ansatz auch Beziehungen. Huong Vu Thi Nguyet arbeitet als Migrationsberaterin (abw gemeinnützige Gesellschaft für Arbeit, Bildung und, Wohnen, Video 2) und betont die Wichtigkeit, gut kommunizieren zu können: „Ich besitze ein Herz, das tiefstes Verständnis und Mitgefühl aufbringt für Menschen, die in prekären Situationen zu mir kommen. Wichtig ist die Art und Weise, wie ich Informationen weitergebe, damit die Leute wirklich zuhören". In ihrer Aussage schwingt das Bewusstsein mit, sich stigmatisierten Themen behutsam zu nähern. Eine unsensible, zu direkte Adressierung, so höre ich zwischen den Zeilen, widerspreche den internalisierten Gefühlsregeln. Während ich ihr zuhörte, fiel mir ihre zugewandte Körpersprache auf, die bedacht gewählten Worte und ihre ruhig im Schoß gefalteten Hände. Dabei wurde mir bewusst, dass Zeit, eine bewusste Wortwahl und ein feines Gespür für angemessene Reaktionen, wie situatives Schweigen, als wichtige Merkmale hervortreten, um eine Sorgebeziehung zu etablieren.

Die Vielzahl der von uns ausgewählten Orte, Zugänge und Hilfemöglichkeiten verdeutlicht, dass Fürsorge genauso heterogen ist wie die Ansprüche an das Leben selbst. Schließlich geht es darum, die für sich passende „Tür" zu finden, um sich zugehörig fühlen und öffnen zu können. Die breit zugänglichen, trilingualen Videos formen nicht nur für in Berlin lebende Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen eine wichtige Informationsquelle, sondern bieten auch eine überregionale bzw. transnationale Gesprächsgrundlage.

Üben: Schweigen und Zuhören als soziale Praxis

Nachdem Informationen über das Hilfenetzwerk geteilt, Zugänge über behutsam aufsuchende, verkörperte und sensuelle Kommunikationswege gelegt wurden, widme ich mich abschließend einer Facette von Schweigen, die als Teil eines spezifischen Emotionsrepertoires über eine praktische Dimension verstehbar wird.

Vermittelt wurde uns, dass es Vertrauen braucht, um emotionale Krisen zu adressieren. Ein Weg, um Vertrauen aufzubauen, ist, etwas von sich selbst preiszugeben, sich vulnerabel zu zeigen. Diese Ebene flochten wir in der Videoreihe über die Frage ein, wie unsere Portraitierten selbst mit Herausforderungen oder Stress umgehen. Phuong Anh Dang (Krankenhaus Königin Elisabeth Herzberge, Video 5) formulierte ihre Herausforderung damit, dass „Hineinversetzen heißt, dass es einen mitnimmt, dass es die eigene Psyche belastet." Neben der sensuellen Ebene, die Phuong Anh Dangs reflexive Aufmerksamkeit für etablierte vietnamesische Gefühls-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ordnungen beschreibt, deutet sie so auch eine praktische Ebene an. Es entspricht nicht ihrem Emotionsrepertoire, vulnerable Themen direkt zu adressieren: An das Sprechen über psychische Probleme in der vietnamesischen Sprache hätte sie sich erst gewöhnen müssen. Zusätzlich zum Vokabular geht es um den Stil, denn ein nach innen gekehrter, emotionaler Inhalt unterscheidet sich von Alltagsgesprächen. Die angesprochene Erweiterung ihres Emotionsrepertoires erinnert an einen Balanceakt, und genau dieses Bild möchte ich aufgreifen, um den Zusammenhang zwischen Schweigen und Zuhören begreifbar zu machen.

Nicht nur das Sprechen, auch das Zuhören muss geübt werden, um das Schweigen über emotionale Krisen entlang des Emotionsrepertoires auszuhandeln. Diese praktische Aushandlung emotionaler Erfahrungen und Ausdrucksformen, also das Wahren einer professionellen Distanz, beschrieb die Sozialarbeiterin Thuy Tran (Ostkreuz City, Video 9) als Herausforderung, vor der sie und ihre Kolleg:innen regelmäßig stünden. Ihr Ziel bei allen Formen der Hilfe sei es, Hilfe zur Selbsthilfe anzubieten. Manchmal müsse sie selbst schweigen, sich bewusst zurücknehmen und es aushalten, zuzuhören, um so der schweigenden Person Handlungsraum zu ermöglichen. Damit einher gehe, dass sie ihre eigenen Ressourcen, aber auch Grenzen, Nähe und Distanz situativ und kontinuierlich aushandeln müsse.

Um die Grenzen der eigenen Belastbarkeit zu erkennen, so sagten die Psychiaterin und Psychotherapeutin Thi Minh Tam Ta (Spezialambulanz für vietnamesische Migrant:innen an der Charité, Video 1) und Daniela Louw von der gemeindenahen psychosozialen Versorgung (Pinel, Video 6), sei es wichtig, auf sich selbst hören zu können und seinen Körper zu kennen. Das sei ein kontinuierlicher Prozess, der Aufmerksamkeit für sich und die eigene Lebenssituation erfordere. Sei es durch ein Gespräch mit Freund:innen oder Kolleg:innen, Kochen, Spaziergänge in der Natur oder Karaoke – sich Zeit für sich zu nehmen, um im Alltag Erholungsmomente zu finden, trat als wichtiges Element hervor, um für sich und andere zu sorgen. So simpel es auch klingen mag, genau diese Aussagen sind von enormem Wert, weil „viele nie gelernt haben, ihre eigenen Bedürfnisse in den Mittelpunkt zu stellen“ (N. Spennemann, Juni 2021). Lässt sich das Schweigen kultur- und sprachsensibel perspektivieren, kann es möglich werden, darüber zu sprechen, ohne das eigene Gesicht zu verlieren.

Schlussfolgerung: Was bleibt von den „Offenen Türen“?

Ich hoffe, gezeigt zu haben, dass die Idee, Schweigen als emotionales Phänomen zu betrachten, den Blick weitet, um hinter Krisen eine Vielzahl von interagierenden Faktoren zu sehen: sei es eine strukturelle Zugangsbarriere zur psychosozialen Gesundheitsversorgung in Deutschland, sei es eine Form der Fürsorge oder ein soziokulturell eingebettetes Tabu. Schweigen ist nicht nur eine subjektive Entscheidung, sondern besteht auch als gesellschaftlicher Druck sowie politische Machtdimension. Genau das kann empfundene Krisen, aber auch Partizipationsmöglichkeiten und Ungleichheiten verstärken. In diesem Sinne war es aufschlussreich, kulturelle Praktiken, Missverständnisse und Solidaritäten im Schweigen entlang von Emotionsrepertoires nachzuzeichnen. Mit der Videoreihe verfolgten wir das Ziel, Vertrauen aufzubauen hinsichtlich noch unbekannter Strukturen, indem wir einem Tabu – ganz konkret gesprochen – ‚Gesichter‘ verliehen, Wege fürsorgender Zugehörigkeiten aufzeigten und die Tatsache beleuchteten, dass der Umgang mit Krisen erlernbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schweigen als Krise zu perspektivieren, greift aus vielen Gründen zu kurz. Als engagierte psychologische Anthropologin war es mir ein Anliegen, die dahinterliegenden soziokulturellen Gefühlsregeln zu erkennen und das Schweigen nicht als Endpunkt, sondern als Beginn einer Konversation zu nutzen. Für mich mündete dieses Verständnis in kollaborative Wege der Zusammenarbeit (Eriksen 2020 [2006]; Low and Merry 2010; Ortner 2019). Die Basis bildete unsere gemeinsame Reflexion über Privilegien, Ressourcen und Zugänge, die während der Pandemie ungleich verteilt waren. Aus diesem Grund ließ sich die Forschung über emotionale Krisen für mich nicht von der aktiven Mitarbeit trennen. Letztlich fließen sozial- und kulturanthropologische Überlegungen nicht nur in einen sorgfältigen Wissenstransfer. Meines Erachtens können und müssen sie auch mit Blick auf Dynamiken des gesellschaftlichen Zusammenlebens ernstgenommen werden. Ich hoffe, dies an der präventiven Öffentlichkeitsmaßnahme für psychosoziale Gesundheit in vietdeutschen Lebenswelten, die ich mit engagierten Akteur:innen des Feldes umsetzen durfte, verdeutlicht zu haben.

Was bleibt von der Videoreihe? Hang Hoang resümierte, dass die Videos einen Anreiz geboten hätten, nachzufragen. Damit seien Barrieren vermindert worden. Auch die schnelle Verbreitung der kurzen, mehrsprachigen Videos über Social Media war praktisch, um eine große Reichweite zu erzielen. Sie sagte: „Zwar gibt es darüber keine Termine für eine Beratung, aber wir haben einen Rettungsring abgebildet." Die Resonanz auf die Videos mündete in Online-Diskussionen und zeigte sich in konkreten Anfragen. Das war wichtig, denn indem wir den Arbeitsalltag einzelner Orte der psychosozialen Arbeit in den Blick rückten, teilten wir Informationen über in Vietnam bzw. unter älteren Generationen in der Migration bislang weitestgehend noch unbekannte helfende Berufe. Schließlich war es uns ein Anliegen, die Personen, die professionell oder ehrenamtlich im psychosozialen Bereich tätig sind, mit einem Kurzportrait zu würdigen.

Was bleibt, ist die Idee, dass es nicht darum geht, die beste Hilfsmöglichkeit zu finden, sondern den Weg, der zu einem passt. Genau diese Auswahl aus einer Vielfalt möglicher Fürsorgeformen stärkt Zugehörigkeiten und das Gefühl, sich als Teil einer Gesellschaft wahrzunehmen. Engagierte Forschung ist in der Sozial- und Kulturanthropologie gerade deswegen so unaufgeregt, weil sie dem Grundgedanken der Reziprozität folgt.

Literatur

Dragojlovic, Ana und Annemarie Samuels 2021. Tracing Silences: Towards an Anthropology of the Unspoken and Unspeakable. *History and Anthropology* 32 (4): 417–425.

Eriksen, Thomas Hylland 2020 [2006]. *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence.* London: Routledge.

Ha, Noa 2020. Vietdeutschland und die Realität der Migration im vereinten Deutschland. *Aus Politik und Zeitgeschichte*. https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/312269/vietdeutschland-und-die-realitaet-der-migration-im-vereinten-deutschland/.

Kidron, Carol A. 2009. Toward an Ethnography of Silence. The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel. *Current Anthropology* 50 (1): 5–27.

Low, Setha und Sally Engle Merry 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology* 51, Supplement 2: S201–S202.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Müller, Max 2020. Transnationale Lebenslinien junger Việt kiều – In der Fremde zu Hause/In der Heimat zu Besuch?! *GISCA Occasional Papers* 27. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology.

Nguyen, Main Huong, Jörg-Christian Lanca, Eric Hahn, Anita von Poser, Edda Heyken, Katja Wingenfeld, Ronald Burian, Albert Diefenbacher und Thi Minh Tam Ta 2021. Perceived Emotional Distress among Vietnamese Outpatients in Germany. An Interdisciplinary, Mixed-method Study. *Transcultural Psychiatry* 58 (6): 772–788.

Ortner, Sherry 2019. Practicing Engaged Anthropology. *Anthropology of this Century* 25.

Poser, Anita von 2018. Affective Lives im Vietnamesischen Berlin: Eine emotionsanthropologische Perspektive auf Zugehörigkeiten, Alter(n) und (Im-)Mobilität. Geschichte und Gesellschaft. *Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 44 (2): 285–311.

Poser, Anita von, Jörg-Christian Lanca und Edda Heyken 2017. „Endlich darüber reden können". Psychiatrie als affektiver Artikulationsraum und die Formierung transkultureller Emotionsrepertoires im Migrationsprozess. Bengü Kocatürk-Schuster et al. (Hg.), *UnSichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*. edition DOMiD – Migration im Fokus, Vol. 3, 256–273.

Poser, Anita von, Edda Heyken, Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn 2019. Emotion Repertoires. Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 241–251.

Poser, Anita von und Edda Willamowski 2020. The Power of Shared Embodiment. Renegotiating Non/belonging and In/exclusion in an Ephemeral Community of Care. *Culture, Medicine, and Psychiatry* (44), 610–628.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002. Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Sampaio, Dora 2020. Caring by Silence: How (Un)documented Brazilian Migrants Enact Silence as a Care Practice for Aging Parents. *Journal of Intergenerational Relationships* 18(3): 281–300.

Scheidecker, Gabriel und Nga Thi Thanh Mai 2020. Die Unterschätzten. Ein Kurzporträt der neuen Migration aus Vietnam nach Deutschland. In: VLab Berlin (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind. Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel.* Berlin: Regiospectra, 117–130.

Shohet, Merav 2021. *Silence and Sacrifice: Family Stories of Care and the Limits of Love in Vietnam.* Oakland, Calif.: University of California Press.

Willamowski, Edda 2022. *Zerrissene Zugehörigkeiten: Schweigen und affektives Erinnern im Leben älter werdender vietnamesischer Geflüchteter in Berlin.* Dissertation Freie Universität Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV Politische Affekte

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jan Slaby

Umfühlen: Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise

An einer wichtigen Stelle in ihrem Aufsatz „Emotion und Kultur" bringt Birgitt Röttger-Rössler ihre Skepsis bezüglich der Annahme zum Ausdruck, man könne neue Emotionen „übernehmen wie Kleidungsstile oder Gebrauchsgegenstände" (2002: 158). Hier dient diese für die Arbeit der in diesem Band geehrten Kollegin nicht ganz untypische Mutmaßung als Ausgangspunkt für Überlegungen dazu, unter welchen Umständen ein Wandel des Fühlens auf gesellschaftlicher Ebene dennoch möglich sein könnte. Angesichts der sich verschärfenden ökologischen Katastrophe stellt sich diese Frage heute mit besonderer Dringlichkeit. Es ist evident, dass nur ein grundlegender und zudem ungemein schneller Wandel von Lebensweisen, Wirtschaftsformen und Konsumpraktiken dazu führen kann, dass sich Formen des menschlichen Zusammenlebens etablieren, die – um es mit Bruno Latour (2018) zu sagen – tatsächlich zu dem Planeten passen, auf dem wir leben.

Ressourcenintensive fossil-kapitalistische Lebensweisen und deren Affektlagen sind jedoch derart tief und umfassend in die Praxis, ins Denken sowie die leiblich-affektive Habitualität westlich-affluenter Subjekte eingesickert, dass es fraglich erscheint, ob sich ein nachhaltiges, praktisch wirksames *Umfühlen* auf gesellschaftlicher Ebene jemals aus freien Stücken wird erreichen lassen. Die von Birgitt Röttger-Rössler betonte tiefe leiblich-habituelle Verankerung kultureller Emotionsrepertoires ist ein wesentlicher Aspekt der Beharrungskräfte gesellschaftlichen Fühlens. Damit eng verschränkt ist die Stabilität und Transformationsresistenz kapitalistischer Wirtschafts- und Lebensweisen. Dass Birgitt Röttger-Rössler den raschen Wechsel von Kleidungsstücken und anderen Gebrauchsgegenständen für ihren Vergleich mit Emotionen heranzieht, ist da nachgerade symptomatisch: Kapitalistische Lebensweisen mit ihrem intensiven Stoffdurchsatz sind derart prägend für gesellschaftliche Affektarrangements im globalen Norden, dass das sozio-materiell geprägte Fühlen in diesen Weltregionen seine Veränderungsresistenz ironischerweise zum Teil gerade der Intensität und Dynamik des Ressourcenverbrauchs verdankt. Je mehr Kleidungsstücke und sonstige Güter „wie Gebrauchsgegenstände gewechselt" werden, desto mehr bleibt das damit verbundene Fühlen dasselbe. Der vorliegende Beitrag sondiert diese Gemengelage aus der Perspektive einer kritischen Sozialphilosophie der Affektivität.

Dieser kurze Text kann nur wenige Schlaglichter auf eine wahrlich erdumspannende Problematik werfen. Wie lässt sich die Aufgabe eines gesellschaftsweit wirksamen *Umfühlens* beschreiben, welche Aspekte sind dabei zu bedenken und wie kann das damit Umrissene im Kontext jener Entwicklungen verortet werden, die die globale Krisensituation ausmachen? Das Formulieren der Aufgabenstellung bezüglich dieser Problematik ist keine triviale Angelegenheit, weil so viele Faktoren berücksichtigt werden müssen, aber auch, weil die gesellschaftliche Selbstverständigung und die dahinterstehenden Wissensordnungen ihrerseits eng verwoben sind mit der Gesamtdynamik moderner Produktions- und Lebensweisen. Es kommt daher immer wieder zur systematischen Ausblendung, zur Entnennung von Faktoren, die ursächlich mit der Katastrophentendenz der Moderne verwoben sind. Hier liegt ein gewichtiger Aspekt der Gefühlskrise, die mit der Umweltkrise verbunden ist: Das affektive Erfassen der unliebsamen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und bedrohlichen Wirklichkeit wird durch eine Vielzahl innerer und äußerer, individueller wie kollektiver, und oftmals systemisch funktionierender Hemmnisse erschwert. Dadurch entsteht eine unbenannte und somit insbesondere auch *ungefühlte* Dimension, ein toter Winkel in der epistemischen und affektiven Wirklichkeitserschließung.[1] Viele der dafür relevanten Hemmnisse sind integrale Elemente der *imperialen Lebensweise* (Brand und Wissen 2017), die das Fühlen in Zeiten des Kapitalismus wesentlich konditioniert. Der vorliegende Text verfolgt das Ziel, diese Zusammenhänge endlich deutlicher in den Mittelpunkt der philosophischen und interdisziplinären Affekt- und Emotionsforschung zu rücken.

Imperiale Fühlweisen

Eine Sozialphilosophie der Affektivität untersucht Gefühle und Emotionen als umweltlich-relationale Dynamiken, die auf vielfältige Weise politisch und sozial gestaltet sind. Es geht also nicht einfach um Gefühle im Sinne des subjektiven Empfindens oder Erlebens von Individuen, sondern um weitreichendere affektive Bezugsformen, deren subjektiver Niederschlag im individuellen Gefühlserleben oft nur ein schmaler Ausschnitt aus einem umfassenden (Macht-)Geschehen ist.[2] Es ist wichtig, sich diesen Zusammenhang hinreichend klar zu machen. Das Affektive ist mit sozialen Praktiken, Lebensformen sowie deren vielfältig geformten sozio-materiellen Umgebungen nicht bloß irgendwie äußerlich *verbunden*, sondern Affektivität *ist selbst* eine integrale Dimension dieser Praktiken und Lebensformen und somit von diesen nicht ablösbar. Diese Nicht-Getrenntheit von Affekt und alltäglichen Lebensweisen in ihren jeweils ermöglichenden Kontexten ist nicht nur theoretisch bedeutsam, sondern vor allem auch insofern, als ihr Verständnis überhaupt erst die Tragweite der hier behandelten Problematik fassbar macht.

Ein vielleicht allzu naheliegendes Beispiel möge das verdeutlichen: Das mit dem Besitzen und Nutzen eines *Sports Utility Vehicle* (SUV) verbundene Fühlen ist nicht eine zur sozio-materiellen Struktur der Automobilität hinzutretende Dimension.[3] Vielmehr ist der SUV selbst der Affekt.[4] Das Fahrzeug ist dies kraft seines Wirkens als Element eines zivilisationsweiten geophysikalisch invasiven sozio-technischen Ensembles. Das Sein des SUV als individuell verfügbares, kollektiv getragenes Aggregat eines weltumspannenden Mobilitätskomplexes in einer seiner dominantesten, Status und Herrschaftsansprüche kommunizierenden Ausprägung ist unmittelbar selbst ein affektives In-Relation-Sein. Dabei spielen Materielles und Symbolisches,

1 Philosophische Sondierungen zum gesellschaftlich *Ungefühlten* mit Blick auf die sozial-ökologische Katastrophe der Gegenwart stelle ich in Slaby (*im Erscheinen*) an.

2 Ich stütze mich in diesem Abschnitt auf zahlreiche Vorarbeiten teils von mir selbst sowie von engen Kooperationspartner:innen und insbesondere auf Arbeiten des Berliner Sonderforschungsbereichs 1171 *Affective Societies*. Einige wichtige Quellen in aller Kürze (es gibt viele weitere): Mühlhoff (2018); Protevi (2009); Röttger-Rössler und Slaby (2018); Slaby et al. (2019); Slaby und von Scheve (2019), von Maur (2018 u. 2021).

3 Zum Folgenden vgl. Jörg (2020) und Schütze et al. (2022). Das Beispiel des SUV wird von Brand und Wissen (2017) ausführlich als Beispiel der imperialen Lebensweise entfaltet, allerdings nicht affekttheoretisch.

4 Dass materielle Dinge selbst Affekte sein können, wird auch in der Sozial- und Kulturanthropologie erwogen, beispielsweise von Diana Espírito Santo (2019); siehe auch den Beitrag von Hansjörg Dilger in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Individuelles und Soziales, physische und mentale Infrastrukturen unentwirrbar ineinander.[5] Das einzelne Fahrzeug, als Individualbesitz, steht bereit zur verfügenden Indienstnahme. Im Nutzungsakt – der weit mehr ist als ein bloß instrumentelles Verfügen über ein Fortbewegungsmittel – wird der maßgebende soziotechnische und symbolisch-materielle Komplex aktiviert und für das fahrende Subjekt verfügbar und damit auch fühlbar. Zugleich konstituiert sich durch diese nutzende Aktivierung (oder deren allzeitiges Bereitstehen *in potentia* in Form von Besitz) das Subjekt selbst als Träger und Profiteur eines praktischen wie symbolischen Möglichkeitsgefüges. Bis in die tiefsten körperlichen Regungen, Dispositionen und Gewohnheiten hinein erstreckt sich diese praktisch-habituelle Verfügbarkeit, sie ist zweite Natur, Habitus, Selbstverständlichkeit. Insofern wirkt das Fahrzeug, als Element des Gesamtkomplexes kulturell verankerter Automobilität, als Subjektivierungsgefüge, als affektives Arrangement, als kulturell ausgeformte erweitere Leiblichkeit. Ebenso verhält es sich mit zahlreichen anderen Produkten, die konsumbasierte Lebensweisen der Gegenwart mit ausmachen.

Affekttheoretisch zentral ist somit die Bestimmung des Affektiven als Dynamik verfügender Indienstnahme umfassender sozio-materieller Strukturen. Affekte und Emotionen sind damit einerseits eingelassen in Praxiszusammenhänge – ja, sie sind selbst unmittelbar eine Dimension menschlicher Praxis. Andererseits können diese praktischen Kontexte ihrerseits nicht losgelöst von ihren materiellen und systemischen Ermöglichungsbedingungen verstanden werden. „Praxis" meint deutlich mehr und anderes als lediglich menschliches Tun im engeren Sinn (vgl. Swidler 2001, von Redecker 2018). Was mitunter etwas abstrakt als „affektive Relationalität" gefasst wird (Slaby et al. 2016) und durch das Konzept des affektiven Arrangements oder lokalen Affizierungsgefüges konkretisiert wird (Slaby et al. 2019), muss also als ständige (wenn auch sich fortwährend wandelnde) materiell und symbolische gerahmte, relationale Bezüglichkeit verstanden werden, die Subjektpositionen ausformt und mit Handlungsmacht und symbolischem Gehalt ausstattet. Für die oder den Einzelnen stellt sich dieser Zusammenhang aus lebensweltlich-praktischer Perspektive oft ganz einfach dar, ist naheliegend und handgreiflich, *nothing special*: Dieses oder jenes zu tun, sich dieser oder jener Apparatur zu bedienen, ist oft lustvoll und schlicht ein selbstverständlicher Aspekt gewöhnlicher Routinen, die den Alltag in seinem Normalvollzug ausmachen. Affekt ist hierbei nicht bloßer Zusatz, nicht die Sahne auf dem Kuchen, sondern wesentliche Vollzugsform sozialer Verhältnisse überhaupt.

Von diesem Ausgangspunkt lassen sich vielfältige Verbindungen ziehen, die helfen, die hier umrissene Problematik schärfer zu sehen. Das SUV-Beispiel hat bereits den bedeutsamsten Aspekt vor Augen geführt: Die alltägliche Affektivität, hier also das vordergründig souveräne, lustvolle Verfügen über das symbolträchtige Kraftfahrzeug, bindet Subjekte in ein weltumspannendes Arrangement der Ressourcen- und Energienutzung sowie eine weltgestaltende Infrastruktur ein. Das individuelle Behagen im komfortablen, seinen Insassen Sicherheit suggerierenden Vehikel, die Funktionslust beim Fahren und der vielfältig genossene praktische Nutzen der Automobilität für Einzelne oder Familien sind somit nur die eine Seite einer zutiefst problematischen Struktur, wobei die fühlbare, nahweltlich-praktische Dimension diese problematische Kehrseite oftmals aktiv ausblendet, unsichtbar macht, auf Distanz hält. Somit bildet die lebensweltliche Affektivität eine bedeutende Schnittstelle zwischen den Orientierungen, Gewohnheiten und Selbstverständnissen von Individuen in ihren jeweiligen Milieus und den diese Vollzüge er-

5 Zum Konzept der mentalen Infrastruktur vgl. Welzer (2011); bedenkenswert auch die unlängst von Lessenich vorgenommene Intensivierung des Konzepts zu „fossilen Mentalitäten" (Lessenich 2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglichenden Strukturen, mit all ihren gut bekannten, aber oft systematisch ausgeblendeten, auf Distanz gehaltenen Kehrseiten, die sich ja oft auch räumlich weit entfernt vom familiären Setting hiesiger Praxis abspielen.

Ulrich Brand und Markus Wissen haben für diesen Zentralkomplex der spätindustriellen westlichen Moderne die Bezeichnung „imperiale Lebensweise" geprägt (Brand und Wissen 2017; vgl. auch Brand 2020). Sie verknüpfen damit eine praxeologische Perspektive auf situierte Lebensformen im globalen Norden, durch die epochentypische Subjektivitäten ausgebildet und normalisiert werden, mit einer politischen Ökonomie extraktiver Welt- und Sozialverhältnisse mit Blick auf (vorwiegend, nicht ausschließlich) Länder und Regionen des globalen Südens: Ausbeutung natürlicher Ressourcen, gewaltgestützte Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse, katastrophale Umweltfolgen. Wie das SUV-Beispiel verdeutlicht, kristallisiert sich beides in den Produkten des täglichen Gebrauchs. Der Konsumgegenstand hält beide Seiten dieser Formation zusammen, wobei er – das hatte schon Marx mit seinen Ausführungen zur „Ware" gezeigt[6] – die strukturelle Negativität seiner Entstehungskontexte systematisch ausblendet, nicht zuletzt aufgrund seiner Affektwirkung als Objekt alltäglichen Begehrens.

Die imperiale Lebensweise basiert wesentlich auf der Externalisierung von Kosten und Folgen (vgl. Lessenich 2016) und macht sie zugleich weitgehend unsichtbar:

> Die Herkunft der Rohstoffe, die in Haushaltsgeräte, medizinische Apparate oder Infrastrukturen des Transports sowie der Wasser- und der Energieversorgung eingehen, die Arbeitsbedingungen, unter denen Rohstoffe extrahiert oder Textilien und Lebensmittel hergestellt werden, und der Energieaufwand, der dafür erforderlich ist, sind beim Kauf, beim Konsum und bei der Nutzung vieler notwendiger Alltagsgegenstände nicht sichtbar – dazu gehören auch die „kulturellen Lebensmittel" wie beispielsweise Print- oder digitale Medien. Es ist diese Unsichtbarkeit der sozialen und ökologischen Voraussetzungen, die die Selbstverständlichkeit des Kaufs und der Nutzung erst ermöglicht. (Brand und Wissen 2017: 44)

Eindringlich verweisen die Autoren darauf, dass die Standards des „guten Lebens", die von signifikanten Teilen der Bevölkerung in westlichen Demokratien und zunehmend auch für wachsende Eliten in Schwellenländern im Alltag täglich gelebt und verhandelt werden, auf materiellen Praktiken und Infrastrukturen basieren, die nur unter Voraussetzung der genannten Herrschaftsverhältnisse funktionieren.

Bezugnehmend auf Gramscis Hegemonietheorie betonen die Autoren hierbei die Rolle des Alltags, von Alltagspraxen und des Alltagsverstandes für die Normalisierung und Habituierung der imperialen Lebensweise. Die Alltäglichkeit der Praxen, ihrer opulenten Objektbeziehungen und der mit ihnen verbundenen Selbst- und Weltdeutungen macht ihre Fraglosigkeit und ihre Veränderungsresistenz wesentlich mit aus.

> Wichtig für die Übernahme oder Ablehnung von Alltagspraxen sind (…) unmittelbare Wahrnehmungen, Affekte und Emotionen, aber auch gesellschaftlich verankerte Leitmotive wie etwa die hohe Bedeutung von Konsumsteigerung, Fleischkonsum oder motorisiertem Individualverkehr. Alternativen werden dadurch erschwert. Zugespitzt:

6 Vgl. dazu jetzt, ähnlich wortgewaltig: von Redecker (2020: 42–64).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Nichtnachhaltigkeit ist ein ganz praktischer Sachverhalt, der in der Regel unbewusst gelebt wird. (Brand und Wissen 2017: 48)

Es ist naheliegend, die eben präsentierte affekttheoretische Skizze hier anzuschließen und die affektiven Arrangements des täglichen Lebens mit ihren vielfältigen, das westlich-kapitalistische Sein bestimmenden Affizierungsweisen als wesentliche Dimension des Alltagslebens im Sinne Gramscis und somit als wichtige Ingredienz der imperialen Lebensweise zu betrachten.

Ich habe auch deshalb vergleichsweise viel Raum auf diese Zusammenhänge verwendet, weil viele Ansätze der Affekt- und Emotionsforschung die gesellschaftlichen Bedingungen, die jene Lebensweisen ermöglichen und hegemonial verankern, in denen sich die vorwaltende Affektivität des Alltagslebens zuträgt, noch weitgehend ausblenden. Das gilt selbst für die zuletzt häufig diskutierten Perspektiven auf situative, umweltlich ko-konstituierte oder relationale Affektivität, denn hier wird bislang vorwiegend auf nahweltliche Interaktionskontexte oder instrumentell-räumliche Arrangements geschaut, viel weniger aber auf deren Verortung in umfassenderen gesellschaftlichen sowie global-politischen Ordnungen.[7] Werden die materiellen und kulturellen Bedingungen alltäglicher Affizierungsgefüge und den darin ermöglichten Fühlweisen systematisch in den Blick gebracht, ändert sich die Orientierung der Affekt- und Emotionsforschung beträchtlich.

Kulturelle Emotionsmodelle und politische Ökonomie der Affektivität

Der Diskussionskontext, in dem Birgitt Röttger-Rössler vor nunmehr über 20 Jahren ihre Überlegungen zur biokulturellen Verfasstheit von Emotionen angestellt und deren mutmaßliche Veränderungsresistenz diskutiert hat, ist ein deutlich anderer als jener, der für die hier geäußerten Gedanken zur Affektivität als Teil einer politischen Ökonomie und Ökologie des kapitalistischen Alltagslebens maßgebend ist. Röttger-Rössler ging es seinerzeit um eine Verhältnisbestimmung zwischen sozialen und kulturellen Deutungsperspektiven einerseits (die stark zu sozial-konstruktivistischen Perspektiven neigten) und biologisch orientierten Ansätzen andererseits (die um die Jahrtausendwende betont reduktionistisch auftraten). Diese längst geschlagenen Schlachten, zu deren Beilegung Birgitt Röttger-Rössler mit ihrem klugen Vermittlungsvorschlag wesentlich beigetragen hat, sollen hier nicht wieder aufgenommen werden. Ich möchte stattdessen auf das nach wie vor bedenkenswerte Ergebnis von Röttger-Rösslers Intervention eingehen und dieses mit dem hier erreichten Reflexionsstand zur Affektivität der imperialen Lebensweise verknüpfen.

7 Ich beziehe mich vorwiegend auf die philosophische Diskussion über situierte Affektivität, wobei es hier zuletzt auch einen *push* in die hier skizzierte Richtung gibt (etwa von Maur 2018 u. 2021; vgl. schon Protevi 2009); in anderen disziplinären Kontexten stellt sich die Lage teilweise anders dar. So ist im Rahmen des SFB 1171 im Anschluss an die Arbeiten Sara Ahmeds (insb. Ahmed 2004) eine Perspektive auf global zirkulierende „Affektökonomien" entstanden, die zumindest Aspekte des globalen Geschehens in den Blick bringt (Lehmann et al. 2019). Von einem Zentralsetzen der systemischen Dimension globaler Ressourcen- und Warenströme in die Affekttheorie kann freilich auch hier noch nicht die Rede sein.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als entscheidend für den Vermittlungsvorschlag zwischen biologischem Universalismus und diskursbasiertem Sozialkonstruktivismus erwies sich das von Röttger-Rössler auf dem damals neusten Stand der biokulturellen Kognitionsforschung ausgestaltete Konzept kulturspezifischer „kognitiver Modelle" von Emotionen. Kulturen – kulturanthropologisch verstanden – prägen divergente Emotionsmodelle aus, in deren Rahmen bestimmte Emotionstypen ausgestaltet, kodiert und verhaltensmäßig geformt werden, während andere (sprich: aus anderen kulturellen Modellen bekannte) Emotionstypen weniger oder gar nicht elaboriert werden, so dass es so scheinen kann, als fehlten die fraglichen Emotionen – etwa Trauer oder romantische Verliebtheit – im untersuchten nicht-westlichen Kontext. Birgitt Röttger-Rössler betont, dass kulturelle Emotionsmodelle keineswegs kognitivistisch enggeführt werden dürfen, denn dann würden nur sprachlich codierte und mit expliziten kognitiven Schemata versehene Emotionen Berücksichtigung finden. Vielmehr umfassen die Modelle auch somatisch verankerte, auf leiblichen Habitualitäten basierende emotionale Verhaltens- und Ausdrucksformen. Noch wichtiger als dieser Einbezug des *embodiment*, der aus heutiger Sicht selbstverständlich ist, ist Röttger-Rösslers Betonung der performativen, individuell variablen und kreativen Ausgestaltung kultureller Emotionsmodelle. Es liegt keine starre Struktur vor: „[Einzelne] agieren und empfinden nicht nur, Marionetten ähnlich, auf Basis ihrer jeweiligen kulturellen Matrix, sondern gestalten, variieren und modifizieren diese auch ihrerseits. Kultur wird nicht einfach in die Menschen „eingescannt" und steuert diese, sondern Menschen schaffen ihrerseits auch Kultur" (Röttger-Rössler 2002: 157). In diesem Zusammenhang, im Kontext der in der jüngeren Generation zu beobachtenden Aufnahme dominanter westlicher Emotionsmuster in die indonesische Alltagspraxis (als Beispiel fungiert das über Massenmedien Verbreitung findende Schema „romantische Liebe" westlicher Prägung) führt Röttger-Rössler sodann ihre schon zu Beginn angesprochene Frage zum Emotionswandel wie folgt aus:

> Haben die jungen [indonesischen; J.S.] Städter, passend zu den gewandelten Konditionen ihrer Lebenswelt, ein neues kulturelles Emotionsmodell, eine neue Art zu Fühlen übernommen? Lassen sich Emotionen übernehmen wie Kleidungsstile und Gebrauchsgegenstände? Oder haben sie das Verliebtheitsmodell adaptiert, da es besser zu ihren - auch im traditionellen Kontext gemachten - Erfahrungen passt, bzw. diese in einer für sie adäquateren Weise interpretiert als das herkömmliche, pathologisierende Modell ihrer Kultur? (Röttger-Rössler 2002: 157)

Es ist klar, dass Röttger-Rössler von Letzterem ausgeht: Kulturelle Emotionsmodelle sind offen für Anschlüsse, für neue Impulse und Akzentuierungen, die von den Akteur:innen praktisch-performativ im Rahmen alltäglicher lebensweltlicher Interaktionspraxis erprobt und ausagiert werden. Die neue Emotion wird nicht übergestreift wie ein neues Kleid. Ein nachhaltiges *Neu- oder Umfühlen* ist also nicht unmöglich, auch nicht unbedingt selten oder unwahrscheinlich, aber es erfolgt nicht abrupt, nicht auf Wunsch oder Kommando, und das neue Fühlen entsteht nicht *ex nihilo*, sondern auf dem Weg eines kleinschrittigen prozesshaften Umbaus des vorhandenen Emotionsrepertoires. Das Etablierte bildet das Gerüst des Neuen, und dieser An- oder Umbau braucht Zeit. Als Vorschlag Röttger-Rösslers zur Beantwortung unserer Ausgangsfrage nach den Aussichten eines Gefühlswandels angesichts ökologischer Katastrophen lautet die Botschaft des Texts von 2002 also, dass Umgestaltung kulturell verankerter Emotionsrepertoires zwar möglich ist, dass hierbei jedoch keine radikalen Sprünge, und schon gar nicht in kurzer Zeit, zu erwarten sind.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden wird zu ermessen sein, welche Anregungen für eine Konzeption eines gesellschaftlichen Gefühlswandels wir diesem Ansatz aus heutiger Sicht entnehmen können. Zuvor lohnt es sich, abzuschätzen, wie das von Röttger-Rössler vorgeschlagene Verständnis kultureller Emotionsmodelle zu der hier umrissenen Perspektive auf Affektivität als integraler Dimension der imperialen Lebensweise passt.

Die Gemeinsamkeiten zuerst: Die imperiale Lebensweise, die ich oben als ontologischen wie praktischen Bezugsrahmen des alltäglich-habituellen Fühlens in westlichen Gegenwartsgesellschaften beschrieben habe, weist durchaus Ähnlichkeiten zu dem auf, was Röttger-Rösslers als kulturelle Emotionsmodelle bezeichnet. So bleibt etwa die folgende Aussage Röttger-Rösslers im hier vorgeschlagenen Rahmen in Geltung: „Emotionen (...) konstituieren sich an den Schnittstellen der diversen biologischen, psychischen, sozialen, kulturellen und auch zeitlichen Systeme. Je nach Disziplin werden unterschiedliche Ebenen, d. h. unterschiedliche Teilausschnitte dieser emotionalen Prozesse fokussiert" (Röttger-Rössler 2002: 159). Wenn die Autorin auf dieser Basis auch die kulturelle Über- sowie Unterelaboration bestimmter Emotionstypen (Hypo- und Hyperkognition) als „soziale und psychische Kontrollprozesse" deutet, „deren Funktion darin liegt, die Individuen an die Bedingungen des kulturellen und damit immer auch des „natürlichen" Umfeldes, in das sie hineingestellt sind, anzupassen" (2002: 160), dann liegen Bezüge zum hier vorgeschlagenen Ansatz auf der Hand: die Modulation lebensweltlicher Affektivität durch Aspekte von Lifestyle, Konsumpraktiken, Statuskonkurrenz und anderer Spielarten des systemischen Konformitätsdrucks in Gegenwartsgesellschaften lassen sich mit wenig Phantasie als die „sozialen und psychischen Kontrollprozesse" der imperialen Lebensweise deuten. Beide Ansätze kommen in einer wichtigen theoretischen Tendenz überein: Sowohl Röttger-Rössler als auch das hier vorgeschlagene Modell betonen, dass die sich an der Oberfläche des kulturellen Lebens zeigenden Emotionen oder Affekte als Manifestationen eines umfassenderen biokulturellen und sozio-materiellen Faktorengeflechts zu verstehen sind. In beiden Modellen setzt die einzelne emotionale oder affektive Episode einem reichen systemischen Unterbau voraus, der die biologische, soziale, psychische und kulturelle Existenz menschlicher Individuen fundamental prägt. In beiden Ansätzen lässt sich der emotionale oder affektive Faktor zwar separat thematisieren, jedoch real nicht ablösen von den situierten Praktiken kultureller Lebensformen und den diese ermöglichenden Voraussetzungen. Das Fühlen ist engstens verknüpft mit geteilten Verhaltensweisen, Selbst- und Weltsichten, Produktions- und Konsumtionsverhältnissen, sonstigen materiellen Konstellationen (Technologien, Mediendispositiven und dergleichen), sozialen Hierarchien und Herrschaftsverhältnissen, Geschlechterrollen und vielem mehr – kulturelle Lebensformen in ihrer gesamten, umfänglichen Situiertheit und materiellen Bedingtheit bilden den ontologischen Rahmen der Theoretisierung von Emotionen und Affekten.

Instruktiv sind freilich auch die Unterschiede der Perspektiven. Anders als die hier vorgeschlagene breite Optik auf Affektivität und affektive Relationalität – mit seiner Verankerung in der kulturwissenschaftlichen Affect Theory und dem relationalen Paradigma des SFB *Affective Societies* (vgl. Slaby und von Scheve 2019; Slaby et al. 2016 und 2019) – betrachtet Röttger-Rössler in ihrem frühen Text fast ausschließlich Emotionen, geht also von klar bestimmten, sprachlich kategorisierten und separat kulturell elaborierten Fühlweisen wie Trauer, Freude, Wut, Furcht, Scham oder Liebe aus.

Ein Effekt dieser Fokussierung ist die Tendenz, trotz der auf theoretischer Ebene anerkannten Rolle sozio-materieller Kontexte und Bedingungen, de facto vor allem auf die offen sichtbaren, praktisch und diskursiv besonders stark elaborierten Gefühlsmanifestationen zu blicken,

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

also etwa auf klare Erscheinungsformen von Trauer, Liebe, Scham, Wut und ähnlichem. Die Akzentuierung von Affektivität in der hier skizzierten Perspektive gewährleistet demgegenüber eine Ausweitung des Blicks auf weitere Segmente der Fühlbarkeit des Sozialen, auf die unauffälligeren, eingeschliffenen, teils kaum noch merklichen Affektdynamiken des Alltagslebens. Dazu zählen affektive Impulse und Begehrensmodi, die Alltagsentscheidungen und Geschmacksurteile informieren; die gefühlsmäßige Grundierung routinierter Verhaltens- und Interaktionsweisen; die affektive Markierung von Personen und Objekten im Rahmen alltäglich ausagierter Präferenz- und Statushierarchien; Momente von Attraktion oder Abstoßung beim Navigieren sozialer Räume, und vieles mehr.

Das biokulturelle Theoriemodell Röttger-Rösslers kann das Entstehen, die Verfasstheit und die Bedeutung dieser zahllosen selbstverständlichen Fühlweisen des Alltags im Prinzip gut erklären, und die genannten Affektdynamiken bilden ohne Zweifel einen wesentlichen Blickpunkt kulturanthropologischer Forschung insgesamt. Doch faktisch blendet ein primär emotionstheoretischer Ansatz sie aufgrund der Akzentuierung von Emotionen weitgehend aus.[8]

Damit hängt eine andere Akzentsetzung zusammen: Während die Untersuchung von Emotionen naheliegenderweise individuelle Akteure und deren Empfinden, Agieren und Elaborieren dieser Gefühlsweisen in den Vordergrund rückt, liegt es in der hier gewählten Blickrichtung näher, ebenso intensiv die jeweiligen sozio-kulturellen Settings, die Räume und Arrangements des situierten Fühlens zu betrachten. Zwar haben auch Emotionen ihre Orte im Sozialen (Club, Oper, Kino, Schulhof und ähnliches), jedoch ist die materiell-räumliche Situiertheit für die allgegenwärtige Affektivität des Alltagslebens deutlich prägender: Die soziale Welt ist ein regelrechter Parcours des umweltlichen Affizierens und Affiziertwerdens; Jede städtische Straßenecke moduliert das situierte Fühlen vielfältig, erst recht gilt das von Klassenräumen, Einkaufzentren, Marktplätzen, Großraumbüros oder Kinosälen. Die Orientierung auf Affekt statt kategorialer Emotionen sorgt somit für eine größere Ausgewogenheit in der Gewichtung sozial-räumlicher und sozio-materieller Situiertheit einerseits und individuellen Empfindungs- und Verhaltensweisen andererseits. Der affekttheoretische Zugang passt insofern besser zu einer Betrachtung kultureller Lebensformen in ihrer Alltäglichkeit.

Von systematischer Bedeutung ist auch eine noch grundlegende Differenz zwischen den beiden Perspektiven. Der hier favorisierte hegemonietheoretische Blick auf die Affektivität des Alltagslebens ist wesentlich auf die dominante Kultur westlich-kapitalistischer Massengesellschaften der Spätmoderne bezogen. Das impliziert eine Fokussierung auf ebenjenen vielfach problematisierten „Westen“ (oder „globalen Norden“), den die Forschungen der Sozial- und Kulturanthropologie zu dezentrieren, problematisieren und mitunter zu „provinzialisieren“ suchen. Hier ist nicht der Ort für eine systematische Diskussion dieser Grundspannung; von Relevanz für das hier verhandelte Problem ist aber Folgendes: Das kulturanthropologische Bestreben, lokale Praxen, Lebensformen und kulturgeprägte Fühlweisen im Vergleich mit ihren jeweiligen „westlichen Pendants“ zu untersuchen, führt ab und an zur Ausblendung größerer sozio-ökonomischer und politischer Zusammenhänge. Neben fachkulturellen Besonderheiten

8 An dieser Stelle ist die Bemerkung angebracht, dass Birgitt Röttger-Rössler inzwischen ihrerseits längst einen *turn* hin zur situierten Affektivität und affektiven Relationalität vollzogen und in ihrer Funktion als Sprecherin des SFB 1171 *Affective Societies* entscheidend zur Entwicklung und Verbreitung entsprechender Ansätze in Deutschland und darüber hinaus beigetragen hat. Dazu exemplarisch Röttger-Rössler und Slaby (2018).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mag dies zum Teil an zeitspezifischen Abgrenzungsbewegungen gegenüber vormals dominanten marxistischen und postmarxistischen Theorieparadigmen liegen. Dabei wurde mitunter das Kind mit dem Bade ausgeschüttet (was natürlich nicht nur in der Sozial- und Kulturanthropologie der Fall war, sondern in zahlreichen anderen Fächern ebenso). Wie dem auch sei; es sollte Wege geben, beides zu verbinden: eine Aufmerksamkeit für kulturelle Spezifität und zugleich die ernsthafte Bereitschaft, bezüglich der treibenden globalen Dynamiken Ross und Reiter zu nennen. *Going local* funktioniert dann, wenn darüber nicht wesentliche materielle Konditionen moderner Lebensweisen und die damit verwobenen globalen Herrschafts-, Extraktions- und Produktionsverhältnisse ausgeblendet werden. Insbesondere wäre es illusorisch zu glauben, man könne grundlegende menschliche Vermögen wie Emotionen und Affektivität losgelöst von den sozio-materiellen Grundbedingungen historisch situierter Praxis konzeptualisieren.[9]

Damit keine Missverständnisse aufkommen: Es ist aus heutiger Sicht spannend zu sehen, dass sehr viele der Aspekte der von Birgitt Röttger-Rösslers bereits 2002 entwickelten Perspektive sich eignen, in ein Theoriemodell der Affektivität imperialer Lebensweisen übernommen zu werden. Das wird sich auch im folgenden Abschnitt zu den Aussichten des gesellschaftlichen *Umfühlens* zeigen.

Umfühlen: Perspektiven einer Affekttheorie für die nächste Gesellschaft

Es versteht sich von selbst, dass nun lediglich ein lückenhafter Ausblick auf die Problematik des Gefühlswandels gegeben werden kann. Etwas hochtrabend formuliert geht es mir um ein Aufbruchssignal für eine Affekttheorie der „nächsten Gesellschaft". Letzteres ist eine Bezeichnung, die unlängst der Soziologe Philipp Staab gewählt hat, um die sich abzeichnende Revision des Selbstverständnisses spätkapitalistischer Gesellschaften angesichts der durch ökologische Katastrophen verdüsterten Zukunft zu skizzieren (Staab 2022). Staabs Leitbegriff ist „Anpassung"; deren Modalitäten sollen an die Stelle der uneinlösbaren Fortschritts- und Selbstentfaltungsversprechen der westlichen Moderne rücken. Es geht ihm um ein Abrüstungsprogramm für eine materiell und ideell über ihren Verhältnissen lebende ruinöse Gesellschaftsformation, gipfelnd in einer „protektiven Technokratie". Als Hintergrund der folgenden Sondierung hilft diese Perspektive einerseits als zeitdiagnostischer Horizont, aber auch, weil sie deutlich macht, dass Gefühlswandel nur ein Aspekt in einem breiteren Transformationsgeschehen sein kann; man wird die Bedeutung des Affektiven in dieser epochalen Aufgabe daher nicht überschätzen.

Freilich ist der von Staab bündig konzipierte Bruch mit der ideellen Substanz der Moderne seinerseits diskussionsbedürftig; fraglich ist, ob „Anpassung" und „protektive Technokratie" wirklich als Aufhänger des gesellschaftlich-politischen Umsteuerns taugen, und ob sie nicht ihrerseits zur Entnennung kapitalistischer Dynamiken beitragen. Ich möchte also nicht unkritisch auf Staabs Zug aufspringen. Es gibt aber einen Einklang in der Tendenz: So wie Staab Aspekte eines allmählichen Rückbaus der anspruchsüberlasteten, ressourcenintensiven moder-

9 In Bezug auf entsprechende Diskussionen in der Sozial- und Kulturanthropologie vertrete ich demnach eine Position, die derjenigen David Graebers nahekommt; vgl. seine Replik auf Viveiros de Castro in Graeber (2015).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Lebensweise identifiziert und auf den Begriff bringt, so sollte es auch einer Affekttheorie der kommenden Gesellschaft um das Lösen affektiver Bindungen an toxische Verhältnisse, um das bewusste Verlernen gewohnheitsmäßiger affektiver Praktiken sowie um eine Rekalibrierung von Anspruchshaltungen auf gesellschaftlicher Ebene gehen – wenn man so will: ein nachholendes *Provincializing Europe* (Chakrabarty 2010) in Soziologie und Sozialphilosophie.

Das *Umfühlen,* das damit auf die Agenda der gesellschaftstheoretischen Affektlehre rückt, betrifft also vor allem Formen des Entwöhnens, des Sich-Lösens von und Verlernens habitueller Welt- und Objektverhältnisse. Unstrittig ist, dass es sich dabei um ein immenses Programm handelt, um eine gigantische Aufgabe, die an die existenzielle Substanz der Moderne rührt. Dies wird umso klarer, je realistischer man sich die faktischen Grundlagen, die materiellen und mentalen *Lock-In*-Effekte gegenwärtig vorherrschender Lebensweisen vor Augen führt. Auch wenn das folgende Beispiel eine milieuspezifische individuelle Konsumpraxis betrifft, ist es wichtig zu betonen, dass die Problematik des *Umfühlens* keine allein die private Lebensführung betreffende Sache ist, sondern sich auf alle Ebenen sozialer Lebensverhältnisse und ihrer strukturellen Voraussetzungen bezieht. So wie im Konzept der imperialen Lebensweise individuelle Alltagspraxis mit globalen kapitalistischen Strukturen zusammenfließen, ist auch der angezielte Gefühlswandel etwas, das gleichermaßen die ökonomische, soziale und mentale Infrastruktur der Gegenwart betrifft.

Wie gesehen entfaltet sich das gesellschaftliche Fühlen in bedeutendem Ausmaß in den Objektbeziehungen des Alltagslebens. Die affektive Bindung an das private Kraftfahrzeug ist eine Verdichtung dieser Konstellation; freilich eine, die besonders umfänglich auf Ressourcenextraktion und weltgestaltenden Infrastrukturen basiert. Faktisch beruht jedoch nahezu alles das, mit dem die Subjekte affluenter kapitalistischer Gesellschaften täglich in Berührung kommen, auf ökologisch und sozial verheerenden Extraktions- und Ausbeutungslogiken. Somit sollte eine wichtige Devise mit Blick auf den angestrebten Gefühlswandel schlicht lauten: *weniger Zeug!!* Es gilt, Objektbeziehungen abzurüsten, materielle Praktiken außer Spiel zu setzen, den häuslichen Maschinenpark zu verkleinern, Anhänglichkeiten an Gegenständliches zu reduzieren. Kurz: materielle Entwöhnung.

Natürlich ist das unendlich viel leichter gesagt als getan, nicht zuletzt, weil es fraglich ist, ob überhaupt nicht-extraktive, nachhaltige, von struktureller Gewalt freie Alternativen für ein transformiertes Alltagsleben verfügbar sind. Unabhängig von den realen Aussichten, ob nachhaltiger Gefühlswandel gelingen kann, gilt es zunächst klarer zu sehen, was damit gemeint ist. Helfen mag ein Beispiel dafür, wie materielle Umgewöhnungspraktiken de facto ablaufen und mit welchen grundlegenden Schwierigkeiten sie konfrontiert sind.

Nicht ganz untypisch, wenn auch viel zu selten, ist vermutlich Folgendes: Ein urbaner Mittelstandshaushalt, wohnhaft in guter Verkehrslage, ringt sich dazu durch, das Auto abzuschaffen. Was geschieht dann? Die Familie wird geneigt sein, die frei gewordenen finanziellen Mittel und den verfügbaren häuslichen Stauraum in gute Fahrräder, womöglich inklusive eines schicken neuen Lastenrads, zu investieren. Affektive Bindungsenergien werden auf einen wachsenden privaten Fahrrad-Fuhrpark umgelenkt. Eine neue, auch nicht gerade ressourcenschonende materielle Praxis tritt an die Stelle der Automobilität. Fahrradfahren ist natürlich um ein Vielfaches ökologisch verträglicher, und es wäre sicher vorteilhaft, wenn es insgesamt stärker und schneller an die Stelle exzessiver Automobilität rücken würde. Aber die sich heute abzeichnende konsumistische Fahrradkultur ist selbst ein gutes Beispiel für die Ubiquität und Expansionstendenz des ressourcenintensiven Kapitalismus. Die Intensität des zur neuen urbanen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alltagskultur stilisierten Fahrradbesitzens und -fahrens lässt das Grundmuster produktbasierter kapitalistischer Lebens- und Fühlweisen unangetastet. Die letzten Jahre haben gezeigt, wie der Zweiradsektor materiell aufrüstet, die Rede vom SUV-Fahrrad ist heute, angesichts monströser, Radwege blockierender Gefährte, kein Witz mehr. Auch die mit einem Mal allgegenwärtigen Elektrofahrräder sind sinnfällig: Noch vor kurzem von niemandem vermisst, fallen einem plötzlich alle möglichen Begründungen ein, weshalb die teuren, klobigen und gefährlichen Dinger im Alltag unverzichtbar sein sollen. Und, wer kennt das nicht, wenn man einmal anfängt: Bald schon kommen Zweit- und Dritträder, Anhänger, Campingtaschen, Allwetterkleidung, Wandaufhänger, Werkbänke, Spezialwerkzeuge und sonstige Ausrüstungen hinzu, so dass das durch die Abschaffung des Autos verfügbare Budget bald zur Gänze in andere rohstoffintensive Produkte fließt, die ihrerseits mehr und mehr affektive Energien auf sich ziehen und den Alltag dominieren.[10] In der Logik kapitalistischer Objektbindung vermehren sich die häuslich besessenen Dinge und die mit ihnen wachsende Begehrlichkeit fast von selbst. Das Interesse an Kenntnis der Produktionsbedingungen, der Energie- und Rohstoffbilanzen sowie der sozialen Bedingungen des Herstellungsprozesses bleibt derweil gleichbleibend gering. Dennoch wird das umweltbewegte Gewissen beruhigt, womöglich gipfelnd in einer Milieu-typischen Selbstgerechtigkeit: *wir tun doch unseren Teil!* Das falsche Bewusstsein wird also weiterhin, im neuen grünen Kapitalismus ebenso wie im altbekannten, zusammen mit den Produkten frei Haus geliefert.

Unter materieller Entwöhnung muss also Radikaleres verstanden werden als lediglich der Wechsel von einem besonders ressourcen- und energieintensiven materiellen Dispositiv auf ein weniger umweltschädliches Pendant. Radikal weniger konsumieren, Produkte insgesamt *wo immer möglich* aus dem eigenen Leben verbannen, raus aus der Eskalationsspirale materieller Aufrüstung. Zu Fuß gehen statt Fahrrad fahren? Gebrauchtes Fahrrad statt brandneuem Carbonbike im Panzerhaubitzen-Schick? Von Beginn an weniger „Lasten" nach Hause tragen wollen, so dass kein Lastenrad gebraucht wird?

So hilfreich das auch klingen mag, so *hopeless* wirkt es dennoch. Das Beispiel des Fahrradfahrens ist auch deshalb so instruktiv, weil es ja „eigentlich" so naheliegt und doch „nun wirklich" um so vieles nachhaltiger ist als Autofahren. Es wirkt daher womöglich kontraintuitiv und in der Alltagspraxis besonders schmerzhaft, lebensweltlich unrealistisch und realpolitisch nachgerade absurd, nun auch noch einen Verzicht auf zentrale Aspekte der Fahrrad-basierten Mobilität in ihrer aktuellen Form zu fordern. Aber genau solche vordergründig verrückt wirkenden und lebenspraktisch schmerzlichen Umgewöhnungen müssen in den Fokus des gesellschaftlichen *Umfühlens* rücken, sofern die unter dem Stichwort der imperialen Lebensweise vorgebrachten Diagnosen auch nur ansatzweise stimmen. Ohne praktische Absurditäten dieser Art wird die freiwillige Abkehr vom seinerseits irren, weltverzehrenden System nicht gelingen.[11] Weniger radikale Orientierungswechsel bleiben Makulatur, da sie nichts Wesentliches an den

10 Es bedarf vermutlich kaum einer Erwähnung, dass das hier skizzierte Szenario unrealistisch ist, weil viele der fahrradtechnisch hochgerüsteten, Lastenräder nutzenden, gut bemittelten Haushalte ihr(e) Auto(s) *nicht* abgeschafft haben, sondern sie für andere „unverzichtbare" Aspekte ihrer Lebensweise vorhalten: Urlaubsreisen, Wochenendausflüge aufs Land, Verwandtenbesuche in der Provinz, den Wocheneinkauf im Stress bei Regen. Selbst vermeintlich naheliegende erste Schritte zur Abkehr von der imperialen Lebensweise sind selten.

11 Zum „Irrsinn der herrschenden Verhältnisse" vgl. Lessenich (2022: 129).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhältnissen ändern. Kritiker:innen des Grünen Kapitalismus haben das in den letzten Jahren deutlich aufgezeigt (z. B. Brand 2020: 29–69; Mahnkopf 2022). Klar ist aber auch: Die affektiven Blockaden, die Beharrungskräfte der Gewohnheit, die auf dem Weg zu einer veränderten materiellen Praxis überwunden werden müssen, sind massiv. Das Wort „Entwöhnung" ist da vermutlich noch zu schwach. Es geht um das Loswerden tief habituierter, leiblich-affektiver Anhaftungen, mitunter also um das, was die Psychologie als Verhaltenssüchte thematisiert: Spielsucht, Internetsucht, Fahrradsucht? Jedenfalls: suchtartige Ding- und Dispositivbindungen, ohne die spätkapitalistischer Alltag nicht vorstellbar ist (vgl. Schüll 2014). Niemand möge die Aufgabe, von diesen *attachments we live by* dauerhaft loszukommen, unterschätzen.

Das hier etwas karikaturenhaft umrissene Beispiel des inner-kapitalistischen Bindungswechsels vom Auto zum (Lasten-)Fahrrad gibt nur eine grobe Idee von einem viel umfassenderen Geschehen. Anstatt mit Beispielen dieser Art fortzufahren, möchte ich auf eine für den anvisierten Gefühlswandel wichtige Rahmenbedingung eingehen. Eine Standardgefahr bei der Thematisierung von affektiven Phänomenen ist durch die bisherigen Ausführungen, trotz der hier betonten sozial-relationalen Perspektive, noch nicht gebannt: die Neigung, affektive Orientierungen und deren Wandel als eine vorwiegend individuelle Angelegenheit zu präsentieren. So wie das obige Beispiel entwickelt wurde, scheint es vor allem auf individuelle oder familiär-private Entscheidungen bezüglich der eigenen Lebensführung anzukommen: Was kaufe ich? Was benutze ich im Alltag? Mit welchen Dingen umgebe ich mich? Das ist zweifellos eine wichtige Dimension des Problems, aber eben nur ein Ausschnitt aus einer komplexeren Gemengelage.

Einen Ausweg aus dem Irrweg des Gefühlsindividualismus kann eine neuerliche Anleihe bei Röttger-Rösslers Konzept der kulturellen Emotionsmodelle weisen (hier erweitert auf kulturbasierte affektive Arrangements und Praxisgefüge). Dieser Ansatz zeichnet vor, wie sich Gefühle als sozial-relationale konditionierte Repertoires verstehen lassen – mit Spielraum für individuelle Gestaltung, jedoch stets im Rahmen situierter und kollektiv geprägter Affizierungsmuster und deren diskursiven sowie habituell-praktischen Ausprägungen.

Daraus ergibt sich für das *framing* des Gefühlswandels Folgendes: In den Ansatz einbezogen werden müssen die *kollektiven Träger* des (Um-)Fühlens, das heißt, zum einen diejenigen Gruppen oder Milieus, die den Gefühlswandel durch kollektive Praxis und gemeinsam ausgeprägte affektive Orientierungen stabilisieren. Hierbei geht es um Formen der Kollektivierung jenseits der produkt- und konsumbasierten Vergesellschaftungsformen des kapitalistischen Alltags. Das Fahrrad-Beispiel ist instruktiv: Faktisch (wenn auch von den Akteur:innen selbst oft nicht realisiert) ringen hier subkulturell-konsumkritische, umweltbewusste Kollektive mit den affektiven Kollektivierungsangeboten einer Produktkultur, die Zugehörigkeit durch Kaufakte, Nutzung und Zur-Schau-Stellung von Markenartikeln und die entsprechenden affektiven Bindungen – Liebhaberschaft, Sammlertum, und dergleichen mehr – konstituiert. Welche Vergesellschaftungsformen mit Potenzial zur Alltagsgestaltung haben die Kraft, die Übergriffe des zielgruppenspezifischen Marketings fernzuhalten?

Nur ausblickhaft kann ich ansprechen, was wesentliches Theorieelement einer Affekttheorie des gesellschaftlichen *Umfühlens* sein muss: handlungsbewährte Konzeptionen von Gemeinschaftsbildung und kollektiver Praxis jenseits der kapitalistischen Verfügung über die Lebensenergien des Alltags. Hierzu liegen inzwischen kraftvolle Vorschläge vor. Bedenkenswert scheint mir die Auslotung solidarischer Gemeinschaften in Eva von Redeckers antikapitalistischer Sozialphilosophie, präsentiert unter dem sprechenden Titel *Revolution für das Leben* (von Redecker 2020). Die Autorin findet Trägerkollektive bewahrender, nicht auf Extraktion und

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachherrschaft basierender Welt- und Sozialverhältnisse in der globalen Klimabewegung, in indigenen Widerstandsgruppen, in Landkommunen und feministischen Kollektiven in Lateinamerika. Freilich harren die kulturellen Gefühlsmodelle, die mit diesen neuen Gemeinschaften verbunden sind, noch ihrer Ausgestaltung. Zudem sollte nicht aus dem Blick rücken, dass die Kultivierung von Lebensformen in subkulturell-minoritären Milieus nur ein erster Schritt auf dem Weg zur erforderlichen breiten gesellschaftlichen Bewegung sein kann und es hierbei entscheidend auf Anschlüsse an Mehrheiten außerhalb bildungsbürgerlicher und professioneller Milieus ankommt, insbesondere an die zwar fragmentierten und geschwächten, aber nach wie vor in allen Ländern des Globalen Nordens bei weitem majoritären Milieus der Lohnempfänger:innen sowie prekär Beschäftigen ohne höhere Bildungstitel (vgl. Huber 2022).[12] Gangbare Optionen dafür auszuarbeiten ist eine wichtige und alles andere als leichte Aufgabe einer Sozial- und Affekttheorie für die nächste Gesellschaft.

Coda: erzwungener Gefühlswandel

Bisher war es in progressiven Theoriegefilden üblich, den angesichts der ökologischen Krise nötigen Gefühls-, Einstellungs- und Verhaltenswandel als freiwilliges, aus Einsicht erfolgendes Geschehen zu konzipieren, natürlich eingebettet in kollektive Praxis, politische Initiativen und wo möglich unterstützt durch veränderte institutionelle Arrangements. Die Erfahrungen mit dem Wandel von Lebensweisen in affluenten Gesellschaften der letzten Jahrzehnte geben diesbezüglich wenig Anlass zur Hoffnung. Ressourcenverbrauch und Pro-Kopf-CO^2-Ausstoß steigen eher, als dass sie sinken würden. Um einiges wahrscheinlicher, nach Lage der Dinge, ist durch äußere Umstände erzwungener Wandel. Die Covid-19-Pandemie hat einen Vorgeschmack darauf gegeben, indem sie in kürzester Zeit bemerkenswerte Änderungen der gesellschaftlichen Praxis erzwang, wenn auch nur temporär. Die jüngst geballt auftretenden klimatischen Extremereignisse, etwa Dürren, Hitzewellen und Flutkatastrophen, sind Vorboten dessen, was die nahe und erst recht die fernere Zukunft des Zusammenlebens bestimmen könnte. Erzwungener Gefühlswandel infolge von durch äußere Einwirkung bedingten Ausfall der materiellen Bindungen und praktischen Gewohnheiten der imperialen Lebensweise ist ein eigenes Thema, das den Rahmen des hier skizzierten Ansatzes übersteigt. Die Drastik von Katastrophen, die veränderte Zeitlichkeit krisenhafter Ausnahmesituationen, die Lerneffekte infolge lebensweltlicher Schocks, können – neben vielem anderen – auch das gesellschaftlich eingeschliffene Fühlen nachhaltig verändern. Aus Sicht einer auf Einsicht beruhenden Orientierung an gesellschaftlichen Gefühlswandel, wie sie hier skizziert wurde, wäre es freilich enttäuschend, wenn am Ende einzig schockhaft erzwungene Veränderungen der Lebensgrundlagen einen Bruch mit den Affektformationen der imperialen Lebensweise einleiten könnten. Auch wenn es (leider) danach aussieht, dass es so kommen wird, bleibt es einstweilen ratsam, über bewusst und einsichtsbasiert herbeigeführte Formen des gesellschaftlichen *Umfühlens* weiter nachzudenken.

12 Warum sage ich nicht schlicht „Arbeiterklasse"? Diese *déformation professionnelle* muss ich an anderer Stelle angehen; Bedenkenswertes zu diesem Problem schreibt in hilfreicher Deutlichkeit Matthew T. Huber (2022).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Danksagung

Meine Arbeit an diesem Text fiel zum Teil in die Zeit eines Fellowships am Sonderforschungsbereich 948 *Helden, Heroisierungem, Heroismen* an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ich danke den dortigen Kolleg:innen, insbesondere dem Sprecher des SFB, Ralf von den Hoff, für die freundliche Einladung und die Gastfreundschaft. Viele der hier präsentierten Gedanken haben im langjährigen Austausch mit Henrike Kohpeiß, Rainer Mühlhoff und Imke von Maur Gestalt angenommen; ich danke allen dreien sehr herzlich. Dank gebührt zudem Jonas Bens für die umsichtige editorische Durchsicht des Beitrags. Vor allem aber möchte ich Birgitt Röttger-Rössler danken, deren beständige professionelle und persönliche Unterstützung mir auf vielen Ebenen geholfen hat und deren humorvoll-herzliche Art mir die gemeinsame Zeit am SFB *Affective Societies* unvergesslich macht. Wir werden Dich vermissen, Birgitt!!

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Ahmed, Sara 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.

Brand, Ulrich 2020: *Post-Wachstum und Gegen-Hegemonie. Klimastreiks und Alternativen zur imperialen Lebensweise.* Hamburg: VSA Verlag.

Brand, Ulrich und Markus Wissen 2017: *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus.* München: oekom.

Chakrabarty, Dipesh 2010: *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung.* Frankfurt a. M.: Campus.

Espírito Santo, Diana 2019: The Ontogeny of Dolls: Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Espiritismo. *Material Religion* 15 (3): 296–292.

Graeber, David 2015: Radical Alterity Is Just Another Way of Saying „Reality": A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1–14.

Huber, Matthew T. 2022: *Climate Change as Class War: Building Socialism on a Warming Planet*. London: Verso.

Jörg, Kilian 2020: Autoregime. In: Kilian Jörg (Hg.), *Backlash: Essays zur Resilienz der Moderne*. Hamburg: Textem Verlag, 75–103.

Latour, Bruno 2018: *Das terrestrische Manifest.* Berlin: Suhrkamp.

Lehmann, Hauke, Hans Roth und Kerstin Schankweiler 2019: Affective Economy. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts.* London/ New York: Routledge, 140–151.

Lessenich, Stephan 2022: *Nicht mehr normal. Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs.* Berlin: Hanser Berlin.

Lessenich, Stephan 2016: *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis.* München: Hanser Berlin.

Mühlhoff, Rainer 2018: *Immersive Macht. Affekttheorie nach Foucault und Spinoza.* Frankfurt a. M.: Campus.

Mahnkopf, Birgit 2022: Der große (Selbst-)Betrug. ‚Klimaneutralität' durch ‚grünes' Wachstum. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Januar 14.

Maur, Imke von 2018: Die epistemische Relevanz des Fühlens. Habitualisierte affektive Intentionalität im Verstehensprozess. *E-Dissertation. Universität Osnabrück.* Abgerufen am 09.12.2022, https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-2018080750.

Maur, Imke von 2021: Taking Situatedness Seriously. Embedding Affective Intentionality in Forms of Living. *Frontiers in Psychology* 12.

Protevi, John 2009: *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Röttger-Rössler, Birgitt 2022: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Röttger-Rössler, Birgitt und Jan Slaby (Hg.) 2018: *Affect in Relation. Families, Places, Technologies.* London: Routledge.

Redecker, Eva von 2018: *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels.* Frankfurt a. M.: Campus.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Redecker, Eva von 2020: *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Schüll, Natasha Dow 2014: *Addiction by Design: Machine Gambling in Las Vegas.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Schütze, Paul, Jörg Kilian, Imke von Maur und Jan Slaby 2022: Affect as Disruption: Affective Experimentation, Automobility, and the Ecological Crisis. In: Britta Knudsen, Mads Krogh und Carsten Stage (Hg.), *Metholodologies of Affective Experimentation*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 27–45.

Slaby, Jan, im Erscheinen: Das Ungefühlte – Affektivität und Wirklichkeit in Zeiten der ökologischen Katastrophe. In: Hilge Landweer (Hg.), *Zu den Gefühlen selbst!* Wiesbaden: Springer VS.

Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.) 2019: *Affective Societies: Key Concepts Routledge.* London/New York: Routledge.

Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2019: Affective Arrangements. *Emotion Review* 11 (1): 3–12.

Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2016: Affektive Relationalität. Umrisse eines philosophischen Forschungsprogramms. In: Undine Eberlein (Hg.), *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen – Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*. Bielefeld: transcript, 69–108.

Staab, Philipp 2022: *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft.* Berlin: edition suhrkamp.

Swidler, Ann 2001: What Anchors Cultural Practices? In: Theodor R. Schatzki, Karin Knorr-Cetina und Eike von Savigny, *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York: Routledge, 74–92.

Welzer, Harald 2011: *Mentale Infrastrukturen. Wie das Wachstum in die Welt und die Seelen kam.* Schriften zur Ökologie, Band 14. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doris Kolesch

Immersive Aufführungen als *Affective Societies en miniature*

Schlüsselszenarien

In ihrem grundlegenden Aufsatz „Emotion und Kultur" hat Birgitt Röttger-Rössler die Einseitigkeit und Begrenztheit eines primär sprachlichen Emotionsverständnisses aufgezeigt. Nicht ob und in welcher Form in einer Kultur ein sprachliches Vokabular für Emotionen vorhanden oder eben nicht vorhanden sei, entscheide über das jeweilige emotionale Erleben, sondern die „dialektische[...] Beziehung zwischen kulturellen Emotionsmodellen und sozialer Praxis." (Röttger-Rössler 2002: 159)

Dieser Ansatz ist für eine theaterwissenschaftliche Perspektive, wie ich Sie im Folgenden entfalten möchte, höchst anschlussfähig und produktiv. Dabei werde ich zu zeigen versuchen, dass und wie bestimmte Tendenzen der performativen Gegenwartskunst, nämlich immersive Aufführungen, kulturelle Emotionsmodelle inszenieren, darstellen und vorführen und so ein Durchleben und zugleich eine Reflexion ausgewählter Momente emotionaler sozialer Praxis und ihrer institutionalisierten Strukturen ermöglichen. Immersive Aufführungen sind dabei als Gegenstand einer Auseinandersetzung mit dem Denken und Wirken Birgitt Röttger-Rösslers weniger deshalb von Belang, weil sie derzeit eine wichtige künstlerische Strömung bilden, sondern vielmehr, weil sie nicht im Modus ästhetischer Distanz betrachtet und wahrgenommen werden können, sondern die aktive, ganzheitliche Teilnahme der Theaterbesucher:innen einfordern, mithin die Analyse derartiger Aufführungssituationen geradezu einen ethnographischen Ansatz notwendig macht.[1]

Wie die Ethnologin Birgitt Röttger-Rössler geht auch der Philosoph Ronald de Sousa in seiner Studie zur *Rationalität des Gefühls* davon aus,

> daß unsere Gefühle eher erlernt werden, etwa so wie eine Sprache, und daß sie eine wesentlich dramatische Struktur haben. Die Namen der Gefühle beziehen sich nicht auf einfache Erfahrungen; vielmehr erhalten sie ihre jeweilige Bedeutung aufgrund ihrer Beziehung zu einem Situationstyp – eine Art ursprünglichen Dramas, das die Rollen, Empfindungen und Reaktionen fixiert, die für jedes Gefühl kennzeichnend sind. Solche ursprünglich fixierenden Dramen nenne ich *Schlüsselszenarien*. (de Sousa 1997: 12)

Die Rede von der dramatischen Struktur ist dabei mehr als eine erhellende Metapher. Ich interpretiere de Sousas Ausführungen so, dass er darunter eine intelligible Form, ein komplexes so-

1 Immersive Aufführungen legen damit aus strukturellen Gründen und insbesondere aufgrund der veränderten Publikumsinvolvierung eine wechselseitige Annäherung von theaterwissenschaftlichen und ethnographischen Zugängen nahe, vgl. dazu auch Schütz 2022: 131–137.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziales Arrangement und eine Verkettung von Handlungs-, Reaktions- und Bewertungsmustern versteht, die menschliches Verhalten bedingen und hervorbringen – in den Worten von Birgitt Röttger-Rössler also ein kulturelles Emotionsmodell. Doch dieses Modell existiert paradoxerweise nur im Moment seiner jeweiligen Verkörperung und im Modus beständiger Veränderung und sozialer Aushandlung. Wir haben es mit einem Ineinander von materieller Verfestigung und gleichzeitiger Verflüssigung, mit so flüchtigen wie prägenden Gesten, Handlungen und Körperhaltungen zu tun. Die glückliche Übersetzung von „ursprünglich fixierenden Dramen" ist ernst zu nehmen: Es geht um Fixierung im Sinne der Verkörperung, der Konturierung, Gestaltung sowie der Lern- und Tradierbarkeit emotionaler Repertoires. Zugleich jedoch verweist Fixierung im chemischen Sinn auf einen Transformationsprozess, auf eine Metamorphose: Mobiles wird verfestigt, Verderbliches haltbar gemacht, Loses verbunden und Flüssiges erstarrt. Schlüsselszenarien wären damit alltägliche theatrale Szenen, die kurzzeitig eine bestimmte Konfiguration von Erfahrungen, Verhaltensweisen, Praktiken, Normen, Institutionen, Traditionen und Werten in einem anschaulichen *Tableau vivant* inkorporieren. In Schlüsselszenarien werden Emotionen exponiert, sie werden einsehbar, wahrnehmbar und nachahmbar. Gleichzeitig aber unterliegen sie dadurch Veränderungs- und Historisierungsprozessen und können der Kritik oder gar Parodie ausgesetzt werden.

Dabei umfassen Schlüsselszenarien sowohl charakteristische Situationen und Gegenstände bzw. Bezugspole konkreter Fühlweisen als auch entsprechende Reaktionen auf diese Situationen bzw. Bezugspole. Während de Sousa hinsichtlich seiner Einschätzung, dass Gefühle soziokulturell erworben werden, zuzustimmen ist, sollte die mit der Begrifflichkeit des Schlüsselszenarios und der „dramatischen Struktur" von Gefühlen implizite Gefahr der Einengung auf sprachliche Prozesse allerdings vermieden werden. Entsprechend möchte ich nicht von einer dramatischen, sondern von einer theatralen Struktur emotionaler Prozesse sprechen.[2] So betont de Sousa:

> Wir werden mit dem Gefühlsvokabular vertraut gemacht, indem wir es mit *Schlüsselszenarien* assoziieren lernen. Anfangs, solange wir klein sind, beziehen wir diese Szenen aus unserem alltäglichen Leben; später verstärkt aus Geschichten, Kunst und Kultur. Noch später werden sie, in Lesekulturen, ergänzt und verfeinert durch Literatur. (de Sousa 1997: 298)

Die Szenen des alltäglichen Lebens, in denen ein Kind durch Sozialisation und Interaktion mit seinen Mitmenschen und seiner Umwelt die Wahrnehmung und Darstellung differenzierter Gefühle ebenso erlernt wie den normativen Umgang mit ihnen, sind theatral im Sinne einer konkreten raumzeitlichen Szene, in denen Personen leibhaftig und in Kopräsenz agieren. Sicherlich vermitteln in „Lesekulturen", wie de Sousa es formuliert, Literatur und sprachliche Diskurse dem heranwachsenden wie auch dem erwachsenen Menschen ein äußerst vielfältiges und nuanciertes Gefühlsvokabular. Der französische Moralist François de La Rochefoucauld (1613–1680) betonte bereits im späten 17. Jahrhundert in seinen *Maximen*: „Es gibt Leute, die nie verliebt gewesen wären, wenn sie nie von der Liebe hätten sprechen hören." (La Rochefou-

2 Eine wohlwollende Lektüre könnte de Sousas Vorstellung von Drama an Victor Turners Konzept des „sozialen Dramas" (2009: 95–139) rückbinden, wodurch die Prioritärsetzung sprachlicher Prozesse vermieden wäre. Zahlreiche Ausführungen in *Die Rationalität des Gefühls* legen jedoch nahe, dass de Sousa dominant an schriftliche und literarische Modelle denkt und performative körperliche Prozesse weitgehend ignoriert.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cauld 1983: 21) Gleichwohl sollte, wie eingangs schon mit Bezug auf Birgitt Röttger-Rössler festgehalten, emotionales Erleben nicht zu stark und nicht zu einseitig am Modell einer Schrift- und Textkultur ausgerichtet werden. Wie nämlich Gefühle verkörpert werden, wie sie sich körperlich manifestieren, welche Mimik, welche Gesten und welche Körperhaltungen jeweils mit bestimmten Emotionen assoziiert werden, welche Haltung beispielsweise bei Freude erlaubt, ja geradezu angezeigt ist, bei Trauer hingegen tabuisiert wird, dafür ist nicht allein – wenn überhaupt – die Literatur zuständig. Hier spielen theatrale Konstellationen und performative Prozesse in allen gesellschaftlichen Bereichen und Institutionen, im Alltag ebenso wie in herausgehobenen Situationen und Momenten, bei Festlichkeiten, Zeremonien und Feiern eine fundamentale Rolle. Denn in diesen Situationen des gleichzeitigen Zeigens und Beobachtens, des Vorführens, Inszenierens und Wahrnehmens von Stimmungen und Gefühlen werden Werte, Normen, Auffassungen und Vorstellungen in und durch Körperakte aktualisiert und inkorporiert. Der Körper kommt dabei in vielfältiger Weise ins Spiel: als leibliches Spüren auf der phänomenologischen Ebene; als Agens der Konstitution und als Medium der Symbolisierung und affektiven Besetzung sozialer Beziehungen, aber auch individueller wie kollektiver Identitäten und Zugehörigkeiten; als Ort der Austragung, der Aushandlung und zugleich Wirkung gesellschaftlicher Macht- und Geschlechterverhältnisse; sowie schließlich als treibende Kraft und Träger von Emotionen. Bei politischen, religiösen oder kulturellen Festen und Zeremonien, bei militärischen Aufmärschen oder politischen Demonstrationen, beim Tanzen auf einem öffentlichen Ball, bei Prüfungssituationen in Schule und Universität, bei Sportveranstaltungen wie auch bei alltäglichen Gesten der Begrüßung, der höflichen Aufmerksamkeit oder des Abschieds – um nur einige wenige Beispiele zu nennen – werden in und mit jeweils spezifischen Körpervollzügen und Körperhandlungen auch jeweils spezifische Vorstellungen von Gemeinschaft, Zugehörigkeit (oder auch Nicht-Zugehörigkeit), Geschlecht, sozialem Status und normativen Gefühlsrepertoires performativ hervorgebracht und zugleich verkörpert.

Immersive Inszenierungen von Schlüsselszenarien

Am Beispiel einer immersiven Aufführung möchte ich nun in einem zweiten Schritt untersuchen, wie in derartigen Aufführungen emotionale Schlüsselszenarien re-inszeniert werden und welche Wirkungen dies zu zeitigen vermag. Seit gut zwei Jahrzehnten hat sich mit immersiven Formaten eine hybride und intermediale Kunstform an der Grenze zwischen Theater, Performancekunst und Bildender Kunst entwickelt. Immersive Aufführungen lassen die etablierte Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion ebenso hinter sich, wie sie das Verhältnis von Akteur:innen und Zuschauer:innen neu konstellieren. Dabei sind die Darstellungs- und Wahrnehmungsmuster immersiver Performances durch die Omnipräsenz elektronischer Medien beeinflusst, zugleich wird intensiv mit den Möglichkeiten körperlicher Kopräsenz und räumlich-leiblicher Situiertheit gespielt. Vor allem aber nutzen immersive Aufführungen spezifische Strategien der Mobilisierung, Affizierung und emotionalen Involvierung des Publikums, so dass dieses als *affective society en miniature* in den Blick kommt und die theatrale Relation von Aufführungsgeschehen und Publikum grundlegend neu verhandelt wird. Dazu möchte ich zunächst aus meinem unmittelbar nach Besuch der sechsstündigen Performance-Installation *Söhne & Söhne* im Januar 2016 niedergeschriebenen Erinnerungsprotokoll zitieren:

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Büro für interne Gesetze herrscht Befehlston. Die schäbige, kalte Büroatmosphäre erinnert durch die harschen, keinen Widerspruch duldenden Ansagen von Ronda Sohn ein wenig an eine Amtsstube in einer Kaserne – zumindest stelle ich mir Kasernen und ihre Stimmungen so vor. […] Mit einem jüngeren Mann werde ich von der Gruppe getrennt und muss mich in einem separaten Büro vor den Schreibtisch von Ronda Sohn setzen. Hinter dem Schreibtisch thront Ronda Sohn und überstempelt in einer so aggressiven wie obsessiven Handbewegung alle meine Notizen, die ich auf dem Bewertungsbogen gemacht hatte, bis zur Unleserlichkeit. Ich bin verblüfft, verärgert; zugleich bewundere ich, wie konsequent sie in ihrer Rolle bleibt. Danach nimmt sie uns in eine Art Kreuzverhör. Mich überrascht, dass der junge Mann auf die pauschale Frage von Ronda Sohn, „ob er schuldig sei", sofort ernsthaft bejaht und eine selbstkritische, nachdenkliche Reflexion über die grundsätzliche Ungerechtigkeit und Schuldhaftigkeit seines privilegierten, deutschen Lebensstils gerade gegenüber Menschen aus ärmeren Ländern anstrengt. Ich möchte mich in dieser Situation nicht preisgeben, nicht diesem Befehlston von Ronda Sohn nachgeben. Also denke ich mir fieberhaft eine glaubwürdige Geschichte und eine glaubwürdige Persona aus, die ich präsentieren könnte, während der junge Mann noch immer sein Schuldeingeständnis formuliert. Das Überstempeln meiner Notizen und der Befehlston haben eine angespannte Stimmung zwischen Ronda Sohn und mir erzeugt. Ich fühle mich ausgeliefert, in die Ecke gedrängt, möchte selbst agieren und nicht einfach innerhalb dieser peinlichen Befragung reagieren. […] Meine Geschichte überzeugt mich selbst nur halb, Ronda Sohn schaut mich extrem skeptisch und prüfend an. Sie fragt nach, möchte meinen Namen und meine Telefonnummer, um das alles zu überprüfen. Ich sage einen erfundenen Namen und eine glaubwürdige Anzahl von Zahlen als Telefonnummer. Danach bin ich völlig perplex, als ich von ihr aufgefordert werde, eine Schublade zu öffnen, und dort eine lebensechte Schwarze Babypuppe vorfinde, die ich nun im Arm wiegen und trösten soll. Kurz bevor Ronda Sohn uns entlässt, fragt sie mich wie beiläufig, „wie war nochmal die Telefonnummer" – ich fühle mich ertappt, kann die zuvor präsentierte Zahlenfolge nur mühsam und wahrscheinlich falsch erinnern.

Diese Passage entstammt meinem Erinnerungsprotokoll zu SIGNAs immersiver Performance-Installation *Söhne & Söhne*, die im Winter 2015/16 in Hamburg zu erleben war. Das dänisch-österreichische Performance-Kollektiv SIGNA ist seit Mitte der 2000er Jahre mit verschiedenen Aufführungen hervorgetreten, die als immersiv bezeichnet werden können. Immersives Theater bespielt häufig Räume, welche nicht als Orte von Kunst institutionalisiert sind, wie leerstehende Fabrik- oder Bürogebäude, Brachflächen, U-Bahn-Tunnel etc. Im Falle von *Söhne & Söhne* handelte es sich um die ehemalige Gewerbeschule für Bauhandwerker in der Hamburger Averhoffstraße. Dabei kombinieren immersive Theaterformen oftmals Darstellungsmuster aus Schauspiel-, Performance- und Installationskunst mit Elementen aus der Populärkultur, aus Film, Fernsehen und Unterhaltungsindustrie, aber auch mit simulierten Elementen aus der Arbeitswelt, dem Gesundheitssystem, der Psychotechnik, der Rechtsprechung und Bürokratie oder auch der Sexindustrie. In durchgestalteten, atmosphärisch dichten Räumlichkeiten, die nicht nur visuell, sondern auch akustisch, olfaktorisch, gustatorisch und materiell bezüglich der verwendeten Gegenstände, Stoffe und Texturen einen ganzheitlichen Wahrnehmungseindruck erwecken und perfekt durchinszeniert sind, werden begehbare Parallelwelten erzeugt, in denen sich die Teilnehmer:innen oft für mehrere Stunden aufhalten, wobei sie mit den Performer:innen ebenso wie mit anderen Teilnehmer:innen interagieren. Für zahlreiche Arbeiten

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von SIGNA, so auch für *Söhne & Söhne,* ist zudem kennzeichnend, dass ein Rahmennarrativ gesetzt und eine fiktive Institution etabliert wird – wie ein Krankenhaus, eine Behörde, eine Obdachlosenunterkunft, ein Bordell oder eben bei *Söhne & Söhne* eine Firma – und dass die Aufführungsbesucher:innen von Beginn an in einer bestimmten, mit diesen Institutionen verbundenen Rolle – als Gäste, Patient:innen, Ratsuchende etc. – adressiert werden.

Bei *Söhne & Söhne* agierten pro Abend knapp 50 Performer:innen für und mit jeweils 70 Besucher:innen. In der gut sechsstündigen Performance-Installation wurden die Besucher:innen konsequent angesprochen und behandelt, als wären sie neue Mitarbeiter:innen der Firma Söhne & Söhne, die ihren ersten Arbeitstag absolvieren und dabei eine Art Assessment-Center durchlaufen. Das Rahmennarrativ inszenierte die fiktive Firma Söhne & Söhne als ein „uraltes, weltumspannendes Familienunternehmen" (so die Ankündigung auf der Website des Schauspielhauses Hamburg)[3], dessen Geschäftsmodell jedoch bis zuletzt unklar und diffus blieb, doch dessen Hamburger Filiale sich offenbar in einer nicht näher spezifizierten Krise befand: Immer wieder waren Mitarbeitende spurlos verschwunden und der Kontakt zur „Urfiliale" war seit Wochen oder gar Monaten unterbrochen.

Die Theaterbesucher:innen als die neuen Firmenmitarbeiter:innen mussten an ihrem ersten Arbeitstag – genauer: Arbeitsabend – einen individuell festgelegten Parcours durch verschiedene Abteilungen der Firma absolvieren. An präzise festgelegten Zeitpunkten, also beispielsweise um 19:07 Uhr und 30 Sekunden hatte man sich in den je vorgeschriebenen Bereichen der Firma einzufinden, wobei schon die Orientierung in dem weitläufigen Gebäude eine Herausforderung darstellte. In immer wieder neu zusammengesetzten Kleingruppen von sechs bis acht Personen waren dann unterschiedlichste Szenen und Situationen zu erleben. Es gab ein „Büro für interne Gesetze", eine „Zentralabteilung für Expansions- und Potentialentwicklung" sowie eine „Abteilung für Resistenz-Schulung"; darüber hinaus existierten ein „Freizeitzentrum", eine „Krankenstation", eine „Abteilung für Kindheitsangelegenheiten" und eine „Abteilung für romantische Anliegen" sowie eine „Kantine" und natürlich das Büro des Filialleiters, den alle nur „Oikonomos", also sinngemäß den obersten Haushälter, nannten.

Die Besucher:innen mussten in ihrem Status als neue Mitarbeiter:innen in jeder Abteilung (wobei der für jede Person individuell vorgeschriebene Parcours nie durch alle Abteilungen führte) unterschiedliche, sich in ihrer Sinnfälligkeit nicht erschließende Aufgaben erfüllen und wurden dabei verdeckt getestet und beurteilt, denn die Performer:innen, die als schon länger beschäftigte Angestellte von Söhne & Söhne agierten und jeweils mit einer umfassenden Arbeitsbiographie, einem „söhnlichen" Namen und einer persönlichen Geschichte individualisiert waren, bewerteten an jeder Station das Verhalten jeder einzelnen Teilnehmer:in auf dem eingangs auf einem Klemmbrett ausgeteilten Fragebogen, dessen Kategorien und Bewertungsraster jedoch ebenfalls kryptisch blieben.

Nach diesen Erläuterungen zum Kontext der immersiven Performance-Installation *Söhne & Söhne* möchte ich nun auf die in meinem Erinnerungsprotokoll festgehaltene Szene im „Büro für interne Gesetze" zurückkommen. Verschiedene Inszenierungsstrategien – hier u.a. räumlich-szenographische Gestaltungen, Handlungsanweisungen und Rahmennarrative, Publikumsadressierung, haptische Erfahrungen sowie der affizierende Einsatz bestimmter Diskurse, Zeichen und Objekte – führen in dieser Szene dazu, dass verschiedene, aus der Lebenswelt bekannte Situationen der peinlichen Befragung in hybridisierter Form übereinandergelegt und

3 https://schauspielhaus.de/stuecke/soehne-soehne (letzter Zugriff 20.2.2023).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aktualisiert werden. Ob die Besucher:innen der Performance-Installation sich an Situationen erinnert fühlen, in denen sie von einem Elternteil getadelt und ob eines kindlichen Vergehens ausgefragt wurden, in denen sie in der Schule oder im Sportverein von strengen Lehrer:innen oder Betreuer:innen befragt wurden oder in denen sie beim Militär oder in anderen Einrichtungen der peniblen disziplinarischen Überwachung ausgesetzt waren – gemeinsam ist all diesen Situationen, dass in ihnen institutionalisierte Handlungsmuster, Machtasymmetrien und normative Emotionsrepertoires aufgerufen werden. Dabei wird das Publikum – hier der von der größeren Gruppe herausgelöste und damit vereinzelte junge Mann und ich – konsequent in eine unterlegene, Handlungsspielräume verengende Position gebracht, insofern das gesamte Agieren der Performerin am Verhalten strafend-strenger Eltern, Lehrer:innen oder Vorgesetzter orientiert ist, der junge Mann und ich uns hingegen in der schwachen Position einer von einer Autoritätsperson befragten, offenbar „schuldigen" Person befinden.

Strukturell wird diese Asymmetrie in der gesamten Performance-Installation auch dadurch wiederholt, dass es ein höchst ungleich verteiltes Wissen und eine höchst ungleich verteilte Vertrautheit mit den jeweils geltenden Regeln und Strukturen gibt, die die Aufführung prägen: Hatten sich die Performer:innen über mehrere Wochen intensiv mit der von ihnen zu verkörpernden fiktiven Person, ihrem Charakter und ihrer Geschichte vertraut machen und auch die Räumlichkeit in einem kollektiven Prozess gestalten und im Wortsinne bewohnen können und hatten sie auch die Geschichte und die Regeln der fiktiven Firma Söhne & Söhne in einem mehrwöchigen Probenprozess internalisieren können, befinden sich die Besucher:innen demgegenüber in der Position des Nicht-Wissens und erhalten bestenfalls Handlungsanweisungen oder wertvolle Informationen, können selbst aber keine neuen oder eigenen Regeln aufstellen. Entsprechend müssen die Besucher:innen im Verlauf der sechsstündigen Aufführung herausfinden, welche Regeln gelten, was hier eigentlich gespielt wird und welcher Handlungsspielraum ihnen offen steht. Ein Großteil des Aufführungsgeschehens vollzieht sich daher als ein soziales Beziehungsgeschehen zwischen Performenden und Teilnehmenden, aber auch zwischen den Teilnehmenden, die durch die Teilnahme an den Aktivitäten im „Freizeitzentrun", in der „Zentralabteilung für Expansions- und Potentialentwicklung", der „Abteilung für Resistenz-Schulung" oder „für Kindheitsangelegenheiten" wie auch durch Gespräche in der „Kantine" mehr über die ominöse, im Verlauf der Zeit zunehmend an eine verschworene Sekte gemahnende Firma herauszufinden suchen. Dabei werden seitens der Performenden die Interaktion und das Verhalten der Besucher:innen durchaus deutlich sanktioniert: Zeigen Teilnehmende in konkreten Situationen ein bestimmtes, erwartetes Verhalten nicht, kann dies bedeuten, dass die Aufführung für diese Teilnehmenden an diesem Zeitpunkt beendet wird und sie vom weiteren Verlauf der Performance ausgeschlossen (und im Wortsinne und ohne weitere Diskussion vor die Tür gesetzt) werden.

Publikumsgespräche und Interviews mit Zuschauenden bzw. Teilnehmenden belegen eindrücklich, dass das in meinem Erinnerungsprotokoll festgehaltene Wechselbad der Gefühle, das ich während der Aufführung durchlebt habe, keinen idiosynkratischen Einzelfall darstellt, sondern dass *Söhne & Söhne* und vergleichbare Aufführungen enorm erfolgreich darin sind, beim Publikum intensive affektive Dynamiken zu erzeugen und Momente der Faszination, der Überwältigung und Intimität ebenso hervorzubringen wie Erfahrungen der Abwehr, der Scheu, der Verunsicherung und des Unbehagens oder auch Angst (vgl. dazu auch Schütz 2022). Ein entscheidender Faktor für diese bemerkenswerte affektive Wirksamkeit immersiver Inszenierungen scheint mir in der Totalisierung der Vierten Wand auf Seiten der Performer:innen sowie

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im vollkommenen Einreißen dieser Vierten Wand auf Seiten der teilnehmenden Besucher:innen zu liegen. Die Vierte Wand ist ein insbesondere mit dem bürgerlichen Theater assoziiertes Dispositiv, das Darstellende und Zuschauende trennt und zugleich ihr jeweiliges Tun aufs Engste aufeinander bezieht. Zur Veranschaulichung des Konzepts der Vierten Wand sei hier auf Denis Diderots einschlägige Formulierung verwiesen:

> Man denke also, sowohl während dem Schreiben als auch während dem Spielen, an den Zuschauer ebensowenig, als ob keiner da wäre. Man stelle sich an dem äußersten Rand der Bühne eine große Mauer vor, durch die das Parterre abgesondert wird. Man spiele, als ob der Vorhang nicht aufgezogen würde. (Diderot 1986: 340)

Das räumliche Setting, in dem die Vierte Wand vorgestellt wird, ist die Guckkastenbühne mit ihrer klaren Trennung von Bühnen- und Zuschauerraum und den damit verbundenen Aktivitäten. Während die Schauspieler:innen nach Diderot also so spielen sollen, als ob sie nicht wüssten, dass sie vom Publikum beobachtet werden, bedeutet dieses Sich-unbeobachtet-Fühlen für das Publikum, dass jenes sich gleichsam als ein legitimer kollektiver Voyeur ganz auf das Bühnengeschehen konzentrieren und dieses ungestört wahrnehmen kann. Man könnte also sagen, dass die Vierte Wand ein Mittel zur Erzeugung von Unmittelbarkeit darstellt, denn gerade das Versunkensein der Schauspielenden in ihr Spiel erzeugt gleichsam einen Sog, der dazu führt, dass sich die Zuschauenden ganz auf das Bühnengeschehen fokussieren. Im Konzept der Vierten Wand erzeugt das Desinteresse der Schauspielenden an den Zuschauenden komplementär ein höchstes Interesse der Zuschauenden an den Schauspielenden bzw. dem, was sie tun und vorführen.

Ganz im Sinne dieses Konzepts der Vierten Wand, jedoch in einer vollkommen anderen Raumsituation, in der der gesamte zur Verfügung stehende Raum zugleich sowohl Bühne als auch Zuschauerraum ist, lässt sich die Performer:in, die Ronda Sohn verkörpert, durch nichts aus ihrer Rolle bringen. Selbst ihre situativ getroffene – und so gewiss in anderen Aufführungen von *Söhne & Söhne* sicherlich kein zweites Mal wiederholte – Entscheidung, meine Mitschriften, die ich als Theaterwissenschaftlerin während der Performance handschriftlich am Rand des ausgehändigten Bewertungsbogen zu notieren suchte, unlesbar zu machen, indem sie diese überstempelte, verbleibt konsequent im Modus des Rahmennarrativs und der autoritären Betonung, dass derartige Notizen gemäß den internen Regelungen der Firma Söhne & Söhne nicht erlaubt seien. Während nicht nur Ronda Sohn, sondern alle Performer:innen mit einer gleichsam mobilen vierten Wand sich durch die aufwendig gestalteten und inszenierten Räumlichkeiten der ehemaligen Gewerbeschule bewegen, werden die teilnehmenden Besucher:innen der Performance-Installation konsequent persönlich adressiert und mittels unterschiedlicher Interaktionsangebote eingeladen bzw. aufgefordert, als sie selbst zu agieren. Sie können sich somit nicht auf die kulturell eingeübte und im Rahmen eines Theater- bzw. Aufführungsbesuchs zu erwartende Tätigkeit des Zuschauens zurückziehen, sondern werden mit ihrem gesamten Verhalten integraler Bestandteil des Aufführungsgeschehens. Wie wirksam dieses Setting funktioniert, zeigte sich bei meinem Besuch von *Söhne & Söhne* nicht nur bei dem jungen Mann, der die von Ronda Sohn gestellte Frage sofort auf sich selbst bezog und ernsthaft zu beantworten suchte, sondern beispielsweise auch in der „Abteilung für Kindheitsangelegenheiten", in der fast alle Besucher:innen in der mir zugeteilten Gruppe mit geradezu irritierender Offenheit den ihnen vollkommen fremden anderen Besucher:innen anvertrauten, „was sie immer schon ihrer Mutter sagen wollten, sich bislang aber nicht getraut haben" – so die sinngemäße Aufforderung

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch zwei Performer:innen in einem in Pastelltönen gehaltenen Raum, der mit Kinderbetten, Kuscheltieren und Spielzeug vollgestellt war.

Die hartnäckige Nachfrage von Ronda Sohn nach meiner Telefonnummer, und zwar am Ende der Szene im „Büro für interne Gesetze", als ich schon gedacht hatte, meine fiktive Identität und meine erfundene Telefonnummer hätten ausgereicht, um mich in einer anderen Persona durch die Aufführung zu bewegen, zeigt darüber hinaus, dass mögliche Strategien der Besucher:innen, die persönliche Adressierung in der Performance-Installation zu unterlaufen, von den Performer:innen kontinuierlich unterbunden oder zumindest durchkreuzt werden.[4]

Theatrale Modellsituationen und Reflexivität

Während – um die Bezugnahme auf Sprache und Literatur vom Beginn dieses Essays wieder aufzunehmen – die Leser:innen von Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* davon lesen und imaginieren, wie der Ich-Erzähler beim Biss in eine in Tee getunkte Madeleine von Erinnerungen an seine Kindheit in Combray überwältigt wird, bieten immersive Aufführungen den Zuschauer:innen wirklich eine in Tee getunkte Madeleine zum Essen an oder lassen sie eine vergleichbare, die eigene Identität oder Geschichte punktuell vergegenwärtigende Handlung durchführen. Bei *Söhne & Söhne* zum Beispiel wurden in der „Abteilung für Kindheitsangelegenheiten" ekelhaft ausschauende und ebenso riechende, labbrige Toastbrotscheiben mit undefinierbarem Belag gereicht.

Immersive Theaterformen erzeugen mithin reale und sozial wirksame künstlerische Modellsituationen für die Gestaltung ebenso wie für das Erleben affektiver Dynamiken. Ausgelöst von der Szenografie und Raumgestaltung, der Narration sowie vielfältigen sozialen Begegnungen erfahren die zu Teilnehmenden transformierten Zuschauer:innen ihre eigene, immer affektiv aufgeladene und emotional grundierte Reaktion auf die inszenierte Situation, die sie beständig zwingt, eine Haltung zum Geschehen einzunehmen. So erleben die Zuschauenden ihre Relation zum situativen Aufführungsgeschehen dominant als affektive Dynamik des Befremdens, des Unbehagens, der Abwehr oder auch der Angst, aber ebenso der Begeisterung, der Faszination, der erotischen Anziehung oder gar der beglückenden Überwältigung (vgl. dazu die zahlreichen Beschreibungen von Aufführungserfahrungen in Schütz 2022). Darüber hinaus werden sie beständig mit vielfältigen Entscheidungs- und Handlungsoptionen konfrontiert: Trinke ich das mir angebotene Wasserglas, in dem eine trübe Substanz schwimmt, oder lehne ich ab und verhindere damit, dass die Besuchergruppe ihren vorgeschriebenen Parcours weitergehen kann? Gebe ich etwas von mir persönlich preis oder halte ich mich möglichst distanziert am Rande? Interveniere ich in einer Szene, in der ich das Verhalten eines Performers gegenüber einer Per-

4 Theresa Schütz hat im Rahmen ihrer Dissertation, die im von mir geleiteten Forschungsprojekt *Reenacting Emotions. Strategies and Politics of Immersive Theatre* im Rahmen des Sonderforschungsbereichs *Affective Societies* entstand, dessen Sprecherin Birgitt Röttger-Rössler von 2015 bis 2022 war, zahlreiche Umfragen und Interviews mit Besucher:innen immersiver Aufführungen durchgeführt. Dabei zeigte sich, dass nur sehr wenige Zuschauer:innen mit einer – vorher zurechtgelegten oder spontan erfundenen – fiktiven Identität in die Aufführungen gehen; das Gros der Besucher:innen agiert als sie selbst. Trotz aller produktionsseitig eingesetzten Strategien und Techniken, die auf eine intensive Involvierung des Publikums zielen, ist zu betonen, dass die von mir beschriebenen Prozesse auch eine gewisse Offenheit und Bereitschaft seitens der Besucher:innen erfordern, sich auf die simulierte Welt einzulassen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formerin als sexuell übergriffig empfinde, oder ziehe ich mich darauf zurück, dass ich mich hier in einer Theateraufführung und mithin im konsequenzverminderten Kunstrahmen befinde?

Wie könnte nun die Differenz zwischen einer sozialen Situation und der immersiven Inszenierung einer sozialen Situation beschrieben werden und damit auch die Unterschiede zwischen der Ethnographie einer sozialen Situation und der theaterwissenschaftlichen Analyse einer immersiven Aufführungssituation? Ich möchte darauf folgende Antwort geben: Im Unterschied zur alltäglichen sozialen Situation agieren die Teilnehmenden in immersiven Performances gleichsam als Doppelwesen – sie sind involviert Teilnehmende und zugleich Beobachtende der eigenen Involvierung wie auch des Involviertseins anderer Besucher:innen.[5] So beobachtete ich den jungen Mann beim Erzählen seiner „Schuldgeschichte" und wusste mich zugleich von ihm wie auch von Ronda Sohn beim Trösten der Babypuppe beobachtet. Die ebenso konkreten wie realen Handlungen und Emotionen der Besucher:innen sind Teil des immersiven Aufführungsgeschehens, und sie werden zugleich den anderen Besucher:innen und Performer:innen gezeigt, die ihrerseits darauf reagieren. Entsprechend werden in der zuschauenden Teilhabe eigene wie fremde Affektstrukturen vorgeführt und erprobt. Die so erzeugte komplexe Situation aus Beobachtung, Teilhabe, affektiver Reaktion und Selbstreflexion vergegenwärtigt dargestellte wie erlebte Emotionen als reflexiv gewordene, wiederholte Emotionen. Entsprechend haben immersive Aufführungen das Potential, ihr Publikum selbstreflexiv mit dem eigenen sozial-relationalen In-der-Welt-Sein zu konfrontieren. Darüber hinaus vermögen die Prozesse des wechselseitigen und situativ bedingten Reenactments von Emotionen, wie sie in immersiven Aufführungen provoziert werden, auch auf die kulturell bedingte und qua Sozialisation und vielfältigen Institutionalisierungen ausgebildete Wirksamkeit normativer Gefühlsordnungen aufmerksam zu machen – und zwar durch Prozesse verkörperter Emotionen und ihrer Wahrnehmung selbst.

5 Vgl. zum Folgenden auch Kolesch/Schütz 2022: 119–121.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

De La Rochefoucauld, François 1983: *Maximen und Reflexionen*. Stuttgart: Reclam.

De Sousa, Ronald 1997: *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Diderot, Denis 1986: Von der dramatischen Dichtkunst. In: Ders., *Das Theater des Herrn Diderot*. Stuttgart: Reclam, 283–402.

Kolesch, Doris und Theresa Schütz 2022: Forced Experiences. Shifting Modes of Audience Involvement in Immersive Performances. In: Matthew Reason, Lynne Conner, Katya Johanson und Ben Walmsley (Hg.), *Routledge Companion to Audiences and the Performing Arts*. London/New York: Routledge, 111–123.

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2): 147–162.

Schütz, Theresa 2022: *Theater der Vereinnahmung. Publikumsinvolvierung im immersiven Theater*. Berlin: Theater der Zeit.

Turner, Victor 2009: *Vom Ritual zum Theater: Der Ernst des menschlichen Spiels*. Berlin: Campus.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hansjörg Dilger

Affizierende Objekte und koloniale Gewalt: Auseinandersetzungen über die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen in Berlin

Imagine a Child, raised by a living mother
One who teaches them the way of peace, love, sustainable life
Imagine that child, separated from the mother forcefully
That child is Nso, separated from mother Ngonnson by the Germans
Return n restitute her to her child
#BringBackNgonnso

BringBackNgonnso @ngonnso: 25.02.2022 (Twitter)

Als am 20. Juli 2021 der Westflügel des Humboldt Forums in Berlin eröffnet wurde, protestierte das Bündnis *Decolonize* gegen die Ausstellung kolonialer Raubkunst und für „die Rückgabe aller Objekte, die im kolonialen Kontext nach Berlin gekommen" sind (Der Tagesspiegel 20.07.2021). Unter den Gegenständen, die im Fokus der Demonstrierenden auf dem Schlossplatz stand, befand sich Ngonnsoʻ, eine Figur, die während der deutschen Kolonialzeit aus dem Kameruner Grasland nach Berlin gebracht worden war (Splettstößer 2019: 282ff.). Der historische Hauptkatalog des Ethnologischen Museums der Staatlichen Museen zu Berlin beschreibt Ngonnsoʻ als „Schenkung" des preußischen Generals Kurt von Pavel, der die „große geschnitzte Figur", welche „auf dem Schoß eine Schüssel hält" und „mit Kauris bedeckt" ist, dem Königlichen Museum für Völkerkunde im Jahr 1903 übergeben habe (Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz). Für zahlreiche Mitglieder der Community der Nsoʻ in Kamerun hingegen ist Ngonnsoʻ ein seit mehr als 100 Jahren fehlendes – und gewaltsam durch die deutsche Kolonialmacht verschlepptes – Bindeglied in der als untrennbar imaginierten Wechselbeziehung von Gemeinschaft, Identität und kollektiver Befindlichkeit.

Eine der prominentesten Aktivist:innen, die sich von Kamerun aus für die Rückgabe von Ngonnsoʻ einsetzen, ist Sylvie Njobati, die am 27. Juni 2022 die Pressemeldung zur Rückgabe der Figur nach Kamerun durch den Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK), Herrmann Parzinger, in Empfang nahm (Abb. 1). Ihr Engagement ist dabei in eine lange Linie von Rückgabeanliegen aus Kamerun einzuordnen (Tangwa n. d.: 4–5; Splettstößer 2019: 301–2), die zunächst 2011 in der Rückgabeforderung des Fon[1] der Nsoʻ, Sehm Mbinglo 1, an die Stiftung kulminierte (ebd.: 315). Nachdem die SPK dieses Rückgabegesuch noch im gleichen Jahr mit der Begründung ablehnte, dass sie „die heute rechtmäßige Besitzerin der Statue" und

1 Herrscher, König.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 1 Die Kampagne #BringBack Ngonnso feiert auf Twitter die Übergabe der Erklärung zur Rückgabe von Ngonnso' durch den SPK-Präsidenten Hermann Parzinger an Sylvie Njobati.

daher „eine Deakzession rechtlich unmöglich" sei (ebd.: 321), nahm die Diskussion über die Rückkehr von Ngonnso' erst im Vorfeld der Eröffnung des Westflügels des Humboldt Forums wieder an Fahrt auf und resultierte im Jahr 2022 in der Ankündigung der Rückgabe der Statue durch die Stiftung.

Insbesondere die von der kamerunischen Organisation für nachhaltige Entwicklung, Sysy House of Fame, und Njobati initiierte Twitter-Kampagne #BringBackNgonnso spielte eine zentrale Rolle für die Wendung der SPK im Umgang mit dem Rückgabegesuch. Die Kampagne betonte, dass Ngonnso' – „die Mutter der Nso'" – nach über 120 Jahren „Gefangenschaft" zurückkehren müsse, um der vom gewaltsamen Konflikt betroffenen Nso'-Community „Frieden" zu bringen (Bring Back Ngonnso: 7.7. 2022). Mit der Betonung der hohen spirituellen Bedeutung von Ngonnso' schrieb die Kampagne der Figur nicht nur die Kraft zu, in der kolonialen Vergangenheit verwurzelte Krisen wie Krieg oder die drastischen Auswirkungen von Dürreperioden auf das soziale Gefüge lösen zu können; auch wurde Ngonnso' zu einem emotionalen Symbol der Hoffnung auf eine Wieder- bzw. Neu-Verbindung der Nso' – und insbesondere der jüngeren Generation – zu ihrer Geschichte, wie auch Njobati dies in einem Interview mit dem *Spiegel* selbst formulierte:

> Ngonnso represents our ancestry, our culture, the core of our identity. (…) She connects us to our history prior to colonialism. But because she isn't with us, we are unable to establish who we are. (Der Spiegel, 23.06.2022)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In diesem Beitrag beleuchte ich, wie die hier am Beispiel der Auseinandersetzung über Ngonnso' beschriebenen affektiven Dynamiken aktuell die Debatte über den Status von Objekten prägen, die während der Kolonialzeit in die ethnographischen Sammlungen der Staatlichen Museen zu Berlin gebracht wurden[2] und in den letzten Jahren Gegenstand hitzig geführter aktivistischer, kulturpolitischer und wissenschaftlicher Diskussionen geworden sind. Insbesondere haben die Auseinandersetzungen über das Humboldt Forum dabei einen grundsätzlich neuen Blick auf ethnographische Museen als „Kinder eines Zeitalters der Gewalt" geworfen (Sarr und Savoy 2019: 35), deren „Kontrollmonopol" über die im kolonialen Zusammenhang angeeigneten Objekte aufgebrochen werden müsse (ebd.: 82). Ebenso haben spezifische Akte der Restitution von Objekten – wie Frankreichs Rückgabe von 26 Kunstgegenständen aus dem ehemaligen Königreich Dahomey nach Benin oder die im Juni 2022 angekündigte Rückgabe von 512 Benin-Bronzen aus Deutschland nach Nigeria – eine gesellschaftliche Stimmung geschaffen, in der die Restitution ‚kolonialer Raubkunst' mit hohen affektiven Erwartungshaltungen in Bezug auf die Bedeutung solcher Ereignisse für die sog. ‚Herkunftsgesellschaften' sowie für die Transformation ethnologischer Museen selbst verbunden wird.[3]

Diese affektive Gemengelage, so mein Argument, hat nicht nur neue transnationale Räume für die Artikulation von Gewalterinnerungen ebenso wie (inner-)gesellschaftlicher Irritation geschaffen, über die die Geschichte und Zukunft ethnographischer Sammlungen aktuell neu verhandelt werden. Auch zeige ich, dass die hier mobilisierten Empfindungen – wie Schmerz, Trauer und Verlust, aber auch Schuld, Scham oder eine generelle Verunsicherung in Bezug auf den ‚richtigen' Umgang mit ethnographischen Sammlungen – ein Ringen um die epistemische Neuverortung von Objekten aus kolonialen Kontexten bewirkt haben: Diese Neuverortung kann perspektivisch nicht nur zu einer Zunahme an Rückgaben führen, die nicht zuletzt ein Eingeständnis des in Verbindung mit ethnographischen Sammlungen begangenen kolonialen Unrechts sind (vgl. Rassool 2022: 64). Auch kann sie – im günstigen Fall – zu einer umfassenden Neuausrichtung der Beziehungen zwischen Akteur:innen ethnologischer Museen und sogenannter ‚Herkunftsgesellschaften'[4] im Sinne einer neuen Ethik des Zusammenarbeitens (Scholz 2017) und einer „Ökonomie des Austauschs" im globalen Kontext führen (Sarr und Savoy 2019: 85).

2 Im Deutschen Kaiserreich nach 1871 florierten ethnographische Museen zunächst im Kontext von Verstädterungsprozessen, die die infrastrukturellen Bedingungen für das Streben urbaner Bürger – und Ethnolog:innen – nach Weltgewandtheit im Humboldt'schen Sinne schufen (Penny 2003: 17–18). Dekoloniale Auseinandersetzungen mit den ‚Sammlungen' müssen daher nicht nur die historischen Umstände und den Begriff des ‚Sammelns' selbst problematisieren, sondern auch die hier etablierten Kategorien und Grenzziehungen, die unter anderem eine dichotome Abgrenzung zwischen ‚ethnographischen' und ‚Kunst'-Sammlungen herstellten (Förster 2013).

3 Die Rückkehr der Objekte aus Frankreich nach Benin hat z. B. Bénédicte Savoy als „Weltereignis" bezeichnet (Deutschlandfunk Kultur 2022).

4 Der Begriff „Herkunftsgesellschaften" (*source communities, communities of origin*) ist u. a. aufgrund der potentiell essentialistischen Zuschreibung von Gruppenidentitäten problematisch (Förster 2018: 18). In diesem Beitrag wird er als heuristischer Begriff verwendet, der sowohl die Gruppen umfasst, von denen die Objekte ursprünglich angeeignet wurden, als auch deren Nachkommen. Damit soll er hier explizit potentiell divergierende Interessen der Mitglieder dieser sogenannten „Gemeinschaften" anerkennen, die zudem in Konflikt mit den Interessen nationaler Akteure in den Herkunftsländern selbst bei der Aushandlung von Rückgabeansprüchen auf Kulturgüter treten können.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie ich abschließend darlegen werde, ist diese epistemische Neuverortung immer auch von affektiven Ambiguitäten geprägt, da die entstehenden Transformationspotenziale nicht *notwendigerweise* die kolonialen Hierarchien und imperialen Machtstrukturen ethnographischer Museen *an sich* überwinden (Ivanov und Bens 2021; Rassool 2022). Vielmehr können solche Neuverortungen bestehende Machtkonstellationen zwar identifizieren und aufdecken, aber in den hier entstehenden Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozessen ebenso reifizieren und – unter teils veränderten Bedingungen – neu festschreiben. Welche Rolle dabei die umkämpften Objekte *selbst* in all diesen Prozessen spielen – und welche Bedeutung ihre affizierende Kraft für das Hervorbringen der für die epistemische Neuverortung entscheidenden Konstellationen hat – werde ich im folgenden Abschnitt ausführen.

Affizierende Objekte in Kontexten von Dekolonisierung

Die Handlungsmacht (im)materieller Objekte – d. h. die Objekten inhärente *agency* für das Zustandekommen von Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten – ist in der Akteur-Netzwerk-Theorie sowie in Studien zum „sozialen Leben von Dingen" schon lange betont worden (Appadurai 1986; Splettstösser 2019: 22–40). Auch ist Objekten die Macht zugesprochen worden, affektive Verbindungen zwischen Menschen und ihren materiellen Umgebungen herzustellen (Cassella und Woodward 2014) – wobei Studien zu „affektiven Objekten" tendenziell eine ontologische Trennung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren aufrechterhalten (ebd.: 105). Aufbauend auf diesen verschiedenen Ansätzen gehe ich in diesem Beitrag davon aus, dass Affekte zentral sind für die individuelle und kollektive Re-Imagination von Objekten in den ethnographischen Sammlungen in Berlin sowie für die potenzielle Transformation der Beziehungen zwischen Akteur:innen ethnologischer Sammlungseinrichtungen, der Herkunftsgesellschaften der von ihnen verwalteten Objekte und der weiteren Öffentlichkeit. Aus affekttheoretischer Perspektive verorte ich mein Argument dabei in Studien über die Bedeutung von Objekten im Zustandekommen „affektiver Relationalitäten", wie Birgitt Röttger-Rössler und Jan Slaby diese in ihrem Band *Affect in Relation: Families, Places, Technologies* skizziert haben. Für Slaby und Röttger-Rössler (2018: 7) besteht der Zugang zum Verständnis relationaler Affektgeschehen darin, dass:

> affective phenomena are approached with a view to their embeddedness in ongoing complex situations in which various actors, objects, spaces, artifacts, technologies and modes of interaction coalesce, all contributing to the particular character of the affective process in question.

Mit dem Ansatz der affektiven Relationalität verfolge ich in diesem Beitrag mit Blick auf die aktuellen Auseinandersetzungen um ethnographische Objekte aus kolonialen Kontexten zum einen die Annahme, dass Dinge und menschliche Akteure nicht als prinzipiell separate Entitäten gedacht werden können, deren Verhältnis zueinander z. B. über die affektive Symbolik von Objekten oder das kognitive Erkennen der diesen Dingen eingeschriebenen affektiven Wirkmacht zustande kommt. Vielmehr betrachte ich ethnographische Objekte *als* Affekte, die nicht allein in menschschlichen Akteuren verkörpert sind oder die ausschließlich durch diese generiert werden (Espírito Santo 2017: 277). Affekte im Deleuze'schen Sinn sind nicht allein auf die Kognition durch menschliche Subjekte angewiesen; sie können durch diese „hindurchfließen"

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und konstitutiv werden für die Ontogenese „affektiver Assemblagen", in denen Menschen und Dinge untrennbar miteinander verschlungen sind (ebd.: 277).

Zum anderen situiere ich den konzeptuellen Zugang zu „Dingen-als-Affekten" (ebd.: 276; mit Bezug auf Malafouris 2013) in der dekolonialen Auseinandersetzung mit ethnographischen Sammlungen – das heißt, den politischen Rahmenbedingungen und Machtkonstellationen, die der Beziehung zwischen Akteuren, Ideen und ethnographischen Objekten untrennbar ‚anhaften' (Ahmed 2010). Objekte in ethnographischen Museen werden im dekolonialen Kontext zum Kristallisationspunkt der Artikulation von historischen und gegenwärtigen Gewalterfahrungen (Singh 2019: 61) – sie *sind* der Schmerz, der Verlust und die Traurigkeit, mitunter auch die Hoffnung, die individuellen und kollektiven Praktiken der Dekolonisierung inhärent ist (ebd.: 62). Aus diesem Grund ist der Fokus auf Affekte – die nicht immer in Worte übersetzt bzw. kognitiv erfasst werden können (ebd.: 61) – zentral für ein Verständnis der Beziehungen, die sich zwischen ethnologischen Sammlungseinrichtungen, Herkunftskontexten kolonial angeeigneter Objekte und ihren jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhängen aktuell (potenziell neu) formieren. Affektive Politiken können in diesem Zusammenhang die kolonialen Kontinuitäten in Bezug auf die Sammlungs- und Ausstellungspraktiken ethnographischer Museen offenlegen *und zugleich* „a force to disrupt imperial orderings and ‚ways of seeing'; a counterpoint to imperial logics" werden (Tolia-Kelly 2016: 897).

Empirisch baut dieser Beitrag auf meiner seit 2021 laufenden Feldforschung zu „machtvollen Objekten" in den (außereuropäischen) ethnographischen Sammlungen der Staatlichen Museen zu Berlin (SMB) auf. Unter „machtvollen Objekten" verstehe ich dabei diverse materielle und immaterielle Objekte und Medien, die die Befindlichkeiten unterschiedlicher Personen und Gruppen aufgrund einer ihnen inhärenten Kraft verändern können und die in den Sammlungen unter ganz verschiedenen Kategorien – wie „Zauber", „Magie", „Medizin", „Kraftfiguren" u. a. m. – eingeordnet wurden. Andere Objekte – wie etwa Ngonnso' – wurden erst aufgrund eines spezifischen diskursiven Zusammenhangs in Verbindung mit ihrer eingeforderten Rückgabe, und der in diesem Zusammenhang artikulierten affektiven Bedeutung für ihre ‚Herkunfts-Community', zu einem Teil meiner Forschung. Methodisch beinhaltet die Feldforschung sowohl offene Interviews und informelle Gespräche mit Mitarbeiter:innen des Ethnologischen Museums und Akteur:innen aus den Herkunftsgesellschaften als auch Besuche in den ethnographischen Depots in Dahlem und der Ausstellungen im Humboldt Forum.[5] Zentral für meine eigene Positionierung in diesem politisierten Beziehungsgeflecht als Forschender, der *nicht* Teil der mit den ethnographischen Sammlungen direkt verbundenen Gruppen (z.B. über Besitzansprüche oder die eigene Identität) ist, ist zudem die kontinuierliche Reflexion über die affektiven Politiken der Repräsentationen rassialisierter Anderer in diesem Diskurs, der sowohl für die Etablierung neuer Machthierarchien als auch für erneute kulturelle Reifizierungen instrumentalisiert werden kann (Tolia-Kelly 2016: 898–899).

5 Nur etwa fünf Prozent der außereuropäischen ethnographischen Sammlungen der SMB werden dabei im Humboldt Forum ausgestellt; der Großteil der Sammlungen lagert am Standort des Ethnologischen Museums in Dahlem.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Koloniale Gewalt in ethnographischen Sammlungen

Objekten, die aus kolonialen Zusammenhängen in ethnographische Sammlungen gebracht wurden, ist die Gewalt eingeschrieben, mit der sie in vielen Fällen aus ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Kontexten entfernt wurden. Affektiv wird diese koloniale Gewalt bis heute vor allem durch diejenigen erfahren, die mit diesen Gegenständen ihr kulturelles Erbe – und oft in einem grundlegenden Sinn ihre kulturelle Identität – verbinden und die in der Begegnung mit diesen Objekten im institutionellen Kontext des Museums häufig das erste Mal bewusst mit den Auswirkungen des Kolonialismus auf ihre eigenen Lebenswelten ebenso wie die ihrer Familien und *Communities* konfrontiert werden. Laibor Kalanga Moko, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich Affective Societies der Freien Universität Berlin, beschreibt diese unmittelbare Erfahrung kolonialer Aggression und kolonialen Unrechts in Verbindung mit seinem Besuch der „Ostafrika-Sammlungen" des Ethnologischen Museums in Berlin-Dahlem, im Rahmen dessen er sich für Objekte ‚seiner' Maasai-Community in Tansania interessierte:

> For me, experiencing the collections meant experiencing colonial aggression and injustice on a personal level. Many of the objects I encountered there are seen as inalienable in my community, which means that they are not allowed to be given away under any circumstances. The presence of these objects which showed signs of use [in the space of the museum] made it immediately clear to me that they must have been obtained through violence (Moko 2021). I began to realize for the first time that my community might have had the worst violent experiences with colonialism. (Moko 2022)

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert war das explosionsartige Anwachsen der Sammlungen des Ethnologischen Museums in Berlin eng mit dem kolonialen und imperialen Kontext verbunden, im Rahmen dessen die Ethnologen des damaligen Königlichen Museums für Völkerkunde die materielle Kultur der in ihren Augen vom Untergang bedrohten außereuropäischen Gesellschaften systematisch dokumentieren wollten (Penny 2002). War das Ziel dieses Sammelns dabei für viele beteiligte Personen zunächst Ausdruck eines liberalen Bürgertums – und seiner kosmopoliten, durch die Ideale Alexander von Humboldts geprägten Weltsicht –, schuf der imperiale Kontext des Kaiserreichs ab 1884 einen zunehmend nationalistischen Rahmen für die Expansionsstrategie der Institution (ebd.: 115). Instruiert durch die „Anleitung zum Ethnologischen Beobachten und Sammeln" Felix von Luschans – dem Direktor der Afrika- und Ozeanien-Abteilung von 1904–1910 – brachten insbesondere Ethnologen, Missionare, Kaufleute, Kolonialbeamte und -offiziere ein „Inventar des gesamten Kulturbesitzes" (Königliche Museen zu Berlin 1914: 9) der von ihnen besuchten Orte und Gesellschaften nach Berlin. Wie Ilja Labischinski, Provenienzforscher am Ethnologischen Museum, mit Blick auf die Sammlungsexpeditionen Johan Adrian Jacobsens in Nordamerika konstatiert, waren diese Aktivitäten stark durch den „imperialen Wettstreit" – zwischen Nationalmächten, aber auch zwischen Museen in Deutschland selbst – geprägt:

> Die Angst, dass die Region leergesammelt ist, das war so ein Topos, der immer wieder vorkommt: die Konkurrenz zwischen den Sammlern, den Museen. Die Deutschen waren dabei immer eine Bedrohung für die US-Amerikaner, weil sie schon sehr früh und sehr viel für ihre Museen gesammelt haben. Das war auch die Motivation von

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 2 Objekte aus der Ostafrika-Sammlung des Ethnologischen Museums in Berlin, die nach Funktion (Medizin, Amulett), Ethnie (Issansu, Nyamwezi) und Land (Tansania) etikettiert sind. (Foto: Hansjörg Dilger)

> Adolf Bastian, Jacobsen mit seiner Reise zu beauftragen, weil der vor Ort war. Er sagte: ‚Da sind schon Sammler, da müssen wir auch hin, sonst sind die Sachen weg.' Aber das wird natürlich nicht so stark gemacht, die Idee des Rettens ist natürlich attraktiver.

Während die Herauslösung einer so hohen Zahl an Objekten aus ihren gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen nur unter den Bedingungen kolonialer und imperialer Machthierarchien möglich war, wurden die in Berlin angekommenen Gegenstände auch dort weiterhin einem Prozess der epistemischen Kolonisierung ausgesetzt. Walter Mignolo (2007: 451) schreibt mit Bezug auf Anibal Quijano, dass Kolonialherrschaft immer auch eine Kolonisierung des Wissens impliziert und damit eine Unterdrückung bestimmter Geschichten, Subjektivitäten, Wissensbestände und sprachlicher Ausdrucksformen. Im Zuge der hier etablierten kolonial-imperialistischen Wissensmatrix wurden ‚die Anderen' auf den nachgeordneten Enden eines zeitlichen und räumlichen Differenzkontinuums angesiedelt – wobei „die Primitiven" und „die Barbaren" den jeweils untersten Platz in dieser rassi(sti)sch-kulturalistisch begründeten Rangordnung einnahmen (ebd.: 470–471).

Die „epistemische Gewalt" (Tolia-Kelly 2016: 897), die sich aus dieser modernistischen (Selbst-)Erzählung europäischer Gesellschaften ableitete und deren Umgang mit außereuropäischen Kulturen und ihren (im)materiellen Gütern konstituierte, prägte somit auch die Ordnungsprinzipien der Sammler:innen und Museumsmitarbeiter:innen in Berlin in den folgenden Jahrzehnten. Bis heute sind die Objekte des Ethnologischen Museums zunächst nach ihrer kon-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 3 Nkisi-Figur (rechts) in einer Vitrine des Humboldt Forums unter dem Titel „Visser, Geteiltes Kongo". Robert Visser war von 1882 bis 1904 wirtschaftlich in Zentralafrika tätig und brachte von dort zahlreiche Objekte nach Berlin. Die Benennung der Vitrine unter seinem Namen soll aus Sicht der Ausstellungsmacher:innen das Ordnungsprinzip der Schaumagazine in den Depots des Ethnologischen Museums verdeutlichen. (Foto: Hansjörg Dilger)

tinentalen und subkontinentalen Herkunft zusammengefasst – und auch die Ausstellungen in den einzelnen Räumen des Humboldt Forums folgen weiterhin wesentlich dieser regionalen Unterteilung. Sodann wurden die Objekte *innerhalb* der regionalen Abteilungen gemäß spezifischen, oft über die regionalen Kontexte hinweg divergierenden Prinzipien klassifiziert, wobei diese Klassifikationen sich bis heute an den Beschreibungen der damaligen Sammler orientieren. Etikettiert und damit im Katalog auffindbar sind die Gegenstände entweder anhand ihrer durch die Sammler wahrgenommenen (z. B. politischen, religiösen oder sozialen) Funktionen. Ebenso repräsentieren Gegenstände aber auch ganze ethnische Gruppen – „Yoruba", „Sandawe", „Maasai"[6] u. a. m. – oder die Aktivitäten eines bestimmten Sammlers (Abb. 2).

Während das Ethnologische Museum in Berlin heute zunehmend bestrebt ist, diese kolonialen Ordnungslogiken – gerade auch in Zusammenarbeit mit den Herkunftsgesellschaften, z. B. im Zuge des Aufbaus digitaler Objektdatenbanken (Scholz 2017: 74–76) – aufzubrechen, bewirken solche Prozesse der Neu-Katalogisierung und Digitalisierung von Sammlungsbeständen keine *grundlegende* Transformation der Institution Museum und ihrer epistemischen Grundlagen (ebd.: 78). Unzureichend verstanden bleiben des Weiteren – trotz einer vergleichsweise

6 In der Regel in ihren damaligen, nicht immer einheitlichen Bezeichnungen und Schreibweisen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schnell gewachsenen postkolonialen, teils kollaborativ durchgeführten Provenienzforschung am Museum in den letzten Jahren – die exakten Bedingungen, unter denen die meisten Objekte der Sammlung nach Berlin kamen – durch Kauf, Tausch oder Schenkung, oder durch Erpressung, Diebstahl und Raub (Weber-Sinn und Ivanov 2020: 70). Schließlich lassen sich auch die symbolischen und performativen Kontexte kaum einmal rekonstruieren, in denen die im Ethnologischen Museum aufbewahrten Objekte *ursprünglich* zum Leben kamen – ein Aspekt, den auch Laibor Kalanga Moko bei seinem Besuch der Sammlungen mit den Worten beschrieb, dass die Objekte „ihres kulturellen Lebens beraubt worden" seien (Moko 2022; meine Übersetzung).

Verena Rodatus, Kuratorin der „Sammlungen Westafrika und Südliches Afrika" des Ethnologischen Museums, führte diesen Aspekt des auch in den Ausstellungen des Humboldt Forums fehlenden performativen Kontextes mit Bezug auf die Minkisi-Figuren aus dem Kongo aus. Die Minkisi-Figuren tragen in einer unteren Bauchöffnung oft heilige Substanzen, und ihre spirituelle Macht kann durch das Einschlagen von Nägeln aktiviert werden – ein Moment ihrer affektiven Präsenz, der in den Schauvitrinen kaum einmal spürbar wird (Abb. 3):

> Letztlich versteht man die Figuren ja nur, wenn man sie im performativen Zusammenhang sieht. Minkisi-Objekte funktionieren über dieses Einschlagen der Nägel, sodass ihre Kraft aktiviert wird und sie dann eher als Subjekte gesehen werden. Also es gibt etwas im Objekt, das dann freigesetzt wird. Und das kann man eigentlich nur über das Performative verstehen. Wenn man genau schaut, da werden Stoffstücke [in der Bauchöffnung] mit eingeschlagen, da sind Rasierklingen mit drin usw. Wenn man die Figur so ganz statisch in einem Vitrinenschrank betrachtet, hat man wirklich so ein stereotypes Bild vom Wilden Afrika. Aber wenn man sich mit den performativen Zusammenhängen auseinandersetzt – was bedeutet es, dass da ein Nagel eingeschlagen wird und in welchem Kontext? – dann gewinnt das eine ganz andere Bedeutung.

Koloniale Provenienzen: Gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Irritationen

Die aktuellen Diskussionen und Transformationen im Ethnologischen Museum Berlin sind nicht unabhängig von den Debatten zu denken, die gegenwärtig in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen über die koloniale Vergangenheit ethnographischer Objekte – und ihre mögliche Rückgabe – geführt werden. Befeuert wurden diese Auseinandersetzungen dabei insbesondere durch post- bzw. dekoloniale Gruppen und Wissenschaftler:innen, die sich seit Mitte der 2000er Jahre vehement gegen das Humboldt Forum aussprachen und die die problematische Verschränkung zwischen einem nationalen Kulturprojekt und der Ausstellung der außereuropäischen Sammlungen in der Mitte Berlins herausarbeiteten. Kritisiert wurde von dieser Seite insbesondere die „unglaubwürdige Rhetorik" (Ha 2014: 40) des Humboldt Forums vom „gleichberechtigten Dialog der Weltkulturen" – während zugleich „wichtige Fragen nach Provenienz und Restitution in den westlichen Gesellschaften kaum gestellt, geschweige denn beantwortet werden" (ebd.). Für Aktivist:innen wie Mnyaka Sururu Mboro bleibt das Humboldt Forum daher bis heute eine Verkörperung der nicht-erfolgten Dekolonisierung der deutschen Gesellschaft, die den Schmerz der Kolonisierten und ihrer Nachkommen systematisch igno-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Abb. 4 Proteste dekolonialer Gruppen bei der Eröffnung des „Ostflügels" des Humboldt Forums im September 2022. (Foto: Hansjörg Dilger)

riere. In einer Rede zur Eröffnung des Humboldt Forums im Juli 2021 bezeichnete Mboro die Kultureinrichtung als „Monster" und adressierte die für das Forum verantwortliche (bei seinem Auftritt nicht anwesende) Politik mit den Worten: „Sie sollten sich schämen, was Sie da veranstalten!" (taz 20.07.2021; vgl. auch Abb. 4)

In der breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit wurde die koloniale Provenienz der ethnologischen Sammlungen in Berlin – und an anderen Standorten in Deutschland – erst vergleichsweise spät diskutiert. Ein ausschlaggebendes Ereignis für die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sammlungen war dabei der medial stark rezipierte Austritt der Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy aus dem Expert:innenbeirat des Humboldt Forums im Jahr 2017 (Ivanov und Bens 2021: 166). Mit der hochaffektiven Metapher des Humboldt Forums als „Tschernobyl" schaffte sie es, dem Thema der kolonialen Provenienz ethnographischer Sammlungen anhaltende mediale Aufmerksamkeit zu verschaffen: Das Humboldt Forum habe diese Thematik „wie Atommüll unter einer Decke begraben, ‚damit bloß keine Strahlung nach außen dringt'" (Tagesspiegel 2017). Die über diese ‚strahlkräftige' Metaphorik evozierten Debatten haben die soziale Imagination (*social imaginary*, Gatens 1999: 143) in Bezug auf den gesellschaftlich verantwortungsvollen Umgang mit ethnologischen Sammlungen in Deutschland grundsätzlich verändert. Insbesondere haben sie die mögliche (und tatsächliche) Rückgabe von ethnographischen Objekten aus der Kolonialzeit zu einem Thema gemacht, das in der medialen und politischen Öffentlichkeit verhältnismäßig breite Unterstützung findet. Gleichzeitig wurde die „von

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den postkolonialen und dekolonialen Initiativen stark gemachte *systemische* Kritik" (Ivanov und Bens 2021: 166, meine Hervorhebung) – an strukturellem Rassismus oder einer ausstehenden gesellschaftlichen Dekolonisierung – in diesen Debatten kaum einmal mehr aufgenommen (ebd.).

Exemplarisch für die Rolle von Affekten in der *aktuellen* – jedoch noch vor der *zweiten* Eröffnung des Humboldt Forums im September 2022 geführten – öffentlichen Auseinandersetzung mit den ethnographischen Sammlungen soll in diesem Beitrag eine von der Autorin und Publizistin Carolin Emcke in der Berliner Schaubühne organisierte Diskussion zum Thema „Koloniales Erbe oder: das große Vergessen" im Februar 2022 stehen, an der René Aguigah (Kulturjournalist und Moderator), Hartmut Dorgerloh (Generalintendant des Humboldt Forums) und Léontine Meijer-van Mensch (Direktorin des Grassi Museums für Völkerkunde zu Leipzig) teilnahmen. Während der Tenor des Gesprächs dabei insgesamt von einer Haltung des gegenseitigen Respekts und Zuhörens geprägt war, fällt aus einer affekttheoretischen Perspektive vor allem der ‚Suchcharakter' des Gesprächs auf, der sich von den oben skizzierten, oft sehr eindeutigen Haltungen in der gesellschaftlichen Debatte *vor* der ersten Eröffnung des Humboldt Forums abhob.[7] Im Fokus der Debatte standen zudem nicht allein die kolonialen Provenienzen der Objekte – oder ihre mögliche Rückgabe – sondern immer wieder auch die Objekte selbst, die von den Diskussionsteilnehmer:innen in ihrer Ästhetik und Strahlkraft als „überwältigend" wahrgenommen wurden und die zugleich aufgrund ihrer problematischen Herkunft moralisch ambivalent blieben. Eindrücklich formulierte dies Carolin Emcke, die zunächst das „Bemühen um Transparenz einräumte", das die Ausstellung in Bezug auf die Kenntlichmachung der kolonialen Herkunft der Objekte kennzeichne.[8] Dann jedoch kontrastierte sie diesen ‚Versuch' der Ausstellungsmacher, Besucher:innen mit der Kolonialgeschichte zu konfrontieren[9], mit der „atemberaubenden" Schönheit der Objekte – ein Eindruck, für dessen Beschreibung sie im affektiv umkämpften Diskursraum über ethnographische Objekte aus kolonialen Kontexten um das angemessene Vokabular rang:

> Ganz persönlich muss ich zugeben, das für mich zuerst wirklich alles überwältigende Gefühl war die unglaubliche Schönheit von vielen dieser Objekte, also ich war wirklich (…) atemlos berührt von der Schönheit vieler Gegenstände. Und dann aber doch irgendwie [holt Luft] unbehaglich (…) – also nicht mit dem Bemühen um Transparenz, sondern dass es für mich etwas, also es hatte für mich etwas Erzwungenes. Ich hatte den Eindruck, dass – ja, da wird jetzt diese Geschichte reflektiert und auch erklärt, und trotzdem hat man ja diese Objekte. Also ich finde, für mich tat sich (…) eine solche Kluft auf, zwischen ebendieser kritischen Selbstreflektion, die offensichtlich zu sehen – (…) und dann aber eben 'ne Schuldhaftigkeit, die man auch nicht durch kleine Erklärungen ablegen kann.

7 U. a. betonte auch Hartmut Dorgerloh in der Diskussion den „provisorischen" Charakter der Ausstellungen im Humboldt Forum und sprach von einer „Versuchsanordnung", die letztlich wieder neu konzipiert werden könne.

8 Die meisten Tafeln zur kolonialen Geschichte der Ausstellungsstücke im Westflügel des Humboldt Forums – farblich abgehoben und mit „Provenienz" gekennzeichnet – wurden dabei erst *nach* der Installation der Vitrinen und ihrer Beschriftungen hinzugefügt.

9 Der starke Fokus der Ausstellung im Humboldt Forum auf die „Sünden des europäischen Kolonialismus" wurde in einer kritischeren Lesart als Selbstbespiegelung bezeichnet, in deren Zentrum erneut Europa selbst – und nicht z. B. Afrika – stehe (Cardoso 2021).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Direkt nach Carolin Emcke beschrieb René Aguigah in ähnlicher Weise, wie ihn viele Objekte in der Ausstellung einerseits in den „Bann" gezogen und „berührt" hätten und wie er es andererseits als „etwas Obszönes" empfand, dass ein Objekt wie der Bamum-Thron aus Kamerun[10] „da unter diesen Umständen (…) steht und weitersteht". Auch die „Transparenzbemühungen" der Ausstellungsmacher in Bezug auf die Provenienz der Objekte blieben für ihn irritierend, da sie zwar durchaus auf die gewaltsamen Umstände hinwiesen, unter denen zahlreiche Ausstellungsstücke angeeignet wurden, in diesem Unterfangen aber letztlich uneindeutig blieben:

> In dem ganzen Paratext [des Films zum Thron gibt es] Formulierungen wie ‚Es ist verhandelt worden mit dem Chief, von dem der Thron kommt', und die ganze Botschaft am Ende in dem kommentierenden Film ist so was wie ‚Das wirft Fragen auf'. Aber selbst nach all den Informationen, die ich mir zusammenklauben kann in der Ausstellung, kann man sich nicht vorstellen, dass das kein asymmetrisches Machtverhältnis gewesen ist, das geht gar nicht. Es wird aber an vielen Stellen (…) nicht deutlich ausgesprochen, und das versteh ich nicht.

Die affektiven Ambivalenzen, die sich aus dem medial-politischen Diskurs über die kolonialen Provenienzen der ethnographischen Sammlungen einerseits und der insgesamt verhohlenen Adressierung dieser Umstände im Humboldt Forum andererseits ergeben, wurden während meiner Forschung vielfach auch von Besucher:innen der Ausstellungen artikuliert. Bei organisierten Führungen in den Räumen des Westflügels zeigten sich die Teilnehmer:innen häufig hinsichtlich der für sie offensichtlichen Diskrepanz zwischen öffentlich verfügbaren, im Humboldt Forum jedoch nur vage oder bruchstückhaft wiedergegebenen Informationen irritiert. Während die Objekte selbst die Besucher:innen zum Staunen und zum Weiterspekulieren über ihre Materialität und Verwendung anregten, entzündeten sich Diskussionen insbesondere mit Blick auf den Begriff des „Erwerbs" bei Objektbeschriftungen. Ein Besucher brachte die Antworten einer Führerin auf seine Nachfragen zu den Umständen des „Erwerbs" eines Objekts zugespitzt auf den Punkt: „Das heißt, die Sachen sind geklaut?" In einer anderen Situation berichtete eine Führerin, dass der kamerunische König Rudolf Manga Bell im Jahr 1914 durch die deutsche Kolonialmacht hingerichtet wurde, da diese ihn aufgrund seiner Ausbildung in Deutschland als Bedrohung für die koloniale Ordnung gesehen habe. Eine Besucherin war irritiert, dass dieses Detail der Biographie Bells „nicht auf der Tafel stehe", die seine Lebensgeschichte wiedergebe: Das sei „unglaublich", meinte sie aufgebracht, es sei „unverschämt".

Affektive Konnektivität und Ambiguität in der epistemischen Neuverortung ethnographischer Sammlungen

Mignolo (2007: 453) schreibt, dass epistemische Dekolonisierung nur über ein *delinking*, eine ‚Entkoppelung', gesellschaftlicher Beziehungen und Interaktionen von etablierten – für gegeben genommenen – Wissensordnungen und Selbstverständnissen erfolgen kann. Nur so könnten „other epistemologies, other principles of knowledge and understanding and, consequently,

10 Zur Geschichte des Bamum-Throns im Kontext des Ethnologischen Museums in Berlin siehe Oberhofer (2012).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

other economy, other politics, other ethics" etabliert werden – wobei *delinking* nicht nur den Inhalt dieser epistemischen Neuorientierung, sondern immer auch die strukturellen Bedingungen, unter denen diese stattfindet, umfassen müsse (ebd.: 459).

In den vorherigen Abschnitten habe ich gezeigt, dass der Fokus auf die affektiven Dynamiken der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die koloniale Herkunft der ethnographischen Sammlungen in Berlin ein Verständnis für die Möglichkeiten ihrer aktuellen epistemischen Neuverortung eröffnet: Unterschiedliche Akteur:innen – aus den Herkunftsgesellschaften, post- und dekolonialen Gruppen, dem Ethnologischen Museum, der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, dem Medien- und Kulturbereich, der Wissenschaft, der weiteren Öffentlichkeit – sind durch die Debatte über die kolonialen Provenienzen ethnographischer Objekte jeweils spezifisch affiziert; ebenso konstituieren sie diese Debatte über die Artikulation ihrer eigenen affektiven Empfindungen entscheidend mit.

Die Affekte, die von Gegenständen aus der Kolonialzeit in Berlin ausgehen – und die von den an der Auseinandersetzung beteiligten Akteur:innen artikuliert werden –, sind vielfältig: Sie umfassen klar benennbare Empfindungen von Schuld, Scham oder Unrecht ebenso wie Gefühle von Identitätsverlust, Schmerz und Leiden – aber auch Hoffnung auf einen anderen Umgang mit den Objekten und die Wahrnehmung ihrer spirituellen Kraft. In anderen Momenten sind die eigenen affektiven Empfindungen schwer artikulierbar für die beteiligten Akteure und umfassen Momente der Überwältigung und Verunsicherung angesichts der ästhetischen Schönheit von ‚Dingen am falschen Ort' ebenso wie das Unverständnis und den Ärger über den fehlenden oder unzureichend transparenten Umgang der Institution mit den Bedingungen der Aneignung der Objekte im Gewaltkontext. In vielen Fällen ist zwischen den Subjekten, die diese Affekte artikulieren, und den Objekten, mit denen diese Empfindungen assoziiert werden, keine eindeutige empirische oder analytische Trennung möglich – die ethnographischen Objekte selbst *sind* die Affekte, die über unterschiedliche gesellschaftliche Kontexte hinweg zirkulieren (vgl. Espírito Santo 2017). In anderen Fällen ziehen bestimmte Personen hingegen selbst eine diskursive Trennlinie zwischen den Objekten und ihren Affekten angesichts des politischen und gesellschaftlichen Umgangs mit diesen. Zusammengenommen macht die Bandbreite der hier empfundenen – und über die Zeit hinweg in unterschiedlichen Begrifflichkeiten und Modi der Intensität artikulierten – Affekte das aktuelle gesellschaftliche Ringen um die epistemische Neuverortung der ethnologischen Sammlungen deutlich.

Abschließend möchte ich darauf verweisen, dass die epistemische Neuverortung der ethnographischen Sammlungen in Berlin aus affekttheoretischer und dekolonialer Perspektive insbesondere durch zwei Aspekte geprägt ist. Zum einen sticht die hohe Konnektivität ins Auge, die die Auseinandersetzung mit den ethnographischen Sammlungen in den letzten Jahren gekennzeichnet hat: Die multiplen affektiven Verbindungen, die sich zwischen den Sammlungen (bzw. einzelnen Objekten) und ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten innerhalb Deutschlands ebenso wie im transnationalen Raum ergeben, sind wesentlich für ihre epistemische Neuverortung: Sie sind entscheidend dafür, wie Dinge ‚ihren Platz in der Welt einnehmen' (vgl. Saxer und Schorch 2020: 2). Zum anderen führt eben diese Konnektivität – und die Heterogenität der Kontexte, über die hinweg und aus denen heraus Affekte artikuliert werden – zu einer hohen „affektiven Ambiguität" (vgl. Dilger und Warstat 2023: 234) im Umgang mit den ethnographischen Sammlungen: Diese affektive Ambiguität leitet sich daraus ab, dass die Anliegen und Empfindungen, die sich in der Auseinandersetzung mit der kolonialen Provenienz der Sammlungen formieren, stark divergieren – und oft miteinander in Konflikt treten. Gleich-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeitig ist diese affektive Ambiguität – und die gegenseitige Bezugnahme und Abgrenzung in den Debatten, die die Affekte in der Öffentlichkeit greifbar machen – ein entscheidendes Merkmal, dass eine epistemische Neuverortung überhaupt stattfindet bzw. potentiell möglich wird.

Wie ‚schnell' diese – v. a. aus Sicht von ‚Herkunftsgesellschaften' hingegen viel zu lange dauernde – epistemische Neuverortung dabei auch zu konkreten materiellen Effekten führen kann, macht die Neupositionierung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Bezug auf die Restitution von Objekten aus kolonialen Gewaltkontexten sichtbar, die sich zuletzt in der *Ankündigung* der Rückgabe von Ngonnso' nach Kamerun niederschlug (siehe oben). Noch 2012 betonte die Stiftung, dass Objekte aus kolonialen Kontexten „nicht ‚illegal' ins Museum gekommen" seien, da die völkerrechtliche Position mit Blick auf die Kolonialzeit uneindeutig sei (Splettstößer 2019: 131). Im Juli 2022 wurde der Aufenthalt des Kolonialgenerals von Pawel in Kamerun – bei dem dieser auch Ngonnso' in Besitz nahm – von der Stiftung dann hingegen als „Ausdruck ungleicher Machtbeziehungen und struktureller, kolonialer Gewalt" bewertet (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022). Gleichzeitig bleibt jedoch auch diese scheinbar radikale Neupositionierung innerhalb weniger Jahre ambivalent: Nicht nur ist die Rückgabe von Ngonnso' nach Kamerun bis zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Beitrags im April 2023 immer noch nicht erfolgt. Auch rückte die Pressemeldung der Stiftung – der Argumentation Njobatis und der Ngonnso'-Kampagne folgend – zwar die hohe spirituelle Bedeutung von Ngonnso' für die Nso' selbst in den Vordergrund ihrer Begründung für die Rückgabe. Gleichzeitig kann diese starke Betonung des *spirituellen* Zusammenhangs jedoch auch als ein Indiz dafür gelesen werden, dass die kolonialen Macht- und Unrechtsverhältnisse *für sich genommen* keinen ausreichenden Grund für diesen Schritt der SPK dargestellt hätten.

Zweifel, ob sich einzelne inhaltliche Aspekte der epistemischen Neuorientierung in Bezug auf den institutionellen Umgang mit ethnographischen Sammlungen aus kolonialen Kontexten auch in strukturellen Transformationen niederschlagen, ergeben sich auch hinsichtlich der Interaktionen insgesamt, die ethnologische Museen aktuell mit den Herkunftsgesellschaften ihrer Sammlungen intensivieren. Wie Kristin Weber-Sinn und Paola Ivanov (2020: 71) schreiben, sind Begriffe wie Kollaboration – ebenso wie Provenienzforschung, Partizipation, Transparenz und Dekolonisierung selbst – zu „buzzwords" des öffentlich-medialen Diskurses geworden, die jedoch kaum einmal bezüglich ihrer inhaltlichen Bedeutung oder der dafür notwendigen *systemischen* Transformationen hinterfragt werden (ebd.). Wenn die epistemischen und strukturellen Grundlagen solchen Zusammenarbeitens – sowohl von den Beteiligten der Museen als auch von politischen Entscheidungsträgern – nicht grundsätzlich neu aufgestellt werden, werden sie eine rein dekorative Funktion für die Institution selbst haben, die damit ‚neokoloniale Perspektiven repliziert und legitimiert' (ebd.: 73).

Eine zentrale Position müssen in diesen systemischen Transformationen daher vor allem auch Personen und Gruppen aus den Herkunftsgesellschaften selbst einnehmen, deren spezifische Interessen an – ebenso wie die strukturellen Hindernisse für – Kollaborationen in aktuellen Debatten über ethnographische Sammlungen kaum einmal ausreichend berücksichtigt werden (Scholz 2017). Die hier entstehenden Interaktionen können zur Rückgabe von Objekten führen. Sie können aber auch alternative (bzw. parallele) Anliegen für einen Neubeginn von Beziehungen unter dekolonialen Bedingungen in den Fokus rücken. Wie die Twitter-Kampagne #BringBackNgonnso es formulierte: „To us, restitution is not an end, but a pathway for reflection on reconciliation, relationships (…)." (BringBackNgonnso 10.06.2022)

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abschließend lässt sich festhalten, dass eine affekttheoretisch informierte, sozial- und kulturanthropologische Forschung den Blick auf die vielschichtigen Prozesse freilegen kann, die die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen gegenwärtig sowohl mit Blick auf die entstehenden Konnektivitäten – zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Akteur:innen ebenso wie mit ethnographischen Objekten selbst – als auch die hier entstehenden affektiven Ambiguitäten und Konflikte kennzeichnet. Sie kann dabei nicht nur die Inhalte der gegenwärtigen Auseinandersetzungen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Perspektiven und die Heterogenität der Affekte, die über verschiedene Zusammenhänge hinweg zirkulieren und artikuliert werden, in den Blick nehmen, sondern auch die strukturellen Bedingungen, unter denen affektive Mobilisierungen zu materiellen Transformationen führen – oder wo diese blockiert werden. Für Forschende selbst ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, sich kontinuierlich der eigenen Rolle bewusst zu werden, die die Übersetzung des erhobenen Wissens – und der dafür verwendeten (kulturellen, kategorialen, konzeptuellen) Begrifflichkeiten – in gesellschaftliche Kontexte hinein bewirken kann: Affektive Politiken – gerade von gesellschaftlich marginalisierten Gruppen – können eine emanzipative Gegenerzählung zu den kolonial gewachsenen Repräsentationsstrategien ethnologischer Museen darstellen (Tolia-Kelly 2016: 907). Gleichzeitig ist die Forschung über die epistemische Neuverortung ethnographischer Sammlungen jedoch immer auch in Kontexten von Macht verortet, die imperiale Erzählungen und Wissensordnungen über rassialisierte Andere erst geschaffen und in bis heute andauernde Sammlungs- und Ausstellungspraktiken übersetzt haben (ebd.: 901–902). Unter diesen Bedingungen ist eine sozial- und kulturanthropologische Forschung damit immer auch herausgefordert, ihre eigene Rolle für die potentielle Reifizierung der hier etablierten Macht- und Ausgrenzungshierarchien zu reflektieren, sowohl mit Blick auf die von ihr verfolgten Modi des Forschens und Repräsentierens als auch hinsichtlich der Ethik der Beziehungen zu den unterschiedlichen Akteur:innen ihres Felds.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Ahmed, Sarah 2010: Happy Objects. In: Melissa Gregg und Gregory J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 29–52.

Appadurai, Arjun 1986 (Hg.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

#BringBackNgonnso 10.06.2022. https://twitter.com/ngonnso/status/1535292974778785798 (abgerufen am 06.08.2022).

Cardoso, Rafael 2021: The Humboldt Forum's Disappointing Ethnographic Collections. *Hyperallergic* https://hyperallergic.com/699644/humboldt-forum-disappointing-ethnographic-collections/ (abgerufen am 06.08.2022).

Cassella, Conlin Eleanor und Kath Woodward 2014: Introduction to Part II „Affective Objects". In: Penny Harvey et al. (Hg.), *Objects and Materials: A Routledge Companion*. London: Routledge, 103–108.

Deutschlandfunk Kultur 2022: Frankreich gibt koloniale Raubkunst zurück: „Ein großes Weltereignis". https://www.deutschlandfunkkultur.de/frankreich-gibt-koloniale-raubkunst-zurueck-ein-grosses-100.html (abgerufen am 06.08.2022).

Dilger, Hansjörg und Matthias Warstat 2023: Affective Diversity: Conceptualizing Institutional Change in Postmigrant Societies. In: Millicent Churcher, Sandra Calkins, Jandra Boettger und Jan Slaby (Hg.), *Affect, Power and Institutions*. London: Routledge, 231–243.

Espírito Santo, Diana 2017: The Ontogeny of Dolls: Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Espiritismo. *Material Religion* 15 (3): 269–292.

Förster, Larissa 2013: Öffentliche Kulturinstitution, internationale Forschungsstätte und postkoloniale Kontaktzone: Was ist ethno am ethnologischen Museum? In: Thomas Bierschenk, Matthias Krings und Carola Lentz (Hg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer, 189–210.

Förster, Larissa 2018: Provenance: An Essay Based on a Panel with Ciraj Rassool, Paul Basu, and Britta Lange. In: CARMAH (Hg.), *Otherwise: Rethinking Museums and Heritage*. Berlin: CARMAH, 16–26.

Gatens, Moira 1999: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.

Ha, Noa 2014: Perspektiven urbaner Dekolonisierung: Die europäische Stadt als ‚Contact Zone'. *sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung* 2 (1): 27–48.

Ivanov, Paola und Jonas Bens 2021: Koloniale Diversität: Die affektiven Regierungsmodi des Liberalismus am Beispiel des Humboldt Forums. In: Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (Hg.), *Umkämpfte Vielfalt: Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Frankfurt a. M.: Campus, 164–185.

Königliche Museen zu Berlin 1914: *Anleitung zum Ethnologischen Beobachten und Sammeln. Herausgegeben im Auftrage des Generaldirektors*. Berlin: Verlag von Georg Reimer.

Malafouris, Lambros 2013: *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Moko, Laibor Kalanga 2022: Experiencing Colonialism through Visiting Collections. https://affective-societies.de/2022/sfb-1171/experiencing-colonialism-through-visiting-collections/ (abgerufen am 06.08.2022).

Oberhofer, Michaela 2012: The Appropriation of the Other: Following a Royal Throne from Bamum to Berlin. *DiARTgonale* 1 (1), 32–39.

Penny, H. Glenn 2003: *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rassool, Ciraj 2022: Rethinking the Ethnographic Museum. In: Clemens Greiner, Steven Van Wolputte und Michael Bollig (Hg.), *African Futures*. Leiden: Brill, 56–66.

Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy 2019: *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Berlin: Matthes & Seitz.

Saxer, Martin und Philipp Schorch 2020: Introduction: Materiality and Connectivity. In: Philipp Schorch, Martin Saxer und Marlen Elders (Hg.), *Exploring Materiality and Connectivity in Anthropology and Beyond*. London: UCL Press, 1–14.

Scholz, Andrea 2017: „Wissen Teilen" als Postkoloniale Museumspraxis. Ein Kooperationsprojekt zwischen der Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca (Venezuela) und dem Ethnologischen Museum Berlin. *Sociologus* 67 (1), 59–81.

Singh, Aarzoo 2019: Recovery after the Rupture: Linking Colonial Histories of Displacement with Affective Objects and Memories. *disClosure: A Journal of Social Theory* 28, Article 9.

Slaby, Jan und Birgitt Röttger-Rössler 2018: Introduction – Affect in Relation. In: Birgitt Röttger-Rössler und Jan Slaby (Hg.), *Affect in Relation: Families, Places, Technologies*. London: Routledge, 1–28.

Der SPIEGEL (23.06.2022): When Can Ngonnso Return Home? https://www.spiegel.de/international/germany/spotlight-on-germany-s-colonial-past-when-can-ngonnso-return-home-a-a2ab356d-538f-4ae7-b452-82060382e2c7 (abgerufen am 06.08.2022).

Splettstößer, Anne 2019: *Umstrittene Sammlungen: Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in ethnologischen Museen*. Göttingen: Universitätsverlag.

Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Sammlungen Online: Ngonnso'. https://recherche.smb.museum/detail/213620/ngonnso?language=de&question=Ngonnso%27&limit=15&controls=none&collectionKey=EM*&objIdx=0 (abgerufen am 06.08.2022).

Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2022: Stiftungsrat macht Weg für die Rückkehr der Ngonnso' nach Kamerun frei. Pressemitteilung vom 27.06.2022. https://www.preussischer-kulturbesitz.de/pressemitteilung/artikel/2022/06/27/stiftungsrat-macht-weg-fuer-die-rueckkehr-der-ngonnso-nach-kamerun-frei.html (abgerufen am 06.08.2022).

Der Tagesspiegel 21.07.2017: Kunsthistorikerin Savoy: „Da herrscht totale Sklerose." https://www.tagesspiegel.de/kultur/streit-ums-humboldt-forum-kunsthistorikerin-savoy-da-herrscht-totale-sklerose/20092228.html (abgerufen am 06.08.2022).

Der Tagesspiegel 20.07.2021: Demo gegen das Humboldt Forum in Berlin. https://www.tagesspiegel.de/berlin/protest-am-eroeffnungstag-demo-gegen-das-humboldt-forum-in-berlin/27437692.html (abgerufen am 06.08.2022).

Tangwa, Godfrey B. n.d.: ON THE IMAGE OF NGONNSO'. Unveröffentlichtes Manuskript.

taz 20.07.2021: Eröffnung des Humboldt Forums: „Was für ein Monster". https://taz.de/Eroeffnung-des-Humboldt-Forums/!5781744/ (abgerufen am 06.08.2022).

Tolia-Kelly, Divya P. 2016: Feeling and Being at the (Postcolonial) Museum: Presencing the Affective Politics of ‚Race' and Culture. *Sociology* 50 (5), 896–912.

Weber-Sinn, Kristin und Paola Ivanov 2020: „Collaborative" Provenance Research – About the (Im)Possibility to Smash Colonial Frameworks. *Museum & Society* 18 (1), Special Issue „Sensitive Heritage: Ethnographic Museums, Provenance Research and the Potentialities of Restitutions", hg. von Philipp Schorch, 66–81.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marium Javaid Bajwa und Achim Stephan

Kolorismus auf dem indischen Subkontinent: Einsichten aus Perspektive der situierten Affektivität[1]

Zusammenfassung

Anhaltende diskriminierende Praktiken, denen Menschen mit dunkler Hautfarbe ausgesetzt sind und die sie an den Rand der Gesellschaften drängen, sind die Grundlage für das Fortbestehen von Kolorismus und Rassismus auf dem indischen Subkontinent. Um besser zu verstehen, wie sich koloristische Ideologien in den Köpfen der Menschen verankern, beleuchten wir die dafür relevanten Abläufe aus Perspektive der *situierten Affektivität*. Die in diesem emotionsphilosophischen Paradigma entwickelten begrifflichen Werkzeuge geben Einblick in die sozialen Strukturen und Interaktionen, die den Kolorismus aufrechterhalten und durch Prozesse der *mind invasion* einen prägenden Einfluss auf die Normen und Werte sowie das emotionale Repertoire jedes Einzelnen von Kindheit an haben. Schließlich lässt sich zeigen, wie Menschen zur Nutzung von Ressourcen verleitet werden, mit deren Hilfe sie ihre Affekte zu regulieren glauben – ein Verhalten, das am Ende aber dazu beiträgt, koloristische und rassistische Praktiken und Ideologien zu perpetuieren.

Einleitung

Rassistische Diskriminierungen und solche aufgrund einer dunkleren Hautfarbe werden vor allem mit der westlichen Welt in Verbindung gebracht. Doch auch in den Gesellschaften des indischen Subkontinents gibt es tief verankerte Mechanismen des Kolorismus und Rassismus. Diesen gilt die nachfolgende Erörterung. Nach einer kurzen allgemeinen Einführung in die Begriffe des ‚Kolorismus' und ‚Rassismus' vermitteln wir einen ersten Eindruck davon, wie die Verhaltenskodizes, die den auf der Hautfarbe basierenden diskriminierenden Strukturen zugrunde liegen, auf dem indischen Subkontinent praktiziert und reproduziert werden. Anschließend werden wir einige Sichtweisen vorstellen, die im letzten Jahrzehnt in der Philosophie der Emotionen unter dem Begriff der *situierten Affektivität* entwickelt wurden. Das begriffliche Instrumentarium, das dieser Ansatz bietet, ermöglicht ein erweitertes Verständnis der verschiedenen sozio-normativen und materiellen Praktiken, die auf dem indischen Subkontinent die Grundlage für koloristische Überzeugungen legen und rassistisches Denken von klein auf

1 Der Beitrag ist eine leicht modifizierte deutsche Übersetzung einer früheren Version von „Colorism in the Indian Subcontinent—Insights through Situated Affectivity", einer Arbeit, die im März 2023 bei *Phenomenology and the Cognitive Sciences* in einer längeren Fassung erschienen ist. Vor allem der zweite Abschnitt „Kolorismus und Rassismus" ist dort um Überlegungen zur *critical race theory* ergänzt (vgl. Bajwa et al. 2023).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schüren. So werden wir aufzeigen, welch durchdringenden Einfluss die sozialen Strukturen, die den Kolorismus verstetigen, auf die Wertvorstellungen der Einzelnen haben und wie sie dazu beitragen, deren emotionales Repertoire in spezifischer Weise zu formen.

Kolorismus und Rassismus

Während die Begriffe ‚Kolorismus' und ‚Rassismus' manchmal synonym verwendet werden, um Vorurteile, Diskriminierung und Ungleichheit zu beschreiben, mit denen Schwarze[2] Menschen und *People of Color* auf der ganzen Welt konfrontiert sind (Harpalani 2015), verstehen wir Kolorismus als eine spezifische Spielart des Rassismus.

Frühe und einflussreiche Arbeiten über Rassismus stammen von W. E. B. Du Bois, der sich mit den Ungerechtigkeiten und Gewalttätigkeiten befasste, denen Schwarze und *People of Color* in den Vereinigten Staaten ausgeliefert waren (Du Bois [1903] 2008). Vor seinen Publikationen erschienen freilich bereits andere Werke über den amerikanischen Rassismus, so z. B. die Autobiographie *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (Douglass [1845]2006; vgl. dazu Yancy 2017: Kap. 5).

Um besser einordnen zu können, mit welchen Formen von Rassismus wir in dieser Arbeit befasst sind, ist es hilfreich, die verschiedenen Verwendungsweisen zu thematisieren, in denen der Begriff ‚Rasse' gebraucht wurde bzw. gebraucht wird (Clair und Denis 2015). Vor der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde ‚Rasse' (und auch ‚*race*') als eine biologische Kategorie verstanden, die es zu erlauben scheint, die Mitglieder der menschlichen Spezies auf der Grundlage bestimmter gemeinsamer körperlicher Merkmale in verschiedene ‚Rassen' zu unterteilen und diesen Mitgliedern gleichzeitig unterschiedliche kognitive Fähigkeiten zuzuschreiben (ebd.). Diese essentialistische Haltung ist wissenschaftlich und ethisch nicht haltbar. Stattdessen wird in angelsächsischen Diskursen *race* heute durchgängig als soziales Konstrukt verstanden (vgl. Haslanger 2012: Kap. 10), das politische Ideologien motiviert, nach denen Rechte und Privilegien ungleich verteilt werden. In deutschsprachigen Diskursen wird der Ausdruck ‚Rasse' hingegen (noch immer) meistens biologistisch verstanden, was seine Verwendung durchweg problematisch erscheinen lässt (vgl. Gasser und von Rath 2021).

Sozialkonstruktivistisch verstanden ist Rassismus ein Produkt der Ideologie *weißer* Vorherrschaft, die davon ausgeht, dass nicht-weiße ‚Rassen' minderwertig sind. Dieses Fehlverständnis dient seit der europäischen Kolonisierung als Rechtfertigung für rassistische Dominanz, Gewalt, Versklavung, Diskriminierung und Ungleichheit. Die rassistische Ideologie impliziert, dass Menschen in als ‚Rassen' bezeichnete Gruppen eingeteilt werden können und aufgrund ihrer darauf basierenden rassischen Zugehörigkeit eine bessere oder schlechtere Behandlung erfahren dürfen. Rassismus ist der Grund für verdeckte und offene Diskriminierung und Ungleichheit in der ökonomischen, politischen und sozialen Praxis (vgl. Haslanger 2012; Clair und Denis 2015).

2 Schwarz und weiß verstehen wir nicht als biologistische oder kulturalistische Bezeichnungen, sondern als gesellschaftliche und politische Konstrukte. Wir verwenden sie als analytische Kategorien, um Rassismus und koloniale Kontinuitäten benennen und untersuchen zu können. Die Großschreibung von Schwarz weist zudem auf eine Strategie der Selbstermächtigung hin (siehe Bendix und Kiesel 2010).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Begriff ‚Kolorismus' wurde erstmals 1983 von der amerikanischen Autorin Alice Walker als „a prejudicial preferential treatment of same-race people based solely on their color" eingeführt (Walker 1983: 290). Der Kolorismus geht davon aus, dass eine Person mit heller Hautfarbe einer Person mit dunklerer Hautfarbe vorzuziehen ist, und ist somit eine Form der Diskriminierung aufgrund unterschiedlicher Hautfarbe. Nach Jones (2000) beeinflusst der Kolorismus unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen, was ihn zu einem recht komplexen Phänomen macht und die Existenz einer Farbhierarchie als soziales Konstrukt untermauert. Stereotype über die Hautfarbe spielen bei der Praxis der farbbezogenen Diskriminierung eine wichtige Rolle (ebd.). Solche Vorurteile und Stereotype führen dazu, dass Menschen (bewusst oder unbewusst) an die Farbhierarchie als Parameter des Überlegenheits-Unterlegenheits-Index glauben und diesen Parameter der Farbhierarchie in eine Art gesellschaftliche Norm umwandeln (Hunter 2007; Jones 2000). Du Bois nannte einmal „the problem of the twentieth century […] the problem of the color line" ([1903] 2007: 13). Fatalerweise ist das Problem des 21. Jahrhunderts immer noch das der Hautfarbe (vgl. auch Bajwa et al. 2023).

Nicht alle rassistischen Diskriminierungen sind zugleich koloristische Vorkommnisse. So bewertete die Ideologie der Nazifaschisten so genannte Arier als überlegen gegenüber Juden und Slawen, die ebenfalls hellhäutig sind. Hingegen sind Fälle von Kolorismus ohne basale rassistische Klassifizierungen nicht verständlich. Wenn beispielsweise Menschen mit einer helleren Hautfarbe Menschen mit einer dunkleren Hautfarbe diskriminieren, obwohl beide als ‚zur selben Rasse gehörend' angesehen werden oder gar zur selben Familie gehören, ist diese koloristische Praxis eine Instanz des Rassismus, da sie davon ausgeht, dass Menschen aufgrund kontingenter Merkmale (hier: ihrer Hautfarbe) einen unterschiedlichen Wert haben. Selbst in den Fällen, in denen der Kolorismus Schönheitsstandards zu adressieren scheint, bringt er rassistische Maßstäbe zur Geltung, was weiter unten deutlicher wird. Wir betrachten daher Rassismus als die umfassende ideologische Orientierung und Kolorismus als ein Subsystem in dieser Ordnung (vgl. Auma 2020).

Das Problem von Kolorismus und Rassismus auf dem indischen Subkontinent

Koloristische Überzeugungen haben auf dem indischen Subkontinent eine lange und komplexe Geschichte, die von verschiedenen miteinander verwobenen Faktoren wie kulturellen Praktiken, dem Kastensystem, der Religion und dem Kolonialismus beeinflusst wurde (Dhillon 2015; Mishra 2015): „The genealogy of whiteness/lightness superiority is disputed among Indian historians, as is the parable of Aryan domination. The following are among the prominent theories: Aryans introduced color hierarchy, ancient Hindu scriptures pontificate the idea; British colonization implemented colorist divisions" (Dhillon 2015: 12). Auch wenn koloristische Praktiken bereits vor Beginn der britischen Kolonialzeit angelegt waren, verstärkte diese die Benachteiligung von Menschen mit dunklerer Hautfarbe, nicht zuletzt durch den Ausschluss von dunkelhäutigen Indern von zahlreichen Orten öffentlichen Lebens wie Restaurants, Bildungseinrichtungen und britischen Clubs (Masani 1990) und die Bevorzugung hellhäutiger Menschen mit sozialen und ökonomischen Privilegien. Diese kolonialen Praktiken hatten einen dauerhaften

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einfluss auf die indische Gesellschaft und verstärkten die Einstellung, *Weißsein* mit Macht zu assoziieren (ebd.; Bajwa et al. 2023).[3]

In jüngster Zeit haben die Proteste der 2013 entstandenen Black-Lives-Matter-Bewegung (BLM) gegen Rassismus in den Vereinigten Staaten und auf der ganzen Welt stark zugenommen, nachdem im Mai 2020 ein weißer Polizist den Afroamerikaner George Floyd getötet hatte (Blue 2020). Im Zuge der Proteste meldeten sich viele *People of Color* zu Wort und erzählten zur Unterstützung der BLM-Bewegung persönliche Geschichten, in denen sie zu Opfern von Rassismus geworden waren (Dremann 2020). Darunter waren viele Erzählungen von Menschen aus südasiatischen Ländern wie Pakistan, Bangladesch und Indien, die von rassistischen Vorkommnissen in westlichen Ländern berichteten. Südasiaten aus Pakistan und Indien wurden jedoch heftig dafür kritisiert, dass sie Rassismus und Kolorismus in ihren eigenen Ländern ignorieren (Alibhai-Brown 2020). So werden beispielsweise die Siddi (*Sheedis*), eine Schwarze ethnische Gruppe, die in den südlichen Landesteilen Pakistans heimisch ist, von anderen Südasiaten ausgegrenzt und immer noch als Ausgestoßene behandelt. Die Siddi, deren Vorfahren über mehrere Jahrhunderte seit dem Mittelalter als Sklaven, aber auch als Seefahrer, Händler oder freie Soldaten aus Ostafrika auf den indischen Subkontinent kamen, haben bis heute gegen Vorurteile, Schikanen, Isolation, Beschimpfungen und verminderte Bildungschancen zu kämpfen (Latif 2020).

In Indien wurde der Schwarze Sportler Darren Sammy von seinem Teamkollegen Ishant Sharma als ‚Kalu' bezeichnet, was ein abfälliger Ausdruck für Menschen mit dunkler Hautfarbe ist (Bal 2020). Meistens werden solch abwertende Begriffe in südasiatischen Gesellschaften jedoch nicht als verletzend angesehen, sondern als Scherz oder harmloser Humor begriffen, was auf tiefsitzende, selbstverständliche kulturelle Praktiken hindeutet, die zu einer Desensibilisierung und Normalisierung von Kolorismus und Rassismus geführt haben und nicht einmal als „diskriminierend, abwertend und entmenschlichend" (ebd.) wahrgenommen werden.[4]

Kolorismus ist in südasiatischen Gesellschaften tief verwurzelt und äußert sich in der Unerwünschtheit dunkler Hautfarbe und der Besessenheit von heller Hautfarbe. Unter südasiatischen Menschen gibt es eine große Bandbreite an Hautfarben. Häufig werden sie dadurch von weißen oder Schwarzen Menschen unterschieden, dass man sie als ‚braun' bezeichnet, obwohl sie in westlichen Ländern manchmal einfach als ‚Schwarze' oder ‚Weiße' gelten, je nachdem, wie nah ihre Hautfarbe an Weiß oder Schwarz ist (Harpalani 2015). Menschen mit heller Hautfarbe werden bevorzugt und insgesamt besser behandelt als Menschen mit dunkler Hautfarbe. Eine helle Hautfarbe hat in nahezu allen Lebensbereichen Vorteile. Im Gegensatz dazu werden Menschen mit dunkler Hautfarbe in Bildungseinrichtungen, bei der Heirat und auf dem Arbeitsmarkt diskriminiert. Als ob das nicht schon genug wäre, hat der Kolorismus darüber hinaus noch genderspezifische Ausprägungen. Frauen sind davon weitaus stärker betroffen als Männer,

3 *Weißsein* ist ein komplexes gesellschaftliches Phänomen, das Dynamiken von Machtverhältnissen umfasst, die sich ursprünglich im Kolonialismus ausformten. Eine umfassende Darstellung und Diskussion des *Weißseins* bietet Sarah Ahmed (2007).

4 Möglicherweise handelt es sich bei diesen eher sparsam ausfallenden Reaktionen auf diskriminierende Erfahrungen um hypokognitive Bewältigungsstrategien, mit denen die permanent anzutreffenden Demütigungen leichter zu ertragen waren (vgl. Röttger-Rössler 2002: 159). Erst in letzter Zeit kommt es vermehrt zu expliziten Auseinandersetzungen mit den tradierten koloristischen Praktiken.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

da eine helle Hautfarbe als ein bedeutender Schönheitsmaßstab gilt, der für Frauen viel mehr zählt als für Männer (Awan 2020; Dhillon 2015; Norwood 2015).[5]

Insbesondere bei der Partnerwahl kommen koloristische Überzeugungen nach wie vor zur Anwendung. Die Heirat eines dunkelhäutigen Partners würde das Paar negativen Stereotypen, Diskriminierung und einem belastenden Gefühlsleben aussetzen (Ruia 2020). Vor allem die Heirat mit einer Schwarzen Person kann schwerwiegende Folgen haben wie z. B. die Enterbung durch die Familie (Asian Network 2020). Menschen, die Schwarze oder Menschen mit dunkler Hautfarbe heiraten oder mit ihnen eine Beziehung eingehen, vermeiden in der Regel, zusammen mit ihrem Partner gesehen zu werden. Es dauert ziemlich lange, bis sie ihren Familien ihre Partnerschaft offenlegen, weil viele Familien dunkelhäutigen Menschen ablehnend gegenüberstehen (Asian Network 2020; Alibhai-Brown 2020). Die Herausforderungen, mit denen ein Paar konfrontiert werden kann, reichen von abfälligen Blicken, Kommentaren und Beleidigungen in der Öffentlichkeit über Ablehnung und Missbilligung durch Familie und Freunde bis hin zu Isolation und Einschüchterung (Stritof 2020). Diese Schwierigkeiten sind ein wichtiges Motiv für viele heiratsbereite Menschen, eine Partnerin oder einen Partner mit heller Hautfarbe zu wählen; sie vermeiden damit zahlreiche diskriminierende Begegnungen, die sich negativ auf ihr Gefühlsleben auswirken könnten.

Im Folgenden wollen wir die auf der Hautfarbe basierenden diskriminierenden Strukturen, die Rassismus und Kolorismus in den südasiatischen Gesellschaften aufrechterhalten, mithilfe des Paradigmas der situierten Affektivität untersuchen. Die in diesem Kontext entwickelten begrifflichen Instrumente erlauben es, besser zu verstehen, wie auf Hautfarben bezogene Ideologien eine Basis für fortdauernde Diskriminierungen bilden und wie soziale und mediale Strukturen, die Kolorismus und Rassismus aufrechterhalten, einen durchdringenden Einfluss auf die Normen und Werte der einzelnen Gesellschaftsmitglieder haben, ihr emotionales Repertoire prägen und bereits von früher Kindheit in das Fühlen und Denken der Menschen ‚eindringen'.

Situierte Affektivität und affektive ‚Gerüste'

Der Ausdruck *situierte Affektivität* bezeichnet ein vergleichsweise neues Paradigma innerhalb der Philosophie der Emotionen, das durch die Ausweitung von Ansätzen der situierten Kognition bzw. der sogenannten *4E Cognition* (vgl. Stephan und Walter 2013: Teil III; Newen at al. 2018) auf affektive Prozesse entstanden ist (vgl. Griffiths und Scarantino 2009; Wilutzky et al. 2011; Stephan et al. 2014; Colombetti und Krueger 2015). Eine zentrale Annahme der *situierten Affektivität* ist die Abkehr von einem ausschließlich individuellen und gehirnzentrierten Zugang zu affektiven Prozessen. Stattdessen wird anerkannt, dass diese auch von unserem Körper sowie von Interaktionen mit der natürlichen, technischen und sozialen Umwelt abhängen.

Ursprünglich konzentrierte sich die Forschung zur situierten Affektivität auf das, was Jan Slaby (2016) als Nutzer-Ressourcen-Interaktion charakterisiert, also das Nutzen sogenannter externer affektiver ‚Gerüste' (*scaffolds*), um bestimmte affektive Prozesse zu erleichtern oder überhaupt erst zu ermöglichen. Beispiele dafür sind das Hören von geeignet ausgewählter

5 Die Diskriminierungen, die dunkelhäutige Frauen erfahren müssen, sind ein typischer Fall von Intersektionalität (Crenshaw 1989). Gender und Hautfarbe gehen im Kolorismus eine äußerst ungünstige Verbindung für Frauen ein.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Musik, um eine bevorzugte Stimmung zu vertiefen, oder die Inanspruchnahme von psychologischer Beratung, um mit einer schwierigen und emotional belastenden Lebenssituation fertig zu werden (Stephan und Walter 2020: § 3).

Neben den von einzelnen ‚Nutzern' ausgehenden Interaktionen mit geeignet erscheinenden ‚Ressourcen' gibt es jedoch eine Vielzahl weiterer externer Einflüsse, die ausgehend von anderen Personen ein Individuum beeinflussen und absichtlich oder unabsichtlich dessen Affektivität formen. So wurden und werden wir alle durch unsere nächsten Familienangehörigen, durch Peergroups und durch die Kulturen, denen wir angehören, affektiv geprägt und erwerben dabei ein bestimmtes Repertoire an Gefühlsregeln (Stephan und Walter 2020, § 4; von Maur 2018: Kap. 3 und 4). Mit *mindshaping* steht ein neutraler Begriff zur Verfügung, der sich auf solche längerfristig wirkenden externen Einflussnahmen auf das affektive Leben eines Menschen bezieht (vgl. Coninx und Stephan 2021).

Im Unterschied dazu schlägt Slaby den Ausdruck *mind invasion* für schädliche Einflussnahmen vor, die sich gegen die Orientierungen und Interessen der beeinflussten Person richten und deren langfristiger Entwicklung nicht förderlich sind (2016: 2). Er erläutert diesen Begriff an Berufseinsteigern, die sich an die Arbeitsbedingungen an ihrem neuen Arbeitsplatz anzupassen haben, was ihren Wünschen und Lebensgewohnheiten zuwiderlaufen kann, wenn sich ihre neue „Arbeit tendenziell in die Wohnungen ausbreitet" und „die Arbeitszeit in die ehemals arbeitsfreien Zeiten eindringt" (Slaby 2016: 9; unsere Übersetzung). Hier, wie in vielen anderen Lebenswelten, können kontinuierliche soziale Interaktionen so stark sein, dass sie das emotionale Repertoire der dort arbeitenden oder lebenden Personen beeinflussen, ihre Gewohnheiten und Einstellungen verändern und sogar ihre Persönlichkeit modifizieren.

Der Begriff *mind invasion* hat sich bereits in anderen Anwendungsbereichen als nützlich erwiesen, z. B. um die Rekrutierungs- und Mobilisierungsstrategien verschiedener extremistischer Gruppen besser zu verstehen (Haq et al. 2020; Valentini 2021), und er wird auch ein neues Licht auf die Frage werfen, warum der Kolorismus in Südasien nach wie vor ein Thema ist. Im Zusammenhang mit Kolorismus ziehen wir den Begriff *mind invasion* dem neutralen Begriff *mindshaping* vor (vgl. Coninx und Stephan 2021: 56 ff.), da der Kolorismus als gegen die eigenen Interessen gerichtet anzusehen ist, selbst wenn diese Ideologie Teil des *Mindset* der Betroffenen wird.

Mind invasion durch koloristische Praktiken

In südasiatischen Staaten, insbesondere in Pakistan, Indien und Bangladesch, dringen auf Hautfarben bezogene Ideologien von klein auf in die Köpfe der Menschen ein. Die Enkulturation des Einzelnen wird durch eine Vielzahl sozialer Praktiken geprägt, die teilweise Jahrhunderte zurückreichen und heutzutage durch soziale Medien zusätzlich verstärkt werden. Gemeinsam tragen sie zu diskriminierenden Strukturen bei, die Menschen in ihren Einstellungen und Emotionen gegenüber den Überlegenheits- und Minderwertigkeits-Konnotationen der gesellschaftlichen Farbhierarchie prägen. Im Folgenden betrachten wir zentrale gesellschaftliche Einflüsse, die auf Menschen von Geburt an einwirken.

Angesichts vorherrschender diskriminierender Einstellungen in Bezug auf Hautfarben kann ein Baby, das mit einer dunklen Hautfarbe geboren wird, eine große Enttäuschung für seine Familie bedeuten (Sethi 2020; Dixit 2019). Im Gegensatz dazu wird ein Baby mit einer hellen

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hautfarbe von den Familienmitgliedern begrüßt und bewundert. Vor allem kleine Mädchen mit dunklerer Hautfarbe werden oft als eine Last betrachtet und mit Unmut behandelt, weil die Eltern bei einer späteren Heirat als Ausgleich für die dunkle Haut ihrer Tochter mehr Mitgift als üblich aufbringen müssen (Dixit 2019). Geschwister werden häufig in Bezug auf ihre Hautfarbe miteinander verglichen, und das Geschwisterkind mit dem dunkleren Hautton wird mit Spottversen wie „*Kaali Kaluti, baigan looti* (schwarz eingerieben, sie raubte die Farbe einer Aubergine)" (Dixit 2019) verhöhnt. Es werden Fragen zu ihrer Hautfarbe gestellt, wie „Was ist mit dir passiert?" und „Wanderst du viel in der Sonne herum?" (Elgamal 2016; Farooqui 2022). Ein Mädchen mit dunklerer Haut wird ständig daran erinnert, dass es nicht die richtige Hautfarbe hat, und die ganze Familie sucht nach Mitteln, um ihre Haut aufzuhellen (Dixit 2019; Basu 2020). Es wird ihr geraten, Kleidung zu tragen, die farblich zu ihrer Hautfarbe passt, damit ihre dunkle Haut nicht heraussticht (Bansal 2020; Raza 2020). Darüber hinaus wird jungen Mädchen von Spielen und Sport im Freien abgeraten, weil dadurch ihre Haut dunkler würde und ihre Heiratschancen gefährdet würden (Bansal 2020). Infolge solcher diskriminierenden Erfahrungen wachsen vor allem Mädchen mit dem Wunsch auf, eine helle Hautfarbe zu haben, sie fühlen sich weniger hübsch und entwickeln oft Selbsthass (Patel 2020).

In Bildungseinrichtungen geht der Spießrutenlauf weiter. Schüler und Studierende mit dunkler Hautfarbe werden von Mitschülern und Kommilitonen bei jeder Gelegenheit verspottet, verhöhnt und schikaniert. Sie werden auch von Lehrern diskriminiert, die ihnen gegenüber streng und wenig zugewandt sind, während Schüler mit heller Hautfarbe mehr Nachsicht und Aufmerksamkeit erhalten (Lodhi 2017; Awan 2020; Samarajiva 2020). Diese Erfahrungen verstärken das Stereotyp, wonach dunkle Haut abscheulich und unerwünscht ist und nur helle Haut den Weg weist, Aufmerksamkeit und Akzeptanz zu erhalten. Entsprechend werden in der Schule die Kinder ermutigt, beim Malen von Gesichtern nur helle Farben zu verwenden, eine Verwendung von schwarzen oder braunen Buntstiften wird weder in Betracht gezogen noch unterstützt (Lodhi 2015). In Schulbüchern werden die Bilder von Frauen mit heller Haut häufig als ‚schön' und diejenigen mit dunkler Haut als ‚hässlich' vorgestellt (Jacob 2016). Darüber hinaus fungieren in Märchen und Zeichentrickfilmen wie *Aschenputtel* und *Schneewittchen* weiße Frauen in den Hauptrollen. Selbst ein westliches Kunstmärchen wie Hans Christian Andersens *Das hässliche Entlein* wird in Cartoons so rezipiert, als handele es von einer kleinen grauen Ente, die von allen anderen vor allem aufgrund ihrer dunklen Farbe als ein hässliches Geschöpf angesehen und schikaniert wird. Erst nachdem sich im Frühjahr das graue hässliche Entlein in einen weißen Schwan verwandelt hat, wird es mit Zuneigung und Akzeptanz bedacht (Geethanjali 2017). Eine Erziehung, in der Diskriminierungen aufgrund der Hautfarbe eine zentrale Rolle spielen, prägt natürlich auch die Einstellungen der Heranwachsenden. Ein Kind wird nicht als Rassist oder Kolorist geboren, aber Kinder, die einem derartigen Geflecht von Erziehung, Verhaltensweisen und sozialen Normen ausgesetzt sind, übernehmen unreflektiert die Überlegenheits- und Minderwertigkeits-Parameter einer sozial konstruierten Hierarchie der Hautfarben.

Später im Leben, auf dem Arbeitsmarkt, werden für Tätigkeiten an der Rezeption und in Führungspositionen Menschen mit heller Hautfarbe mit der Absicht bevorzugt, dem Image des Unternehmens ein schönes Gesicht zu geben, da ein Mensch mit dunkler Hautfarbe konnotieren würde, dass jenes ‚schmutzig' und ‚weniger gebildet' ist (Basu 2020). Diese Praktiken tragen ebenfalls zu Vorurteilen bezüglich der Hautfarbe bei, führen aber auch zu wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Ungleichheit. Ebenso werden im Journalismus Nachrichtensprecher und im Hotel- und Tourismusgewerbe Rezeptionisten, Hotelmanager und Flugbegleiter mit heller

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hautfarbe bevorzugt, und in der Medien- und Werbebranche gelten dunkelhäutige Models und Schauspieler aufgrund der mit dunkler Hautfarbe verbundenen Stereotype als ungeeignet für die Repräsentation von Luxusmarken (Awan 2020; Dixit 2019).

In südasiatischen Ländern ist es gängige Praxis, dass Eltern die Ehen ihrer Kinder arrangieren. Dabei bevorzugen sie für ihre Söhne hellhäutige Schwiegertöchter, was zur Folge hat, dass Heiratsannoncen und Websites mit Anfragen nach hellhäutigen Bräuten überschwemmt werden. Eine Heiratsvermittlungs-Website namens ‚shadi.com' (*shadi* bedeutet Heirat) verwendet eine Hautfarbenskala, die von ‚hell' über ‚weizenfarben' bis ‚dunkel' reicht, und bittet ihre Abonnenten, die Hautfarbe ihrer Wahl für potenzielle Lebenspartner anzugeben (Basu 2020). Frauen mit dunkler Hautfarbe werden in der Regel abgelehnt. Sie gelten als ungeeignet für eine Heirat, da sie dunkelhäutige Kinder haben werden, was zu einer dunkelhäutigen Generation führen würde (Lodhi 2015; Sartaj 2015; Farooqui 2022). Die diskriminierenden Normen, die hinter dieser Praxis stehen, fungieren als emotionale Fallen – sie führen zu Sorgen und Ängsten bezüglich der Zukunft von Kindern und Familien, indem sie Eltern dazu bringen, sich auf die Hautfarbe eines Menschen zu fokussieren und wirkliche Qualitäten wie Charakter, Bildung oder Liebenswürdigkeit außer Acht zu lassen. Des Weiteren wird bei Hochzeiten der Teint der Braut von Maskenbildnern deutlich aufgehellt. Die Schminkkünstler verwenden mindestens dreimal hellere Make-up-Grundierungen als die ursprüngliche Hautfarbe der Braut, um sie schön aussehen zu lassen (Samarajiva 2020; Sethi 2020). Auch erhalten Frauen oft aufhellende Cremes und werden von ihren Freunden und Ehemännern gezwungen, sie zu verwenden, um ihre Hautfarbe heller erscheinen zu lassen. Kommen sie diesen Forderungen nicht nach, müssen sie mit den Folgen einer Trennung oder Scheidung rechnen (Lewis et al. 2011).

Die beschriebenen gesellschaftlichen Zwänge nötigen Frauen Schönheitsstandards auf, die sie niemals übernehmen sollten, sie verstärken negative, auf Hautfarben basierende Klischees und unterstreichen die Tendenz des Kolorismus, Frauen stärker als Männer zu belasten. Die allgegenwärtigen Diskriminierungen erzeugen bei Frauen mit dunkler Hautfarbe Gefühle der Abweisung und Unzulänglichkeit (Landor et al. 2019). Sie lassen sie spüren, dass ihre Hautfarbe nicht der gesellschaftlichen Norm entspricht und dass mit ihnen etwas nicht stimmt, das korrigiert werden muss. Die Traumata, die mit Diskriminierungen aufgrund einer dunklen Hautfarbe einhergehen, können manchmal so stark sein, dass Selbstmord- oder Rachetendenzen ausgelöst werden. In Indien erhängte sich eine Frau, weil ihr Mann sie lediglich aufgrund ihrer dunkleren Hautfarbe misshandelte (IANS 2014). Eine andere Frau zündete sich an, weil sie von ihrer Familie wegen ihrer dunklen Hautfarbe fortwährend gedemütigt wurde (IANS 2015). In einem anderen Fall vergiftete eine Frau bei einer Familienfeier das Essen und tötete dadurch fünf Menschen, weil sie den ständigen Spott bezüglich ihrer dunklen Hautfarbe nicht mehr ertragen konnte (Shantanu 2018).

Die koloristischen Überzeugungen werden reproduziert und verstärkt, wenn Kosmetikunternehmen und Unterhaltungsmedien *Weißsein* gezielt bewerben und verherrlichen. In Anzeigen und Fernsehspots für Schönheitscremes, Kosmetika und medizinische Behandlungen zur Hautaufhellung wird dunkle Haut als minderwertig und als die tiefere Ursache aller Probleme dargestellt. Vor der Änderung ihres Produktnamens[6] zeigte der Hersteller der in Südasien sehr bekannten Hautaufhellungscreme *Fair and Lovely* wiederholt kurze Szenen über Frauen mit

6 *Fair and Lovely* nannte sich 2020 um in *Glow and Lovely* – als Reaktion auf internationale Kritik an rassistischen Ideologien im Zuge der BLM-Bewegung (vgl. dazu Sethi 2020).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dunkler Hautfarbe, die unglücklich und erfolglos in ihrem Leben sind, bis jemand vorschlägt, *Fair and Lovely* aufzutragen. Nach Anwendung der Aufhellungscreme verwandeln sie sich schlagartig in glückliche, selbstbewusste und erfolgreiche Menschen, die mit einem Mal uneingeschränkt Aufmerksamkeit erhalten (Dixit 2019). Die spezifische Darstellung und Verherrlichung des *Weißseins* gibt den affektiven Bindungen an eine vermeintliche Rangordnung von Hautfarben weiter Nahrung und intensiviert die damit verbundenen Weltbilder. Die Werbung zielt darauf ab, Menschen davon zu überzeugen, dass mit dem Weißsein verschiedene Privilegien verbunden sind, die denjenigen verwehrt bleiben, die nicht den Schönheitsstandards einer hellen Hautfarbe entsprechen (Hoskins 2014; Lodhi 2017). Darüber hinaus schüren Sprüche auf Reklametafeln wie *Gora Hoga Pakistan* (Pakistan wird *weiß* sein) weitere Vorurteile gegenüber Menschen mit dunkler Hautfarbe. Sie stärken die Wahrnehmung des *Weißseins* als für eine erfolgreiche Zukunft erforderlich und geben die tief verankerte kulturelle Norm des *Weißseins* als eine verinnerlichte Voraussetzung für ein blühendes Leben wider (Shahid 2015). Eine merkliche Kritik an den koloristischen Praktiken hat erst in letzter Zeit eingesetzt.

Die Unterhaltungsmedien unterbinden ebenfalls die Diversität in Bezug auf Hautfarben, indem sie Hauptrollen von Filmen und Fernsehsendungen nur mit hellhäutigen Schauspielern und Schauspielerinnen besetzen. Dunkelhäutige Künstlerinnen und Künstler sind in der Regel als Haushaltshilfen und für Nebenrollen vorgesehen (Lakhany 2020). In den Unterhaltungsmedien wird *Kaala Rang* (dunkle Hautfarbe) als eine Art Krankheit dargestellt, und Menschen mit dunkler Haut fühlen sich immer wieder aufgefordert, zu aufhellenden Cremes und Gesichtsbehandlungen zu greifen oder sich für medizinische Behandlungen zu entscheiden (Raza 2020, Sartaj 2015). In einer der beliebtesten pakistanischen Fernsehserien, *Dil Ruba*, wird der männliche Protagonist *Sabi* mit dunklem Teint gezeigt, wie er Gesichtsaufheller aufträgt, um mit einer helleren Haut attraktiv auf die weibliche Hauptdarstellerin Sanam zu wirken (Lakhany 2020). In Comedy-Shows ist es gängige Praxis, Witze über Menschen mit dunkler Hautfarbe zu machen (Ahmad 2020). Dies fördert eine weithin unwidersprochene koloristische Atmosphäre und standardisiert das *Weißsein* als ideale Norm. Darüber hinaus wird in Filmen und Liedern das *Weißsein* der Hautfarbe romantisiert. Meist geht es um Szenarien, in denen Männer hellhäutige Frauen begehren. Die folgenden Zeilen stammen beispielhaft aus drei hindi-englischen Songs, die im südasiatischen Raum sehr bekannt sind: „chura kay dil mera goriya chali" (das weiße Mädchen geht, nachdem es mein Herz gestohlen hat), „white white white face dekhe dilwa beating fast" (mein Herz schlägt schnell, nachdem ich weißes weißes Gesicht gesehen habe), „yeh kaali kaali aanken, ye gore gore gaal" (diese schwarzen schwarzen Augen und diese weißen weißen Wangen). Eine derartige Romantisierung und Verherrlichung des *Weißseins* beeinflusst die Psyche der Menschen natürlich erheblich (Marwaha 2020).

Wie wir gesehen haben, werden Menschen mit dunkler Hautfarbe ihr Leben lang erbarmungslos diskriminiert. Überall anzutreffende Abwertungen prägen bereits in den Familien die Psyche der Kinder, setzen sich in der Schule, am Arbeitsplatz und an den Universitäten fort, sind allgegenwärtig in den Medien und bedingen schlechte Chancen auf dem Arbeitsmarkt und bei der Partnersuche. Es scheint keine Zeit und keinen Ort zu geben, an dem keine Habitualisierung an die schädlichen Konsequenzen des Kolorismus stattfindet. Da eine Verinnerlichung der koloristischen Praktiken für alle Menschen mit dunklerer Hautfarbe einem gedeihlichen Leben abträglich ist, muss ihre kontinuierliche Beeinflussung durch das koloristische Gedankengut als eine Form der *mind invasion* verstanden werden. Sie geht einher mit dem Gefühl, nicht zu genügen, mit ständigen Selbstzweifeln, geringem Selbstvertrauen, Selbsthass und geringem

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstwertgefühl. Im Gegensatz zu einigen Fällen der *mind invasion*, bei denen die Betroffenen bereit sind, ihre Lebensverhältnisse nach und nach zu akzeptieren (z. B. die gegenseitige Durchdringung von Arbeit und Freizeit; vgl. Slaby 2016: 9), und sich vielleicht sogar über ihre Leistungen freuen, werden Menschen, die aufgrund ihrer Hautfarbe diskriminiert werden, niemals akzeptieren, geschweige denn zu schätzen wissen, was ihnen widerfährt. Für sie hat die Medaille keine zwei Seiten. Sie fühlen sich als Außenseiter der Gesellschaft, was sich schädlich auf ihr psychisches Wohl auswirkt (Awan 2020; Norwood 2015). Nach einer Studie von Landor et al. (2019) haben Menschen, die koloristische und rassistische Demütigungen erfahren, ein erhöhtes Risiko, Bluthochdruck und psychische Störungen zu entwickeln, und sind anfälliger für weitere gesundheitliche Probleme. Immer wieder auftretende negative Botschaften und Vorfälle in ihrem Umfeld verändern ihre Wahrnehmung so, dass sie vermehrt Stress erfahren, was sich wiederum in ihren kognitiven, emotionalen und körperlichen Reaktionen und ihrem Verhalten manifestieren kann.

Was wir für den Fall des Kolorismus detailliert beschrieben haben, steht beispielhaft für einen kulturellen Erfahrungsraum, vor dem sich – wie Imke von Maur ausführt – sedimentierte affektive Biografien entwickeln (von Maur 2021: 7–10). Kinder, Jugendliche, Erwachsene unterschiedlichen Alters, Eltern und Großeltern – sie alle entwickeln affektive Reaktionsrepertoires, die ihre lebenslangen Diskriminierungserfahrungen widerspiegeln. Ihre individuellen affektiven Biografien sind verwoben mit den soziokulturellen Praktiken, denen sie einerseits ausgesetzt sind, zu denen sie andererseits aber auch selbst beitragen. Nachdem wir ausführlich beschrieben haben, wie diskriminierende koloristische Weltbilder Besitz von Menschen ergreifen, werden wir nun darlegen, wie diese allgegenwärtige *mind invasion* Menschen dazu verleitet, spezifische *Ressourcen* mit der Erwartung zu *nutzen*, ihre dauerhaft unter Anspannung befindliche Emotionalität zu regulieren. Am Ende tragen die Nutzer durch ihre Interaktionen jedoch dazu bei, koloristische und rassistische Ideologien und Praktiken zu perpetuieren und sogar noch weiter zu verstärken.

Nutzer-Ressourcen-Interaktionen in einer koloristischen Lebenswelt

Im Allgemeinen nutzen Individuen eine Vielzahl von Ressourcen aus ihrer Lebenswelt, um ihr affektives Erleben zu verändern oder zu verstärken, z. B. durch den Besuch landschaftlich reizvoller Orte, um eine ausgeglichene Stimmung zu erlangen, oder durch das Tragen bestimmter Kleidung – etwa eines Anzugs –, um mehr Sicherheit und Selbstvertrauen für ein bevorstehendes Vorstellungsgespräch zu spüren. Darüber hinaus kennen wir Fälle, in denen Personen ihr soziales Umfeld nutzen oder ändern, um ihr allgemeines affektives Repertoire zu modulieren. Z. B. kann eine Person über einen längeren Zeitraum hinweg eine therapeutische Beratung in Anspruch nehmen, um ihre affektiven Fähigkeiten dahingehend zu verbessern, dass sie in sozialen Konflikten angemessener reagieren kann (weitere Beispiele werden in Coninx und Stephan 2021: § 4.1.1 und Stephan und Walter 2020: § 3 diskutiert).

Was wir in Bezug auf koloristisch geprägte Lebensformen in Südasien sehen, ist eine besondere Art der Ressourcennutzung, die in der einschlägigen Literatur nur selten berücksichtigt wird (eine Ausnahme bilden Colombetti und Krueger 2015: 1163). Um ihr Gefühlsleben zu regulieren, machen Menschen mit dunkler Hautfarbe in Südasien *kontinuierlich* Gebrauch von materiellen Ressourcen (Stephan 2022: 166). Insbesondere verwenden sie eine Vielzahl von Pro-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dukten zur Hautaufhellung – Schönheitscremes, *Skin Bleaching*, chemische Hautpeelings und medizinische Aufhellungsinjektionen – als *scaffolds* für ihren Versuch, konventionellen Schönheitsidealen zu entsprechen (Dixit 2019). Diese Mittel zur Hautaufhellung zielen darauf ab, sowohl die Gesichtsfarbe als auch die Farbe des gesamten Körpers, einschließlich der Achselhöhlen und Genitalien, aufzuhellen (Hoskins 2014). Ohne die Verwendung dieser Mittel würden viele Menschen mit dunklerer Hautfarbe zögern, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, da sie nicht den vorherrschenden gesellschaftlichen Normen entsprechen. Praktiken zur Hautaufhellung werden sowohl eigenständig als auch in sozialen Kontexten vollzogen (Stephan und Walter 2020). Im letzteren Fall, wenn Kosmetikerinnen in Schönheitssalons entschlossen Ratschläge erteilen und Menschen mit dunkler Hautfarbe unter starken Druck setzen, regelmäßig hautaufhellende Gesichtsbehandlungen durchführen zu lassen (Sethi 2020), sehen wir ein enges Zusammenspiel einer *mind invasion* durch die Kosmetikerinnen und die Nutzung der von ihnen angebotenen Ressourcen durch die Personen mit dunklerer Hautfarbe. In südasiatischen Gesellschaften ist es sogar gängige Praxis, Fremden mit dunkler Hautfarbe ein bleichendes Hausmittel (z. B. aus Kurkuma, Milch und anderen Kräutern) anzubieten. Dunkelhäutige Menschen greifen oft bewusst und absichtlich zu solchen Mitteln, in der Hoffnung, einen helleren Hautfarbton zu erreichen.

Obwohl sie einen hohen Quecksilbergehalt aufweisen und zu potenziell gefährlichen Gesundheitsproblemen wie Hautkrebs, Nieren- und Hirnschäden führen (Counter 2003), werden Produkte und Praktiken zur Hautaufhellung passioniert verwendet. Ihre Anwendung erzeugt positive Gefühle, da sie zu einem vermeintlich attraktiveren Aussehen beitragen, zu Selbstbestätigung führen, potenzielle Partner zu finden und Partnern zu gefallen erlauben und verhindern, Diskriminierungen und Gemeinheiten in verschiedenen Institutionen erdulden zu müssen. In verschiedenen Studien berichten Menschen, dass die Verwendung von Aufhellern ihr Selbstwertgefühl verbessert und ihr Selbstvertrauen stärkt. Sie glauben, dass sie mit einer hellen Hautfarbe bessere Lebenschancen haben und ein höheres soziales Ansehen genießen werden (Dixit 2019; Jacobs et al. 2016; Lewis et al. 2011). Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass es scheinbar keinen anderen Ausweg, keine anderen affektiven Gerüste gibt, um aus dem Teufelskreis des Gefühls der körperlichen Unzulänglichkeit auszubrechen, der durch Diskriminierungen aufgrund einer dunkleren Hautfarbe in Gang gehalten wird. Schlimmer noch, um eine nachhaltige Wirkung bezüglich der eigenen affektiven Grundbefindlichkeit zu erzielen, reicht es nicht aus, die Aufhellungsprodukte ein- oder zweimal anzuwenden; sie helfen nur, wenn sie dauerhaft verwendet werden.

Was in Südasien nötig wäre, ist eine radikale Änderung der Normen, Werte und der darauf basierenden Praktiken, die das Weltbild der Menschen von Geburt an prägen. Dann könnten sich auch dunkelhäutige Menschen in ihren Körpern wohlfühlen und selbstbewusst auftreten, ohne bemüht zu sein, ihre Haut aufzuhellen.

Schlussbetrachtung

Wie unsere Analyse gezeigt hat, entfalten und reproduzieren sich Kolorismus und Rassismus auf dem indischen Subkontinent durch fortbestehende diskriminierende Praktiken, die ihre Wurzeln in der Kultur- und Landesgeschichte haben. In den südasiatischen Gesellschaften werden Menschen von Geburt an und in unterschiedlichen sozialen Umfeldern mit diskriminierenden

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Strukturen konfrontiert, die der Hautfarbe gelten. Diese Strukturen und Praktiken haben einen starken Einfluss auf das Gefühlsleben der betroffenen Personen. Sie wirken als affektive Gerüste und Mittel, die Menschen dazu veranlassen, Normen und Werte zu verinnerlichen, die den Überlegenheits- und Minderwertigkeitskonnotationen der gesellschaftlich anerkannten Farbhierarchie entsprechen. Am Ende orientieren sie sich an einer Haltung, die das *Weißsein* über ihre wohlverstandenen eigenen Interessen stellt (vgl. Ahmed 2007: 151 ff.). Um sich nicht ausgegrenzt und wertlos zu fühlen, greifen Menschen mit dunklerer Hautfarbe dauerhaft zu Hautaufhellern, wodurch sie das verhängnisvolle und unerträgliche rassistische und koloristische System aufrechterhalten. Diese Praktiken, bei denen sich *mind invasion* und Nutzer-Ressourcen-Interaktionen auf schädliche Weise wechselseitig verstärken, bringen unmissverständlich die toxischen Wurzeln des Kolorismus auf dem indischen Subkontinent ans Tageslicht. Es wird ein langer und mühsamer Weg sein, diese tief verankerte Lebensweise zu revidieren und soziale Orientierungen zu schaffen, für die Akzeptanz und gegenseitiger Respekt unter den Menschen selbstverständlich ist – gleich welche Hautfarbe sie haben mögen.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Ahmad, Usama M. 2020: Op-ed: It is Time for Pakistani Society to Shun Discrimination Based on Skin Color. *Global Village Space*. https://www.globalvillagespace.com/op-ed-it-is-time-for-pakistani-society-to-shun-discrimination-based-on-skin-color/ (abgerufen am 20.02.2023).

Ahmed, Sara 2007: A Phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory* 8 (2): 149–168.

Alibhai-Brown, Yasmin 2020: Racism Is Not Just a White Problem – It's Time We Asians Confronted Our Own Prejudices. *iNews*. https://inews.co.uk/news/long-reads/racism-south-asian-prejudices-black-lives-matter-753885 (abgerufen am 20.02.2023).

Asian Network 2020: South Asian Anti-Black Racism: ‚We Don't Marry Black People'. *BBC*. https://www.bbc.com/news/av/newsbeat-53395935 (abgerufen am 20.02.2023).

Auma, Maisha-Maureen 2020: Rassismus hat übrigens nichts mit der Hautfarbe zu tun. https://www.zeit.de/campus/2020-07/maureen-maisha-auma-erziehungswissenschaftlerin-colorism-schwarze-community-rassismus (abgerufen am 20.02.2023).

Awan, Umar A. 2020: Skin Colour in Pakistan and Racism in West. *Daily Times*. https://dailytimes.com.pk/638403/skin-colour-in-pakistan-and-racism-in-west/ (abgerufen am 20.02.2023).

Bajwa, Marium J., Imke von Maur und Achim Stephan 2023: Colorism in the Indian Subcontinent – Insights through Situated Affectivity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. DOI: https://doi.org/10.1007/s11097-023-09901-6.

Bal, Sambit 2020: It's Time We South Asians Understood that Colourism is Racism. *ESPN Cricinfo*. https://www.espncricinfo.com/story/it-s-time-we-south-asians-understood-that-colourism-is-racism-1224909 (abgerufen am 20.02.2023).

Bansal, Snigdha 2020: As South Asian Women in the West, We Face Two Sides of Colorism. *The Femedic*. https://thefemedic.com/views/south-asian-women-two-sides-of-colourism/ (abgerufen am 20.02.2023).

Basu, Brishti 2020: The People Fighting ‚Light Skin' bias. *BBC Future*. https://www.bbc.com/future/article/20200818-colourism-in-india-the-people-fighting-light-skin-bias (abgerufen am 20.02.2023).

Bendix, Timo und Carolin Kiesel 2010: White Charity: Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland. *Peripherie* 120 (30): 482–495.

Blue, Victor J. 2020: What We know about the Death of George Floyd in Minneapolis. *The Seattle Times*. https://www.seattletimes.com/nation-world/what-we-know-about-the-death-of-george-floyd-in-minneapolis/ (abgerufen am 20.02.2023).

Clair, Matthew und Jeffrey S. Denis 2015: Racism, Sociology of. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* 19: 857–863. DOI: http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.32122-5.

Colombetti, Giovanna und Joel Krueger 2015: Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology* 28 (8): 1157–1176.

Coninx, Sabrina und Achim Stephan 2021: A Taxonomy of Environmentally Scaffolded Affectivity. *Danish Yearbook of Philosophy* 54: 38–64.

Counter, S. Allen 2003: Whitening Skin Can Be Deadly. *The Boston Globe*. http://archive.boston.com/news/globe/health_science/articles/2003/12/16/whitening_skin_can_be_deadly/ (abgerufen am 20.02.2023).

Crenshaw, Kimberlé W. 1989: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* 1: 139–167.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dhillon, Komal K. 2015. Pigmentocracy in India. Dissertation. *Virginia Polytechnic Institute and State University*. https://vtechworks.lib.vt.edu/bitstream/handle/10919/73702/Dhillon_KK_D_2015.pdf?sequence=-1https://vtechworks.lib.vt.edu/bitstream/handle/10919/73702/Dhillon_KK_D_2015.pdf?sequence=1 (abgerufen am 20.02.2023).

Dixit, Neha 2019: *Fair, but Not so Lovely: India's Obsession with Skin Whitening.* Bright Magazine. https://brightthemag.com/fair-but-not-so-lovely-indias-obsession-with-skin-whitening-beauty-body-image-bleaching-4d6ba9c9743d (abgerufen am 20.02.2023).

Douglass, Frederick [1845] 2006: *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave.* Boston: Published at the Anti-Slavery Office, No. 25 Cornhill / Project Gutenberg: https://www.gutenberg.org/ebooks/23.

Dremann, Sue 2020: Black and Brown Residents Describe Layers of Racism They've Faced in Palo Alto. *Palo Alto Weekly.* https://www.paloaltoonline.com/news/2020/08/19/black-and-brown-residents-describe-layers-of-racism-theyve-faced-in-palo-alto (abgerufen am 20.02.2023).

Du Bois, William E. B. [1903] 2007: The Souls of Black Folk In: Brent H. Edwards (Hg.), *Oxford World's Classics.* Oxford: Oxford University Press.

Elgamal, Asma 2016: Colorism Ruined My Life Growing up in Pakistan. *The Tempest*. https://thetempest.co/2016/04/20/news/social-justice/colorism-was-the-bane-of-my-existence/ (abgerufen am 20.02.2023).

Farooqui, Zainab 2022: Colourism: Casting ‚Light' on Marriages in Pakistan. *IBA Today.* https://iba-today.com/colourism-casting-light-on-marriages-in-pakistan/ (abgerufen am 21.02.2023).

Gasser, Lucy und Anna von Rath 2021: Zehn schwierig zu übersetzende Begriffe in Bezug auf Race. *Zeitgeister – Internationale Perspektiven aus Kultur und Gesellschaft. Postkolonialismus*. https://www.goethe.de/prj/zei/de/pos/22139756.html.

Geethanjali 2017: *Cartoons for Kids*. https://www.youtube.com/watch?v=TyrmcD8Yml0undab_channel=GeethanjaliCartoonsforKids (abgerufen am 20.02.2023).

Griffiths, Paul E. und Andrea Scarantino 2009: Emotions in the Wild. In: Philip Robbins und Murat Aydede (Hg.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 437–453.

Haq, Hina, Saad Shaheed und Achim Stephan 2020: Radicalization through the Lens of Situated Affectivity. *Frontiers in Psychology* 11: article 205.

Harpalani, Vinay 2015: To be White, Black, or Brown? South Asian Americans and the Race-Color Distinction. *Washington University Global Studies Law Review* 14 (4), 609–636.

Haslanger, Sally 2012: *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.

Hoskins, Tansy 2014: Skin-Whitening Creams Reveal the Dark Side of the Beauty Industry. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/sustainable-business/blog/skin-whitening-cream-dark-side-beauty-industry (abgerufen am 20.02.2023).

Hunter, Margaret 2007: The Persistent Problem of Colorism: Skin Tone, Status, and Inequality. *Sociology Compass* 1 (1): 237–254. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00006.x.

IANS 2014: Gurgaon Woman Commits Suicide as Husband Taunts Her for Black Complexion. *India Today.* https://www.indiatoday.in/india/north/story/gurgaon-woman-kills-herself-after-husbands-taunt-on-skin-colour-195893-2014-06-06 (abgerufen am 20.02.2023).

IANS 2015: Unable to Bear Humiliation for Dark Complexion, Woman Kills Self. *The News Minute*. https://www.thenewsminute.com/article/unable-bear-humiliation-dark-complexion-woman-kills-self-24081 (abgerufen am 20.02.2023).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jacob, Shalin 2016: This Picture Was Spotted in a Children's Textbook. What the Hell Are We Teaching Our Kids? *ScoopWhoop*. https://www.scoopwhoop.com/This-Picture-Was-Spotted-In-A-Childrens-Textbook-What-Are-We-Teaching-Our-Kids (abgerufen am 20.02.2023).

Jacobs, Meagan; Susan Levine, Kate Abney und David Lester 2016: Fifty Shades of African Lightness: A Bio-Psychosocial Review of the Global Phenomenon of Skin Lightening Practices. *Journal of Public Health in Africa* 7 (2): 552. DOI: 10.4081/jphia.2016.552.

Jones, Trina 2000: Shades of Brown: The Law of Skin Color. *Duke Law Journal* 49: 1487–1557.

Lakhany, Eman 2020: Are Pakistani Dramas Biased against Dark Skin? *Something Haute*. https://www.somethinghaute.com/are-pakistani-dramas-biased-against-dark-skin/ (abgerufen am 20.02.2023).

Landor, Antoinette M. und Shardé McNeil Smith 2019: Skin-Tone Trauma: Historical and Contemporary Influences on the Health and Interpersonal Outcomes of African Americans. *Perspectives on Psychological Science* 14 (5): 797–815. DOI: https://doi.org/10.1177/1745691619851781.

Latif, Madiha 2020: Colonialism and Colorism: Why Anti-Racism Talks Matter in Pakistan. *Resurj*. http://resurj.org/post/colonialism-and-colorism-why-anti-racism-talks-matter-pakistan (abgerufen am 20.02.2023).

Lewis, Kelly M., Navit Robkin, Karie Gaska und C. Lillian Njoki 2011: Investigating Motivations for Women's Skin Bleaching in Tanzania. *Psychology of Women Quarterly* 35 (1), 29–37. DOI: https://doi.org/10.1177/0361684310392356.

Lodhi, Fatima 2015: ‚No One Will Marry You': My Journey as a Dark Skinned Woman in Pakistan. *The Citizen*. https://www.thecitizen.in/index.php/en/NewsDetail/index/8/6091/No-One-Will-Marry-You:-My-Journey-As-A-Dark-Skinned-Woman-In-Pakistan (abgerufen am 20.02.2023).

Lodhi, Fatima 2017: Dark is Divine. *Medium.* https://medium.com/@TheVisionaryWoman/dark-is-divine-9161e0d98f38 (abgerufen am 20.02.2023).

Marwaha, Yashi 2020: ‚White White Face':11 Songs that Aptly Sum up Bollywood's Obsession with Fair Skin. *iDiva*. https://www.idiva.com/entertainment/music/bollywood-songs-which-idolise-fair-skin-so-much-that-we-could-call-them-racist/18010098 (abgerufen am 20.02.2023).

Masani, Zareer 1990: *Indian Tales of The Raj.* Berkeley: University of California Press.

Maur, Imke von 2018: *Die epistemische Relevanz des Fühlens. Habitualisierte affektive Intentionalität im Verstehensprozess*. Osnabrück: osnadocs. https://osnadocs.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-20180807502.

Maur, Imke von 2021: Taking Situatedness Seriously. Embedding Affective Intentionality in Forms of Living. *Frontiers in Psychology* 12: article 599939.

Mishra, Neha 2015: India and Colorism: The Finer Nuances. *Washington University Global Studies Law Review* 4 (14): 725–750. https://openscholarship.wustl.edu/law_globalstudies/vol14/iss4/14.

Newen, Albert, Leon de Bruin und Shaun Gallagher (Hg.) 2018: *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford/ New York: Oxford University Press.

Norwood, Kimberly J. 2015: „If You Is White, You's Alright." Stories about Colorism in America. *Washington University Global Studies Law Review* 14 (4): 585–607.

Patel, Rudri 2020: How South Asian Mothers Are Addressing America's Racial Reckoning—and Their Own Struggles with Colorism. *The Washington Post.* https://www.washingtonpost.com/lifestyle/2020/07/17/how-south-asian-mothers-are-addressing-americas-racial-reckoning-their-own-struggles-with-colorism/ (abgerufen am 20.02.023).

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raza, Lubaba 2020: Colorism in Pakistan: A Widespread Issue. *Runway Pakistan*. https://runwaypakistan.com/colorism-in-pakistan-a-widespread-issue/ (abgerufen am 20.02.2023).

Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.

Ruia, Devi 2020: South Asians Must Acknowledge Anti-Black Attitudes before Claiming Kamala Harris. *The Pitt News*. https://pittnews.com/article/159346/opinions/opinion-south-asians-must-acknowledge-anti-black-attitudes-before-claiming-kamala-harris/ (abgerufen am 20.02.2023).

Samarajiva, Indrajit 2020: Brown People Are Racist too. *Medium*. https://indica.medium.com/brown-people-are-racist-too-b8c66c69463c (abgerufen am 20.02.2023).

Sartaj, Maria 2015: In Pakistan, a Disease Called Dark Skin. *Dawn*. https://www.dawn.com/news/1209730 (abgerufen am 20.02.2023).

Shahid, Umnia 2015: Colourism in Pakistan. *The Express Tribune*. https://tribune.com.pk/story/863527/colourism-in-pakistan (abgerufen am 20.02.2023).

Shantanu, Shashank 2018: Fed up by Taunts over Her Skin Colour, Cooking Skills, Woman Poisons Food; 5 Died, 120 Fell Sick. *India TV news*. https://www.indiatvnews.com/news/india-woman-poisons-food-raigad-maharashtra-five-dead-taint-over-skin-colour-448983 (abgerufen am 20.02.2023).

Sethi, Parizaad K. 2020: Black Lives Matter Has Prompted a Reckoning in India's Beauty Industry. *The Cut.* https://www.thecut.com/2020/09/blm-movement-prompted-a-reckoning-in-indias-beauty-industry.html (abgerufen am 20.02.2023).

Slaby, Jan 2016: Mind Invasion: Situated Affectivity and the Corporate Life Hack. *Frontiers in Psychology* 7: Article 266. DOI: https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00266.

Stephan, Achim 2022: Situierte Affektivität. Emotionen jenseits von Gehirn und Körper. In: Helmut Fink und Rainer Rosenzweig (Hg.), *Wo sitzt der Geist? Von Leib und Seele zur erweiterten Kognition*. Nürnberg: Kortizes, 159–172.

Stephan, Achim und Sven Walter 2013: *Handbuch Kognitionswissenschaft*. Stuttgart: Metzler.

Stephan, Achim und Sven Walter 2020: Situated Affectivity. In: Thomas Szanto und Hilge Landweer (Hg.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions.* London: Routledge, 299–311.

Stephan, Achim, Sven Walter und Wendy Wilutzky 2014: Emotions beyond Brain and Body. *Philosophical Psychology* 27 (1): 65–81.

Stritof, Sheri 2020: Challenges of an Interracial Marriage from Society. *Verywell Mind*. https://www.verywellmind.com/interracial-marriage-challenges-2303129 (abgerufen am 20.02.2023).

Valentini, Daniele 2021: Digital Mind Invasion: Far-Right Individuals and Socio-Technical Disgust. In: Constantino Pereira Martins (Hg.), *Cyberpolitics*. Coimbra: IEF Coimbra University, 128–146. DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4912411.

Walker, Alice 1983: *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt.

Wilutzky, Wendy, Achim Stephan und Sven Walter 2011: Situierte Affektivität. In: Jan Slaby, Achim Stephan, Henrik Walter und Sven Walter (Hg.), *Affektive Intentionalität*. Paderborn: mentis, 283–320.

Yancy, George 2017: *Black Bodies, White Gazes. The Continuing Significance of Race in America*. 2nd edition. Lanham: Rowman und Littlefield.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mechthild von Vacano

Liebe, Handwerk, Hierarchie: Anthropologische Betrachtungen zur Vielgestalt der Liebe

„Wenn ich ihn so am Telefon säuseln hör, dann weiß ich schon, mit wem er spricht", kommentiert Po' Leila[1] die leise Stimme ihres Mannes, der im Nebenraum in sein Handy spricht. „In diesem sanften Singsang spricht er immer nur mit seiner Zweitfrau." Verdutzt schaue ich Po' Leila an. Denn von einer solchen zweiten Ehefrau hatte ich bislang noch nichts mitbekommen, obwohl ich die Eheleute Leila und Akri nun schon mehrere Monate kenne und wir fast täglich Kontakt haben. Bang Akri betreibt in seinem Haus eine Siebdruckwerkstatt, die zum zentralen Ort für meine Forschung geworden ist. Hier in der heimischen Arbeitsstätte gehen Familien- und Arbeitsleben fließend ineinander über. Die Hälfte des vierräumigen Hauses sind von Akris Werkstatt in Beschlag genommen, so bleiben dem Ehepaar mit seinen zwei Teenage-Söhnen nur zwei kleine Schlafzimmer als privater Teil des Hauses. Das Wohnzimmer gehört dann bereits zur Werkstatt, die ein lebendiger Treffpunkt für Kundschaft, Mitarbeiter und sonstige Kollegen, aber auch Nachbarn, Freunde und Verwandte ist – die, wenn sie Bang Akri besuchen, in der Regel männlich sind. Sie alle werden von Po' Leila mit Tee und Kaffee bewirtet, während Bang Akri sie mit humorvollen Schmeicheleien unterhält. Da Bang Akri zu jeder Tages- und Nachtzeit arbeitet, scheint er meistens hier im Haus zu sein, wobei ihn Po' Leila häufig bei der Arbeit unterstützt. Wann sollte er also Zeit für eine zweite Frau haben? Und wie hätte mir so eine Ehekonstellation bei meinen zahlreichen, ausgedehnten Besuchen entgehen können?

Sicherlich kommt Polygynie in Indonesien unter traditionalistischen und konservativen Muslimen durchaus vor, wenngleich diese Praxis gesellschaftlich höchst umstritten (Brenner 2006) und formalrechtlich nicht anerkannt ist (Wirastri und van Huis 2021). So wusste ich von Po' Leilas Vater, dass er neben seiner ersten (und staatlich anerkannten) Ehe mit Leilas Mutter auch eine zweite Ehe mit einer wesentlich jüngeren Frau führte, die ihm im fortgeschrittenen Alter noch ein zwölftes Kind beschert hatte. Eine Nachbarin von Po' Leila lebte wiederum nur mit einem Wochenend-Ehemann, da dieser sein primäres Eheleben unter der Woche mit einer anderen Frau führte. Aber Bang Akri? Seine Ehe mit Po' Leila war mir bisher so eng erschienen, dass für eine zweite Frau kein Raum vorhanden schien – weder räumlich, noch zeitlich, noch emotional. Oder hatte ich die häusliche Situation des Ehepaars bisher komplett fehlinterpretiert?

Einige Sekunden lang kostet Po' Leila meine Verwunderung aus, bevor sie amüsiert auflöst: „Wenn Bang Akri so telefoniert, dann spricht er mit Joel. Ich scherze immer nur, dass Joel seine Zweitfrau sei, da die beiden täglich miteinander telefonieren, wenn Joel nicht gar persönlich vorbeikommt. Und so zärtlich wie mit Joel spricht Bang Akri mit niemandem sonst." Längst hat sich ihre Heiterkeit in lautes Lachen gesteigert. Ich lasse mich anstecken und lache mit. Natürlich kenne ich Joel, den ehemaligen Schützling von Bang Akri. Und ich weiß auch um

1 Alle Namen sind Pseudonyme. Bei „Po'" bzw. „Bang" handelt es sich um geschlechtsspezifische Anredeformen, die meinem sozialen Staus gegenüber der jeweiligen Person angemessen sind.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die besondere Beziehung zwischen den beiden Männern. Nur war mir der zärtlich-liebevolle Charakter dieser Beziehung nie so aufgefallen, wie ihn mir Po' Leila nun zwischen glucksendem Gelächter schildert. Jeder noch so kurze Besuch, jeder Anruf von Joel könne die Laune ihres Mannes unmittelbar anheben. Jeder Kontakt gebe ihm neue Energie (*kasih semanggat*). Denn Joel und Akri verbindet eine innige Liebe (*sayang bangat*).

Der zärtliche Tonfall, mit dem Bang Akri an jenem Tag ins Telefon sprach, war Ausdruck dieser besonderen Liebe, deren Form und Genese ich in diesem Beitrag nachzeichnen möchte. Damit knüpfe ich an Birgitt Röttger-Rösslers anthropologische Reflexionen über die Liebe an und greife ihre Forderung nach einer konzeptionellen Öffnung des Liebesbegriffs auf (siehe Röttger-Rössler 2006: 75). Denn die hier beschriebene Liebe zwischen Akri und Joel ist in verschiedenerlei Hinsicht besonders, wenngleich sie für die Beteiligten bei Weitem nicht so ungewöhnlich erscheint, wie sie wohl dem Großteil der Lesenden vorkommen mag. Im Zentrum meiner Analyse steht die fürsorgende Liebe, die sich im indonesischen Wort *sayang* ausdrückt. So beginnt mein Text mit einer semantischen Einordung dieses Begriffs. Darauf folgt die eigentliche Liebesgeschichte, analytisch nacherzählt in zwei Akten, die sich als Formation und Transformation begreifen lassen.

Zuvor jedoch noch eine methodische Anmerkung: Mein anthropologisches Nachdenken über die Liebe ist dem Anlass dieses Sammelbands geschuldet. Insofern beruht dieser Text auf der nachträglichen Analyse ethnographischen Materials, das unter einer ganz anderen, arbeitsanthropologischen Fragestellung gesammelt wurde.[2] Entsprechend fragmentarisch ist das vorliegende Datenmaterial. So beruht meine Analyse der Beziehung zwischen Bang Akri und Joel primär auf der Darstellung von Bang Akri sowie meinen Beobachtungen in seiner Werkstatt; auch sind meine Daten zu den affektiven Qualitäten dieser Liebe eingeschränkt (siehe Wynn 2015). Und doch erlaubt das vorhandene Material eine hinreichend tiefe Beschreibung dieser Liebe, um den Lesenden ihre Besonderheit zu vermitteln.

Indonesische Semantiken der Liebe

In ihrer Analyse indonesischer Emotionstermini ordnen Shaver, Murdaya und Fraley (2001) dem semantischen Feld der „Liebe" ganze 26 Begriffe zu, während sie im amerikanischen Englisch lediglich 16 solcher Begriffe identifizieren. Diese Größenordnung deckt sich mit den „rund 25" Liebesbegriffen, die Röttger-Rössler (2006:63) in der makassarischen Alltagssprache ausmacht. Was den Nuancenreichtum des jeweiligen Liebesvokabulars anbelangt, scheint das Indonesische dem Makassarischen jedoch unterlegen zu sein. Denn obwohl die Nationalsprache eine Vielzahl an qualitativen Differenzierungen erlaubt, so scheint die sozial-relationale Bedeutungsdimension des Indonesischen wesentlich schwächer ausgeprägt als im Makassarischen (Röttger-Rössler 2006:63). Das Indonesische kennt beispielsweise keine Vokabel, die nur der Liebe zwischen Eltern und Kind vorbehalten ist.

2 Im Fokus meines eigentlichen Forschungsvorhabens stand Arbeit als Nexus alltagsökonomischer Praxis und individueller Lebensführung (siehe von Vacano 2022). Die ethnographischen Daten wurden während einer 12-monatigen Feldforschung von Oktober 2014 bis September 2015 erhoben, finanziert durch ein Jahresstipendium des DAAD, ergänzt durch zwei kürzere Forschungsaufenthalte in den Jahren 2016 und 2018.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Gegensatz zur deutschen oder englischen Sprache bietet die malayisch-indonesische Sprache jedoch eine begriffliche Differenzierung zwischen romantischen und nicht-romantischen Formen der Liebe. Im engeren sprachlichen Sinn sieht Goddard (1996) den Begriff der „Liebe" in der Triade von „*cinta*", „*kasih*" und „*sayang*" ausgedrückt. Davon entspricht das Substantiv *cinta* am ehesten der romantischen Liebe (Goddard 1996:453).[3] Im Gegensatz dazu beschreibt das Verb *kasih* eine fürsorgliche Liebe, wie sie im fortgeschrittenen Eheleben zwischen Verheirateten vorkommt oder das ideale Eltern-Kind-Verhältnis prägt, ohne auf diese ehelich-elterlichen Beziehungen beschränkt zu sein (Goddard 1996:451). Ähnlich wie *kasih*, steht auch das Verb *sayang* für eine fürsorgende Art der Liebe, die sich auf „beschützerische Gefühle" innerhalb der Familie oder ein „besonderes Gefühl der Verbundenheit zwischen Freund:innen" beziehen kann (Goddard 1996:450, Übersetzung MV). So wird auch gerne die doppelnde Wortverbindung „*kasih sayang*" verwendet, um den mitfühlend-fürsorglichen Charakter der Liebe auszudrücken.

Sayang lässt sich demnach jenen Liebeskonzeptionen zuordnen, welche die emotionalen Qualitäten von Empathie und Fürsorge betonen und im regionalen Kontext Südostasiens und der indopazifischen Inseln als prägend angesehen werden (vgl. Röttger-Rössler 2006:69). Entsprechend wenig verwunderlich ist es, dass sich in Röttger-Rösslers Beschreibungen spezifischer makassarischer Liebestermini Parallelen zum indonesischen Konzept von *sayang* finden lassen und beide dieser Konzepte mit fürsorgenden Formen der Liebe korrelieren, die Douglas Hollan (2011) für das Toraja-Hochland beschreibt. Im Fall der makassarischen Sprache sind es Röttger-Rösslers (2006:65) Ausführungen zum Terminus *amaling-maling*, die mit der als *sayang* beschreibenen Liebe zwischen Akri und Joel resonieren: Denn auch *sayang* äußert sich in der gedanklichen Beschäftigung mit der geliebten Person, einem wohlwollenden Hindenken, das sich in konkreten Akten der Fürsorge manifestiert. Diese praktisch-materielle Komponente kennzeichnet auch jene Liebe, für die Hollan die Toraja-Begriffe *ma'pakaboro'* bzw. *ma-mali lako* anführt; Hollan (2011:199) diskutiert diese Liebe als eine praktische Form der Empathie, die als konkretes unterstützendes oder auch beschützendes Handeln aus dem emotionalen Verständnis für die Lage der geliebten Person erwächst und damit deutlich über die gemeinhin anerkannten Komponenten von Anteilnahme und Mitgefühl hinausgeht.

Was das Kriterium der Intensität anbelangt, fällt *sayang* jedoch weit hinter *amaling-maling* zurück, welches Röttger-Rössler (2006:65) „als die intensivste, innigste Form der Zuneigung/Liebe" beschreibt. So muss Po' Leila *sayang* zu *sayang banget* steigern,[4] um das Ausmaß der Liebe zwischen ihrem Mann und Joel zu erfassen. Diese intensive Innigkeit ist es auch, welche die Liebe zwischen Akri und Joel für die Beteiligten und deren soziales Umfeld besonders macht, und nicht ihre grundsätzliche Qualität oder die soziale Konstellation, der sie entspringt.

3 In ihrem Indonesisch-Englischen Standardwörterbuch ergänzen Echols und Shadily (2002) den romantisch konnotierten Liebensbegriff der *cinta* um den Begriff *asmara*, welcher auf eine besonders leidenschaftliche Qualität von romantischer Liebe verweist.

4 Po' Leila benutzt hier das Jakarta-Slang-Wort *banget*, das dem Indonesischen *sekali* entspricht und als „sehr" zu übersetzen ist.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein schicksalhafter Auftrag

Bang Akri muss schmunzeln, als er mir im Interview erzählt, wie er Joel in den frühen 2000er Jahren kennenlernte. Joel war damals noch ein Teenager gewesen, während Bang Akri in seinen End-Zwanzigern gewesen sein muss. Zu dieser Zeit hatte Akri noch externe Ladenräume angemietet, in denen er eine kleine Druckereiwerkstatt betrieb, die auf den Druck von Visitenkarten, Flyern und sonstigen Papierprodukten ausgerichtet war. Der junge Joel hatte damals seine Druckerei betreten, da er für sich und seine Schulfreunde T-Shirts bedrucken wollte. Mit dem dafür gängigen Siebdruckverfahren hatte Akri zu dieser Zeit eigentlich noch nichts zu tun. Doch irgendetwas an Joel bewog Akri eine Ausnahme zu machen und seinen Auftrag anzunehmen. Möglich war das, weil Akri die Drucktechnik aus seiner Ausbildung vertraut war und sich der Materialbedarf für dieses manuelle Verfahren in Grenzen hielt. Während Bang Akri den Auftrag bearbeitete, kam Joel immer wieder in der Werkstatt vorbei, um den Fortschritt zu erfragen oder mit Akri über bestimmte Aspekte der Umsetzung zu beraten. Als die T-Shirts dann fertig waren, ließ sich Akri bezahlen und verabschiedete sich in der Annahme von den Jungen, ihn nach diesem Auftragsabschluss nicht so bald wieder zu sehen. Umso überraschter war er, als Joel die (Geschäfts-)Beziehung nicht abreißen ließ, sondern mit immer neuen Projekten ankam, für die er Akris Dienste in Anspruch nehmen wollte. Mal war es das Jahrbuch seiner Schulklasse, mal weitere T-Shirts. So wurden Joels Besuche in Akris Werkstatt immer häufiger, wobei er irgendwann anfing, auch gänzlich ohne geschäftlichen Anlass vorbeizuschauen. Bald schon gehörte es zur täglichen Routine, dass Joel nach der Schule erst einmal bei Bang Akri vorbeikam, um dort seinen Nachmittag zu verbringen.

Joel muss damals eine sehr schwere Zeit durchgemacht haben, erklärt mir Akri. Denn er hatte eben erst seinen Vater verloren. Dieser unerwartete Verlust hatte seine ganze Familie aus der Bahn geworfen. Seine Mutter war mit ihrer plötzlichen Rolle als alleinerziehende Witwe komplett überfordert gewesen. Darum hatte sie Joel und seine Geschwister in die Obhut von Verwandten gegeben. Doch Joel fühlte sich dort nicht wohl und mit seiner Trauer allein. In dieser Lebenslage hatte ihn das Schicksal in Akris kleine Druckerei geführt: einem Ort, der so viel mehr war als eine bloße Arbeitsstätte und dem jungen Joel zum Zufluchtsort wurde.

Was Joel damals in Akris Werkstatt fand, habe ich ihn nie gefragt. Doch kann ich es mir auf Grund meiner eigenen Erfahrungen in der späteren Siebdruckwerkstatt sehr gut vorstellen. Auch im Jahr 2015 ging von Akris Betrieb eine besondere Anziehungskraft aus, welche die verschiedensten Arten von Besuch immer wiederkehren ließ, weit über geschäftliche Belange hinaus. Dort habe ich Bang Akri als wahren Virtuosen im Umgang mit anderen Menschen erlebt. Charmant scherzend, dann wieder schmeichelnd, bedenkt er all seine Gäste mit einer scheinbar besonderen Aufmerksamkeit. Dabei kann er fließend in einen ernsten Konversationsmodus wechseln, in dem er interessiert nachfragt und empathisch zuhört, während er seine eigenen Lebenserfahrungen teilt, nur um dann wieder nahtlos ins Scherzen überzugehen. Über sich selbst sagt Akri, er könne dabei gar nicht anders, als quasi automatisch die emotionalen Bedürfnisse seines Gegenübers zu „lesen" (*membaca*). So suche er bei jedem Besucher zu ergründen, was die Person im gegebenen Moment bewegt und in welcher Stimmung sie zu ihm kommt, um seine Ansprache dann darauf abzustimmen. All dies laufe bei ihm meist als unbewusster Prozess ab, wobei er seine konkreten Interaktionen im Nachhinein durchaus bewusst reflektiert. Diese spezifische Mischung aus humoristischer Unterhaltung und empathischem

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gespür macht Akris Werkstatt zu einem besonderen Ort, dessen erbauliche Wirkung Joel wohl schon damals gespürt hat.

Zudem war Joel weder der einzige noch der erste Jugendliche, der bei Bang Akri Zuflucht fand. Seit der Gründung seiner ersten Druckerei hatte Akri immer wieder junge Männer unter seine Fittiche genommen, denen es auf die ein oder andere Weise an Halt und Orientierung fehlte. Meist kamen sie aus schwierigen Familienverhältnissen, viele hatten Alkohol- und Suchtprobleme. Solche „verlorenen" Jugendlichen hatte Akri schon immer bevorzugt beschäftigt, um ihnen eine Struktur zu geben und sie mit seinem Wissen (*ilmu*) aufzubauen. Mit der Vermittlung seines handwerklichen Wissens und Könnens wollte er die jungen Männern zu ökonomischer Selbstständigkeit befähigen und ihnen später einmal ermöglichen eine eigene Familie ernähren zu können.[5] Eine solche Ausbildung ging jedoch immer schon über das bloße Handwerk hinaus, da sich Akri nicht nur als handwerklicher Meister, sondern auch als lebenspraktisch-spiritueller Lehrer verstand.

Schon bei seinen ersten Besuchen in der Druckerei ließ Akri Joel mitanpacken. Während der repetitiven Handgriffe unterhielt er sich mit Joel übers Drucken und das Leben. So dauerte es nicht lange, bis sich Joel Akri mit seinen Sorgen anvertraute und über den Verlust seines Vaters sprach. Zugleich sog Joel auch alles fachliche Wissen auf, das Bang Akri mit ihm teilte. Nach Joels Schulabschluss wurde die Beziehung nur noch enger. Nun verbrachte Joel ganze Tage in der Werkstatt und leistete Akri auch bei seinen langen Nachtschichten Gesellschaft (*temani*), wobei er oft auch nur irgendwo in der Werkstatt auf dem Boden schlief, während Akri seinen Auftrag zu Ende brachte. Wenn Bang Akri selbst einmal nach Hause zu seiner Frau und seinen zwei Söhnen ging – was selten genug vorkam – nahm er Joel mit. So wuchs Joel bald auch in Akris Familie hinein und Po' Leila mit ans Herz. Als Akri später seine angemietete Ladenfläche aufgab, seine Werkstatt nach Hause verlegte und von Papierdruck ganz auf Siebdruck umstieg, war Joel an seiner Seite. Nun, da Akris Haus und Werkstatt unter einem Dach waren, blieb er oft tagelang am Stück, so dass er eher bei Akris als bei seiner eigenen Familie zu wohnen schien.

Nun verbrachten auch andere Assistenten und Lehrlinge viel Zeit in Akris Werkstatt, doch keiner war so präsent wie Joel. So gewöhnten sich Akri und Joel daran, sich umeinander zu haben; wobei diese räumliche Kopräsenz auch als Ausdruck und zugleich hervorbringender Faktor für die emotionale Verbundenheit der beiden zu sehen ist. Diese körperliche Dimension betonen sowohl Bang Akri als auch Po' Leila, um die besondere Innigkeit der Liebe zwischen Akri und Joel zu beschreiben. Denn obwohl Joel inzwischen das Leben eines vielbeschäftigten Unternehmers führt, kommt er immer noch gerne bei Bang Akri vorbei, um nach einem kurzen Gespräch irgendwo in einer Ecke zu dösen. Seine bloße Anwesenheit löst in Akri wiederum ein tiefes Gefühl der inneren Ruhe aus (*hatinya tenang*). Doch wäre es falsch, die innige Verbundenheit alleine auf die gewohnte Co-Präsenz zurückzuführen. Mindestens genau so wichtig war der hohe und selten erfahrene Grad des gegenseitigen Verständnisses. Für Bang Akri zeigte sich dies in den häufigen Situationen, in denen er und Joel synchron denken zu schienen und im selben Moment den gleichen Gedanken äußerten. Zugegebenermaßen könnte auch das als Ergebnis einer gegenseitigen Prägung im extensiven Beisammensein interpretiert werden; doch impliziert Bang Akri in diesem Zusammenhang auch eine tiefe Seelenverwandtschaft.

5 Diese Art der Weitergabe seines Wissens hat für Bang Akri eine transzendentale Dimension, da er das Teilen von Wissen als „gute Tat" im Sinne des islamischen Konzepts von *amal* begreift.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vom Lehrling zum Jungunternehmer

Mit der Zeit führte Akri Joel in einen weiteren seiner Geschäftsbereiche ein, aus dem er seine anderen Lehrlinge eher heraushielt: in die Vermittlung von Druckaufträgen an die größeren Druckfabriken im Osten der Stadt. Diese Vermittlungsgeschäfte konnten äußerst lukrativ sein, insbesondere wenn es sich bei den Auftraggebern um Behörden oder große Unternehmen handelte. Als Absolvent einer renommierten Berufsfachschule für Druck und Grafik war Akri bestens vernetzt, und mit seiner scherzend-schmeichelnden Art wusste er, diese Netzwerke zu pflegen. Als er Joel für reif genug erachtete, führte Akri ihn in diese Netzwerke ein, zeigte ihm die Tricks und Kniffe der Branche und lehrte ihn seine Geschäftsphilosophie.

Nach und nach übertrug er sogar den gesamten Geschäftsbereich an Joel, zunächst nur einzelne Aufträge, später immer mehr, bis sich Akri letztendlich ganz aus dem Vermittlungsgeschäft zurückzog. Denn so geschickt Akri auch im sozialen Umgang mit seinen Geschäftspartnern war, so schlecht war sein Umgang mit Geld. In dieser Hinsicht, erkannte Akri, war ihm sein Schüler Joel überlegen; er besaß die nötige Disziplin, um seinen Cashflow zu erhalten, und ganz generell einen Sinn fürs Geschäft (*jiwa bisnis*). Entsprechend erfolgreich liefen auch Joels Geschäfte – so erfolgreich, dass er entschied sein Studium, das er zwischenzeitlich aufgenommen hatte, abzubrechen und in Vollzeit als Broker zu arbeiten.

Dass Joel überhaupt die Möglichkeit eines Studiums offenstand, hatte er seiner Herkunftsfamilie zu verdanken, die im Gegensatz zu den Familien der meisten anderen Schützlinge von Bang Akri durchaus wohlhabend war. Das hatte Bang Akri aber erst im Verlauf der Jahre verstanden. Bis dahin hatte er Joel wie alle anderen als einen verlorenen, auch ökonomisch unterstützungsbedürftigen Jugendlichen gelesen und behandelt.

Nach einigen erfolgreichen Jahren als Broker wollte Joel sein eigenes Unternehmen gründen. Das Kapital hierfür kam von seiner Familie, die Geschäftsidee von Bang Akri: in die Herstellung von Prägeplatten für den Heißfoliendruck einzusteigen – einem gängigen Verfahren zur Goldprägung von Urkunden, Grußkarten, Buchcovern und dergleichen. Das technische Knowhow für diese Branche wie auch die nötigen Kontakte kamen ebenfalls von Akri. Generell war Akri eng in die Unternehmensgründung einbezogen, so wählte er auch den Firmennamen und -standort, wie er mir stolz erzählte. Doch es war Joel, der das Unternehmen in den folgenden Jahren zum Erfolg führte. Und dieser geschäftliche Erfolg war beträchtlich: Als ich Joel 2015 kennenlernte, war er gerade dabei seinen dritten Standort zu eröffnen – und das im Alter von 30 Jahren.

Spätestens mit dieser erfolgreichen Unternehmensgründung hatte sich das ökonomische Verhältnis zwischen Joel und Bang Akri umgekehrt. Akri war stolz auf den Erfolg seines ehemaligen Schützlings und erkannte in der Art und Weise, wie Joel seine Geschäftsbeziehungen pflegte, seinen eigenen Stil: den Einsatz von Witz, Charme und Empathie zum schnellen Aufbau einer persönlichen Verbindung (*biar akrab*), die immer darauf ausgerichtet ist, dem Gegenüber ein gutes Gefühl zu vermitteln. Doch noch viel wichtiger war ihm, dass Joel ihn bis heute als seinen Lehrer (*guru*) sah, dessen Rat er in allen Lebenslagen suchte – geschäftlich wie privat. Dabei bereitete es Akri eine besondere Genugtuung, dass all jene, die sein Verhältnis zu Joel nicht kannten, sich wohl darüber wunderten, dass ein erfolgreicher Jungunternehmer wie Joel jemanden wie ihn, einen kleinen, zu Hause produzierenden Siebdrucker, für geschäftliche Belange konsultierte.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn Akris Rolle als Mentor erhalten blieb, kehrten sich viele andere Aspekte der (Für-)Sorge mit Joels wirtschaftlichem Erfolg um: Nun war er in der Lage, Akri zu einem besseren Leben zu verhelfen. Oft schon hatte er seinem ehemaligen Meister eine gut bezahlte Anstellung in seinem Unternehmen angeboten und Akri vorgeschlagen seine Siebdruckwerkstatt aufzugeben. Aber Akri hatte jedes dieser Angebote abgelehnt, da er befürchtete, dass solch ein abhängiges Arbeitsverhältnis unweigerlich zu (Interessens-)Konflikten führen und ihre Beziehung belasten würde – wobei ich mich auch frage, ob ein solches Arrangement vielleicht die Rollenumkehr allzu deutlich festgeschrieben hätte. So musste sich Joel damit begnügen, seinem Freund und Mentor großzügige Geschenke zu machen und ihm gelegentlich, wenn Bang Akri in einem finanziellen Engpass steckte, Geld zu „leihen" – wobei bei dieser Art des Leihens meist keiner der Beteiligten von einer Rückzahlung ausgeht. Anders als das Arbeitsangebot, konnte Akri diese Gesten der Großzügigkeit von ganzem Herzen annehmen; denn mit seinen Geschenken drückte Joel eine materielle Fürsorge aus, die seine Liebe, aber auch seinen Respekt für ihn als seinen Lehrer zeigte.

Diese Zuneigung zeigte sich auch in Joels anteilnehmendem Interesse an Akris Leben; so ließ er es sich trotz stressigen Arbeitsalltags nicht nehmen, sich täglich nach Akris Wohlergehen zu erkundigen, per Anruf oder Besuch. Und wenn Bang Akri krank war, kam er jeden Tag zum Krankenbesuch vorbei, um ihn mit üppigen Gaben von Vitaminpräparaten und einem wechselnden Menü von Lieblingsspeisen wieder aufzupäppeln. Dabei war sich Po' Leila gewiss, dass allein schon seine Anwesenheit zum Genesungsprozess ihres Mannes beitrage. Überhaupt spielte Joel in diesen Situationen allein deshalb eine wichtige Rolle, weil nur er Bang Akri dazu bewegen konnte, sich auch wirklich auszuruhen, wenn er krank war. Auf ihren Rat als Ehefrau, beklagte sich Po' Leila bei mir, würde Akri in diesen Momenten nicht hören. Darum war sie froh, dass es mit Joel eine Zweitfrau in Akris Leben gab.

Vom Besonderen zur Vielgestalt

Bisher habe ich die Beziehung zwischen Bang Akri und Joel mit einer Reihe unterschiedlicher Begriffe beschrieben: Mal waren es Meister und Lehrling, mal Lehrer und Schüler, mal war Akri Mentor und Joel sein Schützling. Dabei habe ich bewusst den Begriff der Freundschaft vermieden, auch wenn dies wohl am ehesten die Kategorie wäre, unter der eine solche Nahbeziehung im deutschen Kontext gefasst würde. Ebenso habe ich auf verwandtschaftliche Analogien verzichtet, obwohl die Umstände des frühen Kennenlernens – Joels unverarbeiteter Verlust seines Vaters – zu der Interpretation einladen, in dem 17 Jahre älteren Akri eine väterliche Figur, wenn nicht gar einen Vaterersatz zu sehen.

Doch würden solche Beschreibungen der Liebe zwischen Bang Akri und Joel einen wichtigen Aspekt ihrer Besonderheit nehmen, eben jener Besonderheit, die das Beispiel für die anthropologische Beschäftigung mit der Liebe interessant macht. So widerstehe ich dem voreiligen Impuls, die Beziehung der beiden in bekannte Schubladen zu stecken, um die Liebe dahin aufzuräumen, wo sie hinzugehören scheint: in die Bereiche von Familie und Freundschaft, wenn schon nicht in den Komplex von Romantik/Begehren/Sexualität/Ehe. Maßgeblich für diese Entscheidung ist das Eigenverständnis meiner Protagonisten, die sich eben weder als Freunde noch als Verwandte sehen. Aber als was sehen sich die beiden dann? Im Alltag wurde das Verhältnis zwischen Bang Akri und Joel selten kategoriell benannt: Joel war für Akri schlicht Joel;

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bang Akri war für Joel Bang Akri – jeweils ein Mensch, mit dem sie eine besondere Beziehung verband. Wenn kategorielle Begriffe verwendet wurden, so sah sich Akri als Lehrer oder Mentor (*guru*), während Joel bisweilen als sein (ehemaliger) *anak buah* vorgestellt wurde, was hier als „Schüler" bzw. „Anhänger" übersetzt werden kann.

Zusammen beschreiben diese beiden Begriffe komplementäre Rollen mit hierarchischem Charakter. Solche komplementär-hierarchische Beziehungen werden in der anthropologischen Liebesforschung bisher vor allem als Eltern-Kind-Liebe erfasst; denn in der liberal geprägten Denktradition ist die Liebe eine Emotion unter Gleichen, mit Ausnahme der scheinbar natürlichen Ungleichheit zwischen Aufziehenden und Aufzuziehenden. Andere Beziehungen der Abhängigkeit sind kaum als Liebesbeziehungen denkbar. Doch spielen hierarchische Nahbeziehungen, verwandtschaftlicher oder, wie im hier diskutieren Beispiel, nicht-verwandtschaftlicher Natur, für viele Menschen in Indonesien – und anderswo – eine zentrale Rolle. Oft sind diese Beziehungen von einer ökonomischen Dimension geprägt, wobei sie sich als Ausbildungs-, Arbeits- oder intergenerationale Versorgungsverhältnisse manifestieren. Häufig folgen sie einer Logik der Patronage, die eine persönliche Bindung mit gegenseitigen und zugleich ungleichen Verpflichtungen impliziert. Je nach Grad der Abhängigkeit können solche Beziehungen einen ausbeuterischen Charakter annehmen; genauso können sie jedoch von fürsorgender Liebe geprägt sein – oder beides zugleich. Im Fall von Bang Akri und Joel haben sich die Rollen über die Jahre gewandelt und die Hierarchien zum Teil verkehrt; und doch wurde ihre Beziehung nie zur Liebe unter Gleichen.

Darüber hinaus regt das Beispiel von Akri und Joel dazu an, über Räume und Konstellationen der fürsorgenden Liebe nachzudenken, die über die Sphären des Familiären und der Privatheit hinausgehen. So ist die Werkstatt von Bang Akri nicht bloß ein Ort des Handwerks, sondern auch ein lebendiger Raum der (Für-)Sorge, die durch und neben der erwerbsmäßig ausgerichteten Arbeit stattfindet.[6] Zugleich ist Akris Werkstatt ein männlich geprägter Raum, in dem die Anwesenheit von Po' Leila und mir eine Ausnahme darstellt; so macht die Liebe zwischen Akri und Joel auch männliche Praktiken der (Für-)Sorge sichtbar, die in ihrer innigen Qualität zwar einen Besonderheitsstatus haben mögen, die jedoch an sich von den Beteiligten als durchaus gewöhnlich angesehen werden.

Insofern führt Röttger-Rösslers (2006:75) Forderung, die Liebe vom subjektiven Erleben sozialer Nahbeziehungen her zu denken, zur Anerkennung ihrer grundsätzlichen Vielgestalt; diese Anerkennung wiederum erlaubt es, Liebesgeschichten wie die von Bang Akri und Joel zu erfassen und Dimensionen der Fürsorge und Intimität in Beziehungen zu beleuchten, die sonst übersehen werden.

6 In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass Karim (1990: 28) im Kontext der fürsorgenden Liebe von *kasih sayang* neben Familie und Freundschaft auch auf „besondere berufliche Beziehungen" verweist; während Goddard (1996:452) in Bezug auf *sayang* auch auf Beziehungskonstellationen zwischen Lehrer:in und Schüler:in eingeht.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Brenner, Suzanne 2006: Democracy, Polygamy, and Women in Post-Reformasi Indonesia. *Social Analysis* 50 (1): 164–170.

Echols, John M. und Hassan Shadily 2002: *Kamus Indonesia-Inggris: An Indonesian-English dictionary*. 3. Ausgabe. Jakarta: Gramedia.

Goddard, Cliff 1996: The 'Social Emotions' of Malay (Bahasa Melayu). *Ethos* 24 (3): 426–64.

Hollan, Douglas W. 2011: Vicissitudes of 'Empathy' in a Rural Toraja Village. In: Douglas W. Hollan and Jason C. Throop (Hg.), *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*. New York: Berghahn, 195–214.

Karim, Wazir J. 1990: Prelude to Madness: The Language of Emotion in Courtship and Early Marriage. In Wazir J. B. Karim (Hg.), *Emotions of Culture: A Malay Perspective*. Singapur: Oxford University Press, 21–63.

Röttger-Rössler, Birgitt 2006: Kulturen der Liebe. In: Birgitt Röttger-Rössler und Eva M. Engelen (Hg.), *„Tell me about love": Kultur und Natur der Liebe*. Paderborn: Mentis, 59–80.

Shaver, Phillip R., Upekkha Murdaya und Chris R. Fraley 2001: Structure of the Indonesian Emotion Lexicon. *Asian Journal of Social Psychology* 4 (3): 201–224.

Vacano, Mechthild von 2022: *Economic Subjects at Work: Livelihoods and Life Conduct in a Jakarta Neighborhood*. Unveröffentlichte Dissertationsschrift, Freie Universität Berlin.

Wirastri, Theresia D. und Stijn C. van Huis 2021: The Second Wife: Ambivalences towards State Regulation of Polygamy in Indonesia. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 53 (2): 246–268.

Wynn, Lisa L. 2015: Writing Affect, Love, and Desire into Ethnography. In: Kalpana Ram, Michael Jackson und Christopher Houston (Hg.), *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 114–247.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ferdiansyah Thajib

The Many Shades of Shame in Indonesian Gender and Sexual Politics

Many scholars working on emotion cultures in Indonesian societies have asserted the integral role of *malu* (shame or shame-like emotions) in people's everyday interactions (Geertz 1973; Keeler 1983; Stodulka 2009; Beatty 2005; Boellstorff and Lindquist 2004; Fessler 2004). One of the most prominent studies on this topic is conducted by Birgitt Röttger-Rössler (2013) who draws on the "Indonesian-model of shame" based on findings in her ethnographic fieldwork among the Makassar, in South Sulawesi Indonesia.

Through this model, Röttger-Rössler maps out that an individual shame reaction is triggered when (1) the self infringes certain social norms and they believe that others are aware of this, (2) other person misbehaved and this triggered either direct or indirect damage to the self, mainly due to shared contexts between the self and the other, and (3) the self encounters another who has higher status. In other words, this model of shame is "organized consistently in social-relational or dyadic terms: The shameful behaviour of one person always impacts on other persons as well; it also always diminishes and threatens the social integrity of others." (Röttger-Rössler 2013: 408).

Departing from Thomas Scheff's (1990) definition of shame as a social emotion arising from viewing oneself in the point of view of another, Röttger-Rössler debunks Scheff's account which locates shame as a negative assessment of the self, by arguing that the display of shame in many Indonesian societies is fundamentally viewed as a virtue. Those who "know shame" and consistently demonstrate it in everyday interactions are well respected and those who violate these norms and values can lose all claims to social recognition and support (see Fessler 2004). The productiveness of *malu* as a relational experience is also highlighted by Collins and Bahar (2000). Not only does shame regulate interactions between people from different social ranks and age, but it is also highly connected to notions of gender and sexuality:

> as with the English concept of shame, malu is closely associated with sexuality. The Indonesian word for genitals (*kemaluan*) echoes the English expression 'private parts.' Furthermore, sexually provocative behaviour by self or others should elicit *malu* [...]. Gender-inappropriate behaviour causes both men and women to feel *malu*. A boy would feel *malu* if he behaved like a girl, for example by displaying tears in public (ibid., 42, italics in original).

The interconnections between shame, sexuality and gendered relations are further elaborated in a long list of Röttger-Rössler's scholarly works, among others in her comparative study on gender nonconforming persons in South Sulawesi and Southern Philippines (2009) and in her ethnographic elaboration on experiences of conjugal love and intimacy in Makasaris culture (2008). All of these key contributions have opened up multiple pathways of understanding within my own PhD research project on the affective lives of Muslim sexual and gender minorities in

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indonesia, in which Röttger-Rössler herself, whom I always addressed as *Bu* Birgitt (*Bu* or *Ibu* is an Indonesian honorific address to women) has been one of the supervisors. Röttger-Rössler's conceptualisations on shame have shed light on how it is not only shaping different facets of social life of the research participants but also being navigated by them[1].

In this article, I explore in three case studies how Röttger-Rössler's conceptualisations scaffolded my analysis on politics of gender and sexuality in Indonesia. The first one pertains to the role of co-shaming in an increasingly hostile Indonesian public discourse from 2016 to 2018, the second is on how shame emerges in the process of affective meaning-making in an online interaction between non-heterosexual subjectivities, and the third one is how shame which is tied to locally and religiously scripted gender roles is being played out in interpersonal relationships among a group of gay men in the northwesternmost region of Indonesia, Aceh. It is worth noting here that due to limited space, I shall provide the two former case studies as snippets whereas the full accounts of each case have been published elsewhere (see Thajib 2021, 2014). In the last section I shall present an ethnographic vignette to take a closer look at how the affective domain of shame is queered in everyday practices in Indonesia.

Co-shaming in anti-LGBT discourse

Co-shaming, according to Röttger-Rössler (2013: 408) is a phenomenon in Indonesia which has become a powerful means of social control, it refers to "a circumstance when a rule violation has become public, those persons who are associated with the transgressor also feel shame." Individuals may feel shame with and for those considered misbehaving not only due to familial ties or direct personal bonds but also due to shared association to a certain context, such as belonging to the same region, religious group and so on. This emotional response generally leads the persons enacting the shameful acts being admonished and ostracised.

In my own study context, shame saliently patterned the accelerating frequency and intensity of public controversies against sexual and gender minorities or the so-called "anti-LGBT" campaigns in Indonesia from 2016 to 2018 (Thajib 2021). In this period, not only members of sexual gender minorities are facing an array of condemnation in mass and social media, they were also intimidated in private domains and persecuted in public spaces. Within the anti-LGBT discourse, shame as a cultural model is embraced by a range of actors —state and non-state, political and religious— to describe and address people who do not conform to heterosexual and gender binary assumptions. The depiction of non-normative behaviours as a contagious disease, and the identification of people who are associated with them as paedophiles, destroyer of the nation's future, or moral terrorist (Boellstorff 2014) point to the many dimensions that shame mediates relationship between self and others.

The first dimension pertains to the role of shame as means of sanctioning and ostracising people who do not fit with normative sexual and gender assumptions, by shaming people who

1 Birgitt Röttger-Rössler's intellectual contributions, her conceptualisation of shame and beyond, have been very valuable not only in enabling me to develop critical insights on the Muslim queer affective world-making in Indonesia. They have also spurred the development of anthropology of emotion in Indonesia as a field onto an exciting direction. A path that I and others who may also have the privileges of engaging with her personally and/ or intellectually will for sure continue to take on.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

self-identified as lesbian, gay and transgender persons. The second dimension corresponds to how the articulations of shame by the dominant forces of society are compounded by aggression and hostility. Tom Boellstorff (2004) describes how the assaults to the events held by local gay men and transwomen in Yogyakarta and Solo in early 2000s can be understood as a reaction of *malu* of normative men when they feel a particular kind of masculinised nationality is under threat. While Boellstorff is concerned with the nationalised form of masculinity as the source of this aggressive shame, his argument can be extended to the way shame circulates not only among those do not fit to sexual and gender norms, but also implicates others with whom they associate or with whom they are associated with in a specific context (Röttger-Rössler 2013). In this case, shame is not only felt by some of the Indonesian political figures, religious leaders and other moral entrepreneurs with regards to the presence of LGBT but also due to the fact that they share a common context (of religion, nationality and locality) with the marginalised others.

This point brings me to the third dimension, namely, the deployment of shame as political means to break with moral laxity of the past such as represented by the ambiguous attitudes (often inaptly rendered as 'tolerance') towards sexual and gender minorities in the previous eras (Platt, Davies and Bennett 2018). Tapping into the heightening sense of piety in Indonesian public spheres after the political reform of *Reformasi* in 1998, various agents of moral control urges that it is not enough to merely treat sexual and gender minorities with half-hearted acceptance, ignorance, nor silent indignation. They raise demand for a collective form of moral disciplining, including through the use of violence. This kind of narrative also builds on shaming out parts of society who seemingly remain indifferent or morally unaffected by the increasing visibility of queer representation in various media outlets. According to Helena Flam, shaming out involves "asserting oneself and one's own moral standards. It implies a feeling of superiority towards the other who claims more than deserved status and/or power" (Flam 2005: 30). On that note, the treatment of LGBT as "shameful other" is not only about reproducing stigma and discrimination, but also a bid to generate wider social participation toward the moral rectitude of the nation from the perspective of higher moral authority.

Globalisation of shame

Whereas in the previous section, the model of shame has been instrumentalised as a rhetoric for marginalising people of non-heteronormative genders and sexualities, here I focus on how those being subjected to this violent discourse navigate the model of shame for social justice agenda. For this purpose, I draw on my analysis on emotional narratives that circulate online following the dispersal of ILGA (International Lesbian and Gay Association) regional conference in Surabaya, East Java, by police under local Islamist groups' pressure in 2010 (Thajib 2014). The materials highlighted here are collected from the news section of *fridae.asia,* a Singapore-based online platform for Asian gay and lesbian community, specifically from the comment section under one news entry entitled "Islamic protestors force evacuation of ILGA conference participants in Surabaya" (published on 26 March 2010)[2].

2 http://www.fridae.asia/newsfeatures/2010/03/26/9786.islamic-protestors-force-evacuation-of-ilgaconference-participants-in-surabaya. Accessed on March 2nd, 2012.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

For example, in the online commentary lines, a user which goes by the name of "Anteos" expressed that they are ashamed of and angered by Indonesian religious officials' who had committed intolerant behaviours towards queer communities. Anteos also stated that the violent incident with ILGA have made them felt ashamed for being an Indonesian, and to some extend a Muslim, because this would make them 'guilty by association'. As I have discussed in the full version of the paper, Anteos's expression is one of few other similar narratives that are conditioned by their position of inhabiting the double status of being injured by the violent religious-national discourse while being associated with the violators due to their religious and national affinity.

In the study of lesbian and gay identity formation in the West, the feelings of shame have been largely coupled with pride in a psycho-political spectrum shaping and shaped by the desire to 'come out' (Britt and Heise 2000). In this perspective, for queer subjects, shame is perceived as a sense of failure before an idealised other and "experienced as an affective cost of not following the scripts of normative existence" (Ahmed 2004: 107). The global formation of queer shame is locally reconfigured by these actors in the acts of circumventing the heteronormative and homophobic challenges of local websites (as well as everyday physical avenues).

The pairing of anger and shame within these online commentaries echoes the model of co-shaming (Röttger-Rössler 2013) which I have explained in the previous section. But rather than associating their shame to shared localities, religion etc, the commenters seek to address international audiences, especially queer ones. They do so by expressing emotives that can presumably connect them to the global (English-speaking) others who are assumed to share a similar experience of being shamed for their nonnormative desires. By not only addressing but also bearing witness to the ongoing violence towards sexual and gender minorities, the commenters aligned their *malu* to a globalised climate of shame against discriminatory practices and rights abuses towards LGBT people. Shame became an affective means of harnessing a "fellow-feeling" (Ahmed 2004) that can potentially generate solidarity with and from an imagined, global queer community. In these narratives, they no longer saw themselves as victims of violence in need of sympathy but rather as agents who bore witness to the precarious fate of sexual and gender minorities in Indonesia, which is actually, ultimately, their own.

Queering shame in Aceh

In the last part of this article, I focus on an ethnographic vignette on how shame shapes interpersonal relationship among a group of gay men in Aceh. All identifying information on the research protagonists has been removed from this article, and a pseudonym is assigned to each participant to ensure anonymity and confidentiality. The protagonists are Tino, and his friend Rafi. I spent most of my six months of fieldwork in a coastal town I called Rancong hanging out with both men. The following event took place in the holy month of Ramadhan in 2014.

It was around 6 p.m., the call for *buka puasa* (fast-breaking) was just announced through the speakers of the mosque towers when we arrived in a noodle-eating place in the centre of Rancong. We ordered two bowls of sugary drinks such as customarily practiced during the fasting month as they provide quick energy boost after a whole day of fasting. We were also waiting for Rafi who said that he would join us after attending the fast-breaking event at his new workplace, one of the private national bank branches in Rancong. While stirring his bowl of cold drinks

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tino admitted that he was not in the mood of seeing Rafi that evening. He just had a heated argument with Rafi the day before we met.

The quarrel between Tino and Rafi took place when they decided to kill time while waiting for fast-breaking by riding on a motorbike together. Tino was driving the motorbike while Rafi was sitting on the back. As they passed through the famous hang-out spot among the youth of Rancong located nearby the beach, Rafi saw two men passing next to them on a motorbike. Rafi seemed to be attracted to these men and instructed Tino to speed up their motorbike so that he could flirt with them. At first, Tino followed the instruction, but then Rafi started to wave his hands to these men in a cajoling way. This gesture made Tino upset and he decided to turn his motorbike the other way while scolding Rafi. "That will be the last time I will be in that situation like yesterday again with him, it is really, really embarrassing (*sangat-sangat memalukan)*," he continued complaining.

I had seen Rafi make similar gestures in other occasions when we roamed through the town on motorbikes. Tino was also present in these occasions, but usually, we would just laugh about it. So, I asked Tino why he was particularly upset as I thought he was used to seeing Rafi flaunting around whenever he saw someone who was attractive. Tino said:

> no, but yesterday he was really vulgar (*vulgar sekali*), he approached people who are good-looking in his eyes or those he found of interest. So, he is really following what his heart tells him to do (*mengikuti banget kata hati*) that this person can be seduced - And the way he greeted them. And I was really embarrassed (*sangat malu*) because a lot of people here know me, I didn't want them to know. I told him that this is the last time he can do that… It was really uncomfortable (*risih*). I don't care if people say I am a hypocrite (*munafik*) or anything, it is just so uncomfortable. You saw it yourself, didn't you? When I was still studying in communication, I was often captured by a video camera for campus assignment, and when I saw myself in the video, my own side which is so effeminate (*menthel*), it is a big No! (*itu nggak banget*) I even condemned myself. Why was I so effeminate? Don't be too coquettish (*ceriwis*). After that I changed a lot, so now everyone said I am more charismatic on stage. I never exaggerate (*berlebihan*), except when I am joking (Audio-recorded conversation with Tino, 31 June 2014).

Tino's articulation of feeling embarrassed *(malu)* and discomfort (*risih*) was first and foremost tied to Rafi's sexual engagement (by means of cajoling) with other males in public space. He viewed that being in the proximity of Rafi, would jeopardise his masculine composure and could incriminate him with further stigmatisation. This is something that he had been trying to avoid, i.e. by restraining to appear effeminate (*menthel*), coquettish (*ceriwis*), exagerated (*berlebihan*) while adjusting his daily conducts according to the culturally-authorised version of masculinity, i.e. being charismatic and showing restraint in one's social conduct.

Here, I want to further examine Tino's shameful response within the triangular relationship between masculinity, emotion, and interpersonal dynamics. A more liberal-leaning analysis might place Tino's emotions (shame, discomfort, self-condemnation) as a part of his personal failings, or even branding it as a form of "internalised homophobia". Internalised homophobia as a pathological term is introduced to describe a negative feeling towards one's own homosexuality (and to some extent one's own gender nonconforming behaviour). But following ongoing criticism to this psycho-pathologizing model of this practice (Love 2007; Herek 2004; Wickberg 2000), I also see the limitation in applying such contradictory feelings towards one's own

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

non-heteronormative sexuality and gender as a manifestation of "internalised homophobia." Especially if we are to consider that this ambiguous keyword is often used reductively, as it is founded upon a positivistic bias towards certain attitudes (as confident, tolerant, self-accepting etc.) as a model for 'natural' personhood, over the pathological others.

Meanwhile, Tino's articulation of shame, discomfort and self-loathing have a lot more to tell us than a simple manifestation of a psychopathological attitude. It points to the deeper notion of what does it means to "live with injury without fixing it" (Love 2007). Furthermore, the ways internalised homophobia is employed in this particular discourse tends to annex sociostructural problems (gendered hierarchy, patriarchy, heterosexism, sexual prejudice) to personal psychology. In contrast, the stories that Tino told me; about the troubled feelings towards his social world and himself for not being able to fit in with dominant model of masculinity also emerge as a web of connections filled with gaps and ambiguities much more complex than the term internalised homophobia is able to purport.

This gap is particularly conspicuous if we are to take seriously the material, cultural and structural aspects in which Tino's story is located. The first aspect stands out in his anticipation of being exposed to people who may have known him due to his public persona as a radio announcer in the relatively closed environment of Rancong. In the context of the local culture, in Aceh, the intertwinement of social status and shame is deepened through the local term of "*marwah*." A word that Tino has also casually remarked on for a couple of times in situations where he was exposed to potentially shameful situation: "*Jangan sampai hilang marwahku*" (I don't want to lose my *marwah*). Marwah is loosely translated from the Malay language *maruah,* which simultaneously connotes dignity, reputation, and masculinity. This term has been historically reproduced during the thirty years of violent sectarian conflict in the region which ended in 2006 (Fatah 2004).

In this case, the source of Tino's fear of stigma as a non-masculine male intersects with the fear of losing face, which in his situation also could mean losing the source of livelihood as an entertainer. The second aspect points to the discourse of gender in the local context of Aceh. As highlighted by gender studies scholars (Jauhola 2012; Blackwood 2010), Islamic discourse plays a central role in Aceh and in the general Indonesian society, through the overlapping of sexed bodies and gender social attributes: Together they are the true manifestation of '*kodrat'* (God's will). As Blackwood explains: "Indonesians express a concordant relationship between bodies and behaviors. When people speak of *kodrat perempuan* or *kodrat laki-laki*, they are referring to nature or character (*kodrat*) of women and men (…) This relationship means that in the dominant Indonesian sex/gender system, one's gender attributes are seen as naturally and indivisibly part of one's sex" (2010: 40, italics in original).

So far Tino's acuteness of shame has been populated by his own and what he perceived as Rafi's failures in keeping up with *kodrat* as a mixture of locally and religiously scripted gender roles. This feeling has further attenuated the ways in which Tino practically embodied his desires for intimacy with other men. Unlike Rafi, Tino said that his ways of approaching other men are much more casual and personal. He mainly got to know them first through online dating platforms where they could remotely share personal information. Once he sensed that there are mutual interests between him and a potential lover, he would propose an actual meeting over coffee. He told me that during the first dates, to impress his dates, he would try his best to appear manly (*kebawa laki*). I asked him "how do you then make them feel attracted to you?" to which he answered:

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> by caring (*perhatian*), I provide care for him. If someone is in a relationship with me no women can beat the way I care for men. I also tell the guy I like exactly that after we are close of course. And if I have a strong feeling towards him, I will tell him, although it would risk him leaving me, I don't care. As long as I have set my feelings free (*memerdekakan rasa*) toward you, my inner self is not repressed (*tertekan batin*). I was being upfront but not vulgar of course. (Audio-recorded conversation with Tino, 31 June 2014).

For Tino, the everyday performance of same-sex desire would involve making an "excessive effort" to navigate the normative constructions that are built around caring as gender-specific feelings (women are more caring than men) in order to garner feelings of intimacy from the subject of his affection. Tino's attribution on the gendered roles of in performing care can also be extended to the gendered dimension of same-sex practice. To him still, his expressions of attraction unlike Rafi's, are still within the limit of cultural appropriateness.

The popular imagination on male homosexuality in my daily interactions with the Muslim queer community in Indonesia and the physical act of sex among men – which sometimes includes anal intercourse – is also tied to gendered hierarchy. In this sense, taking the sexual position of a 'top' (the insertive partner in anal sex) and a 'bottom' (the receptive partner) are hyper-identified as markers of a gender gap in a gay male intimacy. As Vietnamese-American queer scholar, Tan Hoang Nguyen (2014: 6 –7) reveals:

> in a patriarchal society, to bottom is akin to being penetrated and dominated like a woman (...) The top position is seen as being 'active:' 'dominant' and 'masculine,' while the bottom role consigns one to the less privileged side of the binary: 'passive;' 'submissive,' and 'feminine' (p. 6 –7).

Rumours and jokes about who is top and bottom frequently circulate in the daily interactions between myself and Tino, Rafi and their circle of friends in Rancong. Being called a "bottom" often used as means for ridiculing each other, while when someone claims one is a top, they were also received a joking reply of disbelief. This demonstrates that it is in the intersections of multiple grids of dichotomy, between masculinity and femininity, activity and femininity, and strength and weakness, self and other, that normative modality of shame is simultaneously being reproduced and displaced among the research protagonists. Here once again, the shameful and shaming reactions of Tino and his friends reverberate the first two factors described through the pan-Indonesian model of shame outlined by Röttger-Rössler. However, while we can see how displays of shame are interlocking and in tension with dominant moral codes engendered by religious doctrines, sociocultural norms, and political discourse, such affective practices are also highly skewed by the everyday vernaculars of queer intimacy and embodiments.

The different stories drawn from my ethnographic fieldwork have conveyed how shame, in its many shades, remains a productive force in Muslim queer world-making. Through this complex set of feelings, people with alternative sexualities and gender expressions in Indonesia navigate the volatile debates about their identities and belongings, respecting some boundaries while transgressing others.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

References

Ahmed, Sarah 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.

Beatty, Andrew 2005: Feeling your Way in Java: An Essay on Society and Emotion. *Ethnos* 70 (1): 53–78.

Blackwood, Evelyn 2010: *Falling into the Lesbi World: Desire and Difference in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Boellstorff, Tom 2004: The Emergence of Political Homophobia in Indonesia: Masculinity and National Belonging. *Ethnos* 69 (4): 465–86.

Boellstorff, Tom and Johan A. Lindquist 2004: Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia. *Ethnos* 69 (4): 437–44.

Britt, Lory and David Heise 2000: From Shame to Pride in Identity Politics. In: Sheldon Stryker, Timothy J. Owens and Robert W. White (eds.), *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 252–68.

Collins, Elizabeth F. and Ernaldi Bahar 2000: To Know Shame: Malu and Its Uses in Malay Societies. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 14 (1): 35–69.

Fatah, Eep S. 2004: *Mencintai Indonesian dengan Amal: Refleksi atas Fase Awal Demokrasi* (Loving Indonesia with Hope: Reflections on The Early Phases of Democracy). Jakarta: Republika.

Fessler, Daniel M. T. 2004: Shame in Two Cultures: Implications for Evolutionary Approaches. *Journal of Cognition and Culture* 4 (2): 207–62.

Flam, Helena 2005: Emotion's map: A Research Agenda. In: Helena Flam and Debra King (eds.), *Emotions and Social Movements*. London/New York: Routledge, 19–40.

Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Herek, Gregory M. 2004: Beyond Homophobia: Thinking About Sexual Stigma and Prejudice in the Twenty-First Century. *Journal of NSRC* 1 (2): 6–24.

Jauhola, Marjaana 2012: 'Natural' Sex Difference? Negotiating the Meanings of Sex, Gender and Kodrat through Gender Equality Discourse in Aceh, Indonesia. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific* 30.

Keeler, Ward 1983: Shame and Stage Fright in Java. *Ethos* 11 (3): 152–65.

Love, Heather 2007: *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge: Harvard University Press.

Nguyen, Tan Hoang 2014: *A View from the Bottom: Asian American Masculinity and Sexual Representation*. Durham, Nort Carolina: Duke University Press.

Platt, Maria, Sharyn G. Davies, and Linda R. Bennett 2018. Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia. *Asian Studies Review* 42 (1): 56–68.

Röttger-Rössler, Birgitt 2009: Geschlechtliche Mehrdeutigkeit als 'Raum der Möglichkeiten'. Transgenderism in zwei islamischen Gesellschaften Südostasiens. In: Elfriede Hermann, Karin Klenke and Michael Dickhardt (eds.), *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischen Forschens*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 277–94.

Röttger-Rössler, Birgitt 2008: Voiced Intimacies: Verbalized Experiences of Love and Sexuality in an Indonesian Society. In: William R. Jankowiak (ed.), *Intimacies: Love and Sex across Cultures*. New York: Columbia University Press, 148–173.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Röttger-Rössler, Birgitt 2013: The Eyes of the Others: Shame and Social Conformity in Contemporary Indonesia. In: Bénédicte Sère and Jörg Wettlaufer (eds.), *Shame Between Punishment and Penance: The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*. Microligus Library, 407–421.

Scheff, Thomas 1990: Socialization of Emotion: Pride and Shae as Casual Agents. In: T. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany, NY: State University of New York Press.

Stodulka, Thomas 2009: 'Beggars' and 'Kings': Regulation of Shame among Street Youths in a Javanese City in Indonesia. In: Birgitt Röttger-Rössler and Hans J. Markowitsch (eds.), *Emotions as Bio-cultural Processes*. New York: Springer, 329–49.

Thajib, Ferdiansyah 2014: Navigating Inner Conflict: Online Circulation of Indonesian Muslim Queers in Indonesia. In: Thomas Stodulka and Birgitt Röttger-Rössler (eds.), *Feelings at the Margins: Dealing with Violence, Stigma, and Isolation in Indonesia*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 159–79.

Thajib, Ferdiansyah 2021: Discordant Emotions: The Affective Dynamics of Anti-LGBT Campaigns in Indonesia, *Indonesia and the Malay World* 50 (146): 10–32.

Wickberg, Daniel 2012: Homophobia: On the Cultural History of an Idea. *Critical Inquiry*, 27 (1): 42–57.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sighard Neckel

Situationen der Scham – reloaded: Miniaturen emotionssoziologischen Forschens

Die Initiation

Einen Satz hatte die Mutter Edith immer eingeprägt: Befindest Du Dich in einer Situation, die Du noch nicht kennst, achte immer darauf, wie sich die anderen verhalten und lasse ihnen den Vortritt beim Handeln. Dann wirst Du Dich heimlich nach ihnen richten können, machst alles richtig und wirst einen guten Eindruck hinterlassen. – Jahre später, als Edith einen französischen Freund hatte und sie ihn in seiner Heimatstadt besuchte, wird sie zu einem Essen eingeladen, an dem neben der Familie des Freundes auch viele seiner Bekannten teilnehmen. Im ersten Gang des Essens werden Schnecken gereicht. Um ihr nun – so jedenfalls berichtet es Edith – eine besondere Ehre zu erweisen, wird sie aufgefordert, als erste die Schnecken zu probieren. Edith hatte Schnecken noch nie gegessen. Sie weiß nicht, nach welchen Regeln sie zu verspeisen sind, wie insbesondere mit dem speziellen Besteck zu verfahren ist. Die Blicke der anderen Gäste auf sich gerichtet fühlend, beschreibt Edith, wie sie unter der Anforderung dieser unbekannten Situation, in der auch die Ratschläge ihrer Mutter nicht mehr weiterhelfen, geradezu erstarrt. Sie schaut gebannt auf den Teller nieder und möchte sich „am liebsten unter der Tischdecke verkriechen". Dieser Zustand innerer Anspannung hält zwar kaum lange an, kommt Edith aber „wie eine Ewigkeit vor". Während sie sich blitzartig ihrer Mutter erinnert, steigt, für sie selbst deutlich bemerkbar, Schamesröte in ihr auf. Erst ihr Freund befreit sie wieder aus ihrer Erstarrung, indem er ihr mit fröhlicher Hilfsbereitschaft die Verwendung des Bestecks zeigt und ihr damit über die Situation hinweghilft.

Edith, die ihre Erzählung mit den Ratschlägen der Mutter beginnt und im Verlauf der Schilderung immer wieder auf sie zurückkommt, befindet sich in einer Situation, in der sich auf eigentümliche Weise Scham und Peinlichkeit überlagern. Vor den anderen ist ihr – gerade angesichts ihres Freundes – der Vorfall peinlich. Was mögen er und seine Familie von ihr denken? Wird sich ihr Freund für sie schämen, was ihr wiederum furchtbar peinlich wäre? Für sie selbst jedoch scheint die „rein innere Scham" (Georg Simmel) zentraler zu sein, die in ihr aufsteigt, als sich ihr plötzlich die Vorstellung aufdrängt, ihre Mutter könnte jetzt anwesend sein. Sie ist es auch – wenn auch nur gedacht und „symbolisch". Ob diese innere Scham anderen aufgefallen wäre, wenn auch die Situation selbst nicht für Peinlichkeit gesorgt hätte, ist kaum zu sagen. Gewiss ist aber, dass die Aufforderung, mit dem Essen zu beginnen, von ihren Folgen her den Charakter einer Beschämung annahm. Die Grenze zwischen der Gastfreundschaft und einem kleinen Test, inwiefern die neue deutsche Freundin des Sohnes mit den Sitten des eigenen Landes (und damit auch denen der eigenen Familie) schon vertraut ist, sind fließend. In der freundlichen Geste steckt auch eine Herausforderung, die Edith nur anzunehmen, nicht unbedingt zu bestehen hat. Gerade wenn sie jetzt Schwäche zeigt, ist der Test bestanden, bringt dieser doch eine Form der Unterordnung hervor, die jeglicher Gleichstellung innerhalb eines

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch fremden Kreises gewöhnlich vorausgeht. Die kurze Sekunde der Unterlegenheit, die Edith widerfährt, soll die schon gegebene Exponiertheit ausgleichen, die mit der Position der „Neuen" stets verbunden ist. Dadurch wird eine Art Gleichheit unter allen Beteiligten produziert, von der das Gruppenleben am Ende nur profitiert. Daher zeigt der Edith schließlich helfende Freund auch keine Spur von Verärgerung, als sie sich erwartungsgemäß nicht gerade geschickt anstellt. Seine Fröhlichkeit zeigt an, dass der Initiationsritus nunmehr überstanden und Edith dabei ist, in seine Familie aufgenommen zu werden.

Ein unfreiwilliges Bündnis

Frau O., eine ältere, elegante Dame bürgerlichen Lebensstils und aus einer liberalen Familie stammend, fährt mit dem Zug in die benachbarte Stadt, um ihre Tochter zu besuchen. Eine Fahrkarte der ersten Klasse hatte sie sich schon einige Tage zuvor gekauft. Als sie am Bahnhofskiosk noch schnell eine Zeitschrift holen will, stellt sie fest, dass sie es vor der Fahrt versäumt hatte, sich bei der Bank noch Geld zu besorgen. Sie denkt jedoch daran, dass die Fahrt nicht allzu lange dauert und ihre Tochter ihr dann schon aushelfen wird. Sie betritt also den Zug ohne Geld und sitzt während der Fahrt in einem Abteil der ersten Klasse, in dem alle weiteren Plätze frei sind. Die Abteile der zweiten Klasse hingegen sind vollständig belegt, auch die Flure, wie Frau O. von ihrem Platz aus wahrnehmen kann. Ein älterer Mann, den Frau O. als „ein wenig abgerissen und kränklich, aber vom ersten Eindruck her schon sympathisch" beschreibt, betritt ihr Abteil und fragt, ob er sich dazusetzen darf. Frau O. hat nichts dagegen und der Mann nimmt Platz. Nach einer Weile kommt der Zugschaffner. Er stellt fest, dass der ältere Mann nur eine Karte für die zweite Klasse gelöst hat und verweist ihn barsch aus dem Abteil. Frau O. empfindet dies angesichts der leeren Sitze der ersten und der Überfüllung der zweiten Klasse als ungerecht. Sie will eingreifen und dem Mann, der sie irgendwie fragend und hilfesuchend anguckt und scheinbar sich die erste Klasse nicht leisten kann, die Weiterfahrt auf einem Sitzplatz ermöglichen und ihm den Aufpreis auslegen. Im selben Moment denkt sie jedoch wieder daran, dass sie ja kein Bargeld bei sich hat, und daher gar nicht nachlösen kann. Der Mann wird „wie ein Verbrecher", wie Frau O. die Szene beschreibt, aus dem Abteil geführt, was sie tatenlos mitansehen muss. Als sich der Schaffner dann noch für die „kleine Störung" bei ihr entschuldigt, steigt – wie Frau O. berichtet – heftige Scham in ihr hoch.

Die von Frau O. beschriebene Scham begründet sich darin, in den Augen ihrer Interaktionspartner in der betreffenden Situation vermutlich andere Motive für ihr von außen sichtbares Verhalten zugerechnet zu bekommen, als sie für sich selbst zugleich reklamiert wie moralisch billigen kann. Zwar hat sie die gerade erlebte Situation als ungerecht empfunden, doch konnte sie ihre Bewertung nicht in konkretes Verhalten umsetzen, da ihr dazu buchstäblich die Mittel fehlten. Daher muss sie annehmen, dass der aus dem Abteil verwiesene Mann ihre Untätigkeit als Gleichgültigkeit oder Billigung versteht, was noch dadurch unterstützt wird, dass der Schaffner mit seiner Entschuldigung „für die kleine Störung" ihr scheinbar ein Gefühl der Belästigung unterstellte, was in ihrem Fall jedoch gar nicht vorhanden war, den Mann allerdings in seiner vermuteten Bewertung ihres Verhaltens noch bekräftigen muss. Frau O. sieht sich so in ein Bündnis gezwungen, das sie nicht will, gegen das sie aber aktuell nichts zu unternehmen vermag. Gleichzeitig sieht sich Frau O. in dem Dilemma, ihrer Haltung zu diesem Vorfall nur in einem verbalen Protest Ausdruck geben zu können, der praktisch jedoch folgenlos bliebe.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ihre Unfähigkeit zu reagieren muss aber sowohl dem Mann wie dem Schaffner als willentlicher Ausdruck einer persönlichen Einstellung erscheinen, die Frau O. aber moralisch missbilligt. Unfähig, ihrer tatsächlichen Einstellung im Handeln Ausdruck zu verschaffen, sieht Frau O. machtlos mit an, wie gleich zwei fremde Menschen ihr aufgrund einer ihnen repräsentativ erscheinenden Verhaltensweise eine Identität zuschreiben, die Frau O. vor dem Hintergrund ihres eigenen moralischen Selbstbildes nur als mangelhafte Realisierung eigener Werte empfinden kann. Hinzu kommt noch die besondere Position, die der Schaffner in dieser Situation erlangt hat. Ausgerechnet durch seine Beflissenheit vermag er es, bei ihr ein Schamgefühl auszulösen.

Die Fehlleistung

In der Bibliothek des kleinen sozialwissenschaftlichen Instituts wird an diesem Nachmittag eine Feier ausgerichtet, zu der die Professorenschaft und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eingeladen sind. Man begeht das Dienstjubiläum einer Kollegin. Der Assistent Maier betritt den Raum, schaut sich um, grüßt hier und dort, um schließlich einer Gesprächsrunde beizutreten, der auch Frau Weber, die Sekretärin seines Chefs Professor Lange angehört. Frau Weber ist eine ältere Dame und seit langem eine angesehene Kraft im Institut. Auch Assistent Maier ist mit ihr gut bekannt, da er ohnehin häufig im Büro seines Professors verkehrt und mit Frau Weber eine zugleich höfliche wie freundliche Beziehung pflegt. Wie es sich gehört und da außer Frau Weber nur Kollegen männlichen Geschlechts im Kreis stehen, begrüßt der Assistent Frau Weber als Erste – mit den Worten: „Guten Tag, Herr Lange". Noch im Moment des Aussprechens der dreifach falschen Begrüßung, die Geschlecht, Name und Stellung verwechselt, sich der Ungehörigkeit seiner Fehlleistung bewusst werdend, läuft Assistent Maier hochrot an und vermeidet den Blick von Frau Weber, die ihn so konsterniert wie beleidigt anstarrt, bis auch sie selbst eine leichte Schamröte im Gesicht zeigt. Ein kurzer Moment gegenseitiger Fassungslosigkeit stellt sich ein, der noch von den entgeisterten Blicken der umstehenden Kollegen gesteigert wird. Assistent Maier setzt denn auch zu einer sprachlichen Wiedergutmachung an, kommt aber über ein kaum vernehmbares Stottern nicht hinaus. Den inmitten des allgemeinen Stimmgewirrs gerade mitgehörten Gesprächsfetzen einer Nachbargruppe nimmt er zum Anlass, sich durch eine abrupte Wendung schnell aus seiner bisherigen Runde davon zu stehlen.

Für die Sekretärin Frau Weber ist Maiers Begrüßung eine Beschämung sowohl ihres Berufs- wie ihres Geschlechtsstatus. Gerade mit einer falschen Geschlechtszuordnung ist die Grundlage der Identität eines Menschen tangiert, und so muss ihr der Vorfall als eine Beleidigung erscheinen, die sie sich nur aus der geringen Wertschätzung Maiers erklären kann, der offensichtlich und gegen alle sonstige Freundlichkeit in ihr nur seinen Chef verkörpert sieht. Hinter ihrer Berufsrolle verschwinden ihre Person und damit auch ihr Name. Unwillkürlich löst Maier bei ihr Peinlichkeit aus, weil er ihre hierarchische Stellung gleichsam zum öffentlichen Thema erhebt. Frau Webers langjährig erwiesene Kompetenz hat sie aber bei allen im Institut zu einer außerordentlich achtenswerten Person werden lassen. Ihre unwillkürliche Missachtung fällt daher auf denjenigen zurück, der sie ausgesprochen hatte. Frau Weber selbst kann mit Verärgerung reagieren, zur Scham hat sie keine Veranlassung. Gleichwohl errötet sie, weil der Assistent sie zur Komplizin seiner Fehlleistung macht. Sie gerät in die Lage, eine Beleidigung sichtbar ertragen zu müssen, die sie nur dann abwehren könnte, würde sie auf den Lapsus von Maier geistesgegenwärtig mit dessen eigener Bloßstellung reagieren, wofür sie aktuell aber viel zu ver-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blüfft ist. Beschämend ist der Vorfall jedoch für seinen Protagonisten. Nicht nur, weil Maier einen eklatanten mentalen Kontrollverlust dokumentiert, sondern auch, weil er voraussehen kann, dass im Kreise seiner sozialwissenschaftlichen Kollegen die so offensichtliche Ursache seiner Fehlleistung jedem sogleich deutlich wird. Sigmund Freud hatte im Vertauschen von Namen heimliche Identifikationswünsche erkannt. Assistent Maier steht als eine Person da, deren Missgeschick eine peinliche Über-Identifikation mit dem in der besagten Situation durch seine Sekretärin repräsentierten Chef indiziert. Dabei ist es unerheblich, ob die umstehenden Kollegen den Vorfall tatsächlich in der befürchteten Weise deuten. Maier selbst schießt diese Interpretation durch den Kopf, und wäre er selbst Zeuge einer vergleichbaren Situation, hätte er mit Sicherheit an eine solche Deutung gedacht. Daher weiß Maier genau, dass hier aktuell nichts mehr zu reparieren ist und ihm diese Geschichte im Institut noch lange nachhängen wird, weshalb er auch so schnell wie möglich aus der peinlichen Situation verschwindet.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Autor:innen

Christoph Antweiler ist Seniorprofessor für Südostasienwissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn. Er studierte Geologie und Paläontologie (Diplom) und anschließend Ethnologie (Promotion) in Köln. Seine Hauptforschungsgebiete sind lokales Wissen, urbane Kultur, Ethnizität und anthropogener Umweltwandel.

Marium Javaid Bajwa arbeitet im Bereich Psychologie und Philosophie. Ihre Forschung zielt darauf ab, das Bewusstsein für die Themen Kolorismus und Rassismus zu schärfen und zum Dialog über Vielfalt, Gerechtigkeit und Inklusion beizutragen. Sie untersucht die affektiven Wege, auf denen soziale und kulturelle Praktiken die eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen beeinflussen. Derzeit bietet sie Forschungsberatung für *Breakthrough Glow* an.

Kathrin Bauer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Schnittfeld zwischen Psychologischer und Medizinischer Anthropologie. Sie forschte zu Femiziden und abweichendem Verhalten, Neurodiversität und Emotionsregulation.

Klaus Behnam Shad ist seit 2020 Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Postdoc) am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie an der Freien Universität Berlin. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Psychologischen Anthropologie, der Anthropologie der Migration sowie der Rassismusforschung und -kritik.

Jonas Bens ist Vertretungsprofessor am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg. Im Bereich der Politik- und Rechtsanthropologie forscht er zum Verhältnis von Indigenität, Kolonialität und moderner Staatlichkeit. Er ist Autor von *The Sentimental Court: The Affective Life of International Criminal Justice* (Cambridge University Press 2022) und *The Indigenous Paradox: Rights, Sovereignty and Culture in the Americas* (University of Pennsylvania Press 2020).

Michael J. Casimir ist emeritierter Professor am Institut für Ethnologie in Köln. Er studierte Zoologie, Chemie und Genetik an der Universität München und arbeitete als Zoologe am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen. Auf primatologische Forschungen im Kongo folgten ethnographische Studien zu Wirtschaft und Sozialisation bei Nomaden in Westafghanistan und im indischen Teil Kaschmirs.

Hansjörg Dilger, Freie Universität Berlin, Sozial- und Kulturanthropologie; Forschungsschwerpunkte: Globalisierung von Gesundheit und Medizin, religiöse Vielfalt in urbanen Kontexten, Public Anthropology; aktuelle Forschung zur epistemischen Neuverortung ‚machtvoller Objekte' in ethnographischen Sammlungen in Berlin.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eva-Maria Engelen lehrt an der Universität Konstanz und leitet die Kurt-Gödel-Forschungsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Zu ihren Arbeitsgebieten gehören u. a. die Philosophie des Geistes, der Sprache und der Emotionen. Sie ist Herausgeberin der Philosophischen Notizbücher von Kurt Gödel.

Leberecht Funk ist ein freischaffender Sozial- und Kulturanthropologe, der an der Schnittstelle zwischen Anthropologie und Psychologie forscht. Seine Themenfelder umfassen Kindheit, Sozialisation, Emotionen, soziale Beziehungen, indigene Kosmologien und materielle Kultur. Er verfügt über Regionalexpertise in Taiwan und interessiert sich für Kulturvergleiche.

Eric Anton Heuser hat als wissenschaftlicher Mitarbeiter u. a. am Institut für Sozial- u. Kulturanthropologie der FU Berlin, dem Center for Black Studies Research der University of California in Santa Barbara und als Vertretungsprofessor für Ethnologie an der Universität Hamburg gearbeitet. Er hat internationale Projekte in den Bereichen Marktforschung und Organisationsentwicklung zu den Themen Corporate Ethnography, Diversity und Gesundheit geleitet. Seit Mai 2022 leitet er die Geschäftsstelle des Kompetenznetzwerks Bibliometrie am Deutschen Zentrum für Hochschul- und Wissenschaftsforschung.

Manfred Holodynski ist Professor für Entwicklung und Erziehung am Institut für Psychologie in Bildung und Erziehung der Universität Münster. Forschungen zur Emotionsentwicklung im Kulturvergleich. Fellow am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Gastprofessur am Exzellenzcluster „Languages of Emotion" an der FU Berlin.

Heidi Keller ist Professorin i. R. der Universität Osnabrück und Direktorin von Nevet an der Hebrew University, Jerusalem. Ihr Forschungsprogramm umfasst kulturvergleichende Untersuchungen der kindlichen Entwicklung in den ersten Lebensjahren. Weiterhin setzt sie sich für die Berücksichtigung kultureller Sozialisationsmuster in verschiedenen Anwendungsbereichen ein.

Doris Kolesch ist Professorin für Theaterwissenschaft an der Freien Universität Berlin und Co-Sprecherin des Sonderforschungsbereichs „Affective Societies", in dem sie ein Forschungsprojekt zu affektiven Dynamiken in immersiven Theaterformen leitet. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören Theorie und Ästhetik von Theater und anderen Künsten, Performance und Performativität, kulturwissenschaftliche Affekt- und Emotionsforschung sowie Stimme und akustische Kultur.

Edward D. Lowe ist Professor für Anthropologie an der Soka University of America. Seine Forschungsinteressen beziehen sich auf urbane und psychologische Anthropologie, Ethnographie und kulturvergleichende Methoden, ökokulturelle Forschung, Übergänge im Lebenslauf von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, und darauf, welche Bedeutung sozialer, kultureller, politischer und ökonomischer Wandel für das menschliche Wohlergehen hat.

Hans J. Markowitsch war Professor für Physiologische Psychologie an der Universität Bielefeld. Er studierte an den Universitäten von Konstanz, Kopenhagen und Oxford, hatte Professuren an den Universitäten von Konstanz, Bochum und Bielefeld inne and erhielt Rufe an austra-

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lische und kanadische Universitäten. Er ist Autor, Ko-Autor oder Herausgeber von mehr als 30 Büchern und (mit-)verfasste mehr als 700 wissenschaftliche Artikel und Buchkapitel.

Sighard Neckel ist Professor für Soziologie an der Universität Hamburg. 2004/05 Mitglied der Research Group „Emotions as Bio-Cultural Processes" am Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) der Universität Bielefeld. 2019–2023 Teilprojektleiter im Sonderforschungsbereich 1171 „Affective Societies" an der Freien Universität Berlin.

Julia Pauli ist seit 2011 Professorin am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg. In ihren Forschungen in Mexiko (seit 1995) und Namibia (seit 2003) untersucht sie die Wechselwirkungen zwischen Migration und Klassenbildungsprozessen, Geschlechterrollen und Verwandtschaftsbeziehungen.

Anita von Poser ist seit 2022 Professorin am Seminar für Ethnologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. In Ozeanien sowie in transnationalen Lebenskontexten zwischen Vietnam und Deutschland forscht sie zu sozialen und kulinarischen Beziehungen, Fürsorge, Altern und Lebensverlauf, Migration, Zugehörigkeit und Im-/Mobilität.

Martin Rössler war bis zu seinem Ruhestand Professor und Leiter des Instituts für Ethnologie der Universität zu Köln. Spezialisiert auf das insulare Südostasien und den Indopazifik, arbeitet er vorwiegend zu den Bereichen Sozioökonomie, Politik- und Religionsethnologie.

Victoria K. Sakti ist Postdoc am Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften. Sie forscht und publiziert zu den Themen Altern, Vertreibung, Gewalt, Erinnerung und Emotionen in Osttimor und Indonesien. Sie hat in Sozial- und Kulturanthropologie an der Freien Universität Berlin promoviert.

Gabriel Scheidecker ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am SFB „Affective Societies" der Freien Universität Berlin und wechselt ab Juli 2023 als Assistenzprofessor an das Institut für Sozialanthropologie und empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich. Seine Forschungsinteressen beziehen ich auf Kindheit, Sozialisation und Emotionen sowie auf Erziehungsinterventionen im Kontext von Migration und Entwicklungszusammenarbeit.

Christian von Scheve ist Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Soziologie der Emotionen am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Soziologie der Emotionen, Kultur- und Wirtschaftssoziologie, politische Soziologie und Sozialpsychologie.

Michael Schnegg ist Professor für Ethnologie an der Universität Hamburg. Er hat Feldforschungen in Mexiko und Namibia durchgeführt und beschäftigt sich mit der Frage, wie Menschen radikale Veränderungen (bspw. Klimawandel und das Ende des Kolonialismus) subjektiv erleben. Um das zu theoretisieren, bemüht er sich um eine Weiterentwicklung der kritischen Phänomenologie.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franziska Seise ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Ethnologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ihr Promotionsprojekt adressiert die (affektiven) Beziehungsdynamiken und Prozesse der Wissensvermittlung in Patenschaften mit geflüchteten Kindern und Jugendlichen.

Jan Slaby ist Professor für Philosophie des Geistes und Philosophie der Emotionen an der Freien Universität Berlin. Er ist Teilprojektleiter am SFB 1171 „Affective Societies". Zu seinen wichtigsten Publikationen gehören die Monographie *Gefühl und Weltbezug* (mentis 2008), das Handbuch *Critical Neuroscience* (hg. mit S. Choudhury, Wiley-Blackwell 2012) und der Band *Affective Societies: Key Concepts* (hg. mit C. v. Scheve, Routledge 2019).

Achim Stephan ist Professor für Philosophie der Kognition am Institut für Kognitionswissenschaft der Universität Osnabrück. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Philosophie des Geistes und der Kognition sowie in der Philosophie der Emotionen. 2012–2015 war er Präsident der Gesellschaft für Analytische Philosophie, 2017–2020 Präsident der European Philosophical Society for the Study of Emotions.

Thomas Stodulka ist Juniorprofessor für Sozial- und Kulturanthropologie und Psychologischer Anthropologie an der Freien Universität Berlin. Er arbeitet zu Affekt, Emotion, Kindheit und Jugend, alternativen Ökonomien, Bildung und Umwelt sowie psychischer Gesundheit und Krankheit überwiegend in Südostasien.

Rosalie Stolz ist Gastprofessorin am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie an der Freien Universität Berlin. Sie forscht in Südostasien zu Sozialität, Verwandtschaft und Haustransformationen. Ihre Arbeiten sind u.a. bei NIAS Press, *Ethnos*, *Social Analysis* und *Social Anthropology* erschienen.

Ferdiansyah Thajib ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Elite-Masters Programme „Standards of Decision-Making Across Cultures" an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Als Sozial- und Kulturanthropologe an der Schnittstelle von Theorie und Praxis gilt sein besonderes Forschungsinteresse queeren Lebensformen und den affektiven Verstrickungen des Alltagslebens. Er ist außerdem Mitglied des KUNCI Study Forum & Collective, eines transdisziplinären Forschungskollektivs in Yogyakarta, Indonesien, das seit seiner Gründung im Jahr 1999 mit Formen der Produktion und des Austauschs von Wissen durch gemeinsames Studieren experimentiert.

Mechthild von Vacano forscht und lehrt an der Universität Freiburg. In ihrer Forschung verbindet sie wirtschaftsanthropologische mit psychologisch-anthropologischen Perspektiven. Ihr besonderes Interesse gilt dabei dem ökonomischen Subjekt als theoretischem wie auch ethnographischem Gegenstand.

Edda Willamowski ist Postdoktorandin im SFB „Affective Societies" an der Freien Universität Berlin und promovierte über den Zusammenhang von gefühlten Nicht-/Zugehörigkeiten, Schweigen und verkörperten/verorteten Erinnerungen. Ihr Interesse gilt der psychologischen und phänomenologischen Anthropologie.

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Emotionen, Gefühle, affektive Dynamiken: *Die Anthropologie der Emotionen* hat sich als ein Forschungsfeld etabliert, in dem interdisziplinär gearbeitet wird und das transnational verankert ist.

27 Autor:innen aus Sozial- und Kulturanthropologie, Philosophie, Psychologie, Soziologie, den Neurowissenschaften und der Theaterwissenschaft skizzieren die Genese sowie gegenwärtige Entwicklungen dieser Forschung – im Dialog mit Birgitt Röttger-Rösslers Werk und anhand der Themenfelder Perspektiven, Sozialisation, Mobilität und Politik.

So entsteht ein neuer Zugang zu der Welt der Emotionen.

Die Autor:innen und Herausgeber:innen

Christoph Antweiler
Marium Javaid Bajwa
Kathrin Bauer
Klaus Behnam Shad
Jonas Bens
Michael J. Casimir
Hansjörg Dilger
Eva-Maria Engelen
Leberecht Funk
Eric Anton Heuser
Manfred Holodynski
Heidi Keller
Doris Kolesch
Edward D. Lowe
Hans J. Markowitsch
Sighard Neckel
Julia Pauli
Anita von Poser
Martin Rössler
Victoria K. Sakti
Gabriel Scheidecker
Christian von Scheve
Michael Schnegg
Franziska Seise
Jan Slaby
Achim Stephan
Thomas Stodulka
Rosalie Stolz
Ferdiansyah Thajib
Mechthild von Vacano
Edda Willamowski

www.reimer-verlag.de

https://doi.org/10.5771/9783496030874 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -