

Edda Willamowski

ZERRISSENE ZUGEHÖRIGKEITEN

Schweigen, Erinnern und Affekte
in vietdeutschen Lebenswelten



[transcript]

EmotionCultures | EmotionsKulturen

Edda Willamowski
Zerrissene Zugehörigkeiten

Editorial

Die Reihe **EmotionsKulturen / EmotionCultures** versammelt Arbeiten, die sich aktuellen Fragestellungen der Emotionsforschung aus einer innovativen transdisziplinären Perspektive annähern. Im Mittelpunkt stehen vornehmlich empirische Studien aus dem Bereich der Sozial- und Kulturanthropologie, die – in jeweils enger theoretischer und/oder methodischer Verzahnung mit weiteren Disziplinen – Prozesse der sozialen und kulturellen Modellierung von Emotionen und Affekten untersuchen.

Zentrale Themenspektren betreffen die Genese emotionaler Ordnungen in ihrem Wechselspiel mit sozio-kulturellen, historischen und politischen Strukturen. Die Reihe spannt dabei den Bogen von der Sozialisation von Emotionen in der Kindheit bis zu deren Transformation im Alter und schließt damit auch konfliktive Rekonfigurationen des Emotionalen vor dem Hintergrund veränderlicher Lebensbedingungen mit ein. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf den mit Migrations-, Globalisierungs- und Transnationalisierungsprozessen verbundenen emotionalen und affektiven Dynamiken.

The series **EmotionCultures** is a collection of works centered around current questions raised in interdisciplinary and innovative research on emotions. At the core are empirical studies from Social and Cultural Anthropology that analyze processes of social and cultural modeling of emotions – always in close theoretical as well as methodological connection to various other disciplines.

Key topics concern the generation of emotional codes in interaction with socio-cultural, historical, and political structures. Thus, this series ranges from the socialization of emotions in childhood to their transformation with increasing age. It incorporates reconfigurations of emotions against the backdrop of changing life conditions. Furthermore, a particular focus rests upon the emotional dynamics inherent to processes of migration, globalization, and transnationalization.

Die Reihe wird herausgegeben von Birgitt Röttger-Rössler und Anita von Poser.

Editorial Board:

Prof. Dr. Helene Basu, Ethnologie, Universität Münster

Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs, Psychiatrie & Philosophie, Universität Heidelberg

Prof. Dr. Douglas Hollan, Cultural Anthropology, UCLA

Prof. Dr. Heidi Keller, Psychologie, Universität Osnabrück

Prof. Dr. Christian von Scheve, Soziologie, FU Berlin

Dr. Maruška Svašek, Social Anthropology, Queens University Belfast

Edda Willamowski (Dr. phil.), geb. 1986, ist Postdoktorandin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am Seminar für Ethnologie. Die Forschungsschwerpunkte der Sozial- und Kulturanthropologin sind Psychologische und Phänomenologische Anthropologie mit einem Fokus auf Mobilität, Schweigen und Gesundheit in transkulturellen Lebenswelten des »vietnamesischen Berlins«.

Edda Willamowski

Zerrissene Zugehörigkeiten

Schweigen, Erinnern und Affekte
in vietdeutschen Lebenswelten

[transcript]

Dieses Buch ist eine überarbeitete Version der im Jahr 2022 verteidigten Dissertation mit dem Titel »Zerrissene Zugehörigkeiten. Schweigen, Erinnern und Affekte im Leben älter werdender vietnamesischer Geflüchteter in Berlin«, Freie Universität Berlin, Fach Sozial- und Kulturanthropologie.

Diese Publikation ist im Sonderforschungsbereich 1171 »Affective Societies – Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten« der Freien Universität Berlin entstanden, welcher von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter der Projektnummer 258523721 gefördert wird (2015-2027).

Die Open Access Publikation wurde gefördert durch den Publikationsfonds der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Gefördert durch



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2025 im transcript Verlag, Bielefeld

© Edda Willamowski

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Hoà Thu

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839476239>

Print-ISBN: 978-3-8376-7623-5 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7623-9

Buchreihen-ISSN: 2511-7459 | Buchreihen-eISSN: 2702-9115

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Dieses Buch beruht auf Lebensgeschichten in und mit Zerrissenheit. Es werden Inhalte erinnert und thematisiert, die schmerzhaft, gewaltvoll und belastend sind.

Inhalt

Danksagung	11
Anmerkungen zum Text	13
1 Einleitung	17
1.1 »Dir darf ich das erzählen, aber sonst spricht keiner darüber«	17
1.2 Ziele der Arbeit und wissenschaftliche Verortung	21
1.3 Die Kapitel	28

Teil I

Annäherung an zerrissene Zugehörigkeiten

Einführung Teil I	33
2 Zerrissene Zugehörigkeiten: Ein psychologisch-anthropologischer Ansatz	35
2.1 Theoretische Grundlagen	35
2.1.1 Nicht-/Zugehörigkeiten	36
2.1.2 Gefühl, Emotion und Affekt	37
2.1.3 Schweigen und Erinnern	40
2.2 Zerrissenheit im Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern	44
2.2.1 In Relationen	45
2.2.2 Mit den Sinnen	48
2.2.3 In Raum und Zeit	51
3 Forschen in Bewegung/Bewegende Forschung	55
3.1 Zugänge zum Phänomen des Fühlens	56
3.1.1 Mitbewegen	57
3.1.2 Mit(er)leben und Mitfühlen	59

3.2 Die methodische Perspektivierung zerrissener Zugehörigkeiten	61
3.2.1 Sample und Wahl der Forschungsteilnehmenden	61
3.2.2 Phänomenologische Go-Alongs und Schweigen	63
3.2.3 Verortetes, verkörpertes Wissen	70
3.2.4 Gespräche und Sprechen über das Schweigen	73
3.3 Bewegende Forschung: Eine Selbstreflexion	76
Zusammenfassung Teil I	81

Teil II

Der Blick zurück

Einführung Teil II	85
4 Unruhige Zeiten und (Nicht-)Zugehörigkeiten	87
4.1 Vietnam, der Duft der Heimat und Momente irritierter Zugehörigkeit	87
4.1.1 Zugehörigkeiten und Entfremdungsmomente (1945-1954)	88
4.1.2 Innere und äußere Zerrissenheit (1954-1964)	92
4.1.3 Irritierte Zugehörigkeiten zwischen Mangostanen und verbrannter Erde (1964-1975) ..	99
4.2 <i>Mất Nước</i> – Brüchige Zugehörigkeiten und Schritte in das Schweigen (1975-1979)	107
4.2.1 Stille, Stillstand und Schweigen	108
4.2.2 Institutionalisierung von Nicht-Zugehörigkeit	114
4.3 Der Schnitt – zerreißende Zugehörigkeiten (1979-1985)	121
4.3.1 »Einfach nur raus« – der gefühlte Druck vor der Flucht	123
4.3.2 Körper, Schweigen und das Meer	130
4.3.3 Die Rettung derer, die das Meer erreichten	135
5 Bedenke die Quelle, aus der du trinkst – Ankommen als Prozess	141
5.1 Die Komplexität des Ankommens	142
5.1.1 Strukturelle Dimension der Ankunft	142
5.1.2 Gefühlte Dimension der Ankunft	149
5.1.3 Exkurs an die Küste: Ankommen in Norden-Norddeich	157
5.2 Die Aushandlung von Zugehörigkeiten	161
5.2.1 Zerrissenheit als (verbindendes) Gefühl	162
5.2.2 Gefühlte Zugehörigkeiten und der Umgang mit Zerrissenheit	168
5.2.3 Umkämpfte Zugehörigkeiten nach der Wende	175
Zusammenfassung Teil II	185

Teil III

Wenn die Vergangenheit nicht aufhört

Einführung Teil III	189
6 Zerrissene Zugehörigkeiten	191
6.1 Affektiver Lebensverlauf 1: Der Blick nach vorn	192
6.1.1 Leben und Schweigen in Krisen	193
6.1.1.1 Kindheit und Krieg: Die Normalität des Schweigens	193
6.1.1.2 Eine Frage des Überlebens: Schweigen als Notwendigkeit	198
6.1.1.3 Immer weiter: Schweigen als verfestigter Habitus	204
6.1.2 Phänomenologie des Schweigens	208
6.1.2.1 Emische Perspektive auf ein zerreißendes Schweigen	208
6.1.2.2 Sprechen über das Schweigen	212
6.1.2.3 Schweigen als Scharnier	219
6.2 Affektiver Lebensverlauf 2: Der stille Körper	225
6.2.1 Leben und Schweigen in Krisen	226
6.2.1.1 Die kindliche Wahrnehmung von Gefahr	227
6.2.1.2 Die affektive Dimension der Angst	231
6.2.1.3 Zwischen Mobilität und Schweigen	237
6.2.2 Phänomenologie des Schweigens	242
6.2.2.1 Das Leben als Chaos	242
6.2.2.2 Reflexion des Schweigens im psychotherapeutischen Prozess	244
6.2.2.3 Praktische Übertragung: Flexibles Schweigen	250
6.3 Ambivalenzen des Schweigens und Ambivalenzen der Zugehörigkeit	258
7 Schweigen, Erinnern und Affekte	263
7.1 Das geteilte Emotionsrepertoire und die nicht erzählbaren Erinnerungen	263
7.2 Dimensionen des Schweigens und Erinnerns	270
7.3 Die Bürde der Frage und die Last der Erinnerung	278
Zusammenfassung Teil III	285
8 Fazit	289
Abbildungsverzeichnis	303
Literatur- und Quellenverzeichnis	305

Danksagung

Die vorliegende Arbeit über zerrissene Zugehörigkeiten, Schweigen, Erinnern und Affekte in vietnamesischen Lebenswelten beruht auf einer Forschung, die ich zwischen 2016 und 2019 in Berlin durchführte. Mein Dank gilt an erster Stelle meinen Gesprächspartner:innen, die sich mit Offenheit, Freundlichkeit und Neugier mit mir trafen und mir ihre Zeit und ihr Vertrauen schenkten. Ich bedanke mich für die vielen Stunden, in denen ich von ihnen lernen, ihnen zuhören und immer wieder nachfragen durfte. Ich hoffe, dass Sie sich mit dieser Arbeit wertgeschätzt fühlen. Nicht zuletzt danke ich für die freundliche Bereitstellung des Luftgurkenfotos, das dieses Buch ziert.

Meine langzeitliche ethnografische Untersuchung führte ich in den Lebens- und Erfahrungswelten von älter werdenden Personen mit vietnamesischen Fluchtbezügen in Berlin durch. Entwickelt hat sich diese aus den anthropologisch-psychiatrisch-psychologischen Forschungsprojekten »Affektive Anstrengungen der Migration. Süd- und nordvietnamesische Lebenswelten im geteilten und wiedervereinten Berlin« und »Affekte und Institutionalisierungsprozesse in vietnamesischen Carescapes Berlins«. Eingebettet waren die Projekte in dem DFG-geförderten Sonderforschungsbereich 1171 *Affective Societies – Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten* an der Freien Universität Berlin (Laufzeiten 2015–2019, 2019–2023). Der Ausgangspunkt war die sprach- und kultursensible psychiatrische Spezialambulanz für vietnamesische Migrant:innen am Campus Benjamin Franklin der Charité – Universitätsmedizin Berlin.

Während ich im Sommer 2019 mit meiner Doktormutter Prof. Dr. Anita von Poser durch die Gänge der Charité eilte und über meine Arbeit sprach, guckte sie mich auf einmal verwundert an und fragte, ob es mir eigentlich bewusst sei, dass wir uns immer in Bewegung über die Arbeit unterhielten. Bewusst war es mir nicht, aber es passte. Phänomene in Bewegung, so lernte ich es aus der Zusammenarbeit mit ihr, geht man in Bewegung nach; Gedanken entwickeln sich, indem man sie aus verschiedensten Perspektiven ansteuert. Mit diesem Eindruck richtet sich mein Dank an Prof. Dr. Anita von Poser, die mich ermutigte, mich der Forschung mit allen Sinnen hinzugeben. Sie gab wichtige Impulse, um meine empirischen Beobachtungen und theoretischen Überlegungen zu schärfen. Ich nahm es als enormes Privileg wahr, mit ihr arbeitend, forschend und schreibend lernen zu dürfen. Auch möchte ich meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Birgitt Röttger-Rössler meinen aufrichtigen Dank aussprechen, die mir in den richtigen Mo-

menten riet, dranzubleiben oder loszulassen und so meine theoretische und ethnografische Beweglichkeit und Beharrlichkeit förderte.

Diese Arbeit begann mit der engagierten Projektarbeit, in dem sechs Forschende der Sozial- und Kulturanthropologie, Psychiatrie und Psychologie der Frage nachgingen, wie älter werdende Personen, die vorwiegend in den 1980er Jahren über Flucht oder Vertragsarbeit in das ehemalige West- bzw. Ost-Berlin gekommen sind, emotionale Krisen im Alltag erlebten und artikulierten. Mein ausdrücklicher Dank gilt den Projektleitenden Prof. Dr. Anita von Poser, Prof. Dr. med. Thị Minh Tâm Tạ und PD Dr. med. Eric Hahn sowie meinen geschätzten Projektmitarbeitenden Dr. Thị Main Hương Nguyễn und Jörg-Christian Lanca für die bereichernde Zusammenarbeit, kritischen Rückfragen, konstruktiven Reflexions- und Interventionsrunden. Max Müller und Thị Quỳnh-Như Trần danke ich für ihre wertvolle Unterstützung in der letzten Arbeitsphase. Mein Dank gilt auch Thị Phương Thúy Nguyễn, Nadia Julia Schwedler, Anne Ebert, Julia Demirdizen, Dạ My Đào sowie den Kolleg:innen der sprach- und kultursensiblen Vietnam-Ambulanz.

Von unschätzbarem Wert war der Austausch mit den Kolleg:innen des Sonderforschungsbereichs *Affective Societies*, der mir mit inspirierenden Kaffeepausen, einem kritischen Blick auf die Konzeptarbeit und motivierenden Metaphern zum Schreiben einer Doktorarbeit in Erinnerung bleiben wird. Meine Doktorarbeit entstand mit der finanziellen Unterstützung der DFG, welche es mir ermöglichte, Wendungen im Feld und Fragen in trans-/nationalen Forschungsbezügen dynamisch nachzugehen und meine Ergebnisse und Hypothesen auf internationalen Konferenzen diskutieren und weiterentwickeln zu dürfen. Die Arbeit schrieb ich in einer kollaborativen Runde gleichgesinnter Doktorandinnen, die eine fürsorgliche Schreibgemeinschaft wurde. Was für ein Privileg!

Neben den treibenden Kräften braucht es Energiezufuhren. Ich bedanke mich bei meinen Eltern für ihre Zuversicht und ihr »mok dat man«. Meiner Schwiegermutter danke ich für ihre Ausdauer, mit der sie das Manuskript korrigierte. Ich danke Magdalena Uçar, die mir auf den letzten zähen Metern vergewisserte, dass es eine Ziellinie gibt, Jana Baumgarten und Linn Leißner für ermutigende Gespräche, Milana Momčilović und Ramona Swhajor für ganz viel Kraft und Perspektivwechsel. Meinem emotionalen Anker danke ich zuletzt. Nils, dein Vertrauen ermutigte mich loszugehen und half mir anzukommen.

Anmerkungen zum Text

In dieser Arbeit nenne ich keine Klarnamen. Meine Vorsicht begründe ich mit dem Bewusstsein, meine Forschung in einem vulnerablen Feld zu einer Thematik begonnen zu haben, die gerade unter älteren Personen stigmatisiert ist. Einige Gesprächspartner:innen aus der vielfältig vernetzten Gemeinschaft nannten Gründe, warum sie ihre Krisenerfahrungen nicht öffentlich adressierten und nicht namentlich genannt werden wollten. Andere lebten mir vor, dass es wichtig ist, für Krisenerfahrungen zu sensibilisieren. Diese vielfältigen Motive herauszuarbeiten, ist mein Anliegen.

Die verwendeten Namen sind Pseudonyme. Diese beziehen sich auf einen markanten Moment unseres Gesprächs oder eine mir aufgefallene Charaktereigenschaft der Person. Um die persönliche Integrität meiner Gesprächspartner:innen zu wahren, erlaubte ich mir, einzelne biografische Details – sofern nicht relevant für die Aussage – abzuändern. Die Namen werden begleitet von vietnamesischen Pronomina, die ich der relationalen Gesellschaftsstruktur Vietnams entsprechend in Relation zu mir (*ego*, *1986) und den Geburtsjahrgängen meiner Eltern (*1955 und *1956) erstellte: Männliche oder weibliche Personen, die älter als meine Eltern sind, tragen vor ihrem Namen das Pronomen *bác*, jüngere männliche *chú* und jüngere weibliche Personen *cô*. Meine Gesprächspartner:innen wurden zwischen 1939 und 1972 geboren. Statt der Angabe des Geburtsjahres habe ich mich dazu entschieden, das jeweilige Alter während des Gesprächs zu benennen. Daneben führte ich Gespräche mit Personen, die jünger als ich sind. Nach dem genannten Muster würde ich sie als *em* ansprechen. Darauf verzichte ich, weil diese Personen in Deutschland geboren und sozialisiert wurden und ich empfand, dass ein Pronomen hier eine Distanz evozieren würde, die ich in den Gesprächen nicht wahrnahm. Hingegen nutze ich die Pronomina bei Gesprächspartner:innen, die in Vietnam sozialisiert wurden, als Zeichen des Respekts.

Pseudonym	Geschlecht	Tätigkeit	Bedeutung
bác Dũng	m	Rentner	Tapferkeit
cô Tuyết	w	Berufstätige	Schnee
chú Bứ	m	Arbeitssuchender	Anführer
cô Hoa	w	Arbeitssuchende	Blüte
bác Trang	w	Rentnerin	intelligentes Wesen
cô Anh Thu	w	Berufstätige	Frieden
chú Thành	m	Berufstätiger	ehrlieh
bác Thảo	w	Rentnerin	respektvoll
bác Luân	m	Rentner	von hoher Moral
chú Chung	m	Berufstätiger	intelligent
cô Hiền	w	Hausfrau	sanftmütig
Duyên	w	Studierende	Anmut
bác Huy	m	Rentner	erleuchtet
chú Minh	m	Berufstätiger	licht, clever
chú Thuần	m	Berufstätiger	rücksichtsvoll
chú Hùng	m	Berufstätiger	heroisch
Bảo	m	Studierender	Schatz, Kostbarkeit
bác Tuấn	m	Berufstätiger	aufrichtig
cô Lan	w	Arbeitssuchende	Orchidee
chú Đình	m	Berufstätiger	stabil, friedliebend
chú Phu	m	Berufstätiger	gesund, stark
cô Quỳ	w	Hausfrau	wertvoll
cô Linh	w	Berufstätige	gute Seele
chú Chính	m	Berufstätiger	gerecht
chú Hoàng	m	Berufstätiger	golden
cô My Lan	w	Berufstätige	lieblich
Thúy My	w	Berufstätige	anmutig
chú Kiên	m	Berufstätiger	entschlossen
cô Hà	w	Berufstätige	sanfte Persönlichkeit
chú Lương	m	Berufstätiger	Weisheit
cô Huyền	w	Berufstätige	Schönheit
chú Phương	m	Berufstätiger	intelligent, wachsam

Für Ortsbezeichnungen nutze ich die vietnamesische Schriftform. Ausgenommen davon sind der Ländername Vietnam (Việt Nam) sowie die Städte Saigon (Sài Gòn) und Hanoi (Hà Nội), für welche ich die eingedeutschte Schreibweise nutze.

Bevor ich meinen Blick auf eine schwer benennbare, weil nicht abgeschlossene Vergangenheit richte, weise ich auf Folgendes hin: Diese Arbeit beruht auf empirischen Daten, die ich als situatives Wissen in bestimmten zeitlichen und räumlichen Kontexten erhob. Die Perspektiven, Erfahrungen und Wahrnehmungen meiner Gesprächspartner:innen stehen im Vordergrund. Die im Schweigen präsente Vergangenheit, mit der ich mich auf den folgenden Seiten beschäftige, ist eine, die meine Gesprächspartner:innen beschäftigt hält. Ich nehme mir die Freiheit, sie zu interpretieren.

1 Einleitung

1.1 »Dir darf ich das erzählen, aber sonst spricht keiner darüber«

Chú Bùtú¹ und ich traten aus dem Behandlungszimmer seiner Psychotherapeutin und standen voreinander auf dem Flur in der Ambulanz. Eine Stunde zuvor hatten wir uns in der sprach- und kultursensiblen psychiatrischen Spezialambulanz für vietnamesische Migrant:innen an der Berliner Charité, Campus Benjamin Franklin, kennengelernt. Seit einigen Monaten arbeitete ich dort im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojekts. Es war Frühling 2016, draußen schien die Sonne. Chú Bùtú hielt seinen Rucksack in der Hand und wartete darauf, im Sekretariat für eine Terminvereinbarung aufgerufen zu werden. Voreinander stehend griff er das Gespräch aus dem Behandlungszimmer über seine Flucht aus Vietnam wieder auf, welches er zuvor mit der behandelnden Psychotherapeutin und mir begonnen hatte. Chú Bùtú ist einer von schätzungsweise zwei Millionen Personen, die nach dem Kriegsende 1975 und der sogenannten Wiedervereinigung Vietnams versuchten, über das Südchinesische Meer zu flüchten (N. H. C. Nguyen 2013: 697). Er gehört einer Generation an, die heute 50 Jahre und älter ist. Er erzählte von einer Situation auf dem Fluchtboot, von Verzweiflung, die begann, als das Trinkwasser aufgebraucht war. Bis dahin hatte er mit klaren Worten und fester Stimme gesprochen. Auf einmal sah er mich mit einem festen Blick an, kniff die Augen zusammen und sagte: »Dir darf ich das erzählen, aber sonst spricht keiner darüber.« Dann schaute er auf seinen Rucksack und sagte in einer tieferen Stimmfarbe:

Mein Onkel hat der Familie verboten, darüber zu sprechen. Wenn wir uns sehen, sprechen wir natürlich über Erinnerungen, aber nur über die guten. Es werden keine Fragen zur problematischen Vergangenheit gestellt, die Älteren wollen das vergessen. Aber an manchen Tagen kommen die Erinnerungen wieder hoch und es wird schwer. (April 2016)

1 Die Namen meiner Gesprächspartner:innen sind Pseudonyme. Ich habe biografische Details zum Schutz ihrer persönlichen Integrität abgeändert, ohne dadurch die Lebensgeschichten in ein verfälschendes Licht zu setzen. Für eine Übersicht der Pseudonymisierung s. Anmerkungen zum Text.

Chú Bútus dargestellte Umgangsform hatte eine andere Dynamik als seine zuvor erzählten lebendigen Erinnerungen. Er wählte seine Worte mit Bedacht, sprach langsamer und drückte das aus, worum es mir in dieser Arbeit geht: den Umgang mit etwas, das man teilt und was einen verbindet; was man vergessen will, aber nicht kann. Meines Erachtens lässt sich dieses Phänomen mit einem von mir eigens gewählten Begriff bündeln: *zerrissene Zugehörigkeiten*.

Mit diesem Begriff werde ich die Anwesenheit einer stillen und beschwiegenen, zugleich jedoch körperlich präsenten Vergangenheit im Leben älter werdender vietnamesischer Geflüchteter in Berlin analysieren und so die langfristigen emotionalen und affektiven Folgen von Fluchterfahrungen aufdecken. Es wird sich zeigen, dass forcierte Migration sowohl individuell als auch kollektiv anhaltende affektive Auswirkungen auf die emotionale Lebensqualität im Alter hat. Diese Auswirkungen sind nach meiner Ansicht nur durch die Betrachtung eines spezifischen Spannungsfeldes zwischen Schweigen und Erinnern zu erklären.

Chú Bútú und andere Gesprächspartner:innen² problematisierten das Schweigen über die Vergangenheit in meinem Beisein immer wieder – ein von schmerzhaften Erinnerungen durchzogenes Schweigen. Sie weckten mein Interesse, mehr über den Zusammenhang von Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern erfahren zu wollen. Ich wollte verstehen, was es für Menschen wie chú Bútú gefühlsmäßig bedeutet, mir etwas zu erzählen, das in anderen Kontexten scheinbar nicht benannt werden kann oder darf und wie sich dies möglicherweise auf gefühlte Zugehörigkeiten auswirkt. Mich interessierte, welche affektive Präsenz beschwiegene Erinnerungen im Alltag seiner sozialen und emotionalen Erfahrungsgemeinschaft einnahmen. Im Vordergrund steht daher der Zusammenhang von zerrissenen Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern. Sie sind Teil einer komplexen, auf unterschiedlichen Migrations- und Ankunftsbedingungen beruhenden, vietdeutschen³ Lebenswelt Berlins.⁴ In der öffentlichen Wahrnehmung gelten Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen als gut integriert und unauffällig. Dieser Wahrnehmung stelle ich die folgende Frage gegenüber: Welche Geschichten lassen wir aus, wenn wir uns darauf verständigen, eine Geschichte zu erzählen?

Die bisherige Forschungslage über vietnamesische Geflüchtete in Deutschland zeichnet das positiv stereotypisierende Bild »einer privilegierten Flüchtlingsgruppe«

-
- 2 Ich wähle den Begriff »Gesprächspartner:innen« statt des gebräuchlichen Terminus des:der Interviewpartner:in, um einen nahen und fortdauernden Dialog zu beschreiben. Dieser zeichnete sich durch eine ergebnisoffene, von beiderseitigem Interesse und Wertschätzung geprägten Konstellation auf Augenhöhe aus.
 - 3 Den Begriff »vietdeutsch« prägten Vanessa Vu und Minh Thu Tran (2021) in journalistischen Beiträgen sowie zentral über ihren Podcast »Rice and Shine« als Selbstbezeichnung von in Deutschland lebenden Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen.
 - 4 Bis 1989 entwickelte sich in West-Berlin eine unabhängige Gemeinschaft. Parallel dazu fand eine vertraglich zwischen der Deutschen Demokratischen Republik und der Sozialistischen Republik Vietnam vereinbarte Arbeitsmigration nach Ost-Berlin statt (Ha 2020). Seit den 1990er Jahren diversifizieren Familiennachzug, Auslandsstudium, Ausbildungsabkommen, Wirtschaftsmigration oder irreguläre Fluchtwege das Spektrum vietdeutscher Lebenswelten in Berlin und befördern eine dynamische Heterogenität (Đào & Behrens 2020: 14). Laut dem Amt für Statistik Berlin Brandenburg (2023) leben rund 37.000 Personen aus dem Herkunftsgebiet Vietnam in Berlin. Für weitere Angaben s. Kapitel 5.3.

(Beth & Tuckermann 2008: 16), die ab 1978 im Rahmen des humanitären Kontingentflüchtlingsgesetzes in die Bundesrepublik Deutschland kam. Dieser Aufenthaltstitel ermöglichte eine unbürokratische Aufnahme und den Ausblick auf eine dauerhafte Bleibeperspektive mit Familiennachzug (Kleinschmidt 2013, 2017; Ha 2014; Bösch 2017; Su & Sanko 2017; Beuchling 2019). Die BRD nahm bis 1990 45.779 Personen auf (Ha 2020), ungefähr 2.500 von ihnen kamen bis 1990 nach West-Berlin (John 1997: 46). Zudem ist diese Gruppe von Geflüchteten in der Öffentlichkeit unter den Bezeichnungen »Boat People« oder »Bootsflüchtlinge« bekannt geworden. Ähnlich wie Bui (2003, 2017), Đào und Behrens (2020: 13) oder D. T. Nguyen (2020) kritisiere ich diese Bezeichnungen aber, da das Narrativ, das diesen Bezeichnungen inhärent ist, erst auf dem Höhepunkt der Krise beginnt⁵: Im Zentrum stehen die in hochseeuntauglichen Booten flüchtenden Menschen sowie das rettende Boot. Der Moment der Flucht steht auch in dieser Arbeit im Fokus, jedoch lassen sich die Erfahrungen, die ich schildern und analysieren werde, nicht auf diese eine Krise reduzieren. Die Erfahrung von chú Búu begann nicht erst auf dem Meer. Auch betrachte ich den hier implizierten Schlusspunkt einer Flucht kritisch, da es mir um die fortgeführten Denk-, Fühl- und Handlungsmuster einer schweren, durch Krieg und Flucht gezeichneten Vergangenheit geht.

Das, was in dem erwähnten gängigen Narrativ fehlt, verdichtete chú Búu in wenigen Worten genau genommen als eine komplexe, gefühlte Vergangenheit, die Teil des Hier und Jetzt ist. Diese zeichne ich empirisch auf der Grundlage meiner langzeitlichen ethnografischen Feldforschung mit ihm und anderen Personen, die Ähnliches erlebten und die mir erlaubten, das Erlebte in der hier gewählten Form wiederzugeben, detailliert nach. Ich breche dabei auch das Narrativ einer scheinbar privilegierten Gruppe geflüchteter Personen auf Basis der Wahrnehmungen und Erinnerungen meiner Gesprächspartner:innen auf. In einem Zeitraum von vier Jahren (2016–2019) sprach ich in wiederholten Begegnungen mit 34 Personen, die zwischen 1939 und 1972 in Vietnam geboren wurden. Sie einte, dass sie zwischen 1979 und 1986 im Rahmen des Kontingentflüchtlingsgesetzes in die BRD kamen oder dass sie als engagierte Ehrenamtliche maßgeblich an dieser Ankunft beteiligt waren. Auch sprach ich mit einigen Personen, deren Eltern diese Migrationserfahrungen gemacht hatten. Ihre Erfahrungen, Gefühle und Perspektiven formen das Herzstück meiner Arbeit. In Begegnungen, Gesprächen und Bewegungen durch unterschiedliche soziale Räume gewährten meine Gesprächspartner:innen mir Einblicke, wie sie und andere Personen, die vor rund 40 Jahren aus Vietnam geflüchtet waren, in Berlin leben und älter werden, wie sie sich heute fühlen, wie sie ihren Alltag gestalten und was sie bewegt. Wir sprachen über ihre Erinnerungen an den Krieg in Vietnam, die Flucht, das Ankommen sowie das Älterwerden in Berlin. Und wir sprachen über das Schweigen.

5 Es sei darauf hingewiesen, dass sich meine Gesprächspartner:innen selbst oft als »Flüchtlinge« bezeichneten. Den Diskursen der Kognitionswissenschaften folgend, binde ich die Erkenntnis ein, dass Sprache mit Deutungsrahmen einhergeht (vgl. Wehling 2017; Gümüşay 2020). Aus diesem Grund verwende ich selbst statt der emischen Bezeichnung »Flüchtling« den Begriff »Geflüchtete«. Erstens möchte ich Assoziationen zu einer mit Diminutiven (*-ling*) einhergehenden Machtdimension vermeiden. Zweitens entscheide ich mich für eine genderneutrale Formulierung.

Es entwickelte sich ein Bild zerrissener Zugehörigkeiten und damit eng zusammenhängender Muster des Denkens, Fühlens und Handelns im Kontext von Fluchtgeschichte. Schweigen kristallisierte sich dabei als zentrales und komplexes Phänomen heraus, als eine Praxis, die verkörpert und verortet ist. Aus meiner Sicht eignet sich hier als analytischer Zugang vor allem die psychologische Anthropologie. Das Gros rezenter *Refugee Studies* beschäftigt sich mit forcierter Migration vor allem aus politisch-rechtlicher und soziohistorischer Perspektive über z. B. eine »structural crisis of capitalism« (Glick Schiller 2018: 207; Andersson 2018; vgl. Hage 2016). Neben medizinethnologischen Ansätzen tritt auch die Bedeutung emotions- und affekttheoretischer Ansätze vermehrt auf das Tableau (Willen 2019; Behnam Shad 2021). Die Kritik der Konzeptualisierung forcierter Migration als »Krise« erweitert die Perspektive für »displacement as existential experience« (Lems 2016: 317) und »defining characteristic of everyday life« (Ramsay 2020: 386). Diese Kritik floss wesentlich in die Formulierung meiner zentralen Fragestellung ein, da ich mit dichten ethnografischen Einblicken ein emisches Verständnis langfristiger Auswirkungen von Krieg und forcierter Migration im Alltagsleben erarbeiten wollte. Statt eines politischen oder rechtlichen Ausgangspunktes wähle ich eine psychologisch-anthropologische Perspektive, um nachzuzeichnen, wie Gefühle, Emotionen und Affekte sich in Körper, in Erinnerungen und in das soziale Miteinander einschreiben.

Die psychologische Anthropologie nähert sich in besonderer Weise Fragen, wie der Mensch sein Denken, Fühlen und Handeln in soziokulturellen Umgebungen entwickelt und über den Lebensverlauf hinweg formt. Betrachtet wird also die Art, wie Menschen zu sich und anderen in Beziehung stehen und wie sich das auf einer emotional-affektiven, kognitiven und psychischen Dimension ausdrückt. In zeitgenössischen Debatten wird u. a. untersucht, wie die Konzepte des Selbst, der Person und des Menschseins das Erleben und Verhalten beeinflussen, explizite oder implizite Formen des verkörperten und sinnlichen Wissens hervorbringen oder wie sie in strukturelle Kontexte eingebettet sind und z. B. Ungleichheiten festigen, und wie diese schließlich in Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit einfließen (Csordas 1990; Wikan 1992; Jackson 1998; Casey & Edgerton 2005; Desjarlais & Throop 2011; Tran 2023). Ich werde meine Studie an der Schnittstelle von rezenten Studien zu *Belonging* (Pfaff-Czarnecka 2013; Wright 2015; Lädhesmäki et al. 2016; Röttger-Rössler 2018; Mattes et al. 2019; Mattes & Lang 2021), der *Anthropology of Silence* (Jackson 2004; Kidron 2009; Warin & Dennis 2009; Gammeltoft 2016; Dragojlovic & Samuels 2023) sowie der *Embodied and Emplaced Memories* (Connerton 1989; Wise 2010; Kidron 2011; Pink 2015; Eastmond 2016; von Poser & Willamowski 2020) verorten.

Es wird sich zeigen, dass das Schweigen wie ein Scharnier agiert. Erinnerungen, Emotionen und Affekte positionieren etwas Zerrissenes zueinander, bewegen oder blockieren es. Warum ist das wichtig? Weil ich Schweigen als einen Ausdruck zerrissener Zugehörigkeiten betrachte, als einen Hinweis auf Erfahrungen von Krieg und forcierter Flucht ebenso wie einen Versuch der sozialen, emotionalen und strukturellen Neuverortung. Mal signalisiert Schweigen eine Handlungsmacht und bewusste Entscheidung. Mal beschreibt es eine verdrängte Belastung. Die Bewegungen dazwischen ergründe ich über Erinnerungen, die den Alltag affizieren, intensivieren und co-konstituieren. Über diese Belastungen dringt wenig in die Öffentlichkeit, weder werden sie adressiert noch wahrgenommen. Eine Erklärung deutet sich mit dem Narrativ der privilegierten Geflüchtetenengruppe an, die sich in der statistischen Kategorie »Menschen mit Migrations-

hintergrund« auflöst. Aber es gehört mehr dazu, um zu verstehen, was meine Gesprächspartner:innen als Teil einer postmigrantischen Gesellschaft bewegt.

Ich gehe davon aus, dass das Schweigen eine soziale Praxis *und* eine primäre Migrationsanstrengung ist. Über diese Perspektive werde ich eine komplexe und flexible Gefühlspraxis herausarbeiten, die mit unterschiedlichen Dynamiken, Facetten und Funktionen einhergeht und die sich über den Lebensverlauf wandelt. Die Notwendigkeit, sich diesem Phänomen zuzuwenden, liegt in der Natur der Zeit: Der Großteil der Personen, die aus Vietnam flüchteten und nach Deutschland kamen, ist heute älter als 50 Jahre, viele sind bereits berentet. Die Frage, wie das eigene Leben verlaufen ist, wird in diesem Lebensabschnitt präsenter. Und die Frage der emotionalen Qualität des Älterwerdens nach der Flucht ist eine, die die Beschreibung einer privilegierten Geflüchtetenegruppe bedauerlicherweise offenlässt.

Die eingangs beschriebenen Eindrücke aus meiner ersten Begegnung mit chú Bút begleiteteten mich in den folgenden Jahren und bei zahlreichen weiteren Treffen. In seiner Aussage verdeutlichte chú Bút, dass er erstens gute und erzählbare Erinnerungen von schlechten und zu verschweigenden differenzieren konnte. Diese normative Ebene des Schweigens bezog sich auf spezifische Kontexte und Personen. Mich, eine damals 30-jährige Sozialanthropologin ohne vietnamesische Migrationsbezüge, bezog das nicht ein, denn mir durfte er das erzählen, wie er sagte. Zweitens deutete chú Bút mit seiner Aussage auf eine Erfahrungsgemeinschaft hin. Schweigen, als eine Praxis des Nicht-fragen-Dürfens und Vergessen-Wollens, beschreibt eine geteilte Umgangsform unter älter werdenden Personen mit vietnamesischer Fluchtgeschichte. Drittens benannte er eine diskursive Leerstelle zwischen den älteren Personen, die vergessen wollen, und den jüngeren, die nicht fragen (dürfen). Das Schweigen zwischen den Generationen begründete er an einem anderen Tag damit, dass »man den Zeitpunkt verpasst hat, an dem man hätte erzählen können«. Viertens wies er mich auf eine besondere Anstrengung hin: Schweigen und Vergessen gelingen nicht immer. Aus dem Missverhältnis von chú Búts Aussage und der öffentlichen Wahrnehmung seiner Erfahrungsgemeinschaft leiten sich die Ziele dieser Arbeit sowie meine wissenschaftliche Verortung und meine zentralen Forschungsfragen ab, auf die ich im Folgenden eingehe.

1.2 Ziele der Arbeit und wissenschaftliche Verortung

Das übergeordnete Ziel dieser Arbeit besteht darin, ein fundiertes Verständnis davon zu erarbeiten, wie langfristige Folgen schwerer Vergangenenheiten das Gefühl des In-der-Welt-Seins sowie Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens durchdringen. Wie gestalten Menschen ihr Leben im Alter mit und trotz zerrissenen Zugehörigkeiten und welche Rolle spielen Affekte, Körper und Räume für das Schweigen und Erinnern? Mit diesen Fragen wende ich mich einem Forschungsdesiderat über die Lebens- und Erfahrungswelten älter werdender vietnamesischer Geflüchteter in Deutschland zu, und zwar in dreierlei Hinsicht: Erstens lässt sich meine Arbeit als ethnografischer Beitrag zu

vietnamesischen Diasporen Berlins verstehen.⁶ Zweitens möchte ich bestehende sozialwissenschaftliche Ansätze zum Wandel von Emotionen in der Migration und im Verlauf des Älterwerdens psychologisch-anthropologisch erweitern und präzisieren. Drittens diskutiere ich mit meinem Verständnis zerrissener Zugehörigkeiten die Wirkmächtigkeit schwerer Vergangenheiten in Postkonfliktgesellschaften jenseits gängiger Viktimisierungen und Traumadiskurse.

Zum ersten Punkt: Meine Ergebnisse leisten Einblicke in die Gefühlswelten älter werdender Personen mit Fluchtbiografien, Einblicke, die bislang noch fehlen (Ha 2020). Laut des Regisseurs und Essayisten Dan Thy Nguyen gehört die Flucht meiner Gesprächspartner:innen »zu einer der unverarbeiteten Geschichten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« (2020: 406). Die Forschung zu vietnamesischen Diasporen in Deutschland wurde lange vernachlässigt, obwohl Angehörige dieser Diasporen seit den 1970er Jahren Teil sowohl west- als auch ostdeutscher Lebenswelten sind. Kritisch hinterfragt werden in diesem Zusammenhang die vorwiegend aus historischer, ökonomischer und soziopolitischer Perspektive beleuchteten Migrationsbewegungen hinsichtlich stereotyper Verallgemeinerungen »der vietnamesischen Migrant:innen« oder einander ausschließender Betrachtungen von Geflüchteten und sogenannten Vertragsarbeiter:innen (Hardy 2002; Bui 2003; Ha 2012; D. T. Nguyen 2017). In neueren Publikationen rückt die Heterogenität von den sich ab den 1990er Jahren diversifizierenden *vietdeutschen* Lebenswelten in den Fokus (Beth & Tuckermann 2008; Kocatürk-Schuster et al. 2017; Mai & Scheidecker 2020; VLab 2020; Vu & Tran 2021; Su 2022; Hoang et al. 2024). Auch bilden Studien zu Bildungserfolgen der sogenannten zweiten Generation und Arbeiten zu den Konzepten von Identität, Fürsorge, Religiosität sowie Erziehungsstilen einen wachsenden Korpus an Forschungsliteratur (Beuchling 2003; Beuchling & Cong 2013; Röttger-Rössler 2017, 2018; El-Mafaalani & Kemper 2017; Röttger-Rössler & Lam 2018: 72; von Poser 2018, 2023; Mattes et al. 2019; Müller 2020; vgl. Levitt & Schiller 2004). Darüber hinaus erweitert die kritische Reflexion positiver Stereotypisierungen »gut integrierter und erfolgreicher Migrant:innen« den Diskurs über strukturelle Diskriminierungen und einen dezidierten anti-asiatischen Rassismus⁷, der auf die Partizipations(un)möglichkeiten im postmigrantischen Alltag in der BRD hinweist (Q. Tran 2017; H. Nguyen 2023).⁸ Damit rückt die

-
- 6 Unter einer Diaspora verstehe ich eine Gemeinschaft, die auf der Grundlage einer unfreiwilligen Exklusion aus dem heimatlichen Raum und Zerstreuung ihre eigenständige kulturelle Identität über transnationale Netzwerke aufrechterhält (Pierre 2013).
- 7 Die Schreibweise nutze ich nach Hami Nguyen (2023: 16–20). Sie weist in ihrem Werk *Das Ende der Unsichtbarkeit. Warum wir über anti-asiatischen Rassismus sprechen müssen* darauf hin, dass die Bezeichnung »asiatisch« in Deutschland vornehmlich als homogenisierende Fremdbezeichnung für Menschen aus China, Korea oder Vietnam genutzt wird und nicht im eigentlichen Sinn die geografische, religiöse oder kulturelle Vielfalt des Kontinents Asien wiederzugeben versucht. »Was Menschen vereint, die von der Dominanzgesellschaft *asiatisch* gelesen werden, ist der strukturelle, institutionelle und alltägliche Rassismus, den sie erfahren.« (ebd.: 17; Hervorh. im Original).
- 8 Die Erwartungen an Fleiß und überdurchschnittlicher Leistungsfähigkeit führen nicht selten zu Mikroaggressionen und Mechanismen der Ausgrenzung (Q. Tran 2017). »Der Mythos der Vorzeigemindertheit macht strukturellen Rassismus nicht nur unsichtbar, sondern auch salonfähig« (H. Nguyen 2023: 111). Auch setzt das Gegeneinanderausspielen vermeintlich »guter« gegen »schlechter« migrantische Gruppen diese herab, weil die Bewertung den paternalistischen Status der Dominanzgesellschaft erhält (ebd.: 102).

Komplexität, die mit der Aushandlung von Zugehörigkeiten im transnationalen sozialen Feld des »vietnamesischen Berlins« verbunden ist, stärker in den Mittelpunkt.

Ferner wurde bisher kaum erforscht, wie die sogenannten humanitären Kontingentgeflüchteten aus Vietnam, Laos und Kambodscha heute auf diese ersten Jahre des Umbruchs zurückblicken. Diese diskursive Leerstelle lässt sich auf die in der Öffentlichkeit dominierende und von mir bereits angesprochene Wahrnehmung meiner Gesprächspartner:innen als Teil einer »privilegierten Gruppe« zurückführen. Genau das zementiert ein Ungleichgewicht der Stimmen, die etwas über diese Geschichte⁹ zu erzählen haben. Als problematisch an dem dominierenden »Boat People«-Narrativ bewerte ich auch die Gleichsetzung von Aspekten wie finanzielle Selbstversorgung und/oder deutsche Staatsbürgerschaft mit guter Integration (s. Bösch 2019: 227–228), weil diese Aspekte keine Aussagen zur gefühlten Lebensrealität anbieten. Zudem verweist bereits die Gegenüberstellung von englischer/deutscher Bezeichnung »Boat People«/»Bootsflüchtling« und emischen Selbstbezeichnungen auf einen signifikanten Unterschied. Den Begriff *thuyền nhân* übersetzt Bui mit »Menschen, die über das Meer flüchteten« (2003: 98–99).¹⁰ Von meinen Gesprächspartner:innen hörte ich neben diesem als literarische Wortschöpfung bezeichneten Ausdruck eine weitere Formulierung: *Người vượt biển* bezeichnet »Menschen, die das Meer erreichten« bzw. »Menschen, die die Grenze überquerten«. Was mir bei der Interpretation dieser Begriffe auffiel, war, dass die vietnamesischen Varianten die Anstrengungen des fluchtartigen Verlassens der Heimat miteinbezogen. Hier schwingt eine emotionale Konnotation mit. Diesen Unterschied aufgreifend, kritisiere ich zudem, dass der Begriff »Boat People« die unterschiedlichen Herkunftsorte in Laos, Kambodscha und Vietnam verdeckt. Neben den gut dokumentierten Ankunfts Umständen von Seiten der BRD (Wolf 2007; Kleinschmidt 2013; Schaland & Schmiz 2016; Bösch 2017, 2019) erfahren wir jedoch wenig darüber, wie sich die Lebensverläufe nach Ankunft und in ihrer Diversität weiterentwickelten.

Mit der Frage, wie gelebte und verkörperte Erfahrungen zerrissener Zugehörigkeit das Gefühl des In-der-Welt-Seins prägen, wende ich mich subjektiven, sozialen und heterogenen Lebensverläufen zu, die in öffentlichen Debatten nicht genug berücksichtigt werden. Sehr richtig verweist die reflexive Migrationsforschung darauf, die »Binnenperspektive sozialer Gruppen und Felder in Beziehung zu jenen Wissens- und Bedeutungszusammenhängen zu setzen, in denen und durch die Migration als Phänomen in Erscheinung tritt« (Nieswand & Drotbohm 2014: 2). In dieser Arbeit rekonstruiere ich

9 Ich weise an dieser Stelle auf die Vielzahl autobiografischer Auseinandersetzungen (u.a. Krall 2014; Nguyen-Brem 2019; Tran 2021; vgl. Neudeck & Neudeck 2017) von ehemals aus Vietnam nach Deutschland geflüchteten Personen hin, die abseits des wissenschaftlichen Diskurses existieren. Der Fokus in diesen Werken liegt auf subjektiven Erfahrungen der Diskriminierung im sozialistischen Vietnam sowie der Flucht.

10 Es existieren unterschiedliche Begriffsinterpretationen, die selbst als »Minenfeld« beschrieben werden und »Formen staatliche[r] Propaganda und Fremdbestimmung widerspiegeln« (D. T. Nguyen 2020: 411). *Thuyền nhân* ist Nguyens Herleitung nach die vietnamesisch sozialistische Bezeichnung für ethnische Chines:innen, »die für einen wirtschaftlichen Vorteil vor dem Sozialismus geflohen waren« bzw. die ab Ende der 1970er Jahre mit starken Diskriminierungen zum Verlassen des Landes gedrängt wurden (s. Teil II).

daher emotionale Realitäten, soziale Praktiken, kulturelle Wissensbestände sowie implizite Formen der Aufeinanderbezogenheit, um einen verändernden Blick auf oft defizitär konstruierte Kategorien des »Migrantischen« über die Beschäftigung mit Narrativen zu überwinden (Foroutan 2019: 15).

Ich komme zum zweiten Punkt: Meine Arbeit untersucht den Wandel von Emotionen in der Migration und im Verlauf des Älterwerdens und baut damit auf der *Emotions on the Move*-Literatur (Svašek 2010; Wise 2010; Baldassar & Merla 2013; Boccagni & Baldassar 2015) auf. Vor allem anthropologische und soziologische Arbeiten sprechen sich dafür aus, sich Fragen des Älterwerdens in der Migration kritischer zuzuwenden (Baykara-Krumme, Motel-Klingebiel & Schimany 2012; Hromadzcic & Palmberger 2019; Amrith, Sakti & Sampaio 2023). Darüber hinaus fällt die anthropologische Forschung zu psychosozialer Gesundheit bei älter werdenden Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen besonders gering aus, was sogar im Vergleich zu der generell vernachlässigten Aufmerksamkeit für die Lebenssituation älter werdender Migrant:innen in Deutschland hervorsteht (Kocaturk-Schuster et al. 2017; Dinh 2019). Ein Grund hierfür ist die Tabuisierung von gesundheitsbezogenen Themen. Mit kulturell und sprachlich determinierten Wahrnehmungs- und Denkmustern arbeitet etwa Ingo Schöningh »Umgangsformen« (2009: 146–152) heraus, die vietnamesische Migrant:innen in Deutschland in der Konfrontation mit sensiblen Thematiken anwenden. Die Tabuisierung von gesundheitsbezogenen Themen führt Schöningh auf ein relationales Gesellschaftsverständnis zurück, wonach die mentale Belastung eines Individuums auf den Allgemeinzustand seiner oder ihrer Familie übertragen und deren soziales Ansehen verringern würde.

Dieses Argument wird in neueren Studien (Ta et al. 2017: 246; von Poser, Lanca & Heyken 2017: 257, 272; M. H. Nguyen 2022) zur Stigmatisierung von Menschen mit psychiatrischen Erkrankungen anhand der synonymen Verwendung der Begriffe psychiatrisch (*tâm thần*) und verrückt sein (*điên*) bestätigt. Mit dem Stigma gehen Unsicherheit, die Vorstellung eines unveränderlichen psychischen Zustandes und die Angst vor Kontrollverlust einher. Diese Ausgangssituation befördert oftmals ein Beschweigen bzw. einen indirekten Umgang mit psychischen Krisen. In diesem Zusammenhang etwa kommen die Psychiater:innen Thị Minh Tâm Tạ und Eric Hahn (2017: 243) zu einer wichtigen Erkenntnis: Sie kritisieren das Bild des ruhigen, »unsichtbaren« Umgangs mit psychischen Belastungen, denn einer verminderten Annahme ambulanter Angebote stehen »schwere, oft chronifizierte Krankheitsverläufe [...] im psychiatrisch-stationären Bereich« entgegen (vgl. Ta et al. 2015; Hahn et al. 2016; M. H. Nguyen et al. 2017; Ta, Bajbouj & Hahn 2018; M. H. Nguyen et al. 2021).¹¹

Die Studienlage zur psychischen Gesundheit älter werdender Personen mit vietnamesischer Fluchtgeschichte in Deutschland ist also aufgrund der Prävalenz von Stigma und Tabu unvollständig. Daher greife ich unter anderem auf Arbeiten zu transnationalen vietnamesischen Gemeinschaften mit ähnlichen Erfahrungen vor allem in den

11 Was zwischen den Extremen beschwiegener Belastungen und nicht mehr mit den eigenen Ressourcen zu bewältigenden Krisen liegt, untersuchten wir aus einer anthropologisch-psychiatrisch-psychologischen Perspektive im Rahmen der Projektarbeit im SFB 1171 *Affective Societies* über die Analyse »affektiver Anstrengungen der Migration« (von Poser et al. 2017; Heyken et al. 2019; von Poser & Willamowski 2020; M. H. Nguyen et al. 2021).

USA zurück und ergänze diese zugleich.¹² Ein schweigender Umgang mit gegenwärtigen und vergangenen Belastungen ist ein wiederholtes Thema in der Literatur und Gegenstand unterschiedlicher Studien (vgl. A. Pham 1999; N. H. C. Nguyen 2008; V. T. Nguyen 2016; K. Pham 2021). Aufgrund einer fehlenden Sensibilität für eine kulturspezifische Symptompräsentation blieben psychische Störungen häufig unentdeckt bzw. unbehandelt. Dieser Umstand markiert bereits seit den 1980er Jahren eine Barriere zum US-Gesundheitswesen. Gleichwohl wurde früh auf die Differenzierung zwischen posttraumatischen Belastungsstörungen (PTSD) und migrationsbezogenem Stress hingewiesen (August & Gianola 1987). Die Versorgungslücke verbinden die Autor:innen Quy Tran et al. (2019: 348) mit relationalen Entscheidungsprozessen. Da einer psychosozialen Behandlung mögliche soziale Auswirkungen für die Familie gegenüberstehen, werden indirekte und die familiäre Privatsphäre schützende Lösungsstrategien bevorzugt. In diese Richtung argumentiert auch Kieu-Linh Caroline Valverde (2008). Sie erklärt das Vermeidungsverhalten aber auch mit einem fortwirkenden »state of fear«. Die Studie von Ashley Carruthers (2008) aus Australien zeigt schließlich auf, dass ein imaginierter Vergangenheitsbezug, ein »home as a mythic place«, die Aufarbeitung der belastenden Vergangenheit hemmt. Auffällig in diesen Studien ist eine temporale Kontinuität des Schweigens, die sich auf vergangene und gegenwärtige Krisenmomente ausstreckt und neben belastenden auch fürsorgende Qualitäten mit sich bringt.

In Verbindung mit der übergeordneten Frage, wie zerrissene Zugehörigkeiten das Leben von Individuen und Kollektiven prägen, untersuche ich auch, was mit tief verkörperten und sozialisierten Phänomenen wie dem Schweigen nach einer forcierten Migration passiert, welche Belastungserfahrungen als »normal« gelten, ab wann Personen als *điên* (verrückt) bezeichnet werden und was es schließlich heißt, eine geteilte, aber nicht teilbare Vergangenheit zu haben. Erörtern möchte ich diese Fragen über den Blick auf Dynamiken und Wandlungsmomente des Schweigens und Erinnerns auf der Grundlage eines sozial-relationalen Verständnisses von Emotionen und Affekten. Insbesondere im Erleben und in der Artikulation krisenhafter Momente bietet sich diese Nuancierung meines Erachtens an, weil Affekte und Emotionen die menschliche Wahrnehmung und damit auch Zugehörigkeitsgefühle auf spezielle Art und Weise beeinflussen. Emotionen verstehe ich als soziokulturell, historisch und politisch geformte Konzeptualisierungen von Gefühlen und körperlichen Empfindungen (von Scheve & Slaby 2019). Diese Modellierung bestimmt, wie der Ausdruck einer Emotion geregelt und geformt, welches Verhalten gezeigt wird und entlang welcher Kategorien sich dieses orientiert (Röttger-Rössler 2004). Affekte hingegen signalisieren relationale und oft spontan auftretende Intensitäten und kündigungsmomente des Wandels oder Bruchs über eine gefühlte Differenz zu bestehenden Normen an (Röttger-Rössler 2018: 241).

12 Die größte diasporische Gemeinschaft außerhalb Vietnams ist mit mehr als 500.000 Angehörigen in den USA situiert. Ein Großteil dieser Gemeinschaft lebt an der US-amerikanischen Westküste (Dao 2012: 213). Die US-amerikanische Forschungsliteratur thematisiert die Flucht aus Vietnam nach dem Ende des Krieges 1975, die Rettung und Umsiedlung in verschiedene Aufnahmestaaten des sogenannten Westens (Caplan, Whitmore & Choy 1989). Weitere Publikationen umfassen die ökonomische und soziale Situation sowie die Gesellschaftsstruktur aus gendertheoretischer Perspektive (Kibria 1990; N. H. C. Nguyen 2013).

Mit Migration geht auch die Konfrontation mit anderen emotionalen »Denk- und Gefühlsfiguren« (von Poser, Lanca & Heyken 2017: 259) einher, die Affekte auslösen und über eine diskursiv, sozial und körperlich erfahrbare Aushandlung benenn- und fassbar gemacht werden können. Aus diesem Grund ist die Betrachtung affektiver Dynamiken für das Verständnis von Beheimatungsprozessen aufschlussreich. Hierzu werde ich mich u.a. auf die Arbeiten Anita von Posers (2018, 2023) beziehen, um die Verbindung von emotionaler Zugehörigkeit, Alter(n), Mobilität¹³ und Temporalität zu analysieren. Auch die Erkenntnisse Birgitt Röttger-Rösslers (2018: 257) zu multiplen Zugehörigkeiten werden wichtige Impulse geben, um eine versteifte Integrationsdebatte aufzubrechen, die neben politischen, rechtlichen, ökonomischen und sozialen Faktoren blind zu sein scheint für die fundamentale Bedeutung von Affekten und Emotionen im gesellschaftlichen Zusammenleben. Damit mache ich auf eine Komponente von institutioneller Diskriminierung im deutschen psychosozialen Gesundheitssystem aufmerksam.

Dies bringt mich zu meinem dritten Punkt: Meine Arbeit schlägt einen neuen Zugang vor, um jene langzeitlichen Folgen von forcierter Migration zu beleuchten, die nach Carol Kidron übersehen, ja vergessen werden, »between these two poles, between silence and speech, between absence and presence« (2009: 19). Kurz gesagt: Es geht mir um den »Zwischenraum« zwischen Schweigen und Sprechen, ohne den ein vertieftes Verständnis menschlichen Zusammenlebens in den von mir ethnografisch beobachteten sozialen Kontexten unvollständig ist. Dieses »Dazwischen« nehme ich über eine affektive und zutiefst verkörperte Gedächtnisform in den Blick, die implizites Wissen, sinnliche Bezüge und nonverbale Interaktionsformen vermittelt (Connerton 1989; Wise 2010). Verkörperte Erfahrungen einer gefühlten Vergangenheit haben das Potenzial, so meine Überzeugung, den Alltag sowohl zu gestalten als auch zu zerreißen, Belastungserfahrungen anzuerkennen oder zu verstärken. Daher stellt sich mir die Frage, wie in Körper eingeschriebene Erinnerungen Praxen des Schweigens und damit auch Zugehörigkeiten modellieren. Den Mehrwert des Affektbegriffs sehe ich für meine Arbeit in dem konzeptuellen Potenzial, damit situative Dynamiken, Irritationen und Risse einzufangen ebenso wie Bekräftigungen und Neubefähigungen, die aus vergangenen Intensitäten resultieren. Begreifen möchte ich eine affektive Grundierung der Lebenswelt meiner Gesprächspartner:innen, die den Alltag situativ färbt. Daher zeige ich mittels einer phänomenologisch orientierten *sensory ethnography* (Pink 2015) auf, dass die Zerrissenheit in Zugehörigkeiten einen »ongoing, iterative, continuous process of meaning-making« (Lester 2013: 754) darstellt.

Mir ist bewusst, dass manche Leser:innen die in dieser Arbeit beschriebenen Phänomene mit dem Begriff des Traumas beschreiben würden. Mit dem hier vorgestellten ethnografischen Einblick möchte ich keineswegs die Existenz kriegs- und fluchtbedingter Traumata in den Erfahrungswelten meiner Gesprächspartner:innen bestreiten. Dennoch erscheint mir – auf der Grundlage meiner eigenen empirischen Befunde – folgende Differenzierung unabdingbar: Während ein Trauma ein Ereignis beschreibt, dass die

13 Mobilität begreife ich in dieser Arbeit als übergeordnete Kategorie von Migration und Flucht, um auf eine anhaltende Bewegung und Aushandlung zwischen einem »transnational way of being« und einem »transnational way of belonging« aufmerksam zu machen (vgl. Levitt & Schiller 2004).

Sozialstruktur zerreißt, erörtere ich nicht den Riss, sondern das Leben in und mit Zerrissenheit. Ich entscheide mich daher bewusst gegen eine Nutzung des Traumabegriffs.

Erstens sind nicht alle Personen, die einen Krieg erlebt und eine Flucht überlebt haben, traumatisiert. Liegt eine Traumatisierung vor, wird diese allzu oft vornehmlich entlang einer passiven Viktimisierung dargestellt. Das spricht der jeweils im Fokus stehenden Person jegliche Handlungsmacht ab. Im Kontext von Mobilität und psychischer Belastung geht dies mit Fehldeutungen von Schweigen einher und genau diese Fehldeutungenverstrken die oben genannten Tabuisierungstendenzen. Die Folge hiervon ist, dass die geleisteten Anstrengungen, der Mut, die Resilienz und die Innovationsfähigkeit von Personen, sich in einem zunächst fremden Lebensraum neu zu orientieren und zu verorten, soziale Beziehungen zu knüpfen und Teil einer pluralen Gesellschaft zu werden, im Schatten bleiben (Pratt Ewing 2005; Pussetti 2010; Kirmayer 2007; von Poser, Lanca & Heyken 2017).

Zweitens schließe ich mich Stimmen einer *Critical Anthropology of Trauma* (Lester 2013) an, die den Begriff des Traumas mit einem vorrangigen Fokus auf individuelle Erfahrungen engfhren. Diese gedankliche Engführung pathologisiert und isoliert das im Fokus stehende Erleben einer Person. Dass diese Deutung und Gleichsetzung von Schweigen und Krieg mit Trauma und Tabu insbesondere im Kontext von Migration fatal ist, erklärt sich damit, dass Reaktionen auf extreme Gewalt soziokulturell modelliert und in kollektive, soziopolitische, historische und medizinische Kontexte eingebettet sind. Das individuelle Erleben ist von diesen Faktoren nicht zu trennen. Jedoch missachtet das biologisch-reduktionistische Traumakonzept die kulturell situierte Erfahrung ebenso wie die subjektive Wahrnehmung (Fassin & Rechtman 2009; Argenti & Schramm 2010: 15; Kirmayer, Lemelson & Cummings 2015; von Poser et al. 2017; Behrouzan 2018; vgl. Young 1995; Leys 2000).

Selbstredend haben traumatische Erfahrungen – also solche, die Menschen in Krisen stürzen, indem sie ihnen das Grundgefühl von Sicherheit entziehen (Lester 2013: 754) – Auswirkungen auf die Gestaltung und Wahrnehmung von Lebens- und Erfahrungswelten.¹⁴ Genau aus diesem Grund erscheint mir eine langzeitliche qualitativ-ethnografische Annäherung an gefühlte Wahrnehmungen unabdingbar. Um diese Auswirkungen einzufangen, stütze ich mich auf das Konzept einer *Krise als Kontext* von Henrik Vigh (2008). In einer solchen Krise – »the usual state of being for many« (Ramsay 2020: 404) – formen sich taktile, sinnlich erfahrbare und vorläufige Konstitutionen und Konstruktionen sowie ein Habitus »attuned to prolonged conflict and decline« (Vigh 2008: 13). Ehemals als selbstverständlich empfundene Zugehörigkeiten, Verhaltensmuster, Normen, Bedingungen und Institutionen lösen sich auf und setzen sich unter veränderten Bedingungen neu zusammen. Zerrissene Zugehörigkeiten gründen daher auf verkrpertem

14 Ich veranschauliche dies anhand einer persönlichen Erfahrung in meinem eigenen Familienumfeld: In meiner Kindheit gehörte die gefühlte Anwesenheit einer schweren Vergangenheit genauso zum Alltag wie Tee mit Kluntje. Ich verbinde diese mit Fotos von abwesenden Anwesenden im Wohnzimmer meiner Großeltern, markanten Auslassungen in Gesprächen und einem im Kleiderschrank meiner Großmutter versteckten Schuhkarton mit alten Fotos und Briefen aus Kriegszeiten, den sie kurz vor ihrem Tod heimlich verbrannte. Meine Mutter, die sie bei dieser Aktion überraschte, erzählte mir Jahre später davon.

Wissen, das Personen mit sich tragen, wenn sie ihre Umwelt als fragil und gefährlich erlebt haben.

Schließlich beziehe ich mich auf das Konzept *embodied belonging*, das ein bewegliches Verständnis gefühlter Vergangenheiten jenseits statischer Traumadefinitionen erlaubt. Mit *embodied belonging* beschreiben Dominik Mattes und Claudia Lang (2021), wie sich Dynamiken der Nicht-/Zugehörigkeit in den Körper einschreiben, fühlbar werden und die Fähigkeit zum Handeln beeinflussen. Sie gehen davon aus, dass soziopolitische Ereignisse wortwörtlich »unter die Haut« gehen und gesundheitsbezogene Brüche bedingen. Zugleich gehen sie von der Handlungsmacht einzelner Personen aus und beleuchten die vielfältigen und kreativen Wege, die diese sich im Umgang mit gefühlten Differenzen erarbeiten. Über diesen Fokus lassen sich Barrieren und Bevorteilungen nachzeichnen, die staatliche und institutionelle Entscheidungen auf das Leben Einzelner haben (Willen 2019, 2021). Vor diesem Hintergrund stelle ich einmal mehr die Frage, für was genau das »Boat People«-Narrativ stehen mag, aber auch, was genau es verdeckt. Dieser Zugang hilft, sich der Komplexität zwischen Schweigen und langfristigen Auswirkungen schwerer Vergangenheiten zuzuwenden und so letztlich über eine aus meiner Sicht unzureichende Deutung von Tabu und Trauma hinauszugehen.

1.3 Die Kapitel

In Teil I nähere ich mich zerrissenen Zugehörigkeiten theoretisch und methodologisch an. Dafür erarbeite ich in Kapitel 2 auf der Grundlage eines sozial-relationalen Verständnisses von Affekten und Emotionen einen psychologisch-anthropologischen Ansatz über die Konzepte Nicht-/Zugehörigkeit, Schweigen und Erinnern (2.1). Darauf aufbauend plädiere ich dafür, dass die Zerrissenheit in Zugehörigkeiten vor allem über drei Analysedimensionen verstehbar wird: Erstens *in Relationen*, zweitens *mit den Sinnen*, drittens *in Raum und Zeit* (2.2). Mit der theoretischen Einordnung wird deutlich, dass es mein Interesse ist, verkörperte und einst als fragil erlebte Vergangenheiten als soziale Phänomene in Bewegung zu begreifen, die das Gefühl eines Dazugehörens beständig dynamisieren.

In Kapitel 3 widme ich mich den ethnografischen Zugängen zum Phänomen des Fühlens. Nach der Beschreibung des Forschungsdesigns präsentiere ich die Orte der Feldforschung (3.1) und wende mich dann der methodischen Perspektivierung zerrissener Zugehörigkeiten zu. Das ethnografische Herzstück formt die Verquickung einer personenzentrierten Ethnografie mit phänomenologischen Go-Alongs auf der Grundlage einer von Sarah Pinks (2015) Arbeit inspirierten *sensory ethnography*. Momente des Schweigens und Sprechens über das Schweigen ließen sich darüber in Bewegung erheben (3.2). Ich schliesse das Kapitel mit der Reflexion einer bewegenden Forschung und meiner Rolle als engagierte psychologische Anthropologin in einem vulnerablen Feld (3.3).

Die Wirkmächtigkeit zerrissener Zugehörigkeiten lässt sich nur begreifen über die Komplexität und Prozesshaftigkeit der Zerrissenheit. In Teil II rekonstruiere ich den Sozialisationskontext daher über die vielstimmigen Erfahrungen meiner Gesprächspartner:innen und verflechte diese mit einer historischen Einordnung. In Kapitel 4 leite ich eine Geschichte der Zerrissenheit aus unruhigen Zeiten in Vietnam ab und zeichne nach, wie politische Entwicklungen in den Lebensalltag und auf die Gefühlswel-

ten meiner Gesprächspartner:innen einwirkten. Das dynamische Erleben von Nicht-/Zugehörigkeit thematisiere ich über Schritte in das Schweigen, Irritationen und Risse, die mit strukturellen und gefühlten Veränderungen während der Kriege in Vietnam (1945–1975) einhergingen (4.1). Dann thematisiere ich die subjektiven Wahrnehmungen und gesellschaftlichen Auswirkungen der Transformationsprozesse (4.2), die schließlich die Flucht aus belastenden Lebensumständen bedingte (4.3).

Die Perspektive der Flucht kontrastiere ich in Kapitel 5 mit einem graduellen Ankommen in der Bundesrepublik Deutschland. Ich stelle die Komplexität des Ankommens entlang struktureller und gefühlter Prozesse dar, welche die Neuformierung von Zugehörigkeiten nach der Ankunft beeinflussten (5.1). Daran schließe ich die Aushandlung von Zugehörigkeiten basierend auf gefühlten Zerrissenheiten an (5.2).

Meine historisch-empirische Perspektivierung bildet die Grundlage für das Verständnis dafür, wie sich das Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten anfühlt. In Teil III diskutiere ich, wie vergangene Erfahrungen, Gedanken und Emotionen das Denken, Fühlen und Handeln in der Gegenwart mitgestalten. Dem gehe ich in Kapitel 6 in mikrorelationalen Prozessen über einen personenzentrierten Zugang nach. Eine parallel verlaufende Analyse zweier affektiver Lebensverläufe zeichnet mit reichhaltigem empirischem Material zunächst das Leben und Schweigen in Krisen nach (6.1.1, 6.1.2). In einem zweiten Schritt entflechte ich ein akutes, respektive akkumuliertes Erlebnis von Schweigen, das sich in Gesprächen in Bewegung in einer bestimmten Phänomenologie entfaltete (6.2.1, 6.2.2). Über diesen Zusammenhang erschließe ich gemeinsame und distinkte Facetten von Schweigen in Relation zu einer genderspezifischen Lesart, empfundenen Nicht-/Zugehörigkeiten, Alter und Art der gemachten Erfahrungen (6.3).

In Kapitel 7 verknüpfe ich die personenzentrierten Erkenntnisse mit einer gemeinschaftsorientierten Wahrnehmung und arbeite heraus, wie Affekte das Alltags- und Zusammenleben älter werdender vietnamesischer Geflüchteter in Berlin durchdringen und spezifische Formen von Schweigen und Erinnern bedingen. Mit der Verschränkung von individuellen und kollektiven Dimensionen weise ich deutliche Auswirkungen dieser auf gefühlte Zugehörigkeiten nach. Zunächst werde ich Schweigen als geteiltes Emotionsrepertoire im Umgang mit Erinnerungen diskutieren (7.1), bevor ich verschiedene Dimensionen herausarbeite, in denen sich Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern verknöten (7.2). Schließlich nähere ich mich dem Schweigen im intergenerationalen Dialog über die Bürde der Frage und die Last der Erinnerung an (7.3).

Im Fazit und Ausblick dieser Arbeit greife ich die dynamische Entfaltung von Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern über ein Emotionsrepertoire im Wandel und das Leben in und mit zerrissenen Zugehörigkeiten auf (8). Mit der Differenzierung des Schweigens in seine unterschiedlichen Funktionen des Schutzes, der Emotionsregulierung, als soziokultureller Habitus, als Ausdruck einer affizierten Scham und gefühlter Nicht-/Zugehörigkeiten verdeutliche ich die Komplexität und Flexibilität dieser stillen Praxis als fortwirkende Erfahrung eines Lebens in und mit Mobilität. Abschließend diskutiere ich meine Ergebnisse in Hinblick auf langfristige Folgen von Krieg, Flucht und Neuverortung über eine dynamische Aushandlung von Zugehörigkeiten, Emotionen und Affekten. Ich ende mit einem Ausblick auf zukünftige Forschungsfelder.

Teil I

Annäherung an zerrissene Zugehörigkeiten

Einführung Teil I

In diesem ersten Teil der Arbeit leiste ich eine theoretische und methodologisch-ethnografische Annäherung an die hier im Zentrum stehenden zerrissenen Zugehörigkeiten. So möchte ich die Lebensrealitäten älter werdender Gesprächspartner:innen mit einer vietnamesischen Fluchtgeschichte erstens über eine dynamische Zugehörigkeitspraxis begreifen und diese zweitens entlang einer verkörperten Präsenz phänomenologisch herausarbeiten. In Kapitel 2 operationalisiere ich die notwendigen Arbeitsbegriffe und beschreibe die Affizierungspotenziale von Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern. In Kapitel 3 lege ich meine ethnografisch-engagierte Annäherung dar, um aufzuzeigen, wie ich zerrissene Zugehörigkeiten empirisch beobachtete und begriff. Mit diesen Bausteinen möchte ich eine Dynamik des Schweigens einfangen, die sich in Gesprächen, über sinnliche Eindrücke und in Bewegung entfaltete.

2 *Zerrissene Zugehörigkeiten:* Ein psychologisch-anthropologischer Ansatz

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

2.1 Theoretische Grundlagen

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

2.1.1 Nicht-/Zugehörigkeiten

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

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

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

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

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

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

2.1.2 Gefühl, Emotion und Affekt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.3 Schweigen und Erinnern

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Zerrissenheit im Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern

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

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

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

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

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

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

2.2.1 In Relationen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 9 Der Daoismus beschreibt eine auf Harmonie und Gleichgewicht beruhende Lehre, gestaltet soziale Beziehungen ebenso wie es Vorstellungen von Gesundheit durchzieht (vgl. Beuchling 2003; Schöningh 2009: 33; Ta, Bajbouj & Hahn 2018: 147–48).
 - 10 Auf den Einfluss des Buddhismus gehe ich noch näher ein. An dieser Stelle gebe ich verkürzt die Spezifik des Schweigens in der katholischen Lehre wieder. Genannt seien die Institution des Schweigegelübdes sowie das Schweigen zur Erbringung von Bußen. Diese Aspekte der Emotionsregulierung und Protektion fließen in die Orientierung und Modellierung des sozialen Verhaltens ein.
 - 11 Das soziale Miteinander hält sich interdependent über fünf von Konfuzius formulierte Grundbeziehungen aufrecht: Die Beziehungen zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder und zwischen Freunden (Hwang & Meyer 2019). Die Beziehungsebene zwischen den Interaktionspartner:innen lässt sich über die verwendeten Pronomen nachvollziehen.

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

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

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

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

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

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

2.2.2 Mit den Sinnen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 16 Eine verkörperte Erinnerung orientiert eine aktive Handlung, denn das Körpergedächtnis ermöglicht es erst, Handlungen zu habitualisieren. So setzen wir uns z. B. auf das Fahrrad und fahren los, ohne die kognitiven oder motorischen Schritte intentional zu rekapitulieren. Genau aus diesem Grund fällt es auch schwer, ein verinnerlichtes stillschweigendes Wissen in Worte zu fassen (Fuchs 2012: 10).
- 17 Connerton (2009: 20) erläutert diese Dimensionen über den Vergleich von Körpern und Häusern: Die Selbstverständlichkeit des Körpers wird im Fall von Krankheit oder einem Unfall bewusst. Die

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3 In Raum und Zeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Forschen in Bewegung/Bewegende Forschung

Die Grundlage meiner Arbeit bildet eine knapp vierjährige Feldforschung (Februar 2016 bis November 2019), die ich in den Lebens- und Erfahrungswelten älter werdender Personen mit vietnamesischer Fluchtgeschichte in Berlin durchführte. Im Mittelpunkt stand die Frage, was Zugehörigkeiten für meine Gesprächspartner:innen bedeutete, was sie gestaltete oder zerriss. Der gewählte Forschungsort sticht im bundesdeutschen Vergleich hervor, da die räumlich-soziale Verortung der im Zentrum stehenden Personen in einem engen Zusammenhang mit dem Berliner Mauerverlauf steht. Zugehörigkeit – so möchte ich meine ethnografische Annäherung an eine Geschichte der Zerrissenheit beginnen – fühlt sich einerseits an »wie eine Familie« und andererseits »wie eine Mauer im Kopf«. ¹ Dieser Spannung gehe ich über eine *sensory ethnography* (Pink 2015) nach, in der ich mich auf eine reflexive, verkörperte, geschlechtsspezifische und verortete Wahrnehmung konzentriere.

In diesem Kapitel stelle ich dar, wie ich affektive Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens untersuchte. Zunächst gebe ich einen Überblick über die explorative Entwicklung meines Forschungsdesigns, leite meine Fragestellung empirisch her und stelle die Forschungsorte über einen komplementären Forschungsansatz vor (3.1). Anschließend beschreibe ich die gewählten Methoden der Datenerhebung. Für die Untersuchung affektiver Dynamiken entwarf ich phänomenologische Go-Alongs, die ich mit der personenzentrierten Ethnografie verknüpfte. Ich ergänzte diese Methode durch die verkörperte und verortete teilnehmende Beobachtung mit allen Sinnen im gemeinschaftsorientierten Teil der Forschung. Das ermöglichte mir den Übergang von der Beobachtung des Schweigens zu einem Sprechen über das Schweigen (3.2). Das Kapitel schließt mit einer Selbstreflexion meiner engagierten Perspektive und (nicht nur mich) bewegenden Forschung (3.3).

1 Diese Vergleiche hörte ich in unterschiedlichen Zusammenhängen von verschiedenen Gesprächspartner:innen, sodass ich sie an dieser Stelle generalisiert aufgreife.

3.1 Zugänge zum Phänomen des Fühlens

Um der Verbindung von Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern im Leben älter werdender Personen mit vietnamesischer Fluchtgeschichte nachzugehen, besuchte ich vorbereitend einen Vietnamesisch-Sprachkurs² und betrat dann induktiv über den Ansatz der *Grounded Theory* (Corbin & Strauss 1990) das Feld. Für die Untersuchung der Fragen, wie der Mensch in Leid bedingende Strukturen und Muster eingebettet ist, wie Belastungen artikuliert und welche Formen der Bewältigung gesucht werden, entwarf ich eine komplementäre Forschungsstruktur. In dieser waren die Datenerhebung, -analyse und Theoriebildung eng miteinander verwoben, um eine »gegenstands begründete und -verankerte Theorie« (Böhm 2009: 476) zu formulieren. Zum einen ging ich zerrissenen Zugehörigkeiten personenzentriert nach, dieser Teil der Forschung hatte seinen Ausgangspunkt in der Spezialambulanz für vietnamesische Migrant:innen an der Charité-Universitätsmedizin Berlin (CBF). Zum anderen betrachtete ich in einer gemeinschaftsorientierten Forschung außerhalb der Klinik die räumliche Eingebundenheit von Narrativen und Metaphern über die etablierten Gemeinschaften.³ So gewann ich Einblicke in die subjektiven Erinnerungs- und Lebenswelten sowie deren soziale Konturierung und lernte, dass das Gestalten und Zerreißen von Zugehörigkeiten auf mobilen Erinnerungen, Emotionen und Gedanken gründet, die transnational zwischen Vietnam, Deutschland und anderen diasporischen Orten zirkulieren (Marcus 1995). Diesem Phänomen folgte ich in seinen komplexen Verkörperungen und Verortungen. Damit bekräftige ich, dass Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern Phänomene in Bewegung sind, denen es zu folgen gilt.

In der explorativen Forschungsphase (2016) lernte ich verschiedene Perspektiven kennen, wie aus Vietnam geflüchtete älter werdende Personen sich vor rund 40 Jahren in Berlin verorteten, was sie unter Zugehörigkeiten verstehen, welche Werte und gemeinschaftlichen Praktiken sie in verschiedenen religiösen oder soziokulturellen Räumen pflegen, tradieren und ausleben. Das Schweigen rückte in der themenzentrierten Phase (2017–2019) über den »body as a site of knowing« (Pink 2015: 27) in den Mittelpunkt und signalisierte die Wirkmächtigkeit einer verkörperten, den Alltag implizit beeinflussenden Vergangenheit. An verschiedenen Orten, die sich als bedeutsam herausstellten und die ich im Folgenden genauer vorstellen werde, beobachtete ich, wann geschwiegen wurde und wann Personen direkt oder indirekt über das Schweigen sprachen. Auch fragte ich mir im Verlauf meiner Forschung vertraut gewordene Personen, wie es sich für sie anfühlt zu schweigen.

2 Den Kurs verfolgte ich in unterschiedlicher Intensität von November 2015 bis Dezember 2018 und war sehr froh, mit meiner Sprachlehrerin auch grundlegende Konzepte und kulturell geprägte Muster besprechen zu dürfen. Mein Dank richtet sich an Julia Nguyễn.

3 Selbstredend ist auch hier keine heuristische Trennung möglich, da es vielfältige Verschränkungen gab. Etwa Informationsvorträge meiner Psy-Kolleg:innen in den Gemeinden, zu denen ich sie begleitete, oder Wiedersehen mit Personen aus den Gemeinschaften im klinischen Kontext.

3.1.1 Mitbewegen

Mit seinem mobilen Forschungsansatz *follow the people* beschreibt George Marcus (1995: 106) die Möglichkeit, Lebensrealitäten aus einer vergleichenden Perspektive über die gemeinsame Bewegung zu verstehen. Wer sind die Menschen, denen ich folgte? Meine Gesprächspartner:innen lernte ich im Rahmen der anwendungsbezogenen anthropologisch-psychiatrischen Projektarbeit in der Klinik kennen. Die behandelnde Psychiaterin stellte mich ausgewählten Patient:innen/Gesprächspartner:innen⁴ mit Fluchterfahrung vor, sodass sich mir eine eigentlich schwer zugängliche Erfahrungswelt über einen Vertrauensvorschluss eröffnete.⁵

Im Bewusstsein für die vulnerable Situation meines Gegenübers war es mir ein Anliegen, das Vertrauen behutsam und nachhaltig aufzubauen. Nach ihrem Einverständnis begleitete ich meine Gesprächspartner:innen über eine *silent participation* (Heyken et al. 2019), also stillen und nicht intervenierenden Teilnahmen während ihrer Therapiesitzungen⁶ und unterstützte sie bei der Organisation ihrer Krankheit (z. B. Erstellung einer Behandlungs- und Medikationsübersicht, Begleitung zu Fachärzt:innen). So gewann ich einen Einblick, was sie belastete, seit wann und wie sie das artikulierten.

Der nächste Schritt bestand darin, ein Grundverständnis der Person in ihrer Situiertheit und räumlichen Bewegung zu erlangen. Indem ich sie auf ihren alltäglichen Wegen außerhalb des klinischen Kontextes begleitete, vertiefte sich unser Vertrauensverhältnis. Ich begann jene Irritationen, Herausforderungen und Risse zu verstehen, die ihren Weg in die Klinik geebnet hatten. Indem ich meine Gesprächspartner:innen zu z. B. Arztterminen, familiären Verpflichtungen, Veranstaltungen in und außerhalb der Gemeinschaften begleitete, entwickelte ich ein Verständnis davon, wie sie sich in ihrer Lebenswelt bewegten und mit dieser interagierten, wann sie Spannungen oder Wohlergehen empfanden. Neben der Alltagsbegleitung in Wohnortnähe schlug ich gemeinsame Spaziergänge oder Ausflüge vor, wobei ich ihre tagesaktuelle körperliche und mentale Befindlichkeit und die von ihnen geäußerten Interessen berücksichtigte. Meine Idee war es, ihnen positive Erholungsmomente über die Einbettung aller Sinne anzubieten und

4 Die unterschiedliche Bezeichnung als Patient:in und als Gesprächspartner:in symbolisiert eine differente Positionalität zwischen Ärzt:innen und Patien:innen sowie Ethnograf:innen und Gesprächspartner:innen (Heyken et al. 2019: 260). Darüber hinaus verweise ich mit der Differenzierung auf die kontextuelle Eingebundenheit der Person im klinischen oder im alltagsweltlichen Setting.

5 Das Bewusstsein, dass unsere Forschung in einem »vulnerablen Feld« stattfand, leitete die Forschung zu jedem Zeitpunkt. Das Wohl und die Integrität der Patient:innen stand an vorderster Stelle. Vor dem Projektbeginn wurde ein Ethikantrag an das ethische Komitee der Charité-Universitätsmedizin Berlin gerichtet, um die anthropologisch-psychiatrische Forschung entsprechend der Deklaration von Helsinki durchzuführen (WMA 2001). Auf dieser Grundlage wurden Patient:innen nach ihrer psychiatrischen Stabilität und individuellen Biografie ausgewählt und über die Ziele der Projektarbeit aufgeklärt. Nach ihrem schriftlichen Einverständnis traten sie in den Kontakt zu den Anthropolog:innen des Teams (Heyken et al. 2019: 261).

6 Erst nahm ich an den Einzelsitzungen teil, später begleitete ich meine Gesprächspartner:innen auch im Kontext einer ethnografisch informierten affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie (Heyken et al. 2019; von Poser & Willamowski 2020).

ihnen temporär einen Rückzug aus einer als einengend beschriebenen Routine zu ermöglichen. Wir besuchten frühere Wohnorte oder Arbeitsplätze, Märkte oder Naherholungsorte in Berlin wie den Tiergarten, den Schlosspark Charlottenburg, Park am Gleisdreieck, Grunewald, Volkspark Rehberge, Viktoriapark, Tempelhofer Feld, den Preußen- bzw. sogenannten Thaipark in Wilmersdorf, den Britzer und Botanischen Garten, den Park der Sinne in Weißensee, die Gärten der Welt, den Treptower Park oder den Müggelsee im ehemaligen Ostteil der Stadt.

Außerhalb der Therapie über empfundene Belastungen zu sprechen, bot die Möglichkeit, »sich leer zu sprechen« (von Poser et al. 2017: 10) und das eigene Schweigen zu reflektieren. Die Bewegung durch verschiedene *affective arrangements*⁷ schärfte meinen Blick dafür, wie Sinneseindrücke Gedanken, Bewegungen und Emotionen affizierten. Ein Beispiel: Im Herbst 2016 besuchte ich mit meiner Gesprächspartnerin cô Tuyêt (49 J., w) die Gärten der Welt in Berlin-Marzahn. Wir hatten diesen Ausflug als symbolischen Abschluss einer längeren Erkrankungsphase von ihr geplant. Ich notierte, dass die gestalteten Gärten unterschiedliche Nuancen unserer Stimmungen, Bewegungen und Gesprächsinhalte akzentuierten. So strahlte etwa der japanische Garten eine wärmende Ruhe aus, wir ließen uns auf einer Bank an dem ruhig plätschernden Bach nieder und betrachteten die verschiedenen Elemente des vor uns angelegten Zengartens. Wir saßen einige Minuten schweigend nebeneinander. Cô Tuyêt begann zunächst zögerlich, aber dann in einer längeren Ausführung, über ihre Angst zu sprechen, dass sie irgendwann wieder so schwach wie noch vor ein paar Monaten sein könnte, dass sie wieder »in ein Loch fallen« würde.⁸ In dieser ruhigen Situation nahmen wir uns Zeit, ihre Angst zu reflektieren. Im koreanischen Garten spazierten wir hingegen mit kräftigen Schritten die Wege entlang, cô Tuyêt kletterte eine Brücke hoch, balancierte über einen rauschenden Wasserlauf und assoziierte lachend Gedanken aus ihrer Kindheit mit vier in Holz geschnitzten Figuren, die den Weg säumten. Ihre raumgreifenden Schritte, so interpretierte ich es, passten in die energische Kulisse. Im orientalischen Garten bewirkte zunächst die Symmetrie des angelegten Parks unser Innehalten, die sich stark von der vorherigen Anlage unterschied. Dann ging cô Tuyêt gezielt auf einzelne in einen Kübel gepflanzte Zitrusfrüchte zu, zerrieb Blätter zwischen ihren Fingern und beschrieb mir Erinnerungen an die Zitronenernte auf der heimatlichen Plantage. Sie teilte das über den Zitrusduft angestoßene verkörperte Wissen mit mir, was mir wiederum die Möglichkeit gab, sie in jenen Phasen an diese Ressourcen zu erinnern, in welchen sie sich kraft- und mutlos fühlte.

An diesem Beispiel zeigt sich die Relevanz, unterschiedliche Räume in die Untersuchung von Affekten und damit verbundenen Erinnerungen und Erfahrungen einzubin-

7 Mit dem philosophischen Konzept der *affective arrangements* beziehe ich mich auf die lokale Anordnung heterogener Elemente (Personen, Dinge, Artefakte, Räume, Diskurse, Verhaltens- und Ausdrucksformen oder anderer Materialitäten), die eine situative Affizierungsdynamik konstituieren. Dabei bleibt das affektive Arrangement eine fragmentarische Formation, in der die beitragenden Elemente eine gestalterische Handlungsmacht haben (Slaby 2019; Slaby, Mühlhoff & Wüschner 2017). Diese Gestaltungsperspektive macht das Konzept insbesondere im Kontext anwendungsbezogener Forschung attraktiv.

8 Den Umgang mit dieser einschneidenden, aber auch transformativen Erfahrung schildere ich in dem Essay *Unruhe* (Willamowski 2024).

den. Leitend in solchen Momenten war nicht mein ethnografisches Erkenntnisinteresse, sondern ein integriertes Verständnis von Solidarität und Reziprozität. Mein Anliegen war es, meinen Gesprächspartner:innen kurze Momente der Erholung und Ruhe in unseren Begegnungen zu ermöglichen, nachdem sie mir ihre Zeit und ihr Vertrauen schenkten. Deutlich wird darüber, dass ich einen personenzentrierten Ansatz mit einer *Engaged Anthropology* verknüpfte (Ortner 2019; Willamowski 2023). In dieser dialogischen Forschung lernte ich zusammen mit meinen Gesprächspartner:innen und reflektierte Fehler, wie etwa Orte zu besuchen oder Fragen zu stellen, die sie als unbehaglich oder anstrengend wahrnahmen.

Ergänzend zu den Überlegungen von Marcus halte ich also fest, dass ich *follow the people* nicht nur als Bewegungsform verstehe, sondern vor allem als Möglichkeit, den emotionalen Dynamiken, affektiven Intensitäten und sinnlichen Erfahrungen meiner Gesprächspartner:innen zu folgen – wie eben über den Duft der Zitrusfrucht in das Mekong-Delta Vietnams, in dem meine Gesprächspartnerin aufgewachsen war.

3.1.2 Mit(er)leben und Mitfühlen

In diesem Abschnitt bilde ich die Auswahl von Forschungsorten über das leitende Interesse ab, soziale Erinnerungen und Formen kollektiver Realität zu erfassen (Marcus 1995: 108–109). Die hierfür gewählten Forschungsorte spiegeln sich in der Gestaltung von Zugehörigkeiten wider und skizzieren einen »situated sense of social landscape« (ebd.: 109). Mein initialer Zugang in diesen gemeinschaftsorientierten Forschungsteil war eine Informationsveranstaltung zu psychosozialer Gesundheit, die im Anschluss an eine Messe im März 2016 in einer vietnamesischen katholischen Gemeinde stattfand. An diesem Tag begleitete ich die Psychiater:innen der Charité im Rahmen ihrer aufsuchenden Gesundheitsarbeit. Im Anschluss an den Vortrag stellte ich mich Schlüsselpersonen der Gemeinde vor und erläuterte mein Interesse, die Verbindung von Migration, Emotion und Altern untersuchen zu wollen. Auch hier konnte ich die Kontaktlegung mit einem Vertrauensvorschuss wahrnehmen. Richtig los ging es beim nächsten Zusammentreffen eine Woche später.

An diesem Samstagnachmittag ging ich auf den Eingang des Gemeinderaums zu und begrüßte am Eingang drei Herren. Über meinen Besuch waren sie bereits informiert, ich solle drinnen auf den Gemeindevorsteher chú Thành warten, draußen sei es zu frisch. Im Inneren wurde der Saal für ein Fest hergerichtet. Das heutige Zusammenkommen, so lernte ich, galt den vielen ehrenamtlichen Helfer:innen zum Dank für ihre Unterstützung des vergangenen Tết-Fests⁹. Chú Minh, ein Herr Ende 40, trat lächelnd auf mich zu, wir setzten uns. Während Tische und Stühle aufgestellt, auf der Bühne Kabel verlegt und die Licht- und Karaokeanlage getestet wurden, erzählte chú Minh mir von seiner Flucht als Kind und der Notwendigkeit dieser. Dann drehte er sich auf dem Stuhl zu dem Gemälde, das die Wand gegenüber der Bühne zierte: Auf einem ca. neun mal drei Meter großen Tuch ragte ein in prächtigen Farben gemaltes, mächtiges Schiff empor. Das Schiff erhob sich auf dem Meer stolz neben einem kleineren Holzboot. Das verbinde sie, erklärte mir

9 Das vietnamesische Neujahrsfest Tết Nguyên Đán heißt übersetzt »Fest des ersten Morgens« und wird im ersten Monat des vietnamesischen Mondkalenders (Januar/Februar) gefeiert.

chú Minh. Er wendete sich den anderen Männern zu und sagte: »Die *Cap Anamur* hat uns ein neues Leben geschenkt.«

Ich blickte umher, die vorher beschäftigten Männer hielten inne, nickten und nannten die Jahreszahlen ihrer Rettung. Die geteilten Bezüge zur *Cap Anamur* verdichteten den Augenblick. In diesem Moment kamen chú Thành und chú Phương mit Taschen, Besteck und Tellern durch die Tür und ergänzten lachend: »Ich bin Lufthansa.« – »Ich bin PanAm, aber jetzt wird erstmal gegessen.« Dieser Einstieg war herzlich, erheiternd und nah. Das waren die Geschichte und Metapher, denen ich die nächsten Jahre an verschiedene Orte folgen sollte: Wollte ich verstehen, was Zugehörigkeiten im Kontext dieser vietdeutschen Diaspora gestaltet, so musste ich das konstitutive Moment der Flucht und der zuvor zerrissenen Zugehörigkeit begreifen.

Abb. 1: »Die *Cap Anamur* schenkte uns ein neues Leben«



EW, 2016

Wie auch in der personenzentrierten Forschung strukturierten in dem gemeinschaftsorientierten Ansatz verabredete Treffen (hier: zu internen und externen Veranstaltungen und Aktivitäten) meine »anthropology by appointment« (Bedorf 2018: 91, zit.n. Hannerz 2010 und Luhrmann 1996). Der Frage nach gefühlten Zugehörigkeiten ging ich (chronologisch aufgeführt) in folgenden Gemeinschaften nach: Ich besuchte eine Initiative, die regelmäßig für obdachlose Berliner:innen in der Stadtmission in Mitte kochte, eine buddhistische Gemeinde in Berlin-Spandau und eine katholische Gemeinde, die sich alternierend im zweiwöchentlichen Rhythmus in den Standorten im Wedding und im Prenzlauer Berg traf. Im Anschluss gab es oft einen informellen Austausch in den anliegenden Gemeinderäumen, einen Verkauf von vietnamesischen Spezialitäten oder ein gemeinsames Essen. Zusätzlich begleitete ich die Gemeinde zum 40. vietnamesischen Katholikentag nach Aschaffenburg. Ich besuchte einen sozio-kulturellen Verein in ihren Räumlichkeiten in Friedenau und folgte der Einladung zu

kulturellen Veranstaltungen nach Spandau und Neukölln. Ich traf eine Pfadfindergruppe in den Gemeinderäumen in Hermsdorf und beim Weihnachtsmarkt in Alt-Lübars in Reinickendorf. Zusätzliche Interviews führte ich mit Expert:innen, die die Ankunft der ersten vietnamesischen Geflüchteten in Berlin, in Niedersachsen und im Saarland begleiteten. Die Wahl der Orte ergab sich über das Schneeballprinzip und die enge Vernetzung meiner Gesprächspartner:innen. Ich reiste einmal nach Hannover sowie zu der Erstaufnahmeeinrichtung Sozialwerk Nazareth nach Norden-Norddeich, wo ich neben Interviews auch eine Archivrecherche durchführte. Ein weiteres Interview führte mich nach Frankfurt a. M. und mündete abschließend, basierend auf den entstandenen Beziehungen, in einen explorativen Forschungsaufenthalt im kalifornischen Los Angeles und Little Saigon in Orange County – Orte also, an denen die größte vietnamesische Diaspora lebt, die die im Zentrum stehende Fluchtgeschichte teilt.

3.2 Die methodische Perspektivierung zerrissener Zugehörigkeiten

Zu beobachtende Phänomene in Bewegung brauchen eine bewegliche Herangehensweise, fordert Sarah Pink (2015: 58), um die sinnliche Wahrnehmung sowie das verkörperte und verortete Verständnis von Menschen in ihrer direkten Erfahrungswelt dicht beobachten und beschreiben zu können. An die soziale Wirklichkeit meiner Gesprächspartner:innen, die emotionalen und affektiven Dynamiken von sich gestaltenden und zerreißenen Zugehörigkeiten näherte ich mich über *embodied and emplaced activities* sowie über den Ansatz der dichten Teilhabe (Spittler 2014; vgl. Thomas 2019: 85–87).¹⁰ Dies berücksichtigend, beschreibe ich zunächst das Sample der Forschungsteilnehmenden (3.3.1). Dann gehe ich auf die Spezifika der personenzentrierten Ethnografie ein, die ich mit phänomenologischen Go-Alongs verknüpfe (3.3.2). Diese Perspektive ergänze ich mit teilnehmenden Beobachtungen als *emplaced and embodied ethnographer* in gemeinschaftsorientierten Forschungssituationen (3.3.3). Ich schliesse meine Methodendarstellung mit den von mir durchgeführten narrativen Gesprächen und semistrukturierten Expert:innen-/Interviews (3.3.4). Diese Darstellung zeigt, dass ich das Schweigen als Forschungsgegenstand empirisch über körperlich gefühlte Intensitäten begriff und operationalisierte.

3.2.1 Sample und Wahl der Forschungsteilnehmenden

Um zu verstehen, wie älter werdende vietnamesische Geflüchtete sich 40 Jahre nach der Flucht emotional verortet haben, sprach ich mit 34 Personen, die zwischen 1939 und 1972 in Vietnam geboren und in einer traditionell patrilinearen Gesellschaft nach

10 Die von Spittler (2014) formulierte dichte Teilhabe verbindet sich produktiv mit den Gedanken des *emplaced and embodied ethnographers* nach Pink (2015): »Nicht nur Interviews, sondern natürliche Gespräche unterschiedlicher Gattung, nicht nur systematische Beobachtung, sondern offenes Sehen. Nicht nur Beobachten und Sehen in der eigenen Tradition [...]. Zur dichten Teilhabe gehören alle Sinne: Hören und Sehen, Tasten, Riechen und Schmecken, körperliches und seelisches Fühlen« (Spittler 2014: 213).

konfuzianistischem Ideal inmitten eines Krieges sozialisiert wurden. Meine Gesprächspartner:innen kamen zwischen 1968 und 1986 nach Deutschland, ein Großteil hat heute die deutsche Staatsbürgerschaft und ist oder war bei deutschen Unternehmen oder Institutionen beschäftigt. Ergänzend sprach ich mit fünf Personen, die zwischen 1982 und 1994 in Deutschland geboren wurden und Kinder ehemals geflüchteter Personen sind. Schließlich sprach ich mit vier weiteren Personen, die zwischen 1956 und 1970 in Vietnam geboren wurden und sich nach ihrer Flucht in den USA eine zweite Existenz aufbauten.

Chú Minh machte mir bereits bei meinem Feldeinstieg mit dem Hinweis auf das Wandgemälde deutlich, dass die gelebte Zusammengehörigkeit mit einem »Gefühl der gleichartigen Betroffenheit durch eine einzigartige geschichtliche und gesellschaftliche Situation« (Bude 2005: 187) einhergeht. Die *Cap Anamur* ist in Deutschland das verbindende Symbol dieser vergangenen Umstände (Bui 2003: 89; Müller 2020: 76).¹¹ Die emischen Bezeichnungen spiegeln diese Aufeinanderbezogenheit wider: Mit »unseren Leuten« sind Personen gemeint, »die das gleiche Schicksal teilen« (chú Thành, 45 J., m) und die »anfangs ganz fremd waren und nach Kontakt zu anderen [Geflüchteten] gesucht haben« (bác Dũng, 64 J., m). Flucht und Neuverortung grundieren diese Aufeinanderbezogenheit.

Aufschlussreich ist der Gedanke Julia Vorhölters (2014), die nach generationalen Ähnlichkeiten in Überzeugungen und Reaktionen einer ugandischen Kriegsgeneration fragt. Vorhölter (ebd.: 34–35, 194) arbeitet heraus, dass die Art, wie Personen auf eine bestimmte historische Situation reagieren, sich aus den möglichen Erfahrungswelten und erlebten Herausforderungen generiert. Die Denk- und Handlungsmuster, die sich im Kontext historischer und soziokultureller Umbrüche etablierten, bergen demnach die erlebten Unsicherheiten und Ambivalenzen. Sie sind im Generationsbewusstsein immanent. Um diese Gedanken auf den vorliegenden Fall anzuwenden, nutze ich exemplarisch die Erläuterung chú Thànhs, der mir das Gefühl beschrieb, »gezwungen zu sein, aus Vietnam wegzugehen. Keine andere Wahl zu haben. Das ist anders als bei den Leuten, die später nach Deutschland kamen, die hatten eine Wahl.«¹² Die Konstitution von Zugehörigkeit, so zeigt sich auch hier, muss ich ausgehend von der Erfahrung der Zerrissenheit denken, denn das benannte Gefühl treffe weniger auf Jüngere zu oder auf Personen, die unter anderen Umständen aus Vietnam migrierten.

Neben diesem erfahrungsbasierten Zusammenhang charakterisiert die im Fokus stehende Gruppe eine innere Heterogenität hinsichtlich ihrer ethnischen, sprachlichen, regionalen, religiösen und sozioökonomischen Hintergründe sowie ihres Alters.¹³ Die Erfahrungsdimension der Flucht und Neuverortung folgt verschiedenen Linien: Meine

11 Nach der Definition des Soziologen Karl Mannheim begründet sich ein Generationszusammenhang aus der Teilhabe »an jenen sozialen und geistigen Strömungen [...], die eben den betreffenden historischen Augenblick konstituieren« (1964 [1928]: 543). Die Historikerin Ulrike Jureit spezifiziert dieses Verständnis mit einer Verarbeitungskategorie über die »Transformation vom Erlebnis zur Erfahrung« (2006: 80–81).

12 In dieser Situation bezog chú Thành sich auf Personen, die über Vertragsarbeit in die DDR einreisten.

13 In meiner Forschung lernte ich Personen kennen, die sich vordergründig als ethnische Vietnames:innen bezeichnen. Ich weise darauf hin, dass die Gruppe der Geflüchteten nicht mit einer viet-

Gesprächspartner:innen verließen Vietnam entweder vor dem Kriegsende 1975 legal aus individuellen und soziopolitischen Gründen oder in der Nachkriegszeit auf illegalem Weg.¹⁴ Ihre Ankunft in Westdeutschland basierte auf unterschiedlichen rechtlichen Grundlagen und gliedert sich auf nach dem (a) humanitären Kontingentflüchtlingsgesetz und (b) das »Abkommen zur technisch-wissenschaftlichen und kulturellen Zusammenarbeit zwischen der Bundesrepublik und der Republik Vietnam« (Beuchling 2003: 20), was nach 1975 über ein politisches Asyl mit unproblematischer Einbürgerung verstetigt wurde. Davon zu differenzieren sind die Ankunftsbedingungen jener, die (c) über einen Familien- oder Ehegattennachzug einreisten.

Meine Gesprächspartner:innen waren im Dezember 2020 durchschnittlich 56 Jahre alt, sieben von ihnen waren zum Zeitpunkt unseres Interviews berentet. Ich sprach mit 14 Frauen (durchschnittliches Alter 57 Jahre) und 20 Männern (durchschnittliches Alter 53 Jahre) und führte Interviews mit fünf Expert:innen. Als Besonderheit hebe ich hervor, dass ich 15 Gesprächspartner:innen mehrfach über einen ausgedehnten Zeitraum wiedertraf. So konnte ich Forschungsfragen oder Eindrücke vertiefen und gemeinsam mit ihnen reflektieren. Nicht zu unterschätzen ist zudem der Anteil eines indirekten Personenkreises, dessen mir berichtete Erfahrungswelten ich aufgrund indirekter Kommunikationswege kennenlernen durfte. Die Erzählungen über anonymisierte dritte Personen ermöglichten in vielen Gesprächssituationen, zwischen Nähe und Distanz zu changieren und dem Wert der indirekten Kommunikationsform Folge zu leisten; insbesondere, wenn wir über Vulnerabilitäten sprachen. Diese Einblicke waren für mich von einem immensen Wert, da sich so Erwartungshaltungen und gezeigtes Verhalten miteinander kontrastieren ließen.

Das hier beschriebene Sample ist nicht repräsentativ für alle ab 1975 nach Westdeutschland geflüchteten Vietnames:innen mit Wohnort Berlin. Die Auswahl ermöglicht jedoch, »die Typik des untersuchten Gegenstandes zu bestimmen« (Merkens 2009: 291).

3.2.2 Phänomenologische Go-Alongs und Schweigen

Ich erläutere nachfolgend, wie ich mittels phänomenologischer Go-Alongs und personenzentrierter Ethnografie gefühlte Zerrissenheit in den komplexen Lebensgeschichten zweier Personen verstand. Da ich meine Forschung zu einer tabuisierten Thematik durchführen wollte, legte ich Wert auf einen zeitintensiven und langfristig angelegten Zugang. Die Bewegung durch verschiedene Räume war ein essenzieller Faktor dieses Vorgehens, weil so dynamische Affizierungen relationierbar wurden. Dem Schweigen näherte ich mich über Handlungen, Bewegungen und die sinnliche Interaktion meiner Gesprächspartner:innen mit der Umwelt. Ich stelle nun dar, wie ich affektive und emotionale Dynamiken, verkörpertes und verortetes Wissen während phänomenologischer

namesischen Herkunftserfahrung gleichzusetzen ist und auf vielfältige zuvor erlebte Demarkierungen und Nicht-/Zugehörigkeiten zurückführt. Mit diesen setze ich mich in Teil II auseinander.

14 Die soziopolitische Begründung möchte ich empirisch herleiten, da ehemalige Studierende im Gespräch ihr Auslandsstudium mit dem Schutz vor einem möglichen Wehrdienst begründeten. Ebenso leitete die Intensivierung des Krieges auch in anderen Fällen die Entscheidung, Vietnam zu verlassen.

Go-Alongs beobachtet, sinnlich erfahren und wahrgenommen habe (Kusenbach 2003, 2008; Pink 2015: 49; von Poser & Willamowski 2020; vgl. Csordas 1990).

Nach meiner Erfahrung braucht das ethnografische Forschen zu vulnerablen Themen Zeit und Sensibilität. Zunächst galt es, die situative Prekarität meines Gegenübers zu evaluieren und sich in Abhängigkeit zu der gegenwärtigen Gefühlslage bestimmten Aspekten erneut zuzuwenden. Mit diesem Vorgehen wollte ich ihre Aussagen validieren. Mein Interesse, akut gefühlte und vergangene affektive Anstrengungen erfahrungsnah zu begreifen, entwickelte ich im Sinne der von Douglas Hollan (1997) etablierten Methode der *person-centered ethnography* weiter. Hollan (1997: 231) beschreibt diese Forschungspraxis als eine erfahrungsnahe Methode, mit der soziale, psychologische und sogar biologische Theorien des menschlichen Verhaltens mit den gelebten Erfahrungen realer Menschen in Verbindung gebracht werden können. Nach seinem Verständnis entwickelt sich die Annäherung an die individuelle Perspektive über genaues Beobachten und dichtes Beschreiben, damit wir uns für die (verdeckten) Nuancen menschlicher Interaktionsformen sensibilisieren. Ein phänomenologisches Verständnis davon, wie Individuen Symbole und Überzeugungen wahrnehmen und sich zu diesen positionieren, fördert zudem die Unabhängigkeit von abstrakten Konstrukten. Das ist gerade in interdisziplinären Forschungskonstellationen nutzbringend, denn es mindert das Risiko pathologisierender Zustandsbeschreibungen. Aus diesem Grund eignet sich die personenzentrierte Ethnografie insbesondere für die Anwendung im Kontext der trans-/kulturellen Psychiatrie. In Anlehnung an Hollan konzentrierte ich mich darauf, die subjektive Erfahrung von empfundenen Anstrengungen über den sich bewegenden, wissenden Körper zu verstehen – entsprechend folgte ich meinen Gesprächspartner:innen hinaus aus der Klinik in deren alltägliche Lebens- und Erfahrungswelten.

Mein Vorgehen erläutere ich im Folgenden genauer anhand meiner Begegnungen mit bác Dũng (*1953, m) und cô Tuyết (*1965, w), die ich über einen Zeitraum von knapp vier Jahren, phasenweise mal mehr, mal weniger intensiv, begleiten durfte. Unsere Gespräche führten wir auf Deutsch, ergänzt von vietnamesischen Beschreibungen und insbesondere Ausdrücken für Gefühlszustände, die wir mit einem vietnamesisch-deutschen Wörterbuch und Google Translate übersetzten. Ergänzend fragte ich in einer Übung des *free listing* nach vietnamesischen Emotionsbegriffen. Damit zeichnete ich emotionale Episoden über die Begriffe und Kontexte nach, mit denen meine Gesprächspartner:innen diese verknüpften und rekonstruierte schließlich ihre Lebensgeschichten. Wir trafen uns für mehrere Stunden in alltäglichen und gestalteten Situationen (z.B. im Rahmen vorab von mir konzipierter thematischer Spaziergänge), wodurch ein ungezwungener Charakter entstand. Auch ermöglichte diese zeitintensive Vorgehensweise, dass das gegenseitige Vertrauen sich vertiefte und ich die Auswirkung der psychischen Belastung auf den Alltag meines Gegenübers über situative und affektive Dynamiken verstehen lernte.¹⁵ Ich notierte, wie sie Emotionen körperlich und praktisch ausdrückten (Beatty 2010).

15 Um den affektiven Anstrengungen Rechnung zu tragen, die aufgewendet werden mussten, um ein Vertrauensverhältnis innerhalb der affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie zu etablieren, verweise ich auf die Publikation *The Power of Shared Embodiment. Renegotiating Non/belonging and In/exclusion in an Ephemeral Community of Care* (von Poser & Willamowski 2020).

Um mich an ein emisches Verständnis davon anzunähern, wie cô Tuyét und bác Dững subjektive Wahrnehmung, ihr Verhalten und Fühlen von sozialen und kulturellen Prozessen beeinflusst wurde und vice versa, beobachtete ich, wie sie mit ihrer Umwelt interagierten. Hollan (1997) konzeptualisiert drei Beobachtungsebenen, auf die auch ich einging: Erstens notierte ich, wie meine Gesprächspartner:innen ihre subjektiven Erfahrungen sprachlich artikulierten. Zweitens, was sie machten, um diese auf der Handlungsebene darzustellen. Und drittens hielt ich fest, wie sie ihre Erfahrungen auf der körperlichen Ebene ausdrückten. Über die systematische Verknüpfung analysierte ich, wie sie ihre gegenwärtige Situation wahrnahmen, welche Erwartungen sie an sich und andere stellten, was sie folglich als Norm oder Abweichung dieser definierten und wie ihre Bewegungen und Handlungen mit diesen übereinstimmten (Hollan 1997: 224–229). Über diese Ebenen verfolgte ich, wie meine Gesprächspartner:innen sich in krisenhaften Momenten orientierten, aber auch, wie sie Zugehörigkeiten empfanden und wann sie diese als belastend oder konfliktiv einordneten.

Die sinnliche Wahrnehmung von und Interaktion mit der direkten Umgebung während phänomenologischer Go-Alongs enthüllte verkörperte Erinnerungen sowie implizites Wissen, weil Menschen ihr biografisches Wissen mit ihrem unmittelbaren situierten Handeln verweben (Kusenbach 2003: 478). In der komplexen Beziehung zwischen Erinnerungen, Orten, Bewegungen, Emotionen und Affekten zeigte sich, wie die Umwelt auf die subjektive Wahrnehmung einwirkt. So auch beim gemeinsamen Kochen: Während cô Tuyét mit mir den Geschmack ihrer Kindheit über das Zubereiten eines Bananenkuchens suchte, äußerte sie die nach wie vor irritierende Schwierigkeit, die Situation damals als Kind gar nicht richtig verstanden zu haben. Sprachen wir über schwere Erinnerungen, erkundigte ich mich im Anschluss an unsere Begegnung nach dem Befinden meiner Gesprächspartner:innen. Ich signalisierte, dass ich ansprechbar war und sie mit den wach gewordenen Gedanken nicht allein lasse und suchte so, Verantwortung für meine Fragen zu übernehmen. Interessanterweise sagte bác Dững häufig, das Erinnern tue ihm gut, sein Kopf werde dadurch leichter. Bei einem Go-Along durch den Treptower Park im Frühsommer 2016 erzählte bác Dững mir erstmals von seinem Militäreinsatz und seinen Verletzungen. Er sprach in einem ruhigen Ton, reflektierte ausführlich seine damaligen und heutigen Empfindungen, während wir unter einer Trauerweide an einem See saßen, das Rauschen in den Blättern des Baumes hörten und auf das Wasser blickten. Der Ort strahlte eine Ruhe aus, die ich in seiner Narration gespiegelt sah.

Natürlich ist mir bewusst, dass meine Anwesenheit Einfluss auf die Situationsdynamik hatte. Diesen Aspekt nutzte ich im Sinne einer anwendungsbezogenen Ethnografie, denn ich unterstützte cô Tuyét und bác Dững bei der Umsetzung der in der Therapie vereinbarten Ziele in dem Finden neuer Bewältigungsstrategien mit ihrem gefühlten Unbehagen. Um den Fokus auf die direkte Umgebung zu richten und somit von der Schmerz Wahrnehmung wegzulenken, konzipierte ich unsere ersten Spaziergänge mit thematischen Schwerpunkten und brachte illustrierendes Bildmaterial mit. Mein Vorgehen orientierte sich am Grundsatz der Reziprozität, in der Wissen und Erfahrungen ausgetauscht und gemeinsam erlebt werden. So entwickelten sich Gespräche über Assoziationen oder Vergleiche zu den genannten Situationen, die gezeigten Bilder oder Orte weckten Erinnerungen oder der Blick in die nahe Umgebung affizierte Gesprächsthemen.

Meinen Gesprächspartner:innen ermöglichten unsere Ausflüge, eine veränderte Perspektive auf ihre räumliche, soziale und materielle Umwelt zu entwickeln, sich in unterschiedlichen Räumen wahrzunehmen und ihre zuvor verdeckten Belastungen, die ich bereits im psychiatrischen Kontext kennengelernt hatte, außerhalb der Klinik zu thematisieren. Die Erkenntnisse, zu denen auch hervortretende Ressourcen wie positive Erinnerungen zählten, spielte ich konsequent an die behandelnden Therapeut:innen zurück, damit diese in eine personenzentrierte Medizin einfließen konnten (Kirmayer, Lemelson & Cummings 2015; Kirmayer & Gómez-Carrillo 2019). Darüber hinaus band ich Achtsamkeitsübungen sowie Impulse aus der Gruppentherapie immer dann ein, wenn ich eine gedankliche Versteifung auf eine negative Gedankenspirale gezielt unterbrechen wollte (von Poser, Lanca & Heyken 2017; Heyken et al. 2019). Aus diesem Grund erachte ich phänomenologische Go-Alongs als produktive Ergänzung zu einer kognitiven Verhaltenstherapie. Den Mehrwert dieser Verbindung weise ich in einer gemeinsamen Publikation und einem Plädoyer für die anthropologisch-psychiatrische Zusammenarbeit mit meiner Kollegin Anita von Poser nach (von Poser & Willamowski 2020). Wie auch Sarah Willen herausstellt, »experiences of connectedness can have powerful therapeutic value« (2021: 69).

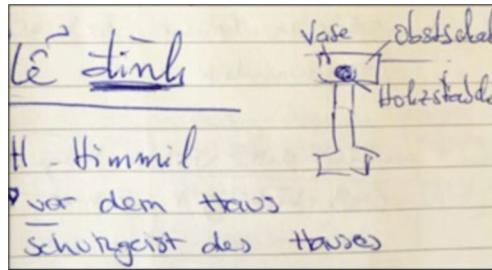
Die Besonderheit des gewählten Schrittes in die Lebenswelt war das Sprechen in Bewegung. Margarethe Kusenbach beschreibt das Mitgehen oder Go-Along als methodische Ergänzung ethnologischer Standardmethoden, um eine »grundlegende Reflexivität des In-der-Welt-Seins« (2008: 257) zu erlangen. So verstand ich, wie »Menschen ihre materiellen und sozialen Umwelten im täglichen Leben begreifen und benutzen« (ebd.: 349). Mit der Methodentriangulation aus personenzentrierter Ethnografie und phänomenologischen Go-Alongs versuchte ich, die Lebensgeschichten zu verdichten, zu verstehen, wie sich meine Gesprächspartner:innen in ihrer Lebenswelt orientierten,¹⁶ wann sie sich wo erinnerten, wann sie wie schwiegen und in welchem Kontext sie über das Schweigen sprachen. Um die Affizierungen in der räumlich-sozialen Umgebung festzuhalten, notierte ich, in welcher Topografie meine Gesprächspartner:innen welche Erinnerungen oder Gedanken teilten, wie das Wetter und das Setting beschaffen waren und wie diese ihre Bewegung im Raum beeinflussten (Stadtspaziergang/Arztbesuch vs. Besuch eines Naherholungsortes).¹⁷ Auch achtete ich darauf, welche Sinneseindrücke Narratio-

16 Als ich mit cô Tuyét durch die Gegend spazierte, in der sie die ersten 15 Jahre in Berlin verbracht hatte, lernte ich, dass es in Vietnam üblich war, sich relational statt über Straßennamen zu orientieren. So befindet sich das Ziel z.B. neben dem blau gestrichenen Haus an der Ecke, wo die Frau morgens frische Dampfbrotchen verkauft.

17 In die meisten Feldsituationen ging ich ausgerüstet mit Notizbuch und Stift und notierte die beobachteten und wahrgenommenen Eindrücke. Diese formten die Grundlage für das zu erstellende Beobachtungsprotokoll. In anderen Fällen verzichtete ich darauf, um die Situationsdynamik nicht zu irritieren – insbesondere während gemeinsamer *emplaced activities* oder affizierender Gesprächssituationen. Gedächtnisprotokolle dieser Begegnungen fertigte ich am gleichen oder spätestens darauffolgenden Tag an, denn »[w]e know this much about field notes for sure: The faster you write up your observations, the more detail you can get down. More is better« (Bernard 2006: 395). Hierzu gehörte, dass ich die Körperlichkeit des Schweigens und Erinnerens über Mimik und Gestik, Tonhöhe, Auslassungen und Seufzer notierte, um einer relationalen Affizierung des Schweigens nachzugehen.

nen oder Bewegungen anstießen und wie meine Gesprächspartner:innen ihre Gedanken oder Erinnerungen ausdrückten; sie ergänzten räumliche Beschreibungen oftmals, indem sie in mein Notizbuch zeichneten oder eine Situation nachbildeten, z.B. mit Servietten, Salz- und Pfefferstreuer auf einem Cafétisch.

Abb. 2: Räumliche Beschreibungen und illuminierende Zeichnungen



EW, 2018

Bewegten sich mehrere Personen durch den Raum, wie etwa im klinischen Kontext oder bei gemeinsam besuchten Aktivitäten in den o.g. Gemeinschaften, achtete ich auf die Gruppendynamik und schaute, ob es ein Resonanz-/Dissonanzverhalten oder synchrone Bewegungen gab. Schließlich interessierten mich das Raumverhalten sowie die Entwicklung unserer Gesprächsdynamik über den zeitlichen Verlauf unserer Begegnungen. Über unsere Gesprächsthemen, ihr Verhalten und ihre körperliche Orientierung begann ich zu verstehen, was sie als Stressoren oder als positive Reize wahrnahmen.¹⁸

Das gemeinsame Gehen ist eine körperliche Erfahrung, eine Angleichung des Rhythmus, eine Wahrnehmung der multisensoriellen Interaktion mit der direkten Umgebung, ohne diese aktiv zu fokussieren (Pink 2015: 112). Während unserer phänomenologischen Go-Alongs richtete sich mein Blick auf den sich mit den Sinnen durch seine Umwelt bewegenden, verorteten Körper. Das sinnliche Interagieren mit der Natur beförderte psychodynamische Erinnerungen: Bei einem Spaziergang durch den Tiergarten erzählte mir bác Dúng einmal mit Freude über seine früheren Besuche dieses Ortes. Ein anderes Mal erinnerte er sich beim Durchschreiten von dichtem Blattwerk an seine Militärzeit im Dschungel und sagte auch, dass er früher gerne in den Dschungel ging, um Ruhe zu finden. Während die erstgenannte Situation verortetes Wissen offenbarte, rief der dichte Wald verkörperte Erinnerungen an seine Vergangenheit in Vietnam wach. Ich notierte die Besonderheiten der räumlich-sinnlichen Anordnung und wann die Umgebung Erinnerungen, Imaginationen, Gefühle oder verkörpertes Wissen hervorrief oder

18 Benannte, gezeigte und verkörperte Bewältigungsmuster im Umgang mit krisenhaften Situationen und Erinnerungen elaborierte ich hinsichtlich des therapeutischen Prozesses, des biografischen Werdegangs sowie unseres sich vertiefenden Vertrauens. Entsprechend kategorisierte ich weitere Indikatoren, um mich der Intention des Schweigens über dessen Verortung und Verkörperung in seiner affektiven Situationsdynamik, über Anlässe bzw. Auslöser anzunähern.

wie sich benannte Belastungen in Verhaltens- oder Denkmuster übersetzten. Ich beobachtete auch die Entwicklung der Gesprächs- und Bewegungsdynamik über die Zeit des Treffens.

Abb. 3: Orte, Bewegungen, Erinnerungen



EW, 2018

Ich achtete darauf, durch erzählgenerierende Fragen den Redefluss zu stimulieren und verkörpertes Wissen sowie bestärkende Momente in ihren Worten zu wiederholen. Nebeneinander herzuschreiten bot eine Distanzierungsebene, denn unsere Blickachsen trafen sich nicht zwangsläufig. Retrospektiv betrachtet bin ich der Ansicht, dass dies die Hemmschwelle minderte, über schambehaftete Themen zu sprechen. Vielmehr traten Emotionen und Affekte aus situativen Handlungen oder Gefühlen hervor, die wir gemeinsam reflektierten.¹⁹ Während sich meine Gesprächspartner:innen an belastende Momente erinnerten, übersetzte sich das oftmals in eine angespannte Körperhaltung. In diesen Situationen blieben wir oft stehen, ich hörte zu, wiederholte in ihren Worten einzelne Sequenzen, versuchte, diese in ihre mir bekannte Biografie einzuordnen und die Rolle einer dicht teilhabenden und akzeptierenden Zuhörer:in einzunehmen.²⁰

19 Auch wenn ich diese Differenzierung nicht systematisch in die Analyse meiner Daten miteinbezog, möchte ich an dieser Stelle auf die von Thomas Stodulka (2014) herausgearbeitete Definition der emotionalisierenden und emotionalen Episoden hinweisen. Mit emotionalisierenden Narrativen bezeichnet der Autor jene Episoden, die Emotionen evozieren, »wohingegen emotionale Episoden durch Affekte, Gefühle und äquivalente körperliche Erregungen gekennzeichnet sind« (ebd.: 190–191).

20 Um die Bedeutung des Zuhörens im ethnografischen Forschungskontext zu skizzieren, beziehe ich mich auf das Konzept des *sensitive listening* von Lechner und Solova (2014). Die Autor:innen beschreiben »a kind of listening that is anchored in the body« (ebd.: 380). Ergänzend hierzu thematisieren Pascuzzi und Smorti (2017: 35) das empathische und akzeptierende Zuhören als eine

Dichtes Zuhören bedeutete für mich auch, gemeinsam zu schweigen. Während des wiederholten Sprechens und Schweigens in Bewegung kamen verschiedene Facetten der Erinnerung zum Vorschein. Dadurch zeigte sich in unterschiedlichen nicht-/menschlichen Umgebungen eine aktive oder eine passive Form des Schweigens. Mein Anliegen war es, das Schweigen in Bezug zu der direkten Umgebung, den zuvor genannten Themen, verkörperten und verorteten Erinnerungen sowie der Situativität zu verstehen. Also, wie waren unsere Körper in diesem Moment situiert, worauf richtete sich die Blickachse, kamen Spaziergänger:innen vorbei und welche Gedanken hatte ich, während wir schwiegen? Meine eigene Affizierung bemerkte ich an meiner Körperhaltung, Mimik und Gestik sowie über den Nachhall bestimmter Gesprächsthemen. Oft kamen meine Gesprächspartner:innen zeitverzögert auf die Momente geteilten Schweigens zurück. Ausgewählte Themen zu einschneidenden biografischen Erfahrungen vertieften wir später in Interviews.

Die von einem informellen Charakter gekennzeichneten Treffen begannen oder schlossen wir zumeist mit einem gemeinsamen Essen, wir verabredeten ein erneutes Treffen, reflektierten die letzten Stunden und überlegten, welche Orte wir noch besuchen wollten. Hier überraschte mich die wachsende Neugier; unsere Ziele entfernten sich mit der Zeit immer weiter von ihrem Wohnort. Die angebotenen Erlebnisangebote und Tagesausflüge trugen zum Aufweichen vorheriger Isolierungstendenzen bei und das Interesse, unbekannte Orte zu besuchen, stieg. Als ich im Sommer 2018 mit bác Dũng auf dem Weg zum Müggelsee kurzzeitig die Berliner Stadtgrenze überquerte, atmete er erleichtert aus, lächelte und sagte: »15 Jahre habe ich mich wegen meiner Krankheit nicht aus dieser Stadt bewegt.« Das war ein uns beide bewegender Moment, denn ich wusste mittlerweile, dass er es mehrere Jahre vermieden hatte, an anderen Orten zu übernachten, denn es beschämte ihn, nachts schreiend wachzuwerden. Ich wusste inzwischen auch, dass seine wiederkehrenden Alpträume auf schwere Kriegserfahrungen zurückzuführen waren und dass er die Folgen hiervon im Laufe seiner Therapie als »posttraumatische Belastungsstörung« einzuordnen lernte. Ein sehr schöner Moment war es dann, als wir uns zwei Monate später wiedertrafen und er mir von seinem ersten Urlaub nach 20 Jahren erzählte, mir begeistert Fotos zeigte und sagte, dass er gut geschlafen habe und in der Zeit keine Alpträume hatte.

Das oben beschriebene personenzentrierte Vorgehen hatte vielerlei Vorteile: Ich bekam einen erfahrungsnahen Einblick in die Selbstwahrnehmung der Person, ihre Erwartungen an sich und andere sowie ihre Belastungserfahrungen. Mit meinen Aufzeichnungen konnte ich sie in schwierigen Phasen an ihre genannten Ressourcen erinnern oder daran, wie sie sich zuletzt in einer Phase der akuten Belastung verhalten hatten, was ihnen geholfen hatte. Auch konnte ich mit ihnen unterstützende Inhalte aus der Therapie wiederholen. Genau diese Momente demonstrieren für mich den Mehrwert der anthropologischen Arbeit im psychiatrisch-psychologischen Kontext sowie mein Verständnis einer engagierten und anwendungsbezogenen Forschung (Ortner 2019; Willamowski 2023).

Möglichkeit, negative Erinnerungsepisoden über positive Erfahrungen des Erzählens zu transformieren.

Dadurch, dass ich cô Tuyét und bác Dũng über einen langen Zeitraum begleitete, vertiefte sich die Erfahrungs- und Vertrauensebene stetig. Dabei zeigte sich auch, dass dieser Prozess der tiefen Teilnahme beiderseits geprägt war. Als ich aufgrund einer längeren Erkrankung die Forschung unterbrechen musste, vertiefte sich die Forschungsbeziehung auf der Grundlage eines »experience-based empathetic understanding of what others might be experiencing and knowing« (Pink 2015: 98). Wir tauschten uns in dieser Zeit darüber aus, was es bedeutet, den eigenen Körper anders wahrzunehmen und nach neuen Routinen für die Alltagsgestaltung zu suchen. Ich bin der Ansicht, dass diese Erfahrung meine Sensibilität für bestimmte Zugehörigkeitsdynamiken, die sich im Kontext dieser Einschränkung ergaben, enorm vertiefte. Ich erlebte, was es für meine Gesprächspartner:innen bedeutete, sich aufgrund körperlicher, psychischer und emotionaler Belastungen nicht zugehörig zu fühlen und begleitete, wie sie daran arbeiteten, dieses Gefühl umzugestalten.

3.2.3 Verortetes, verkörpertes Wissen

Meine personenzentrierte Perspektive ergänzte ich über die teilnehmende Beobachtung in verschiedenen Gemeinschaften. In dieser gemeinschaftsorientierten Forschung lag der Fokus auf gefühlten Zugehörigkeiten, also suchte ich Orte auf, an denen Gemeinschaft gelebt, gestaltet und praktisch verortet wird. Um mit Deborah Gould (2015) zu sprechen, ging es mir darum, mit der Geschichte vertraut zu werden und die Wünsche und Erwartungen an gefühlte Zugehörigkeiten aus einer emischen Perspektive zu verstehen. In der explorativen Phase verfolgte ich die Dynamik gesellschaftlicher Prozesse bei Zusammenkünften. In der Hauptphase konzentrierte ich mich auf die Artikulation von Zugehörigkeiten über räumlich-sinnliche, mnemonisch-narrative und relationale Aspekte (vgl. Lüders 2009: 387). Praktiken des Sich-zugehörig-Fühlens verstand ich über verkörperte, verortete, sinnlich grundierte und empathische Lernprozesse in »human interactions that constitute everyday social life and the ways in which those life worlds are understood« (Bui 2003: 88; vgl. Pink 2015).

Mein Vorgehen bestand in *emplaced activities* und *embodied engagement* (Pink 2015: 95–116), sowohl im Rahmen des ehrenamtlichen Engagements meiner Gesprächspartner:innen als auch meines eigenen Engagements. Neben ihren beruflichen und familiären Tätigkeiten engagierte sich ein Großteil von ihnen ehrenamtlich in verschiedenen Gruppen und Gemeinden. So nahm ich teil an »practices of place-making [...] in the form of people's practical engagement in local diasporic communities« (Mattes et al. 2019: 302) und begriff Vergemeinschaftung als teilnehmende und multisensorische Praxis (Pink 2015: 95). Zum vietnamesischen Mondfest *Tết Trung Thu* half ich z.B. in der katholischen Gemeinde beim Veranstaltungsauf- und abbau und bastelte mit den Kindern Laternen, mit denen wir bei Einbruch der Dunkelheit (begleitet von Trommlern und Drachentänzer:innen) durch den Prenzlauer Berg spazierten.

Abb. 4: Drachentanz über den Prenzlauer Berg



EW, 2017

Zum Osterfest unterstützte ich die Jugendlichen bei der Durchführung des Programms und half bei der Kinderbetreuung. Bei einem Fest eines soziokulturellen Vereins grillte ich kurzerhand mit einer älteren Dame Bratwürste mit Stäbchen.

Während gemeinsamer Praktiken, wie beim Singen von vietnamesischen Liedern oder dem Essen, nahm ich wahr, wie sich Zugehörigkeiten verdichteten. Das gemeinsame Essen stellte eine Vertiefung der sinnlichen Aufeinanderbezogenheit her, ich wurde zur Geschmacksreisenden.²¹ Oft nahm mich mindestens eine Person an die Hand, füllte meinen Teller mit der richtigen Kombination von kalten und warmen, herzhaften und süßen Speisen. Das gemeinsame Essen und die Beschreibung der Zubereitungen stellten eine verkörperte Form sozialer Nähe her. Bei diesen Begegnungen ergaben sich informelle und narrative Gespräche über Anekdoten und regionale Spezialitäten.

Mit den Sinnen teilnehmendes Beobachten unterstützte mein Verständnis davon, wie Personen sich über implizite und explizite Handlungsmuster emotional zueinander in Beziehung setzten und durch verschiedene Räume navigierten. Ich achtete auf Bewegungen im Raum, Gender- und Machtsymmetrien, Blickregime, Körperhaltungen, Mimik sowie Gesten und vermerkte, wann ich welche Gesprächspartner:innen in welcher Konstellation wiedertraf. Die räumliche Gestaltung von Zugehörigkeit zeichnete ich als dynamische Verflechtung von erinnerten Empfindungen und konkreten Bewegungen nach, die oft auf die Ankunftsjahre zurückführten. So lernte ich die Motivation ihres Handelns verstehen.

21 Anita von Poser (2013, 2018b) stellt über die verkörperte Dimension von *Foodways* dar, wie diese die Orientierung und Wahrnehmung des Ortes leiten, indem sie zwischen sozialer Distanz oder sozialer Nähe vermitteln.

Die Bedeutung des Schweigens erschloss ich mir über einen körperlichen Lernprozess mit den Sinnen. Beispielsweise begleitete ich zwei Gesprächspartnerinnen zu einer Gedenkveranstaltung und traf dort Bekannte aus anderen Kontexten wieder. Gedenkansprachen in vietnamesischer und deutscher Sprache erinnerten an die aus dem Leben geschiedene Person und ihre Bedeutung für die vietnamesische Gemeinschaft Berlins. Wir wohnten der Ahnenverehrung bei, sangen gemeinsam, schwiegen gemeinsam und aßen gemeinsam. Personen, die mittlerweile nicht mehr in Berlin lebten, aber die Erinnerung an den Verstorbenen ehren wollten, waren über soziale Medien verbunden, anwesend im Gefühl. Zugleich war diese Gedenkfeier mit einer einige Tage später in den USA stattfindenden Trauerfeier verknüpft, wo Bekannte der heute Anwesenden zugegen sein würden. Auch meine Anwesenheit wurde im Nachgang an das Gedenken thematisiert, wie mir ein enger Gesprächspartner sagte: Ich hörte, dass sich mein »Schicksal nun mit dem ihrem verbunden« habe. Dieser Ausdruck emotionaler Nähe wirkte sehr stark auf mich und ich verstand, dass die gestaltende Kraft des Schweigens mit der Anerkennung verkörperten Wissens zusammenhängt.

Die Erfahrung der Flucht und noch stärker die der Etablierung einer neuen Gemeinschaft verdichteten sich bei zeremoniellen Festlichkeiten in einer Schweigeminute für die Opfer des Krieges, der Verfolgung durch die sozialistische Regierung bzw. die kommunistische Partei Vietnams²² und für die auf der Flucht Verstorbenen. Während der formellen schweigenden Erinnerung lernte ich die Grenzen der mitteilbaren Erinnerungen kennen und auch, dass diese sich in einen körperlichen Ausdruck übersetzten. Das aktive Schweigen, auf das ich in Kapitel 7.2 näher eingehen werde, markierte das Gedenken als unumstößliche Praxis und ging mit einem körperlichen Innehalten einher. Ich achtete auch darauf, wo und wie das Schweigen auftrat oder wann welche öffentlich geteilten Erinnerungsnarrative wie bewertet wurden. Ausgehend von der gemeinschaftsstiftenden Erfahrung derjenigen, die mit dem Boot geflüchtet waren, sensibilisierte ich mich für auftretende Reibungen oder Dissonanzen. Diese Dissonanzen der ausgedrückten Zugehörigkeiten prüfte ich über Werte, Praktiken, Narrative und Erinnerungen sowie über räumliche Interaktionen.

Mit dem Auszug aus meinen Feldnotizen möchte ich darstellen, wie ich affektive Spannungen, Ambivalenzen und Zerrissenheit beobachtete und reflexiv notierte:

Im Vorfeld der Veranstaltung einer politischen Stiftung hörte ich Kontroversen und Provokationen von verschiedenen Gesprächspartner:innen. Einige Personen fragten sich, ob sie kommen oder sich lieber von der Veranstaltung fernhalten sollten, um Spannungen aus dem Weg zu gehen. Sensibilisiert für Affektdynamiken ging ich zu der Veranstaltung, deren Ziel es war, heterogene Perspektiven der auf unterschiedlichen Wegen nach Deutschland gekommenen Vietnames:innen nebeneinanderzustellen, wahrzunehmen, anzuerkennen – so verstand ich es zumindest. Ein Redebeitrag unterschied sich, es war der einzige aus der Perspektive derer, die mit dem Boot geflüchtet waren. Die Affizierungssituation war folgende: Während die Person sprach,

22 An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass der Begriff »Kommunist« von meinen Gesprächspartner:innen emotional konnotiert ist. Da es mir um affektive und emotionale Dynamiken geht, benutze ich in dieser Arbeit die emische Bezeichnung statt der politisch korrekten Bezeichnung »Sozialist«.

verstärkten ihre geteilten Erinnerungen sichtlich die Art, wie sie diese vortrug. Die Stimme wurde lauter, schneller, der Körper spannte sich an, der Blick ging teils provokativ, teils suchend durch den Raum; währenddessen war die Luft im Saal zum Zerschneiden dick. Teilweise wurde getuschelt, die Blickachse zur Sprechenden gemieden, andere spannten ihre Schultern an, wieder andere verdrehten die Augen, so auch eine weitere auf dem Podium sitzende Person. Die verkörperten Emotionen der Sprecherin ergriffen mich und ich rückte auf dem Stuhl hin und her, hielt den Blick. Ein neutrales Zuhören, so schien mir, war schwer möglich; die anwesenden Körper konnten nicht anders, als auf die verkörperten Emotionen zu reagieren.

Dann wurde der Wortbeitrag aufgrund von Zeitüberschreitung abgebrochen. Ich hörte meine Sitznachbarin sagen, dass sie während des Vortrags ein »Unbehagen verspürt [hat]. Aber das gehört dazu [d.h. zu dem Aufeinandertreffen von älteren Personen mit unterschiedlichen Migrationsgeschichten; Anm. d. Verf.]«. In einer Pause traf ich die Rednerin, die den Organisator:innen »Regierungs- und Linientreue« vorwarf, deswegen habe sie nicht weitersprechen dürfen. Ich ging nicht darauf ein, sondern sagte, dass es für einen Dialog notwendig ist, viele und auch konfliktive Meinungen zusammenzubringen, das entspreche der Realität. Daraufhin sagte sie zu mir: »Sie denken wie wir«, und bezog das auf die Notwendigkeit, konfliktive Meinungen nebeneinanderzustellen. In diesem Moment irritiert mich ihr Einbezug in ein verbindendes »Wir«. Positioniere ich mich zu stark? Bin ich zu involviert? Später traf ich eine weitere Akteurin des vietnamesischen Berlins, die mich fragte, »warum die Boat People sich so stark abgrenzten«; sie sprach aus einer Außenperspektive und sagte, sie würden »optisch auffallen«. Ich fragte nach, was sie damit meint und bemerke heute das Spiel des Affizierens und Affiziert-Werdens, in das ich mich nicht einbeziehen lassen wollte. Die gegenseitige Abgrenzung, so schliesse ich an diesem Tag, ist affektiv grundiert und wird emotional ausgetragen. (April 2017)

Mit dieser Feldnotiz weise ich auf eine dynamische Praxis des Sich-zugehörig-Fühlens hin, die ich im nächsten Schritt in Fragen übersetzte. Mit diesen wendete ich mich an Gesprächspartner:innen, um beobachtete und sinnlich empfundene affektive und emotionale Dynamiken narrativ einzubetten.

3.2.4 Gespräche und Sprechen über das Schweigen

Auf der Grundlage der in unstrukturierten und informellen Alltagsgesprächen und Smalltalks erhobenen »natural occurring data« (Thomas 2019: 83) identifizierte ich die Schwerpunktbereiche Schweigen und Erinnern, die ich in einen sich stetig entwickelnden Leitfaden übertrug. Die Frage nach der räumlichen und sinnlichen Herstellung von Zugehörigkeiten vertiefte ich in verabredeten Einzelgesprächen über die Verbindung der Themenbereiche Migration, Emotion und Altern. Mich interessierte, wann Personen über das Schweigen sprechen, wie sie es interpretieren und wie sich daraus weitere geteilte oder individuelle Muster des Schweigens ableiten. Mit diesem Vorgehen verfolgte ich das Ziel, in narrativen, semistrukturierten Interviews den Wandel sozialer Phänomene, wie der Praxis des Schweigens, aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu erfassen.

In der Hauptphase meiner Erhebung (2017/18) führte ich mit insgesamt 34 Personen qualitative Interviews. Um einen systematischen Vergleich der emischen Perspektiven

zu ermöglichen und somit wiederkehrende Muster identifizieren zu können, gliederten sich diese in einen biografisch-narrativen Teil und eine standardisierte Nachfrage (vgl. Kidron, Kotliar & Kirmayer 2019: 9). Ich strukturierte einen Leitfaden mit fünf Themenkomplexen: Erinnerungen an Vietnam, die Wahrnehmung des Krieges, Mobilitäts- bzw. Fluchterfahrung, Ankunftsnarrative und das Erleben von Gemeinschaft.

Die Interviews fanden teils in privaten, teils in öffentlichen Räumen statt und begannen oder endeten meist mit einem gemeinsamen Essen. Während das gemeinsame Essen einerseits der vietnamesischen Konvention von sozialen Nahbeziehungen entspricht und eine vertraute Gemütlichkeit beförderte (vgl. von Poser 2018: 7), erhielt ich so auch die Möglichkeit, Zugehörigkeitsdynamiken über die Sinne zu verstehen. Meine Gesprächspartner:innen teilten mit mir, was sie mit dem Geschmack verbanden oder welche Erinnerungen er auslöste (vgl. Pink 2015: 108). Die das Gespräch mitgestaltenden Sinneseindrücke förderten eine sich natürlich entwickelnde Gesprächs- und Situationsdynamik, in der ich der subjektiven Erfahrung meines Gegenübers Raum geben konnte und Perspektiven sich im Gespräch entfalteten (vgl. Schlehe 2003: 77–80). Diese Gespräche zeichneten sich über eine zeitliche wie emotionale Intensität aus und stellten für mich sehr bereichernde, teilweise auch anstrengende Forschungserfahrungen dar. Während dieser Begegnungen, die wir aufgrund der zeitlichen Dauer teilweise auf zwei oder mehrere Termine streckten, reflektierten meine Gesprächspartner:innen, wie sie ihre eigene Vergangenheit heute wahrnahmen und bewerteten.

Das Interview verstehe ich »as a process« (Pink 2015: 93), da verbale, emotionale, sinnliche, kreative, materielle und soziale Aspekte zusammenfließen. Ich achtete darauf, wann und wie sich die Stimme im Gespräch veränderte, wie eine Geschichte erzählt wurde, was die oder der Erzählende akzentuierte, wann Lücken entstanden oder wie eine lockere oder angespannte Körperhaltung Nähe oder Distanz zum Erzählten signalisierte (vgl. Bergman Blix 2015: 127). Ich setzte also das Gesagte stets in Bezug zu dem interagierenden, sich erinnernden und verorteten Körper. Das Schweigen ordnete ich dabei als wichtigen narrativen Bestandteil ein.

Die Gesprächsatmosphäre wurde von Fotoalben, Bildern, Andenken oder dem Gang zum Hausaltar erweitert, den einige Familien in ihrer Wohnung zum Gedenken an ihre Ahnen errichtet hatten. Für manche Personen stellte das Gespräch die erstmalige systematische Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit dar, und ich bot an, eine Transkription des Gesprächs zu überreichen. Andere Personen setzten sich hingegen selbstständig in autobiografischen Schreibprojekten mit ihrer Vergangenheit auseinander.

Zum Abschluss eines Gesprächs bat ich mein Gegenüber um die individuelle Beschreibung des Begriffs *quê hương* (wörtlich übersetzt: Duft der Heimat) und fragte nach Bildern oder Sinneseindrücken, die damit möglicherweise assoziiert wurden. Ich hatte gelernt, dass der Begriff für gewöhnlich mit positiven Konnotationen besetzt ist und wollte dieses Vorgehen empathisch nutzen, um Gespräche mit einer positiven Thematik abzuschließen. Gleichzeitig konnte ich über das Nachzeichnen von Sehnsuchtsmomenten oder benannten Ressourcen zugehörigkeitsgestaltende Aspekte notieren. Über diesen Schritt ergab sich die Möglichkeit, emotionale und affektive Zugehörigkeitsdimensionen einmal über die narrative Lebenslaufperspektive und ein weiteres Mal über verkörpertes und verortetes Wissen zu erschließen: So luden mich etwa einige Ge-

sprächspartner:innen nach dem Gespräch in ihren Garten ein, um mir ihre angelegten Nutz- und Zierpflanzen zu zeigen, mit denen sie ihr Gefühl von Zuhause-Sein verbanden. Die beobachteten Handgriffe bei der Pflanzenpflege oder auch beim gemeinsamen Zubereiten von Speisen demonstrierten verkörpertes Wissen. Das eröffnete weitere Gesprächsthemen, die wir in nachfolgenden Unterhaltungen aufgriffen.

Im Bewusstsein, dass Erinnerungen an Kriegs- und Fluchterfahrungen und gelebte (Nicht-)Zugehörigkeiten mit Vulnerabilitäten und einer Beeinflussung der Selbstwahrnehmung verbunden sind (Jalan 2015), bemühte ich mich in den Interviews stets um die Herstellung einer ruhigen, vertrauensvollen Atmosphäre. Hierzu stellte ich einleitend erzählgenerierende und gegenwartsorientierte Fragen, um einen Redefluss zu stimulieren. Die narrative Weiterentwicklung der Leitfragen über Abschweifungen und Rückfragen förderte eine individuelle Schwerpunktsetzung von Ereignissen im Lebenslauf (von Poser & von Poser 2014) und schärfte mein Bewusstsein für als zu intim bewertete Fragen. Interessanterweise ermöglichten indirekte Kommunikationsmuster, etwa indem Personen die Erfahrung einer anderen Person als Referenz anfügten, Rückschlüsse auf eigene Bewertungen, was ich auf das im Gespräch gestärkte Vertrauensverhältnis zurückbeziehe. So entwickelte ich auch ein Verständnis davon, wann und warum das Schweigen Zerrissenheit signalisiert oder Zugehörigkeiten schützt. Die Interviews ermöglichten auch, von einer Beobachtung des verkörperten und verorteten Schweigens zu einem Sprechen über das Schweigen zu gelangen.

Ergänzend zu den Gesprächen, in denen ich die Gefühlsdimension der Ankommenen kennenlernen durfte, führte ich Interviews mit Personen durch, die sich über ihr Engagement für vietnamesische Geflüchtete auszeichneten. Die Gespräche mit diesen Expert:innen eröffneten mir den Blick auf die strukturelle Ankunftssituation aus der Perspektive von Ersthelfenden. In Gesprächen mit fünf Expert:innen suchte ich exemplarisch die dominanten Wege der Ankunftsjahre über »chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations« (Marcus 1995: 105) nachzuzeichnen.²³ Wie sich zeigte, standen die Expert:innen aufgrund ihres jahrelangen Engagements in Kontakt miteinander, was mein Verständnis der vernetzten Gemeinschaften über die Erfahrungsdimension stärkte. So fuhr ich zunächst nach Hannover, wo die ersten vietnamesischen Geflüchteten im Dezember 1978 ankamen. Dort traf ich einen ehemaligen Dolmetscher des nahegelegenen Durchgangslagers Friedland, der nach dem Fall von Saigon im Jahr 1975 politisches Asyl in Deutschland erhalten hatte und der somit die Erfahrungsdimension der verlorenen Heimat mit meinen Gesprächspartner:innen teilt. Einige Wochen nach diesem Termin traf ich mich mit dem ehemaligen Leiter einer Erstaufnahmeeinrichtung im ostfriesischen Norden-Norddeich, einem der Orte, an dem Geflüchtete nach der Erstregistrierung in Friedland aufgenommen wurden. In informellen Gesprächen wurde mir dieser Ort als »Mekka der Vietnamesen« beschrieben, was eine besondere emotionale Verortungsdimension suggeriert. Die Expert:innen-Perspektiven erlaubten es mir, eine vietnamesische Topografie der

23 Ein Ankunftsnarrativ zeichne ich über den direkten Ankunftsort im ehemaligen West-Berlin nach. Ein zweites Narrativ, so werde ich zeigen, beginnt z.B. in einer Erstaufnahmeeinrichtung im ehemaligen West-Deutschland und führte erst über einen Wohnortswechsel nach Berlin (s. auch Kapitel 5.1.3).

alten Bundesländer zu skizzieren, die die Entwicklung von Gemeinschaftsleben und Zugehörigkeiten aufgrund von räumlicher Nähe und Distanz regional unterschiedlich widerspiegelte. Dadurch kristallisierte sich die Situation im damaligen West-Berlin als besondere heraus, denn eine zwar damals sozialpolitisch favorisierte dezentrale Unterbringung von ankommenden Personen stand der räumlichen Begrenzung aufgrund des Berliner Mauerverlaufs gegenüber. Entsprechend begünstigte diese geografische Situation, dass sich Zugehörigkeiten in einer sozial-relationalen und räumlich-sinnlichen Aufeinanderbezogenheit entwickelten.

3.3 Bewegende Forschung: Eine Selbstreflexion

Abschließend möchte ich die Besonderheit des langzeitlichen Forschens in einem vulnerablen Feld und meine soziale Involviertheit als verortete, verkörperte und engagierte Ethnografin reflektieren. Der Erkenntnis Pinks (2015 [2009]: 99) stimme ich zu: Auf Dauer angelegte Ethnografien steigern die Sensibilität für das Phänomen des Fühlens. Über eine dichte Teilnahme am Alltag meiner Gesprächspartner:innen wurde ich zu einem »fellow traveller« (Gabriel & Ullus 2015: 40) ihres Umgangs mit dem Schweigen (vgl. Spittler 2014: 217). Ich lernte, was es bedeutet, schweigen zu wollen, es aber nicht länger zu können. Abschließend möchte ich darlegen, was diese Sensibilität bei mir auslöste und welchen methodisch-reflexiven Umgang ich damit wählte.

Mit meinem komplementären Forschungsdesign und der Auswahl verschiedener, mobiler Forschungsorte reagierte ich auf die Tatsache, dass ich mich mit einer tabuisierten Thematik auseinandersetzte. Erinnerungen an Krieg, Flucht und Zerrissenheit unterliegen in meinem ebenso wie in anderen Forschungskontexten oft einem Stigma, weil sie gefühlte Belastungen hervorbringen. Solche Belastungen werden »häufig verdeckt, um einerseits nicht gegen die Gebote der Wahrung sozialer Harmonie zu verstoßen und andererseits, um eine individuelle und familiäre Stigmatisierung zu vermeiden« (Poser et al. 2017: 258). Das Gefühl, »nicht länger ernst genommen« (ebd.) zu werden, verändert also wahrgenommene Zugehörigkeiten.

Dieses Wissen motivierte meinen sensiblen Forschungsansatz, denn um potenziell unerwünschten Begegnungen am Wohnort meiner Gesprächspartner:innen vermeiden, wichen wir von bekannten Wegen ab. Während unserer Go-Alongs ergaben sich so neue Räume, in denen Belastungen artikuliert werden konnten. Im Laufe unserer sich vertiefenden Forschungsbeziehungen sprachen meine Gesprächspartner:innen auch außerhalb des therapeutischen Settings mehr und mehr über ihre mit Schmerz und Scham behafteten Belastungen. Wiederholt betonten sie, dass sie dies zuvor aufgrund persönlicher und oben geschilderter Vorbehalte vermieden hatten. Im fortlaufenden Austausch mit meinen anthropologischen, psychiatrischen und psychologischen Kolleg:innen erweiterte sich mein Verständnis von Belastungserfahrungen, sodass ich mit einer gesteigerten Sensibilität auf die Bedürfnisse und Anliegen meiner Gesprächspartner:innen reagierte (Ortner 2019). Beispielsweise erinnerte ich sie durch Achtsamkeitsübungen aus ihrer Einzel- und Gruppentherapie daran, aktiv auf situativ gefühlte Intensitäten zu reagieren. Damit verbunden war selbstverständlich eine wiederholte und kritische Differenzierung, was genau meine Aufgabe als Ethnografin war, wo genau meine Kompeten-

zen endeten und wann ich sie auf den Kontakt zu ihren behandelnden Therapeut:innen verwies (Heyken et al. 2019: 253). Solche Situationen ergaben sich etwa, wenn wir über die Einnahme und Verträglichkeit von Medikamenten sprachen oder aber in verdichteten, affektintensiven Momenten.

Eine Begegnung ist mir besonders im Gedächtnis geblieben, die ich inspiriert von dem Konzept des *affective scholarship* als »affective manifestations of relatedness« einordnete (Thajib, Dinkelaker & Stodulka 2019: 16–17; Stodulka, Dinkelaker & Thajib 2019). Ich führe einen Ausschnitt meiner Reflexion ein:

Wir saßen im Café, als mein Gesprächspartner sagte, dass »das Leben mit all diesen negativen Gedanken keinen Sinn mehr macht«. Ich nahm ein Kribbeln in meinem Magen und einen Kloß in meinem Hals wahr; Lebensüberdruß-Gedanken waren ein klares Signal, dass diese Situation an meine Psy-Kolleg:innen zurückgespielt werden musste. Ich fragte behutsam, wie er das meine und er begann, seine Belastungen und Herausforderungen zu beschreiben. Das, was ich in dieser Situation machen konnte und was ich tat, war, ihm zuzuhören und ihm Zeit zu schenken, um das anzuerkennen, was er sagte und wie er sich fühlte. Dann stellte ich sensibel, aber deutlich den Bezug zu der Ambulanz her. Ich erinnerte an Therapieinhalte und Übungen und bestärkte ihn, sich an die psychiatrisch-psychologischen Kolleg:innen zu wenden, wenn die Gedanken zu einengend werden. Zum Abschluss unseres zeitintensiven Gesprächs erkundigte ich mich nach seinem Befinden und er sagte, dass er sich ruhiger fühle.

Nach unserer Verabschiedung wurde ich nervös, die Anspannung des Moments fiel von mir ab. Ich rief meine psychologische Kollegin an, schilderte die Situation und erhielt eine Intervention²⁴. Zunächst beruhigte sie mich, ich habe »nichts falsch gemacht«. Gut war, dass ich ihn an die Übungen erinnern habe. Wir vereinbarten, dass ich ihn noch einmal anrufe und auch sie würde sich bei ihm am übernächsten Tag melden. In dem Telefonat bedankte ich mich für das Treffen und sprach mit ihm über die Situation, zeigte Wege auf, die im Falle einer Verschlechterung zur Wahl standen. Ich bekräftigte, dass er sich an uns wenden und wir gemeinsam mit ihm nach einer Lösung suchen würden. Er beruhigte mich und sagte, er sei nach unserem Gespräch mit mehr Ruhe zu Hause angekommen. (Juni 2017)

Wie ich mit diesem Auszug verdeutlichen möchte, machte das Erzählen den Kopf meines Gesprächspartners frei. Die Bedeutung des Zuhörens für emotionsregulierende und ordnende Prozesse ist in der sozialanthropologischen Literatur ein intensiv besprochenes Thema. So hält etwa Halleh Ghorashi fest, dass »the length of the interview and the fact that someone [the researcher; Anm. D. Verf.] can actually take her time to be and remain silent, are very important factors to do justice to painful memories« (2007: 120). Das Erzählen ermöglicht eine Reflexion und Distanzierung zu dem Erlebten. Auch mir half das Gespräch mit meiner Kollegin, die Situation einzuordnen und Verantwortung zu übernehmen. Ich stellte fest, dass meine Gedanken sich mit dem Verschriftlichen ordneten. Die Auflösung der affektintensiven Situation verknüpfte ich mit einem Gefühl, nicht allein sein und nicht allein lassen zu wollen. Das eröffnete wichtige theoretische und

24 Auf diese Methode gehe ich weiter unten genauer ein.

methodologische Einsichten, in denen unterschiedliche Privilegien, Ressourcen und Zugänge mitgedacht werden müssen.

An der Krankheitserfahrung eines anderen teilzuhaben und Krankheitsphasen gemeinsam durchzustehen, ist ein intimer Prozess mit herzerreißenden und herzerwärmenden Momenten (Thajib, Dinkelaker & Stodulka 2019: 17). Ich gewann den Eindruck, dass das Mitfühlen und das Mitfühlen-Lassen unsere persönlichen Bindungen vertiefte. Dies wurde mir deutlich bewusst, als ich selbst im ersten Jahr meiner Forschung ernsthafter erkrankte. In dieser Zeit waren es meine Gesprächspartner:innen, die mich an unsere gemeinsam praktizierten Achtsamkeitsübungen erinnerten und die mich so zu stärken versuchten. Im Laufe der Jahre entwickelte sich aus dieser Erfahrung, Vulnerabilitäten teilen zu können, ein besonderer, freundschaftlicher Umgang vor allem mit cô Tuyét. Auch im Nachgang der Forschung stehen wir weiter in Kontakt und tauschen uns über alltagsweltliche oder Belastungserfahrungen aus.

Der erste Schritt, gefühlte Intensitäten im Feld zu reflektieren, bestand darin, dass ich regelmäßig in meinem Feldtagebuch notierte, wie es sich anfühlt, »fellow traveller« einer Geschichte der Zerrissenheit zu sein. Dabei machte ich mir bewusst, dass meine eigene Rolle im Feld, meine persönlichen Merkmale und Neigungen sowie meine eigene biografische Entwicklung die Richtung und die Ergebnisse meiner Forschung beeinflussten (Bedorf 2018: 93; Bernard 2006: 155–156). Ich bin sicher, dass neben meinem Alter, meinem Geschlecht und meiner ethnischen Zugehörigkeit auch die Tatsache einen Einfluss auf meine Forschung nahm, dass ich mit Großeltern aufgewachsen war, die ihrerseits ein konsensuales Schweigen über eine belastende Kriegsvergangenheit teilten. Dies begründet sicherlich, dass ich eine gewisse Sensibilität und ein erhöhtes Interesse für diskursive Leerstellen über Artefakte, Fotos, Umgangsformen oder eben Auslassungen mitbrachte.

Ein weiterer Reflexionsschritt ergab sich aufgrund der Sprachsituation: Während der Forschung gelang es mir nicht, mit meinen Gesprächspartner:innen auf Vietnamesisch zu kommunizieren; dies hatte Vor- und Nachteile. Ich entschied mich bewusst gegen eine:n Sprachassistent:in, um soziale Begegnungen nicht unnötig zu verkomplizieren. Auch hatte ich Sorge, so die Aushandlung unterschiedlicher vietdeutscher Migrationsgeschichten über das Sprechen des nord- bzw. südvietnamesischen Sprachdialekts zu stark in den Fokus zu rücken. Einige Gesprächspartner:innen betonten gleich am Anfang meiner Forschung, dass sie einen »Kommunisten« sofort über die Wortwahl erkennen würden; dies war auch ein wiederkehrendes Thema in der therapeutischen Beziehung zu einer in Nordvietnam nach dem Krieg sozialisierten Psychiaterin. Da der Dialekt für einen Großteil älter werdender vietnamesischer Geflüchteter eindeutig mit einer emotionalen Wertung verbunden war, arrangierte ich mich mit meinen begrenzten Sprachkenntnissen und nahm in Kauf, nur einen Ausschnitt ihrer Lebensrealitäten verstehen und darstellen zu können.

Zu Beginn einer jeden neuen Forschungsbegegnung stellte ich mich und mein Vorhaben in vietnamesischer Sprache vor, was Wertschätzung erfuhr.²⁵ Meine Gesprächs-

25 Die intergenerationale Sprachlücke diskutieren Röttger-Rössler und Lam (2018: 87) hinsichtlich einer Umwandlung der Machtverhältnisse innerhalb der Familien, die gleichfalls die affektive Relationalität zwischen Generationen verändert. Jüngere, in Deutschland geborene Gesprächspart-

partner:innen wiederum betonten zu Gesprächsbeginn öfter, dass sie die deutsche Sprache nicht gut sprechen würden. Die subjektiv empfundene Spracharmut auf beiden Seiten relativierte sich jedoch in unseren konkreten Begegnungen durch eine wechselseitige Resonanz mit allen Sinnen. So verließen wir uns in der Kommunikation miteinander nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf Mimik, Gestik und die gemeinsame Bewegung durch verschiedene Räume. Meine begrenzten Sprachkenntnisse schärfen also meine Aufmerksamkeit für nonverbales Verhalten und die körperlich-sinnliche Gestaltung von Zugehörigkeiten. Während meiner *silent participation* spürte ich »sensory hint[s], hunch[es] or moment[s] of realization« (Pink 2015: 99) nach und orientierte mich an den schweigenden und verkörperten Aspekten menschlicher Erfahrung (Csordas 1994: 8). Rückfragen meinerseits zu Wortwendungen oder bestimmten Situationen, in denen mir ein genaueres Verständnis aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse verwehrt blieb, notierte ich und erfragte sie in späteren Gesprächen.²⁶

Anders verhielt es sich, wenn ich versuchte, Gesprächspartner:innen verschiedener Generationen an einen Tisch zu bekommen. Benannt wurden sprachliche Gründe, um Gesprächsanfragen abzulehnen. Eine Intensivierung dieses Musters erlebte ich bei kurzfristig verschobenen und schließlich abgesagten Interviews, die im Familiensetting hätten stattfinden sollen. Ich erläutere meinen Erkenntnisprozess über eine »emotional participation« (Bergman Blix 2015) und ein »backtracking emotions« (Wettergren 2015). Beide Methoden unterstützen darin, im Forschungsprozess emotionale Dynamiken in Feldsituationen über eigene Empfindungen zu verstehen. Um Emotionsäußerungen (verbal, körperlich, indirekt) nachzuvollziehen, kommt es darauf an, das Setting, den Kontext, die Fachliteratur und die eigene Positionierung einzubeziehen, um der gefühlten »Spur« zu folgen, die in die verkörperte und verortete Situation eingebettet ist (vgl. Spencer & Davies 2010; Bondi 2014: 53).

Bezogen auf die wiederholte Situation kurzfristiger Interviewabsagen im intergenerationalen Familienkontext, evaluierte ich zunächst mein Vorgehen und Verhalten. Dann suchte ich in meiner empfundenen Enttäuschung nach Erklärungsansätzen. Mein eigenes Schamempfinden machte mir schließlich bewusst, was ich falsch gemacht hatte: Indem meine Gesprächspartner:innen einen vereinbarten Termin mehrfach verschoben, so deutete ich es rückblickend, versuchten sie, mir gesichtswahrend abzusagen. Retrospektiv vermute ich, dass mein Missverständnis dieser höflichen Absage Scham evoziert hat, denn meinen (Fast-)Gesprächsteilnehmer:innen muss es enorme Anstrengungen gekostet haben, das Gespräch mit mir aktiv aufzuschieben, weil ich die indirekt

ner:innen erläuterten mir, dass gerade die Älteren sich über meinen vietnamesischen Sprachanstieg freuten, weil sie das von mir – einer offensichtlich nichtvietnamesischen Person – nicht erwarteten. Sie hingegen würden häufig kritisiert, wenn sie die Sprache nicht perfekt beherrschten, obwohl sie in Deutschland lebten und die deutsche Sprache in der Schule, im Beruf und auch im Alltag sprachen. Die Kritik der Älteren beschreibt nach obiger Erläuterung einen Versuch, die durch die Sprachlücke umgekehrten Machtverhältnisse auszubalancieren.

26 Da ich selbst in Berlin wohnte, nutzte ich die Möglichkeit, mit offenen Fragen oder ersten Hypothesen einer im Schweigen verkörperten Vergangenheit erneut auf Schlüsselpersonen zuzugehen und diese gemeinsam zu diskutieren oder weiterzuentwickeln. Diese Nähe unterstützte die Überprüfung der Gegenstandsbezogenheit der von mir ins Zentrum gerückten sozialen Phänomene.

kommunizierte Absage nicht als Form der Höflichkeit verstanden habe. Unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Normen und der Praxis des Schweigens verstand ich, dass die emotionalen Gesprächsinhalte für den Erzählenden zu einer Irritation der familiären Beziehungen hätte führen können, möglicherweise würde ich zu intime Fragen stellen. Somit ordnete ich dieses empirische Ergebnis als indirekte Bestätigung einer verschwiegenen, weil schambelasteten Vergangenheit ein und machte mir bewusst, dass ich diese Vergangenheit weniger über direkte Fragen als vielmehr über dichtes Zuhören und indirekte Kommunikationsmuster in das Zentrum rücken sollte.

Wenn wir Emotionen und Affekte als Katalysator gesellschaftlicher Dynamiken verstehen wollen, schließt das ebenso ein, dass diese im methodologischen und epistemologischen Forschungsprozess berücksichtigt werden müssen (Stodulka, Dinkelaker & Thajib 2019). Selbstverständlich affizierte mich die nahe Teilhabe an emotionalen Krisen und akuten Belastungen, wie der Ausschnitt meiner Feldnotiz zeigte. Der (non-)verbal geäußerte Schmerz meiner Gesprächspartner:innen hallte in mir nach, was eine Distanzierung zu den beschriebenen Inhalten oft erschwerte. Methodisch stellt dieses Miterleben eine »Gratwanderung [dar], bei der sich der Ethnologe dem Vorwurf aussetzt, sein eigenes Erleben auf das seiner Forschungsobjekte zu projizieren« (Stodulka 2014: 201, zit.n. Geertz 1973). Diese Herausforderung berücksichtigend, suchte ich einerseits die ausgedrückten Emotionen meines Gegenübers über die zeitliche Dauer sowie das sich vertiefende Verständnis der sozio-kulturellen Konturierung zu konzeptualisieren. Andererseits erwiesen sich wiederholte Intervisionen für meine Forschung in diesem vulnerablen Feld als besonders wertvoll, um meine affektive und emotionale Involviertheit zu reflektieren.²⁷ Die Intervision ist eine Standardmethode in den Psychifächern, die einen Erfahrungsaustausch mit mehreren Personen und die Diskussion kritischer Momente auf Augenhöhe fördert (Heyken et al. 2019: 261, zit.n. Toman 1996). Wir setzten diese Methode sowohl inter- als auch intradisziplinär in unserem anthropologisch-psychiatrisch-psychologischen Forschungsprojekt um, um besonders herausfordernde Gespräche und Erfahrungen in ihrer jeweiligen Dynamik multiperspektivisch zu beleuchten. Im Gespräch mit meinen Psy-Kolleg:innen profitierte ich von ihrer Expertise zu Krankheitsverläufen, subjektiv bekannten Belastungsmomenten und pragmatischen Ansätzen, die ich in den phänomenologischen Go-Alongs mit meinen Gesprächspartner:innen berücksichtigen konnte. Der Erfahrungsaustausch mit meinen anthropologischen Kolleg:innen erweiterte mein Verständnis von sozial-relationalen und räumlich-sinnlichen Dynamiken. Die Intervisionen flossen in die Formulierung entsprechender Gedächtnisprotokolle ein und formten eine für mich wichtige Analyseebene, um die Verantwortung für mein jeweiliges Gegenüber zu konkretisieren und die Forschungssituation sowie meine gefühlten Intensitäten kontinuierlich und kritisch einzuordnen.

27 Meine Vorgehensweise ist inspiriert von dem »Forschungsparadigma einer ›affective scholarship‹, welche die Analyse der Beziehungen mit Gesprächspartnern, Praktiken, Dingen und Orten [...] als relational-affektive Phänomene systematisch in den Blick nimmt« (Stodulka, Selim & Mattes 2018: 519; Hervorh. i. Orig.).

Zusammenfassung Teil I

Bevor ich in Teil II eine Geschichte der Diskontinuitäten aus der Perspektive verschiedener Gesprächspartner:innen zu einem Mosaik zusammenzusetzen versuche, möchte ich abschließend die Linien der theoretischen und ethnografischen Herangehensweise an zerrissene Zugehörigkeiten zusammenfügen. Zunächst erarbeitete ich über die Grundbegrifflichkeiten Nicht-/Zugehörigkeit, Gefühl, Emotion und Affekt sowie Schweigen und Erinnern den Zugang zu einem spezifischen und komplexen Gefühlsphänomen. In einem weiteren Schritt diskutierte ich die Zerrissenheit im Spannungsfeld von Schweigen und Erinnern als fortlaufenden, sich wiederholenden und kontinuierlichen Prozess, der Zugehörigkeiten in Relationen, mit den Sinnen und in Raum und Zeit durchdringt.

Dies berücksichtigend entwickelte ich ein ethnografisches Instrumentarium, das eine Forschung in Bewegung als auch eine bewegende Forschung stützte. Mein ethnografischer Zugang beruhte auf einer reflexiven, zeitintensiven und alle Sinne einbindenden Vorgehensweise, um die Frage der Beheimatung 40 Jahre nach der Flucht aus zwei Richtungen zu betrachten: Einmal ausgehend von der Frage, wie es ist, sich in seiner Zugehörigkeit zerrissen zu fühlen. Und einmal über konstitutive Momente gelebter und erinnelter Gemeinschaft. Mein Vorgehen, situative Affekte, verortetes und verkörpertes Schweigen mit allen Sinnen teilnehmend zu beobachten, ermöglichte es mir schließlich, das Sprechen über das Schweigen und das Phänomen des Fühlens in den Mittelpunkt zu rücken.

Teil II

Der Blick zurück

Einführung Teil II

Wenn wir verstehen wollen, was zerrissene Zugehörigkeiten sind und wie sie wirkmächtig werden, müssen wir die Komplexität der Zerrissenheit im gesellschaftlichen Kontext begreifen. Im Zentrum des historisch-empirischen Teils »Der Blick zurück« stehen die Perspektiven unterschiedlicher Gesprächspartner:innen, die ich in informellen und formellen Gesprächen ebenso wie in Expert:innen-Interviews hörte. Der Teil gliedert sich in zwei Erinnerungsräume: In Kapitel 4 gebe ich den verkörperten und verorteten Erinnerungen an das Leben in Vietnam und der Flucht Raum. In Kapitel 5 leiste ich eine Einsicht in die strukturelle und gefühlte Ankunftssituation, die den Grundstein der vietnamesisch-diasporischen Gemeinschaft sowie sich neuformierender Zugehörigkeiten in Deutschland legte.

Die Auswahl meiner Gesprächspartner:innen orientiert sich an der Frage, wie älter werdende vietnamesische Geflüchtete vier Dekaden nach der Flucht in Berlin auf ihre Vergangenheit zurückblicken. Mit der Rekonstruktion der Binnenperspektiven möchte ich auf einen dynamischen Zusammenhang zwischen emotionalem Erleben im Alter und affektiven Beheimatungsvorgängen hinweisen. Diese Perspektivierung ist wichtig, denn ich möchte nicht nur nachzeichnen, wie meine Gesprächspartner:innen diese Zeit erlebt haben, sondern auch, wie es sich heute anfühlt, wenn sie an diese zurückdenken. Zugehörigkeiten werden so in Wechselwirkung mit affektiven Brüchen und Neuformierungen verstehbar, wirken auf das Gefühl des In-der-Welt-Seins und Praktiken des Sich-zugehörig-Fühlens ein. Genauso formt die Verdichtung situativer Affizierungen, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten gemacht wurden, die Wahrnehmungen von Nicht-/Zugehörigkeiten. Über diesen Weg arbeite ich Zerrissenheit als gefühlte Verbindung meiner Gesprächspartner:innen heraus, »die durch gemeinsame Wissensvorräte, geteilte Erfahrungen und Bande der Gegenseitigkeit entsteht« (Röttger-Rössler 2016: 4). Damit schreibe ich diese Geschichte von Flucht konsequent auch als Geschichte von Zerrissenheit, Irritation und Ambivalenz.

4 Unruhige Zeiten und (Nicht-)Zugehörigkeiten

Meine Heimat ist wirklich schön. Wenn
Frieden ist, dann bleibt man. Warum nicht?
(chú Búu, 59 J., m)

Mit einem Zitat von chú Búu beginne ich meine Suche nach affektiven und emotionalen Intensitäten zerrissener Zugehörigkeiten. Dieses Kapitel rekonstruiert die Lebens- und Erfahrungswelten meiner Gesprächspartner:innen im Kontext Vietnams, um die Entwicklung von Denk- und Handlungsmustern sowie die Komplexität empfundener (Nicht-)Zugehörigkeiten zu verstehen. Herausarbeiten werde ich, wie ein »nearly continuous state of war for thirty years« (N. H. C. Nguyen 2013: 711) die Sozialisation meiner Gesprächspartner:innen prägte und zu einem wichtigen Aspekt verkörperter Geschichte wurde. Zunächst erfasse ich den Referenzrahmen der einzuordnenden Erinnerungen im Schatten eines komplexen Krieges (1945–1975) und arbeite neben Zugehörigkeitsdynamiken Brüche und Entfremdungsmomente heraus (4.1). Anhand struktureller und gefühlter Veränderungen nach dem Kriegsende (1975–1979) zeige ich dann auf, wie meine Gesprächspartner:innen die sich rapide verändernden Lebensrealitäten ab 1975 wahrgenommen haben. Dabei gilt es, die verschiedenen Schritte in ein aktives und passives Schweigen nachzuzeichnen (4.2). Das Kapitel endet mit dem endgültigen Zerreißen der räumlich-sozialen Zugehörigkeiten über das Moment der Flucht (4.3).

4.1 Vietnam, der Duft der Heimat und Momente irritierter Zugehörigkeit

Mit dem gewählten Titel ergünde ich, wie Gefühle der Zugehörigkeit sich im Kontext brüchig werdender Infrastrukturen verändern. Der Aufbau des Kapitels orientiert sich an den historischen Kontexten der vietnamesischen Unabhängigkeitserklärung und ambivalenten Staatsentwicklung (1945–1954), der Findungsphase der Republik Vietnam (1954–1964) und dem Leben mit einem Bürgerkrieg internationalen Ausmaßes (1964–1975). Herausarbeiten werde ich, wie politische und militärische Entwicklungen sich auf den Lebensalltag meiner Gesprächspartner:innen auswirkten, wie sie mit diesen umgingen und sich heute dazu positionieren. Blicken wir also zurück.

Kindheits- und Jugenderinnerungen werden oft von nostalgischen Empfindungen wie Geborgenheit, Freude und Entdeckungslust begleitet. Zugleich haben diese Erinnerungen die Kraft, belastende Gefühle auszubalancieren. In unterschiedlichen Gesprächen lernte ich, dass solche Kindheitserinnerungen oft mit dem emotional konnotierten Begriff *quê hương*¹ beschrieben werden. Der Begriff beschreibt die Heimat bzw. das Heimatdorf und hat nach Andrew Hardy (2003: 301) eine orientierende Funktion. Auch Andrea Lauser beschreibt damit ein »nostalgisches Ideal von Zugehörigkeit und Verwandtschaft« (2008: 155). Meine Gesprächspartnerin cô Tuyết (52 J., w) erklärte mir den von ihr als »Duft der Heimat« übersetzten Begriff mit sinnlichen Bezügen: Mit *quê hương* assoziierte sie Geschmäcker bzw. Gerüche und setzte sich darüber zu Personen in Beziehung, die in ihrer Region groß wurden. Sie erklärte: »Wir tauschen uns über den Geschmack aus, wie wir das Essen zubereitet haben. Das Essen ist wie ein Dialekt und jeder Ort hat sein Essen.« Der in verschiedenen Liedern besungene *quê hương* weckt Erinnerungen an die heimatliche Vegetation und dezidierte Geschmacksnoten von Obst, Kräutern und Gemüse, die aufgrund regionaler Konstellationen von Sonne, Wind, Luftfeuchtigkeit und Licht entstehen. Die Sinne leiten die Bewegungen durch den Raum, prägen und differenzieren die lokale Küche und lenken Erinnerungen. In welchem soziohistorischen Kontext entfaltete sich dieses erinnerte Gefühl des In-der-Welt-Seins?

4.1.1 Zugehörigkeiten und Entfremdungsmomente (1945-1954)

Den politischen Rahmen des Sozialisationskontexts arbeite ich über das Ende des französischen Kolonialreichs Frankreich-Indochina², der resultierenden Teilung Vietnams und der angestoßenen innervietnamesischen Migrationsbewegung heraus. Wie werden die Auswirkungen auf die Lebenswelt von meinen Gesprächspartner:innen erinnert?

Die vietnamesische Unabhängigkeitsbewegung unter dem Namen *Việt Nam Độc lập Đồng minh Hội*³, kurz *Việt Minh*, beendete im September 1945 eine fast hundertjährige Fremdherrschaft, strategische Unterdrückung und regionale Aufteilung des ehemaligen Kolonialreichs Französisch-Indochina (Wölck 2016: 56–63). Während des Zweiten Weltkrieges besetzte Japan die französische Kolonie, beutete Ressourcen aus und verschärfte damit eine Hungersnot. Das stärkte den Drang nach Unabhängigkeit. Verschiedene anti-koloniale, nationalistische und kommunistische Gruppierungen vernetzten sich und riefen nach der Kapitulation Japans in Hanoi die Unabhängigkeit der Demokratischen Republik Vietnam (DRV) aus. Die Versuche des geschwächten Nachkriegsfrankreichs,

-
- 1 Wörtlich übersetzt »der Duft des Landes« (*quê*: ländlich, einfach, Dorf, Land; *hương*: aromatisch, Wohlgeruch). Andrea Lauser (2008: 155–156) verbindet mit dem Begriff eine ländliche Dorfgemeinschaft und ein Gefühl von fundamentalem »Zu-Hause-Sein«. Für in der Stadt sozialisierte Personen birgt *quê hương* demnach einen räumlich-emotionalen Bezug zu den Ahnen. Ersichtlich werden Komponenten einer räumlich, sozial, emotional und sinnlich ausgedrückten Zugehörigkeit.
 - 2 Das 1887 gegründete Kolonialreich der Indochinesischen Union entspricht den heutigen souveränen Staaten Vietnam (damals unterteilt in Tonkin, Annam und Cochinchina), Laos und Kambodscha. Die Spaltung Vietnams durch die französische Kolonialmacht in eine nördliche, mittlere und südliche Verwaltungseinheit diente dazu, Widerstände zu verhindern (John 1997: 16).
 - 3 Übersetzt: Liga für die Unabhängigkeit Vietnams.

seine Machtansprüche in der ehemaligen Kolonie wiederherzustellen, scheiterten mit der verlustreichen Schlacht um Diên Biên Phủ im Mai 1954.

Nach dem sogenannten Ersten Indochinakrieg (1945–1954) beeinflusste die ideologische Teilung der Welt in West und Ost den Fortgang der Geschichte in Vietnam, denn eine Front des Kalten Krieges verlief nach der Ausrufung der unabhängigen DRV durch den Revolutionär und Nationalisten Hồ Chí Minh entlang des 17. Breitengrads. Ab 1950 erhielt die DRV militärische Unterstützung von der Sowjetunion und der Volksrepublik China, um einen kommunistischen Einparteienstaat und eine gesellschaftliche Revolution nach marxistisch-leninistischem Leitbild umzusetzen (Großheim 2018: 57). Im Süden bildete sich 1949 eine antikommunistische Gegenregierung unter dem ehemaligen und pro-französischen Kaiser Bảo Đại heraus.⁴ Offiziell anerkannt wurde die Republik Vietnam (RV) auf der Indochinakonferenz 1954 in Genf. Nach dem vereinbarten Rückzug der Franzosen im selben Jahr übernahm die US-Regierung eine zunächst beratende Tätigkeit für die junge Republik.

Die in Genf vereinbarte provisorische Teilung Vietnams suggeriert fälschlicherweise eine innere Homogenität im Norden und Süden Vietnams.⁵ Daher müssen neben der internationalen Dimension verschiedene Strömungen, divergierende Interessen und regionale Machtansprüche berücksichtigt werden. Die innere Heterogenität der Bevölkerung ist eine historische Konstante: Unterschiedliche religiöse Gruppierungen wie der Cao Đài oder Hòa Hảo kontrollierten Teile des südlichen Vietnams. Sie gingen zwar beide ein Abkommen mit der südvietnamesischen Regierung ein, um eigene regionale Machtansprüche zu sichern, aber sie verfolgten kein gemeinsames Ziel. Im Norden begann nach der staatlichen Revolution ein radikaler Transformationsprozess. Dörfliche Hierarchien wurden zerschlagen, Besitztümer und Land kollektiviert. Das rief einen bis dato ungelösten Konflikt zwischen Katholik:innen und Nicht-Katholik:innen in dieser Region wach, da den Katholik:innen eine Kollaboration mit den französischen Streitkräften während der Kolonialzeit vorgeworfen wurde.

Diese Komplexität berücksichtigend, wurde vereinbart, dass die Bevölkerung 300 Tage Zeit habe, um entsprechend der politischen und ideologischen Gesinnung den Lebensmittelpunkt vom Norden in den Süden oder vice versa wechseln zu können.⁶ Begleitet wurde diese mal als Migration, mal als Flucht bezeichnete Bewegung von bewusst

4 Kaiser Bảo Đại regierte von 1926 bis 1945 in einem engen Abhängigkeitsverhältnis zur französischen Kolonialmacht. Nach seiner Abdankung ging er als Privatmann nach Hongkong und kehrte 1949 als staatlich anerkanntes und durch die französische Regierung eingesetztes Oberhaupt zurück nach Vietnam. Er war von 1949 bis 1955 Staats- und Regierungschef im Süden (Frey 1999: 34–37). Seine Position innerhalb der Bevölkerung war umstritten.

5 Bereits vor der Teilung 1954 stellte Vietnam ein komplexes, konfliktives Feld dar, dessen Trennung (1620) und Vereinigung (1802) die Geschichte des Landes, gewachsene Loyalitäten als auch Rivalitäten prägten.

6 Peter Hansen (2009: 180) konstatiert, dass 810.000 Personen in den Süden migrierten, davon waren 75 % eines katholischen Glaubens, knapp 24 % buddhistischen Glaubens und weniger als 1 % protestantisch. Wilfried Lulei (1999) fokussiert die andere Richtung und schreibt, dass im Süden lebende Anhänger der Việt Minh von der südvietnamesischen Regierung verfolgt und inhaftiert wurden, um sie zu einer Flucht in den Norden zu bewegen. Die Zahl der in den Norden migrierenden Personen gibt Phi Hong Su (2022) mit 4.269 an, benennt aber Unregelmäßigkeiten dieser in unterschiedlichen Quellen.

verbreiteten Unsicherheiten, um die Bevölkerung zu irritieren und die andere Regierung zu destabilisieren. Politisch, religiös und ökonomisch instrumentalisierte Ängste unterwanderten somit die offiziell freie Wahl des Lebensmittelpunktes. Hierzu gehörte auch ein anschließendes Verschweigen dieser Realitäten und die Skizzierung eindeutiger Feindbilder in beiden vietnamesischen Staaten (vgl. Hansen 2009: 177–185; Großheim 2018: 48–49; Su 2022: 31).

Um einen Punkt vorwegzunehmen: Die für das Jahr 1956 vereinbarten Wahlen über eine mögliche Wiedervereinigung Vietnams fanden nicht statt. Grund hierfür war die gewandelte US-Interventionsstrategie von einem reagierenden in einen agierenden Duktus, um einen befürchteten Domino-Effekt und eine Ausbreitung der kommunistischen Einflussosphäre zu vermeiden. Um den Süden zu stärken und den Norden zu destabilisieren, wurde Kaiser *Bảo Đại* abgesetzt und die republikanische Staatsform von einer präsidentiellen Republik nach amerikanischem Vorbild abgelöst.⁷ Präsident wurde *Ngô Đình Diệm*, ein Angehöriger des katholischen Adels. Der Wechsel der südvietnamesischen Regierung hinderte die vietnamesische Bevölkerung daran, die Situation ihrer politischen Orientierung selbst entscheiden zu können (D. T. Nguyen 2017: 313; vgl. Frey 1999: 26–29).

Die innervietnamesische Fluchtbewegung 1954/55 stellte eine Zäsur dar. Mit dem Verlassen von *quê hương*, dem Heimatort, verloren die flüchtenden Personen ihren Grund und Boden, vorher genossene Privilegien und die erweiterte Familie. Die Flucht seiner Eltern beschreibt Patrick Thanh Nguyen-Brem in seiner Autobiografie mit der Wahl »zwischen Vergangenheit ohne Zukunft oder Zukunft ohne Vergangenheit« (2019: 11). Ich beleuchte nun aus der Perspektive unterschiedlicher Gesprächspartner:innen, welche Auswirkungen die sukzessive Teilung auf ihren Lebensalltag hatte und wie sie das heute bewerten.

Meine Gesprächspartnerin *bác Trang* (77 J., w) wuchs in einem traditionellen Mehrgenerationenhaushalt in Hanoi auf und erinnerte den Wechsel ihres Lebensmittelpunktes als geordnet und ruhig. Ihren Eltern war bewusst, dass im Süden unter Präsident *Diệm* eine antikommunistische, aber korrupte Regierung installiert wurde. Ihr Vater entschied sich dennoch für den Umzug in den Süden, weil es dort »mehr Freiheit gab, obwohl es auch diktatorisch war«. *Bác Trang* erinnerte, dass ihr Vater Wert darauf legte, dass diplomatische Kontakte ins Ausland und gesicherte Informationskanäle bestanden.

Von dieser pragmatisch abgewogenen Entscheidung heben sich die Erinnerungen anderer Gesprächspartner:innen ab. *Bác Dũng* (63 J., m) erinnerte sich an die Erzählung seines Vaters, der zuvor mit den *Việt Minh* für die vietnamesische Unabhängigkeit gekämpft hatte. Sein Vater erinnerte sich an die Brutalität der gesellschaftspolitischen Umgestaltung:

7 Offiziell begründet wurde dieser Schritt damit, dass der neu eingesetzte Präsident und die US-amerikanische Regierung bei der Unterzeichnung der Genfer Verträge nicht beteiligt waren. Damals hatten die Franzosen und *Bảo Đại* die Verträge unterschrieben. In den Verträgen von 1954 wurde die Teilung Vietnams als temporäre Regelung festgehalten, bis die geplante Wahl 1956 im gesamten Land die Machtverhältnisse klären sollte. Befürchtet wurde seitens der US-Berater tatsächlich ein deutlicher Sieg von *Hồ Chí Minh*, der so verhindert wurde (Frey 1999: 37).

Er sagte, in vielen Orten wurden die Beamten umgebracht und ausgetauscht, obwohl sie selbst Kommunisten waren. Die Elite wechselte und damit stieg die Willkür der Übergriffe. Sie schnitten ihren Gegnern einfach vor allen Augen die Kehle durch. (Oktober 2016)

Dieses Narrativ und ein Gefühl der Willkür prägten sich bác Dũng ein. Seine Flucht erlebte er im Kindesalter auf dem Arm seiner Mutter. Organisiert wurde diese von der katholischen Kirche, die ihrerseits vor Übergriffen aufgrund der religiösen Zugehörigkeit warnte. Bác Dũngs Perspektive reflektierte die Erinnerungen seines Vaters, er wies mich auf die Verschlechterung des Lebensstandards unter Hồ Chí Minh und die Gewalt im neuen Regime hin. Trotz der eigentlichen freien Wahl des Lebensmittelpunkts berichtete er von Sanktionen und Straßenkontrollen durch Soldaten. Nur mit List kam seine Familie durch:

Meine Eltern sagten damals, sie kämen aus Hải Phòng und wären auf dem Weg nach Hause. Aus Hải Phòng legte das Schiff Richtung Süden ab, sie hatten Glück und entkamen. Damals hat sich das Feindbild gegen die Kommunisten gebildet: Geschichten über die Brutalität der Kommunisten machten uns Angst. [...] Nur mein Vater und ein Onkel gingen mit ihren Familien in den Süden, der Rest der Familie blieb im Norden. (Oktober 2016)

Die Flucht auf der Suche nach Schutz zerriss die protektiven Strukturen der Großfamilie, die traditionell eine sozioökonomische Einheit bildete. Wichtiger aber, dieser Schutz wurde als nicht ausreichend erachtet gegen die erwarteten Repressionen. Das Bewusstsein für eine durch die vietnamesische Teilung zerrissene Familie prägte die Kindheit von bác Dũng. In dem Gespräch mit bác Anh Thu (64 J., w) überwog hingegen das Wiedersehen mit ihrem Vater, der direkt nach Kriegsende untergetaucht und in den Süden geflüchtet war:

Meine Mutter ist kurz nach der Geburt meines Bruders zusammen mit uns, ohne ihren Mann, nach Südvietnam geflüchtet. Damals hatten die Việt Minh die ganze Kontrolle über Nordvietnam. Eine Stadt zu verlassen, war so schwer wie früher hier in Deutschland, die Mauer zu überqueren. Und das hat meine Mutter geschafft, rauszukommen. Erzählt sie mir immer noch wieder, wie ihr zu Mute war, denn sie durfte nichts sagen. Von ihrer eigenen Mutter hat sie nicht Abschied nehmen können. Meine Mutter erzählte, dass sie alleine war, mein Bruder unterm Arm und der hat nur geschrien, für ihn war es auch sehr schrecklich. Und ich war so mit einem Jahr, konnte gerade laufen und bin immer hinter ihr hergelaufen, damit wir uns nicht verlieren. Wir fuhren mit dem Zug nach Hải Phòng und wurden oft kontrolliert, aber sie hat so einen Passierschein, von Bekannten beschafft. Und in Hải Phòng hat sie ein Boot nach Südvietnam genommen. Und in Saigon, da ist 1954 glücklicherweise ihr Mann, mein Vater. Das heißt, sie sind wiedervereint. Wir haben ein sehr gutes Leben in Südvietnam. Natürlich, anfangs ist es schwer für meinen Vater, Arbeit zu finden. In Nordvietnam hatte er alles und war Angestellter. Hatte ein Haus und eine schöne Wohnung und dann in Südvietnam ist er von vorn angefangen. (Dezember 2017)

Die angedeutete emotionale Belastung ihrer Mutter, sich nicht verabschieden zu können sowie die körperliche Belastung, kurz nach der Geburt mit zwei Kleinkindern allein zu flüchten, vermittelt ein Gefühl dafür, mit welchen Strapazen die Migration verbunden war. Auch zeigt sich eine Gendernorm: Eine vietnamesische Frau verlässt ihre Familie und folgt ihrem Mann, auch wenn das mit einem Statuswechsel verbunden ist.

Mit bác Thảo (66 J., w) traf ich mich zu einem vereinbarten Interview, das sich zu einem offenen, mehrstündigen Gespräch entwickelte. In heimischer Atmosphäre bei Kaffee und Kuchen erzählte sie mir von stetigen Wechseln mobiler und immobiler Lebensphasen. Das war eine Schutzmaßnahme, sagte sie, denn sie wurde in einer Stadt geboren, die direkt nördlich des 17. Breitengrades liegt:

Da war dieser Krieg und nach einem Jahr hat mein Vater mich in den Arm genommen und wir sind zu Fuß von Vinh über Nam Định nach Hanoi geflüchtet. Monatelang gelaufen. Und dann durfte er mit dem Schiff nach Hanoi. Das war 1952, mein Vater ist mit der Familie vor den Kommunisten geflüchtet. Und dann, zwei Jahre danach, 1954 muss er wieder flüchten – nach dieser Trennung Nord- und Südvietnam. Ich verbrachte meine Kindheit in einem Dorf, da waren wir bis 1960, bis der Krieg wieder anfang. Mein Vater will so weit wie möglich von dieser Grenze flüchten. Wir sind nach Saigon umgezogen und dann ab 1960 bin ich in Saigon, bis 1975. 15 Jahre Saigon. Das ist meine junge Zeit, die verbrachte ich überwiegend in Saigon. (Januar 2017)

Der Lebenslauf von bác Thảo unterscheidet sich von den drei erstgenannten. Nachdem die Krieksaktivitäten zwischen den Việt Minh und der französischen Kolonialarmee eine erste Zäsur auslösten, stellte das Ende des Krieges 1954 die zweite dar. Die Wiederaufnahme der Krieksaktivitäten nach der Teilung Vietnams beförderte die dritte Zäsur. Deutlich wird, dass diese mobilen Phasen von bác Thảo als Kontinuum erinnert wurden, die die gesamte Periode von ihrer Geburt bis zum Ende des Krieges 1975 abbildeten. Praktiken des Sich-zugehörig-Fühlens, so lässt sich ableiten, konzentrierten sich auf soziale Beziehungen innerhalb der Kernfamilie, weniger auf Räume, was auch die Bedeutung familiär geteilter Erinnerungen und Narrative unterstreicht. Kontrastieren möchte ich die räumliche Instabilität mit der Perspektive von bác Luân. Er wurde 1949 in Saigon geboren und erzählte mir, dass er die Intensität der innervietnamesischen Teilung im größeren Kontext betrachtete: Die gesamte Bevölkerung wurde aufgrund einer politischen Entscheidung durch eine internationale Konferenz zerrissen. Jede Familie – auch seine – hatte Verwandte auf der anderen Seite, alle beklagten Tote: »Warum Nord und Süd? Das ist ein Land!« Die Hoffnung, dass das Land zusammenkommen und das Blutvergießen enden würde, begleiteten jeher die familiären Sehnsüchte, beschrieb er. Diese geteilte Zerrissenheit beschreibt also einen wichtigen Aspekt verkörperter Geschichte.

4.1.2 Innere und äußere Zerrissenheit (1954–1964)

Die vietnamesische Teilung zerriss Familien und diese Zerrissenheit wurde politisch instrumentalisiert. Daher werde ich den rapide zunehmenden innervietnamesischen Konflikt internationalen Ausmaßes über Dynamiken gefühlter (Nicht-)Zugehörigkeiten erörtern. Im Zentrum steht die Frage, wie der Konflikt die Lebenswelt im südlichen Viet-

nam veränderte und wie meine Gesprächspartner:innen das wahrnahmen und erinner-ten.

Anstelle der französischen Kolonialmacht ergriff die US-amerikanische Regierung sicherheitspolitische Verantwortung im südlichen Vietnam. In den folgenden Jahren weiteten sie ihren Einfluss aus und es entstand ein politisches und wirtschaftliches System der Abhängigkeit, dass ohne eine finanzielle und militärische Unterstützung von außen nicht hätte fortbestehen können. Das 1955 von der US-Regierung im Süden eingesetzte republikanische Staatssystem berücksichtigte auch nicht, dass die süd-vietnamesische Bevölkerung aufgrund jahrelanger Fremdherrschaft unzureichende demokratische Erfahrung hatte.⁸ Schwerer wog aber, dass die US-Interventionen gesellschaftspolitische Realitäten wie die soziokulturelle Vielfalt der Bevölkerung nicht berücksichtigte, »based on a combination of Confucian, Taoist, Buddhist, and native religious influences and organized according to ancient Chinese mandarinic systems« (Capps 1990: 143). Die politische Unterstützung der US-Regierung führte aber zu der Anerkennung der Republik Vietnam durch die Vereinten Nationen und die Einbindung in internationale Kontexte. Die Regierung des Präsidenten Ngô Đình Diệm bemühte sich indes, die alten kolonialen Traditionen und Erfahrungen der Unterdrückung abzustreifen und einen neuen Nationalcharakter als legitimen Nachfolger vietnamesischer Traditionen in Abgrenzung zu der DRV zu erfinden (Anderson 1999: 55–110; Hobsbawm & Ranger 2000 [1983]; N. T. Tran & Reid 2006: 9; Wölck 2016).

In diesen Jahren charakterisierten heterogene Entwicklungen sowie Integrationsmaßnahmen der aus dem Norden geflüchteten Personen die südvietnamesische Lebenswelt. Explizieren lässt sich das an der ambivalenten Position von Präsident Diệm innerhalb der Bevölkerung. Sein autokratisch-diktatorischer Führungsstil kennzeichnete sich bald durch Korruption in Staats- und Verwaltungsgeschäften. Zum eigenen Machterhalt setzte er Familienmitglieder auf strategisch wichtige politische Posten⁹ und schuf eine politische Kultur der Überwachung. Das gesellschaftliche Ungleichgewicht wuchs. Die Umsiedlung und Integration der sogenannten *bác di cư*, den katholischen Geflüchteten von 1954, bildeten einen politischen Fokus Diệms (Hansen 2009: 174–176; Frey 1999: 56–60). Katholische Geflüchtete standen sich nah aufgrund des geteilten Glaubens, geteilter Erinnerungen, Traditionen und bestehender Sozialstrukturen, Erfahrungen und Herkunftsorte, was auch bác Dũng (63 J., m) lebhaft erinnerte: »Katholiken bleiben zusammen. Gemeinsam ist man stärker.« Das Dorf, in dem bác Dũng nach der Flucht aufwuchs, bestand aus tausend Personen, die die Erfahrung der Flucht teilten und in einem engen Resonanzverhältnis lebten. Auch die benachbarten Dörfer bezeichnete er als katholische Hochburgen, was auf eine gesellschaftliche Segregation schließen lässt. Ihre

8 The Quỳen Vu (1978: 383) betrachtet den Wandel der vietnamesischen Gesellschaft im Kontext des Kolonialismus und stellt heraus, dass während der gesellschaftlichen Umorientierung von Kolonialismus zu Kapitalismus wenige Möglichkeiten bestanden, sich unabhängig zu entwickeln.

9 Hansen (2009: 177) konstatiert, dass die politische Kultur der südvietnamesischen Republik viele Bezüge zu Traditionen sowie historischen Narrativen enthält, die ihren Ursprung in nordvietnamesischen Provinzen haben. Er begründet das mit der überproportionalen Besetzung von Regierungsposten mit Personen mit einer katholischen Fluchtgeschichte aus dem Norden.

gemeinsame Verortung orientierte sich nach der innervietnamesischen Flucht an kontinierten Werten, Praktiken und Erinnerungen.

Eine gänzlich andere Situation erlebten bestehende Dorfgemeinschaften, insbesondere im Mekong-Delta herrschten bürgerkriegsähnliche Zustände. Die Landbevölkerung wurde staatlich kontrolliert, um regimekritische Personen aufzuspüren und eine Einflussnahme der Nationalen Front für die Befreiung Südvietnams (NLF) zu verhindern; der Name *Việt Cộng*¹⁰ setzte sich in der inter-/nationalen Presse als abwertende Bezeichnung durch. Zugleich schürten Korruptionsvorwürfe und staatliche Programme der Zwangsumsiedlung ein wachsendes Misstrauen in die junge Republik. Da den Dorfgemeinschaften sukzessive Autonomie abgesprochen wurde, die in den vergangenen Jahrhunderten mühsam dem Mandarinat abgerungen worden war, intensivierte sich dieses. Das schwächte die lokalen Eliten und zerrüttete das traditionell patriarchale Beziehungsgeflecht mit vielfältigen sozialen und ökonomischen Beziehungen, Loyalitäten, Rechten und Pflichten.¹¹ Diese Dynamik steigerte die Empfängnis der Landbevölkerung und Angehöriger ethnischer Minderheiten für die Ideen der NLF, die eine klassenlose Gesellschaft propagierte.

Unterschiede zwischen dem Zusammenhalt segregierter Dörfer der 54er-Geflüchteten und der traditionellen Landbevölkerung traten hervor, aber auch ein immenser Unterschied zwischen der ruralen und urbanen Bevölkerung. Wie sich das äußerte, erzählte mir chú Hai (55 J., m), ehemaliger Soldat der Armee der Republik Vietnam (ARVN), mit einer pragmatischen Einteilung. Die politische Haltung orientierte sich an der räumlichen Nähe zu den Konfliktparteien. Das, erklärte er, orientierte sich an dem Prinzip der konfuzianistischen Ordnung: Da er aus der Stadt kam, lagen seine Loyalitäten bei der US-gestützten Regierung: »Wäre ich auf dem Dorf großgeworden, hätte ich die *Việt Cộng* unterstützt. So einfach ist das.« Ein anderes Argument bezog sich auf die Folgen der innervietnamesischen Flucht. Viele aus dem Norden Geflüchtete lebten fernab der protektiven Strukturen der Großfamilie in finanzieller Prekarität. Das Entkommen aus Armutsverhältnissen motivierte den Schritt in die ARVN.¹²

10 Die aus Hanoi unterstützte Bewegung avisierte die Destabilisierung der südvietnamesischen Regierung. Der Begriff *Việt Cộng* ist die Kurzform für *Việt Nam Cộng sản* und steht übersetzt für den »vietnamesischen Kommunisten« und wurde von der südvietnamesischen und amerikanischen Regierung pejorativ genutzt. Als Selbstbezeichnung der Guerillaorganisation galt der Name »Nationale Front zur Befreiung Südvietnams« (vietnamesisch: *Mặt trận Dân tộc Giải phóng miền Nam Việt Nam*) (Schaland & Schmitz 2016: 8).

11 In der vietnamesischen Gesellschaft fällt den Dörfern gemäß ihres traditionellen Widerstandes gegen äußere Feinde ein besonderer Wert zu, »the role of the village [i]s both a revolutionary base and a symbol of Vietnamese identity« (N. T. Tran & Reid 2006: 17). Mit der forcierten Übertragung dörflicher Selbstverwaltungsorgane an zentralisierte staatliche Verwaltungsorgane entstand also eine Kluft.

12 Erfahrungen leiteten Entscheidungsmuster, wie mir bác Anh Thu (64 J., w) erzählte: »Mein Vater war im Süden zunächst Taxifahrer, war selbstständig und konnte gutes Geld verdienen. Bis er eines Tages von einem französischen Soldaten geschlagen wurde. Er hat ihm auch seine Tageseinnahmen genommen. Das hat ihn sehr nachdenklich gemacht, was Militarismus bedeutet, die Macht. Er war bei der Polizei und die sagten: »Nein, wir können nichts machen. Sie sind ja die Großmacht, die Franzosen. Er solle froh sein, dass er nicht so stark verletzt wurde. Okay, dann hat er dies Schicksal angenommen, aber die Entscheidung getroffen, dass er doch was Anderes machen will. Ist er

Diese Entwicklung war mit US-Interventionen verknüpft, die einen massiven Wandel der urbanen Gebiete des Südens bewirkten, wie der Historiker Neil Sheehan¹³ (1989) bemerkt. Die aus Washington fließende Wirtschaftshilfe beugte zwar einer wachsenden Versorgungsknappheit vor und lieferte Lebensmittel und Konsumgüter. Aber das beförderte eine Lebensrealität, die »in keinem Verhältnis zu den wirtschaftlichen Möglichkeiten des Landes stand« (Frey 1999: 55). Wie aber wurden diese Kontraste und Brüche wahrgenommen?

Die Bewegung vom Land in die Städte veränderte die Struktur; Saigon beschrieben mir verschiedene Gesprächspartner:innen, die vor 1965 geboren wurden, als ruhige Stadt, die rasant anwuchs. Die zunehmenden Kriegsaktivitäten trieben große Teile der Landbevölkerung in »slums in the cities and into refugee camps near the district capitals and larger towns« (Sheehan 1989: 6). Auch das Straßenbild veränderte sich. Der Umbruch manifestierte sich in der steigenden Zahl motorisierter Zweiräder. Die Veränderung der Umwelt spiegelt sich in der Wahrnehmung bác Thào (65 J., w) wider. Saigon erinnerte sie als sicheren Ort:

Mit dem Krieg hatten wir nichts zu tun, aber von meinem Vater wusste ich, dass wir schnell nach Saigon umziehen mussten. Mein Vater arbeitete damals für die Bahn, die ständig gestört wurde. Dann 1960 konnten wir noch mit dem Zug nach Saigon fahren, das waren die letzten Züge, danach ging das nicht mehr, der Krieg war so grauenhaft. Die Việt Cộng, die Nordvietnamesen versuchten, immer irgendwo zu stören. Mit dem Krieg in Saigon haben wir auch gewusst: Saigon wird geschützt. Vollkommen geschützt, wenn man einen Schritt außerhalb der Stadt macht, gibt es schon Gefahr, Minengefahr. Es gab zahlreiche Tote durch Zug- und Busunglücke, viele sind gestorben. Durch Minen, durch Detonationen, das wussten wir schon in der Kindheit. Wenn ab und zu mal in der Schule ein Ausflug zum Meer nach Vũng Tàu oder irgendwo gemacht wurde, hat mein Vater das immer verhindert. Ein Schritt außerhalb von Saigon stellte schon eine Gefahr dar. (Januar 2017)

In bác Thào räumlicher Orientierung markierte die Stadtgrenze den Unterschied zwischen Gefahr und Sicherheit. Sie erinnerte Saigon als stabilen und geschützten Ort im Unterschied zu den zuvor erlebten mobilen Lebensphasen. Das Bewusstsein für den Krieg zeigte sich in ihrer Auseinandersetzung mit Orten und Bewegungen.

Die Tatsache, dass die landwirtschaftlichen Flächen aufgrund der sich intensivierenden Kämpfe auf dem Land nicht mehr bewirtschaftet werden konnten, spannte die Versorgungslage der Stadtbevölkerung zusehends an und förderte den Handel auf dem Schwarzmarkt. Harscher werdende Lebensumstände irritierten Zugehörigkeiten.¹⁴ Das

zum Militär gegangen, zur Militärschule als Offizier. Da wurde gesucht damals. Und da hat er gelernt, als Soldat zu leben.« (Dezember 2017)

- 13 Neil Sheehan ging ab 1962 als Kriegsberichterstatter zunächst für die United Press International nach Vietnam und wurde später erneut für die New York Times in Vietnam stationiert. In seinem umfassenden Werk *A Bright Shining Lie* (1989) kritisiert er die auf falschen Annahmen beruhende US-amerikanische Beteiligung am Krieg in Vietnam sowie die inkompetente korrupte Regierung Südvietnams.
- 14 Der Historiker Marc Frey hielt dies in der drastischen Formulierung fest, dass eine »Entfremdung, die mit der Flucht aus den traditionellen Lebensräumen und dem Zusammenbruch der ländlichen

Zusammenspiel struktureller und gefühlter Entfremdungsmomente befeuerte innerstaatliche Konflikte. Straßenschlachten in der Stadt spiegelten die Heterogenität der Bevölkerung und ihre konkurrierenden Aspirationen. Die Soziologin Nazli Kibria (1990: 12) hält fest, dass Krieg und Urbanisierung die Struktur des patrilinearen Großshaushalts untergruben.

Die soziale Einheit – der Kern der Gesellschaft nach der konfuzianistischen Ordnung – weichte auf. Und wenn die Familie eine Gesellschaft im Kleinen darstellt, um die Worte von bác Trang (79 J., w) zu nutzen, dann verändert das, wie der Mensch sich wahrnimmt und zu seiner Umwelt positioniert. Das Auseinanderbrechen der protektiven Familienstrukturen bedeutete, dass eine wichtige emotionale Regulierungs- und Verarbeitungsinstanz wegfiel. Die Entfremdung von Heimat, *quê hương*, so halte ich fest, irritierte die räumlich-sinnliche Orientierung, veränderte das Gefühl des In-der-Welt-Seins und Praktiken des Sich-zugehörig-Fühlens.

Für Gesprächspartner:innen mit innervietnamesischer Fluchterfahrung fand die Neupositionierung und Aushandlung der eigenen Rolle schon früher statt. Ich möchte das an einem oft benannten regionalen und vor allem klimatisch bedingten Mentalitätsunterschied diskutieren. In unterschiedlichen Gesprächskonstellationen erzählten mir v.a. Gesprächspartner:innen, die vor 1956 geboren wurden, dass das milde Klima im Süden eine reichhaltige Natur förderte. Die Menschen mussten nicht so viel arbeiten, lebten zufrieden in einfachen Verhältnissen, waren offen und lachten viel, erinnerte bác Luân (68 J., m). Die Ehrlichkeit, Weltoffenheit und Hilfsbereitschaft verknüpfte er mit den vorhandenen Ressourcen der Natur, die immer reichlich vorhanden und teilbar waren.

Im Norden hingegen war das Klima rauer. Vorausschauende Arbeit war notwendig und das übersetzte sich in strengere Charakterzüge. Bác Huy (71 J., m) beschrieb mir die zähe Natur seiner aus dem Norden geflüchteten Eltern über »einen eigenen Dialekt, der das harte Leben widerspiegelt«. Die Bereitschaft, hart zu arbeiten, übernahm er von ihnen. Teilweise beförderte diese Disziplin aber nicht nur ökonomisch akkumulierende Sicherheiten, sondern rief auch Neid hervor. So erinnerten sich einzelne Gesprächspartner:innen mit innervietnamesischer Fluchterfahrung an eine misstrauende Geringschätzung, die in der Bezeichnung *bác ky*¹⁵ Ausdruck fand. In bác Trangs (79 J., w) Erziehung standen konservative Werte wie Fleiß und Disziplin im Vordergrund, im Süden war es hingegen lockerer. Ihr Verhalten erhöhte den Druck auf die Leistungen von Mitschüler:innen, vermutete sie. Damals nahm sie eine Ausgrenzung auf dem Pausenhof wahr. Das situative Changieren zwischen Sprach- und Mentalitätsumständen, auch Code-Switching genannt, stellte somit eine Möglichkeit dar, mehrfache Zugehörigkeiten auszubilden, zu verdecken und zu lernen, sich emotional sicher in unterschiedlichen

Bevölkerung einherging, [...] blanken Egoismus und asoziale Verhaltensweisen« (1999: 141) entfeselte.

15 Übersetzt: der Norden.

sozialen Feldern zu bewegen (vgl. Röttger-Rössler 2018). Zugleich begreife ich diese Aushandlung als einen Schritt in das Schweigen, um sich vor Ausgrenzung zu schützen.¹⁶

Neben den benannten Auswirkungen der strukturellen und gefühlten Entfremdung für das gesellschaftliche Zusammenleben veränderte sich die Lebenswelt aufgrund zweier weiterer Schlüsselmomente: Erstens erklärten mir verschiedene Gesprächspartner:innen die oben dargestellte relative Freiheit in der Diktatur unter Präsident Diêm mit der Möglichkeit, gegen die korrupte Regierung demonstrieren zu können (v.a. Studierende und Schüler:innen nutzten diese Protestform). Ich veranschaulichte bereits, dass Personen katholischen Glaubens zu einem wesentlichen Teil die neue Elite bildeten; so wurde der ältere Bruder Diêmes Erzbischof in Huế, sein jüngerer Bruder Innenminister der RV. Faktisch stellte die buddhistische Bevölkerung die Mehrheit innerhalb der Republik dar, wurde aber »im Schatten des Konfuzianismus und Katholizismus« (Frasch 1999: 433) systematisch unterdrückt.¹⁷

Im Juni 1963 brach diese Konfliktlinie mit der Selbstverbrennung des Mönchs Thích Quảng Đức in Saigon auf. Es kam zu gewaltsamen Protesten gegen die Regierung, auf die Diêm mit massiven Ausschreitungen gegen die Demonstrant:innen reagierte. Die Pressefreiheit wurde beschränkt und Oppositionelle verhaftet, die zuvor von Nachbar:innen denunziert worden waren. Hier zeigen sich signifikante, aber entgegengesetzte Spannungen. International erlangte die Regierungskrise damit einen Höhepunkt, das innergesellschaftliche Misstrauen wuchs.

Parallel brachte die NLF 1963 größere ländliche Gebiete in den Grenzregionen unter ihre Kontrolle. Hier wuchs ein innenpolitisches Spannungsfeld, das im November desselben Jahres zu der Ermordung Diêmes und seines Bruders Ngô Đình Nhu führte. Der von der US-Regierung gebilligte Putsch durch die eigenen Generäle wurde nicht aufgeklärt.¹⁸ Das gesellschaftliche Misstrauen entlud sich in den Städten. Angst und Gerüchte begleiteten das öffentliche und private Leben und eine schweigende Bevölkerungsmehrheit, die sich möglichst aus dem Krieg und den Regierungskrisen heraushalten wollte, war den Machtspielen der politischen Eliten ausgeliefert (D. T. Nguyen 2017: 307; vgl. Frey 1999: 97, 139).

Die Auswirkungen der politischen Umwälzungen lassen sich in zwei Aussagen als eine damals wie heute wahrgenommene Differenz nachspüren. Bác Anh Thu (64 J., w) erinnerte eine Desinformationskampagne rund um den Putsch: »Die Leute wollen ihn nicht mehr. Wer weiß, welche Kräfte dahintersteckten. Hier in Deutschland lernt man ganze Menge, dieser Geheimdienst – aber davor hatten wir als Kinder schöne Zeiten, Freiheit.« Den Putsch erinnerte sie als Zäsur. Während bác Anh Thu ihre Sicht auf die Dinge über spätere Recherchen erweiterte und diese mit ihrer kindlichen Sorglosigkeit kontrastier-

16 Eine autobiografische Darstellung dieser affektiven Anstrengungen multipler Zugehörigkeiten leistet Patrick Thanh Nguyen-Brem (2019). Die Erfahrung seiner damals geflüchteten Eltern beschreibt er mit einer affektiven sozialen Verortung, sie wurden »Fremde im eigenen Land«.

17 Zum Beispiel galten unter Diêmes Regierung buddhistische Klöster rechtlich als »Vereine«, weswegen sie im Vergleich zu katholischen Kirchen keine staatliche Zuwendung erhielten.

18 Die US-Regierung hoffte auf einen ruhigen Übergang zu einer neuen Regierung. Aber die interreligiösen Spannungen wuchsen, da Angehörige der katholischen dörflichen Eliten buddhistische Extremisten hinter dieser Tat vermuteten.

te, reflektierte die Erinnerung bác Thảo (66 J., w) ein intergenerationales Spannungsfeld, das sie heute anders bewertet:

Und dann kommt die Zeit, wo Saigon im Chaos war, mit mehrfachen Putschen. Wir sind auch reingezogen in die Proteste, gegen die Korruption und alles. Aber mein Vater hat mich immer gehindert. Er sagte: ›Kind, damit machst du Saigon kaputt. Die Regierung versucht, den Krieg draußen zu halten. Aber Saigon wird immer unruhiger, Menschen verbrennen. Du machst, dass diese Regierung noch schwächer wird und die Việt Cộng dann noch schneller nach Saigon kommen!‹ Natürlich, als junger Mensch denkst du gegen die Korruption, Gerechtigkeit für alle. Aber hinterher haben wir gemerkt, die Việt Cộng haben die Oberhand bekommen. Mein Vater vermutete hinter den Mönchen, die sich selbst verbrannt haben, Geheimeute aus Nordvietnam. Die machen dieses Chaos in Saigon. Und das war wirklich ganz schlimm. (Januar 2017)

Hervor treten Gerüchte, Schuldzuweisungen und eine Anspannung, die das gesellschaftliche Gefüge in der Republik aufgrund instrumentalisierter Feindbilder zerriss. Die Frage nach der inneren oder äußeren Gefahr markiert wachsende gesellschaftliche Spannungen, die sich u. a. entlang des Alters und religiöser Zugehörigkeit entfalten. Bác Thảo erinnerte auch, dass sie als junge Frau für eine gesellschaftliche Gerechtigkeit auf die Straßen gehen wollte. Die äußere Gefahr, von der ihr Vater sprach, die sah sie damals nicht.

In meinen Gesprächen stellt das Jahr 1963 einen drastischen Wandel der Lebenswelt dar, den bác Huy (71 J., m) als Beginn des Untergangs Südvietnams beschrieb: »Nach Diệm kam ein Machtchaos: Jeder putscht gegen jeden, jeder kämpft gegen jeden.« Eine schwächer werdende Regierung verbindet auch Pipo Bui (2003) mit dem einsetzenden Destruktionsprozess der südlichen Republik.

Deutlich wird, dass innere Spannungen, heterogene Lebensrealitäten und brüchig werdende Infrastrukturen die gesellschaftliche Fragmentierung befeuerten. Die Suche nach Orientierung stellte eine fortwährende Alltagsanstrengung dar, aber spätestens seit dem umstrittenen Vorfall im Golf von Tonkin 1964¹⁹, der exponentiell steigenden Entsendung US-amerikanischer Bodentruppen nach Vietnam und der anhaltenden Bombardierung nordvietnamesischer Städte sowie ländlicher Gebiete an der vietnamesisch-kambodschanischen Grenze entwickelte der Krieg eine neue Eskalationsstufe. Zu den inneren Spannungen kamen also konkrete äußere Bedrohungen. Die Amerikanisierung des Krieges ging mit einer um ein Vielfaches gesteigerten wirtschaftlichen und militärischen Unterstützung einher, um den Zusammenbruch der südvietnamesischen Republik zu verhindern (Frey 1999: 126–136, 235–236; vgl. Sheehan 1989). Bác Huy reflektierte die Auswirkung dieser politischen Entscheidungen auf seine Lebens- und Erfahrungswelt mit emotionaler Härte. Die US-Intervention nannte er einen gravierenden Fehler, »mit der Landung der Amerikaner in Vietnam hat man denen erst die Legimitation ge-

19 Der Beginn des militärischen Eingreifens der US-Amerikaner wurde über »den angeblichen Angriff nordvietnamesischer Kriegsschiffe auf einen amerikanischen Zerstörer in internationalen Gewässern« (Lulei 1999: 337; Frey 1999: 101–105) eingeleitet, der dem innervietnamesischen Konflikt eine internationale Dimension zumaß.

geben zu kämpfen. Eine Demokratie kann man offenbar nicht exportieren. Im Krieg verarmt die Bevölkerung«.

4.1.3 Irritierte Zugehörigkeiten zwischen Mangostanen und verbrannter Erde (1964–1975)

Die wachsende Intensität durch erlebte Irritationen entnahm ich verschiedenen Beschreibungen einer sich radikal verändernden sinnlichen Wahrnehmung von *quê hương*. Der gewählte Titel stammt aus einem Gespräch mit cô Tuyết (53 J., w), die ihr Heimatdorf im Mekong-Delta nach einem Bombenangriff über die sie irritierende Vermischung des Duftes frischer Früchte mit verbrannter Erde ausdrückte. Diesen affektiven Dynamiken gebe ich hier Raum.

Der Krieg kam näher; von Bombenkratern aufgerissene Felder, entwurzelte Bäume und eine veränderte körperliche Wahrnehmung und Bewegungsmöglichkeit irritierten die Beziehung zu einem Ort, der zusehends seine heimatliche Geborgenheit einbüßte. Meine Gesprächspartner:innen formulierten ein frühes Bewusstsein für Unsicherheiten und Brüche, die sich in ihre Orientierung und Emotionsregulierung übersetzte. Die Präsenz amerikanischer Soldaten²⁰, militärischer Kriegstechnik sowie ab 1965 eingesetzter chemischer Kampfstoffe veränderte die Lebenswelt immens. Besonders auf dem Land waren Orte aufgrund der gewachsenen Gefahrensituation unzugänglich, der Einsatz von Napalm zerstörte das üppige Grün und weite Gebiete waren vermint. Bắc Anh Thu (64 J., w) beschrieb eine schöne Kindheit, »bis wir merkten, dass der Krieg wieder losging«. Deutlich zeigte sich ein generationaler Unterschied: Chú Thành (44 J., m) und cô Lan (46 J., w) wurden in den letzten Kriegsjahren geboren. Entsprechend teilten sie andere Perspektiven: einerseits, keine schönen Erinnerungen an die Landschaft zu haben und andererseits, diese Landschaft gar nicht zu kennen, weil es aufgrund des Krieges zu gefährlich war, diese zu erkunden. Die emotionale Intensität der Aussage »Ich kenne meine Heimat nicht« spricht für eine Beziehung der Beziehungslosigkeit (Jaeggi 2016: 20; vgl. Rosa 2017).

In dieser Phase der irritierten Zugehörigkeiten hebe ich das Bildungssystem der Republik als stabilisierenden Faktor für meine vor 1965 geborenen Gesprächspartner:innen heraus. Mit der Einführung westlicher Bildungssysteme während der Kolonialzeit wurden vietnamesische Erziehungsstile und Autoritätsstrukturen in Diskussion gestellt. Das wiederum veränderte die Wahrnehmung und Performanz von Gemeinschaft (T. Q. Vu 1978: 129–131; Frey 1999: 13). Den positiven Effekt beschrieben mir verschiedene Gesprächspartner:innen mit der so ermöglichten sozialen Mobilität; eine bestandene Aufnahmeprüfung gewährte guten Schüler:innen unabhängig vom familiären Einkommen den Zugang zu höherer Bildung. Während das innen- und außenpolitische Chaos das gesellschaftliche Zusammenleben herausforderte, bildete der Wunsch zu lernen eine konstante Zukunftsperspektive für einige damals im Kindes- und Jugendalter

20 Bis zum 30. April 1975 leisteten rund 3,4 Millionen US-amerikanischer GI's Kriegsdienst in Vietnam (Greiner 2009: 112). Mehr als 58.000 verloren dabei ihr Leben. Im Vergleich dazu konnte die Zahl der »Verluste unter den Vietnamesen nur grob geschätzt werden – es waren Millionen, überwiegend Nichtkombattanten« (Vietnam-Zentrum Hannover 2012: 14).

befindlichen Gesprächspartner:innen. Bildung bot einen Weg, um aus der Armut herauszukommen. Dieses Prinzip knüpfte an die Tradition des Mandarinats an und genoss gesellschaftlich ein hohes Ansehen. Die internationalen Hochschulk Kooperationen der Republik förderten die wissenschaftliche Zusammenarbeit und den internationalen Bildungsaustausch. Das folgte nach bác Luân (68 J., m) dem Ziel, »kluge Köpfe auszubilden, die das Land nach dem Krieg wiederaufbauen sollten«.

Bildung bot eine legitime Möglichkeit, Vietnam temporär zu verlassen. Viele der ins Ausland reisenden Studierenden stammten aus der privilegierten Oberschicht der Republik. Andere, wie bác Huy (71 J., m), gewannen über schulische Leistungen ein begehrtetes Stipendium (Schaland & Schmitz 2016: 8).²¹ Ein Studium im Ausland verbesserte die berufliche Qualifikation und ermöglichte jungen Männern im wehrfähigen Alter auch, den Kriegseinsatz zu umgehen.²² Bác Luân machte 1967 sein Abitur und erinnerte, dass zu dem Zeitpunkt bereits einige Bekannte im Kriegsdienst gefallen waren. Seine Eltern baten ihn, sich um einen Studienplatz im Ausland zu bemühen und hofften, dass der Krieg nach seinem Studienabschluss vorbei wäre. Er sagte, er habe das Land gerade noch rechtzeitig verlassen können; zurückkehren konnte er nie.²³

Der Krieg gehörte zum Alltag. Bác Thảo (65 J., w) hatte ihren ersten Kontakt zu einem Soldaten schon mit sechs Jahren: »Warum habe ich das noch in meinem Kopf? Ein junger Mann, zwischen 18 und 20 Jahre alt, hat wie ein Kind mit uns gespielt. Und ab da war mir bewusst, dass es Soldaten gibt.« Sie verband positive Assoziationen mit dem Bild eines Soldaten, sie waren Teil ihrer Lebenswelt. Bác Huy (70 J., m) reflektierte hingegen ambivalente Erfahrungen. Er besuchte mit seiner Mutter regelmäßig verletzte Soldaten im Krankenhaus, um Trost zu spenden. Er erinnerte aber auch, dass durch die Straßen fahrende Transportkolonnen des US-Militärs oder der ARVN von einem ausströmenden Leichengeruch begleitet wurden. Dann musste er sich abwenden. Nächtliche Bombardierungen der Städte oder gezielte Attentate auf Plätze des öffentlichen Lebens schärfen sein Bewusstsein der Gefahr:

Einmal, ich stand schon vor meinem Abitur, lernte ich in der Nationalbibliothek, eine große Bibliothek in Saigon. Ich saß am Fenster mit einem Buch und schaue immer mal raus auf die Straße – es gibt Leute, die gehen nach hinten, die sehen nichts. Die wollen lernen, ich will nur schauen. Und dann gab es einen Knall, einen richtigen Knall.

-
- 21 In den Gesprächen wird ein wiederkehrender Standortvorteil einer deutschen Hochschule genannt: In der BRD wurden keine Studiengebühren erhoben und das Leben war vergleichsweise günstig. Auch war es möglich, neben den Vorlesungen zu arbeiten und sich seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen.
- 22 Als Äquivalent zu einem Verlassen Vietnams über ein Auslandsstudium hörte ich von bác Anh Thu (64 J., w) von der Möglichkeit für insbesondere Frauen, das Land über die Heirat eines Ausländers zu verlassen. Dies ist interessant, weil es zeigt, dass die traditionellen Sozialstrukturen zum Kriegsende hin aufweichten: Galt es früher als »nicht fein«, einen Ausländer zu heiraten und somit als familiärer Gesichtsverlust, entschieden sich viele Eltern später »lieber [für] einen Ausländer als einen toten Schwiegersohn«.
- 23 Bác Hoan (70 J., m) erzählte mir, dass er vor dem endgültigen Kriegsende sein Studium in Deutschland beendete, aber dem dringenden Wunsch seiner Familie folgte und für eine fachliche Spezialisierung in Deutschland blieb: »Mein Bruder sagte: »Komm bloß nicht nach Hause jetzt! Vietnam ist zu chaotisch.««

Die Fenster zerbarsten. Ich sah Tote auf der Straße. Und das, was für mich auch noch entscheidend war: Die Toten waren keine Amerikaner, das waren Vietnamesen. Die [Angehörige der NLF; Anm. d. Verf.] haben irgendwie eine Mine unter dem Auto, einen Jeep der amerikanischen Armee, installieren können. Und die explodierte direkt vor der Mauer. Hat aber trotzdem die Mauer zerrissen und die Leute, die vor der Mauer gelaufen waren, Schüler und normale Menschen, acht oder neun Tote. [...] Ich sah die Attentate. Da stand eine Frau an der anderen Straßenecke und winkte ihrem Freund, hübsches Mädchen ... und dann, sie war zerfetzt. In alle Teile zerfetzt. (März 2017)

Die Intensität seiner Erinnerung möchte ich an zwei benannten Wendungen herausarbeiten: Erstens die Bewusstwerdung, dass die Attentate sich auf die Zivilbevölkerung richteten, irritierte seine räumlich-soziale Wahrnehmung. Der Krieg, der zuvor außerhalb seiner Lebenswelt stattfand, verlor seine Konturen. Zweitens, der Krieg nahm für ihn unschärfere, aber körperlich spürbare Züge an – eine Feststellung, die Generationen von Zivilisten und Soldaten prägte (vgl. N. H. C. Nguyen 2013: 699). Über das Mitansehen, Hören, Riechen, (Mit-)Fühlen schrieb sich der Krieg als unmittelbare verkörperte Erinnerung ein.

Der Krieg hatte viele Gesichter, wie bác Anh Thu (64 J., w) mir bei einem ausgedehnten biografischen Gespräch berichtete. Ihre Schule befand sich in unmittelbarer Nähe zum Sperrgebiet, die Straße teilte sich weiter hinten in einen sicheren und einen unsicheren Abschnitt. Die Absperrung ist beispielhaft für ihre Kindheitserinnerungen, die schöne Zeiten von jener Wahrnehmung abgrenzt, »dass die Kämpfe wieder schlimmer werden«. Der Krieg, sagte sie, existierte bis 1968 für sie nicht. Ihr Unbehagen verband sie mit ihrer Körperwahrnehmung: Ihr Gesicht war rot, auf ihrer Haut breitete sich ein juckender Ausschlag aus, wofür die Ärzte keine Erklärung wussten. Während sie das erzählte, fuhr sie sich mit den Händen über die Arme, krümmte dabei leicht den Rücken, was ich als affizierte verkörperte Erinnerung lese. Irgendwann merkte sie damals, dass der empfindliche Ausschlag schlimmer wurde, wenn sie Fisch aß – ein Grundnahrungsmittel in Vietnam. Später in Deutschland recherchierte sie ihren Ausschlag, denn die Bibliotheken ermöglichten ihr einen breiten Quellenzugriff, sagte sie. So realisierte bác Anh Thu, dass ihr Körper auf die Chemikalie Agent Orange reagiert hatte. Die US-amerikanischen Truppen setzten diese ab 1962 als Entlaubungsmittel ein, um feindliche Bewegungen in der üppigen Vegetation besser aufspüren zu können. Die Chemikalie tötete das dichte Blattwerk des Dschungels, sickerte in das Grundwasser und verunreinigte die Flüsse, in deren Wasser Fische gefangen wurden. Ihre jahrelange Sprachlosigkeit über diesen extremen Einschnitt markiert sie heute als traumatischen Zusammenbruch ihrer bisherigen Lebenswelt:

Seit 43 Jahren war ich nicht in Vietnam. Alle fragen mich: »Warum gehst du nicht hin? Jetzt ist alles sehr gut, man kann alles, reisen und so.« Ich glaube noch nicht daran. Man sieht nur die Außenwelt, man sieht nicht die innere Welt. (Dezember 2017)

Ihr geäußertes Misstrauen formte einen klaren Riss zu ihrer Kindheitserinnerung, in denen sie gerne fischte und mit ihren Geschwistern und Nachbarskindern spielte. Das zerriss in dem Moment, in dem sie den Krieg unter ihrer Haut spürte. Die unklare Linie

zwischen der äußeren und inneren Bedrohung beschrieb sie als eine Erfahrung, die den Bezug zu ihrem Geburtsland nachhaltig veränderte.

Im Krieg zerreißende Zugehörigkeiten entstanden im Zusammenspiel innerer und äußerer Einflussfaktoren, sie orientierten Bewegungen, versperrten Räume, instrumentalisierten Narrationen und verunsicherten Werte. Um den gesellschaftlichen Alltag zu stören, wurden Verkehrswege und -ablaufe unterbrochen. Wurden Munitionslager der ARVN gesprengt, war davon auszugehen, dass der Täter aus den eigenen Reihen stammte. Die äußere Bedrohungslage unterwanderte die zwischenmenschlichen Strukturen.

Während der Tt-Offensive 1968 entlud sich eine neue Dimension der Gewalt. Was war passiert? In den Städten Südvietnams nahm die NLF im Januar und Februar 1968 eine Reihe militärischer berraschungsangriffe zum Neujahrsfest Tt Nguyn Dn vor. Am ersten Tag des Neujahrsfestes griff die NLF Städte und Stützpunkte an mehreren Orten an. Meine Gesprächspartner:innen thematisierten die 26-tägige Schlacht um die Kaiserstadt Hu²⁴ sowie die Straßenschlachten in Saigon²⁵. Die Explosion von Feuerwerkskörpern, die traditionell das neue Jahr begruten, vermischte sich mit der Detonation von Bomben. Sheehan kennzeichnet die Ereignisse als Wendepunkt des Krieges, der die Bevölkerung überraschte:

The local Viet Cong [...] rounded up current and retired officials, civil servants, police officers, anyone connected to the regime or a known sympathizer, and killed them. Most of the victims were shot; some were beheaded; others were buried alive [...]. The killings were as stupid as they were cruel. The massacre gave substance to the fear that a bloodbath would occur should the Communists ever win the war in the South. (1989: 720)

Die militärische Offensive, wie Sheehan konkludiert, nutzte die gesellschaftliche Fragilität aus. Er beschrieb eine zielgerichtete Grausamkeit in Hu, mit der Angehörige und Sympathisant:innen des Kaiserhofs und der Regierung hingerichtet wurden. Zwar wurde das eigentliche Ziel, der Zusammenbruch des südvietnamesischen Staates, zu diesem Zeitpunkt nicht erreicht. Aber die ungeahnte Brutalität des Angriffs verschärfte die Angst vor dem, was passieren würde, würde die Hanoier Seite den Krieg gewinnen.

Wenige Wochen später schockierte das grausame Massaker in der zentralvietnamesischen Gemeinde Son M die internationale Gemeinschaft. US-amerikanische Soldaten verübten damals schwere Kriegsverbrechen, vergewaltigten und erschossen unzhliche Zivilist:innen (Frey 1999: 164–165; Bui 2003: 15; Greiner 2009: 107–108, 201).²⁶ Die

24 Die Opferzahl wird allein in Hu auf rund 5.000 bis 7.000 Personen beziffert. Die Angaben variieren je nach Quelle (Sheehan 1989: 719–721; Frey 1999: 164).

25 In Saigon und seinen Vororten starben nach Schätzungen 6.300 Zivilist:innen, 11.000 wurden verletzt. Während der Offensive wurden dort 19.000 Häuser zerstört, 206.000 Personen flüchteten (Sheehan 1989: 719).

26 Greiner fasst die von den US-Soldaten verübten Verbrechen mit eindrcklichen Veränderungen der sozialen und sinnlichen Lebenswelt zusammen: »Lying at the south-easterly end of Son Tinh district and nine kilometres from the provincial capital of Quang Ngai City, Son My was a favourite travel destination before the war. Its beaches on the South China Sea were considered the most beautiful in Vietnam, and with two rice crops a year and abundant fishing the area had become very prosperous. [...] In 1968, however, the region looked more like a poorhouse. One third of the

Gefahr speiste sich in der öffentlichen Wahrnehmung sowohl über die Angriffe der GIs als auch den Kämpfer:innen der NLF; Konfliktlinien verschwammen. Die Ereignisse des Jahres 1968 lösten eine Massenflucht von Zentral- nach Südvietnam aus; es herrschte eine Sprachlosigkeit über die Gräueltaten und ein wachsendes Misstrauen in die bestehenden politischen und militärischen Strukturen. Die Atmosphäre aus unaussprechlicher Gewalt und anhaltender Unsicherheit formierte Triebkräfte, die den Alltag, das Denken und Handeln veränderten.

Bác Tuan (62 J., m) wuchs in Hué auf und überlebte die Tết-Offensive als Jugendlicher. Unser Gespräch fand an einem kalten Januartag statt, genau 50 Jahre nach dem Ereignis. Während wir mit einer Tasse Tee in seinem Wohnzimmer saßen, beschrieb bác Tuân mir, dass er die Erinnerungen das ganze Leben mit sich trage, an diesem Tag seien sie wacher. Die Erlebnisse selbst, so sagte er, ließen sich schwer in Worte fassen, sie obliegen der Aushandlung des Einzelnen. Damit spricht er eine verinnerlichte Emotionsregulierung an, die sich an der konfuzianistischen Lehre orientiert.²⁷ Wir unterhielten uns über die erdrückende Last der Vergangenheit und die Bürde des Nicht-wissen-Wollens. Ein Beschweigen der Umstände nannte er als nicht minder gefährlich:

Ich habe viele Familienmitglieder verloren. Über die Feiertage galt ein Waffenstillstand, daher waren viele Soldaten der südvietnamesischen Armee zu ihren Familien entlassen worden. Deswegen war die Offensive so blutig. Was aber mitgedacht werden muss bei all der Brutalität: Hué hatte damals eine Bevölkerung von 14.000 Personen, 7.000 starben in kürzester Zeit. Warum war die Offensive nur in Hué so grausam? Ich suche die Erklärung in der Geschichte: Hué war seit 400 Jahren eine Kaiserstadt, seit die kaiserliche Familie von Hanoi nach Hué zog. Im Kaiserpalast waren viele Personen beschäftigt und der Großteil der Stadtbevölkerung wollte im Kaiserpalast arbeiten. Wenn man als Beschäftigter im Kaiserpalast von einer vakanten Stelle hörte, besetzte man diese mit einem Familienmitglied, man erfüllte damit seine familiäre Verpflichtung. Aber das schürte Neid unter denen, die nicht im Kaiserpalast arbeiteten, weil sie ohne Verbindungen nur sehr schwer an einen der begehrten Jobs kommen konnten – jeder wollte beim Kaiser arbeiten.²⁸ Hier spielt also Rache mit. Wenn man Neid empfindet, dann wartet man darauf, sich rächen zu können. Der grausame Erfolg der Tết-Offensive in Hué entlud ein 400 Jahre altes Problem.²⁹ Per-

130,000 inhabitants of Son Tinh district had fled; villages lay abandoned or had been devastated in the course of search-and-destroy operations; 25,000 people were in refugee camps behind barbed-wire entanglements« (2009: 201).

- 27 Beth und Tuckermann (2008: 58) konstatieren, dass der konfuzianistische Einfluss seit der französischen Kolonialverwaltung seinen politischen Einfluss verlor. Hingegen durchzieht das Ideal der sozialen Harmonie bis heute die ethischen, moralischen und gesellschaftlichen Vorstellungen.
- 28 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die französische Kolonialherrschaft in Hué zwar eine politische Machtlosigkeit der Kaiserstadt bewirkte, aber »repräsentative Funktionen und Wohlstand« aufrechterhalten wurden. Das brachte »eine Oberschicht hervor, die von der Präsenz der Franzö:innen profitierte und die etwa aus der Umstrukturierung agrarischer Flächen ihren Vorteil ziehen konnte« (Wölck 2016: 59).
- 29 Eine weitere Bestätigung von bác Tuân's These entnehme ich dem Gespräch mit bác Trang (78 J., w), die in einem gemeinsamen Gespräch mit Anita von Poser und mir über familiäre Pflichterfüllung in der vietnamesischen Großfamilie sprach: »Wir sprechen von einer Sippe (*họ*), wenn Leute dieselben Ahnen haben. Die Sippe ist füreinander verantwortlich.« Dazu, so erklärte sie uns, gehört

sönliche Missgunst ermöglichte, dass so viele ermordet wurden. Die Việt Cộng lebten im Dschungel – woher wussten sie also, wo die Bediensteten des Kaisers wohnten, die vorwiegend der Offensive zum Opfer fielen? Meine Landsleute wollen diese Wahrheit, die eigene Rache und die Scham darüber, nicht hören. Sie sagen, einzig der gebrochene Waffenstillstand habe den Erfolg der Offensive ausgemacht... Man versucht, das Gefühl der Scham zu vermeiden. (Januar 2018)

Die Aussage bác Tuân rekonstruierte die Ereignisse mit Blick auf die historische Entwicklung konfuzianistischer Beziehungsmuster. Eine emotionale Dynamik begründete er mit der Verbindung der Opfer zum Kaiserhof. Er stellt die hohe Opferzahl der Offensive einer eigentlichen Informationslücke gegenüber, denn die Angreifer:innen lebten nicht in der Stadt, sondern im Dschungel. Woher sollten sie also das Wissen darüber haben, wo die Personen lebten, die eine Verbindung zum Kaiserhof hatten? Er spielte auf eine Verbindung der NLF zu einem Teil der Stadtbevölkerung an, der diese Informationen aus Rache für die erlebte Ungleichheit weitergab. Wir kontextualisierten seine Beschreibung gemeinsam mit dem vietnamesischen Emotionswort *nhục*, das ein Gesprächspartner mir einige Wochen zuvor erklärt hatte und wörtlich übersetzt »Demütigung« bedeutet. Nach der Erklärung bác Tuân blendete die Grausamkeit der Offensive das eigene Schamempfinden aus. Der Grund für die Gewalt wurde in der gebrochenen Waffenruhe durch die NLF gesehen, nicht in der eigenen Rachehandlung. Daraus resultierte eine klare Schuldzuschreibung und Selbstviktimisierung.

Um diese Verflechtung besser zu entwirren, beziehe ich mich auf den vietamerikanischen Autor Viet Thanh Nguyen (2016: 73). Er unterstreicht, dass Schuldzuschreibungen und das Verkennen einer inhärenten gesellschaftlichen Spannung darauf beruhen, dass wir unserem Gegenüber nicht die gleiche fehlerhafte Subjektivität gewähren, die wir für uns selbst einfordern. Mit anderen Worten: Erst, wenn der Mensch sich aus der Opferhaltung befreit und eigene Fehler anerkennt, wird es möglich, sich einer umfassenden Aufarbeitung der Vergangenheit zuzuwenden. Voraussetzung ist eine gleichwertige Behandlung unterschiedlicher, auch einander entgegenstehender Erfahrungen und Erinnerungen.

Bei der Betrachtung der Tết-Offensive begründete bác Tuân (62 J., m) die Schuldzuweisung mit der Brutalität aus der gebrochenen Waffenruhe. Das ließ sich mit der Intensität von *nhục* verbinden. Die Erinnerung an die Tết-Offensive weckte nach diesem Verständnis Wut, Ekel, Angst sowie Traurigkeit. Die belastenden emotionalen Intensitäten im Sinne des internalisierten Emotionsrepertoires zu regulieren, entsprach einem individuellen Schutzbedürfnis. Eine erlebte Demütigung werde nicht nach außen gezeigt, sondern verdeckt. Aber das erhalte die gedemütigte Selbstwahrnehmung und beförderte eine Erinnerungsperspektive als gefühltes Opfer, während andere Sichtweisen beschwiegen wurden. Bác Trang (79 J., w) resümierte:

auch die Erfüllung familiärer Pflichten, die bác Tuân über das Einbringen von Familienmitgliedern auf vakante Stellen beschrieb. Das deutsche Verständnis von Korruption treffe nicht auf diese Form der Relationalität zu, da es eine Pflicht sei und keiner Bereicherung diene.

Das ist ein schmerzhafter Teil der Geschichte. Dass sowas passierte. Soldaten sollten eigentlich die Bevölkerung schützen, aber keine Seite bekam die Unterstützung von der Bevölkerung. In Hué hat sich die Bevölkerung neutral verhalten. Die waren weder für die Kommunisten noch für die Regierung in Südvietnam. (Juni 2017)

Sie bezog sich auf das Erleben der Offensive, währenddessen sich bác Tuân auf die Hintergründe fokussierte. Die Tragik der Offensive beschrieb bác Trang damit, dass der Krieg in diesem Moment hätte entschieden werden können. Aber die Bevölkerung positionierte sich weder zu der einen noch zu der anderen Seite, sie verhielt sich still. Die Opferzahlen waren auf beiden Seiten immens, das darf nicht vergessen werden. Die benannte emotionale Orientierung erklärt sich auch darüber, dass meine Gesprächspartner:innen in einer Lebenswelt aufwuchsen, die von ineinandergreifenden Prekaritäten geprägt war. Allerdings verhindert eine eingenommene Opferhaltung eine diskursive Aufarbeitung und nur diese könnte die zugrundeliegenden Gefühle transformieren, entnahm ich verschiedenen Gesprächen. Nur, wo fängt man dann an bei einer tausendjährigen chinesischen Besatzung, hundertjährigen französischen Kolonisierung und einem 30-jährigen Krieg unter Vietnames:innen?³⁰ Die eigene Position wird nicht hinterfragt, um weitere Verletzlichkeiten und Scham zu vermeiden. *Nhục* irritiert das Zugehörigkeitsempfinden und fällt unter das, was das Schweigen perpetuiert.

Die Wahrnehmung meiner Gesprächspartner:innen entwickelte sich entlang struktureller und körperlich fühlbarer Brüche. Während mir chú Thành (46 J., m) sagte, dass er keinen Bezug zu der ihn umgebenden Landschaft aufbauen konnte, denn »da sind die Kommunisten, da sind die Soldaten, da sollen wir nicht hingehen«, beschrieb er eine gefühlte räumlich-soziale Nicht-Zugehörigkeit. Die akustische Wahrnehmung der direkten Lebenswelt stellten mir chú Bửu (60 J., m) und bác Thảo (65 J., w) mit unterschiedlichen Assoziationen dar. Als ich mit chú Bửu durch einen Park spazierte, wies er mit seinem Arm links und rechts in die bewachsenen Pfade und sagte, dass damals auf dem Land ständig etwas explodierte: »Man hörte Kanoneneinschläge und gewöhnte sich dran. Bumm hier, Bumm da.« Die Kanoneneinschläge gehörten zu seinem sinnlichen Erleben. Bác Thảo hingegen verunsicherten diese Geräusche, sie markierten Gefahr:

Der Krieg in Saigon war ganz grausam während der Bombardierung von Nordvietnam – die Amerikaner wollten den Krieg so schnell wie möglich beenden und die Hanoi Regierung zwingen, den Krieg zu beenden. Und die Antwort von Hanoi: Die schießen jede Nacht Raketen nach Saigon. Die sitzen irgendwo im Dschungel, schießen Raketen drei, vier Kilometer weit, die fallen irgendwo in Saigon rein. Jede Nacht lag ich da im Bett [...] und ich habe auch oft gehört *zisch* und dann *pomm* irgendwo. Dann weiß man, irgendwo ist jemand gestorben. Diese Raketen sind unberechenbar, können uns jederzeit treffen. Wird reingeworfen in die Menge, egal. Das war in der Zeit furchtbar, furchtbar. Das war grauenhaft. Erstmal, als junges Mädchen möchten sie gerne ins Kino gehen, in die Stadt gehen, bummeln. Aber man muss immer damit rechnen, wo viele Leute sind... Wenn ein schöner Kinofilm läuft, stürmten alle hin und wollten den gucken. Und da besteht die Gefahr. (Januar 2017)

30 Für diese Aufzählung beziehe ich mich auf ein Reflexionsgespräch mit chú Thuan (55 J., m) im März 2020, der damit deutlich macht, dass »durch die Kriege viel Kultur verloren gegangen« sei.

In ihrer Aussage beschrieb sie die Wahrnehmung der Gefahr über das Hören, Sehen und Bewegen. Die Aussicht auf ein freudig-geselliges Erlebnis verband sie mit der Angst, dass etwas Schreckliches passieren könnte; eine fundamentale Unsicherheit trat hervor. Die Intensivierung erklärte sie damit, dass »die Amerikaner den Krieg so schnell wie möglich beenden« wollten. Bác Luân (70 J., m) interpretierte hingegen: »Amerika hat falsch gedacht.« Die Zivilbevölkerung war spätestens seit der Oster-Offensive von 1972 kriegsmüde und politisch desillusioniert.

Ab 1973, nach neun Jahren, zog sich das US-Militär aus den Kriegsaktivitäten zurück und reagierte damit auf die wachsende inter-/nationale Kritik an ihrem Einsatz in Vietnam.³¹ Der Abzug der US-Streitkräfte folgte den gewandelten Paradigmen der beginnenden Entspannungspolitik im Kalten Krieg. Bác Luân erweiterte diese Perspektive:

Mit der Stärke ihres Militärs dachten die Amerikaner, dass sie den Krieg beherrschen können. Dann haben die gesehen, dass sie so nicht gewinnen können. Das ist typisch: Nach kurzer Zeit, fünf bis sechs Jahren, verlieren die Amerikaner das Interesse und versuchen, sich zurückzuziehen. Ja, und dann kommt dieses Drama. [...] Der Krieg wird das Land zerstören, das ist sehr schade. Das ist das Schicksal der Vietnamesen. (Juli 2017)

Nach dem Abzug verschlechterte sich die Versorgungslage rapide. Die militärischen Auseinandersetzungen wurden ab 1973 ausschließlich von der ARVN getragen. Insgesamt »gehörte ein Drittel aller südvietnamesischen Männer zwischen 18 und 35 Jahren den Streitkräften an« (ebd.). Das bestätigte auch bác Anh Thu (64 J., w): »Jeder Vietnameser, jeder Mann ist Soldat.« Die Mehrheit der Bevölkerung war direkt oder indirekt in den Krieg involviert – über Verwandte oder über die Distribution von amerikanischen Gütern. Der amerikanische Rückzug hinterließ entsprechend nicht nur militärische, sondern auch wirtschaftliche Lücken, 300.000 Arbeitsplätze fielen mit dem Rückzug der US-Armee weg, die Wirtschaft brach zusammen (Greiner 2009; vgl. Frey 1999: 198–208). Bác Trang (78 J., w) engagiert sich heute für ein differenziertes Geschichtsbild und betont den Zusammenhang einer geschwächten Armee und der hungernden Bevölkerung:

Den Soldaten wurde der Sold gestohlen. Damals hat man gesagt, die Südvietnamesen sind feige, die sind desertiert. Ich habe gesagt: »Nein, die sind nicht feige, die mussten ihre Familie ernähren.« Und da sie keinen Sold hatten, mussten sie desertieren, um zu arbeiten. Um ihre Familie zu ernähren, weil die Generäle haben den Sold in die Tasche gesteckt. (Juli 2017)

31 Nach dem Amtsenthebungsverfahren von Präsident Nixon (1969–1974) im Zuge der Watergate-Affäre halbierte Präsident Gerald Ford (1974–1977) die zuvor zugesagte Unterstützung für die südvietnamesische Regierung: Der Nachschub für die Armee fehlte, die Situation für die Bevölkerung spitzte sich aufgrund fehlender Güter zu. Die US-Regierung, die in den vorherigen Jahren ein System der Abhängigkeit geschaffen hatte, zog sich alternativlos von ihrem Engagement zurück. Ausschlaggebend war auch ein demoralisierter Zustand der US-amerikanischen Streitkräfte, arbeitet Neil Sheehan heraus: »It was an Army in which men escaped into marijuana and heroin and other men died because their comrades were »stoned.« on these drugs that profited the Chinese traffickers and the Saigon generals [...] soldiers rebelled against the senselessness of their sacrifice by assassinating officers and noncoms« (1989: 741).

Sie erklärte die mit den Kriegsjahren steigende Zahl von Deserteuren der ARVN mit der grassierenden Korruption in den höheren Militärrängen (vgl. Sheehan 1989). Die finanziellen Belastungen und gesellschaftliche Zermürbung zeichneten den weiteren Kriegsverlauf vor, was in den Fall von Saigon mündete und schließlich das Ende der Republik Vietnam besiegelte. Die ARVN unterlag der Stärke des Gegners, der vermehrte Militärhilfe aus der Sowjetunion und China erhielt, die Kräfteverhältnisse kehrten sich um.³²

Die letzten Kriegstage zeichneten sich ab März 1975 mit dem Rückzug der ARVN ab, was eine landesweite Massenflucht von Zentral- nach Südvietnam auslöste. Das Chaos am Ende der Republik formte eine Affektspirale, in der die jahrelang geschürten Ängste kulminierten: Schutzsuchende Menschen flüchteten vor der näherkommenden NLF in die Städte des Südens, die Opfer der Angriffe und der endlosen Märsche säumten die Wege. Horror und Gewalt, Verlust vom Duft der Heimat und gefühlte Nicht-Zugehörigkeiten skizzieren das, was sich als unaussprechlich manifestierte. Zugleich wurden meine Gesprächspartner:innen in einer Realität sozialisiert, in welcher sie die Entscheidungen der Älteren nicht hinterfragten, sondern befolgten. Entsprechend zeigen sich Parallelen in den erinnerten Reaktionen. So resümierte bác Huy (70 J., m) nach einem gemeinsamen Kaffee, dass seine Emotionsregulierung unweigerlich mit dem Kontext verbunden war, in dem er aufwuchs: »Als Kind hast du zu gehorchen. Ich habe Angst gehabt, aber ich habe gelernt, mit der Angst, mit dem Krieg, mit der Zerstörung, mit allen Gefahren zu leben« (März 2017).

Am 30. April 1975 verkündete der südvietnamesische Präsident Dương Văn Minh³³ schließlich die bedingungslose Kapitulation Südvietnams. Saigon brannte, erinnerte bác Dũng (64 J., m), überall Tote, überall Chaos. Der drei Jahrzehnte währende Krieg kostete 2 Millionen Vietnames:innen das Leben, 3 Millionen wurden verwundet, ca. 1,3 Millionen verloren ihre Heimat, hunderttausende Kinder wurden zu Waisen. Flächenbombardements mit Napalm und dioxinhaltigen Entlaubungsmitteln verwüsteten fast zehn Prozent der Anbaufläche des Landes. Die Folgeschäden waren und sind immens (vgl. Beth & Tuckermann 2008: 12–13; Hoang et al. 2024).

4.2 *Mất Nước* – Brüchige Zugehörigkeiten und Schritte in das Schweigen (1975–1979)

Ausgehend von der kulminierten affektiven Intensität des Kriegsendes am 30. April 1975 rekonstruiere ich nachfolgend, wie meine Gesprächspartner:innen die Zeit der Machtübernahme³⁴ und der Umgestaltung des Südens in die vereinigte Sozialistische

32 Zu bedenken ist auch, dass der Gefangenaustausch zwischen den US-amerikanischen und nordvietnamesischen Streitkräften das Ungleichgewicht der Armeen beschleunigte.

33 Seine Amtszeit währte vom 28. bis 30. April 1975.

34 Meine Gesprächspartner:innen nutzten den Begriff der Machtübernahme statt des Begriffs der Wiedervereinigung, um der Erfahrung Ausdruck zu verleihen, dass sie vielfache Einschränkungen und Ausschlüsse erlebten. Der Begriff der Machtübernahme birgt daher eine emotionale Konnotation, dessen Dynamik in diesem Kapitel entflochten wird.

Republik Vietnams (SRV)³⁵ erlebten. In meinen Gesprächen hörte ich oft *mát nước*, übersetzt beschreibt der emotional konnotierte Begriff die verlorene Heimat. Ich hörte auch, dass man diesen Begriff heutzutage nicht einfach so im Gespräch sagt, sondern nur, wenn man unter Vertrauten ist. Ich lernte, dass der Begriff Transformations- und Entfremdungsmomente implizierte, er erinnert an eine irritierende Lebenswelt und eine sich fortsetzende Unsicherheit. In diesem Kapitel arbeite ich heraus, wie das Erleben von Nicht-Zugehörigkeiten Schritte in das Schweigen formte und dieses semantisch verschob. Dazu entfalte ich zuerst affektive Brüche über Stille, Stillstand und Schweigen (4.2.1). Im zweiten Abschnitt untersuche ich die Umsetzung selektiver Zugehörigkeitspraktiken über Kontrollmechanismen, einen politisierten Alltag, Kollektivierung, Enteignung sowie Gewalterfahrungen (4.2.2). Ich möchte herausarbeiten, wie meine Gesprächspartner:innen diese Zeit erlebt haben und wie sie sich heute fühlen, wenn sie an diese zurückdenken.

4.2.1 Stille, Stillstand und Schweigen

Die Erinnerungen an die unmittelbare Zeit nach dem Kriegsende werden in verschiedenen Gesprächen mit einer sich verändernden Position in der Gesellschaft verbunden. Ich arbeite diese Dynamik anhand signifikanter Momente von Stille, Stillstand und Schweigen heraus.

Im Schatten einer großen Platane sitzend, beschrieb mir chú Bửu (60 J., m) bei unserem zweiten Treffen im Mai 2016 den Wandel von Hektik zu Stille. Er sagte, dass er bereits einige Tage vor dem Fall Saigons auf die heimatliche Insel in den Süden zurückgekehrt war, um bei seiner Familie zu sein. Er war damals 17 Jahre alt und besuchte in der Stadt die Mittelschule, aber »die Schule war egal, das Leben war wichtig«. Das zunehmende Chaos um ihn herum machte ihn unruhig. Unterwegs sah er viele Menschen, die von einem Ort zum nächsten wollten. Sie alle suchten Sicherheit, während ihre Lebenswelt zusammenbrach.³⁶ Am 30. April 1975 sah es anders aus – alle Straßen auf der Insel waren plötzlich leer, keiner war zu sehen, alles war ruhig. Das Schweigen der Waffen, sagte chú Bửu, nahm er als gefährliche Stille wahr: »Und dann kamen die Kommunisten aus dem Dschungel, alle ganz dünn und hager. [...] Sie kamen mit Flaggen und Durchsagen: Wer sich freiwillig meldet, würde eine mildere Strafe erhalten.«

Chú Bửu erzählte mir, dass er diese Szene versteckt in der Hütte seiner Familie beobachtete. Er lag damals flach auf den Fußboden gedrückt und blickte durch einen Spalt in der Holzwand in Richtung Dschungel. Während er diese Sequenz erzählte, legte er die

35 Die 1945 gegründete Demokratische Republik Vietnams (DRV) benannte sich nach der zwei Jahrzehnte währenden Teilung (1954–1975) im Jahr 1976 um in Sozialistische Republik Vietnam (SRV).

36 Die Tage vor dem Fall Saigons am 30. April präsentierten internationale Medien in dramatischen Bildern, die ein Gefühl des Überfalls vermitteln: Menschenmassen vor der amerikanischen Botschaft in Saigon, Menschen, die sich an abhebenden Helikoptern festklammern und Menschen, die panisch durch ein in Chaos versunkenes Land ziehen. Bereits mit dem sich abzeichnenden Kriegsende wurden US-Amerikaner:innen sowie höherrangige Personen, die mit der ehemaligen Schutzmacht oder Regierung in Verbindung standen, strategisch aus dem Land gebracht (Frey 1999: 219–220).

Hände vor das Gesicht und schaute mich durch einen Spalt an, die verkörperte Erinnerung verdeutlichte seine damalige Anspannung. Dann blickte er in die Ferne und sagte, dass einige seiner älteren Geschwister direkt in dem Monat nach der Machtübernahme flüchteten, weil es für sie aufgrund vorheriger Anstellungen zu gefährlich wurde. Damit zerriss seine Familie.

Diese Vignette der Stille ordne ich nun in den historischen Verlauf ein: Bis zur offiziellen Zusammenführung der Landesteile im Juli 1976 übernahm eine Militärregierung die Kontrolle. Es gab Aufrufe von Angehörigen der SRV, dass alle – Sieger:innen und Besiegte – sich gemeinsam der Aufgabe des Wiederaufbaus zuwenden sollten, sodass in den ersten Wochen nach Kriegsende ein »Gefühl relativer Sicherheit« (Beuchling 2003: 48) vorherrschte. Dieses Gefühl, so hörte ich es in mehreren Gesprächen, ging damit einher, dass der »gemeinsame Wiederaufbau« als Chance begriffen wurde, das Land und seine Bevölkerung gemeinsam zu vereinen. Personen, die in den letzten Kriegswochen in den Süden oder in die Städte geflüchtet waren, mussten sich zurück an ihren Heimatort begeben und sich bei der neu eingesetzten örtlichen Behörde melden. Soldaten und alle, die Waffen besaßen, wurden aufgefordert, diese abzugeben. Auch wurden Personen dazu aufgerufen, sich bei den Polizeistellen zu melden, wenn sie mit der früheren Regierung oder dem Militär assoziiert waren.

Auf die Phase der anfänglichen Ruhe folgte eine Enttäuschung. Chú Thành (45 J., m) erinnerte, dass es anders kam als erhofft. Stille wandelte sich in einen Stillstand. Er war fünf Jahre alt an dem Tag, an dem sein Vater von den Militärs mitgenommen wurde:

Er hat nichts verbochen und sagt: »Okay, ich melde mich bei der normalen Polizeibehörde.« Und dann von heute auf morgen wurde er einfach mitgenommen und ist einfach verschwunden. Das erste Jahr war für meine Mutter sehr schlimm. Sie hatte keine Informationen von meinem Vater und bei mir zuhause war nur lauter Stasi³⁷ und Polizei. (Juni 2016)

Die Intensität des Stillstands bezieht chú Thành auf das Verschwinden seines Vaters und der ausgeübten Kontrolle auf das Familienleben. Die Polizeibehörde forcierte Unsicherheiten und Abhängigkeit über eine Machtdemonstration, indem sie über das Schicksal des Vaters schwieg. Dieser Blick auf das Schweigen enthüllt nach Maria-Luisa Achino-Loeb (2020: 3), wie sich Machtrelationen verfestigen, auf welche Weise Wissen begrenzt ist oder wird und wie Unwahrheiten konstruiert werden. Das politische (Ver-)Schweigen verfestigte die Hegemonie. In anderen Aufzeichnungen wird in den ersten Wochen nach der Machtübernahme von einer relativen Sicherheit gesprochen, der Krieg war vorbei. Der Wandel fand seinen Ausdruck also zunächst im Schweigen.

In der Erinnerung bác Thảo (66 J., w) trat neben der damaligen Empfindung einer relativen Sicherheit die ängstliche Reaktion ihrer Mutter hervor. Damals verstand sie diese nicht. Erst im Rückblick drückte sie eine emotionale Nähe zu der Wahrnehmung ihrer Mutter aus, die sich damals an ihre eigene Flucht in den 1950er Jahren erinnerte:

37 Den Begriff »Stasi« oder »Staatssicherheit« verwendete chú Thành in unserem Gespräch häufiger, um auf die Personen zu verweisen, die die innere Staatssicherheit in der SRV regulieren sollten. Mit dem Begriff spielt er auch auf eine mit der DDR vergleichbare Situation der Überwachung an.

Mein Vater hat immer noch gehofft, dass Saigon ein neutraler Ort ist, weder kommunistisch noch amerikanisch. Wir wären ein neutraler Ort, das haben wir gehofft. Am 30. April stand ich mit meiner Mutter am Rand der Straße und die Leute haben gerufen: »Komm, guckt mal!« und ich gehe dahin und sehe die Leute, kommunistische Soldaten, in die Hauptstraße reinlaufen, wo ich gewohnt habe. Die liefen dort reihenweise Richtung Zentrum und ich stand da mit meiner Mutter. Sie weinte: »Kind, jetzt ist alles vorbei. Jetzt wird unser Leben ruiniert. Wir müssen damit rechnen, zu verarmen, zu verhungern, zu verdursten. Alles ist vorbei mit unserem normalen Leben.« Und ich sage: »Mama, was denkst du denn?! Das war deine Zeit. Früher in Nordvietnam hast du diese Armut erlebt. Aber jetzt leben wir in Südvietnam, wo das Land so reich ist.« Ich habe bis dahin nie gespürt, dass wir einen Mangel an Nahrung hatten. Ich sagte: »Das kann doch nicht passieren, das Leben kann nicht so schlimm werden wie deins damals.« Habe ich meiner Mutter noch gesagt ... Und dann kamen sie. (Januar 2017)

In bác Thảo's Aussage, ihrer Stimme und Mimik, mit der sie sie hervorbrachte, mit der Sprechpause, akzentuierte sie den Unterschied ihrer damaligen Wahrnehmung und heutigen Bewertung: Der Fakt, dass sie bis Kriegsende keine Mängel, keine Verluste erlebt hatte, markierte für sie einen Wandlungsmoment. Sie glaubte damals nicht, dass die Erfahrungen ihrer Eltern sich wiederholen würden. Ihre Mutter weinte, sie blieb ruhig. In unserem Gespräch rekonstruierte sie das als jugendliche Ungläubigkeit und stellte dieser nur gegenüber: »Dann kamen sie«: die Gruppe jener Personen, zu denen sie eine abstrakte, aber starke Nicht-Zugehörigkeit verspürte, die bis dato aus den Erinnerungen ihrer Eltern gespeist war.

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Zugehörigkeit war eine Konsequenz einer gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Umwälzung. Die gesamtvietnamesische Nationalversammlung der SRV »erklärte den schnellen Aufbau des Sozialismus im ganzen Land zur einzigen strategischen Aufgabe« (Lulei 1999: 139). Damit verbunden waren die Kollektivierung von Eigentum, die Einführung einer Planwirtschaft und die Politisierung des Alltags. Zunächst bewirkte das einen Stillstand von Bewegungs- und Kommunikationsmöglichkeiten. Jedem Bezirk stand eine parteinahe Person vor, bei der die Bevölkerung sich in regelmäßigen Abständen zu melden hatte. In dieser Phase entpuppten sich ehemals im Untergrund agierende Personen als Anhänger:innen der neuen Ordnung. Das irritierte zwischenmenschliche Beziehungen und förderte ein proaktives Misstrauen in bestehende soziale Relationen. Diese Unsicherheit ging mit einer steigenden Selbstkontrolle einher, denn: »Man wusste nicht, wer zuhörte.« Das Verlassen des Wohnortes ohne Genehmigung war illegal. Bác Thảo (66 J., w) erinnerte Stillstand: »Sie dürfen sich in ihrem eigenen Land nicht frei bewegen.« Beuchling beschreibt, dass »ein alle gesellschaftlichen Bereiche ergreifender Propaganda-, Überwachungs- und Repressionsapparat aufgebaut [wurde], der systematisch jede Form politischer Dissidenz ausschaltete« (2003: 49).

Ausgehend von dieser Feststellung lässt sich erahnen, dass Zugehörigkeiten sich veränderten, die sich bislang entlang gelebter (religiöser oder soziokultureller) Werte und Praktiken konstituierten. Das Regime formte eine neue klassenlose Gesellschaft, die alles und jeden umspannte – oder eben nicht. Insbesondere in den ersten beiden Jahren nach der Machtübernahme kam es zu Hinrichtungen (vgl. Desbarats 1990). Diese Selekt-

tionslogik, die Unterscheidung zwischen Regimetreuen und Verräter:innen, verschärfte ein gesellschaftlich tief verankertes Misstrauen; mit dem Austausch von Informationen wurde man vorsichtig. Die provisorischen Militärverwaltungen setzten die freie Meinungsäußerung aus und etablierten lokale Strukturen der gegenseitigen Beobachtung und Kontrolle. »Vietnam war damals schlimmer als Nordkorea heute«, so vergleicht bác Dũng die erinnerte Überwachung.

Es war nicht mehr möglich, Nachrichten außerhalb des Propagandaeinflusses zu beziehen, als feindlich deklarierte Konsumgüter wurden zerstört, wodurch sich die materielle, mediale und sinnliche Lebenswelt wandelte (Wölck 2016). Um mit Amanda Wise (2010) zu sprechen, traten Inkongruenzen des haptischen Habitus auf und das irritierte die körperliche und soziale Bezugnahme zu der Welt. Cô Tuyét (54 J., w) erinnerte diese Dissonanz mit den Worten: »Es gab zwar keinen Krieg, aber auch keine Freiheit mehr.« Bác Thảo (66 J., w) beschrieb diesen forcierten Stillstand damit, dass sie sich auf einmal fühlte »wie abgeschnitten von der Welt«:

Als die Kommunisten kamen, war die Musik erstmal weg. Die Musik, die ich jeden Tag höre – ich war 24 Jahre –, wird auf einmal verboten. Darf man nicht mehr hören! Wenn man noch eine Kasette oder irgendwas zu Hause behält, wird man bestraft oder geht in ein Umerziehungslager. Daraufhin hat mein Vater alles weggeworfen. Die Bücher, Literatur von den anderen Kulturen, werden vernichtet. Wenn die Leute ein Buch aus der Republikzeit zu Hause behalten und das entdeckt wird, dann werden sie entweder verhaftet oder in ein Umerziehungslager gebracht! Deswegen haben meine Eltern alles weggeworfen, sogar meine medizinischen Bücher in englischer Sprache, weil die Kommunisten das nicht lesen konnten. Dürfen wir nicht behalten, das sind die Bücher von den Amerikanern. Weg damit! Zeitung gab es nicht mehr, Radio nicht mehr. Im Fernsehen laufen nur die Sendungen vom Staat. Wir sehen auch nicht mehr, was draußen passiert. (Januar 2017)

Den Einschnitt in ihre Lebenswelt verknüpfte bác Thảo mit sinnlichen Differenzenerfahrungen. Gewöhnliche Alltagsgegenstände bedeuteten nun Gefahr und mögliche Repressionen. In ihrer Erinnerung zeigt sich eine emotionale Dynamik zwischen einem von außen oktroyierten und von ihren Eltern gewählten Schritt in das Schweigen. Während nun als »feindlich« deklarierte Einflüsse ausgelöscht, zum Schweigen gebracht wurden, nutzten ihre Eltern das Verschweigen der Vergangenheit und die Vernichtung von fremdsprachigen Büchern und Kassetten als Schutzmechanismus. Vertraute Eindrücke gefährdeten auf einmal die gesamte Familie. Zuvor geltende Richtlinien und Verhaltensweisen, die das Leben in der Republik reglementiert hatten, waren obsolet und galten als Verrat (Beuchling 2003: 53–56). Im Gespräch mit chú Thành (44 J., m) fand ich eine Interpretation dieser gesellschaftlichen Umstrukturierung:

Also, wir stellen für die Gesellschaft eine große Gefahr dar. Weil in dem Moment, wo die Leute ein, zwei Sprachen sprechen, können sie die Gesellschaft intellektuell weiterentwickeln, das wäre eine große Gefahr. Sie [Kader der SRV; Anm. d. Verf.] haben auch Angst, dass die Leute sich zusammenschließen und auch wieder gegen die Regierung, also gegen die Kommunisten, vorgehen könnten. Diese Sorge ist aber unbe-

rechtigt.³⁸ Also ich weiß, dass mein Vater und viele andere, die haben sich über das Ende des Krieges gefreut, also sie hatten eine komplett andere Vorstellung von der Vereinigung. Sie haben nicht gedacht, dass sie in Umerziehungslager gehen müssen und mehrere Monate keine Verbindung zu der Familie haben dürfen. Sie wussten ganz genau, dass sie nicht gegen das Gesetz verstoßen hatten. Sie haben für die alte Regierung gedient. Aber wer tut das nicht? Also es wäre Quatsch, wenn ich hier lebe und arbeite, wenn ich dann nicht mit der Behörde zusammenarbeite. (Juni 2016)

Chú Thành erklärte, wie seine Familie im neuen System aufgrund des Intellekts wahrgenommen wurde. Ein Unterschied bestand also darin, dass die ausgedrückte Selbstwahrnehmung nicht mit den Maßnahmen zusammenpasste, die auf die Vereinigung folgten. Sein Vater meldete sich nach dem Kriegsende freiwillig bei den Polizeibehörden, wie das von diesen gefordert wurde. Er kam zunächst in das Gefängnis, was der Feststellung seiner Personalien und der Erfassung seiner Involviertheit galt. Darauf folgte das Umerziehungslager.³⁹ Aus heutiger Perspektive wertet chú Thành das als eine Vergeltungsmaßnahme, um die Klassenfeinde zu konzentrieren und die gesellschaftliche Neuausrichtung über Exklusionsmaßnahmen zu zementieren. Die Einladung der sozialistischen Regierung, »das Land gemeinsam wiederaufzubauen«, entpuppte er als Lüge.

Auch bác Dữngs (65 J., m) Aussage lässt sich dahingehend interpretieren. Als ehemaligem Soldaten wurde ihm mitgeteilt, wann er sich wo einfinden müsse und wie lange sein Gefängnisaufenthalt mit anschließender Umerziehung dauern würde. Die Dauer wurde am militärischen Rang bemessen. Erlaubt war, dass seine Familie ihn einmal im Monat für zehn Minuten besuchen durfte. Seine zweite Internierung unterschied sich in vielen Punkten: Er wurde ohne Vorwarnung auf der Straße festgenommen (»Ich hatte nur Sandalen und eine kurze Hose an«), er durfte sich weder verabschieden noch seiner Familie in den nächsten zwei Jahren benachrichtigen, wo er sich befand – oder um

38 Dieser Eindruck kontrastiert die in der vietamerikanischen Literatur thematisierten Revolutionsvorhaben sowie den fortgetragenen Gedanken bzw. der Hoffnung auf eine Umkehr der politischen Machtverhältnisse in Vietnam. Auch in Gesprächen mit ehemaligen Soldaten der ARVN hörte ich, dass es diese Bestrebungen in bestimmten Kreisen in den ersten Monaten nach der Machtübernahme gab. Umgesetzt, so erzählte mir bác Dững, wurden lokale Störungen der Militärverwaltung. Für die Vorhaben muss in den Exilgemeinschaften eine klare Differenzierung mitgedacht werden, da die entstehenden Gemeinschaften vietnamesischer Geflüchteter in den USA und Frankreich stärker politisiert waren (Vo Dang 2008; Dao 2012). Der Grad der Politisierung und Involvierung ist in Verbindung mit den Fluchtphasen zu sehen (s. Kapitel 4.3).

39 Das neue Regime schickte etwa 300.000 Angehörige der entmachteten Elite, darunter Soldaten und Beamt:innen, in Umerziehungslager (*trại học tập cải tạo*). Die oft drei bis zehn Jahre dauernden Internierungen waren in den sogenannten Neuen Wirtschaftszonen verortet, also entlegenen Orten, an denen auch sozial unerwünschte Personen (Drogensüchtige, kommerzielle Sexarbeiter:innen), Repräsentant:innen des alten Systems (Kapitalist:innen und katholische Priester) und Stadtbewoner:innen untergebracht wurden, die ihren Wohnraum an hochrangige Personen des neuen System abgeben mussten (Tran 2023). Die »Konzentration für die Gesellschaft gefährlicher Elemente zu erzieherischer Reform« (Beuchling 2003: 56) wurde bereits 1961 in der DRV mit dem Ziel eingeführt, über körperliche Arbeit und politischen Unterricht einen Wandel der Geisteshaltung hin zu sozialistischen Idealen zu bewirken. In unterschiedlichen Gesprächen erinnerten sich ehemalige Inhaftierte an psychische Gewalt, systematische Erschöpfung, schlechte medizinische Versorgung und Hunger, was viele Todesopfer forderte.

zu sagen, dass er noch lebte. Diese Willkür zerriss bestehende soziale Gefüge. Das Verschwinden von Verwandten in Umerziehungslagern beschreibt Nathalie Huynh Chau Nguyen (2013: 699) als einen forcierten Zerfall sozialer und familiärer Netzwerke. Diese verschwiegenen Schicksale – Personen waren teilweise über Jahre nicht lokalisier- oder auffindbar – schwächten den Kern der Gesellschaft, die Familie. Flucht oder Inhaftierung bedeutete, dass die ökonomische Einheit angreifbarer wurde.

Eine strukturelle Intensivierung der finanziellen Prekarität begann im Süden mit der »Angleichung« des Lebensstandards, wie bác Thảo (66 J., w) berichtete:

Dann kommt der erste Geldwechsel. Jede Familie darf nur 200 Einheiten in die neue Währung wechseln. Den Rest – wegwerfen, in den Müll! Jede Familie hat nur 200. So verarmen die Leute. Man kann Grund verkaufen und davon ein bisschen leben. Dann der zweite Geldwechsel. Mein Vater muss alles verkaufen, seinen guten Edelschrank. Wer kauft das? Die Nordvietnamesen! Die haben keinen Geldwechsel, nur Südvietnamesen müssen Geld wechseln. Aber die Nordvietnamesen kommen und kaufen alles, Fernseher, Schränke, Häuser. Die Südvietnamesen mussten alles verkaufen zum Überleben. (Januar 2017)

Bác Thao differenziert Nord- und Südvietnames:innen über ein forciertes sozioökonomisches Ungleichgewicht. Ein generalisierender Vergleich, den ich als Orientierung in einer Zeit der Orientierungslosigkeit begreife. Die wahrgenommene Differenz verschärfte sich, wie ihre Erinnerung an den verkauften Schrank beschreibt. Nach Connerton (2009: 20) weist diese Erinnerung eine emotionale Dimension auf, denn sie beschreibt eine bedeutsame Bindung zu einem signifikanten Anderen, ihrem Vater. Die gesellschaftlichen Reaktionen auf diese Veränderungen waren vor allem eins: konform über das Schweigen.

Den Eindruck des schwindenden materiellen Status, so cô Tuyết (58 J., w), wollte man unbedingt nach außen verdecken. Dieser Eindruck festigte sich in weiteren Gesprächen. Ich hörte davon, dass auf einmal Mauern um die Grundstücke gebaut wurden, um sich abzugrenzen. Dass nichts mehr bedenkenlos an der Wäscheleine hängen gelassen wurde, denn alles, was man auf dem Schwarzmarkt verkaufen konnte, wurde Diebesgut. Schweigen signalisierte eine schützende Distanz. An die Auswirkungen dieser Prekarität erinnerte sich auch chú Búu (60 J., m). Die Vulnerabilität seiner Familie verschärfte sich, als sein Vater im Umerziehungslager war. Seine ältere Schwester erinnerte ihn vor ein paar Jahren an eine Situation: Während das Familienoberhaupt abwesend war, wurde chú Búus Familie überfallen, »die Räuber kamen nachts und wollten Geld. Sie hielten meiner Mutter ein langes Messer an die Kehle und wollten sie umbringen, weil es ihnen zu wenig war«. Seine Schwester, so erinnerte er, saß dabei ganz ruhig in der Ecke, um nicht aufzufallen. Der Imperativ, nicht aufzufallen, entwickelte sich in einer Extremsituation. Aber diese Sequenz bildete auch beschwiegene Intensitäten ab. Nach der Freilassung wurde chú Búus Vater verfolgt, sodass er sich verstecken und jede Nacht woanders schlafen musste. Das Sicherheitsempfinden, so zeigt sich hier, wurde durch staatliche Eingriffe und Überfälle gestört, die sich mit der wachsenden Armut der Bevölkerung häuften. Chú Búu hatte diese Erinnerung vergessen, wie er sagte.

Laut cô Tuyét (53 J., w) führten Schutz- oder Täuschungsmaßnahmen im gesellschaftlichen Umgang dazu, dass lose Bekannte sich nicht mehr gegenseitig besuchten, »nicht mehr richtig redeten oder nicht nachfragten«. Ein anderes Extrem stellen heimlich fortgeführte Vergemeinschaftungspraktiken dar, wie z.B. die Religionsausübung. Aufgrund der versperrten Zugänge zu Pagoden oder Kirchen traf man sich zu »Familienfeiern«, denn diese waren offiziell erlaubt. Öffentliche Aktivitäten, wie die insbesondere in katholischen Dörfern den Tag strukturierenden Messen und das Kirchengeläut, bedurften einer Genehmigung, kamen aber de facto zum Erliegen. Priester wurden überwacht und verhaftet.

Stille, Stillstand und Schweigen beschrieben eine Entwicklung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Realitäten in den ersten Nachkriegsjahren. In diesem Abschnitt zeigte ich, wie meine Gesprächspartner:innen die Umwälzung damals wahrnahmen und diese retrospektiv bewerten. Kontrollierte Bewegungen und Informationsflüsse bewirkten eine soziale Immobilität, gleichzeitig wurde der Kern der Gesellschaft, die Familie, geschwächt. Im folgenden Abschnitt rekonstruiere ich, wie diese Kontrolle umgesetzt und erinnert wurde.

4.2.2 Institutionalisierung von Nicht-Zugehörigkeit

Eine Parallele im veränderten Alltag meiner Gesprächspartner:innen bestand in der politischen Indoktrination durch die sozialistische Staatsmacht. Die ideologische Synchronisierung, so möchte ich zeigen, erfolgte durch gezielte Repressalien und strukturelle Vulnerabilitäten. Die Konzentration und staatlich gelenkte Ausrichtung von Körpern institutionalisierte gesellschaftliche Selektions- und Ausschlussprozesse.

Das Ziel der ideologischen Umerziehung war die Formung eines sozialistischen Geistes und das Austreiben »frevelhofter« Verhaltensweisen, die mit der amerikanisierten Lebens- und Erfahrungswelt verbunden wurden (vgl. Beuchling 2003: 58–63; Wölk 2016; Q. N. Nguyen 2017: 98). Um das zu erreichen, wurde das Prinzip »Treue über Professionalität« eingeführt, was die Gesellschaft über drei Generationen hinweg umformen sollte. Das »Werkzeug der revolutionären sozialistischen Transformation« war nach Ann Marie Leshkowich (2014: 143) die Feststellung des autobiografischen Hintergrundes (*lý lịch*).⁴⁰ Nach 1975 wurde dieses Dokument im Süden Vietnams implementiert und »als Instrument der politischen und ökonomischen Abrechnung« (ebd.) genutzt. Das heißt, dass bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz oder vor dem Besuch der Schule ein Lebenslauf vorgelegt werden musste, um die eigene, die Vergangenheit der Eltern und der Großeltern offenzulegen. Die Einführung dieses Dokumentes

40 In der Literatur und in den Aussagen meiner Gesprächspartner:innen finde ich die synonyme Verwendung der Begriffe »Drei-Generationen-Geschichte« oder »Drei-Generationen-Gesetz« zu dem Prinzip »Treue über Professionalität«. Leshkowich erläutert: »[I]t elicited determined disposition of property, access to jobs or education, sentencing to reeducation camps, or dispatch to barren New Economic Zones in the tense border region with Cambodia. By the 1990s, lý lịch served primarily as a curriculum vitae required for job applications, university admission, or any kind of official paperwork« (2014: 143).

ermöglichte eine systematische Exklusion derer, die mit dem vorherigen System in Verbindung standen.⁴¹

Um die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse umzukehren, wurde der Zugang zu höherer Bildung versperrt, wenn ein nachweislicher Zusammenhang zur ehemaligen Regierung bzw. dem amerikanischen Engagement in Vietnam bestand. Begonnene Ausbildungen durften nicht abgeschlossen werden (vgl. Beuchling 2003: 63).⁴² Das beförderte eine institutionalisierte Marginalisierung und »state managed mobility« (Small 2012: 244). In meinen Gesprächen hörte ich die Bezeichnungen »Klassenfeinde«, »Linienuntreue«, »Marionetten« oder »Vaterlandsverräter«, die in der sozialistisch-transformierten Gesellschaft Nicht-Zugehörigkeiten markierten. Ferner weist Ivan Small auf die Bedeutung des Begriffs *nguy* als »anti-nationalist and anti-patriotic [...] former puppets« (2012: 244) hin – Zuschreibungen, mit denen das Regime Personen stigmatisierte (vgl. N. H. C. Nguyen 2013: 711). Über diesen Weg wurden Nicht-Zugehörigkeiten benennbar, sie instrumentalisieren Stigmata, Skepsis, politisches Schweigen, kanalisieren negative Emotionen und förderten indirekt Bosheiten. Eine solche Zuschreibung grenzte eine vermeintlich »gute« Gemeinschaft ab.

Der Anspruch nach Kontrolle und Effizienz übersetzte sich in institutionelle Praktiken. Das führte zu regulierten Handlungen und orientierte Umgangsformen gelebter Zugehörigkeiten im vietnamesischen Einparteiensstaat. Bác Dũng (63 J., m) erzählt auf einem unserer ersten Spaziergänge, dass sich nach dem Krieg die physische Gewalt in eine psychische wandelte. An vier Aspekten möchte ich veranschaulichen, wie die politische Umwälzung gesellschaftliche Zugehörigkeiten zerriss: Exemplarisch hebe ich den Bildungssektor, Formen der Kontrolle und Konzentration, Hunger und eine gesellschaftliche Exklusion durch »Umerziehung« heraus.

Zunächst zur politischen Indoktrination im Bildungssektor. Die politische Erziehung der Erwachsenen erfolgte in sogenannten politischen Stunden⁴³ sowie während sogenannter verpflichtender Dienste für den Staat⁴⁴. Jüngere Gesprächspartner:innen waren diesem Einfluss in stärkerem Maße in den Institutionen ausgesetzt. Für Schüler:innen und Studierende stand Marxismus-Leninismus statt Biologie oder Mathematik im Curriculum, erinnerte cô Tuyết (52 J., w). Alles, was mit ihrer früheren Lebenswelt in Verbindung stand, wurde mit Begriffen wie »Schande«, »kaputt«, »böse« abgewertet, sie verinnerlichte das. Insbesondere meine nach 1965 geborenen Gesprächspartner:innen berichteten, von ihren Eltern wiederholt ermahnt worden zu sein, sich

41 Der oft benannte Fluchtgrund »Ich sah für mich/meine Kinder keine Zukunft in Vietnam« ist als Konsequenz dieser langfristigen Auswirkung sozialer Immobilität und institutionalisierter Nicht-Zugehörigkeit zu bewerten.

42 Meine nach 1965 geborenen Gesprächspartner:innen berichteten davon, dass ihre Schulnoten systematisch schlechter ausfielen. Sie erklärten das mit familiären Hintergründen.

43 Diese dienten der Umerziehung der »frevelhaften« südvietnamesischen Bevölkerung. In den Stunden fanden öffentliche Denunziationen und Beschämung statt, was für die Betroffenen einen Gesichtverlust bedeutete (Beuchling 2003: 54). Chú Bửu (60 J., m) schaute an mir vorbei, als er sagte, dass viele angesehene Personen der früheren Regierung einen Suizid vorzogen, um ihr Gesicht zu wahren.

44 Bác Dũng (65 J., m) beschrieb mir, dass damit der Wiederaufbau der durch den Krieg zerstörten Infrastruktur oder Arbeiten auf dem Feld gemeint waren.

still und unauffällig zu verhalten und nach außen nur zu sagen, dass sie ihre Ahnen ehrten. Die Angst vor einem Verrat war groß; auch Familienmitglieder waren davor nicht sicher. Auf Aufrufe von Bezirksvorstehenden, Lehrkräften und Vorgesetzten, Abweichungen im privaten wie öffentlichen Bereich sofort zu melden, reagierte cô Tuyét mit einem Schweigen.

Von chú Minh (47 J., m) erfuhr ich von der Notwendigkeit, seine Emotionen zu regulieren und Frustrationen nicht nach außen zu zeigen. Nach 1975 zählte seine Familie zu den sogenannten Verräter:innen, sein Vater blieb nach seiner Freilassung aus dem Umerziehungslager arbeitslos und musste sich täglich bei der Polizeibehörde melden. Nach dem eingeführten Drei-Generationen-Prinzip durfte chú Minh seine Schulbildung nicht beenden. Seine Erinnerungen an die erlebte soziale Exklusion und Diskriminierung fasste er folgendermaßen zusammen:

Sie sagten: »Ihr habt dann genug Privilegien gehabt und jetzt sind die anderen dran.« Das war aber nur ein Vorwand, um uns zu unterdrücken. Mein Vater war damals als Soldat in der südvietnamesischen Regierung. Wenn man bedenkt, dass Vietnam damals im Krieg war und im Krieg Wehrpflicht besteht, Armeepflicht. In jeder Familie ist jemand in der Armee! Und wenn diese Armee nicht existiert, hat man trotzdem eine Vergangenheit, eine belastende Vergangenheit. So ein Blödsinn. (März 2016)

Chú Minh kritisierte die Absurdität der institutionalisierten Unterdrückung mit dem Verweis auf die Wehrpflicht, denn in einem Krieg könne man sich dieser Pflicht nicht entziehen.⁴⁵ Der gesellschaftspolitische Zusammenbruch entwickelte sich rasant. Auch chú Thành (45 J., m) erinnerte, dass es ihm als Kind schwerfiel, diese Brüche zu verstehen. Die Erinnerungen an diese Zeit rufe er ungern wach:

Heute sitzt man mit 30 Kindern, morgen sitzt man zu 29, übermorgen 27. Die Klasse schrumpft. [...] Wir bekommen mit, wie die Lebensumstände der Lehrer in Vietnam zu dem Zeitpunkt waren. Wenn die Lehrer auf einmal zu spät kommen, bitten sie uns, das nicht der Schulleitung weiterzugeben. Weil sie neben der Arbeit in der Schule auch einer anderen Arbeit nachgehen müssen. Wenn man klein ist, weiß man nicht warum. So Erinnerungen bleiben haften, so etwas Ungewöhnliches. Die Lehrer wissen, was in Vietnam los ist und solche Kinder wie ich spiegeln die Probleme der Gesellschaft wider. Wir durften eigentlich nicht zur Schule gehen. Ich glaube jetzt im Nachhinein nachvollziehen zu können, dass diese Lehrer versuchten, die Hand schonend über uns zu legen. (Juni 2016)

Die Brüche seiner damaligen Lebenswelt markierte chú Thành mit ungewöhnlichen Situationen wie plötzlich abwesenden Schulkameraden, der wachsenden Armut der Lehrer:innen sowie der Wahrnehmung von sich als »Problem der Gesellschaft«. Er reflektiert aber auch eine Ambivalenz, da einige Lehrkräfte ihn schützten, in dieser gefährlicher

45 In der Frage der Wehrpflicht in der ARVN beziehe ich mich auf die folgende Darstellung: »General mobilisation was decreed in South Vietnam in 1968 [...] nearly every male over the age of twenty had some form of military experience« (N. H. C. Nguyen 2013: 698).

werdenden Situation »die Hand schonend« über ihn legten. Doch das verstand er erst später.

Die politisch indoktrinierte Unterdrückung erlebte chú Hùng (45 J., m) seit seiner Einschulung 1978. Wir standen bei einer Veranstaltung der vietnamesischen Pfadfinder:innen Berlins nebeneinander und hatten erst einige Worte miteinander gewechselt, als er eine starke Kindheitserinnerung mit mir teilte. Im Matheunterricht wurde ihm unter anderem folgende Aufgabe gestellt: »Der Lehrer fragte: ›Wenn ich am Montag zwei Südvietnamesen töte und am Freitag einen, wie viele Südvietnamesen habe ich dann am Ende der Woche getötet?‹« Dieserart Repressionen und geschürte Ängste reglementierten seinen Alltag. Er schimpfte, dass nach der Machtübernahme »Leute aus dem Dschungel« vor die Klassen gesetzt wurden »ohne dass sie lesen und schreiben konnten«. Seine Kontextualisierung zeigt eine versuchte Distanzierung von der vergangenen Bedrohung. Die Intensität, mit der er die Situation im Klassenzimmer vortrug, zeigte mir, wie präsent die vergangenen Gefühle waren. Unserem Gespräch entnahm ich eine unterdrückte Wut, die sich durch chú Hùng's kindliche Lebenswelt zog.

Die erlebten Machtdemonstrationen und Diffamierungen ordne ich nach der Definition von Johan Galtung (1980) als Form der strukturellen Gewalt ein.⁴⁶ Neben dem Rechenbeispiel erinnerte chú Hùng, dass Marschmusik⁴⁷ aus den Lautsprechern über die Straßen dröhnte, geredet wurde im Kriegsjargon. Obwohl chú Hùng also den Krieg selbst nicht bewusst miterlebt hatte, prägten sinnliche Aspekte, die er mit dem Krieg verband, seine Lebenswelt. Die erlebte Exklusion verinnerlichte er als starkes, strukturell befördertes Misstrauen.

Ich komme nun zum zweiten Punkt, der gesellschaftlichen Kontrolle und Konzentration. Zur strukturellen Konzentration und Überwachung dienten morgendliche Ansprachen im Rahmen von Versammlungen. Wer nicht da war, fiel auf. Sirenenengeheul begleitete diese Appelle (Beuchling 2003: 54). Einige Gesprächspartner:innen beschrieben den Effekt auf ihre Körperwahrnehmung: Bei den durchdringenden Geräuschen spannten sie sich an, darauf gefasst, sich vor einem Angriff zu schützen, denn an diese Reaktion waren sie aus den Kriegsjahren gewöhnt. Es gab also eine Kultur der Überwachung und darüber veränderte sich die gesellschaftliche Struktur. Chú Thành sagte, dass es keine Seltenheit war, wenn Nachbar:innen oder Mitschüler:innen von einem auf den anderen Tag verschwanden. In die Häuser der Geflüchteten zogen »Familien aus dem Norden«, die der neuen Elite angehörten. Über dahinterstehende mögliche Inhaftierungen oder Fluchtversuche sprach keiner, aus Angst, dass diese Informationen in falsche Hände gerieten.

Schweigen beschrieb eine doppelte Strategie der sozialen Immobilität. Auf der einen Seite gab es einen Impetus, als nicht zugehörig klassifizierte bzw. sozial exkludier-

46 Johan Galtung (1980 in Kailitz 2007: 133) erweiterte den Gewaltbegriff, der die Formen physischer und psychischer Gewalt umfasst, um das Konzept der strukturellen Gewalt. Er formuliert mit diesem Begriff die Verletzung der menschlichen Grundbedürfnisse, Diskriminierung oder soziale Ungleichheit, die sich beeinträchtigend auf die »aktuelle somatische und geistige Verwirklichung« des Individuums auswirken.

47 Die sozialistische Marschmusik wird als *nhạc đỏ* (rote Musik) bezeichnet und steht im Gegensatz zu der *nhạc vàng* (goldenen Unterhaltungsmusik), die bis zur Machtübernahme gespielt und danach verboten wurde.

te Personen aktiv zum Schweigen zu bringen, etwa durch das Drei-Generationen-Gesetz, durch Denunziationen, Einschüchterungen oder die Vernichtung materieller oder akustischer Erinnerungen⁴⁸ an das Leben in der RV.⁴⁹ Auf der anderen Seite bot dieses oktroyierte Schweigen denjenigen Schutz, die sich nicht zugehörig fühlten. Schweigen bekräftigte in dieser Hinsicht einen passiven und verkörperten Widerstand, »eine Strategie, die neue Situation zu ertragen« (Beuchling 2003: 64). Das Schweigen deckelte die gefühlten Unsicherheiten, erhöhte das gefühlte Stresslevel und förderte eine gesteigerte Aufmerksamkeit, wie die Erinnerung an das Sprechen im Kriegsjargon und morgendliche Appelle verdeutlichten. Cô Tuyét (55 J., w) erinnerte diese Zeit als Zustand des Ausbarrens, in der sich ein »innerer Druck« festigte, den sie bei vielen Personen ihrer Generation beobachtete. Kinder wie sie sollten vor den verängstigenden Inhalten geschützt werden. Zugleich schützte sich die schweigende Person so selbst vor dem unterwanderten Staats- und Gesellschaftssystem. Das Schweigen begleitete die Umwälzung der sozioökonomischen, gesellschaftspolitischen und sinnlichen Strukturen in einer fremder werdenden Lebenswelt. Schweigen wurde ein Ausdruck der Beklemmung.

Die Internierung der sogenannten Klassenfeind:innen und Landesverräter:innen unterdrückte oder beseitigte jene Stimmen, die die neue Führung kritisierten. Nachrichten kamen ausschließlich über staatlich gelenkte Kanäle. Das politische Ausschalten bzw. Schweigen festigte die Staatsmacht, entmachtete und verarmte die ehemalige politische, intellektuelle und wirtschaftliche Elite, irritierte die gesellschaftlichen Verhältnisse auf dem Land und in der Stadt, verschob die Besitzverhältnisse und machte Zugehörigkeiten über sich verschlechternde Lebensstile offensichtlich. Wer ein Auto fuhr, genoss Privilegien im neuen System. Wer Besitz verkaufen und nun nach Feuerholz suchen musste, um eine warme Mahlzeit zuzubereiten, war unterlegen.⁵⁰ Die benachteiligenden Bedingungen der Währungseinheit und Kollektivierung, d.h. Enteignung von Eigentum, institutionalisierten die Nicht-Zugehörigkeit. Staatlich angeordnete Umzüge in die Neuen Wirtschaftszonen (NWZ) glichen einem politischen Ausschalten.⁵¹ Die NWZ waren kriegsgezeichnete und infrastrukturell unzugängliche

48 In einem Essay beschreibt Kathy Nguyen (2019) die Charakteristika der *nhạc vàng* (die goldene Musik, eigene Übersetzung), die nach dem Kriegsende 1975 verboten wurde, aber die frühere Lebenserfahrung während des Krieges prägte: »Majority, if not all songs, were compositions that narrated a soldier's life in the trenches, their thoughts about the war and their country, peace, departures, isolation, fear, sounds of guns and bombs, the wind blowing, images of smoke materializing into dark fog enveloping bodies and the entire sky, vivid memories in the rain, darkness, lightness, and shattered relationships. These songs represented the experiences of Vietnamese people who lived in Vietnam's – what my mother often describes as – *khói lửa* (literal translation: »fire and smoke.«)« (Hervorh. i. Orig.)

49 Interessierten empfehle ich den Aufsatz von N. H. C. Nguyen (2013) zu den Auswirkungen der strategisch zum Schweigen gebrachten Perspektiven ehemaliger ARVN-Angehöriger in Vietnam sowie in den Diasporaen.

50 Zwar wurden ökonomische Engpässe durch den Verkauf von u.a. vorhandenen Reiskochern in einigen Familien austariert, aber es gab auch Engpässe in der Stromversorgung.

51 Desbarats (1990) beziffert, dass rund 750.000 Bewohner:innen südvietnamesischer Städte von den forcierten Umsiedlungsmaßnahmen in die NWZ betroffen waren. Die harte körperliche Arbeit bei gleichzeitiger Mangelernährung und mangelhafter medizinischer Versorgung in oftmals unfruchtbaren Dschungelgebieten forderte viele Todesopfer.

Gebiete, die urbar gemacht werden sollten, um die Versorgungslage der Bevölkerung zu verbessern (Leshkovich 2014: 143; Beuchling 2003: 62). Chú Thành (45 J., m) erinnerte:

Ständig wurde uns gesagt, dass wir umziehen müssen in einen Ort, wo wir alles komplett nochmal aufbauen sollten. Also nicht in einer Gemeinde, sondern irgendwo im Dschungel oder wo auch immer. [...] Das betrifft die Leute, die schwer in die Gesellschaft zu integrieren sind, die sollen ihre Häuser und alles, was sie haben, zurücklassen, in eine andere Zone ziehen und einen neuen Wirtschaftsraum errichten. So, jetzt im Nachhinein weiß ich, es war nicht der Gedanke, einen neuen Wirtschaftsraum zu errichten, sondern die haben Interesse an unserem Haus und Hof, an dem, was wir aufgebaut haben. Weil dann verwaltet es halt die Behörde und die verteilen das untereinander. (Juni 2016)

In der Aussage zeichnet sich die Logik dieser Enteignung ab: Leute, die nicht in die Gesellschaft integrierbar waren (ergo: sozial exkludiert), sollten räumlich marginalisiert werden. Über den angedeuteten Gedanken, dass »nicht integrierbare Leute« einen neuen Wirtschaftsraum für die Gesellschaft errichten sollten, trat eine propagierte Intention der Staatsmacht hervor. Über diesen Dienst wäre es möglich, sich als gute:r Bürger:in zu präsentieren. Diesen Gedanken enttarnte chú Thành als Lüge, um Besitz zu enteignen und diesen »untereinander in der Behörde« zu verteilen. Korruption, wie sie an dieser Stelle verschleiert auftauchte, durchzog systematisch das neue gesellschaftliche Zusammenleben.

Korruption zeigt sich nicht offen, sondern vielmehr implizit. Statussymbole, wie Gegenstände oder Kleidung, wiesen auf gute Verbindungen hin. Aufgrund der rasanten Verarmung der Bevölkerung traten diese materiellen Unterschiede deutlich hervor. Die Zivilbevölkerung erhielt zum vietnamesischen Neujahr je zwei Meter Stoff, erinnerte sich bác Thảo (66 J., w). Dieser wurde vernäht, ausgebessert, umgenäht und egal, wie zerschissen er war, so cô Tuyết (52 J., w), wurde er »nicht weggeworfen, denn es gab nichts Neues«. Sie verband nicht nur die Kleidung, sondern auch die Körperhaltung mit einflussreichen Beziehungen. Wer sich traute, dem Gegenüber in die Augen zu sehen, fühlte sich sicher. Auch die Körperform bzw. Figur deutete auf gute Beziehungen hin; beleibte Personen hatten Ressourcen, um genug zu essen.

Damit komme ich zu meinem nächsten Punkt: dem Hunger. Die Anpassung an die sozialistische Planwirtschaft verlief aufgrund der massiv beschädigten Industrie, Landwirtschaft und Infrastruktur des ehemals kapitalistischen Südens schleppend. Lebensmittel und weitere Materialien wurden erst enteignet, dann staatlich reguliert und schließlich verteilt (Beuchling 2003: 47–49; Müller 2020: 15).⁵² Misswirtschaft und Ernteauffälle verschlechterten die Versorgungslage, parallel verschärften innergesellschaftliche Spannungen die humanitäre Krise. Der Fakt, dass Denunziationen Essensmarken einbrachten, zeigte die Dimension des moralischen Zerfalls der Gesellschaft. Die Ressourcen wurden knapper, Hunger und Kontrolle prägten den Alltag. Die Au-

52 Insbesondere die ethnischen Chines:innen im Süden des Landes wurden aus wirtschaftspolitischen Überlegungen heraus benachteiligt, um ihre Ausreise – die sich vielmehr als strategische Verfolgung lesen lässt – aus Vietnam zu forcieren (vgl. Caplan, Whitmore & Choy 1989: 699).

tor:innen Caplan, Whitmore und Choy (1989) markieren das Jahr 1978 als Siedepunkt.⁵³ Meine Gesprächspartner:innen erzählten mir, dass sich die Qualität der Lebensmittel verschlechterte und man »den Reis nach Steinen absuchen musste, um sich nicht die Zähne auszubeißen«. Dann war »sogar der Schwarzmarkt leer« und sie gingen dazu über, Reis mit Sägespänen zu strecken. Chú Thành (45 J., m) sagte, dass das Überleben nur möglich war, weil die »in die Enge getriebene« Großfamilie zusammenhielt. Weitere Verzweiflungstaten wie das Essen von Ratten, um nicht zu verhungern, so hörte ich von bác Dũng (66 J., m), gehören zu jenen Erfahrungen, die beschwiegen werden. Die Erinnerungen an die frühere Armut und daran, welche moralischen Grenzen deswegen übertreten wurden, rufen auch heute noch starke Schamgefühle wach.

Psychische Gewalt ereignete sich in verschiedenen Bereichen des sozialen Lebens und drückte sich über Mangel, Misstrauen und Hunger aus. Eine extreme Form der psychischen Gewalt ist unbestreitbar auf die Umerziehungslager zurückzuführen. Das bringt mich zum vierten Punkt, um darzustellen, wie die politische Umwälzung gesellschaftliche Zugehörigkeiten zerriss. Su und Sanko beschreiben die Umerziehungslager als »eine Kombination aus Zwangsarbeit und Propaganda-Indoktrination begleitet von Nahrungsmittelknappheit und mangelnder medizinischer Versorgung« (2017: 12). Mit der folgenden Vignette aus einem Gespräch mit chú Butu (60 J., m) illustriere ich, wie sich das anfühlte:

Chú Butu erzählte mir von seiner Inhaftierung am Ende eines anderthalbstündigen Gesprächs. Wir saßen auf einer Parkbank und blickten auf die vor uns blühenden Blumen, als er sagte, dass er während seiner Gefangenschaft »wie tot« war. Er sagte, dass er mehrfach nach gescheiterten Fluchtversuchen inhaftiert wurde. Wir saßen nebeneinander. Die erste Zeit nach dem gescheiterten Fluchtversuch verbrachte er isoliert in einen »Tigerkäfig« gesperrt. Diesen erinnerte er sehr genau: Der Käfig aus Metall war 1,50 m hoch, ohne Fenster und hatte nur ein kleines Loch zur Belüftung. Durch eine 1 m hohe Tür musste er in den Käfig »reinkriechen«, er war allein dort gefangen und wurde »behandelt wie ein Tier«. Das Essen wurde ihm durch die Tür hineingeworfen, eine Toilette gab es nicht und er konnte nur sitzen oder liegen.

Nach dieser dehumanisierenden Isolationshaft änderten sich die Haftbedingungen. Tagsüber Feldarbeit, nachts war er mit 60 Mann zusammengespart in einer Hütte. Die Männer lagen in drei Reihen nebeneinander und waren am Fuß zusammengefesselt. Während er das sagte, formte er seine Hand zu einem »U«, weil ein U-förmiger Reif seinen Fuß umschloss, der vorne von einer einen Zentimeter dicken Eisenstange fixiert wurde. Sie gingen morgens auf das Feld, bekamen mittags eine kleine Schale Reis, manchmal Fisch und Soße. Nach einer Pause – »immerhin ohne Fußfessel« – ging es zurück an die Arbeit. Nach der Feldarbeit wuschen sie sich die Hände mit Grundwasser, nach dem sie selbst graben mussten, abends gab es wieder Reis mit Fisch. An das wenige Essen gewöhnte er sich, den Fisch aß man ganz, »wer nicht wollte, war selbst schuld. Man gewöhnt sich an alles«, sagte er trocken.

53 Intensiviert wurde diese Hungerskatastrophe durch den chinesisch-vietnamesischen Krieg 1979 sowie den Beginn des kambodschanisch-vietnamesischen Krieges ab 1978/79. Einerseits bedeutete dies eine Verringerung der Arbeitskraft, andererseits auch, dass das Regime den geernteten Reis gegen Waffen eintauschte, was zu weitgehenden internationalen Sanktionen führte (Lulei 2014).

In seiner detailreichen Narration fiel mir die feste Struktur auf, die damals seinen Alltag und heute die Erzählung lenkte. Den kurzen Sätzen und seinem harten Ton entnahm ich, dass die damals wirksame Emotionsregulierung auch heute noch wirkte. An einer Stelle wich diese Härte auf: Auf meine Frage, wie er den Umgang unter den Inhaftierten wahrgenommen habe, richtete er sich auf der Bank auf und sagte, dass sie vor dem Schlafen miteinander gesprochen hätten. Ganz leise, damit die Wachen sie nicht hörten – auch jetzt sprach er in einem leiseren Ton als zuvor. Die Männer erzählten sich, warum sie inhaftiert worden waren, was ihre Sünden waren, auch über Fluchtmöglichkeiten sprachen sie. Der Bezug zur Religiosität formte seinen Anker und Anknüpfungspunkt, um die Schwere zu ertragen. Während chú Butu seine Erfahrungen im Umerziehungslager rekonstruierte, nahm ich eine Veränderung seiner Körperhaltung, -ausrichtung und Stimmfarbe wahr, die mit der erinnerten Intensität übereinstimmte. Die Erinnerungen an das mit der Hand gezeigte »U« sowie der Wandel der Stimmfarbe beschrieben eine körperlich eingeschriebene Vergangenheit.

Die Rekonstruktion von chú Butu beschreibt die sich ausdehnende soziale Distanz nach der Machtübernahme, die sich als herausgeforderte Bezugnahme auf die soziale Umgebung äußerte. Eine dauerhaft gefühlte Irritation prägte das Lebensgefühl. Erlebnisse der Entfremdung und Diskriminierung zerrissen Zugehörigkeiten, Personen wurden zum Schweigen gebracht und flüsterten fortan. Die Aussage von cô Lan (44 J., w), die mir bei unseren Treffen wiederholt sagte: »Ich kenne meine Heimat nicht«, begreife ich daher als Entfremdungsdimension, in welcher die Sozialisierung von Reibungen und Brüchen durchzogen ist. Die Intensität brüchiger und zerreißender Zugehörigkeiten zeigte sich in einer zunehmenden Komplexität und Vielschichtigkeit des Schweigens. Nach der Beschreibung der Schritte in das Schweigen, welche die Lebens- und Erfahrungswelt, Bewegungsabläufe, Denk- und Verhaltensweisen meiner Gesprächspartner:innen störten, komme ich nun auf die Erfahrung des Zerreißens irritierter Zugehörigkeiten zu sprechen: die Rekonstruktion der Flucht.

4.3 Der Schnitt – zerreißende Zugehörigkeiten (1979–1985)

Die Aufgabe dieses Kapitels ist es, die Wahrnehmung der Flucht zu rekonstruieren und dafür zu sensibilisieren, was oftmals beschwiegen wird. Aus diesem Grund wählte ich den Zeitraum 1979–1985, weil dieser sich an den Erfahrungen meiner Gesprächspartner:innen orientiert. Erinnern und Vergessen bedingen einander (Connerton 1989, 2009; Ricœur 2000). Ich nähere mich daher dem Vergessenen über die geteilten Erinnerungen, um andernorts das Schweigen besser zu verstehen. Nach diesem Argument offenbart sich die Intensität beschwiegener Inhalte gerade dann, wenn wir den Blick auf jene Erinnerungen richten, die geteilt werden.

Ich gehe vor wie folgt: Nach einer kurzen Einordnung der Flucht in unterschiedliche Zeiträume gebe ich in 4.3.1 Aufschluss über die verschiedenen Motivationen und Herausforderungen meiner Gesprächspartner:innen vor ihrer Flucht. In einem zweiten Schritt beschreibe ich, wie sich diese Heterogenität in der affektiven Resonanzsphäre zwischen Körper, Schweigen und Meer als spezifische Grenzerfahrungen auflöst (4.3.2). In einem dritten Schritt reflektiere ich die Wahrnehmung der Rettung, die im vorliegenden Kon-

text mit der von Rupert Neudeck (1939–2016) initiierten Rettungsaktion *Cap Anamur* verflochten ist (4.3.3). Mein Ziel ist es, einen Spannungsbogen gefühlter Intensitäten nachzuzeichnen. Im Zentrum dieses Kapitels stehen die Aussagen meiner Gesprächspartner:innen, und das aus einem einfachen Grund: In den Quellen variieren die Angaben zu den Geretteten. Für meine Forschungsfrage ist die rekonstruierte Erfahrungsperspektive relevanter als eine historische Einordnung, wie ich sie in den vorangegangenen Unterkapiteln vorgenommen habe.

Vorab differenziere ich den »Massenexodus von Hundertausenden« angelehnt an Beuchling (2003: 49; 2019) in verschiedene Zeiträume, um die heterogenen Fluchtgründe sichtbar zu machen. Die erste Fluchtphase setzte bereits vor der Machtübernahme am 30. April 1975 ein. In den drei Folgejahren verließen ca. 850.000 Personen Vietnam, zumeist über das Meer. Die Grundlage einer erfolgreichen Flucht bestand in der Verfügbarkeit finanzieller und organisatorischer Möglichkeiten, um sich das inoffizielle Verlassen des Landes zu erkaufen (vgl. Beuchling 2003: 69–70). Die in dieser Zeit flüchtenden Personen gehörten überwiegend der ehemaligen Ober- und Mittelschicht an und verfügten über die benötigten Mittel und Kontakte, um das Land zu verlassen. Aufgrund ihrer engen Verbindung zu der gestürzten Regierung sowie zu der US-Regierung befürchteten sie direkte physische Repressionen (vgl. Kleinschmidt 2017: 51).⁵⁴ 1978/1979 setzte eine zweite Phase ein, die sich in der Anzahl der Geflüchteten und ihrer ethnischen Heterogenität unterschied. Su und Sanko (2017: 11) schätzen die Zahl auf ca. 300.000 Personen, vorwiegend Angehörige der chinesischen Minderheit.⁵⁵ Grund hierfür war die von der SRV eingeleitete »Verstaatlichung der Wirtschaft und [...] Überführung der Landwirtschaft in Kooperativen« (Frey 1999: 226). Die Enteignung von Besitz und Land nahm den Betroffenen ihre ökonomische Lebensgrundlage, während die Stigmatisierung als »Vaterlandsverräter« sie daran hinderte, eine erneute Anstellung zu finden. Eine sich ausweitende Hungerskatastrophe verschärfte aufgrund von Missernten sowie des Beginns der zwölfjährigen Besatzung Kambodschas (1979–1991) die Lebensrealitäten. Das leitete die dritte, zahlenmäßig größte Phase ein, in der Personen unterschiedlicher regionaler sozialer und ökonomischer Hintergründe flüchteten. Ab Mitte der 1980er Jahre verließen auch immer mehr Personen aus ländlichen Gebieten oder dem Norden Vietnams das Land (vgl. Su & Sanko 2017: 11; Su 2022: 52). Als vierte Phase füge ich dem Exodus die Ausreise über den Familiennachzug hinzu, die von der Bundesregierung ab 1982 verstärkt forciert wurde. Diese beruhte zwar auf einer rechtlichen Grundlage, ging aber nicht selten mit strukturellen Barrieren einher, die mit Bestechungsgeldern gelöst werden mussten. Meine Gesprächspartner:innen sind der zweiten, dritten und vierten

54 Huy Dao (2012: 213) konstatiert daher eine antikommunistische Haltung als verbindende Gemeinsamkeit, die sich in dem empfangenen Schutzstatus als politische Geflüchtete ausdrückt (zumeist konnten bestehende Kontakte in die USA oder nach Frankreich reaktiviert werden, um ein politisches Asyl zu beantragen).

55 Die systematische Verfolgung der in Südvietnam lebenden ethnischen Chines:innen (Hoa) durch die kommunistische Regierung folgte dem Ziel der sozialistischen Gesellschaftsumformung. Angehörige der Hoa hatten v.a. im Saigoner Stadtviertel Chợ Lớn mehrere Jahrhunderte wichtige Handelslinien kontrolliert und die Kapitalflüsse gesteuert. Ihre gezielte Verfolgung verursachte 1979 den Bruch der Hanoi-Regierung mit dem kommunistischen China und löste einen vierwöchigen Krieg an der chinesisch-vietnamesischen Grenze aus (Frey 1999: 226–229).

Fluchtphase zuzuordnen. Im Unterschied zu der vergleichsweise organisierten Flucht der ersten Stunde flüchteten meine Gesprächspartner:innen in einfachen, oftmals selbstgebauten hochseeuntauglichen Fischerbooten, höchstens ausgestattet mit einem Motor, Kompass und einem Fernglas. Diese Charakteristik führte zu der Bezeichnung »Boat People«.

Die Frage, wie viele Personen Vietnam über eine illegale Flucht verließen, lässt sich nicht genau beantworten. Während Josef Joffe (2017 [1979]: 25) bereits in seinem ZEIT-Artikel von 1979 die Zahl der registrierten Geflüchteten auf 550.000 schätzt, formulieren neuere Forschungen einen »unprecedented exodus of two million people from Vietnam in the two decades following the end of the Vietnam War« (N. H. C. Nguyen 2013: 697). Die Flucht war illegal, es gibt also keine Möglichkeit herauszufinden, wie viele Personen diese antraten. Die Zahl derjenigen, die sicher gerettet und registriert wurden, bietet einen Anknüpfungspunkt. Ebenso markieren die subjektiven Darstellungen der Bericht erstattenden Personen, mit wie vielen Passagier:innen sie die Flucht begannen, einen wichtigen Parameter. Die Anzahl an Personen, deren Fluchtversuche in Vietnam enttarnt wurden, wurde nicht offiziell registriert.⁵⁶ Auch hier bieten Augenzeugenberichte die sicherste Quelle. Diejenigen, die auf der Flucht starben, deren Boote Taifune, Piraten- oder Haiangriffe zerstörten oder die orientierungslos auf dem Südchinesischen Meer blieben, die Menschen, die verhungerten oder verdursteten, lassen sich nicht beziffern.⁵⁷ Genau diesen Menschen sei daher diese rekonstruierte Wahrnehmung der Flucht gewidmet, um das stille Andenken an sie über die Erinnerungen anderer ins Gedächtnis zu rufen.

4.3.1 »Einfach nur raus« – der gefühlte Druck vor der Flucht

Wie erinnern und rekonstruieren meine Gesprächspartner:innen die Überlegungen zu ihrer Flucht und mit welchen affektiven und emotionalen Dynamiken geht das einher? Welche Herausforderungen benennen sie und wie begann das gefährliche Unterfangen? Chú Thuan (47 J., m) beschrieb mir, dass ihm die »Luft zum Atmen fehlte«. Bác Dũng (66 J., m) benannte eine wachsende innere Anspannung und einen zerreißenen Drang, »einfach nur raus aus Vietnam« zu wollen. Den in diesen Aussagen enthaltenden Druck nutze ich als verbindenden roten Faden dieses Kapitels. Dabei verfolge ich das Ziel, die zerreißenen Intensität des stillen Abschieds aus Vietnam und die leitende Hoffnung auf eine bessere Zukunft besser begreifen zu können. Eine Flucht bedeutet den Aufbruch in das Unvorhersehbare, das ist keine leichtfertige Entscheidung.

56 Personen, die bei ihrem Fluchtvorhaben entdeckt wurden, drohten Gefängnisstrafen, Umerziehungslager (vgl. die Erinnerung von chú Bửu) oder die Umsiedlung in die sogenannten Neuen Wirtschaftszonen, was einem »natürlichen Gefängnis« in »jenen Gebieten Südvietnams [entsprach], die von amerikanischen Entlaubungsaktionen zerstört worden waren« (Joffe 2017 [1979]: 32).

57 Laut der Einschätzung der UNHCR bezahlten 20 bis 50 % der Geflüchteten ihren Fluchtversuch mit dem Leben. Die Einschätzungen meiner Gesprächspartner:innen setzten weitere Akzente: Bác Luân (70 J., m) schätzte, dass einer von zehn Geflüchteten überlebte und neun starben; bác Dũng (65 J., m) sprach von 50 %.

Ich beginne die Rekonstruktion mit einem Aspekt, der in diesem Kontext oft wenig Aufmerksamkeit findet, der aber die sozial-relationale Dimension zerrissener Zugehörigkeiten fundamental bestimmt: Es geht mir um die Perspektive und Empfindungen jener, die das Land vor dem Systemzusammenbruch verließen. Bác Anh Thu (64 J., w) verließ Vietnam bereits 1974 und erlebte den Fall Saigons über die Nachrichten in West-Berlin. Sie schilderte mir, wie sie die Zeit des Umbruchs als physisch außenstehende, aber emotional involvierte Person erlebte. Ihre Darstellung ist ein Beispiel einer gefühlten Zerrissenheit, die von der Teilung Berlins intensiviert wurde:

Ich weiß nicht, was mit meiner Familie ist, habe keine Ahnung, wo sie sind und was sie machen. Und das schlimmste daran: Ich wohne in Berlin, an der DDR! Ich fuhr jeden Tag vom U-Bahnhof Hermannplatz Richtung Bernau. Mehrere Stationen führen unterirdisch durch die DDR. Die Bahn wird nicht angehalten, fuhr nur langsam. Und wir können in dem dunklen Bahnhof sehen, wie die VoPos [Volkspolizei der DDR; Anm. d. Verf.] mit ihrem Maschinengewehr auf diese Züge zeigen, um zu sehen, dass keiner reinkommt. Wir sagen »Kommunisten« zu den Soldaten, die immer mit Maschinengewehr an den Zug zeigen. Ich fahre zur Arbeit, saß da und habe angefangen zu heulen. Jeden Tag heule ich. Dann komme ich raus, fertig, erstmal Erleichterung. Habe den ganzen Tag gearbeitet. Abends wieder, nochmal diese Heulsuse den ganzen Weg. Kein Mensch weiß es. Der Zug war voll, weiß ich, aber das ist mir egal. Und das drei Monate lang bis ich eine Information habe, dass meine Familie noch lebt. Das ist keine Fluchterfahrung, sondern eine emotionale Fluchterfahrung. Das ist mein Gefühl, meine Emotion. (Dezember 2017)

Bác Anh Thu erinnerte ihre Zerrissenheit als machtvolle Affizierung, die mit den letzten Kriegstagen im April 1975 begann. Gedanklich war sie bei ihrer Familie, während sie sich durch Berlin bewegte. Konfrontiert mit Repräsentant:innen eines anderen sozialistischen Regimes übermannten sie die Sorge um ihre Familie und ihre innere Anspannung, was sich als unkontrollierbare affektive Intensität äußerte. Das formte ihre emotionale Fluchterfahrung. Diese durchlebte sie täglich zweimal. Das Schweigen – hier trat es als Unwissenheit über das Schicksal ihrer Familie auf – zerriss sie emotional.

Chú Thành (45 J., m) berichtete mir in einem mehrstündigen Gespräch bei sich im Büro, dass vor allem jene, die bereits 1954 aus dem Norden in den Süden geflüchtet waren, sich beeilten, das Land nach der Machtübernahme zu verlassen: »Sie sagten: »Ne, das kennen wir schon« und sind gegangen.« Für andere hingegen war der Bruch in den ersten Jahren nicht so klar und die Flucht-motivation kristallisierte sich erst mit der sukzessiven Verschlechterung ihrer Lebensrealität heraus. Wieder anders verhielt es sich für

Angehörige der chinesischen Minderheit, deren Flucht staatlich forciert wurde.⁵⁸ Auch *Bác Thảo* (66 J., w) erinnerte das Zerreißen ihrer Zugehörigkeit als Prozess:

Ich habe im Krankenhaus gearbeitet und wurde dort nach dem 30. April 1975 geduldet. Ich habe ein bisschen Gehalt bekommen und ein bisschen was für die Grundnahrung, so konnte ich meinen Vater finanziell etwas unterstützen. Weil, wer arbeitet, kriegt Grundnahrung. Irgendwann gehen alle Leute, mit denen ich arbeite. Einer nach dem anderen. Jeden Morgen bei der Übergabe: Der eine weg, der andere weg. Die flüchten alle. Und langsam kommen mehr und mehr Nordvietnamesen. Und die Nordvietnamesen haben überhaupt keine ordentliche medizinische Ausbildung. Kollegen gehen weg und ich bleibe hier alleine. Langsam kommen diese Dummköpfe und sind meine Vorgesetzten. Und ich sage nur: »Mein Gott, ich kann nicht mehr. Ich kann nicht mehr mit solchen Leuten arbeiten. Wenn ich noch zehn Jahre hier sitze, werde ich genauso wie die.« Medikamente werden weniger. Ich wurde gezwungen, im Krankenhaus Leute mit Appendizitis mit Akupunktur zu behandeln. Das ist das Letzte für mich! Um mich herum nur Strohköpfe. [...] Das ist der Grund, warum ich geflüchtet bin. Ich dachte, du wirst infiziert. Wenn du nicht schnell von hier wegstommst, dann bist du in zehn Jahren eine von diesen Leuten. Dann wirst du verdummen, ohne es selber zu wissen. (Januar 2017)

Bác Thảo lebte vier Jahre unter dem sozialistischen Regime. Ihre Überlegung zu flüchten ist im Kontext einer gesellschaftlichen Transformation zu sehen, die sich still vollzog. Verschiedene Sequenzen deuteten die Prozesshaftigkeit ihrer verstärkt gefühlten Nicht-Zugehörigkeit an: Zunächst veränderte sich die personelle Zusammensetzung. Die Befürchtung, »genauso [zu] werden wie die, [...] ohne es selber zu wissen« und die abwertende Bezeichnung ihrer Vorgesetzten als »Strohköpfe« veranschaulicht, dass sie sich in einer Opposition wahrnahm, in der sie nicht bleiben wollte. *Bác Thảo* beschrieb ihren Entfremdungsprozess damit, gegen ihre Werte handeln zu müssen. Die erinnerte Furcht, »eine von diesen Leuten« zu werden, markierte den Riss. Im Gespräch differenzierte sie, dass »Personen, die mit der Politik und dem Militär zu tun hatten, flüchten [mussten]«; sie hingegen flüchtete nicht aus Armut und auch nicht, weil sie Schwierigkeiten im Leben hatte. Sie sagte, sie fühlte sich »wie in einem großen Gefängnis. Ich fühlte mich bestraft in dem Sinne, dass mir meine Freiheit weggenommen wurde. Und da muss man raus, muss man ausbrechen«.

58 Exemplarisch für die Exklusion der chinesischen Minderheit stehen die zunehmenden Spannungen zwischen der SRV und dem chinesischen Einparteiensstaat, die einerseits zu einer militärischen Intervention an der Grenze führte und andererseits mit der Vertreibung der seit Generationen im Süden Vietnams lebenden chinesischen Minderheit einherging. Im Oktober 1978 erhielten 2.500 Personen chinesisch-vietnamesischer Zugehörigkeit eine Ausreisegenehmigung mit dem Frachter *Hai Hong*. Das Schiff erlangte weltweit Aufmerksamkeit, da ihm ein Anlegen von mehreren Regierungen südostasiatischer Länder verweigert wurde, es wochenlang ziellos auf dem Südchinesischen Meer umherfahren musste und sich die humanitäre Situation an Bord zusehends verschlechterte. In der Vorweihnachtszeit 1978 entschied der niedersächsische Ministerpräsident Ernst Albrecht sich spontan, 1.000 Geflüchtete des Schiffes aufzunehmen (Su & Sanko 2017: 17; Vietnam-Zentrum Hannover 2012: 20).

Die Veränderung ihrer räumlich-sozialen Umwelt engte sie zusehends ein, sie erlebte das als Bestrafung. Diese Situation, so lässt sich unschwer erkennen, erlebte sie als aussichtslos. Das leitete ihre rekonstruierte Fluchtmotivation, »normal leben oder tot«. In dieser Phase äußerer Fragilität und empfundener Nicht-Zugehörigkeiten erinnerte bác Thảo eine bestärkende Form der Aufeinanderbezogenheit, die sich schweigend in verkörperten Praktiken ausdrückte:

Den Gedanken zu fliehen hatten wir alle. Fast ganz Saigon redet darüber. Bloß die Nordvietnamesen, die merken das nicht. Wie in allen kommunistischen Ländern haben wir zwei bis drei Mal in der Woche immer diese politischen Stunden. Da kommen alle Angestellten zusammen, sitzen da und lernen Marxismus, Maoismus. Was die reden, geht hier rein, da raus [macht eine Bewegung mit der Hand vom einen zum anderen Ohr; Anm. d. Verf.]. Und wir, was machen wir? Wir machen Origami. Wir nehmen ein Papier und machen ein Boot daraus und das spielen wir zu dir, zu anderen. Und die Kollegen aus Nordvietnam, die wussten das nicht, die spielen mit. Aber das war das Fluchtboot! [lacht] Unsere Gedanken waren alle dabei. Wir reden nicht darüber, aber haben den Gedanken: »Weg von hier! Nichts mehr hören von Marxismus, Leninismus, wir haben die Nasen voll.« (Januar 2017)

Die sich neuformierende Zusammengehörigkeit in der »politischen Stunde« entstand für bác Thảo nicht über die gelehrten Inhalte, sondern über die aus Papier gefalteten Fluchtboote, die in einem Meer von Menschen herumgereicht wurden. Das Beispiel enthüllt eine non-verbal geäußerte Nicht-Zugehörigkeit. Die Praktik des herumgereichten Schiffchens stärkte eine imaginierte Verbundenheit, eine zerrissene Zugehörigkeit in actu.

Die Vorbereitungen zur Flucht mussten schweigend und unter größter Geheimhaltung getroffen werden. Bevor es losging, wurden Besitztümer gegen Gold getauscht und als Vorsichtsmaßnahme wichtige Dokumente verbrannt.⁵⁹ Chú Bửu (59 J., m) sagte, dass die Flucht zu Fuß gefährlicher war als die Flucht über das Wasser, die Landesgrenzen waren vermint: »Die Kontrollposten erschossen Flüchtlinge auf dem Weg nach Thailand oder Kampuchea.⁶⁰ Jede Grenze wurde kontrolliert. Wenn, konnte man nur nachts fliehen.« Das führte dazu, dass man auf Unterhändler:innen angewiesen war.⁶¹ Nicht selten flogen die Vorbereitungen auf, wurden unterwandert oder scheiterten aus anderen Gründen. Eine gescheiterte Flucht bedeutete, dass diejenigen, die an dem Vorhaben beteiligt waren, um ihr Leben fürchten mussten, das angezahlte Gold war verloren. Wie mir cô Tuyết (54 J., w) erklärte, wurde das Gold natürlich von weiteren Familienmitgliedern oder Nahestehenden geliehen, die damit ihrerseits Hoffnungen verbanden. Das verdeutlicht die weitreichende Anspannung.

59 Die Identitätsnachweise wurden vernichtet, um im Fall einer missglückten Flucht eine Ausweitung der Repressionen auf die Familie zu verhindern.

60 Zwischen 1975 und 1979 führten die Roten Khmer die offizielle Bezeichnung »Demokratisches Kampuchea« für das heutige Kambodscha ein.

61 Diese lebten oftmals nicht an der Küste, sondern in der Stadt und trafen die Vorbereitungen dezentral. Sie sammelten das notwendige Gold zur Fluchtvorbereitung ein und besorgten die Materialien für den Bau des Bootes und alles Notwendige.

Ein (gescheiterter) Fluchtversuch destabilisierte das soziale Gefüge, aber die instabiler werdende Situation in Vietnam beförderte auch einen inoffiziellen Umgang mit zahlungsfähigen Fluchtbereiten. Beuchling beschreibt das treffend als »ökonomische[n] Imperativ«: Polizist:innen oder die Küstenwache ließen sich bestechen, um in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Tag nicht an einem bestimmten Ort zu sein.

Wer von der Familie auf die Flucht gehen sollte, wurde zuvor festgelegt, oft waren es Männer und Jungen. Das Bewusstsein für die Gefahr und die finanziellen Ressourcen bestimmten, wie viele Personen einer Familie auf die Flucht gingen. Chú Thành (45 J., m) erinnerte, »aus jeder Familie fahren nur ein, zwei Leute mit. Wenn das Boot untergeht, dann verlieren wir nicht alle«. Chú Đình (48 J., m) ergänzte aber auch, dass die Umstände diktieren, wer auf das Boot kam. Er war bei seiner Flucht 13 Jahre alt:

Geplant war, dass die ganze Familie flüchtet. Leider sind meine Eltern nicht rechtzeitig gekommen, deswegen bin ich dann mit meinen Schwestern geflüchtet. Mit den ganzen anderen Verwandten, Onkeln, Tanten. (März 2016)

Die soziale Einheit von chú Đình zerriss mit der Flucht. Einem Teil der Familie gelang 1981 bei dem ersten Versuch die Flucht, seine Eltern sowie weitere Verwandte blieben zurück. Somit formte die Zerrissenheit eine familiär geteilte, anhaltende emotionale Intensität. Seine Familie wurde erst acht Jahre später wiedervereint. In vielen Erinnerungen trat die Sorge vor eben solcher Zerrissenheit als Anspannung oder Angst hervor, nicht rechtzeitig zu dem Boot zu kommen, dass in letzter Sekunde etwas schief laufen oder dass man aufgegriffen würde.

Was passierte, nachdem Familienmitglieder sich auf die Flucht gemacht hatten, hörte ich hingegen weniger häufig. Cô Tuyết (54 J., w) sagte, dass sie nach der Flucht naher Verwandter aus Angst nicht darüber gesprochen habe. Im Schweigen vermischte sich also ihre Sorge um deren Schicksal mit der Tatsache, dass sie verheimlichte, dass sie geflüchtet waren. Von bác Dũng weiß ich, dass sein Elternhaus nach seiner Flucht polizeilich überwacht wurde und er sich noch heute dafür Vorwürfe macht. Aber die gefühlten Intensitäten der in Vietnam verbleibenden Familienmitglieder beschreibt das noch nicht.⁶² Vielmehr deutet der Fakt, dass er bis heute nicht mit seinen jüngeren Geschwistern über ihre Situation nach seiner Flucht gesprochen hat, auf eine Schwere, die die geschwisterlichen Beziehungen seither begleitet.

Chú Minh (47 J., m) rekonstruierte seine Flucht als unabwendbares Schicksal. Der Zeitpunkt, ab dem er nicht mehr die Schule besuchen durfte, zementierte den Bruch. Seine Eltern sammelten Geld und schickten ihren ältesten Sohn auf die Flucht:

So haben meine Eltern beschlossen, dass ich in Vietnam sowieso keine Zukunft hätte. Also soll ich versuchen, eben halt zu fliehen. Damit man dann vielleicht, wenn man

62 Zur Weiterverfolgung dieses Gedankens empfehle ich die Ethnografie *Silence and Sacrifice. Family Stories of Care and the Limits of Love in Vietnam* von Merav Shohet (2021). Die Autorin untersucht ganz ähnlich zu dem in dieser Arbeit aufgezeigten Vorgehen, wie massive soziopolitische und gesellschaftliche Strukturwandel den familiären Zusammenhalt herausforderten und einen Wandel soziokulturell etablierter Formen von Schweigen, Aufopferung sowie veränderte Erwartungen an Fürsorgeformen bedingten.

überlebt, auch eine bessere Zukunft haben könnte. Wobei die Chance zu überleben waren damals fifty-fifty. Da das Geld nicht ausreichte, musste ich alleine. Ich sollte mit meinem Onkel gehen, der aus dem Umerziehungslager geflohen war und nun erst recht fliehen musste. Dummerweise wurde er aber auf der Flucht, bevor er auf das Boot stieg, entdeckt und verhaftet. Ich war alleine. (März 2016)

Was mir in der Narration von chú Minh auffiel, war eine Distanz zu dem damaligen Erleben. Seine Erzählperspektive wirkte entkoppelt von der Entscheidung seiner Eltern. Gemäß der konfuzianistisch-orientierten Grundbeziehungen zwischen Vater und Sohn sowie Älteren und Jüngeren drückte er damit Loyalität aus. Dennoch wirkte es wie eine distanzierte Berichterstattung. Seine unbenannten Gefühle, die darauf beruhen, keine Zukunft in der Heimat zu haben, bei der Flucht wohlmöglich zu sterben und aufgrund der finanziellen Mittel allein fliehen zu müssen, lassen sich über die Auslassung einer emotionalen Dynamik erahnen; sie werden kurz greifbar, weil er die Flucht ungeplant alleine antreten musste. Chú Minh flüchtete ohne bekannte Personen und ohne konkretes Ziel in eine ungewisse Zukunft. Ab seinem 11. Lebensjahr war er auf sich gestellt. In seiner Narration folgt nach einer Pause die Rettung.

Auch andere männliche Gesprächspartner erzählten, dass ihre Eltern sie »wegschickten«, damit sie nicht in den vietnamesisch-kambodschanischen Krieg eingezogen wurden. Diese Perspektive bestätigen Su und Sanko (2017: 13), denn neben sozioökonomischen oder politischen Gründen motivierten die ab 1979 einsetzenden militärischen Konflikte zur Flucht.⁶³ Ein möglicher Tod für die Armee, die für den Tod naher Angehöriger verantwortlich gemacht wurde, formte zusammen mit der naheliegenden Befürchtung, von eben dieser Armee als sogenanntes Kanonenfutter eingesetzt zu werden, ein starkes Unbehagen. Dann lieber weg, so entnahm ich es den Gesprächen.

Während chú Minh für seine Zukunft von seiner Familie entkoppelt wurde, erklärte mir cô Hà (56 J., w), dass der Fluchtgedanke ihr »Leben auf Pause« setzte. Sie beobachtete das bei vielen jungen Frauen ihrer Generation. Diese Zäsur verschob Vermählungen und Familienplanungen in die Zukunft, um ungebunden zu sein, Ich notierte die Frage: Um einfacher flüchten zu können? Bắc Thảo (66 J., w) erklärte, dass »das Leben damals keinen Wert« hatte. 1979 bot sich ihr für 2.000 Dollar eine Gelegenheit zur Flucht, »ein Vermögen damals!« Die Flucht scheiterte beinahe im letzten Moment und konnte nur durchgeführt werden, weil »jemand nach Saigon gerannt ist und mit jemandem gesprochen hat, der mächtig war«. Der ökonomische Imperativ beschreibt eine erschlagende Normalität der Korruption. Schließlich bestieg sie das Boot. Auf die Frage, wie sie ihre Entscheidung zur Flucht heute betrachtet, antwortete sie:

Wenn Sie mich fragen, ob ich nochmal den Mut hätte, in ein drei mal acht Meter breites Flüchtlingsboot mit 300 Menschen einzusteigen – ich bin Nichtschwimmerin! Zu 99 % werde ich sterben, nur zu 1 % überlebe ich. Nein, da habe ich Angst. Aber in der damaligen Zeit, wo das Leben für Sie gar keinen Wert hat... entweder stirbt man

63 Die militärischen Konflikte zunächst an der vietnamesisch-chinesischen Grenze und dann die Intervention in Kambodscha, um den Genozid der Khmer Rouge zu stoppen, beförderten bis 1994 ein internationales Wirtschaftsembargo Vietnams. Das verschärfte die humanitäre Situation für die vietnamesische Bevölkerung. Die Fluchthintergründe stehen in einer engen Wechselwirkung.

im Meer oder man lebt weiter als richtiger Mensch. [...] Ich hatte damals nicht viel zu verlieren. (Januar 2017)

Bác Thao erinnerte eine kognitive Dissonanz, die sie damals überwand. Die erinnerte Perspektive, dass sie »nicht viel zu verlieren« hatte, steht der heutigen Überlegung entgegen, als Nichtschwimmerin ein Fluchtboot zu besteigen. Während ihre Erinnerung an ihre Fluchtmotivation laut war – das Einstehen für die eigenen Werte – war eine andere leise: Ihren Abschied für immer deutete sie darüber an, dass sie ihre Familienmitglieder im Stillen verabschiedete, eine Vorsichtsmaßnahme.

Die rekonstruierte Perspektive von chú Búu (59 J., m) reflektiert eine andere Dynamik. Wie ich bereits in 4.2.1 kurz erwähnte, verließen seine älteren Geschwister Vietnam direkt in den Wochen nach der Machtübernahme, weil sie eine direkte Bedrohung befürchteten. Er hingegen blieb als jüngster Sohn der Familie bei seinen Eltern. Seine Situation änderte sich 1979, als er einen Einberufungsbefehl in die vietnamesische Armee erhielt und seine Eltern ihn drängten, das Land zu verlassen. Er erinnerte seine damalige Ambivalenz: »Ich wollte nicht abhauen. Meine Heimat ist wirklich schön. Wenn Frieden ist, ist alles gut. Dann bleibt man, warum nicht?« Er musste »abhauen«, aber wollte es nicht. Damals setzte chú Búu den Tod mit dem Verlassen der Heimat gleich, was die Intensität seiner gezwungenen »Entscheidung« spiegelte.

Chú Búu (59 J., m) erklärte, »keine Menschen töten [zu wollen]. Also dachte ich, lieber gehe ich ins Gefängnis als in den Krieg«. Die zuvor geschilderte Gleichsetzung von Flucht und Tod schwächte er mit der Wahl zwischen Flucht und Gefängnis ab. Das erklärt sich aus seinen gemachten Erfahrungen: Sein erster Fluchtversuch scheiterte, weil die bestochenen Beamten sich nicht an die Abmachung hielten. Er wurde inhaftiert. Beim zweiten Fluchtversuch waren sie bereits einige Tage auf dem Meer, als sie in der Ferne eine Küste sahen. Sie freuten sich und gingen an Land. Menschen rannten schreiend auf sie zu – doch sie waren an einer vorgelagerten vietnamesischen Insel angekommen und er musste erneut in ein Gefängnis. Die Erfahrung der zweiten Inhaftierung beschrieb chú Búu mit Härte und kurzen Sätzen. Während er von Gestank, Hunger und Grausamkeiten erzählte, die viele Inhaftierte nicht überlebten und sein Körper diese in Gesten erinnerte (»U«), wanderte sein Blick umher, seine Stirn lag in Falten. Seine Körpersprache verriet die Intensität dieser Erinnerung.

Dennoch unternahm er 1981 im Alter von 24 Jahren einen dritten Fluchtversuch, im vollen Bewusstsein für die möglichen Konsequenzen, die nun wieder auf die Gleichung Flucht oder Tod zusteuerten. Den Kindern, sagte er, hatte man vorher Schlaftabletten gegeben, damit sie keinen Mucks von sich geben. Chú Búu erinnerte sich, dass er vor dem Fluchtversuch Angst hatte, aber sobald sie abgelegt hatten, war ihm alles egal. Er verglich sein Gefühl mit einer Herzoperation: Man selbst habe keine Verantwortung mehr für sein Schicksal. Seiner Fluchterfahrung verlieh er in einer poetischen Darstellung Ausdruck:

Wir fuhren Mitternacht mit einem fünf Meter langen Boot und 30 Personen an Bord los. Wir verließen die Küste und blickten auf die Silhouette des Berges. Der Berg wurde immer kleiner, wurde schließlich zu einem Punkt und verschwand. Das war der Moment, wo das Herz von allen an Bord weinte. Keiner sagte etwas. Alle wussten,

dass sie ihre geliebte Heimat niemals wiedersehen würden. Dann waren wir auf dem offenen Meer. (April 2016)

Der von chú Butu artikulierte geografische Schnitt verweist auf eine körperlich gefühlte, zerreißende Intensität. Das Herz weint, chú Butu sprach diese im Stillen regulierte Trauer allen Passagieren zu. Dieses Schweigen barg eine verbindende Zerrissenheit. Seine drei Fluchtversuche veranschaulichen auch, welche Gefahren seine Generation wiederholt auf sich nahm. Der Schritt auf das Meer beschrieb das Entkommen aus den kontrollierenden Strukturen der SRV und das Überwinden akkumulierter Differenzerfahrungen. Und dieser Schritt zementierte den Bruch zu bisherigen Lebensentwürfen. Dann waren sie auf dem Meer, einem spezifischen affektiven Resonanzraum, wie ich im nächsten Abschnitt zeige.

4.3.2 Körper, Schweigen und das Meer

Das Erreichen des Meeres manifestierte den Schnitt, Zugehörigkeiten mussten reißen. In diesem Abschnitt möchte ich mich dem annähern, was sonst beschwiegen wird, um andernorts das Schweigen besser zu begreifen. Die Frage lautet also: Was passierte unmittelbar, nachdem meine Gesprächspartner:innen Vietnam verließen? Wie erinnern sie die Erfahrung, wie nehmen sie diese heute wahr und was formt den affektiven Resonanzraum derer, die mit dem Boot flüchteten? Es geht mir darum, eine Transformation des Schweigens nachzuzeichnen, die sich auf dem Meer ereignete und körperlich manifestierte. Dieser Nexus aus Körper, Schweigen und Meer beförderte Affekte, die zwar entortet sind, aber intensiv gefühlt und erinnert werden.

Die Anspannung, ob die Flucht aus Vietnam gelingen würde, intensivierte sich im Angesicht von Naturgewalten, Wasser- und Nahrungsknappheit, Haiangriffen und Piratenüberfällen (Beuchling 2003: 49). Während die Vorbereitungen zur Flucht Bewegungen darstellten und sich gegen ein signifikantes Gegenüber richteten, ließ die Situation auf dem Meer nicht viele Handlungsoptionen zu. Die Intensität dieser Situation vermittelte chú Butu (59 J., m):

Dieses Gefühl, nichts um einen herum zu sehen, keinen Baum, Berg oder Haus, das machte uns Angst. Der Mensch hat das ganze Leben Gegenstände um sich herum, Bäume, Häuser, Straßen. Wir sahen nur Himmel und Meer, die Grenze dazwischen schien fließend. Aber auf dem Ozean konnte man das ganze Leben im Wasser sehen. Das Wasser ist dort sehr klar. Ich sah Wale, Fische, Haie und fliegende Fische. (April 2016)

Chú Butu erinnerte eine irritierende Abwesenheit bekannter Sinneseindrücke wie Bäume, Häuser oder Straßen. Er beschrieb diese Entortung als Orientierungslosigkeit. In der Aussage fiel auf, dass chú Butu nach einem Fixpunkt suchte. Seine Aufmerksamkeit für das Leben im Ozean interpretierte ich als Strategie zur Emotionsregulierung: Indem er sich in Beziehung setzte, fand er in gewisser Form Halt, um das benannte Gefühl der Angst zu regulieren.

Da die Betroffenen wenige bis keine Möglichkeiten hatten, Kontrolle für das eigene Schicksal zu übernehmen, demonstrierte die Emotionsregulierung eine Handlungsmacht sowie soziale Verantwortung. Das war wichtig, denn es galt, chaotische Zustände an Bord zu vermeiden. Das Schweigen reflektierte das und erhielt die soziale Ordnung.⁶⁴ Praktiken wie gemeinsames Beten oder Meditieren unterstützten diese Ausrichtung und formten eine Schicksalsgemeinschaft auf dem Meer, wie ich in unterschiedlichen Gesprächen hörte. Viele führten während der Flucht religiöse Symbole mit sich.

Die Erfahrungen und heutigen Wahrnehmungen meiner Gesprächspartner:innen wiesen eine semantische Transformation des Schweigens nach. Ich gehe zunächst auf die Perspektive von chú Thành (45 J., m) ein, um den Kontrast des damaligen Erlebens eines Abenteurers und der heutigen Rekonstruktion eines Schockzustandes zu beschreiben. Damals, erzählte er, lebte seine Familie an der Küste und war vorsichtig, mit den Fluchtvorbereitungen keinen Verdacht zu erregen. Er erinnerte sich daran, dass an Bord des Bootes nur Proviant für einen Tag lagern durfte – aber bei einer Flucht würden sie nicht wissen, wie lange sie auf dem Meer sein würden. Nachts bewachte der damals 11-jährige das Boot. Dann ging es los:

In der Nacht habe ich meinen Dienst getan. Ich habe meiner Mutter und meinen Geschwistern gar nicht Tschüss gesagt, sondern auf einmal kam immer eine Person nach der anderen. Dann hieß es, wir fahren erstmal raus. Einer nach dem anderen ist eingestiegen und ich wurde dann nach unten gedrückt ins Boot, ins Innere des Bootes. Irgendwann mal habe ich die Stimme von meinem Vater gehört. Ich wusste nicht, worum es damals ging. Also ich war zu klein. Für mich war das so ein bisschen Abenteuer. Die Angst war auf der Seite von meinem Vater. Aber für mich war es ein Abenteuer. [...] Also am ersten Tag war alles noch sehr hektisch, sehr neu. Wir mussten uns erstmal sortieren, was denn überhaupt los war. Wir mussten gucken, wie viele Leute auf dem Boot sind. Wer vorher angemeldet und bezahlt hatte. Welche Familienangehörigen sind durchgekommen oder wer war illegal, d.h. es sind noch Leute mit aufgesprungen. Geplant war, dass wir einen Kompass haben, aber der Kompass war nicht an Bord. Verloren oder vergessen. Der Maschineningenieur kam aus Saigon, aber er hat keine Ahnung von Maschinenbau. Er ist Ingenieur, theoretisch kann er das, aber er hat noch nie eine Maschine angefasst. Man konnte damals nicht die Leute aus der näheren Umgebung holen, weil dann wissen die Leute sehr schnell, was man vorhat. [...] Zufälligerweise waren, ich glaube, vier oder fünf Fischer auf das Boot gesprungen und mitgefahren. Und der Kapitän aus dieser Gruppe, der hat das Boot nach dem Sonnensystem geführt. Dann haben wir auch festgestellt, dass es an Reis und Wasser fehlte. Schon am ersten Tag haben wir festgestellt, dass alles, was geplant war, wahrscheinlich aus Angst oder weil die Sachen nicht rechtzeitig angekommen sind, fehlte. Am ersten Tag hatten viele auch noch nicht wahrgenommen, dass sie auf einem Boot waren. Also sie waren in einem Schockzustand aus meiner jetzigen Sicht. Ein Schockzustand, also ich kann mich an den ersten Tag ganz genau erinnern. Und

64 Ein anderes Beispiel für soziale Regulierungsstrategien erklärte chú Thành (45 J., m) über die Einbindung der Sinneswahrnehmung. Auf seinem Boot gab es nicht genügend Wasser. Er sagte: »Wir haben dann angefangen, Zuckerstücke zu verteilen. Mit diesen Zuckerstücken durfte man alle Stunden immer mal über die Zunge streichen und hat es dann weitergereicht.«

dann fingen wir erstmal an, Vertrauen im Boot aufzubauen. Weil, die Leute kennen sich untereinander gar nicht. (Juni 2016)

In der Erinnerung begleiteten Aufregung und Ungewissheit den Aufbruch. Während chú Thành aus kindlicher Perspektive abenteuerliche Spannung wahrnahm, reflektierte er diese aus heutiger Distanz mit dem Begriff »Schockzustand« und einem Bewusstsein für die Fragilität des Vorhabens. Die beschriebene Hektik spiegelte sich in dem Aufbruch ohne Abschied wider. In den angemeldeten, aber nicht angekommenen sowie »aufgesprungenen« Personen. In den notwendigen, aber verlorenen oder vergessenen Gütern wie einem Kompass, Reis und Wasser. Sich zu sortieren ist ein ordnender, regulierender Prozess, um der Hektik und Unübersichtlichkeit des ersten Tages zu begegnen und Vertrauen aufzubauen. Auf dem Boot befanden sich 61 Menschen, die sich teilweise fremd, aber plötzlich körperlich sehr nah waren. Dicht gedrängt saßen viele mit den Knien unter dem Kinn und hatten keinen Platz, um ihre Glieder auszustrecken. Diese Kontraste geben Einblick in die situative Affektdynamik. In seiner detailreichen Erinnerung verbanden sich die Perspektive des Kindes mit den Empfindungen, die er 40 Jahre später hat. Mittlerweile ist er selbst Familienvater und diese gefühlte Nähe zu seinem Vater entfaltet eine markante emotionale Dynamik:

Ich habe in meinem ganzen Leben lang, bis zu dem Tag, wo ich mit meinem Vater in dem Boot saß, ich glaube zu wissen, er hat mich auch nie umarmt oder seine Liebe gezeigt. [...] Und jetzt, wo die Erinnerung zurückkommt, er hat nicht viel gesagt auf dem Boot, weil, er ist sehr autoritär in der Familie. Aber er hat mich während der ganzen Reise immer zu sich gezogen und gedrückt. Das ist in unserer europäischen Gesellschaft normal und natürlich, so die Liebe zu zeigen. Er machte das zum ersten Mal. Und es ist aus meiner Sicht so zu interpretieren, dass da die Angst anfängt, etwas zu verlieren. So etwas Wertvolles zu verlieren. Er hat nicht viel gesagt, aber die Geste, die Umarmung, das feste Drücken und er ist die ganze Zeit bei mir. Noch nicht mal einen Schritt, ja, egal ob ich nach oben gehe auf dem Boot, er war immer dabei. Und da habe ich zum ersten Mal das Gefühl – das ist mein Vater! Das ist so ein Phänomen bei den Asiaten, bei den Vietnamesen. Man drückt seine Gefühle nicht aus, weil, irgendwie der Vater ist ganz oben, die Kinder sind Kinder halt, die machen nur Quatsch. Ja, das ist zum ersten Mal, wo ich das so richtig gemerkt habe und ich glaube, da musste er nicht so viel sagen. Aber durch seine Geste war er ganz nah bei mir, dieses Drücken und Im-Arm-Halten beim Schlafen. Und das ist bei mir auch in Erinnerung geblieben. (Juni 2016)

Die Intensität der körperlich ausgedrückten Liebe, eine Nuance, die im Gespräch zu chú Thành zurückkam, assoziiert er mit Liebe und Schutz; als Angst, etwas Wertvolles zu verlieren. Die väterliche Zuneigung und gesuchte Nähe kontrastierte chú Thành mit der autoritären Position des Vaters innerhalb der konfuzianistisch geprägten Gesellschaft. Das Bewusstsein für die unmittelbare Gefahr, so seine Interpretation, führte dazu, dass sein Vater seine Emotionen über eine körperliche Praxis ausdrückte – eine untypische Geste in der zuvor respektvoll-distanzierten Vater-Sohn-Beziehung. Während chú Thành erzählte, merkte ich seiner Stimmfarbe, Gestik und Mimik an, dass die Erinnerung ihn affiziert. Auch ich nahm während des Zuhörens und beim wiederholten Lesen dieser Zeilen

wahr, wie sehr mich diese Zuneigung berührt. Die Angst, die chú Thành bei seinem Vater auf der Flucht vermutete, lässt sich besser perspektivieren, wenn wir diese Gefühlsdynamik kennen.

Das, was beschwiegen wird, wird also greifbarer über jene Erinnerungen, die ausgedrückt werden (können).⁶⁵ Bác Dũng (63 J., m) erzählte mir, dass er nach seiner Rettung von Verzweiflungstaten auf den Booten hörte. Er berichtete von Menschen, die ihre Haare aufgegessen haben, um zu überleben; von Menschen, die geliebte Familienmitglieder, die vor Erschöpfung starben, dem Meer überreichen mussten; und von Extremsituationen, in denen gelost wurde, wer sich opferte, um die Gemeinschaft einen weiteren Tag zu retten. Cô Tuyết (53 J., w) hörte früher eine Geschichte über Geister, die in den Lagern für Geflüchtete gesichtet wurden. Bis vor kurzem versuchte sie, nicht weiter über diese Erzählung nachzudenken. Vor einiger Zeit sprach eine Bekannte diese aber in einer vertrauten Runde an und zusammen kontextualisierten sie ihre damals kindlichen Eindrücke. Erst heute begriff sie, dass es sich bei den Geistern nicht um umherwandernde Seelen handelte, sondern um Personen, die auf der Flucht Schreckliches erlebt hatten und traumatisiert waren. Sie erklärten sich mit zeitlicher Latenz und vergrößertem Wissen, dass diese »Geister« keinem begegnen wollten und daher nur nachts aus ihren behelfsmäßigen Hütten kamen.

Chú Bútus (59 J., m) Erinnerungsdynamik ist eine andere. Als ich ihn bei unserem ersten Treffen fragte, ob er mit mir über seine Geschichte sprechen wollen würde, antwortete er mit einer familiär beschwiegenen Erinnerung, die er mir erzählen durfte, sonst sprach keiner darüber:

Es war eine schreckliche Situation, Verzweiflung, Hunger. Irgendwann waren die Wasser- und Nahrungsreserven verbraucht, seine zwei Kinder starben. Mein Onkel schnitt die Ohren seiner toten Kinder ab und aß sie, um nicht auch zu verhungern. Dann ließ er die Kinderleichen ins Meer hinab, wo sie von den Fischen gefressen wurden. [...] Am Todestag der Kinder kommen die Erinnerungen immer wieder hoch. (April 2016)

Die brutale Schlichtheit, mit der er die Erinnerung, über die nicht gesprochen werden darf, teilte, erschreckte mich zunächst. Die Unmittelbarkeit, mit welcher chú Bútus diese Tragödie berichtete, zeigt aber auch, wie präsent diese Erinnerung in seinem Alltag war. Er machte mich darauf aufmerksam, dass den Älteren keine Fragen zur problematischen Vergangenheit gestellt werden durften. Er meinte damit sich, er durfte diese Fragen in seiner Familie nicht stellen, aber das heißt nicht, dass diese Fragen ihn nicht beschäftigen.

Das Boot von bác Thảo (66 J., w) befand sich seit vier Tagen und Nächten auf dem Meer, als die umgebende Stille des Meeres gestört wurde: »Mitten in der Nacht kommen die Verbrecher. Ganz im Stillen springen mehrere Thailänder in unser Boot. Ausgerüstet nur mit Messern, klein, groß, zum Fische präparieren, nur junge Leute.« Sie erinnerte

65 Empfehlenswert ist die von Rupert und Christel Neudeck (2017) herausgegebene Anthologie mit dem prägnanten Titel *Was man nie vergessen kann*. Verschiedene Erfahrungsperspektiven ermöglichen einen behutsamen Zugang, sich der Last verkörperter Erinnerungen anzunähern, die Einzelpersonen mit sich tragen.

sich deutlich an die bedrohliche Situation und erzählte mit schnellen, aber sicheren Worten, wie ihnen Schmuck und Geld geraubt und die Wasserkanister unter Deck zerstoßen wurden. Die Piraten ließen von ihnen ab, weil »es gut gelaufen ist mit dem Raub«. Am nächsten Tag wurden sie erneut überfallen. Am helllichten Tag rammte ein riesiges Schiff aus Stahl ihr Holzboot. Sofort herrschte panische Angst, um sie herum nur Wasser, keine Möglichkeit zu entkommen. Zusammen mit anderen jungen Frauen wurde sie auf das Schiff der Piraten getrieben, dort entkam sie knapp einer Vergewaltigung und verlor fast eine Hand. Auf meine Frage, welche Empfindungen sie damals hatte, antwortete sie: »Entweder leben oder tot, das war mein Gedanke. In jedem Moment: Wenn der Tod kommt, akzeptiere ich ihn, weil ich das schon in Kauf genommen habe. Wenn ich jetzt noch lebe, ist das ist nur ein Wunder.«

Bác Thảo (66 J., w) artikuliert emotionale Spannungsmomente in ihrer Erinnerung. Das Gefühl der Willkür und des Ausgeliefertseins führte überhaupt erst zu ihrer Flucht, aber setzte sich in einer anderen Intensität auf dem Meer fort. Der Unterschied war, dass sie sagte, dass sie mit dem Schritt auf das Boot ihren Tod bereits in Kauf genommen hatte. Diese Resignation beschreibt die gelöste Verbindung zu ihrer vorherigen Lebenswelt. Während bác Thảo erinnerte, veränderte sich ihre Stimmfarbe, sie wurde lauter und schneller, ihre Hände begleiteten ihre Worte und ihre Mimik wurde hart. Die Erinnerungen affizierten sie, mich auch.

Die Perspektive derer, die einer solchen Situation nicht entkommen konnten oder derjenigen, die auf dem Boot blieben und zusehen mussten, wie ihre Frauen, Mütter, Töchter oder Schwestern auf das Schiff der Piraten getrieben wurden, ist eine, die ich über indirekte Wege hörte. Die Intensität dieser Erinnerungsperspektive entnahm ich versteckten Anmerkungen und Bezügen zu denen, »die mehr zu leiden haben« und zu der Scham, die mit der erlebten Machtlosigkeit einhergeht. Bác Luân (70 J., m), der die Ankunft der Geflüchteten im niedersächsischen Friedland betreute, erzählte, dass es sich häufig um Gelegenheitspiraten handelte. Häufig wurden junge Frauen entführt und man wusste nicht, ob sie noch lebten oder nicht. Einige Personen berichteten ihm auch, dass die entführten Frauen als Prostituierte verkauft wurden. Er betreute die verzweifelten Betroffenen nach der Rettung, hörte zu und war da. Er setzte sich dafür ein, viele dieser Gelegenheitspiraten mit Hilfe des UNHCR über die Bootskenntung ausfindig zu machen und zur Rechenschaft zu ziehen. Mehr konnte er nicht tun, sagte er und ließ im Gespräch die Hände schwer auf den Tisch fallen.

Der Blick auf Körper, Schweigen und Meer zeigt, wie das Erinnern mit dem Wiedererleben verbunden ist. Im Schweigen bündeln sich diese Gefühle: Die Unfähigkeit, die Situation beeinflussen zu können, erzeugte wirkmächtige Affekte auf dem Südchinesischen Meer. Die anhaltende Intensität dieser Erfahrungen spiegelte sich in den Auslassungen und dem genannten Kontrast zwischen Erleben und (Nicht-)Erinnern wider. Meine Gesprächspartner:innen identifizierten bereits vor ihrer geografischen Flucht Entfremdungsmomente und zerreißen Zugehörigkeiten. Teils setzten diese mobilisierende Kräfte, teils Resignation frei, um die Heimat für eine ungewisse Zukunft zu verlassen. Die auf dem Meer gemachten Erfahrungen entzogen sich aber dieser Logik. Es handelt sich um Erinnerungen, die, wie der Erinnerungsprozess zeigte, eine verleblichte Dimension haben. Als gefühlte Intensitäten durchziehen sie den gegen-

wärtigen Alltag still – dadurch, dass Kommunikations- und Umgangsformen etabliert wurden, um eben jene Erinnerungen zu verdecken.

4.3.3 Die Rettung derer, die das Meer erreichten

In diesem Abschnitt beschäftige ich mich mit dem Moment der Rettung, das zu einem dominanten Narrativ der Flucht wurde und sich gefühlsmäßig stark abhebt. Ich möchte den affektiven Dynamiken, die das Erinnern begleiten, hier Raum geben.

An einem kühlen Herbsttag saß ich mit bác Dững (64 J., m) zusammen an seinem Wohnzimmertisch. Wir hatten uns verabredet, um uns an diesem Tag Zeit für seine Fluchterfahrungen zu nehmen. Ich hatte Fotos mitgebracht, die ich bei einer Bildersuche unter dem Schlagwort »vietnamesische Geflüchtete« gefunden hatte, und breitete diese auf dem Tisch vor uns aus. Bác Dững schaute umher und nahm gezielt das Foto eines Frachters auf und erklärte, dass dieses Schiff die *Cap Anamur II* sei, die habe ihn gerettet. Auf meine Frage, was ihm bei dem Anblick durch den Kopf ging, antwortete er, dass er große Freude verspüre, ein Fest machen möchte. Die mobilisierenden Kräfte, von denen bác Dững sprach, beschrieb er mit dem Ausdruck: »Die *Cap Anamur* ist der Retter derer, die das Meer erreichten.«⁶⁶

Mit dieser kurzen Vignette wende ich mich den Gefühlen zu, die meine Gesprächspartner:innen bei ihrer Rettung empfanden und welche die Rekonstruktion dieser Ereignisse heute auslösen. In den Gesprächen notierte ich, wie sich in Stimmfarbe, Wortwahl und Mimik eine Intensität verdichtete, die mich im Moment des Zuhörens spürbar erfasste. In der Erlebnisgeneration formt die *Cap Anamur* ein gemeinschaftsstiftendes Symbol, das sich in privaten wie öffentlichen Räumen sowie in feierlichen Kontexten in Bildformen, Liedtexten oder über Narrationen wiederfinden lässt.⁶⁷ Die Einbettung und Materialisierung dieser Erfahrung förderte eine räumlich-emotionale Verortung. Zum besseren Verständnis folgt ein kurzer historischer Exkurs:

Das Schicksal der Geflüchteten auf dem Meer und in den provisorisch errichteten Lagern in süd-/ostasiatischen Staaten war das Thema der Flüchtlingskonferenz der Vereinten Nationen im Juli 1979.⁶⁸ Mit der unterzeichneten Vereinbarung erklärten sich 16

66 Original: »*Cap Anamur là cứu tinh của người vượt biển.*«

67 Seit 2012 steht an den Hamburger Landungsbrücken ein Denkmal, das auf den Einsatz des Rettungsschiffes verweist. Verewigt ist dieser Text: »Danksagung. In tiefster Dankbarkeit gegenüber dem deutschen Volk, der Bundesregierung, der Freien und Hansestadt Hamburg, dem Heimatort aller *Cap Anamur* Schiffe für die freundliche Aufnahme der vietnamesischen Flüchtlinge auf der Flucht vor den Kommunisten über das Südchinesische Meer. In großer Dankbarkeit für das von Dr. Rupert Neudeck gegründete Komitee *Cap Anamur*, das 11.300 vietnamesische Flüchtlinge rettete. *Cap Anamur I*: (Sept. 1979-Mai 1982): 9.507//*Cap Anamur II*: (März 1986-Juli 1986): 888//*Cap Anamur III*: (April 1987-Juli 1987): 905 Vietnam-Flüchtlinge. Wir gedenken aller Flüchtlinge, die auf dem Weg in die Freiheit ihr Leben gelassen haben. Die vietnamesischen Flüchtlinge in Deutschland, 12. September 2009« (vgl. Beuchling 2019: 320).

68 In der Zeit von Mitte der 1970er Jahre bis 1990 registrierte der Hohe Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR) insgesamt 839.228 Geflüchtete mit ethnisch vietnamesischer und ethnisch chinesischer Zugehörigkeit in den Geflüchtetenlagern in Ost- und Südostasien (Tran 2012: 80). Für eine ausführliche Beschäftigung mit den Erinnerungen an den Exodus empfehle ich den Aufsatz von Quan Tue Tran (2012).

Staaten dazu bereit, südostasiatische Geflüchtete aufzunehmen (Ha 2020).⁶⁹ Auch wurde festgelegt, dass die Geflüchteten zügig aus den zumeist abgeriegelten und überfüllten Lagern in die Aufnahmeländer zu überführen seien. Die gesteigerte internationale Aufmerksamkeit bewirkte, dass es internationalen Organisationen zugestanden wurde, Rettungsaktionen in den internationalen Gewässern vor der Küste Vietnams durchzuführen, um Geflüchtete aufzunehmen (Beuchling 2003: 50).⁷⁰ Die in der Bundesrepublik bekannteste Rettungsaktion »Ein Schiff für Vietnam«⁷¹, später *Cap Anamur*, stach von Japan ausgehend in See und rettete zwischen 1979 und 1987 im Südchinesischen Meer 11.300 Geflüchteten das Leben.⁷²

Die Rekonstruktion der Rettung war in meinen Gesprächen ein emotionaler Moment und setzte intensive Gefühle frei. Bei einem christlichen Fest in der katholischen Gemeinde beschrieb chú Hoàng (ca. 52 J., m) diese Gefühlsdynamik folgendermaßen: »Wir wurden wiedergeboren und das führte zu einem Wandel. Wir schätzen das Leben mehr, wir danken Gott mehr, denn wir wissen, wie kurz das Leben sein kann.« Die Konfrontation mit dem Tod bestärkte ihn in seinem Glauben. In anderen Gesprächen löste meine Frage, welche Empfindungen mit der *Cap Anamur* verbunden werden, ein ergriffenes Schweigen aus. Chú Hùng (45 J., m) flüchtete als Kind mit seiner Familie. Er sagte, »die *Cap Anamur* war meine Rettung«, dann umhüllte uns ein Schweigen, das mehr aussagte als Worte. Wir saßen auf Stühlen voreinander, er stützte seine Hände auf die Oberschenkel und verlagerte sein Gewicht nach vorne, seinen Blick auf die Hände gerichtet. Es waren kleine Bewegungen, von einer spürbaren Schwere begleitet. Auch ich wendete meinen Blick auf meine Hände, fühlte, dass mir ein Schauer über den Rücken lief. Ich hörte, wie seine Atemzüge sich vertieften, ruhiger wurden.⁷³ Die Intensität, die der

-
- 69 Die Vereinigten Staaten von Amerika (heute lebt dort die größte vietnamesische Diaspora), Frankreich, Kanada, Australien und die Bundesrepublik Deutschland erhöhten unter internationalem Druck sukzessive das Aufnahmekontingent. Diese Vereinbarung bereitete das am 1. August 1980 in der BRD in Kraft tretende *Kontingentflüchtlingsgesetz* vor. Geflüchtete, die über humanitäre Hilfsaktionen wie die *Cap Anamur* aufgenommen wurden, konnten Asylverfahren zur Prüfung und Anerkennung umgehen, was sie zu einer privilegierten Gruppe gegenüber anderen Schutzsuchenden erhob (Su & Sanko 2017: 18–19).
- 70 Meine Gesprächspartner:innen erreichten entweder direkt mit dem Boot die Küste eines anderen Landes, wurden von der *Cap Anamur* gerettet oder von anderen Schiffen, die unter bundesdeutscher Flagge operierten. Nach der Einordnung des Historikers Frank Bösch (2017: 32) ist die Flagge des rettenden Schiffes ausschlaggebend für die Aufnahme schiffbrüchiger Flüchtlinge. Er verknüpft diese formale Verpflichtung mit dem Seevölkerrecht. Nach diesem ist ein »Kapitän bei lebensbedrohlicher Gefahrenlage auf dem Meer verpflichtet [...], die Geretteten aufzunehmen, zu versorgen und in den nächsten sicheren Hafen zu bringen«.
- 71 1982 änderte die Organisation seinen Namen in Cap Anamur/Deutsche Not-Ärzte e. V. (Cap Anamur/Deutsche Not-Ärzte e. V. (o.J.): Geschichte. Rupert Neudeck. <https://www.cap-anamur.org/rupert-neudeck/> (06.03.2019).
- 72 Dem Vorbild Beuchlings (2019, 2003: 27) folgend, beziehe ich mich hier auf die genannte Angabe der Hamburger Gedenktafel. Grund hierfür ist, dass die Zahlen der Geretteten in den unterschiedlichen Publikationen variieren. Da es mir in dieser Arbeit darum geht, die Perspektive der betroffenen Personen in den Mittelpunkt zu stellen, nutze ich die Angabe, die sie auf der Gedenktafel verewigten.
- 73 Nach der Interpretation von Udeni Appuhamilage ermöglicht dieses Schweigen »to sense bodily registers of affective traces and knowing« (2020: 65).

Begriff »Rettung« für ihn barg, erklärte ich mir über die Vielzahl einander überlappenden emotionaler Erfahrungen. Mir als Ethnografin machte das bewusst, dass ich solche Fragen nicht leichtfertig stellen durfte, sondern diese eines vertrauensvollen Gesprächsrahmens bedurften, um die freigesetzten Gefühle angemessen aufzufangen.

Die Intensität der Rettung kontextualisiere ich über die Gleichzeitigkeit kontrastierender Gefühle. Meine Gesprächspartner:innen beschrieben ihre Rettung mit einer »Hoffnung, aber wir rechneten damit, dass wir gar nicht ankommen« (chú Thành, 45 J., m). Bác Dũng (63 J., m) berichtete vom Glück, auf dem Weg zum Fluchtboot nicht festgenommen zu werden; Glück, dass der defekte Motor an Bord sich reparieren ließ; Glück, weder von Piraten überfallen noch in einen Taifun geraten zu sein; und Glück, gerettet worden zu sein. Die Überlappung dieser emotionalen Erfahrungen, einer Bedrohung entkommen zu sein und auf die nächste zuzusteuern, erlebte er als stete Anspannung. Auch chú Thành (45 J., m) erinnerte Kontraste:

In der fünften Nacht haben wir ganz fern so einen Punkt am Himmel gesehen. Das war eine Bohrinselfel, die von einem Schiff gezogen wurde. Die fuhren sehr langsam, deshalb konnten wir die Bohrinselfel auch erreichen. Ja, und dann war mir die Gefahr zum ersten Mal bewusst, weil die Piraten, die waren genau in dieser Umgebung und die wollten auf unser Boot kommen. Das war mir zum ersten Mal klar. Nachdem wir Wasser von der Bohrinselfel bekommen haben, da denken die Leute erstmal nur... da haben sie sich vorbereitet, auf einen Kampf vorbereitet. Hinter uns waren viele Boote. Schließlich haben wir in weiter Entfernung ein Handelsschiff gesehen und gedacht, da müssen wir jetzt hinterherfahren. Wir müssen in ihren Blickwinkel, damit wir nicht in die Gefahr kommen, dass die Piraten uns angreifen. Das war die einzige Möglichkeit, die wir hatten. Das war unsere Rettung. Wir haben Glück gehabt, das kann man so sagen. Wir durften nicht sofort auf das Schiff gehen, die durften uns ja gar nicht aufnehmen und mussten erst nach Deutschland kommunizieren. Ich glaube nach drei Tagen, oder nach zwei, ich weiß nicht mehr so genau, durften wir auf das deutsche Schiff gehen. Da war klar, dass wir auf deutsches Hoheitsgebiet kommen durften. (Juni 2016)⁷⁴

Die Fragilität oder auch erschreckende Überlappung der Gefühle, gerettet zu werden, nicht zu verdursten und sich auf einen Angriff vorzubereiten, zeigt ein Spektrum entgegengesetzter Gefühlsdynamiken auf. Chú Bửu (59 J., m) erklärte mir, dass die Chance, dass die von ihnen mit Kleidung an Deck des Bootes geformte SOS-Zeichen bemerkt

74 Die Wartezeit, die chú Thành beschreibt, bezieht sich auf einen komplexen bürokratischen Ablauf. Entscheidend für die Weiterreise der Geflüchteten in ein Drittland war die Flagge des Rettungsschiffs bzw. Frachters. Bösch hält fest: »Wenn ein deutsches Schiff wie die ›Cap Anamur‹ einige Flüchtlinge rettete und in die Bundesrepublik überführen wollte, meldete es dies über die jeweiligen Botschaften dem Auswärtigen Amt, das dann das Bundesministerium des Inneren (BMI) verständigte, das wiederum alle Landesregierungen um Zustimmung zur entsprechenden Erhöhung der Kontingente ersuchen musste. [...] Dies alles konnte dauern. Eine Lösung wäre es gewesen, die Kontingente für Flüchtlinge aus Indochina grundsätzlich zu erhöhen, um derartige Einzelanfragen zu vermeiden. Gegenüber solchen Spielräumen hatten jedoch die Bundesregierung und die Mehrheit der Bundesländer Bedenken« (2017: 31).

würden, bei null stand. Der Lebenswille aber war machtvoller. Nachdem sie an Bord gegangen waren, brachten die Matrosen ihr Fluchtboot zum Sinken, damit es andere Rettungsschiffe nicht von ihrer Suche ablenke. Das Gefühl der unmittelbaren Gefahr endete für ihn erst, als er das Lager für Geflüchtete erreichte und auf seine Ausreise nach Deutschland wartete. Für andere hörte es auch dann nicht auf.

Bác Thảo (66 J., w) erinnerte, dass sie nach vier Tagen Land entdeckten und darauf zufuhren. Als sie an Land gingen, rannten ihnen malaiische Polizisten mit Gewehren entgegen. Sie beschrieb eine umkämpfte Rettung, »aber wie es weitergeht, weiß ich in dem Moment auch noch nicht. Weil man noch so jung ist, denkt man nicht so weit«. Die nächsten sieben Monate verbrachte sie auf Pulau Bidong, einer Insel, auf der zu diesem Zeitpunkt mehr als 60.000 Geflüchtete beengt und unter schlechten hygienischen Bedingungen lebten. Als sie in dem Camp ankamen, fiel die Anspannung von ihr ab, ausgelöst von einem sinnlichen Reiz: »Und dann höre ich über Lautsprecher Musik. Zum ersten Mal seit 1975, seit vier Jahren, höre ich meine Musik wieder, die ich immer kannte! Da habe ich so geweint.« Sie war ohne Ziel geflüchtet. Ihre Fluchtgedanken hatten sich darauf gerichtet, »nur raus aus Vietnam« zu kommen. Nun stand sie vor der Frage, wie es weitergehen sollte. Die Frage der Weiterreise formte eine Belastung, wie auch chú Thành (45 J., m) erklärte:

Man kannte Amerika und Australien, Europa kannten die meisten nicht. Viele Flüchtlinge hatten eine niedrige Bildung, waren nicht gereist vorher und wollten dennoch nur raus. Der Druck in Vietnam war sehr hoch. (März 2016)

Zunächst stand alles still. Der erneute Wechsel der affektiven Dynamik wurde einerseits als Beruhigung dargestellt. Es wurden Mittel und Wege gesucht, der Familie in Vietnam ein Telegramm zu übermitteln, um zu sagen, dass sie lebten. Andererseits überwog in den Erinnerungen ein Chaos, das mit den extremen Lebensumständen im Geflüchtetenlager und dem Bewusstsein einherging, nicht mehr zurück zu können. Chú Thành beschrieb das Lager als »Hühnerstall«, voller Menschen, die teilweise in selbstgezimerten Hütten, teilweise im Freien übernachteten. Es war laut, dreckig und stank. Chú Minh (47 J., m) bestätigte das, aber betonte eine andere Nuance: »Es herrschten chaotische Umstände, aber es herrschte das Leben.« Er kam als unbegleiteter Minderjähriger nach seiner Rettung in das indonesische Kuku Island Refugee Camp, »google das mal«, sagte er und erzählte mir nicht ohne Stolz, wie er den Lageralltag durch Beschäftigung zu seinem Vorteil nutzte. Er berichtete von den Lebensverhältnissen und wie er sich über den Handel mit Lebensmitteln und Brunnenbau durchschlug.

Ich war beeindruckt von seinem Mut, den er als damals 11-Jähriger aufbrachte und freute mich mit ihm, als er sagte, dass auf der Insel ein Fluchtboot als Denkmal mit der Nummer seines Fluchtbootes verewigt wurde.⁷⁵ Nach drei Monaten reiste er mit anderen

75 Die Komplexität der entorteten Erinnerungen und der Gedenkpraktiken an den Exodus aus Vietnam, wie chú Minh mit der Referenz auf das Denkmal seines Fluchtbootes darstellt, arbeitet Quan Tue Tran (2012) anschaulich über die Verstrickungen lokaler, nationaler, internationaler und transnationaler Dynamiken heraus. Er stellt die Kontinuität einer damals problematischen Wahrnehmung des Exodus heraus, die heute die Anerkennung und Erinnerung an diese Ereignisse er-

unbegleiteten Minderjährigen über eine humanitäre Hilfsorganisation nach Deutschland aus. Das Warten auf das neue Leben war einfacher, wenn das Zielland bereits feststand, entweder durch die Flagge des rettenden Schiffes oder durch die Auswahl, die in den Geflüchtetenlagern von einer internationalen Delegation getroffen wurde. Andere erinnerten einen Stillstand, der die psychische Befindlichkeit schwächte (vgl. Thompson 2010). Die Weiterreise ging mit einem weiteren Abschied einher: von Personen, mit denen man geflüchtet war, von Familienmitgliedern, die in andere Destinationen reisten, von einer Vergangenheit, die man hinter sich lassen wollte.

In diesem Kapitel stellte ich den Übergang der emotionalen in eine geografische Flucht vor. Wir sahen, dass Zugehörigkeiten rissen und zerrissen wurden, dass sich dies in Vietnam, auf dem Meer oder nach der Rettung ereignete. Während dieser Transformation wandelte sich auch die Semantik des Schweigens, das zwar nach wie vor als strukturgebendes Kommunikationselement Beachtung fand, zugleich aber auch dem Impetus des Vergessens nach den unbeschreiblichen Erfahrungen auf dem Meer entsprach.

Chú Hoàng (ca. 52 J., m) lebt mittlerweile in Australien und erklärte die Fluchterfahrung als Katalysator einer starken Aufeinanderbezogenheit. Er nannte eine körperliche und sinnlich erfahrbare Komponente, die im Moment des Erinnerns mitschwingt: »Das Problem ist, dass wir unsere Vergangenheit nicht erinnern wollen. [...] Jedes Mal, wenn wir erzählen, durchleben wir wieder den Schmerz.« Chú Hoàng verknüpfte das Erinnern mit körperlichen Schmerzen. Nach dieser Logik schützte ein geteiltes Schweigen vor dem Erleben dieser Schmerzen. Die körperliche Komponente des Schweigens deckt damit das erlebte Grauen, die Trauer und Scham. Das Gefühl physischer Sicherheit nach der Flucht musste auf der Basis der erlebten Zerrissenheit erst entwickelt werden.

Dem entgegen steht als gemeinschaftsstiftende Erfahrung die Rettung und die damit einhergehende Dankbarkeit, die als Gegengewicht zu den traumatischen Erfahrungen auf dem Meer an Prägnanz gewinnt. Dank auszudrücken beschreibt eine sozial-relationale Praxis. Sie ist ein aktiver Ausdruck von Lebendigkeit, der sich in Relationen, mit den Sinnen und in Raum und Zeit ausdrückte. Das, so möchte ich im nächsten Kapitel herausarbeiten, formte ein neues Zugehörigkeitsgefühl.

schwert. Damit verdeutlicht er den Kampf für das Gedenken am Beispiel einer aktiven transnationalen vietnamesischen Diaspora.

5 Bedenke die Quelle, aus der du trinkst – Ankommen als Prozess

Es bedeutet, dass wenn man einen Schluck Wasser trinkt, dann muss man wissen, aus welcher Quelle es stammt. Wir geben den Spruch immer an die nächste Generation weiter. Du musst wissen, woher dein Vater, deine Großmutter kommt. Ja, und die *Cap Anamur*, die gab uns das zweite Leben. Das ist sozusagen die Dankbarkeit. Die Dankbarkeit, dass er [Rupert Neudeck; Anm. d. Verf.] uns, also die meisten, gerettet hat. Er hat der Gesellschaft bewusstgemacht, dass so etwas möglich ist. (Juni 2016)

Mein Gesprächspartner chú Thành (45 J., m) erklärte in seiner Aussage einen zentralen Wert, der das soziale Leben in vietdeutschen Lebenswelten gestaltet. Dankbarkeit, so leitete er her, basiert auf Wertschätzung. Wann immer er einen Schluck Wasser trinke, reflektiere er, woher das Wasser stamme. Wasser entspringe einer Quelle, einem Brunnen, der von den Vorfahren gegraben worden sei, damit er heute dieses Wasser trinken könne. Die Dankbarkeit für diese Quelle verknüpfte chú Thành daher mit der Dankbarkeit für seine Rettung. Diese erweiterte seine gefühlte Zugehörigkeit.

Das titelgebende Sprichwort symbolisiert Zugehörigkeiten als einen Prozess, denn die aus Verlust und Sehnsucht resultierenden Reibungen bedingten bzw. machten ein neues Zusammen- und Zugehörigkeitsgefühl notwendig. In diesem Kapitel gehe ich dieser Suche über das sich herausbildende Dankbarkeitsnarrativ nach. Die Neuformierung von Zugehörigkeiten verkörpert, wie chú Thành beschrieb, den Umgang mit erlebten Diskontinuitäten. Er wies auf neu entstehende, neu entdeckte und neu gestaltete Beziehungen hin, die aus dem Moment der Rettung erwachsen.

Die zugrundeliegende Dynamik des Ankommens untersuche ich in diesem Kapitel aus der Perspektive der Erlebenden. In Kapitel 5.1 explore ich die komplexe Verschränkung von strukturellen und gefühlten Dimensionen der Ankunft. In Kapitel 5.2 widme ich mich der räumlich-sozialen Gestaltung von Zugehörigkeiten über einen graduellen Aushandlungsprozess. Dabei verfolge ich das Ziel darzustellen, wie Erfahrungen der In- und Exklusion langfristig in Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens einfließen.

5.1 Die Komplexität des Ankommens

Die Aufnahme von 45.779 geflüchteten Personen in die Bundesrepublik im Zeitraum von 1978 bis 1990 entspricht zwar einer migrationspolitischen Besonderheit (Su & Sanko 2017: 19).¹ Kaum erforscht wurde aber, wie die sogenannten humanitären Kontingentgeflüchteten aus Vietnam, Laos und Kambodscha heute auf diese ersten Jahre zurückblicken. Warum das so ist, versuche ich in diesem Kapitel über eine situative Dynamik zu entflechten, die das Narrativ der Ankunft bestimmte. Auch geht es um ein kritisches Nachdenken, warum welche Erinnerungen in den Vordergrund gerückt werden und andere nicht. Ich beschreibe zunächst eine *strukturelle* Dimension der Ankunft, die der Aufnahme von vietnamesischen Geflüchteten den Boden bereitete (5.1.1). Im Anschluss stelle ich mit den Erinnerungen meiner Gesprächspartner:innen die *gefühlte* Dimension der Ankunft in den Mittelpunkt, um die affektiven Anstrengungen des Ankommens herauszuarbeiten (5.1.2). Abschließend erörtere ich in einem Exkurs die Synergien der strukturellen und gefühlten Dimensionen der Ankunft aus der Perspektive einer Erstaufnahmeeinrichtung (5.1.3).

5.1.1 Strukturelle Dimension der Ankunft

Mein Ziel ist es, die strukturelle Dimension der Ankunft über einen Fokus auf die Affekte aufzufächern. Aus diesem Grund erläutere ich das dominante Narrativ der Ankunftsgeschichte vietnamesischer Geflüchteter als *affective arrangement* (Slaby, Mühlhoff & Wüschner 2017: 3). Zeigen möchte ich, dass das Narrativ in einem spezifischem Kontext verortet ist und von situativen Dynamiken und relationalen Einflüssen gestaltet wurde. In diesem Arrangement bildeten sich affektive und emotionale Dynamiken heraus, die in bestimmte migrationspolitische Handlungen mündeten. Daher ist es wichtig, die unterschiedlichen Ebenen zu entflechten, denn nur so können wir begreifen, warum bestimmte Erinnerungen überakzentuiert werden, während andere Facetten in Vergessenheit gerieten – aber heute durchaus unser Verständnis von Migrationspolitik erweitern können. Das alles formt »Zugehörigkeitsverhältnisse [als] politisierte Wahrnehmungs- und Normalisierungsverhältnisse«, wie die Pädagogin Kerstin Meißner (2019: 155; zit.n. Dimitrova et al. 2012) festhält. Diese Linien schärfen, markieren, kondensieren und verwalten unsere »Vorstellungen des Ich, Wir und Die« (ebd.). Was also legte den Grundstein für die strukturelle Dimension der Ankunft?

Die Begriffe der »migrationspolitischen Zäsur« (Kleinschmidt 2017: 59), der »privilegierten Flüchtlingsgruppe« (Beth & Tuckermann 2008: 16) und der Bildungs- und Integrationserfolge (Beuchling 2003) umschreiben die Ankunftserfahrung als einen besonderen affektivintensiven sozialen Raum (Slaby, Mühlhoff & Wüschner 2017: 7). Diese Konstellation erörtere ich inspiriert von soziohistorischen Vorarbeiten (Bösch 2017: 24; vgl. Kleinschmidt 2017; Kocatürk-Schuster 2017) über das Ineinandergreifen

1 Die Aufarbeitung der Ankunftssituation orientiert sich an historischen, politischen, soziologischen und ökonomischen Faktoren (Beuchling 2003, 2019; Wolf 2007; Ha 2014; Schaland & Schmitz 2016; Su & Sanko 2017; Kleinschmidt 2017; Bösch 2017, 2019; Kocatürk-Schuster 2017).

einer erstens medialen Aufmerksamkeit, zweitens zivilgesellschaftlichen Zuwendung und drittens politischen Haltung.²

In ihrem Aufsatz zur »Wirksamkeit der emotionsgeladenen Berichterstattung über Pulau-Bidong« leistet Bengü Kocatürk-Schuster (2017) eine detaillierte Aufschlüsselung der Rolle der Medien. Nicht politische Akteur:innen trieben die bundesdeutsche Aufnahmebereitschaft voran, sondern Personen aus den Medien und der Zivilgesellschaft bewirkten die Zäsur der Migrationspolitik. Auch kam es nicht von ungefähr, dass sich im (inter-)nationalen Diskurs die Bezeichnung »Boat People« bzw. »Bootsflüchtlinge« durchsetzte. Dadurch, so Pipo Bui, beginnt das Narrativ vietnamesischer Geflüchteter in Deutschland aber auch mit einem »dramatic starting point« (2003: 98). Und der gewählte Begriff entkoppelt die Geflüchteten sowohl von ihrem Herkunftsort als auch von ihren Fluchtmotiven. Schließlich, argumentiert Bösch, setzt er sich von »negativ besetzten Begriffen wie ›Asylant‹, ›Flüchtling‹ oder ›Ausländer‹« (2017: 23) ab.³ Welche Gründe stehen dahinter?

Die begriffliche Dekontextualisierung war notwendig, erinnerte bác Trang (78 J., w) bei einer Veranstaltung im November 2018: Als sie Ende der 1960er Jahre in die BRD kam, hatte sich eine einseitige Berichterstattung des Krieges in Vietnam in den Köpfen der westdeutschen Bevölkerung festgesetzt. Es gelang bác Trang damals in Gesprächen in West-Berlin nicht, den Eindruck der »Befreiungsabsicht« durch die NLF zu widerlegen oder den Eindruck, dass es sich um kapitalistische Wirtschaftsflüchtlinge handeln würde. Sie erzählte von den Widerständen, mit denen sie sich stattdessen konfrontiert sah, »keiner wollte mir zuhören«. Diese Wahrnehmung fand ich auch in einem Essayband des Kölner Journalisten Rupert Neudeck aus dem Jahr 1980. Neudeck wurde zu einer Schlüsselfigur der vietnamesisch-deutschen Fluchtgeschichte. Bei einer feierlichen Zeremonie katholischer Vietnames:innen wurde er kurz vor seinem Tod in einer Rede geehrt als »der Vater der Vietnamesen, weswegen alle überhaupt erst hier sind« (40. Vietnamesischer Katholikentag, 14. Mai 2016, Aschaffenburg). Diese Anrede als »Vater« vermittelte Respekt, Loyalität, Ansehen und Vertrauen. Neudeck machte die deutsche Bevölkerung auf die Extremsituation im Südchinesischen Meer aufmerksam:

Einmal mußten auch wir uns weiter für das Los dieser *boat-people* interessieren, zum anderen würde es auch für unsere politische Kultur heilsam sein, einmal eine Atempause von unseren parteilichen Optionen und parteiischen Standpunktprothesen einzulegen, die politische Landschaft durch ein zeitweiliges Bündnis extremer Gegensätze zu verunsichern. (Neudeck 1980: 72; Hervorh. i. Orig.)

-
2. Hervor hebt Bösch die »Zusammenarbeit von Medien, zivilgesellschaftlichen Gruppen, kommunaler Bürokratie und dem Auswärtigen Amt« (2017: 24).
 3. Festzuhalten ist, dass die Dekontextualisierung der Geflüchteten im breiteren Diskurs zu einer Gleichsetzung der Begriffe »Bootsflüchtling« und »vietnamesische Geflüchtete« beigetragen hat. Die ethnische Heterogenität innerhalb der Gruppe wird nicht berücksichtigt. Das verschleiert die differentiellen Lebens- und Fluchtrealitäten von Personen, die sich z.B. als ethnische Chines:innen verstehen oder die den Fluchtweg aus Laos oder Kambodscha antraten. Die Homogenisierung entspricht laut Kleinschmidt einem »besonderen Akt der Fürsorge« der »mittellosen, kulturell fremd gelesenen Gruppe« (2017: 59). Wichtig für die Durchsetzung des Begriffs war also die Perspektive jener, die Hilfe leisten wollten und nicht derer, um die es geht. Das zementierte die Hegemonie.

Ein direkter überparteilicher Zugang, so Neudecks Gedanke, sollte eine direkte Verbindung zwischen Helfenden und Geretteten etablieren. Wie Bettina von Clausewitz (2017) betont, leiteten ihn seine humanistische Einstellung und Zivilcourage. Auch seine eigene Fluchtbiografie im Kindesalter spielte in sein Handeln hinein. Das Appellieren an die eigene Erfahrung war ein springender Punkt: Neudeck gelang es, in der deutschen Zivilbevölkerung die eigenen Erfahrungen während des Zweiten Weltkrieges wachzurufen, viele Personen fühlten sich an ihre eigene Flucht aus den ehemaligen deutschen Gebieten erinnert. Wie das unterstützt wurde, reflektiert Josef Joffe 1979 (2017: 66) in einem Beitrag der ZEIT. In seiner Berichterstattung wechselt er von der Rolle eines objektiven Beobachter in die eines involvierten Mitspielers mit dem Ziel, bei den Rezipient:innen solidarische Gefühle zu wecken. Seinem Beispiel folgten andere und diese Berichte lösten die flüchtenden Menschen in den Booten aus ihrem staatlichen und ideologischen Kontext. Die mediale Berichterstattung veränderte sich also in dieser Zeit und setzte auf eine überparteiliche Bildsprache. Nicht zu unterschätzen ist, dass die Flucht auf dem Südchinesischen Meer die erste Massenflucht war, die in dieser Intensität im Fernsehen ausgestrahlt und in die heimischen Wohnzimmer übertragen wurde (Bui 2003; Bösch 2019). Es entstand eine Affektdynamik bei den Rezipient:innen, die Bengü Kocatürk-Schuster mit dem »Konzept der emotionalen Multiplikation« analysiert:

Die sehr eindringlichen und expressiven Schilderungen [...] hatten einen großen Einfluss auf die außerordentliche Hilfsbereitschaft und Solidarität in Deutschland [...]. Die meisten Berichterstattungen setzten bewusst auf Emotionen (Angst, Hilflosigkeit, Mitleid, Ekel usw.), um die volle Aufmerksamkeit der Leser:innen zu bekommen; nicht nur durch detailgetreue Schilderungen, sondern auch durch Steuerung von Emotionen mit überspitzten Metaphern, Visualisierung des Elends und selbst mit Vergleichen zum Nationalsozialismus. (2017: 43, 45)

Es treten mehrere Ebenen hervor, die das Schicksal im Südchinesischen Meer zu einem affizierenden Ereignis machten. Einmal fand ein sprachlicher Wandel statt.⁴ Vergleiche zur deutschen Nachkriegsgeschichte, wie auch Kocatürk-Schuster (2017) sie über den

4 Diese emotionale Multiplikation lässt sich auch anhand des Framings erklären, da Worte und Ideen in unserem Gehirn Bewegungsabläufe, Gefühle, Tastsinn, Gerüche und Geschmäcker simulieren (Wehling 2017: 23–32). Ein über Worte aktivierter Deutungsrahmen, ein sogenannter Frame, zeichnet sich über einen Inhalt und eine Struktur aus. Die Berichterstattung weckte also mit der Sprachwahl (wie »Hilflosigkeit«, »Ekel«) verkörperte Erinnerungen. Der folgende Auszug aus einem ZEIT-Artikel von Marion Gräfin Dönhoff veranschaulicht, wie Emotionen mit direkten humanitären Aktionen verknüpft werden: »Sollten Journalisten sich wirklich mit Beobachten und Beschreiben begnügen? Müßte man nicht auch etwas tun? Versuchen, aus unserer gesicherten Existenz wenigstens einigen dieser Ärmsten der Armen zu helfen? Darf man sich durch den Einwand lähmen lassen, daß dies ja nicht mehr als ein Tropfen auf den heißen Stein sein kann? Das Ergebnis stundenlanger, nein, tagelanger Diskussionen ist ein konkreter Hilfsplan, den wir den Lesern hiermit vortragen, weil wir meinen, daß dieser oder jener sich vielleicht angeregt fühlen könnte, selber mitzuhelfen. Wir haben dem Senat der Freien und Hansestadt vorgeschlagen, daß wir den Transport von 250 Flüchtlingen aus Malaysia bezahlen, falls Hamburg bereit ist, sie aufzunehmen und sie nach und nach zu integrieren; wobei wir uns verpflichten, für ein Jahr einige wichtige Hilfskräfte zu bezahlen, die für den Sprachunterricht und die Betreuung notwendig sind. [...] Die Aufwendungen für den gesamten Hilfsplan werden voraussichtlich aber das Vier- bis Fünffache

Vergleich zum Nationalsozialismus andeutet, las ich in verschiedenen Zeitungsartikeln aus dieser Zeit, etwa den Vergleich zu den europäischen Auswandererschiffen oder über die mediale Verwendung des Begriffs »Heimatvertriebene«. Emotionen leiten Handlungen und die emotionale Multiplikation bewirkte das Hinterfragen eigener Werte und Parteilinien.⁵ Allmählich wandelte sich der Blick der bundesdeutschen Bevölkerung auf die eigene Vergangenheit (Bösch 2019). Dieser Argumentation folgt auch Kleinschmidt. Die Autorin analysiert das Zusammenwirken der humanitären Ideologie mit der Formulierung einer »antikommunistischen Schicksalsgemeinschaft, [...] die dazu führte, Menschen ohne ethnischen und historischen Bezug zum bundesdeutschen Staat aufnehmen und integrieren zu wollen« (2017: 53).

Das führt mich zum zweiten Punkt, dem Auslösen intensiver, nicht genau definierter Gefühle in der bundesdeutschen Zivilgesellschaft. Die gesellschaftliche Betroffenheit drückt sich nach Beuchling (2003: 21) und Bösch (2017: 22–23) in der Betonung der Ähnlichkeiten zu den vietnamesischen Geflüchteten aus wie etwa Fleiß, Disziplin und dem Wert der Bildung. Neben dieser auch heute noch dominanten Betrachtung erweiterte bác Trang (78 J., w) den Kontext: »Am Anfang wollte Deutschland sie überhaupt nicht aufnehmen. Wir haben hier gekämpft mit Rupert Neudeck und ganz vielen Organisationen und politischen Parteien.« Der Umsetzung voraus ging ein stetig erhöhter Druck auf die politischen Akteur:innen (Su & Sanko 2017). Das Engagement einzelner Journalist:innen, allen voran Rupert Neudeck, löste in der Zivilgesellschaft Resonanz aus und das übersetzte sich in die Notwendigkeit politischen Handelns. Die in der Bundesrepublik bekannteste Rettungsaktion ging aus einer »mediale[n] Inszenierung der radikal autonom arbeitenden Hilfsorganisation *Ein Boot für Vietnam*« hervor (Kleinschmidt 2017: 55; Hervorh. i. Orig.). Neudeck startete nach dem Vorbild französischer Linksintellektueller einen groß angelegten Spendenaufruf und verknüpfte diesen mit einer breiten gesellschaftlichen Solidaritätsaktion – und »[d]ie deutsche Bevölkerung ließ sich vom Spendenaufruf begeistern« (Kocatürk-Schuster 2017: 44). Der Erfolg beruhte auf der anschlussfähigen Konzeption der Spendenaktionen unterschiedlicher Initiativen und Organisationen.⁶ Für die Bevölkerung lag die Betonung darauf, dass jeder Pfennig zählte.⁷

dieses Betrages ausmachen. Deswegen hoffen wir sehr, daß unsere Leser sich beteiligen werden« (1979: 1).

- 5 Der Schriftsteller Heinrich Böll und weitere internationale Intellektuelle wirkten maßgeblich auf die Hilfs- und Aufnahmebereitschaft der Zivilgesellschaft ein, was den Druck auf eine staatliche Handlung erhöhte. Böll (in Neudeck 1980: 79) formuliert seinen Appell mit eindringlicher Schlichtheit: »Ich sehe nur die Menschen, die weg wollen, die aus diesem Land heraus wollen – oder zum Beispiel aus einem anderen Land, denn dieses gleiche Problem betrifft natürlich auch die DDR. Die Haltung der Regierung ist mir mehr oder weniger gleichgültig. Ich sehe nur diese Menschen, die andere Lebensbedingungen wollen als die, unter denen sie leben. Ich maße mir nicht an zu beurteilen, ob die Motive dieser Flüchtlinge gut oder schlecht sind. [...] Ich sehe nur die Leute, die über eine Grenze wollen, die leben wollen, und ich denke, daß wir ihnen allen helfen sollten. Einfacher kann ich's nicht ausdrücken.«
- 6 Zumeist handelte es sich um Sozial- und Wohlfahrtsverbände, die auf Fürsorge und Katastrophen spezialisiert waren (Kleinschmidt 2017: 55).
- 7 Nach Bösch (2017: 28) brachte »den Durchbruch bei den Spenden [...] ein Fernsehbeitrag des ARD-Magazins ›Report‹ von Franz Alt am 24. Juli 1979: Nach einem ausführlichen Bericht über die noch recht unbekannte Aktion ›Ein Schiff für Vietnam‹ nannte er – ohne vorher die Genehmigung des

Die Umsetzung dieser Spenden in eine Rettungsaktion gelang Neudeck aufgrund der »schlanken personenzentrierten Organisationsform« (Bösch 2017: 27). Er charterte im Namen des eingetragenen Vereins einen Frachter, der unter dem Namen *Cap Anamur* zu einem Hospitalschiff umgerüstet wurde. Im August 1979 brach die Besatzung zu seiner ersten von insgesamt drei Rettungsaktionen auf. Bis 1987 wurde 11.300 Geflüchteten das Leben gerettet (Beuchling 2019: 320).

Ich komme zum dritten Punkt, der politischen Haltung: Immer deutlicher kristallisierte sich die Aufforderung nach einer organisierten Aufnahme von Personen unabhängig von ihrer individuellen Verfolgungs- und Fluchtgeschichte heraus (Su and Sanko 2017: 17; Kleinschmidt 2017: 50; Bösch 2017: 18–19). Die Wechselwirkung zwischen Medien und der Zivilgesellschaft bereitete schließlich die (infra-)strukturelle Dimension der Ankunft vor. Wieder war es das Engagement einer Einzelperson, die den Stein ins Rollen brachte. In der Vorweihnachtszeit 1978 reagierte der niedersächsische Ministerpräsident Ernst Albrecht (CDU) auf die Berichterstattung über den wochenlang ziellos vor der Küste Malaysias umhertreibenden Frachter *Hai Hong*. An Bord befanden sich, dicht gedrängt und unter desaströsen hygienischen Bedingungen, 2.500 chinesische Vietnames:innen, die kein Staat aufnehmen wollte. Das Sehen dieser Bilder, so Albrecht, motivierte sein Handeln. Er entschied im Alleingang, 1.000 Personen nach Niedersachsen zu überführen. Am 3. Dezember 1978 landeten die ersten Geflüchteten der *Hai Hong* in Hannover-Langenhagen (Vietnam-Zentrum Hannover 2012: 20).

Ministerpräsident Albrecht blendete politische Kontexte zugunsten von Solidarität und Humanität aus. Das entsprach den zivilgesellschaftlichen Aufforderungen und wich von der bundesdeutschen »restriktive[n] Haltung« ab (Bösch 2017: 16). Weitere Politiker:innen zogen nach. Schließlich sind diese Alleingänge aber auch im Kontext der internationalen Politik zu betrachten: Albrechts Handlung reflektierte ein innenpolitisches Spannungsfeld, das einer wachsenden internationalen Kritik nicht länger standhalten konnte (Bösch 2017: 22–23).⁸ Zu beachten ist also, dass verschiedene Akteur:innen eine Handlungsperspektive schufen, in dem sich das Ankunftsnarrativ entfaltete. Die Zahl des Kontingents erhöhte sich mit dem öffentlichen Druck, sodass die Bundesregierung sich verpflichtete, »die humanitären Aktionen nun auch in einen rechtlichen Rahmen zu gießen« (Kleinschmidt 2017: 57). Das hieß, dass die Geflüchteten, die von der *Cap Anamur* gerettet werden konnten, das Aufnahmekontingent erhöhten. Meine Gesprächspartnerin bác Trang (79 J., w) erinnerte das als einen zähen Kampf:

Dann entschied die Genfer Konferenz, dass Industrieländer ein Kontingent aufnehmen müssen. Deswegen heißen sie ja auch Kontingentflüchtlinge. Das ging nach der Bevölkerungszahl, Deutschland musste 30.000 aufnehmen. Mit den 10.000, die die

Intendanten bekommen zu haben – ein Spendenkonto, auf das in kurzer Zeit 2,2 Millionen DM eingingen, was den Schiffseinsatz erst ermöglichte.«

8 Erst die wachsende internationale Kritik bewegte die Bundesregierung auf der *UN Conference on Indochinese Refugees* im Juli 1979 dazu, als eines von 16 Ländern ein Kontingent von 10.000 Geflüchteten aus den überfüllten Lagern Südostasiens aufzunehmen (Ha 2020). Zuvor hatte die Bundesregierung versucht, die Forderung, Personen aufzunehmen, über die Zusicherung finanzieller Mittel zu verhindern. Zum Vergleich: Die USA nahmen monatlich 14.000 Personen auf. Das zunächst vereinbarte Kontingent von 10.000 erweiterte sich sukzessive auf rund 30.000 (Bösch 2019: 13).

Cap Anamur gerettet hatte, waren es 40.000. Mehr war nicht. Und Berlin musste 2.500 aufnehmen. (Juni 2017)

Ihre Aussage erinnert an das politische Kalkül, das heute im dominanten Diskurs oftmals verdeckt wird. Dass bereits 1976 vietnamesische Geflüchtete aus Laos in West-Berlin aufgenommen wurden, fand damals wie heute keine mediale Beachtung, bemängelt sie.

Die Berichterstattung und die zivilgesellschaftlichen Aktionen erhöhten nicht nur den Druck hin zu einem politischen Handeln. Sie formten auch eine Schicksalsgemeinschaft aus südostasiatischen Geflüchteten, deutschen Spätaussiedler:innen und DDR-Geflüchteten, sodass die Betroffenheit und das Engagement des Einzelnen in den Mittelpunkt rückten (Kleinschmidt 2017: 52). Auch die Gemeinsamkeit, die über die Argumentationslinie des Kalten Krieges hergestellt wurde, evozierte Nähe über ein geteiltes Feindbild. All das beförderte eine diskursive Homogenisierung der Ankommenden, die sich bis heute über eine synonyme Verwendung der Bezeichnungen »Bootsflüchtlinge« und »vietnamesische Geflüchtete« hält.

Bei einer Tasse Kaffee reflektierte bác Huy (71 J., m), der vor 1975 als Student nach Westdeutschland kam, seine damalige Wahrnehmung dieser Gleichsetzung. Mit der Auflösung der Republik Vietnam wurde er staatenlos:

Wir konnten nicht zurück nach Vietnam, sondern beantragten politisches Asyl in Deutschland. Es gab keine Hürden und da habe ich gemerkt, die Vietnamesen werden bevorzugt von der Ausländerbehörde. Offenbar war es kein Zufall, dass es bei mir so schnell ging, weil man von anderen das Gleiche hörte. Auch die Familienzusammenführung haben sie unterstützt. In den Köpfen der damaligen Beamten war das festgesetzt, die Vietnamesen, die lassen sich gut integrieren. Während die Türken geblockt wurden, waren wir willkommen. Selbst die Familienzusammenführung ging so leicht! Meine Familie habe ich nach Deutschland geholt. Im Nachhinein kann ich sagen: Die Vietnamesen wurden bevorzugt. (März 2017)

Bác Huys wahrgenommene Bevorzugung spiegelte die mediale Aufmerksamkeit und wirkte bevorteilend im Kontext der rechtlichen Anerkennung. Wir sehen also, wie institutionelle Vorgänge diskursiv beeinflusst werden. Dieser Eindruck bestätigt die Wahrnehmung der privilegierten Geflüchtetenengruppe.

Festzuhalten ist, dass innerhalb dieses affektiven Arrangements am 1. August 1980 unter innenpolitischem Druck und zeitlicher Dringlichkeit ein »Gesetz über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommene Flüchtlinge (kurz »Kontingentflüchtlingengesetz«)« verabschiedet wurde. Der Status ging mit Privilegien einher und hatte dem Asylverfahren gegenüber den entscheidenden Vorteil, dass ein Kontingentgeflüchteter ohne Verfahrensprüfung als im Heimatland verfolgt anerkannt wurde (Plamper 2019: 242). Die Schutzsuchenden erhielten einen sofortigen Rechtsstatus inklusive zugehöriger Leistungen, ohne dass dem ein Asylverfahren vorrangig. Eine schnelle Arbeitserlaubnis, Sprachförderung, eine unterstützte Familienzusammenführung, der Bezug von staatlicher Unterstützung für die Ausbildung von Schüler:innen und Studierenden nach dem Bundesausbildungsförderungsgesetz sowie beruflicher Einglie-

derungshilfen zeichneten die auf Nachhaltigkeit geschneiderten Integrationsmaßnahmen aus. Markant zeigt sich eine Differenz zu der »vermeintlich nur temporären Aufnahme von Migranten, wie sie bei den ›Gastarbeitern‹ im Vordergrund stand [...]. [M]an [ging] bei den Indochina-Flüchtlingen gleich davon aus, dass sie dauerhaft bleiben würden« (Bösch 2017: 35).⁹

Auf die Umsetzung der Maßnahmen zur wirtschaftlichen und sozialen Integration gehe ich in Kapitel 5.1.3 in einem Exkurs näher ein. Hingegen möchte ich jetzt die Auflösung des affektiven Arrangements thematisieren, die eine migrationspolitische Trendwende anstieß.¹⁰ Die seit den 1980er Jahren stetig wachsende Wirtschaftskrise in der BRD wandelte die bundesdeutsche Aufnahme- und Hilfsbereitschaft (Bösch 2019: 222). Politische Restriktionen zeichneten sich in der Verengung des rechtlichen Aufnahmerahmens¹¹ und leiser werdenden Solidaritätsbekundungen ab (Su & Sanko 2017: 19). Ein in diesen Jahren offen hervorvertretender Überfremdungsdiskurs, der sich in Parolen wie »Das Boot ist voll« äußerte (Bösch 2017: 35), offenbarte einen Wandel der gesellschaftlichen Einstellung. Zu einer emotionalen Distanzierung trug nicht zuletzt die charakteristische Veränderung in der Berichterstattung bei – auffallend über den Wandel der Schlagzeilen über die »vietnamesischen Heimatvertriebenen« zu »Wirtschaftsflüchtlingen« oder »Asylanten«.

Die Vielschichtigkeit der Ankunft zeigt sich in der Gleichzeitigkeit struktureller Widerstände und mobilisierter Kräfte. Zwar förderten das Zusammenspiel der medialen Aufmerksamkeit, des zivilgesellschaftlichen Handelns und der politischen Haltung ein besonderes Momentum. Nicht vergessen werden darf aber, dass trotz des strukturell bevorzugen Systems rassistische Ressentiments Teil des bundesdeutschen Alltags waren und noch stets sind. Bereits im August 1980 wurden zwei vietnamesische Geflüchtete in Hamburg Opfer eines rechtsradikalen Anschlags in einem Wohnheim für Geflüchtete (Vu & Tran 2020; Beuchling 2003: 96–97). Diese Facette der Ankunftsgeschichte wurde lange beschwiegen oder nur als Randnotiz behandelt; sie passte schlicht nicht zu der erinnerten Erfolgsstory der Aufnahmegesellschaft. Und diese Facette weist auf einen eklatanten Unterschied zwischen der strukturellen und der gefühlten Dimension der Ankunft hin. Im nächsten Schritt stelle ich dar, wie meine Gesprächspartner:innen diese Ankunft erlebten und erinnerten.

9 Nicht zuletzt aufgrund der bevorteilenden Ankunftssituation ist der Begriff »Flüchtling« für meine Gesprächspartner:innen positiv konnotiert. Béc Trang (79 J., w) wies mich aber auch darauf hin, dass »viele sich als politische Flüchtlinge fühlen, obwohl sie den humanitären Aufenthalt bekommen haben«.

10 Geflüchtete Personen aus Südostasien, die Deutschland ab 1983 erreichten, reisten entweder über die Familienzusammenführung ein oder mussten einen Asylprozess durchlaufen (Beuchling 2003: 21).

11 Die Reduktion der Ausgaben für die Integrationsmaßnahmen schlug sich u.a. in der verringerten Anzahl der geleisteten Sprachkursstunden nieder.

5.1.2 Gefühlte Dimension der Ankunft

Im Zentrum dieses Kapitels steht die gefühlte Dimension der Ankunft. Das bedeutet, ich rücke jene Perspektiven in den Mittelpunkt, die das dominante Narrativ mit Substanz füllen und ein Verständnis davon ermöglichen, wie es sich für meine Gesprächspartner:innen heute anfühlt, die Ankunftsjahre zu erinnern. Dabei differenziere ich die Perspektiven der involvierten Ersthelfenden von den Empfindungen Ankommender und ihre (in-)direkten Auslassungen von erinnerten Aushandlungen sinnlich grundierter Resonanz- und Dissonanzerfahrungen.

Fakt ist, dass die Affektdynamik der Ankunft sich über eine gefühlte Nähe ausdrückte. Gefördert wurde diese von politischen und zivilgesellschaftlichen Akteur:innen und darüber hinaus zentral von Personen, die die Bundesrepublik vor dem Kriegsende als Studierende erreichten. Sie unterstützten die Ankunft der ersten Geflüchteten ab Dezember 1978 federführend.¹² Bei einem gemütlichen Gespräch mit bác Huy (70 J., m) und gemeinsamen Essen in einem beliebten Restaurant in Berlin-Schöneberg erinnerte er sich daran, wann und wo er die Rede des Ministerpräsidenten Albrecht über die Aufnahme von 1.000 Geflüchteten hörte. Er erinnerte sich an den kalten Winter und daran, dass

die Leute bei plus 30 Grad aus Singapur abflogen und in Deutschland bei minus 14 Grad angekommen sind, mit kurzen Hosen. Man hat sie schnell in Busse gepackt und die Busse hochgeheizt. Ich bin schnell nach Friedland gefahren und irgendwer hat angeordnet, Kleider für die Vietnamesen zu kaufen. Aber die Deutschen sind alle zu groß für die Vietnamesen. Die gekaufte Kleidung passte nicht. Die Hosen musste man komisch festhalten und Jacken waren so wie Mäntel. Aber es hat mich sehr beeindruckt und zu Tränen gerührt. Ich war sehr motiviert mitzumachen: »Wenn die Deutschen das machen, dann musst du auch mithelfen. Das sind deine Landsleute. Lass sie nicht im Stich!« (März 2017)

Bác Huy erinnerte sich an Kontraste, die im Zitat mit der Kälte und der Kleidung hervortreten. Zwei Lebenswelten, so interpretiere ich es, werden ruckartig verbunden. Er beschrieb, dass der Aktionismus der deutschen Zivilgesellschaft ihn motivierte mitzuhelfen. Der Punkt, auf den ich ferner hinausmöchte, ist das Aushandeln einer multiplen Zugehörigkeit. Die Wahrnehmung, dass die Zahl der Geflüchteten stieg, ging für ihn mit der traurigen Gewissheit einher, viele würden diese Flucht nicht überleben. Er fragte sich: »Kann ich das gutheißen, sie anzulocken? Dann sterben noch mehr Leute im Meer. Oder sollen die dann zuhause sterben?« Die Intensität dieser inneren Aushandlung zeigte sich wenige Momente später in unserem Gespräch:

12 Schaland und Schmitz charakterisieren die 2.055 Personen umfassende Gruppe als »unique community in Germany« (2016: 8). Sie führen das darauf zurück, dass ein Großteil von ihnen als Studierende in die Bundesrepublik kam und aufgrund der Schwierigkeiten nach Kriegsende nicht nach Vietnam zurückkehrte. Viele arbeiteten in hochqualifizierten Berufen wie der Medizin und den Naturwissenschaften. Die geteilte Erfahrung der Entortung und die Unmöglichkeit der Rückkehr stärkten ihre Aufeinanderbezogenheit und führte zu der Gründung von Vereinen und Organisationen (ebd.: 18). In den Ankunfts Jahren engagierte sich eine beträchtliche Zahl von ihnen als Sprach- und Kulturmittler:innen.

Die Kirche, also auch das DRK und die Diakonie, hat von Anfang an mitangepackt. Später kamen die Malteser, der Samariterbund und was es da noch alles gab dazu. Und ich ging an der katholischen Kirche vorbei und war sehr gerührt, weil ich ein Plakat las. Da stand in großen Lettern »Boat People S.O.S. Mach die Tür auf für Jesus aus Vietnam.« ... Für mich ist es immer noch schwer, den Satz zu wiederholen. Das hat mich so gerührt. Das Plakat von der Caritas war schlicht rot: »Mach die Tür auf für Jesus aus Vietnam.« Mehr stand nicht drauf. Ich habe tagelang geweint ... Es tut mir heute noch weh, darüber zu reden. Und deswegen freue ich mich, dass ich sowas gesehen habe. So richtig gerührt. (März 2017)

Während bác Huy sprach, brach seine Stimme und Tränen stiegen ihm in die Augen, als er die Inschrift zitierte. Er suchte den Blick zu seinen Händen, als er die Zeile wiederholte und hob die Schultern. Dann verweilte er einen Moment, ließ die Schultern hängen und senkte den Kopf. In diesem Moment übermannte ihn die Emotionalität dieser Erinnerung, die sich in seiner Körperhaltung spiegelte. Wir schwiegen gemeinsam, während die Intensität seiner Erinnerung nachwirkte. Die Sequenz bildet eine affektive Ambivalenz zwischen der empfundenen Trauer und einer gefühlten Solidarität ab.

In einem Expertengespräch mit bác Luân (68 J., m), das ich einige Monate später in Hannover führte, stellte sich eine ähnliche, aber emotional anders grundierte Involviertheit heraus. Er studierte seit 1968 in der BRD und kanalisierte seine empfundene Unsicherheit nach dem Kriegsende über politisches Engagement.¹³ Er schloss sich mit vietnamesischen Kommiliton:innen zusammen und berichtete über die Menschenrechtsverletzungen in Vietnam. Diese Tätigkeit stärkte seine Beziehung zu seinen Landsleuten, zugleich ging er aktiv auf die lokale Bevölkerung zu. Sie gründeten einen Verein und so kam es dazu, dass politische Akteur:innen sie im November 1978 ansprachen, ob sie die Ankunft der Geflüchteten in Hannover unterstützen könnten. Bác Luân sagte sofort zu. Er erinnerte sich dabei an seine ersten Eindrücke und verglich sein Leben in Deutschland mit dem Leben im Kühlschrank, »nur im Kühlschrank sind es 0 Grad und das hier sind Minus 10!« Die Ankunft der ersten Geflüchteten am 3. Dezember 1978 erlebte er als großes Spektakel, gefolgt von pragmatischen Schritten:

Das war ein positives Echo von Herrn Ministerpräsident Albrecht. Die ganzen hohen Beamten begrüßten die Geflüchteten, die direkt aus Singapur oder Malaysia kamen. Nach dem Tee kamen sie nach Friedland, wir begleiteten die ersten 130 in drei Bussen. Jeder erhielt einen Schlafplatz in der Baracke. Dann bekamen sie zunächst Kleidung und eine medizinische Untersuchung. Einige hatten Tuberkulose, die kamen sofort in die Lungenklinik. Und die anderen bekamen zuerst nur die medizinische Untersuchung, damit sie Ruhe haben und Sicherheit spüren. Und dann gab es Essen: Natürlich, es gibt Reis, aber nicht diese Reissorte aus Vietnam. Die müssen wir erst suchen. Zum Frühstück gab es Butter und Marmelade, aber die meisten schieben die Butter zur Seite, die können sie nicht essen. Es gibt ein Dolmetscherbüro und ja, wir betreuen die Geflüchteten fast den ganzen Tag und Nacht. Die Dolmetscher übernachteten

13 Bác Luân entschied sich damals aus pragmatischen Gründen für den Studienstandort Deutschland. Der Ruf deutscher Universitäten war gerade im technischen Sektor sehr gut. Als Student durfte er arbeiten, zudem wurden keine Studiengebühren erhoben, sodass ihm die Finanzierung des Studiums machbar erschien.

dort auch. Das heißt, wenn irgendwie was los ist, wir sind immer da. Die Uniklinik Göttingen spielt eine wichtige Rolle, wir können immer dorthin gehen. Aber zuerst gibt es immer Kleidung, medizinische Untersuchung und Aufklärung. [...] Eine Woche später es gibt schon den ersten Deutschunterricht. Es gibt Lehrkräfte, viele kommen freiwillig dafür in die Baracke. Und die schulpflichtigen Kinder kommen vorläufig in den Kindergarten oder in die Schule (Juli 2017)

Neben der skizzierten Dynamik von staatlichem Handeln, gesellschaftlichem Engagement und einer praktischen Ankunftssituation möchte ich auf eine Ebene eingehen, die in der Benennung von »Ruhe und Sicherheit« hervortritt. Bác Luâns Fürsorge ging über praktisches Handeln hinaus, wie die Bemühung, die richtige Reissorte zu finden, nachts vor Ort und ansprechbar zu sein. Er nannte mir seine Tätigkeit: Tagsüber war er für die Betreuung der Verwaltung, der Gesundheit und den medizinischen Untersuchungen der Geflüchteten zuständig. Am Abend trafen er und weitere Dolmetscher:innen informell mit den Geflüchteten zusammen und stellten die Fragen, die sie seit dem Machtwechsel beschäftigten:

Wie sieht die Lage in Vietnam aus, in Wirklichkeit? Und es sind sehr viele, viele, viele ... man sagte ... unangenehme Sachen passiert. Danach haben wir auch gefragt und sie erzählten es uns. Viele von uns weinen. Ich weine auch, als ich sowas gehört habe. Viele fragten sich, meine Angehörigen, ob sie leben oder nicht? Oder einige sind schon tot, die haben sie weggeworfen ins Meer. Und sie überlebten das. Wir können nur trösten, aber mehr können wir nicht. Wir können nur sagen: »Ihr müsst auch Mut haben. Ihr seid geflohen, jetzt seid ihr in Sicherheit. Keine Sorgen mehr. Neues Leben anfangen.« (Juli 2017)

In dem Zitat treten emotionalisierende wie emotionsregulierende Aspekte hervor, die die Ankunft und die Beendigung der gefühlten Flucht herausforderten. Die Notwendigkeit, den Blick in die Zukunft zu richten, reagierte auf die erlebte Orientierungslosigkeit. Bác Trang (77 J., w) verwies darauf, dass in Berlin viele Leute ihre Hilfe anboten, »die sich noch daran erinnerten, was sie nach dem Zweiten Weltkrieg alles miterlebten. Die haben Patenschaften angeboten, die haben Wohnungen angeboten, mietfrei für ein Jahr. Das war ganz toll«. Eine emotionale Nähe zeigte sich in den drei dargestellten Perspektiven der Helfenden, die sich mit den Darstellungen Kocatürk-Schusters (2017) zur emotionalen Multiplikation verbinden lassen.

Ich komme nun zu dem Punkt, wie die Ankommenden die Situation erlebten. Als ich bác Dũng (64 J., m) zu einem vereinbarten Interview über seine Ankunftserfahrungen traf, beschrieb er seine heutige Wahrnehmung mit einem Kontrast der Lebensrealitäten in Vietnam und Deutschland. Er nannte die erlebte »Kontrolle durch die Kommunisten, seitdem sie das Land erobert hatten. Sie haben uns wie Gefangene, wie Sklaven behandelt«. Er erzählte von dem Hunger und dass er keine Wahl hatte zu bleiben.

Wir sind geflüchtet und überlebten. Wir hatten Glück und seitdem leben wir in Deutschland. [...] Wir danken Gott, wir danken den Deutschen, dass sie uns gerettet haben. Als wir noch keine Arbeit hatten, haben sie uns unterstützt. Ich war glücklich, als ich eine Arbeit bekommen habe, sehr glücklich, denn dann konnte ich

von meinem Verdienst leben. Wir sind sehr dankbar. [...] Wenn wir heute arbeiten gehen und Steuern bezahlen, sagen wir: »Okay, gut.« Das heißt, wir haben einen Kredit genommen und wir zahlen den zurück. Aber wir freuen uns sehr, dass wir das zurückbezahlen können. (Oktober 2017)

Blicken wir genauer in bác Dungs Aussage, lässt sich über die Akzentuierung der Dankbarkeit der Kontrast zu seiner vorherigen Situation erahnen. Er betrachtete seine Ankunftsjahre über eine reziproke Verbindung. Damals wurde er unterstützt, sich neu zu etablieren. Seine heutige Steuerzahlung relationierte er zu diesem »Kredit«, den er zurückbezahlte. Die Chance, neu anfangen zu können, mündete in die Chance, sich handlungsmächtig erkenntlich zu zeigen. Implizit verwies er, wie ich in einem anderen Gespräch mit ihm heraushörte, auf eine empfundene Scham. Die erste Zeit war er in Deutschland auf Sozialhilfe angewiesen, er war abhängig. Seine Dankbarkeit fußte darauf, dass er diese Abhängigkeit überwunden hatte.

Dankbarkeit richtete sich auf das »bedingungslose Vertrauen«, so chú Chinh (47 J., m). Ich traf ihn und weitere Personen im April 2017 in Hermsdorf, dort kommt die Gruppe der vietnamesischen Pfadfinder Berlins einmal im Monat zusammen.¹⁴ Das hat eine lange Tradition, lernte ich, denn wie auch chú Chinh kamen viele der Anwesenden im Kindesalter nach der Flucht über das Meer nach Deutschland. An dem Tag beschrieben sie mir den Kontrast, den sie in den Ankunfts Jahren aushalten mussten, denn das Überleben selbst sei ein Wunder gewesen, mit dem nicht zu rechnen war. Nach der traumatischen Erfahrung auf dem Meer seien individuelle Ziele nicht mehr so wichtig gewesen, erklärte chú Chinh: »Wir denken mehr an andere, daran anderen zu helfen. Wir brauchen nur Freunde, Zusammenhalt, Familie.« Die verkörperte Dimension von Gemeinschaft beschreibt einen wesentlichen Faktor für ein sich entwickelndes Selbst-/Vertrauen. Diese sich neuformierenden Zugehörigkeiten kontrastierten die erlebte Desorientierung und Entfremdung (Mattes & Lang 2021: 7).

Mit chú Phu (51 J., m) sprach ich bei einer Veranstaltung der katholischen Gemeinde über seine Ankunft. Seine eigene Wahrnehmung ergänzte er mit der Perspektive seiner Eltern, die in Vietnam zurückblieben. Ihre Sorge über das Schicksal ihrer Kinder wich einer Erleichterung, »dass es Menschen gibt, die uns so gut aufnahmen«. Diese sozial imaginierte Nähe war ausschlaggebend, erinnerte chú Thành (45 J., m). Er sagte, in Vietnam lebte die Familie sehr eng zusammen. Während es ihm damals noch nicht bewusst war, dass er nicht mehr nach Vietnam zurückkehren, sondern in Deutschland bleiben würde, verfolgte sein Vater das Ziel, die ganze Familie »aus Vietnam rauszuholen«. Die Entscheidung, nach Deutschland gehen zu wollen, traf sein Vater im Geflüchtetenlager, weil die Ausreise dorthin bereits nach einer vergleichsweise kurzen Zeit möglich war (er nannte vier Wochen). Hätten sie sich für die USA oder Frankreich entschieden, hätten sie länger im Lager bleiben müssen. Die Entscheidung, wohin es gehen sollte, trat laut

14 Der Name der Gruppe, so erklärten mir cô Huyền (44 J., w) und chú Chinh (47 J., m), bezieht sich auf die kulturellen Wurzeln der Gruppe, Helden und Freiheit. Dies spiegelten auch die ineinandergreifenden Referenzen auf Vietnam und Deutschland, welche die Abzeichen der Pfadfinderuniformen zieren. Dort verknüpfte sich z.B. eine Lilie (das internationale Symbol der Pfadfinder) mit der südvietnamesischen Flagge und dem Berliner Bären.

chú Thành für seinen Vater hinter der Tatsache zurück, wann es losgehen konnte. Die temporale Dimension der Ankunft war ausschlaggebend. Er sagte zudem: »Als ich nach Deutschland kam, war klar, Aufenthaltserlaubnis unbefristet.« Dieses Privileg war ihm bewusst. Bereits bei der Ankunft stellte sein Vater einen Antrag auf Familienzusammenführung. Vier Jahre später kam seine Familie wieder zusammen.

Damit komme ich zu meinem nächsten Punkt, den (in-)direkten Auslassungen in den Erzählungen. In verschiedenen Gesprächen nahm ich ein Schweigen über anfängliche Belastungen wahr. In einem Gespräch mit Duyệt (23 J., w), der Tochter eines Mannes, der von der *Cap Anamur* gerettet wurde, erfahre ich, dass sie die Fluchtgeschichte ihres Vaters kannte. Über die ersten Jahre nach seiner Ankunft in Deutschland wusste sie hingegen nichts. Sie vermutete, dass ihr Vater in dieser Zeit sehr einsam war und sich nicht daran erinnern möchte. Einen Hinweis auf beschwiegene Belastungserfahrungen erläutert bác Thảo (66 J., w).

Nach dieser furchtbaren Flucht und einer langen Zeit auf der Flüchtlingsinsel bin ich in Berlin gelandet, ganz alleine, zufällig. [...] Ich war so einsam. Hier ist es so kalt und fremd, die sprechen nicht meine Sprache. Ich konnte nur Französisch oder Englisch, konnte kein Deutsch. Man fühlt sich wirklich fremd, das war im März, da bin ich hierhergekommen und wohnte ich in einem Flüchtlingsheim in Zehlendorf. Und da kriegte ich ein Zimmer, ein riesig großes Zimmer für mich allein. Mein Gott, wenn ich zum Essen mit den Leuten runtergegangen bin, dann hatten wir ein bisschen Gesellschaft. Aber wenn ich die Tür zumache [atmet scharf ein], hatte ich Angst, wenn der Vorhang sich bewegt. Dachte, jemand versteckt sich dahinter. Angst vor Geistern, Angst vor Phantomen. Und diese Angst, die machte mich einsam. (Januar 2017)

Die Perspektive von bác Thảo zeigt, wie sich die Gefühle von Einsamkeit und Angst verstärkten. Auch ihre Erinnerung enthält diese Intensität. Diesem Muster folgend deutete ich das zuvor von Duyệt benannte Schweigen als Emotionsregulierung.

Die gefühlte und erinnerte Ankunftserfahrung basiert auf der Aushandlung sinnlich wahrgenommener Reibungspunkte. Am deutlichsten treten diese über verkörperte Erinnerungen, wie die Wahrnehmung der Kälte oder die erinnerten Magenschmerzen aufgrund der Nahrungsumstellung, hervor. Das zeigt, wie Sinneswahrnehmung die subjektive Fähigkeit beeinflusst, sich emotional und räumlich zu orientieren. So erzählte Duyệt (23 J., w) auch, dass ihre Großmutter, die ebenfalls im Winter nach Deutschland kam, verängstigt war, weil es so dunkel war und die Bäume wie tot wirkten. Sie fragte sich, wie sie denn hier leben solle, wo es doch keine Natur gebe und »ob die Deutschen alles wieder neu einpflanzen«. Das Aufeinanderprallen der internalisierten Sinneswahrnehmung mit einer gänzlich anderen Formt einen wichtigen Faktor im Verständnis von Migrationserfahrungen. In einem biografisch-narrativen Gespräch teilte bác Tuấn (62 J., m) seinen Versuch, diesen Kontrast zu begreifen:

Ich erinnere mich genau, wann ich angekommen bin. Es war Februar, kalt und grau. Ich ging am Fluss spazieren und fühlte mich dabei wie ein Zugvogel, der aus einem Sommerland in der Fremde gelandet war. Ich fragte mich, wie ich hier leben könne und weinte. Dann aber dachte ich an meine Heimatstadt Hué, die auch von einem Fluss flankiert war. Dieser Fluss vor mir war nun meine Heimat. Mir war bewusst, dass die-

ser Fluss, dieser Ort, ganz anders war. Aber ich nahm die Herausforderung an. (Januar 2018)

Bác Tuan akzentuiert in diesem Zitat seine Entortung als »Zugvogel aus dem Sommerland«, der sich in der Fremde wiederfand. Was auffiel, war, dass diese gefühlte Fremde eine verortete Erinnerung an seine Heimatstadt affizierte. Mit dieser regulierte er die erlebte Orientierungslosigkeit und ihn übermannende Traurigkeit. Das Zusammenspiel von anregenden und abstoßenden Erfahrungen prägte das Ankommen, erzählte bác Dũng (63 J., m), als wir an einer vielbefahrenen Straße entlanggingen:

Ich bin vom Dorf in die große Stadt gekommen. Damals, als die Kommunisten kamen, gab es keine Autos mehr oder es fuhren nur paar am Tag. Es gab kein Fernsehen, kein Blick nach außen. Die Kommunisten haben alles weggenommen. Viele vom Dorf kennen die Stadt nicht. Und dann kommt man nach Deutschland und denkt: »Oh, was ist das hier?« Alles war fremd, alles. (Oktober 2016)

Sein Entfremdungserleben stellte er mit einer Verstärkung erlebter Unterschiede dar. Zunächst erwähnte er die Differenz, vom Dorf in die Stadt gekommen zu sein. Den anderen Kontrast zu der vorherigen Lebenswelt benannte er über die Kontrolle und den Mangel, unter denen er nach Kriegsende litt. Die Differenz bestand also nicht nur darin, dass er sich zuvor nicht frei zu bewegen vermochte, auch die Reizüberflutung hemmte seine Bewegung.

Die Vielschichtigkeit des Ankommens verdeutliche ich abschließend mit der Perspektive von chú Minh (56 J., m). Als unbegleiteter Minderjähriger kam er im Sommer 1979 über eine Nichtregierungsorganisation nach Deutschland. Zunächst lebte er in einer Geflüchtetenunterkunft, erst in Berlin-Reinickendorf, dann zogen er und die anderen Bewohner:innen um in ein großes Haus direkt am Wannsee. Die beiden Orte weisen einen signifikanten Unterschied der sozioökonomischen Struktur aus; chú Minh zog von einem traditionellen Arbeiterbezirk in ein Villenviertel. Dort bekam jeder sein eigenes Zimmer:

Später habe ich dann verstanden warum: Man wollte uns den Komplex, den Minderwertigkeitskomplex wegnehmen! Dass wir sagen: Die wohnen dort, weil sie eben Menschen sind! Kinder, Jugendliche, die viel gelitten haben. Deswegen sollen sie so behandelt werden, damit sie den Minderwertigkeitskomplex bewältigen können. Wir waren eine Attraktion für die deutschen Mädchen aus reichem Hause. Denn unsere Nachbarn waren ja wirklich Millionäre. Man hat fast vermieden, unseren Hintergrund zu veröffentlichen, dass wir eben halt Flüchtlinge sind. Wir leben mittendrin. Wir haben uns aber auch so verhalten, dass wir nicht auffallen. Und wenn die dann immer so fragen: »Wo wohnst du denn?« – »Bergstraße soundso viel in Wannsee«, kam die Reaktion: »So reiche Eltern habt ihr?« [lacht] Jedes Mal, wenn ich Vietnamesen in Vietnam davon erzähle, wie wir versorgt wurden, dann sagen sie immer: »Deutschland, wie menschlich ist Deutschland?!« Das können die Deutschen! Das konnten die Deutschen und das können sie immer noch! (März 2016)

Der von chú Minh angedeutete Impetus seitens der Behörden, über Maßnahmen der Wohnsituation das Selbstwertgefühl nach den tiefgreifenden Exklusionserfahrungen abzubauen, entsprach der Vorstellung, die affektiven Modi der vergangenen Diskriminierung aufzulösen. Nun stellte er als mittelloser Geflüchteter, der mitten unter Millionären lebte, eine Attraktion dar. Die Art, wie chú Minh von seiner Erfahrung berichtete, zeigt, dass diese räumliche Anerkennung bei ihm zu einem positiven Deutschlandbild beitrug. Das verweist wiederum auf ein anderes Extrem. Die Überlegungen seitens deutscher Institutionen und Akteur:innen repräsentierten einen guten Willen, so deutete er es im Gespräch. Aber, und das trat ebenfalls hervor, diese positive Erfahrung darf nicht den Fakt überdecken, dass Ambivalenzen des Willkommen-Seins die gefühlte Ankunft begleiteten.

Chú Minh lebte »mittendrin« und beschrieb eine respektvolle Betreuung auf Augenhöhe. Seine Erinnerungen an die Ankunftszeit drücken positive Gefühle aus. Der Wunsch, nicht aufzufallen, zeigte einen wahrgenommenen Unterschied in Bezug auf die fremde Umgebung. Er reflektierte damit eine spezifische affektive Anstrengung der Migration. Chú Minh nannte den Anspruch, nicht auffallen bzw. nicht hervorstechen zu wollen. Die gefühlte Differenz zwischen gezeigtem und gefühltem Allgemeinzustand handelte er schweigend aus. Die politische Bemühung, Inklusion durch die Wohnsituation zu demonstrieren, äußerte sich also intrapersonal über einen von ihm verspürten Drang, diesem Ideal gerecht zu werden. Zugleich relativierte chú Minh diese Umstellung und betont die erstklassige schulische Inklusion, die er nach seiner Ankunft 1979 erfuhr:

Wir bekamen vier Lehrer, die uns 50 betreuten und unterrichteten. Und zwar zunächst erstmal die Deutschkenntnisse, so ungefähr ein oder zwei Monate. Und dann wurden da Schulstoffe eingebaut. [...] Und nach neun Monaten konnte ich dann in die Schule gehen. Dadurch, dass ich so erzogen bin, habe ich immer noch den Wunsch der Eltern im Kopf, dass ich dann eben halt lernen will. Oder soll. Dafür haben sie bezahlt, dafür habe ich auch mein Leben aufs Spiel gesetzt. Denn die, man munkelt ... es ist halt so, man sagt, ein Drittel oder ein Viertel sind gestorben. Ne ne, mitnichten. Das war fifty-fifty. Und ich habe das überlebt und wollte unbedingt schnell weg, um eben halt anfangen zu können. Endlich anfangen zu können und zur Schule zu gehen, Abitur zu machen, was mir in Vietnam verwehrt wurde. (März 2016)

Seine empfundene Zugehörigkeit entwickelte sich parallel zu einem schnellen Übergang in das Bildungssystem, verbunden mit einem neuen Lebensentwurf und dem kontinuierlichen Drang, »schnell anfangen zu können«. Das Streben nach einer guten Bildung speiste sich einerseits aus einer kindlichen Pietät, andererseits aus seiner Erfahrung, »sein Leben aufs Spiel gesetzt« zu haben, um lernen zu dürfen. Diese Verbindung erzeugte einen Leistungswillen, der sich durch viele Biografien zog. Das Eingewöhnen ging mit vielfältigen gefühlten Intensitäten einher:

Ich werde nie vergessen, wie ich dann mit der Gruppe zum Schwimmen gegangen bin. Wir mussten in der Woche alle zwei Mal zum Schwimmen. Das sollte als Privileg für uns ausgelegt werden. Ich mag das Wasser nicht, aber ich musste mit. Und da kam so eine ganz alte Frau, die hat mich dann plötzlich angehalten, hat mir 20 Mark in die

Hand gedrückt. Das war 1979, 20 Mark. Und ich war schockiert! Ich wusste nicht, was da überhaupt los war. Ich wollte es nicht annehmen! Dann kam der Betreuer, auch ein vietnamesischer Student, der zu der Gruppe gehörte. Der hat dann übersetzt: Die Frau hatte von uns gehört, sie hat uns dann aufgelauert, um uns eine Freude zu bereiten. Und ich, wenn ich das nicht für mich haben will, dann sollte ich eben für die ganze Gruppe ein Eis oder einen Imbiss kaufen. Jahre später, 1985, als meine Familie nachkam, eine ähnliche Begegnung: Meine beiden Schwestern und ich steigen gerade in den Bus ein. Da wurde meiner Schwester einfach ein fünf Mark-Stück in die Hand gedrückt. Einfach so, von einer alten Frau. Ja. (März 2016)

Chú Minh erlebte die Zuwendung der älteren Dame als Schock, den er schwer einzuordnen wusste. Geld von einer fremden Person zu erhalten, weil sie etwas über »sie« gehört habe und ihnen eine Freude bereiten wollte, markierte für ihn einen deutlichen Bruch zu seiner bisherigen Lebenswelt. Auffallen galt zuvor als Gefahr. In der Narration fielen die Ambivalenzen der Begriffe »Freude bereiten« und »auflauern« auf, die sich mit der von Beuchling erläuterten Aufnahmebereitschaft einiger deutscher Bürger:innen über eine »Faszination des absolut Exotischen« (2003: 93) einordnen lässt. Rückblickend erinnerte chú Minh das Gefühl, willkommen zu sein über damalige Schockerfahrungen, die seinen Prozess einer emotionsgeladenen sozialen Verortung begleiteten. Sein Umzug in eine deutsche Pflegefamilie, von der er mit Wärme berichtete, habe dazu beigetragen, dass er sich stabilisierte. Als ich ihn 2016 traf, ein Jahr nach dem sogenannten langen Sommer der Migration, nahm ich aber auch eine emotionsregulierende Relationierung seiner Ankunftserfahrung wahr:

Ein Flüchtling muss dann froh sein, wenn sein Leben nicht durch irgendwelche Bomben, Bedrohungen bedroht wird, die hat man hier nicht. Damals musste man alle Unwichtigkeiten im Leben in Kauf nehmen. Weil man sagt: »Mein Leben ist mir wichtiger.« Und mein Leben wird hier geschützt. (März 2016)

Seine Erwähnung der in Kauf zu nehmenden Unwichtigkeiten wies auf eine fortgeführte Emotionsregulierung. Diese Sequenz zeigt auch, dass die Fluchterfahrung ein nicht abgeschlossener Prozess ist, sondern diese situativ und relational ausgehandelt wird. Die Wahrnehmung rezenter Migrationsphänomene ging z.B. mit der Aushandlung seiner eigenen Fluchterfahrung einher, ein Eindruck, der auch in anderen Gesprächen bestätigt wurde.

Was möchte ich nun mit der Vielschichtigkeit des Ankommens ausdrücken? Migrationserfahrungen gehen mit komplexen affektiven Dynamiken einher, sie enthalten Resonanz- und Dissonanzenerfahrungen. Die dargestellten Perspektiven geben einen Einblick, was affektive Anstrengungen des Ankommens auf einer relationalen, sinnlichen und räumlichen-temporalen Ebene bedeuten können. Ankommen bedeutete, eine Chance wahrzunehmen, die meine Gesprächspartner:innen in Vietnam für sich nicht sahen. Damit verbunden waren eigene und familiäre Erwartungen und der Umgang mit gefühlten Zerrissenheiten, die heute als Bauchschmerzen, Kälte, Unruhe oder Unwichtigkeit erinnert oder abgetan werden. In diesen Beschreibungen schwingt eine Reflexion der damals gefühlten Intensitäten mit. Eine Orientierungslosigkeit entstand

über das kraftvolle Aufeinanderprallen internalisierter Sinneswahrnehmungen und Gefühlsordnungen mit einer fremden Umgebung. Die Erfahrung, wie ein Mensch sich durch eine zunächst fremde Umwelt bewegt und mit dieser interagiert, ist von vergangenen Erfahrungen durchzogen und bindet auch die Erfahrungen von Personen ein, zu denen man sich zugehörig fühlt.

Was in dieser Darstellung fehlt, sind die beschwiegene Erfahrungen der Ausgrenzung, die Teil unserer Lebensrealität sind. Dazu gehören ebenso negative Erfahrungen der Ankunft, welche gefühlte Zugehörigkeiten maßgeblich prägten. In meinen Gesprächen kamen diese Erfahrungen nur marginal vor.¹⁵ So erinnerte cô Tuyêt (53 J., w) bei einer Unterhaltung über das gemeinsam besuchte Musical »Linie 1«, das das West-Berlin der 1980er repräsentiert, wie unangenehm sie die abschätzigen Blicke auf ihrem Körper spürte, wenn ältere Damen in Pelz an ihr vorbeiliefen (ein Erscheinungsbild, das sie mit dieser Zeit verband). Sie verknüpfte das mit ihrer Kleidung, die einen Statusunterschied offenbarte. Dass es affektive Dynamiken des Beschweigens diskriminierender Erfahrungen gab und gibt, ist eine Tatsache. In einem Auszug aus dem Aufsatz des freien Künstlers Dan Thy Nguyen, der seine Erfahrungen des Aufwachsens in einem westdeutschen Dorf näher beschreibt, werden diese Auswirkungen in ihrer Intensität fühlbar:

Übergriffe auf unsere Wohnung gab es in diesem Dorf häufig. Meine Großmutter wurde mit Steinen beworfen, so dass sie irgendwann nicht mehr das Haus verlassen wollte, meine Geschwister und ich wurden von Mitschüler:innen gedemütigt und von den Lehrer:innen nicht geschützt. Besonders die Degradierung unserer Familie im Ausländeramt war ein Thema, welches sich durch meine Kindheit hindurchzog und sich fest in die Köpfe meiner Eltern hineinfraß. Gemeinsam mit den Traumatisierungen der Flucht war und ist unsere Familie in einen Zustand der Angst gefangen. Bis heute haben wir nicht gelernt, mit diesen Erfahrungen umzugehen. Durch Wut und selbstaufgelegtes Schweigen sind diese Erfahrungen verklärt und unaufgearbeitet. (2014: 76)

Schweigen verunmöglicht es, Diskriminierungserfahrungen auszuhandeln, so zeigt Nguyen. Gleichwohl darf die Verantwortung für dieses Schweigen nicht nur in der Privatsphäre gesucht werden. Diese liegt ebenso in einer Öffentlichkeit, die sich blind stellt für den eigenen Anteil an eben jenen langfristigen Auswirkungen gewaltvoll erfahrener Nicht-Zugehörigkeit.

5.1.3 Exkurs an die Küste: Ankommen in Norden-Norddeich

Immer mehr wird mir an dem Beispiel der »Boat People« bewusst, wie gute Rahmenbedingungen eine erfolgreiche Integration in unsere Gesellschaft möglich machen. (November 2017)

15 Die Gründe hierfür können sein, dass in der Erinnerung der Ankunft die positiven Gefühle überwogen haben und das Gedächtnis die negativen, unbrauchbaren Aspekte selektiert hat. Genauso kann es aber auch an meiner Positionierung als weiße Person und Vertreterin der Dominanzgesellschaft liegen, dass diese Erfahrungen mir gegenüber nicht einfach so thematisiert wurden. Dass eine tiefe Vertrauensbasis sowie ein bestimmter sozialer Rahmen notwendig sind, um vulnerable Themen wie eben auch Rassismuserfahrungen anzusprechen, wird in Kapitel 6 deutlich werden.

In diesem Exkurs, eingeleitet durch das Zitat von Roman Siewert¹⁶, betrachte ich das Zusammenfließen der strukturellen und gefühlten Ankunftsdimension ergänzend zu der Ankunft in West-Berlin. Viele meiner Gesprächspartner:innen kamen auf dem zweiten Weg nach Berlin, daher möchte ich auch ihre Ankunftserfahrungen über andere Erstankunftsorte beleuchten. Hierzu betrachte ich exemplarisch das Ankommen im ostfriesischen Norden-Norddeich. Dafür gibt es zwei Gründe: Erstens gelingt so die Nachzeichnung der Ankunftswege von der Erstversorgung im Grenzlager Friedland über die dezentrale Unterbringung und Grundversorgung vietnamesischer Geflüchteter, die u. a. in der Einrichtung des Sozialwerks Nazareth an der Nordsee passierte.¹⁷ Zweitens faszinierte mich bei meinem Forschungseintritt eine Aussage, »Norddeich ist das Mekka der Vietnamesen« (chú Thành Phương, 49 J., m). Diese emotionale Bindung wollte ich genauer verstehen, denn eine emotionale Bindung zu diesem dünn besiedelten Landstrich teile ich. Fernab von Norden passierte es eher, dass ich erklären musste, dass Norden sowohl eine Himmelsrichtung als auch der Name einer Kleinstadt ist, neben der ich aufgewachsen bin. Nun hörte ich in Berlin ganz neue Blickwinkel und war neugierig, dieses andere Norden-Norddeich kennenzulernen. Auf meine Gesprächsanfrage folgte eine prompte Einladung von Roman Siewert, der die Einrichtung von 1977 bis 2017 geschäftsführend leitete. Ich reiste los und recherchierte, wie es dazu kam, dass sich zerrissene Zugehörigkeiten an der heimatlichen Küste neuformierten.

Aber zurück zum Anfang: Nach der Registrierung in Friedland reisten bis 1990 3.155 humanitäre Kontingentgeflüchtete für die Grundversorgung nach Norddeich, 750 Personen davon waren unbegleitete Minderjährige.¹⁸ Norden-Norddeich entsprach der zweiten Phase eines vierstufigen Integrationsplans.¹⁹ Im Vordergrund stand die Stärkung der individuellen Handlungsmacht, die Vorbereitung auf das Zielland sowie

-
- 16 In diesem Exkurs nutze ich nach Einverständnis die Klarnamen für Herrn Roman Siewert und Herrn Phúc Ngo.
- 17 153 gerettete ethnische Chinesen der *Hai Hong*, die am 03.12.1978 in Friedland ankamen, wurden von bác Luân weiter nach Norden-Norddeich begleitet.
- 18 Insgesamt verbrachte die Hälfte der in Niedersachsen ankommenden Geflüchteten eine Zeit im Sozialwerk Nazareth.
- 19 Nach der Registrierung in deutschen Erstaufnahmeeinrichtungen, einer medizinischen Untersuchung und Einkleidung erfolgte die zweite Unterbringung konzentriert an dezentralen Orten, um Vertrauen und ein Sicherheitsgefühl aufzubauen. Dieser Schritt diente dem Spracherwerb (zugestanden wurde 1980 ein Umfang von 1.200 Stunden Deutschunterricht pro Person), der Vermittlung von Landeskunde und der Kontaktherstellung zum »bundesdeutschen Alltag«. Auf die konzentrierte Unterbringung folgte die dritte Phase, die lokale Sozialisierung in einer deutschen Gemeinde. Je nach der Größe des Ortes konnten die Geflüchteten eine Zahl von Personen wählen, mit denen sie in einen anderen Ort ziehen wollten, der Ort hingegen wurde per Los entschieden. Vor dem Umzug kamen Vertreter:innen der neuen Stadt bzw. Gemeinde zu sogenannten Facharbeitertagungen in die Unterkünfte, um die baldigen Neubürger:innen kennenzulernen. Vor Ort wurde der Kontakt zu Patenfamilien hergestellt. Die vierte Phase diente der langfristigen Unterstützung. Hierfür wurde in Norddeich eine »Zentrale Beratungsstelle für die psycho-soziale Betreuung und Begleitung von Vietnamflüchtlingen« eingerichtet. Diese erhielt als Modellprojekt vom Niedersächsischen Bundesamt für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit von 1983 bis 1990 finanzielle Förderung. Langfristig sollten diese intensive Beschäftigung und Förderung den Sozialstaat entlasten (Beuchling 2003: 98–99; Vietnam-Zentrum Hannover 2012: 55–56; Su & Sanko 2017: 21; Plamper 2019: 242).

der Möglichkeit, Teil der neuen Gesellschaft zu werden. Die politischen Vorgaben boten Raum für Entfaltungsmöglichkeiten, oder, wie Herr Siewert mit einem friesischen Pragmatismus erklärte: »Man kann eine Kuh erst melken, wenn man sie gefüttert hat.« Diesen Ausgangspunkt betonte er für das Verständnis der humanitären Aufnahmeleistung und des Integrationserfolges:

Es war eine Win-win-Situation. Also das war nicht nur edel, sondern die einheimische Wirtschaft hat auch davon profitiert. Natürlich erstmal angefangen beim Supermarkt, vom Gemüselieferanten, das waren ein, zwei Arbeitsplätze. In der Bäckerei waren das ein, zwei Arbeitsplätze. Von den Handwerkern für ganz bestimmte Vorhaben, Umbauen, Renovierungen. Dann die Schule, Apotheke, Ämter. Also es war eine Win-win-Situation. Die Vietnamesen waren keine besseren Migranten als die anderen, sondern sie haben bessere Bedingungen gehabt – und die haben sie auch genutzt. (Mai 2017)

Gelebte Reziprozität sowie eine Selbstverständlichkeit dieser eröffneten nach der Aussage Siewerts ein Spektrum an Möglichkeiten, das nicht nur den Ankommenden zugutekam, sondern allen Beteiligten. Dafür hob Siewert die Bedeutung einer gelebten Akzeptanz religiöser und spiritueller Praktiken sowie das Ausleben soziokultureller Traditionen hervor: »In seiner Religion beten zu können und Fotos der Familie. Das hat eine seelische Stabilität möglich gemacht.« Auch die Einführung des jährlichen Têt-Festes stärkte Gefühle der Zugehörigkeit in der Fremde und bot den Neubürger:innen aktive Möglichkeiten, mit der Gesellschaft in Kontakt zu kommen. Herr Siewert führte diesen Faktor mit einer gelebten Dankbarkeit zusammen, einer verbindenden »Herzenskultur«. Die Ankunft in Familienverbänden sowie die Unterstützung, den Familiennachzug zu erwirken, verstärkten die Akzeptanz des neuen Lebensraums. Die dahinter liegende Dynamik erinnerte Herr Siewert:

In der Hochzeit gehörten 25 Lehrer zu unserem Team. Und dann Tageslotsen und vieles andere mehr. Wir haben wöchentlich Ausflüge gemacht zu Postämtern, Behörden, aber auch zu Fabriken. Und die Lotsen wurden ja alle auch bezahlt. Vor 40 Jahren gab es in Ostfriesland noch eine relativ hohe Arbeitslosigkeit in den Wintermonaten, das hat sich ja jetzt relativiert. Aber man muss auch nochmal ein bisschen in die Zeit zurückdenken und 40 Jahre ist doch schon 'ne lange Zeit. Wenn sie vorbei ist, denkt man ja ... aber jetzt. Sie bringen mich dazu, die Bilder vom Anfang zu sehen. Viele von den Deutschlehrern damals konnten in den öffentlichen Schuldienst übernommen werden. Etliche, also von beiden Seiten: Zivilgesellschaft und die Politik kommunizierten, das war keine Einseitigkeit. (August 2017)

Das Ineinandergreifen schuf neue Handlungsmöglichkeiten. In sogenannten Trainingswochen probten die Ankommenden, sich selbstständig im neuen Lebensraum zu orientieren. Im Anschluss wurden die Erfahrungen im betreuten Austausch evaluiert. Dieser Schritt, wieder ins Handeln zu kommen, war das zentrale Ziel der Grundversorgung in den Erstaufnahmeeinrichtungen. Der positive Effekt der umfassenden Integrationsbemühungen seitens der Politik, Wirtschaft und der Zivilgesellschaft, so entnehme ich es den archivierten Akten und Gesprächen in der Einrichtung, war, dass eine große Zahl der ankommenden Vietnames:innen sich langfristig in Ostfriesland verortete. Auch hörte

ich von einigen Berliner Gesprächspartner:innen, dass sie regelmäßig an die Küste fahren, um entweder Familienmitglieder oder frühere Bekanntschaften aus den Anfangsjahren zu besuchen.

Eine kultursensible Abstimmung innerhalb des vielköpfigen Teams prägte die enge Zusammenarbeit, maßgeblich geleitet von Phúc Ngo.²⁰ Schnell verselbstständigten sich unter den ankommenden Personen die Bezeichnungen »Vater Roman« und »Bruder Phúc«, die eine soziale Nähe verdeutlichen. In einem gemeinsamen Interview erzählten mir Herr Ngo und Herr Siewert, dass die Sinne ansprechende Eindrücke und die Einbindung bekannter Stimuli das anfängliche Vertrauen förderten.²¹ Brot und Käse wurden als unpassende Nahrungsmittel aussortiert, stattdessen stellte Herr Ngo den Kontakt zu »fliegenden Händlern« aus den benachbarten Niederlanden her; Reis und Fischsoße brachten den Geschmack der Heimat an die norddeutsche Küste. Gleichwohl charakterisierten die Aushandlung der Vergangenheit und der erlebten Leiderfahrungen das Ankommen. Herr Siewert erinnerte:

Ich werde nie vergessen, wie mir etliche Vietnamesen gesagt haben, dass sie hier in Norddeich auf den Deich gegangen sind, nachts um zwei, weil sie Freiheit gespürt haben. Und keine Angst haben mussten, dass die Polizei kommt und sie überwacht. Oder dass sie dann wieder Repressalien aushalten müssen. (Mai 2017)

Die beschriebene Aushandlung einer erinnerten und einer gegenwärtigen Körperwahrnehmung zeigt, wie Exklusionserfahrungen das Denken, Handeln und Fühlen beeinflussen. In der Arbeit der Einrichtung wurde das Personal für die jüngere Vergangenheit und die aus multiplen Umbrüchen resultierenden Verlusterfahrungen sensibilisiert. Diese konnten nicht mit materieller Hilfe gelöst werden, vielmehr wurde ein innerer Druck berücksichtigt, der sich nicht über Worte, sondern über Bewegungen und Körperwahrnehmungen äußerte. Gerade Personen, die aufgrund von politischer Verfolgung, Unterdrückung oder von Kriegsfolgen belastet waren, zogen sich zurück.²² Da bestimmte Themen Ablehnung, Misstrauen und Spannungen evozierten, wurde die Betreuung

20 Herr Ngo kam als Studierender nach Deutschland und blieb nach dem Kriegsende und der Machtübernahme der SRV. Er erhielt nach einer kurzen Zeit politisches Asyl.

21 Die Mitarbeiter:innen der Einrichtung markierten das mit Musik, Religion, Essen, der Beachtung nonverbaler kultureller Praxen und dem Respekt vor dem Familienmodell.

22 Die Problematiken des Verdeckens von Schwierigkeiten und Belastungen waren das Thema einer Tagung der Zentralen Beratungsstelle in Norddeich im Mai 1986. Bei meiner Archivrecherche stoße ich im Tagungsprotokoll auf den Vortrag einer in Frankreich praktizierenden vietnamesischen Psychiaterin, die regelmäßig konsultierend und therapierend in die Einrichtung kam. In ihrem Vortrag sprach sie sich u.a. für die bewusste Etablierung einer ruhigen und stabilen Umgebung aus. Sie nannte ein Beispiel aus ihrer Arbeit in Norddeich: »[E]in tiefes Schuldgefühl, wie man es oft bei Menschen antrifft, die eine Katastrophe überlebt haben. Dieses Schuldgefühl ist bei den Flüchtlingen, die ohne ihre Familie fliehen mußten, immer gegenwärtig. Das erschwert natürlich das Leben hier. Ich denke, daß für viele Flüchtlinge die innere Unordnung nur über körperliche Symptome ausgedrückt werden kann. Zusammenfassend kann man sagen, bevor ein Flüchtling sein Exil akzeptieren kann, muß eine Zeit der Schonung und Anpassung vorausgehen.« (Protokoll der ZBS-Tagung vom 28.-29.05.1986: 4)

durch Landsleute empfohlen, um Vertrauen über einen kultur- und sprachsensiblen Ansatz herzustellen.

Das Sozialwerk Nazareth in Norden-Norddeich kooperierte mit außer-/akademischen Facheinrichtungen der Bereiche Psychische Gesundheit und Migrationsforschung. Auch eine vietnamesische Fachärztin für Psychiatrie aus Frankreich kam regelmäßig über einen längeren Zeitraum. Schließlich bot die Einrichtung der Zentralen Beratungsstelle (ZBS) einen festen Anlaufpunkt für psychosoziale Beratung, berufliche Förderung, Beratung der Kommunen, Unterstützung der Familienzusammenführung sowie Sprachmittlungsdienste.

Die Vielschichtigkeit des Ankommens, so lese ich es in den Unterlagen, ging mit Extremen einer enormen Leistungsbereitschaft, Höflichkeit, Lernwillen und Fleiß sowie dem Verdecken von Schwierigkeiten und der Wahrung des eigenen Gesichts einher. Die Anstrengung, diese Spannung auszubalancieren, beschrieb Siewert mit dem Begriff der integrativen Anpassungsfähigkeit. Auch andernorts lese ich, dass Spannungen oder Gefühle nicht artikuliert, sondern entlang der Gefühlsregeln schweigend reguliert wurden (Beuchling 2003: 91; John 1997: 52–53). Aus diesem Grund wurden die Mitarbeiter:innen für verstecktes Leid, Depressionen, Appetit- und Schlaflosigkeit sensibilisiert.²³

Das regionale Beispiel Norden-Norddeichs verdeutlicht, wie Rahmenbedingungen die Erfahrung der Ankunft auf der strukturellen und der gefühlten Dimension modellierten. Mit dem Exkurs bestätige ich auch ein dominantes Ankunftsnarrativ und zeige, dass dieses auf sozialen Beziehungen fußte. Über integrative Maßnahmen sowie eine enge Verflechtung von lokalen Akteur:innen und Ankommenden entwickelte sich ein Dialog, der Vertrauen reziprok über die eigene Handlungsmacht stärken sollte. Ich kehre nun zurück nach Berlin und erörtere, wie sich aus dieser Ankunftssituation eine lebendige vietnamesische Gemeinschaft im ehemaligen West-Berlin und ein neues Selbstverständnis entwickelte.

5.2 Die Aushandlung von Zugehörigkeiten

Was sind emotionale Narrative des Ankommens, die die ersten Lebensjahre in Berlin beschreiben und wie erinnern meine Gesprächspartner:innen diese heute? Mein Ziel ist es, die Aushandlung von Zugehörigkeit über einen graduellen Prozess des Ankommens verstehbar zu machen und zu beschreiben, wie sich aktuelle Bedürfnisse und Ressourcen

23 Die Mitarbeiter:innen des Sozialwerks wurden zu Ausgewogenheit (Zuwendung und Distanz) im Kontakt zu den Ankommenden angehalten. Hingewiesen wurde auf den Erschöpfungszustand, der durch den 30 Jahre anhaltenden Krieg entstanden sei sowie daraus resultierende Konfliktsituationen. Diese umfassten Illusionen vom Gastland, Unterschiede im Familiensinn und der Kindererziehung, einem abweichenden Verständnis von Höflichkeit, den finanziellen Belastungen der Flucht, einer unterschiedlichen Deutung von Wahrheit und Lüge, einer divergenten Darstellung von Gefühlen (insbesondere Selbstbeherrschung und Kontrolle), dem Streben nach Statussymbolen, Spracharmut und gesellschaftliche Normen. Besondere Beachtung sollte Anzeichen wie Appetitlosigkeit, Nahrungsverweigerung und Schlaflosigkeit geschenkt werden. (Protokoll der ZBS-Tagung vom 28.-29.05.1986)

in Wechselwirkung mit der sozialen Umgebung entwickelten. Das Verständnis emotionaler und affektiver Zerrissenheiten ist zentral, weil diese das neue Zugehörigkeitsempfinden grundieren. Ich charakterisiere daher zunächst die Zerrissenheit als ein (verbindendes) Gefühl (5.2.1). Diese überführe ich in gefühlte Zugehörigkeiten und den Umgang mit Zerrissenheit (5.2.2). Abschließend betrachte ich, wie die Aushandlung von Zugehörigkeiten sich mit der Diversifizierung vietdeutscher Lebenswelten nach dem Berliner Mauerfall wandelte (5.2.3).

5.2.1 Zerrissenheit als (verbindendes) Gefühl

Meine Suche nach dem Verbindenden in der Zerrissenheit lässt sich mit einem Blick auf die diasporischen Realitäten verstehen. Mein explorativer Forschungsbesuch in Kalifornien folgte über die persönliche Kontaktvermittlung verschiedener in Deutschland lebender Gesprächspartner:innen, denn wenn ich mich mit der Flucht aus Vietnam beschäftige, so bekräftigten sie wiederholt, solle ich unbedingt dorthin. 2019 war es dann soweit und ich saß in einem kleinen Restaurant in Little Saigon, Orange County, USA, und trank mit chú Viet (52 J., m.) und seiner Frau cô Linh (47 J., w.) *cà phê sữa đá* (vietnamesischen Eiskaffee). Sie erzählten mir von einem Gefühl, das mir aus verschiedenen Forschungsbegegnungen in Deutschland nur allzu bekannt war:

An einem Tag haben wir alles verloren. Die ersten Jahre, nachdem ich Vietnam verlassen hatte, war ich in einem ständigen Kampf. Ich lebte wie ein Zombie in einer Blase aus Trauer und Erinnerungen an Zuhause. Aber damals waren alle arm und alle erlebten Verluste. Ich war wie alle anderen. (April 2019)

Während chú Viet sprach, blickte cô Linh auf ihr Glas, beide flüchteten als junge Erwachsene. Ich hörte zu und nahm wieder diese emotionale Triebkraft wahr, die sich daraus entspannt, sich über eine unsagbare Trauer mit anderen Personen zu verbinden und daraus eine Handlungsmacht zu entwickeln.²⁴ Mein Exkurs in die größte vietnamesische Diaspora in die USA bekräftigt die These einer transnationalen Zusammengehörigkeit, die auf einer geteilten Geschichte, einem geteilten und gefühlten Narrativ basiert (vgl. Dao 2012). Zerrissene Zugehörigkeiten bedeuteten auch, dass familiäre Netzwerke sich z.B. zwischen Berlin und den USA aufspannen. Mir geht es nun darum, dieses verbindende Gefühl aus den Perspektiven meiner Gesprächspartner:innen zu rekonstruieren.

Die geografische und politische Situation West-Berlins nannten mir verschiedene Gesprächspartner:innen als begünstigenden Faktor für die Gemeinschaftsbildung und

24 Die Anstrengungen des Ankommens zeigte der Ort sehr gut: Cô Linh erzählte, dass Little Saigon früher ein Erdbeerfeld war, aus dem sie ein neues Zuhause machten. Heute weisen Bauten, Denkmäler, Statuen, Flaggen und Straßennamen und nicht zuletzt die gesprochene Sprache auf kulturelle vietnamesische Bezüge und eine dauerhafte Verortung in Orange County hin.

Neu-Verortung.²⁵ Das Bedürfnis nach Verbundenheit, Anhaftung und Nähe erinnerte bác Thảo (66 J., w) aus ihrer damaligen Einsamkeit heraus:

Ganz am Anfang gab es nur West-Berlin. Alle Leute, die hierherkamen, waren Flüchtlinge. Wir freuten uns immer, wenn wir auf der Straße einen Vietnamesen sehen. Jeder schwarze Kopf war einer von uns, dann fragen wir: »Wie heißt du? Wo kommst du denn her? Wann bist du angekommen und wo warst du in Vietnam?« Das war immer ein herzlicher Empfang. Weil alle Vietnamesen, die wir treffen, gehören zu uns. Egal ob sie Fischer waren oder nur ein kleines Geschäft irgendwo in einer Ecke hatten oder Pilot waren, wir sind alle gleich. Wir sind alle Flüchtlinge. Wir sind aus Vietnam geflüchtet. Wir haben das gleiche Schicksal. Das war eine Liebe ohne Grenzen. (Januar 2017)

Für bác Thảo beförderte die geteilte Erfahrung des Verlusts »eine Liebe ohne Grenzen«. Diese emotionale Aufeinanderbezogenheit, so erinnerte sie, blendete vorherige Unterschiede aus und stellte das gemeinsame Schicksal der Flucht in den Vordergrund – eine starke Parallele zu der eingangs genannten Aussage chú Viets. Die geteilte Fremdheitserfahrung war sichtbar und bác Thảo half das in einer Situation erlebter Desorientierung. So fand sie Vertrauen und Vertrautheit in der sichtbaren Gemeinsamkeit, nicht zur Dominanzgesellschaft dazuzugehören.

In der damaligen West-Berliner Bevölkerung »gab es nicht so viele Ausländer«, sagte bác Anh Thu (64 J., w). »Man teilt sich die Sprache, in der man verankert ist«, erweiterte cô Huyèn (44 J., w), als ich sie zu einer Tasse Tee treffe. Ein Fakt, der so selbstverständlich wie fundamental ist: Zugehörigkeiten entwickelten sich über die geteilte Sprache. Beim Spazieren kontextualisiert cô Tuyêt (51 J., w) eine Gemeinsamkeit, die sich darüber ergab, wenige bis keine Einflussmöglichkeiten auf die Wahl des neuen Lebensmittelpunktes zu haben: »Nach Berlin wollte keiner. Alle hatten Angst. Es gab wenige Vietnamesen. Aber diejenigen, die neu nach Berlin kamen, wurden sehr herzlich aufgenommen.« Sie erklärte ihre Angst mit der Nähe zur DDR. Diese Angst stärkte ihr Bedürfnis nach Gemeinschaft. Neben der gefühlten Distanz zur Ankunfts-gesellschaft sorgte also auch eine verkörperte Erinnerung an das hinterlassene Leben im Kommunismus für Unbehagen, hervorgerufen von der Berliner Mauer.

Die Flucht bzw. die Ankunft an einem zunächst fremden Ort, die fremde Sprache, die anfängliche Desorientierung waren geteilte, verbindende Erfahrungen. Während sich eine soziale Nähe herausbildete, die mit dem Austausch praktischer Informationen einherging (wo gibt es Unterstützung, freie Wohnungen, Arbeit, ...?), bestand eine verbindende

25 Kerstin Meißner entwickelt in ihrer Arbeit ein Verständnis sozialer Zugehörigkeiten als einen »Anker, den Menschen auswerfen können, wenn sie eine bestimmte Version von sich einholen wollen« (2019: 113). In einer Broschüre, herausgegeben von der damaligen Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin, Barbara John, bestätigt sich dieser Eindruck. Die Ankunftssituation in Berlin begünstigte »in den achtziger Jahren ein lebhaftes Gemeinschaftsleben unter den Vietnamesen. Verschiedene Vereine und Selbsthilfegruppen wurden gegründet, die durch das Wirken das Gefühl der Einsamkeit und die fehlende heimatliche Umgebung zu verdrängen halfen. Man organisierte Zusammenkünfte zu traditionellen Festen, trug Sportwettkämpfe mit Landsleuten aus und bemühte sich auch, die deutschen Gastgeber mit der eigenen Kultur bekanntzumachen, um so einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis zu leisten« (1997: 43).

dende Belastung in der familiären Zerrissenheit. Davon erzählte mir chú Bửu (59 J., m), der als letzter seiner Familie flüchtete. Seine älteren Geschwister lebten bereits in den USA. Er selbst wurde von einem deutschen Frachter gerettet, somit war sein Bestimmungsland Deutschland. Ein Familiennachzug in die USA war aufgrund seines Alters nicht möglich, dennoch hoffte er wie so viele auf die Ausreise in ein Drittland, um die familiäre Zerrissenheit zu kitten. Die Situation anzuerkennen, wie sie war, erforderte die Einsicht, dass er nicht mehr mit seiner Familie, dem Kern der Gesellschaft, an einem Ort leben durfte. Das veränderte seine Selbstwahrnehmung, die eng mit seinen Familienmitgliedern verbunden war.

Die Erfahrung der familiären Zerrissenheit teilten meine Gesprächspartner:innen. Als irritierendes Gefühl des In-der-Welt-Seins dominierte sie in den ersten Jahren nach der Ankunft das Denken, Handeln und Fühlen. Chú Kiên und chú Thành (beide 45 J., m) erzählten davon, dass sie nach ihrer Ankunft in Berlin neben dem Spracherwerb und der Orientierung damit beschäftigt waren, Pakete für die in Vietnam verbliebene Familie zu packen, Geldscheine zusammen zu rollen, sie in Zahnpasta oder Seifen zu verstecken und zu hoffen, dass die Post auch wirklich bei den Familien ankommen würde. Verschickt wurden Güter, die in Vietnam rar waren. Chú Kiên informierte sich z.B., welche Medikamente gerade wie viel Geld auf dem Schwarzmarkt einbrachten, kaufte diese und schickte das Paket über Frankreich nach Vietnam. Seine Mutter verkaufte die Waren dann auf dem Schwarzmarkt, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Das Leben in Berlin orientierte sich also an in Vietnam verorteten Gedanken.²⁶

Die Gedanken an eine langfristige Verortung waren mit der Möglichkeit verknüpft, die Familie wieder zu vereinen. Gerade bei älteren Personen beobachtete chú Thành eine stark ausgeprägte Leistungsbereitschaft, das zu erreichen und dann »wirklich« ankommen. Das Streben nach der familiären Einheit dominierte den Gedanken, wie das Leben nach der Flucht verlaufen soll:

Die haben fleißig gearbeitet, damit sie ein bisschen Geld nach Vietnam schicken können. In der Hoffnung, dass vielleicht die Regierung dort Geld haben wollte, dass man sagt: »Okay, ich bezahle, damit ich wegkommen kann.« Wir haben in Tiergarten gewohnt und mein Vater arbeitete in Schöneberg. Wenn er frei hatte, war es meist nach Mitternacht und es fuhr kein Bus mehr. Er kam meistens so gegen zwei, drei Uhr morgens nach Hause. Wenn man sich das vorstellt, erstmal die Schwierigkeit mit der Sprache und wenn man eine Arbeit gefunden hat ... Also mein Vater war einer, der hat im Büro gearbeitet, bevor er wegging. Und jetzt auf einmal war er Tellerwäscher. Eine komplette Umstellung, er hat jeden Tag zehn, zwölf Stunden gearbeitet. Ich glaube nicht, dass man überhaupt Zeit hatte, um überhaupt, sag mal, über den Sinn des Lebens nachzudenken. Also wir haben keine Zeit, um uns zu überlegen: »Wie geht es weiter?« Wir haben einfach so gelebt. (Juni 2016)

26 Ivan Small (2012: 244) geht auf diese Paketsendungen und vor allem die Überwachung von in Vietnam als Antipatriot:innen stigmatisierten Geflüchteten ein. Der Wahrnehmung der SRV, die die Päckchen als Teil einer verdächtigen feindlichen Agenda betrachten, stellt er die Perspektive der Bevölkerung gegenüber. Diese nutzte die Chance, die Inhalte aus den Paketen zu verkaufen, um nicht zu verhungern.

Das damalige Handeln richtete sich darauf, die Familienzusammenführung von vietnamesischer Seite schneller bewilligt zu kommen, Familienmitglieder finanziell auszulösen. Chú Thành erinnerte, dass die ökonomische Integration vor allem älterer Personen schwerfällig verlief. Wie sein Vater arbeiteten viele ältere Personen in der Gastronomie und dem Produktionssektor, da hier geringere Sprachkenntnisse benötigt wurden. Die Tätigkeiten reflektierten weder ihre Berufsqualifikation noch den eigenen Anspruch, sondern entsprachen der gefühlten und erwarteten Notwendigkeit, die Familie finanziell zu unterstützen (vgl. Beuchling 2003: 107–108).²⁷ Dieser Fakt zeigt anschaulich, dass eine Migration nicht vorbei ist, wenn die Person angekommen ist und eine Integration nicht abgeschlossen ist, wenn man eine Arbeit gefunden hat. Die Herausforderungen nehmen lediglich andere Konturen an.

Weiterbildungen, Umschulungen oder die Wiederholung von Schul- und Berufsabschlüssen waren abhängig vom biografischen Alter bei der Ankunft. Zugleich wurde eine höhere Bildung mit einer längeren finanziellen Abhängigkeit vom Staat verbunden, das war nicht attraktiv und wurde in vielen Fällen aus oben genannten Gründen abgelehnt. Die Tatsache, schnell arbeiten zu können und finanzielle Unabhängigkeit zu erlangen, steigerte auch das Selbstvertrauen vieler, versicherte bác Huy (70 J., m), »um sich nicht als Bürger zweiter Klasse zu fühlen«. Als ich cô Hà (56 J., w) besuchte und wir über ihr Alter bei der Ankunft sprachen, erzählte sie davon, dass ihr Diplom in Deutschland nicht anerkannt wurde. Sie kam damals über den Familiennachzug nach Deutschland.²⁸ Als älteste Tochter verspürte sie den Druck, ihre Familie finanziell entlasten zu wollen, daher nahm sie eine Beschäftigung im Industriesektor an. Ergänzend dazu hörte ich von bác Dũng (64 J., m) von Kolleg:innen, die sich auf dem Pass fünf, sieben Jahre jünger machten, um ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt zu erhöhen. Heute, wo diese Personen eigentlich schon in Rente sein müssten, arbeiten sie daher immer noch. Der Kontrast einer damaligen Entscheidung und deren heutigen Bewertung weist auf beschwiegene und langfristige Anstrengungen der Migration hin. Die Gedanken waren bei der Familie, der Körper arbeitete in Berlin.

Das führt mich zu meinem nächsten Punkt: Diese Erfahrungen flossen in spezifische Umgangsformen. An dieser Stelle tritt ein emotionsregulierendes und die soziale Ordnung aufrechterhaltendes Schweigen auf, das das Gefühl des In-der-Welt-Seins prägte.

27 Im Gespräch mit chú Búu (59 J., m) verdeutlichte er die Schwierigkeit mit der Kriegsvergangenheit: »Man muss bedenken, dass die Schule in Vietnam Geld gekostet hat und viele Leute arm waren, sodass viele Leute keine Bildung bekommen haben. Oft sind die Kinder auch nur bis zur 5. Klasse in der Schule gewesen, sollten lesen, schreiben und sprechen lernen und mussten dann arbeiten. Deswegen fiel es vielen auch schwer, Deutsch oder Englisch zu lernen, weil sie vorher gar nichts gelernt haben.« Diese Perspektive bekräftigt auch Olaf Beuchling (2003, 2019), denn insbesondere junge Erwachsene hatten aufgrund der jahrelangen Kriegswirren und der Situation nach der Machtübernahme keinen oder nur einen eingeschränkten Zugang zu Bildung.

28 Viele Schutzsuchende kamen über ein »orderly departure program, without fleeing by boat« (Bui 2003: 114) nach Deutschland. Personen, die unter dem Status eines humanitären Kontingentflüchtlings in die BRD kamen, konnten einen Antrag auf Familienzusammenführung stellen, um Familienmitglieder nachzuholen.

Auch chú Thành sagte pragmatisch, dass sie keine Zeit zum Nachdenken hatten. Das rekurriert auf eine internalisierte Strategie der Emotionsregulation.²⁹

Während ich mit chú Hoàng (44 J., m) im Juli 2016 ein Stück spazierte, erinnerte er seine ersten Schuljahre in Deutschland mit Anspannung. Er flüchtete im Alter von zehn Jahren mit seiner Familie, wurde nach drei Tagen von der *Cap Anamur* gerettet und kam in eine mittelgroße Stadt nach Westdeutschland:

Wir waren die einzigen Vietnamesen in der Stadt und ich hatte immer Angst, dumm zu wirken. Ich dachte, wenn die Leute mich für dumm halten, würden sie alle Vietnamesen für dumm halten. Die Eingewöhnung war schwer, weil ich anders aussah als alle anderen, eine andere Sprache sprach, andere Umgangsformen gewöhnt war. Ich kam in die 7. Klasse und musste neben Deutsch auch gleich Französisch und Englisch lernen. Ich übersetzte dann erst vom Englischen ins Deutsche und dann vom Deutschen ins Vietnamesische, um den Sinn zu verstehen. Mathe war kein Problem, aber Fächer wie Erdkunde fielen mir sehr schwer. Nach zwei Jahren ging es dann mit allem besser. (Juli 2016)

Die geschilderte Situation unterschied sich von der aus Berlin übermittelten Darstellung, denn seine Familie war die einzige mit vietnamesischen Migrationsbezügen im Ort. Das verdeutlicht wiederum den protektiven Faktor einer Erfahrungsgemeinschaft für die Aushandlung gefühlter Differenzen nach der Ankunft. Chú Hoàng formulierte mit seiner Angst »Wenn die Leute mich für dumm halten, würden sie alle Vietnamesen für dumm halten« einen Anpassungsdruck, der seine verinnerlichte relationale Gesellschaftsorientierung reflektiert. Er unterschied einen sichtbaren von einem gefühlten Unterschied, hervortrat sein Wunsch, nicht auffallen zu wollen.

Die ersten Jahre prägte ein Druck. Auch bác Thảo (66 J., w) litt unter Heimweh und Gewissensbissen, ihre Familie verlassen zu haben. Die familiäre Verbundenheit markiert einen zentralen Wert und ist mit kulturellen Praktiken verbunden. Die Zerrissenheit der familiären Einheit durchkreuzte das internalisierte Werte- und Rollenverständnis – eine emotionale Herausforderung. Bác Thảo erinnerte, dass ihr Vater nicht ein zweites Mal in seinem Leben flüchten wollte: »Er sagte: »Sei ruhig, kümmere dich um deine Zukunft und wir kommen hier zurecht.« Er hat mir immer den Mut gegeben.« Mit der Stimme ihres Vaters im Ohr wollte sie sich in die Zukunft orientieren und ihr emotionales Unbehagen in der Gegenwart regulieren.

Hier beginnt eine Differenzierung: Bestimmte Erinnerungen stabilisierten die Konstitution des Selbst. In diesem Zusammenhang passt auch die Feststellung Herrn Sieverts, der mich darauf aufmerksam machte, dass der Hausaltar die Traurigkeit bindet. Der Hausaltar dient der Ahnenverehrung, oft stehen Fotos verstorbener Verwandter, eine Schale für Obst und eine Schale für Räucherstäbchen dabei. Der Hausaltar ist das Symbol einer materialisierten, anerkannten Vergangenheit. Neben dieser geordneten Vergangenheitsbetrachtung bestand eine stille Sehnsucht nach dem Verlorenen, die chú Thành aus heutiger Perspektive relativierte:

29 Ute Beth und Anja Tuckermann beschreiben diesen Modus passend mit der Gleichung »Wer um die Familie kämpft, bewältigt keine Vergangenheit, schwächt sich nicht durch den Blick zurück« (2008: 55).

Heimweh in dem Sinne nicht nach Heimat, sondern ein Bedauern, dass man nicht genug getan hat für die Vereinigung, also als die Kommunisten kamen. Mehr als Bedauern. Aber Heimweh, ich glaube, damals war klar, so lange der Kalte Krieg da war – man durfte noch nicht einmal in die DDR fahren, also von daher war Vietnam ausgeschlossen, davon hat man auch nicht geträumt. (Juni 2016)

Der Aussage entnehme ich, dass ein stilles Bedauern bis in die Gegenwart fortwirkt. Die Vergangenheit ließ sich nicht ändern. Wurde eine Rückkehr ersehnt, regulierte diese Vorstellung erlebte Alltagsirritationen. Andere erlaubten sich diese Sehnsucht nicht, weil die »Familie in alle vier Winde« geflüchtet war. Aus den Erinnerungen gehen unterschiedliche Orientierungen hervor, was auf eine temporale Zerrissenheit der Ankommenden verweist. Während einige zur Emotionsregulierung den Blick nach vorn richteten, begegneten andere gefühlten Irritationen mit einer geteilten Sehnsucht nach dem Verlorenen.

Die Aushandlung ersehnter und verhinderter Zugehörigkeiten durchzog den Alltag, erinnerte chú Thành (45 J., m). Anfangs belastete es ihn, dass er sich nicht in der deutschen Sprache artikulieren konnte, aber er erinnerte eine gute Betreuung, die ihm bei der Orientierung in der neuen Lebenswelt half. Er war in der Pubertät, als seine Familie nach Jahren der Abwesenheit wiedervereint wurde. Das beförderte eine erneute Umstellung:

Pubertät, alleine aufgewachsen, Einzelkind, keine Beziehung zu den Geschwistern, zu der Mutter auch nicht ... vier Jahre. ... Das hat mich sehr stark geprägt. Klar, man hat Sehnsucht nach etwas, was man nicht erreichen konnte. Ich konnte mir auch nicht vorstellen, wann sie denn überhaupt zu mir kommen. Auch die Persönlichkeiten meiner Geschwister hatten sich sehr stark entwickelt. Und wir waren uns fremd, also aus meiner Sicht. Aber wenn ich meiner Mutter das erzähle, dann bringt sie mich um. Das ist wirklich so, zu dem Zeitpunkt waren wir uns fremd. Wir haben uns darüber gefreut, mein Vater auch. Aber wir haben sehr lange Zeit gebraucht, bis ich sie so wahrgenommen habe, als Geschwister. (Juni 2016)

Seine Reflexion der gefühlten Distanzierung innerhalb der Familie bietet einen wichtigen Einblick: Die Sehnsucht nach und Zuneigung für die Familie wob sich in chú Thànhs jugendlichen Alltag. Aber die Tatsache, sich vier Jahre unabhängig voneinander in unterschiedlichen Lebens- und Erfahrungswelten entwickelt zu haben, hatte sie voneinander entfremdet und das mussten sie überwinden. Diese Zerrissenheit, so zeigt sich in dem Verweis auf seine Mutter, wurde und wird als erlebte Entfremdung nicht artikuliert.

Deutlich wurde, dass Momente der Zerrissenheit das Gefühl des In-der-Welt-Seins grundierten und entlang internalisierter Gefühlsregeln verhandelt wurden. Auf dieser irritierenden, dennoch geteilten Erfahrung fußte die sich neuformierende Gemeinschaft. Mich interessiert nun, wie sich aus diesem Gefühl heraus Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens entwickelten.

5.2.2 Gefühlte Zugehörigkeiten und der Umgang mit Zerrissenheit

Meine Gesprächspartner:innen stärkten ihre Selbstwirksamkeit und sozialen Beziehungen, indem sie sich produktiv mit dem Ort auseinandersetzten, an dem sie lebten. Entlang der geteilten Erfahrung zerrissener Zugehörigkeiten entwickelte sich ein familiäres Miteinander, so hörte ich es in vielen Gesprächen. Um das zu veranschaulichen, beginne ich mit einer Vignette, in der sich die gegenwärtige Orientierung über die Sinne mit der vergangenen Suche nach Stabilität verknüpft: Bei einem gemeinsamen Essen im Restaurant Con Tho mit cô Tuyét (53 J., w) sprachen wir über ihre ersten Jahre nach der Ankunft. Bei der Begrüßung sagte sie, dass ihre Freund:innen den Namen des Restaurants in Berlin-Neukölln, an dem wir verabredet waren, nicht verstehen würden. »Con thỏ« heißt in der vietnamesischen Sprache »Hase«, »aber es gibt dort kein Fleisch«, laute die Kritik. Cô Tuyét habe das Wortspiel aufgeklärt, denn das vegetarische Restaurant liegt neben dem Berliner Volkspark Hasenheide. Die beschriebene Irritation ihrer Bekannten nutzte sie als Anhaltspunkt, um ihre früheren Irritationen zu formulieren. Sie sagte, »am Anfang fühlte man sich auf vielen Ebenen fremd, die Kälte war anfangs intensiv«. Bei ihrer Ankunft war cô Tuyét 18 Jahre alt, sie lebte gemeinsam mit ihrer Familie in Kreuzberg. Damit stellte ihre Ankunftserfahrung einen Gegenpol zu der Erzählung chù Thànhs auf, der die ersten Jahre in Berlin ohne seine Familie lebte. Unter der Woche ging cô Tuyét zum Sprachkurs, am Wochenende trafen sie und ihre Familie sich mit anderen Neu-Berliner:innen aus Vietnam in den Räumen des Deutschen Roten Kreuzes (DRK) in Berlin-Steglitz. Ein informeller Treffpunkt war das »Quán Tầm Xuân«, sagte sie und übersetzte »Restaurant hängender Frühling«, das monatlich von der Pfadfindergruppe organisiert wurde:

Ein »Quán« ist in Vietnam überall zu finden und der Name lädt die Leute ein, hier zusammenzutreffen, gemeinsam die Sehnsucht zu empfinden. »Xuân« hat etwas Fröhliches, Frühlingshaftes, die geteilte Sehnsucht wurde so positiv formuliert. Als etwas, was gut und wichtig ist zu bewahren. Man kam an diesem Tag zusammen wie in einer Umarmung. Es wurden auch Aktivitäten organisiert, aber das stand nicht im Vordergrund, sondern das Zusammensein. Schuhe waren anfangs sehr ungewohnt und unbequem. Anfangs liefen sich alle immer Blasen an den Füßen, weil wir es nur gewohnt waren, offene Schuhe zu tragen. Zwei Jahre lang kochten die Pfadfinder einmal im Monat und nutzten den großen Raum im DRK-Heim, wo Jung und Alt sich begegneten. Das eingenommene Geld ging zurück in die Community. Entweder sammelten wir für Feste oder für das Sommercamp der Pfadfinder. So finanzierten wir allen eine Teilnahme, die sich das sonst nicht leisten konnten. Und für sich alleine vietnamesisch zu kochen, war zu teuer. (Juli 2017)³⁰

30 Der Vorteil der Geschmacksgemeinschaft bestand auch laut chú Thành darin, dass das gemeinsame Kochen günstiger war. Er sagte: »Die ganzen asiatischen Lebensmittelläden in Berlin waren sehr, sehr teuer. Ich glaube noch in Erinnerung zu haben, so eine Flasche *nước mắm* war fünf Mark. Das war sehr viel Geld.« Bei der von ihm angesprochenen *nước mắm* handelt es sich um eine fermentierte Fischsoße. In Vietnam werden damit Gerichte gewürzt, weswegen es eine gängige Geschmacksnote beschreibt.

In der Erinnerung von cô Tuyét fallen verschiedene Ebenen auf, auf denen Zugehörigkeit ausgehandelt wurde: Angefangen mit dem Zusammenkommen, um der Sehnsucht zu begegnen und der geteilten Sprache, um diese zu artikulieren. Dieser Sehnsucht wurde mit einem sinnlich stimulierten Gefühl der Vertrautheit begegnet: Gemeinsames Essen, gemeinsame Handlungen, gemeinsame Bewegungen. Cô Tuyét beschreibt das Gemeinschaftsgefühl als Umarmung und erinnert eine gefühlte Geborgenheit. Bei den Ausflügen, die immer auch von Ehrenamtlichen begleitet wurden, stand die gemeinsame verkörperte und verortete Erfahrung im Vordergrund. Auch die Aushandlung eines differierten Körpergefühls gehörte dazu, wie z.B. schmerzende Füße. Über das Teilen dieser Erfahrungen konnten sie die wahrgenommenen Unterschiede verarbeiten. Kooperationen mit verschiedenen Wohlfahrtsverbänden wie dem DRK, der Caritas oder auch Kirchengemeinden, förderten somit Momente des Zusammenkommens und niedrigschwellige Partizipationsmöglichkeiten. Ein entstehender Dialog sollte das Gefühl der Fremdheit über Begegnung aufweichen.

Auch die Wahrnehmung abwesender Faktoren der Lebenswelt formte eine geteilte Differenzenerfahrung, entsprechend intensiv orientierten bekannte Gerüche und Geschmäcker eine gefühlte Zusammengehörigkeit über die Sinne. Die Wahrnehmung von bác Anh Thu (64 J., w) half mir, diese mehrdimensionale Dynamik des Ankommens besser zu begreifen:

Für mich war das eine blühende Zeit, als die Türken kommen. Auf einmal gibt es viel mehr unterschiedliches Gemüse und Obst zu essen. Davor kriege ich nur Möhren, Grünkohl und paar Sachen und damit musste ich leben und habe Magenschmerzen gekriegt. Als die Türken kommen, gab es Spinat – frischen! Nicht so diesen Blockspinat, den die [Deutschen; Anm. d. Verf.] hatten. Alles, das ist für mich ein Zeichen von Reichtum – Gott sei Dank gab es die Türken! Die ersten, die kommen und sich trauen, einen Gemüseladen aufzumachen. Seit diesem Zeitpunkt war für mich ganz klar: Ich muss mein eigenes Leben führen. (Dezember 2017)

Das Auftauchen bekannter, von ihr als angenehm bewerteter Geschmacksnoten stärkte eine Selbstwahrnehmung, die im Alltag davor von Magenschmerzen vernebelt wurde. Bác Anh Thu verglich ihre Situation mit der des selbstständigen Gemüsehändlers mit einer türkischen Migrationsgeschichte und sein Vorbild motivierte sie. Nach unserem Interview in ihrer Firma in Berlin-Neukölln besuchten wir ihren Garten, sie gab mir Früchte zum Probieren und sagte mit einem strahlenden Gesicht: »Meine Heimat ist, wo ich mit meinen Pflanzen leben kann.« Ihre Sinne orientieren ihr Zugehörigkeitsgefühl, dieses Bewusstsein schafft Handlungsräume.

Das Ankommen bedeutete, sich in Beziehungen zu setzen zu der zunächst fremden Umgebung und zu fremden Personen mit einer vergleichbaren Situation. Ein Gemeinschaftsgefühl wurde von dem verbindenden Moment der Rettung katalysiert, musste aber gefestigt werden. Von den damit verbundenen Hürden erzählte bác Trang (78 J., w) bei einem Kaffee:

Die Familie ist die wichtigste Einheit, sie stellt den Kern der Gesellschaft dar und stiftet Orientierung. Das war gerade auch für Menschen, bei denen die Familie ausein-

anderbrach und die alleine herkommen, entscheidend, wie man mit Leid umgeht. (Juli 2017)

In ihrer Aussage stellt sie die Bedeutung der sozialen Eingebundenheit von Personen heraus. Eine durch Flucht zerrissene Familie markiert auch den Verlust einer emotionalen Verarbeitungskategorie und somit eine Notwendigkeit, neue regulierende Verhaltensweisen und emotionale Ausdrucksformen zu erlernen. Das zeigte sich eindrücklich bei der Frage, wer wem vertraute und wen man um Unterstützung bat.³¹ Es galt, über Vertrauen und Vertrautes einen Kern der Gesellschaft zu wiederherzustellen, der nun nicht mehr zwingend auf familiären Beziehungen basierte. Dieser Prozess orientierte sich an bekannten Umgangsformen und sinnlichen Erfahrungen, wie die Beispiele des gemeinsamen Schmeckens zeigen.

Einen weiteren Aspekt nannte chú Thuan (58 J., m), als wir uns am Mondfest 2017 abseits des Programms unterhielten. Im Verein verfolgten er und engagierte Andere das Ziel, vietnamesische kulturelle Praktiken und Traditionen in Berlin zu teilen und eine beratende Integrationsarbeit für »Deutsche mit vietnamesischen Wurzeln« anzubieten. Ihr Motiv der Dankbarkeit hat einen biografischen Bezug, wie es chú Thuan im Gespräch über gelebte und erweiterte Traditionen nannte.

Während der Drachentanz vorbereitet und drinnen die Kostüme der Tänzer:innen gebügelt wurden, erzählte chú Thuan, dass er 1981 als junger Erwachsener nach Berlin kam. Seine Geschwister und er flüchteten nacheinander. Während er von der *Cap Anamur* gerettet wurde, stellten seine Brüder sich im Geflüchtetenlager einer australischen Delegation vor und reisten nach Australien aus. Somit hatten alle das Glück, die Flucht überlebt zu haben, aber ihre Lebenswege ließen sich nicht mehr an einen Ort zusammenführen. Damit ergab sich für ihn die Notwendigkeit, seine emotionale Orientierung zu justieren. Chú Thuan erinnerte sich an die anfängliche Suche nach Gemeinsamkeiten, um sich zugehörig zu fühlen:

In Vietnam war jahrelang Krieg. Deswegen hatten wir keine einheitlichen Gedanken von der Kultur. Aber wir haben ein einheitliches Tết-Fest. Wir haben ein Kinderfest, das Mondfest. Deswegen nehmen wir das seitdem als Bezug für unsere Kulturveranstaltungen. Beim Tết-Fest betrachten wir die Ahnen. Wir respektieren unsere Ahnen, Dankbarkeit. Dankbarkeit auch an die Deutschen, die uns früher geholfen haben und jetzt noch weiter. (September 2017)

31 Natürlich gab es Ansprechpartner:innen aus Wohlfahrtsverbänden, Sozialarbeit sowie ehrenamtliche Helfer:innen, die besonders in der Ankunftsphase wichtige Unterstützung leisteten, wie mir vielerorts anerkennend gesagt wurde. Aber neben einer Sprachbarriere unterschieden sich die kulturell kodierten Umgangsformen, sodass auch hier wieder eine affektive Dimension des Ankommens zu einem wirkmächtigen Taktgeber wird, um zu verstehen, warum bestimmte Hilfsangebote (nicht) angenommen werden.

Abb. 5: Der Drachentanz als kulturelle Brücke



EW, 2017

Neben einer inhärenten Fragilität, die das Zusammengehörigkeitsgefühl aufgrund historischer und politischer Umstände zerriss – »1000 Jahre chinesische Besatzung, 100 Jahre französische Besatzung und dann ein 30-jähriger Bruderkrieg. Da ist viel Kultur verloren gegangen« –, verwies chú Thuan auf einen sozial-relationalen Bezug, der das neue Gemeinschaftsgefühl orientierte. Notwendig war es, Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten und Disharmonien auszugleichen. Chú Thuan nannte einen proaktiven Weg, Zugehörigkeiten über gelebte Dankbarkeit zu formen. Diejenigen, die den Dank in Form von Festen ausrichteten, so interpretiere ich es, erinnerten eine emotionale Aufeinanderbezogenheit mit einem räumlich-historischen Bezug, den sie mit der BRD verwoben. Das Verständnis von Dankbarkeit als gemeinschaftsstiftender Praxis weist auf diesen Handlungsspielraum.

Miteinander umzugehen, »ohne nachdenken zu müssen«, markiert für chú Btu (59 J., m) einen wesentlichen Faktor gefühlter Beheimatung. Die kontinuierte Sprache, Werte, Narrative und Praktiken bedeuteten, die Erfahrungen der Fremdheit in einem geschützten Rahmen miteinander zu teilen. Sich zu erinnern, *aus welcher Quelle man trinkt*,

sollte die eigenen Ressourcen wieder bewusstmachen. Der Rückbezug auf diesen Spruch wob schließlich die etablierten Schonräume in eine weiter gefasste, räumlich-sinnlich gestaltete Umgebung.

Die Ankunftsorientierung von Gesprächspartner:innen, die im Kindes- und Jugendalter nach Deutschland kamen, richtete sich zudem an einem gemeinsamen Ideal aus. Chú Minh (47 J., m) benannte mir dieses ganz klar: Er war geflüchtet, um lernen zu können. Deswegen hatte er die Strapazen der Flucht und Entwurzelung auf sich genommen. Bildungserfolge kontrastierten erlebte Differenzen, sie legitimierten die Flucht. In diesem Zusammenhang hörte ich wiederholt, dass jüngere Personen es leichter hatten anzukommen, weil sie eine zweite Sozialisierung in den Bildungseinrichtungen erfuhren. Was damit einherging, war aber auch ein hoher Erwartungsdruck, den eigenen oder antizipierten Ansprüchen gerecht zu werden. Die Aussage »Die Kinder sollen eine bessere Zukunft haben« reflektiert einen konfuzianistischen Gedanken, nach dem die Kinder das Leben mit einer besseren Ausgangsposition beginnen sollen. Der Erwartungsdruck tarnte sich in benannten Sorgen, dass z.B. Kinder ohne eine gute Bildung keine Anstellung in Deutschland finden würden. Die Erwartungen an den Bildungserfolg wurden also von innen wie von außen geschürt. Chú Hùng (45 J., m) erinnerte das mit einem starken Druck und Disziplinierungsmaßnahmen seines Vaters, die er, wie er sich versprach, nicht bei seinen Kindern anwenden würde.³²

Die Aushandlung und das Erleben von Zugehörigkeiten mündeten in sich verstetigende Anlaufstellen, wie das vom Berliner Senat geförderte Vietnam-Haus (gegründet 1983), die Pfadfindergruppe Liên đoàn São Nam (1983), das soziokulturelle Zentrum e. V. (1985), die katholische (1981) oder buddhistische Gemeinde (1986). Es entwickelte sich ein Netzwerk bestehend aus unterschiedlichen Interessensgemeinschaften, das sich teils wieder löste oder neue Vereinsgründungen anstieß. Die dynamische Durchdringung besteht bis heute.

Die benannten Orte der Vergemeinschaftung avancierten zu wichtigen Knotenpunkten, an denen »sich die Menschen mit der Zeit wiedergefunden« haben, sagte Bao (22 J., m). Er erzählte mir bei einem gemeinsamen Cafébesuch in Charlottenburg, dass sein Vater dort ehemalige Klassenkamerad:innen sowie Personen wiedertraf, die er in dem Lager für Geflüchtete kennen gelernt hatte. Bei den Wiedersehen tauschten sie sich über ihre Wege nach Berlin aus, sprachen über gemeinsame Bekannte und erinnerten sich an positive Begebenheiten aus der Vergangenheit. Das sich konstituierende soziale Gefüge orientierte sich an bekannten Kommunikationsmustern.

32 Chú Hùng sagte: »Wir haben diese schlechte Eigenschaft, mehr über das Schlechte zu reden und nicht über das Gute. Wenn die Kinder irgendwas Gutes tun, dann loben wir sie nicht. Wir tadeln nur. Das ist wirklich so. ... Ich versuche das meinen Kindern anders beizubringen. Auch meine Eltern machen heute mit ihren Enkelkindern viel wieder gut.« Seine Aussage zeigt die veränderte Gestaltung intergenerationaler Beziehungen auf, die den Wandel des Emotionsrepertoires signalisiert. Das Grundmotiv analysieren Röttger-Rössler und Lam über die affektiven Dimensionen vietnamesischer Erziehungsstile. Sie erläutern den konfuzianistisch-orientierten Erziehungsstil u.a. mit dem folgenden Sprichwort, das auch in meiner Forschung häufig auftauchte: »Thưống cho roi cho vọt, ghét cho ngọt cho bùi [If you love your child, give him a beating; if you hate him, give him candy and goodies]« (2018: 82).

Einige der Gruppen, wie die Aktivitäten der Pfadfindergruppe, schiefen in den 2000er Jahren ein, »weil die Kinder älter wurden, arbeiten gingen und eine eigene Familie gründeten. Aber vor 15 Jahren stellten einige von uns fest: Da fehlt was«, erzählte cô My Lan (48 J., w). Sie und andere haben sich vor einigen Jahren wieder zusammengefunden, die Kinder von damals gestalten jetzt Räume des Zusammenkommens für ihre Kinder. Es wird sichtbar, dass gerade auch im Prozess des Älterwerdens in der Migration selbstgestaltete Räume einen wichtigen Einfluss auf die gefühlte Beheimatung haben.

Die katholische Gemeinde feierte 2016 ihr 35-jähriges Bestehen. Im Rückblick auf die Anfangsjahre der Gemeinde sagte chú Thành (45 J., m), bei seiner Ankunft elf Jahre alt, dass die 1981 konstituierte katholische vietnamesische Gemeinde seine Ressource war: »Ich bin mit der Gemeinde groß geworden, das ist für mich meine Familie. Anfangs hatte ich draußen nicht viele Freunde, dort war man einfach zuhause.« Der Bezugsrahmen stiftete Orientierung, Ruhe und Sicherheit. Heute, reflektierte er lachend, sei »Religion [...] nur ein Vorwand, damit die Leute sich treffen können«.

An seine ersten Jahre in Deutschland erinnerte sich chú Phu (50 J., m) mit einem Lächeln. Wir dekorierten gerade gemeinsam den großen Saal des Gemeindehauses für das bevorstehende Fest, als er von seinen ersten Eindrücken in Deutschland erzählte: Er war damals 18 Jahre alt und kam mit 40 weiteren vietnamesischen Geflüchteten in eine Kleinstadt im Nordwesten der BRD. In der hiesigen katholischen Gemeinde fand er eine zweite Heimat, sagte er, und wurde motiviert, damals in der Jugendarbeit der Gemeinde mitzuwirken. Die katholische Gemeinde war seine »Oase«, in welcher er sich von den Strapazen der Umgewöhnung erholen konnte. Nach seinem Umzug nach Berlin formte das Gemeindeleben wieder einen Anker.³³ Damals wie heute erdete die ehrenamtliche Tätigkeit ihn in seinem Alltag.

Der Gründung der buddhistischen Gemeinde lag eine andere Entstehungsdynamik zugrunde, von der mir chú Đình (48 J., m) bei einem Besuch in der vietnamesischen buddhistischen Pagode in Berlin-Spandau erzählte.³⁴ Wir saßen in einem Gruppenraum, in dem die Kinder und Jugendlichen der Gemeinde am Wochenende in vietnamesischer Sprach- und Landeskunde unterrichtet wurden. Chú Đình beschrieb das Gründungsmotiv mit einer geteilten Sehnsucht nach Nähe und Vertrauen:

Als die ersten Vietnamesen nach Deutschland gekommen sind, sehnten sie sich nach einem Stück Heimat in der Ferne. Und auch von der, sagen wir so, von der seelischen Seite her, brauchen sie etwas, an dem sie sich festhalten können im Alltag. Weil als

33 In den Gesprächen in der vietnamesischen katholischen Gemeinde hörte ich von der Normalität, neben dieser Gemeinde ganz selbstverständlich eine deutsche katholische Gemeinde in der eigenen Nachbarschaft zu besuchen. Bác Dũng (64 J., m) erzählte, dass seine Kinder ihre Kommunion in der Gemeinde feierten, die in der Nähe ihres Wohnortes lag. Dort machten sie auch ihre Ausbildung zum:r Messdiener:in. Die doppelte religiöse Verortung ist somit auch ein Beleg für Mehrfachzugehörigkeiten (Röttger-Rössler 2018), die sich zwar über den geteilten Nenner der Religion ähneln, aber mit einem anderen soziokulturellen Verständnis verbunden sind. Zugehörigkeiten entwickelten sich über die Einbindung in eine bestehende sowie Etablierung einer neuen Gemeinde.

34 Die Beschreibung schilderte ich andernorts als ethnografisches Beispiel zur Illuminierung des Zusammenhangs von Nicht-/Zugehörigkeit und Verortung (Mattes et al. 2019: 304–305).

Kinder und Jugendliche ist es einfacher, leichter, sich zu integrieren in der Schule, der Universität, in den Ausbildungsstätten. Aber die älteren Leute, da ist diese Sprachbarriere, das war dann sehr schwierig für die. Und so eine Anlaufstelle ist sehr beruhigend. (März 2016)

Während chú Đình einerseits auf die differenten Entfaltungsmöglichkeiten der Ankommenden je nach Lebensalter einging, betonte er die Notwendigkeit, das Ankommen über bekannte Routinen, Sinneswahrnehmungen und Werte zu stabilisieren. Er erinnerte sich an die Entstehungsgeschichte der Pagode:

Als wir 1981 nach Deutschland gekommen sind, waren sehr wenige Vietnamesen in Berlin. Wir vermissten unsere Lebensweise, die wir aus Vietnam gewohnt waren, und somit haben die älteren Leute von uns gedacht: »Was können wir machen, damit wir ein Stück Vietnam nach Deutschland transportieren?« Außer dieser religiösen Gruppe gab es noch Vereine, Gemeinden und verschiedene Gruppierungen. Eine davon ist unsere Pagode. Und die Leute, die früher in Vietnam zur Pagode gegangen sind, wollten dann hier auch so eine Institution gründen, damit die Leute auch den gleichen Glaubensweg wählen können. Das war eigentlich dieses Anliegen, warum diese Pagode 1986 gegründet wurde.

Früher, das ist auch sehr lustig, haben wir ja keine Möglichkeit gehabt, eine Räumlichkeit irgendwo anzumieten. Weil, als wir nach Deutschland gekommen sind, wussten wir nicht, was wir machen können, wie wir einen Verein gründen, wie sowas gemacht wird. Erstmal sind wir der deutschen Sprache noch nicht mächtig, deswegen hatten wir eine Gruppe gebildet und sind zu einer Kirche gegangen und haben den Pfarrer gefragt: »Ja, wir sind hier Buddhisten [lacht] und wir wollen uns einmal in der Woche treffen. Ob Sie Räumlichkeiten für uns haben?« Und obwohl wir eigentlich verschiedene Glaubensrichtungen sind, hat der Pfarrer wirklich gesagt: »Gut, also wir haben hier eine Räumlichkeit am Sonntag, jeden Sonntag zwei Stunden. Dann könnt ihr hier machen, was ihr wollt.« Ja, so waren unsere ersten Schritte in der Kirche, wir haben so einen Altar aufgebaut, von einer Seite ist da eine Buddha-Statue, auf der anderen Seite ist ein Kreuz mit Jesus drauf. Das heißt, es war schon lustig damals. Und so haben wir die Zeit überbrückt. Danach haben wir dann mithilfe unserer deutschen Freunde das Wissen angeeignet, wie man einen Verein gründet, dann Sitzungen bildet und so weiter und so fort, damit wir Räumlichkeiten mieten können. Als wir soweit waren, haben wir dann in Tiergarten eine Wohnung gemietet und da dann unsere Treffen veranstaltet. (März 2016)

Chú Đình erinnerte eine prozesshafte Etablierung der buddhistischen Gemeinschaft, motiviert von dem Gedanken, »ein Stück Vietnam nach Deutschland zu transportieren«. Er benannte ein verbindendes Bedürfnis nach Orientierung, eine kreativ kontinuierliche Praxis, die der Anhaftung und Verstetigung zugehörigkeitsstiftender Praktiken diene. Deutsche Freund:innen unterstützten sie in ihrem Anliegen, die Partizipationsmöglichkeiten entwickelten sich reziprok und weckten dabei verkörperte Erinnerungen.

Als ich im Anschluss an das Gespräch die Gebetshalle betrat, die Devotionalien betrachtete, später die Treppen hinabließ und das äußere Erscheinungsbild der Pagode betrachtete, das weite, geschwungene Dach, den gepflegten Garten mit unterschiedlichen Darstellungen Buddhas, beeindruckte mich die visuelle Sichtbarkeit der buddhis-

tischen Präsenz im Berliner Stadtbild (Mattes et al. 2019: 304–305). Die Entwicklung der buddhistischen Gemeinde zeichnet einen Prozess der graduellen Verortung nach, der mit dem Gefühl eines Angenommen-Seins begann, auf implizitem Wissen basierte, sich über Umgangsformen und gemeinsame Tätigkeiten formte und sich in einer affektiven Resonanzsphäre entfaltete.

Ich möchte an das eingangs erwähnte Sprichwort erinnern, um die Gedanken der beiden Abschnitte zu den zerrissenen Zugehörigkeiten zusammenzufassen. Der Spruch »Bedenke die Quelle, aus der du trinkst« veranschaulichte zuallererst eine dynamische Interaktion. In verschiedenen Lebenserzählungen begegnete mir das Sprichwort »uống nước nhớ nguồn«³⁵, wenn wir die Ankunftszeit in Deutschland thematisierten. Später nutzte ich es in Gesprächen, um mich nach der subjektiven Empfindung zu erkundigen, die dieses auslöste. Die Bedeutung des Sprichworts erlernten meine Gesprächspartner:innen in jungen Jahren zuhause oder in der Schule als »richtige und große Dankbarkeit«, so cô Tuyết (54 J., w).³⁶ Sie erklärte das mit dem Begriff *hồi hương* (übersetzt: Widmung); Dankbarkeit löse in ihr den Impuls aus zu handeln, sich den Vorfahren dankbar gegenüber zu erweisen.

Zu Beginn zitierte ich chú Thành (45 J., m), der den Spruch und damit die Dynamik seiner zerrissenen und sich neuformierenden Zugehörigkeit reflektierte. Er sagte: »Du musst wissen, woher dein Vater, deine Großmutter kommt. Ja, und die *Cap Anamur*, die gab uns das zweite Leben.« Die Quelle der Dankbarkeit, so ziehe ich aus seinen Worten, orientierte chú Thành zu seinen familiären Wurzeln in Vietnam. Das ermöglichte eine temporale und genealogische Kontinuität (vertikal). Sein Verweis auf die *Cap Anamur* bezog sich auf eine gemeinschaftsstiftende Erfahrung seiner Generation (horizontal). Mit dem Sprachbild bezog er Gerettete sowie Helfende ein. Das Sprichwort wandelte sich also semantisch im Kontext der Flucht. »Bedenke die Quelle, aus der du trinkst« kontrastierte eine erlebte Zerrissenheit mit einer gefühlten Verbundenheit. Damit wird deutlich, wie wichtig Resonanzbeziehungen für eine langfristige Beheimatung sind.

5.2.3 Umkämpfte Zugehörigkeiten nach der Wende

Neuerortungs- und Beheimatungsprozesse, das zeigte ich bereits, sind affektiv grundiert. Sie werden aber nicht immer von physischer Bewegung angestoßen. Wie in Kapitel 4 klar wurde, stoßen auch brüchig werdende Infrastrukturen die Aushandlung von Zugehörigkeiten an, ohne dass man einen Fuß vor den anderen setzt. In diesem Abschnitt geht es abschließend um gefühlte Positionierungen, die mit dem kraftvollen Aufeinandertreffen differenter vietnamesischer Lebenswelten nach dem Berliner Mauerfall am 9.

35 Ich übersetze den Spruch wörtlich mit den Substantiven Trinken, Wasser, Gedenken, Quelle. Die Autor:innen Thi Bích Thu Ngo und Martin Großheim bestätigen diese Relation zur Dankbarkeit und übersetzen »Wenn man Wasser trinkt, soll man an die Quelle denken« (2011: 149).

36 Ergänzend möchte ich die Auslegung des Spruchs von cô Tuyết anführen, in welcher Dankbarkeit als relationale Handlung akzentuiert wird: »Wir sind unseren Eltern dankbar, weil sie uns als Baby Tag und Nacht versorgten, damit wir wachsen konnten. Wenn wir das Wasser trinken, denken wir an die Menschen, die uns einen Brunnen gruben, um uns das saubere frische Trinkwasser zu ermöglichen. Wenn wir Reis essen, denken wir daran, wie viele Schweißtropfen die Bauern auf dem Feld gelassen haben, damit die einzelnen Reiskörner unsere Reisschale erreichen.« (Juni 2019)

November 1989 entstanden. Wie erlebten meine Gesprächspartner:innen diese Zeit? Und was bedeuteten Zugehörigkeiten nach der Wende für sie? Sind sie umkämpft?³⁷

Die Entwicklung unabhängiger vietnamesischer Gemeinschaften in Berlin beruht auf unterschieden Migrationswegen und Ankunfts Umständen, denn meine Gesprächspartner:innen flüchteten aus einem Land, das zeitgleich Vertragsarbeiter:innen in die DDR entsandte. Bis 1990 dominierten die Erfahrungen der Flucht aus dem vornehmlich südlichen Vietnam in die BRD sowie die vertraglich vereinbarte Arbeitsmigration vorwiegend aus Nordvietnam in die DDR (Ha 2020; Su 2022). Damit einher gingen unterschiedliche Aspirationen, Chancen, Rückkehr- und Bleibemöglichkeiten. Somit ist anzunehmen, dass die Lebensrealitäten sich bereits in Vietnam stark unterschieden. Nach dem Berliner Mauerfall lebten rund 2.500 Personen, die aus Vietnam geflüchtet waren, in West-Berlin. Dem gegenüber standen Personen, die aus der SRV in den deutschen Bruderstaat entsandt worden waren oder die nach dem Zusammenbruch des Ostblocks in das geeinte Deutschland weiterreisten.

Trotz dieser Komplexität herrschte in der deutschen Öffentlichkeit lange das Bild einer homogenen vietnamesischen Gemeinschaft vor. Dieser Fakt spiegelt schlicht die Tatsache, dass dieser Bevölkerungsgruppe lange keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde (D. T. Nguyen 2020: 406). Der Eindruck einer durch den Kalten Krieg tief gespaltenen Gemeinschaft habe das Bild mittlerweile ersetzt. Chú Minh (47 J., m) kritisierte diese verkürzte Darstellung, denn »die schwarz-weiß-Darstellung ist zu einfach und zu absolut. Die Communitys begegnen sich keineswegs nur mit gegenseitigem Hass.«

Es ist also an der Zeit, hinter diese Schwarz-Weiß-Darstellung zu blicken. Nachfolgend werden älter werdende Personen mit Fluchtgeschichte nach ihrer Wahrnehmung gefragt. Ich beginne mit der Aussage von bác Dũng (64 J., m), der den Mauerfall mit Erstaunen kommentierte: »Ich konnte nicht glauben, dass der Ostblock, von dem immer so eine Gefahr ausging, einfach so implodierte.« Von cô Lan (46 J., w) hörte ich, dass ihr gar nicht bewusst war, »wie viele Vietnamesen auf der anderen Seite der Mauer waren«. Von einem anderen Gefühl erzählte mir chú Thành (45 J., m), denn mit dem Mauerfall begann eine »wirkliche Hoffnung, dass auch Vietnam den Zeitgeist annehmen wird«. Unter den älteren Personen beobachtete er eine »Sehnsucht, dass man vielleicht eines Tages die Möglichkeit hat, vielleicht die letzten Lebensjahre in Vietnam zu verbringen. Die Chance war greifbar nah.«

Mit Erstaunen, Hoffnung und Sehnsucht leitete der Mauerfall eine Zeit der Umbrüche ein: Viele ehemalige Geflüchtete zogen in den Westen der Bundesrepublik oder in ein Drittland, um nach langer Zeit mit der Familie zusammenzukommen, die nach der Flucht an anderen Orten einen Aufenthalt bekommen hatten. Andere mussten West-Berlin verlassen, weil Arbeitsplätze im Produktionssektor durch die Verlagerung der Indus-

37 Ich gebe hier die Perspektive der in Berlin lebenden Geflüchteten wieder. Diese Situation, so wurde mir erklärt, unterscheidet sich aufgrund der geografischen Gegebenheiten der ehemals geteilten Stadt. Das beförderte eine distinkte Gemeinschaftsentwicklung, die sich nicht mit der Situation im z.B. Ruhrgebiet, Hannover oder in westdeutschen Dörfern vergleichen lässt. In dem Aufsatz *Umkämpfte Gefühle und diverse Zugehörigkeiten in vietnamesischen Carescapes Berlin* (Ta et al. 2021) setzen wir uns damit auseinander, wie die unterschiedlichen Migrations- und Ankunftsbedingungen Begegnungen und Kooperationen in der heutigen psychosozialen Versorgungslandschaft durchdringen.

trie an andere Standorte wegfielen. Die in den 1980er Jahren in West-Berlin gewachsene Struktur des vietnamesischen Lebens veränderte sich. Diese Erfahrungen ereigneten sich parallel zu den gewaltigen Veränderungen im Ostteil der Stadt. Dort standen vietnamesische Vertragsarbeiter:innen von einem auf den anderen Tag vor der Wahl, sich ohne Arbeit und Aufenthaltsgenehmigung durch »undurchsichtige Regelsysteme« und »die Fallstricke der freien Marktwirtschaft« (von Poser, Lanca & Heyken 2017: 266) navigieren zu müssen oder aber entgegen der eigenen, der staatlichen und der familiären Erwartungen zurück nach Vietnam zu kehren (vgl. Weiss 2005; Ha 2020).

Diese Momentaufnahme zeichnet eine Dimension gefühlter Reibungen nach der Wende. Eine weitere Unterscheidung bestand darin, dass die Ankunftsstände und Entfaltungsmöglichkeiten für Kontingentgeflüchtete bzw. ehemalige Vertragsarbeiter:innen, die über eine sogenannte zweite Migration in das wiedervereinte Deutschland kamen, differente Lebensrealitäten beförderten. Während viele meiner Gesprächspartner:innen die Möglichkeit wahrnahmen, eine Schul- oder Ausbildung zu absolvieren und zum Zeitpunkt des Mauerfalls in Beschäftigungsverhältnissen standen, verloren die ehemaligen Vertragsarbeiter:innen durch die Kündigung ihrer Verträge in der DDR ihre Existenzgrundlage. Viele von ihnen machten oder mussten sich selbstständig machen, um in der BRD bleiben zu dürfen (H. Nguyen 2023). Auch unterschied sich die demografische Struktur, denn die Möglichkeit zur Vertragsarbeit war an das Lebensalter, körperliche Fitness und (besonders am Anfang) politische Einstellung geknüpft. Die Flucht hatte keine Altersgrenze. Neben der ökonomischen und rechtlichen Prekarität schränkte eine Sprachbarriere die praktischen Handlungsmöglichkeiten ehemaliger Vertragsarbeiter:innen ein, was das Zurechtfinden in deutschen Strukturen nachhaltig erschwerte.³⁸

Wie formten diese Unterschiede nun die Selbst- und Fremdwahrnehmung und das Miteinander? Einerseits hörte ich, dass die gesellschaftliche bzw. familiäre Orientierung bzw. die Erwartungen an Beziehungen sich zwischen ehemaligen Vertragsarbeiter:innen und ehemaligen Geflüchteten unterschied. Das wurde auf eine unterschiedliche Altersstruktur der Gemeinschaften zurückgeführt. Andererseits hörte ich von einem Babyboom nach der Wende. Das erklärte cô Tuyết (51 J., w) damit, dass mehr männliche Geflüchtete in West-Berlin lebten. Dem stand ein Gros an weiblichen Vertragsarbeiter:innen in Ost-Berlin gegenüber (vgl. von Poser & Willamowski 2020: 618).

Welche Begegnungsorte gab es? Einige Gesprächspartner:innen erzählten mir, dass sie den Osten Berlins und auch die Wohnheime vietnamesischer Vertragsarbeiter:innen

38 Dieser Unterschied ist auf die differenten Ankunfts- und Bleibeperspektiven zurückzuführen: Während die Vertragsarbeiter:innen laut dem Abkommen der DDR und SRV nur temporär in der DDR arbeiten sollten und lediglich funktionalen Sprachunterricht erhielten, stellte sich die Regierung der BRD auf eine dauerhafte Verortung der Geflüchteten ein, weil eine Rückkehr aufgrund einer befürchteten politischen Verfolgung ausgeschlossen wurde. Diese langfristige Perspektive ging mit u.a. finanziertem Sprachunterricht einher. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass die westdeutschen Ankunftsprivilegien im Verlauf der 1980er Jahren reduziert wurden. Die dennoch differenten Ausgangssituationen äußern sich bis heute in unterschiedlichen Sprachkompetenzen, im Beschäftigungsverhältnis (Anstellung in deutschen Unternehmen vs. Selbstständigkeit) und damit verbunden in eingeschränkten Partizipationsmöglichkeiten in der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Su 2017).

sogar vor dem Mauerfall aus Neugier besucht hatten, wieder andere wussten nichts über diese und fuhren stattdessen nach der Wende z.B. zum Alexanderplatz, um auf den Fernsehturm zu gehen. Sie erinnerten sich dann an ein merkwürdiges Gefühl, sich »durch eine farblose Stadt« zu bewegen. Andere meiden den ehemaligen Ostteil der Stadt bis heute. Treffpunkte waren aber auch etablierte Anlaufstellen in West-Berlin wie die katholische oder buddhistische Gemeinde, das Vietnam-Haus oder das Sozio-kulturelle Zentrum. Unterstützt wurde dieser Kontakt vom Berliner Senat. Daneben existierten auch private Kontakte. Einige meiner Gesprächspartner:innen fühlten sich an ihre eigene Ankunft in Deutschland erinnert und halfen so, wie ihnen selbst in der Anfangsphase geholfen wurde.³⁹ Damit stellten meine Gesprächspartner:innen auch ihre nach der Ankunft erarbeiteten Kompetenzen unter Beweis, indem sie zwischen Vietnames:innen und deutschen Institutionen vermittelten.

Zu der anfänglichen Euphorie meiner Gesprächspartner:innen, dass die asylbeantragenden Personen sich, wie sie damals, nun auch von Vietnam abwenden würden, gesellte sich nach und nach Resignation. Zwar gab es viele ehemalige Vertragsarbeiter:innen, die nach der Wiedervereinigung 1990 in Deutschland bleiben wollten, aber sie brauchten die Bindungen nach Vietnam nicht ab, sondern sie wollten weiterhin ihre Familien besuchen. Das war Personen, die Vietnam illegal verlassen hatten, nicht oder nur mit Einschränkungen möglich.⁴⁰ Die stille Hoffnung, dass das Einparteiensystem in Vietnam wie andere sozialistisch regierte Länder in dieser Zeit zusammenbrechen und eine Rückkehr nach Vietnam auch für die als »Vaterlandsverräter:innen« stigmatisierten Geflüchteten möglich werden würde, wurde enttäuscht. Andere fühlten sich in ihrer Hilfsbereitschaft ausgenutzt. Diese Enttäuschung begründete bác Trang (78 J., w) mit einer Sehnsucht: »Vietnamesen im Osten können ihre Eltern, die Heimat besuchen. Die Leute im Westen nicht. Deswegen bleiben die Leute unter sich.«

Ins Bewusstsein rückte die Einsicht, dass die Sozialisationsumstände und Werte sich unterschieden (vgl. D. T. Nguyen 2017; Su 2022). Bác Dũng nannte mir ein persönliches Beispiel: Seine Kinder brachten nach einer Messe zwei junge Personen mit nach Hause, die ihre Arbeit verloren hatten und nun versuchen wollten, in Deutschland zu bleiben. Da sie nur wenige Deutschkenntnisse hatten, half bác Dũng ihnen beim Ausfüllen einiger Formulare. Aber er war die ganze Zeit misstrauisch und befürchtete, es könnten Mitarbeiter:innen der vietnamesischen Botschaft sein. Während er ihnen half, hatte er Angst um seine in Vietnam verbliebene Familie. Seine Angst reflektierte er im Gespräch mit seinen Erinnerungen: Für in der SRV und DDR sozialisierte Personen war die Anrede als »Genoss:in« (*đồng chí*) schlichtweg Normalität. Bei bác Dũng löste diese Anrede aber starkes Unbehagen aus, denn die Wortwahl konfrontierte ihn mit schmerzenden

39 Dieses Verpflichtungsgefühl beschreibt Su in ihrer Monografie über die Transformation des ethnischen Nationalismus vietnamesischer Migrant:innen in Berlin als »commitment to the German nation-state« (2022: 9). Davon unterscheidet sie einen den Geflüchteten unterstellten Wunsch, dass der Kommunismus in Vietnam zusammenbrechen würde.

40 Neben Schikanen am Flughafen oder Aufforderungen, sich bei einem Besuch in Vietnam täglich bei der Polizeibehörde melden zu müssen, gab es Berichte über verweigerte Einreisen sowie problemlose und regelmäßige Besuche der Familie. Die Spannweite gemachter Erfahrungen in Vietnam nach der Flucht ist also immens.

Erinnerungen an sein Leben nach der Machtübernahme und dem, was er in Kauf nehmen musste, um diesem zu entkommen. Das forderte ihn emotional heraus. Sprachliche Unterschiede zwischen dem nord- und südvietnamesischen Dialekt zementierte er als Bruchlinie einer umkämpften Zugehörigkeit, die wieder deutlicher in seinen Alltag rückte. Interessant war aber, dass er beide Dialekte sprach:

Ich höre, wer aus dem Norden und wer aus dem Süden kommt. Auch manche Verhaltensweisen sind anders. Im Norden sind die Wörter oftmals doppeldeutig, man muss sich immer fragen, was genau gemeint ist. Im Süden spricht und meint man das Gesagte direkter. (September 2016)

Bác Dũng formulierte Unsicherheiten, nutzte diese aber auch im Sinn eines Code-Switching aus. Auch in der Wahrnehmung cô Tuyết (52 J., w) traten Unsicherheiten hervor. Sie sagte, dass »die Nordvietnamesen nicht so offen aus dem Bauch heraus sprechen« und erklärte sich das mit ihren Erfahrungen in Vietnam nach der Machtübernahme, weswegen sie »vorsichtiger« sprechen würden. Diese von eigenen Erfahrungen wachgerufenen Nuancen des Aufeinandertreffens blieben unbenannt, sie schwangen aber zwischen den Zeilen und deuteten auf einen im Schweigen stattfindenden Aushandlungsprozess. Dass beide Personen regionale mit politischer Zugehörigkeit gleichsetzten, ist ein Ausdruck ihrer gefühlten Differenz (vgl. Su 2022). Und diese beruhte nicht nur auf konkreten Unterschieden, sondern wesentlich auf ihrer verkörperten Vergangenheit.

In einem Gespräch 2016 sagte cô Linh (48 J., w), dass »sie lernen müssen, hier zu leben«. Sie bewertete die Gemeinschaften in Ost-Berlin als verschlossen, verallgemeinerte also und erklärte, dass ehemalige Vertragsarbeiter:innen weniger mit der Ankunftsgesellschaft verbunden seien. Diese von cô Linh angedeutete Distanz führte bác Huy auf einen Statusunterschied zurück, »vergleichbar mit dem Status der westdeutschen gegenüber der ostdeutschen Bevölkerung«. Die beiden Positionen betonten einen Unterschied zu den »anderen« Vietnames:innen, während sie die eigene Zugehörigkeit zu der Mehrheitsgesellschaft über geteilte Werte akzentuierten.⁴¹

Die Aushandlung von Zugehörigkeiten ging mit Reibungen einher, es wurden Rückzugsorte gesucht und geschützt, aber es entstanden auch Dialoge, Freundschaften und Ehen. Es gab Unterstützung bei Vereinsgründungen im ehemaligen Ost-Berlin, damit diese ihre eigenen Interessen vertreten konnten, wie das Erwirken einer dauerhaften Bleibeperspektive nach der Wiedervereinigung. Ein sichtbares Beispiel gegenseitiger Unterstützung symbolisiert die Chùa Linh Thù, eine Pagode der buddhistischen Gemeinschaft im Stadtteil Spandau. Nach dem Mauerfall erhöhte sich die Zahl der

41 Nach den Erkenntnissen von Pipo Bui (2017) reagierte das migrantische Herkunftsnarrativ der Geflüchteten auf die homogenisierende und stigmatisierende Berichterstattung, die in den 1990er Jahren die öffentliche Wahrnehmung von Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen dominierte. Die Abgrenzung der Geflüchteten durch ein positives Ankunftsnarrativ zielte darauf ab, den eigenen Platz in der deutschen Gesellschaft zu festigen und sich vor generalisierenden ethnischen Stigmata vietnamesisch gelesener Personen als Angehörige der »Zigarettenmafia« sowie dem sich gewalttätig entladenden Rassismus in ostdeutschen Regionen zu schützen. Diese partielle Maskierung, wie Bui sie herausarbeitet, wurde später als »Unsichtbarkeit« kritisiert (vgl. Bui 2003).

Gläubigen und es wurden größere Räumlichkeiten benötigt. Die Gemeinde zog aus der angemieteten Wohnung in eine größere Immobilie und mit der wachsenden Gemeinde erhöhte sich die Zahl der Spenden, was u. a. den Bau der großen Gebetshalle ermöglichte. Seit 2012 belegt diese die dauerhafte Verortung der vietnamesischen buddhistischen Gemeinde in Spandau (vgl. Mattes et al. 2019: 304–305).

Dennoch ist es wichtig, zwischen Ko-Existenz und einem Zusammengehörigkeitsgefühl zu unterscheiden. Das vietnamesische Berlin besteht aus distinkten, aber miteinander verbundenen Lebenswelten, in der Zugehörigkeiten fortwirkend ausgehandelt werden. Einmal lässt sich das strukturell herleiten, denn die Anstellung in vorwiegend deutschen Unternehmen befördert einen anderen Lebensrhythmus als die ökonomische Selbstständigkeit. »Vereint wurden sie durch den Glauben«, hörte ich aus der buddhistischen Gemeinde. Nur, wenn man aufgrund einer finanziellen und teilweise bis heute rechtlichen Prekarität⁴² am Wochenende arbeiten muss, so ergänze ich, begrenzt das die Möglichkeiten des Aufeinandertreffens.

Eine andere Form der Differenz ging mit einem Symbol einher, das dominant mit politischen Positionierungen verbunden ist, aber eben nicht nur: Die Flagge der SRV, roter Grund mit gelbem Stern, rief bei meinen Gesprächspartner:innen die Vergangenheit wach. Mal hörte ich in Gesprächen den emotional konnotierten Begriff der »Blut-Flagge«, der sich auf die rote Grundierung der aktuellen Flagge bezog. Mal hörte ich die aktualisierte Erinnerung, dass »wir nur wegen der Flagge wegmussten«. Die rotgrundierte Flagge weckte also verkörperte Erinnerungen an erlebte Exklusion und Verluste. Mal hörte ich auch nur den Hinweis »Das ist nicht unsere Flagge«, was einer erneuten Legitimation und umkämpften Anerkennung ihrer Flucht gleichkam. Das deutet auf ein wirkmächtiges Kriterium umkämpfter Zugehörigkeiten, wenn diese das Denken, Handeln und Fühlen durchdringen. Wie genau, arbeite ich in Teil III intensiv heraus.

Hingegen bewerteten viele Gesprächspartner:innen die Flagge der ehemaligen Republik Vietnam, gelber Grund mit drei roten Streifen, als ein Zeichen der Freiheit, weil sie diese in Deutschland zeigen durften – undenkbar in Vietnam. Für sie war es ein Symbol des geeinten Vietnams⁴³ sowie ihrer Zugehörigkeit zu einer transnationalen Diaspora. Nur, auch innerhalb der Erfahrungsgemeinschaft bestehen Reibungen, denn diese Flagge beförderte für Personen, die ihre Verbindungen nach Vietnam aufrechterhalten wollten, ein Politikum: Wurden sie mit der gelbgrundierte Flagge fotografiert, z. B. bei Neujahrsfesten, konnte das ihre Wiedereinreise nach Vietnam erschweren und schlimmstenfalls bedeuten, dass die Familie deswegen Repressalien zu spüren bekäme. Die Flagge ist bis heute ein Streitpunkt, ruft politisch grundierte Emotionen hervor und

42 Die Bleiberechtsregelung ehemaliger Vertragsarbeiter:innen war bis 1997 ungeklärt. Die SRV weigerte sich nach der deutschen Wiedervereinigung, seine Staatsbürger:innen wiederaufzunehmen, zugleich war die Rückkehrperspektive aufgrund schwieriger Lebensumstände in Vietnam nicht attraktiv. Bis 1997 standen sie unter dem »Druck, sich unter schwierigsten Bedingungen selbstständig zu machen« (Weiss 2017: 114). Nicht selten bestand diese Prekarität viele weitere Jahre fort, denn das Bleiberecht war an eine eigenständige finanzielle Absicherung gebunden und ließ sich oft nur unter ökonomischer Selbstausbeutung erreichen.

43 Die drei roten Streifen auf gelbem Grund repräsentierten Nord-, Zentral- und Südvietnam, sie existierte vor der Gründung der unterschiedlichen vietnamesischen Staaten, so erklärten es mir verschiedene Gesprächspartner:innen.

provoziert Spannungen. Chú Minh (47 J., m) erklärte, dass »die Erzählungen der jeweiligen Geschichte anders sind«. Umkämpfte Zugehörigkeiten, so entnahm ich es den Aussagen, beruhten also auch darauf, dass diese Erzählungen einander ausschlossen. Seitens jüngerer, in Deutschland geborener Personen hörte ich, dass sie Verständnis für ihre Eltern haben. Zwar sagten sie, dass es ihnen bewusst sei, dass diese Flagge seit 40 Jahren nicht mehr zu Vietnam gehöre, aber »deswegen muss ich die rote Flagge ja nicht mögen«, erklärte Bao (22 J., m). Er verhielt sich also loyal zu seinen Eltern.

Auf die Frage der Flagge angesprochen, antwortete chú Thành weniger mit einer politischen als vielmehr einer räumlich-sozialen Verortung: »Wenn sie die gelbe Flagge nicht wollen, warum gehen sie nicht nach Vietnam? Weil sie nicht wollen. Die wissen ganz genau, da können sie nicht diese Freiheit leben, die sie von hier kennen.« Für ihn symbolisiere die Flagge daher eine Frage der Anerkennung der gegenwärtigen Lebensrealität. Für beide Flaggen, so sagte er, waren Brüder, Väter, Söhne gestorben. Das zu akzeptieren und anzuerkennen, ist in Vietnam nicht möglich, in Deutschland hingegen schon. Die Frage erweiterte er also darüber, welche Zugehörigkeit umkämpft wird und wo.⁴⁴

Dennoch kritisierte chú Thành (45 J., m) zurecht, dass »die Medien eine Grenze aufbauen. Das ist einfach Quatsch«. Denn diese Grenze übersieht komplexe Aushandlungsprozesse.⁴⁵ Was er damit meinte, lernte ich, als ich im April 2017 die Pfadfindergruppe in Berlin-Hermsdorf besuchte. Dort fragte ich chú Hùng (45 J., m) nach der Bedeutung des Begrüßungsrituals, das sich auf drei Flaggen richtete; neben der deutschen und der internationalen Pfadfinderflagge (grüner Grund mit roter Lilie) hing die Gelbe mit den drei roten Streifen. Zu jeder Flagge wurde die dazugehörige Hymne gesungen. Er erklärte mir:

Für uns gilt immer noch diese alte Hymne, die Flagge. Für mich persönlich nicht wirklich, weil dadurch hat man auch diesen Graben, Nord, Süd, die Ideologie dahinter. Das ist, finde ich, schade. Aber manchmal habe ich den selber noch. Ich versuche, mir das bewusst zu machen, um das zu überwinden. Meine Eltern haben das weiterge-

44 Die Aussage chú Thànhs beziehe ich auf den Erinnerungsdiskurs der SRV, denn dort werden die Erfahrungen und Erinnerungen an das ehemalige Südvietnam politisch ausgeblendet. Ein Gedenken an diese in Vietnam beschwiegene Vergangenheit ist daher nur außerhalb Vietnams möglich (vgl. Q. T. Tran 2012; N. H. C. Nguyen 2013; V. T. Nguyen 2016).

45 Chú Thành engagierte sich etwa für das Zusammenkommen zweier vietnamesischer katholischer Gemeinden; die eine gründete sich im ehemaligen Westbezirk Wedding, die andere im ehemaligen Ostbezirk Prenzlauer Berg. Seit einigen Jahren feiern diese Gemeinden ihre Messen und Festtage zusammen, es gibt also regelmäßige Interaktionen. Aber chú Thành sagte bezogen auf eine Annäherung der Gemeindeglieder auch, »es ist noch viel zu tun«. Jedoch muss diese Annäherung im Rahmen einer komplexeren Aushandlung von Zugehörigkeit betrachtet werden, da gegenwärtig viele Personen in die katholische Gemeinde eintraten, die seit den 2010ern aus Vietnam nach Deutschland migrierten. Ihre Migrationsumstände und gegenwärtigen Lebensumstände unterscheiden sich von den in diesem Kapitel diskutierten Migrationen der 1980er Jahre und bedürfen einer dezidierten Auseinandersetzung (Mai & Scheidecker 2020; Hoang et al. 2024). Festzuhalten ist, dass die soziale Lebenswelt des vietnamesischen Berlins ein hochgradig dynamisches und heterogenes Feld ist, dass von vergangenen und gegenwärtigen Migrations- und Ankunftsbedingungen sowie den Erfahrungen der in Berlin geborenen Generationen ausdifferenziert wird.

geben, weil sie so verbittert waren. Sie sind zweimal geflohen, das sind so viele von uns. (April 2017)

Chú Hùng nannte einen ambivalenten Bezug zu der Hymne und der Flagge. Zwar verbanden ihn beide Symbole mit der Gemeinschaft. Aber er nannte auch eine Schwierigkeit, weil diese materialisierten Erinnerungen mit einer Ideologie verflochten war, die für ihn nicht mehr galt. Auch er drückte Verständnis für die Erfahrungen seiner Eltern aus. Ihn selbst stellte das aber zeitweise vor die Herausforderung, sich bewusst von ihren Gefühlen distanzieren zu müssen. Seine Reflexion beeindruckte mich. Zugleich verwies seine intrapersonale Aushandlung auf eine weitere Dimension des Schweigens.

Neben diesen Beispielen der intrapersonalen Aushandlung erhielt ich regelmäßig von einigen Gesprächspartner:innen Artikel und Berichte, die sich gegen die Politik in Vietnam richten, auf Menschenrechtsverletzungen oder kriminelle Bandenstrukturen mit vietnamesischen Bezügen aufmerksam machten. Damit akzentuierten sie die Grenzen einer Wertegemeinschaft. Fortwährende affektive Anstrengungen umkämpfter Zugehörigkeiten, das zeigen diese Beispiele, knüpften an eine verkörperte Erfahrungsdimension, die sich symbolisch reaktivieren lässt. Béc Luân (68 J., m) beobachtete eine Tendenz:

Nach dem Mauerfall misstrauten sie sich. Seit zehn Jahren ist es ruhiger geworden. Es gibt keine direkte Konfrontation mehr. Man hat beiderseits akzeptiert, dass die Communitys unterschiedliche Ziele und Absichten, vor allem aber, unterschiedliche Sozialisationsbedingungen hatten. Vertrauen aufbauen über das Zusammenarbeiten oder Zusammenkommen ist sehr schwer. Das ist der gleiche Ost-West-Konflikt wie bei den Deutschen auch. Manche haben immer noch eine Mauer im Kopf. Wir hoffen, aber es dauert ein paar Generationen. (Juli 2017)

Seine Erklärung für wahrgenommene Zerrissenheit war eingängig, Menschen sind Kinder ihrer Zeit und die eigene Erfahrung beeinflusst die Wahrnehmung. Nach Jahren des Krieges, der Unterdrückung, Armut und trennender Politik ist es eine fortlaufende Aufgabe, die Folgen dieser Vergangenheit im gegenwärtigen Miteinander zu reflektieren.

Ich ende mit einem Beispiel: In der affekt- und emotionsfokussierten Gruppentherapie, die ich im Rahmen der interdisziplinären Forschungsarbeit ethnografisch begleitete, fand ein Aufeinandertreffen unter einem anderen Ansatzpunkt statt. Es ging weniger um die Vergangenheit und schon gar nicht um politische Positionierungen, sondern um den Umgang mit gegenwärtigen und vergangenen psychosozialen Belastungen, weil die Teilnehmer:innen sich aus verschiedensten Gründen nicht zugehörig fühlten. Der wesentliche Unterschied bestand also darin, von einer Zuordnung und Kategorisierung zurück zu einer individuellen Ebene zu kommen. Das eröffnete eine andere Gesprächsebene. Nach einer Zeit der Vertrauensbildung gab es eine Annäherung: Béc Dũng (65 J., m) erläuterte Gruppenteilnehmer:innen mit differenten vietnamesischen Sozialisationserfahrungen, wie er die »Wiedervereinigung 1975« erlebte. Aber er ließ sich auch darauf ein, ihm unbekannte Stressoren anzuerkennen wie etwa die Angst vor der Abschiebung nach der Wiedervereinigung 1990.

Was also bedeuten umkämpfte Zugehörigkeiten nach der Wende? Es bedeutet, dass Zugehörigkeiten im vietnamesischen Berlin komplexer und ambivalenter gedacht werden müssen. Es bedeutet, dass die Zugehörigkeit zu Vietnam, zu Deutschland, zu Ost- und West-Berlin und zu transnationalen Diasporen das Aufeinandertreffen genauso begleiteten wie die Zugehörigkeit zu Nachbar:innen, auf anderen Wegen von Vietnam nach Deutschland migrierten Personen, Glaubensbrüdern und -schwestern. Die Aushandlung dieser Zugehörigkeit findet also auf mikro- und makrorelationaler Ebene statt.

Festhalten möchte ich, dass die Anerkennung dieser Komplexität Teil der deutsch-deutschen und vietnamesisch-vietnamesischen Geschichte ist. Die vorherrschende Homogenisierung »nordvietnamesischer Vertragsarbeiter:innen« und »südvietnamesischer Boat People« beruht auf der Gleichsetzung regionaler und politischer Zugehörigkeiten, kritisiert Su (2017, 2022). Die Herleitung einer »gespaltenen Community« aus dem Kalten Krieg verengt den Blick für relevante Nuancierungen wie regional gewachsene Strukturen, unterschiedliche Sprach- und Verhaltensweisen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass es distinkte Lebenswelten in Berlin gibt, sie führen auf unverarbeitete Erlebnisperspektiven zurück (D. T. Nguyen 2017: 2020). Aber, und das ist entscheidend, es gibt nicht nur zwei vietnamesische Gemeinschaften⁴⁶, sondern es besteht ein lebendiges und diverses Geflecht vietdeutscher Lebens- und Erfahrungswelten. Diese werden einerseits von Migrations- und Ankunftsbedingungen beeinflusst, aber andererseits von gemeinschaftlichen Interessen, Freundschaften und Zielen dynamisch pluralisiert.

Ich schliesse dieses Kapitel mit zwei Feststellungen: Erstens muss die Problematisierung der umkämpften Zugehörigkeiten als Resultat einer Geschichte anerkannt werden, mit dessen Folgen auch die sogenannte deutsche Gesellschaft noch 30 Jahre nach der Wiedervereinigung beschäftigt ist. Damit einher geht die wichtige Differenzierung, dass es nicht »die Ostdeutschen« bzw. »die Nordvietnames:innen« und »die Westdeutschen« bzw. »die Südvietnames:innen« geben kann, wenn wir eine Lebenswelt begreifen wollen, die sich seit mehr als 30 Jahren aufgrund affektiver Resonanz- und Dissonanzbeziehungen ausgestaltet und auch vorher nie homogen war. Anerkannt werden muss, dass bereits vor dem Kalten Krieg und Kommunismus differente vietnamesische Lebens- und Erfahrungswelten bestanden. Diesen Fakt handeln meine Gesprächspartner:innen in einem nach wie vor irritierenden gesellschaftspolitischen Rahmen aus. Auch darf nicht vergessen werden, dass die Bundesregierung eben diese heterogenen Realitäten nach der Wende ausklammerte. Mein Eindruck ist, dass dieser fehlende Rahmen eine Aufarbeitung und gegenseitige Anerkennung differenter Erfahrungen und interner Differenzierungen erschwert. Diese müssen jedoch im Sinne einer kritischen Migrationsforschung dringend sichtbar gemacht werden (Nieswand & Drotbohm 2014; Pfaff-Czarnecka 2012; vgl. D.T: Nguyen 2020; Ta et al. 2021). Vielmehr reproduziert dieser Fakt Affektspiralen bis hin zu antiasiatischem Rassismus, denn Einzelpersonen mit vietnamesischen Migrationsbezüge fühlen sich nach meinem Eindruck nach wie vor dafür ver-

46 Um einen Einblick in die Lebensrealitäten neuerer Migration von Vietnam nach Deutschland zu erhalten, empfehle ich den Aufsatz *Die Unterschätzten* (Mai & Scheidecker 2020) sowie den Bericht *Die neue Zuwanderung aus Vietnam* (Hoang et al. 2024).

antwortlich, beweisen zu müssen, dass sie dazugehören.⁴⁷ Damit werden vergangene Belastungserfahrungen nicht verarbeitet, sondern kontinuiert. Sie bleiben wach.

Zweitens besteht eine Gemeinsamkeit in der Tatsache, dass alle eine vergleichbare, aber anders motivierte Entscheidung trafen: Sie leben heute in Deutschland und somit außerhalb Vietnams. Da der Dialog umkämpfter Zugehörigkeiten einer ist, der in Deutschland stattfindet, obliegt es der Verantwortung der pluralen postmigrantischen Bevölkerung, sich diesem kritisch zuzuwenden. Nur so ist eine multidirektionale Geschichtsaufarbeitung anzustreben, die persönliche Erfahrungen höher wertet als politische Indoktrinationen.

47 Diesem Eindruck gehe ich über das »verortete Schweigen« in Abschnitt 7.2 nach.

Zusammenfassung Teil II

Der Blick zurück enthüllte bedeutungsvolle Diskontinuitäten, die das Gefühl des In-der-Welt-Seins ebenso wie Zugehörigkeiten im Kontext Vietnams und Deutschlands gestalteten und zerrissen. Der Blick zurück umfasste Erfahrungen, die auf komplexen, imwie expliziten, aktiven wie passiven Prozessen beruhten, die sprachlos machten, aber sich als körperliche Erinnerungen eingeschrieben haben. Zerrissenheit stellte eine geteilte Erfahrung dar. Diese Verbindung birgt einen protektiven Vorteil für ein Leben in der Fremde, denn sich neuformierende Zugehörigkeiten entwickelten sich über das Gefühl, als Teil einer Gruppe akzeptiert zu sein. Aus diesen Feststellungen leite ich nun drei Punkte ab, die sich aus der Retrospektive ergeben:

Erstens: Aus den verknüpften Perspektiven gehen geteilte Belastungserfahrungen hervor, die im Kontext von Krieg, Diskriminierung, Leid, Flucht und Dislokation entstanden. Die massiven Strukturveränderungen, Umbrüche und Unsicherheiten machten es nach der Rettung überlebenswichtig, im Alltag Halt zu finden. Die soziale Einheit übernahm traditionellerweise eine wichtige Orientierungs- und Regulierungsfunktion, doch die war zerrissen, entweder vor, auf oder nach der Flucht. Stabilität entstand über eine gemeinsame Sprache und geteilte Werte der relational-orientierten Gemeinschaft: Loyalität, die Beachtung von Seniorität und kindlicher Pietät, moralisches Verhalten, Pflichtbewusstsein, eine Aufmerksamkeit für soziale Harmonie sowie eine indirekte Kommunikationsform. Die Erfahrung der Flucht und des Überlebens formte eine verkörperte Zusammengehörigkeit.

Zweitens: Ich zeichnete mit der semantischen Verschiebung des Schweigens nach, wie der zeitgeschichtliche Kontext auf das menschliche Denken, Fühlen und Handeln einwirkte. Die Praxis des Schweigens reflektierte implizite Gefühlsregeln, de-/kodierte Emotionen und regulierte gefühlte Intensitäten. Aber im Zuge der gesellschaftspolitischen Umwälzungen verschob sich das Schweigen zu einer Protektionsform, um die soziale Ordnung zu erhalten. Nach dem Krieg wurden meine Gesprächspartner:innen zum Schweigen gebracht oder wählten das Schweigen zur Abgrenzung. Nach der Flucht gab es oftmals keine Worte für das, was erlebt wurde und zudem erschwerte eine Sprachbarriere, sich außerhalb der Erfahrungsgemeinschaft ausdrücken zu können. Es war wichtig, Ruhe in einer Phase der Orientierungslosigkeit zu fördern, den Fokus in die Zukunft zu richten und nicht an der Vergangenheit zu zerbrechen. Schweigen reflektiert hier also

im Sinne Aleida Assmanns (2016) eine konsensuale Entscheidung, weiterleben zu wollen, gemeinsame Werte zu festigen und eine soziale Ordnung zu bekräftigen. Es handelt sich um ein konstruktives Vergessen, eine Form der Resilienz. Dieses Schweigen weist auf die Notwendigkeit hin, vergessen zu müssen, um weiterzumachen, es definiert einen sozial konstruierten Raum und steckt die Grenzen zwischen dem Sagbaren und Nicht-Sagbaren ab (vgl. Winter 2010).

Das bringt mich zum dritten Punkt. Die sich neu konstituierende diasporische Gemeinschaft ging aus Momenten der Zerrissenheit, der Verlust- und Leiderfahrungen hervor. Die Gemeinschaft baute die Zusammengehörigkeit auf der geteilten Erfahrung der Rettung auf. Aber – und das ist analytisch bedeutsam – die Erinnerung an die Rettung weist auf einen räumlich-temporalen Bezugspunkt, der überwunden wurde. Nach dieser Interpretation schließt die Dankbarkeit für das zweite Leben die Chance auf einen Neubeginn ein genauso wie die Anerkennung der Leiderfahrung. Das zeichnet den Beginn einer emotional grundierten Gemeinschaft aus, in der der Ankunftserfahrung ein höherer gemeinschaftsstiftender Wert zufällt als der Flucht. Mit dem Blick auf die Dankbarkeit verweise ich auf einen graduellen Aushandlungsprozess des Ankommens. Dieser Prozess beruht auf einer aktiven Handlung; man erweist sich dankbar für etwas in der Vergangenheit Liegendes, für etwas Abgeschlossenes. Hier verweise ich auf ein weiteres strukturgebendes Element der Gemeinschaft, die Beachtung der sozialen Harmonie. Der Ausdruck der Dankbarkeit und die Anerkennung der Leiderfahrung markieren eine Grenze des Sagbaren, die sich bis in die Gegenwart zieht.

Die Quelle, aus der man trinkt, reflektiert eine Verortungsstrategie und eine gesellschaftlich anerkannte Umgangsform mit einer abgeschlossenen Vergangenheit. Oft erinnern Symbole an diese Aushandlung, beobachtete ich während der Forschung. Die Erinnerung an die *Cap Anamur*, das Sehen der Flagge der ehemaligen Republik Vietnams (gelber Grund mit drei roten Streifen) sowie das Singen der deutschen und vietnamesischen Nationalhymnen reproduzierten Emotionen (vgl. Svašek 2010: 874), in diesem Fall die der Dankbarkeit. Nach dem Berliner Mauerfall prallten unterschiedliche vietnamesische Lebens- und Gefühlswelten aufeinander und das forderte fragile, neuformierte Zugehörigkeiten heraus. Hoffnungen und Enttäuschungen, aber auch die Aushandlungen verkörperter Erinnerungen waren die Folge.

Das entstandene Dankbarkeitsnarrativ schaffte Distanz zur Vergangenheit, denn »das Leben heute ist besser als es in Vietnam war, hier gibt es Freiheit«, so hörte ich es wiederholt. Das legitimierte auch den indirekten, im Schweigen ruhenden Umgang mit den Fluchterfahrungen und kennzeichnete ein dauerhaftes Emotionsrepertoire. Somit reflektierte der Ausdruck der Dankbarkeit die zerrissenen Zugehörigkeiten – aber aus der Position derer, die sich dankbar erweisen können; das sind handlungsmächtige Akteur:innen. Das verschob den Fokus von dem empfundenen Leid und markierte notwendige Leerstellen. Deutlich wurde in diesem Teil, dass Erinnerungen mit Emotionen versetzt sind.

Teil III

Wenn die Vergangenheit nicht aufhört

Einführung Teil III

Mit dem gewählten Titel »Wenn die Vergangenheit nicht aufhört« leite ich von der Frage, warum geschwiegen wird, zu der Frage über, wie es sich anfühlt zu schweigen. In dem in Teil II diskutierten »Blick zurück« rekonstruierte ich mit den Erinnerungen meiner Gesprächspartner:innen, wie Zugehörigkeiten während und nach dem Krieg, respektive mit der Flucht zerrissen und nach der Ankunft neukonfiguriert werden mussten. In diesem Teil gehe ich der Entfaltung zerrissener Zugehörigkeiten im Alltag nach.

Ich mache also einen Zeitsprung und betrachte, wie eine gefühlte Dimension der Vergangenheit die Lebens- und Erfahrungswelten 40 Jahre später gestaltet – oder eben zerreißt. Teil III gliedert sich wie folgt: In Kapitel 6 beleuchte ich mit dichten biografischen Bezügen in zwei affektiven Lebensverläufen Momente der Zerrissenheit, Veränderungen und Ressourcen, denn es gilt nachzuzeichnen, wie genau Affekte und Emotionen Gefühle von Nicht-/Zugehörigkeit im Alltag auslösen. In Kapitel 7 erörtere ich, wie Schweigen, Erinnern und Affekte das soziale Miteinander durchdringen.

Die Relevanz, sich dieser Frage zuzuwenden, steht in Zusammenhang mit einer postmigrantischen Kritik. Allein mir gegenüber, einer außenstehenden Person, wurde das Schweigen wiederholt problematisiert; es ist ein für die Dominanzgesellschaft unsichtbares Problem. Das beschreibt eine machtdiskursive Schieflage, denn bestimmte Probleme, insbesondere jene migrantisierter Personen, werden nicht mit dem gleichen Maßstab bewertet wie die Probleme älter werdender Personen ohne Migrationsbezüge. Neben dieser politischen und scharf zu kritisierenden Ungleichheit gibt es eine weitere Ebene, denn das Schweigen ist nachvollziehbar. Das Erinnern von Krieg, Nachkriegszeit und Flucht tut weh, daher vermeiden Personen der Erfahrungsgemeinschaft das.¹ Schweigen beruht also auf einem Aushandlungsprozess. Die Frage ist, wie das subjektiv empfunden wird.

1 Unterstützen möchte ich meinen Befund mit der Erklärung des Historikers Jay Winter. Er weist den Zusammenhang von verbalem Ausdruck und Körperempfindung nach: »[V]ictims may remain silent, since the speech act may be performative; that is, the pain described is inflicted once again through testimony« (2010: 14).

6 Zerrissene Zugehörigkeiten

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

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

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

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

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

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

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

6.1 Affektiver Lebensverlauf 1: Der Blick nach vorn

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

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

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

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

6.1.1 Leben und Schweigen in Krisen

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

6.1.1.1 Kindheit und Krieg: Die Normalität des Schweigens

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

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

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

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

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

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

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

In verschiedenen Gesprächen erzählte mir bác Dũng, dass das Aufwachsen in einem Dorf nordvietnamesischer Katholik:innen sowie der Schulbesuch in Südvietnam beförderte, dass er sich schon früh mühelos zwischen den Dialekten bewegen konnte. Er bildete Mehrfachzugehörigkeiten aus und nutzte diese Kompetenz. Er erkenne bereits nach wenigen Wörtern, woher sein Gegenüber stamme. Ich beobachtete, dass er sich oft einen Spaß daraus machte, seine sprachliche Zugehörigkeit durch Dialektwechsel zu verdecken und sein Gegenüber zu irritieren. Wenn er mir die für mich leider nicht verständlichen Sprachwechsel erklärte, lachte er und sagte, dass die sprachlichen Nuancen mit unterschiedlichen Mentalitäten in Nord- und Südvietnam einhergingen. So lernte ich sein Selbstverständnis darüber kennen, dass er sich beiden Mentalitäten gleichermaßen zugehörig fühlte.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abb. 6: Affizierte Gedanken an den Dschungel



EW, 2018

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.1.2 Eine Frage des Überlebens: Schweigen als Notwendigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 BÁC DŨNG sagte: »Einige Flüchtlinge musste die Polizei aber immer hochnehmen, damit die kommunistische Führung nicht auch noch sie bestrafte.« Deutlich wird die Widersprüchlichkeit des sozialen Miteinanders.

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

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

6.1.1.3 Immer weiter: Schweigen als verfestigter Habitus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 13 Es entwickelte sich eine langjährige Freundschaft, die er auch nach seinem Umzug nach Berlin pflegte.
- 14 Er bezog das auf das Vokabeln-Lernen, er nannte Gelegenheitsjobs als Erntehelfer, verbrachte Zeit mit seinem Kind und anderen aus Vietnam geflüchteten Personen.
- 15 Bác Dữngs Beschreibung des »Baumes der Familie« führe ich auf eine bekannte Metapher zurück, die das konfuzianistisch-orientierte vietnamesische Familienverständnis mit der traditionellen Bauweise von Tempeln verbindet. Der »Baum des Hauses« stellt die tragende Säule dar, die dem Gebäude Stabilität gibt; metaphorisch wird dies auf den sozialen Status des Vaters übertragen (vgl. Hinton, Nguyen & Pollack 2007: 92). Die abhängenden Dächer bieten Schutz und symbolisieren die familiären Aufgaben der Frau.
- 16 Bác Dững wollte auch seine Eltern nach Deutschland nachholen, aber sie wollten in Vietnam bleiben und arrangierten sich mit der veränderten Situation. Wie nach ihrer Flucht 1954 versuchten sie zu vergessen, um weiterzuleben.

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

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

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

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

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

6.1.2 Phänomenologie des Schweigens

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

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

6.1.2.1 Emische Perspektive auf ein zerreißendes Schweigen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.2.2 Sprechen über das Schweigen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abb. 7: Licht, Schatten und verkörperte Erinnerung



EW, 2016

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.2.3 Schweigen als Scharnier

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2 Affektiver Lebensverlauf 2: Der stille Körper

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

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

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

6.2.1 Leben und Schweigen in Krisen

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

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

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

6.2.1.1 Die kindliche Wahrnehmung von Gefahr

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.1.2 Die affektive Dimension der Angst

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.1.3 Zwischen Mobilität und Schweigen

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

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

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

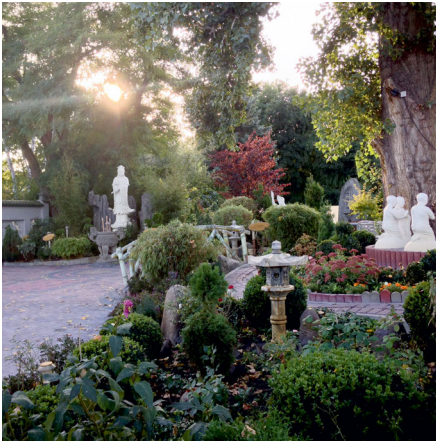
die kurzen, dunklen Tage in ihrem ersten Winter beunruhigten sie; ihre als Kind verinnerlichte Assoziation von Dunkelheit und Gefahr verzerrte ihren Alltag. Sie verstand die Sprache, die Umgangsformen nicht, aber ihr war seit ihrer Ankunft klar: »Ich bleibe in Deutschland. Wo sollte ich denn auch hingehen?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

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

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

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

Abb. 8: Im Garten der Pagode



EW, 2016

Abb. 9: Mondkuchen



EW, 2016

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.2 Phänomenologie des Schweigens

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

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

6.2.2.1 Das Leben als Chaos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.2.2 Reflexion des Schweigens im psychotherapeutischen Prozess

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.2.3 Praktische Übertragung: Flexibles Schweigen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



H.T., 2018

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

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

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

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

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

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

6.3 Ambivalenzen des Schweigens und Ambivalenzen der Zugehörigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Schweigen, Erinnern und Affekte

In diesem Kapitel wechsele ich von einer personenzentrierten zu der gemeinschaftsorientierten Perspektive und frage, wie eine Dynamik aus Schweigen, Erinnern und Affekten gefühlte Zugehörigkeiten im Alltags- und Zusammenleben älter werdender vietnamesischer Geflüchteter in Berlin gestaltet und zerreißt. Ich erlebte während der Forschung eine emotional grundierte Solidarität, die »wie eine Familie« beschrieben wurde und »Leute mit unserer Geschichte« einbezog, die »keine Wahl hatten, Vietnam zu verlassen«. Dieserart Aussagen, die auf ein gegenseitiges Verständnis, Gleichgesinntheit, Empathie, Unterstützung und geteilte Erwartungen an Beziehungen deuten, erhielt ich auf die Frage, wie meine Gesprächspartner:innen die Gemeinschaft erlebten. Deutlich wird damit, wie relevant die Vergangenheit und damit Erinnerungen für die Gestaltung von Zugehörigkeiten in der Gegenwart sind. Wie modelliert nun eine geteilte, aber nicht teilbare Vergangenheit emotionale und affektive Zugehörigkeitsdynamiken? Und welche Rückschlüsse lässt das auf den Umgang mit zerrissenen Zugehörigkeiten zu?

Mein Ziel ist es, jene affektiven Intensitäten zu erfassen, die mit den Wahrnehmungen des Schweigens verknüpft sind. Ich untersuche also den gemeinschaftsorientierten Umgang mit dem verkörperten Wissen, das Personen mit sich tragen, wenn sie die soziale Welt als fragil und gefährlich erlebt haben. Im Zentrum des Kapitels stehen die Aussagen verschiedener Gesprächspartner:innen, die bereits in Teil II zu Wort kamen. Gemeinsam sprachen wir über das Schweigen. Die Dynamik aus Schweigen, Erinnern und Affekten betrachte ich über drei Schlaglichter: Ich schaue in 7.1, welche Rückschlüsse der Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen auf das geteilte Emotionsrepertoire zulässt. In 7.2 erarbeite ich über drei Dimensionen des Schweigens, wie beschwiegene Erinnerungen Nicht-/Zugehörigkeiten co-konstituieren. In 7.3 nähere ich mich schließlich einer Dynamik von Schweigen und empfundener Zerrissenheit im intergenerationalen Dialog an.

7.1 Das geteilte Emotionsrepertoire und die nicht erzählbaren Erinnerungen

Ein geteiltes Emotionsrepertoire vermittelt Individuen und Kollektiven Handlungsmacht und Sicherheit im Ausdruck, in der Aushandlung und Regulierung gefühlter

Erfahrungen (von Poser et al. 2019: 241). Wie aber werden emotionale Herausforderungen im sozialen Miteinander navigiert, die auf das Zerreißen von Zugehörigkeiten zurückführen? Die affektiven Lebensverläufe in Kapitel 6 zeigten, dass der Umgang mit Erinnerungen auf einem geteilten Emotionsrepertoire basiert und dass dieser situativ das Gefühl des In-der-Welt-Seins irritiert. Ich skizziere in diesem Abschnitt den affektiven Resonanzraum, in dem sich das Schweigen in der Gemeinschaft entfaltet.

Nicht über die Vergangenheit zu sprechen, sei eine Gewohnheit, sagte bác Huy (71 J., m): »Niemand verbietet es, aber es gilt als unangemessen.« Schweigen generiert Zugehörigkeiten. Mit dieser auch von chú Bửu (59 J., m) geschilderten Differenzierung eröffnete ich diese Arbeit. Dem zugrunde liegt ein Konsens zwischen erzählbaren und nicht erzählbaren Erinnerungen, der »ein ganzes Spektrum an Erinnerungen aus[sperrt], denen die soziale Akzeptanz damit entzogen ist« (A. Assmann 2016: 47). Mich interessiert nun, ob und wie die ausgesperrten Erinnerungen die Gemeinschaftsbildung beeinflussen.

Den Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen analysiere ich nachfolgend auf den drei Ebenen des Emotionsrepertoires: Erstens verfolge ich entlang der *Dauerhaftigkeit*, wie das emotionale Erleben nicht erzählbarer Erinnerungen kommuniziert bzw. interpretiert wird. Zweitens blicke ich auf die *Praktikabilität* des Emotionsrepertoires und betrachte, wie verinnerlichte Schemata einen schweigenden Umgang mit Erinnerungen anstoßen oder regulieren. Drittens bilde ich die *Relationalität* des Emotionsrepertoires ab und zeige, wie sich dieser Umgang in der direkten Interaktion und Umwelt entfaltet. Über diese Ebenen beleuchte ich, wann und wie das geteilte Emotionsrepertoire empfundene Zugehörigkeiten transformiert.

Im ersten Schritt analysiere ich die Dauerhaftigkeit des Emotionsrepertoires: Ein dauerhaftes Emotionsrepertoire orientiert, wie das emotionale Erleben kommuniziert bzw. wann es reguliert und somit als nicht erzählbar eingeordnet wird. Der Ausdruck und die Interpretation des Emotionalen können davon abweichen. Eine Interpretation der dauerhaften Entfaltung gibt Allen Tran (2015: 488) mit der Feststellung, dass konfuzianistische Denkbilder die hierarchische Gestaltung sozialer Beziehungen beeinflussen. Der Mensch ist in eine soziale Einheit eingebunden, in der sich die Wahrnehmung von Gefühlen (*cảm giác*) relational zu einer ausgedrückten Zuneigung (*tình cảm*) ausdrückt. Die Aufmerksamkeit für das subjektive Innenleben steht nach dieser Lesart hinter dem kollektiven Innenleben zurück.

In seiner Arbeit zu transnationalen Lebenslinien zwischen Vietnam und Deutschland definiert Max Müller (2020: 31) den Begriff *tình cảm* über die Qualität, »[m]ehr Verhalten als einfach nur ein Gefühl« zu sein. Dieses respektvolle und loyale Verhalten zeigt sich in der schweigenden Übereinkunft, eine belastende Erinnerung nicht anzusprechen zu wollen; das kennzeichne verantwortliches Verhalten in sozialen Beziehungen (N. H. C. Nguyen 2008: 73) und fließe in Fürsorgeerwartungen: »Only silent sacrifice counts as moral care« (Shohet 2021: 10). Die Verantwortung der schweigenden Person richtet sich also auf die soziale Harmonie.

Die affektiven Anstrengungen des Schweigens, Vergessens oder Ignorierens, verstanden als Schutz vor dem Wiedererleben der Erinnerung, deuten auf die individuelle Handlungsmacht sowie eine beständige Verhaltensnorm im sozialen Miteinander. Meine Gesprächspartnerin bác Trang (78 J., w) sagte: »Man darf seine Geheimnisse bei uns

nicht lüften. Es ist eine Schande, man darf nicht. Alles bleibt in der Familie. Es hat mit der Ehre zu tun.« Das emotionale Erleben wird nach dieser sozial-relationalen Deutung innerhalb der Familie verhandelt, nach außen reguliert. Konfliktive Erinnerungen gelten nach bác Trangs Verständnis als »Privatsache«. Genau dieses Muster resoniert mit der Scham und Angst, die in cô Tuyét's affektivem Lebensverlauf hervortrat, sollte sie diesem Anspruch nicht gerecht werden. Konfliktive Erinnerungen werden im gemeinschaftlichen Umgang verdeckt, um die sozialen Beziehungen nicht zu belasten. Das navigiert die Verhaltens-, aber nicht unbedingt die Gefühlsebene.

Der schweigende Umgang mit belastenden Erinnerungen orientiert sich an geteilten Gefühlsregeln, um Respekt, Gehorsam und Zuneigung auszudrücken. Die kognitive Aufmerksamkeit der Person richtet sich nach diesem relationalen Gesellschaftsverständnis an der sozialen Einheit aus, weniger am eigenen Empfinden. Meine Gesprächspartner:innen schätzten, dass das Schweigen für die Hälfte der Personen ein Problem darstellte, für die andere Hälfte nicht.¹ Einige Personen verbanden das Schweigen mit körperlichen Dissonanzenerfahrungen, die wahrgenommen, aber nach außen verdeckt werden. Diese Belastung erfassen meine Kolleg:innen und ich (Nguyen et al. 2021: 782) in einer Studie zu migrationsbezogenem emotionalen Stress in der Kategorie *suy nghĩ nhiều* bzw. Grübeln oder »thinking too much« (vgl. Hinton et al. 2016; Sakti 2013). Das führt auf eine buddhistische Vorstellung zurück, negative Gedanken, Erfahrungen oder Emotionen loslassen zu wollen. Gelingt das nicht, erlebten die Befragten das als persönliche Schwäche. Auch der Bezug zu einer geminderten Handlungsfähigkeit trat hervor, wenn es nicht gelang, die eigenen Gedanken zu kontrollieren. Das deckt sich mit bác Dungs Wunsch, seine Gedanken kontrollieren zu wollen, um so seine Familie vor dem Erleben seiner Gedanken zu schützen. In dieser Interpretation des Denken-Handelns zeigt sich, wie Zuneigung – *tình cảm* – Formen des Sich-zugehörig-Fühlens gestaltet.

Ein dauerhaftes Emotionsrepertoire entspricht dem Wunsch, als Teil einer Gruppe akzeptiert zu werden. Das setzt voraus, dass der Ausdruck gefühlter Erfahrungen sicher und nachvollziehbar ausgeübt und interpretiert wird. Hingegen kann es zu einer Belastung werden, wenn es in diesem Prozess nicht gelingt, die gefühlten Erfahrungen im Schweigen sinnstiftend zu verhandeln. Zwar drückt das Schweigen dann noch das Bewusstsein für soziale Verantwortung aus, aber die damit verbundene Irritation bleibt. Das begründet sich aus der Tatsache, dass die Emotionsregulierung die Wahrnehmung und Akzeptanz der z.B. belastenden emotionalen Erinnerung voraussetzt, während das Verdrängen einer emotionalen Erfahrung diesen Reflexionsprozess verhindert (vgl. Pascuzzi & Smorti 2017). So behält diese Erfahrung ihre affektive Wirkmächtigkeit. Die Irritation besteht im Schweigen fort, ist aber nach außen nicht sichtbar bzw. dechiffrierbar. Aus dieser Reibung kann ein Hemmnis für das dauerhafte Emotionsrepertoire entstehen, es wird fragil. Zudem ist eine langfristige Folge der Flucht, dass die soziale Einheit in vielen Fällen nicht mehr an einem Ort zusammenlebt. Das erschwert eine familiäre und relational ausgerichtete Emotionsregulierung.

1 Daran schließt unmittelbar die Frage an, was gegeben sein muss, damit das Schweigen funktional ist. Diesem Verständnis nähere ich mich in Kapitel 7.2 über die situative Affizierung des Schweigens an.

Mit dieser Feststellung wende ich mich der zweiten Ebene zu, der Praktikabilität eines Emotionsrepertoires. Beschwiegene Erinnerungen führen zu Umgangsformen, Interaktionsmodi und Gewohnheiten, die auf Respekt, Wärme und Loyalität – also *tinh cảm* – gründen. Die intrapersonale Regulierung von emotionalen Dynamiken, so bác Tuân (64 J., m), entstand in dem Bewusstsein, dass »die Gegenwart alle Ressourcen fordert, um zu überleben« und dass sich »der Kampf ums Überleben als tiefer Reflex in die vietnamesische Realität eingegraben« hatte. Mit diesen Aussagen deutete er auf einen chronischen Ausnahmezustand hin, innerhalb dessen sich Denken und Handeln im Zusammenspiel mit Überzeugungen, erlebten Herausforderungen und Reaktionen entwickelten (Vorhölter 2014: 34–35; Shohet 2021). Nach der Ankunft wurden psychische Belastungen der Kriegs- und Fluchtfolgen zwar in Extremfällen wahrgenommen und behandelt, aber die Mehrheit spaltete diesen Teil der Vergangenheit von sich ab. So sagte auch chú Thành (46 J., m): »Nach der Ankunft, da hieß es: ›Jetzt muss ich mich organisieren. Schauen, wo ich wohne, wie ich wohne.« Die semantische Verschiebung des Schweigens, die praktische Anpassung an die veränderten Umstände, entwickelte sich pragmatisch in einem neu zusammengesetzten sozialen Rahmen. Aus diesem Grund hat die Ankunftserfahrung auch so eine hohe Bindungskraft.

Schweigen bleibt praktikabel, wenn es mit einer Empfindsamkeit für verkörpertes Wissen einhergeht. Verdeckte Verletzlichkeiten stärken somit situativ die Zusammengehörigkeit. Einen solchen Protektionsmechanismus verbindet Nancy Scheper-Hughes mit »[s]trength, emotional control, courage, and self-sufficiency, along with a certain display of ›invulnerability‹ to pain and suffering« (2008: 43). Schweigen drückt also nach wie vor Liebe und Fürsorge in den sozialen Beziehungen aus, verbunden mit einer Handlungsperspektive.

Für eine weitere Dimension des praktisch ausgestalteten Schweigens sensibilisierte mich bác Huy (71 J., m) in einem mich nachhaltig beschäftigenden Gespräch: Während wir gebratene Frühlingsrollen aßen, unterhielten wir uns über die Aufsatzsammlung von Rupert und Christel Neudeck *Was man nie vergessen kann* (2017), die nach Rupert Neudecks Ableben veröffentlicht wurde. In dem Buch schildern 14 vietnamesische Geflüchtete ihren Weg aus Vietnam in die Bundesrepublik. Bác Huy kontrastierte die von ihm als mutig bezeichneten Erzählungen mit einer von ihm beobachteten Verdrängung der Vergangenheit:

Für einen Großteil ist das ein Tabuthema. Sie wollen die Vergangenheit vergessen und nicht an diese Erfahrungen erinnert werden. Veranstaltungen mit diesem Thema meiden sie, sie ignorieren das. Viele schämen sich vor den Kindern, wie arm sie früher waren, wie Bettler. Diese Schmerzen sind nicht zu überwinden. Der Lebensabschnitt existiert für sie nicht. Nach dem zehnten Geburtstag sind sie 20 geworden. (Januar 2018)

Das Verdrängen eines Lebensabschnitts zwischen »dem zehnten und 20. Geburtstag« markiert ein Extrem sinnlicher Zerrissenheit. Bác Huy erklärte den Wunsch zu schweigen und zu vergessen damit, eine vergangene Scham aus dem Gedächtnis ausschließen zu wollen. Aber »diese Schmerzen sind nicht zu überwinden«, weil die schambehafteten Erinnerungen körperlich eingeschrieben sind. Die vermiedene Beschäftigung mit belas-

tenden Erinnerungen bringt nach Warin und Dennis (2009) ein erzählendes Schweigen hervor, habitualisierte Umgangsformen weisen auf das Verdeckte hin. Die Vermeidung, »Veranstaltungen zu diesem Thema« zu besuchen, ist ein Ausdruck dessen.

Eine andere Form des erzählenden Schweigens beschreibt bác Trang (79 J., w) mit kreativen und körperlich-sinnlichen Vergemeinschaftungspraktiken. Sie erklärte eine wirkmächtige Erinnerungsdimension:

Die Leute gehen eben in die Pagode oder Kirche, um sich mit Leuten zu treffen, die gleiche Erfahrungen haben oder deren Familien sich kennen. Sie tauschen sich aus und laden sich ein zum Essen oder machen Partys oder so. Um eben diese Sehnsucht irgendwie zu bearbeiten oder vielleicht zu vergessen. Essen ist auch so eine Sehnsucht. Viele Leute essen nur Vietnamesisch und kaufen nur vietnamesische Lebensmittel. (Juni 2017)

Die benannten Umgangsformen weisen auf einen indirekten, dekodierbaren Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen hin. Die geteilten Erfahrungen und emotional grundierten Ausdrucksformen konturierten eine empfundene Zerrissenheit und lassen sich als sinnliche Bezüge einer stillen Vergewisserung geteilter Gefühle deuten; ich erinnere an die Aussage cô Tuyét's, dass das Essen »wie ein Dialekt« ist. Die mit den Sinnen geteilte Sehnsucht, so deute ich es, formt eine anerkannte Strategie der Emotionsregulierung und stärkt soziale Beziehungen.

Der Umgang mit erzählbaren Erinnerungen orientiert sich an der Empfindsamkeit für oder der Unterdrückung von internalisierten kulturellen Schemata, das beschreibt eine taktische und strategische Qualität des Schweigens. Mit diesem Umgang verband chú Thành (46 J., m) die verinnerlichte Erfahrung struktureller Vulnerabilität. Wir unterhielten uns bei einem mehrtägigen religiösen Fest in den katholischen Gemeinderäumen im Berliner Wedding über die emotionalen Herausforderungen älterer Geflüchteter:

Diese Personengruppe war gezwungen, aus Vietnam wegzugehen. Die haben keine andere Wahl gehabt. Das ist anders bei Studenten oder Leuten, die später nach Deutschland gekommen sind, die hatten eine Wahl. Die [Älteren; Anm. d. Verf.] müssen nur annehmen, wie es ist. Ihr Glück ist, wenn ihre Kinder sich beruflich gut entwickelt haben. Sie sind gut integriert, nach außen sieht man sie nicht. Aber in Deutschland angekommen, glaube ich nicht. Sie haben die Situation so akzeptiert, wie sie ist. Haben weitergelebt, sie beschwerten sich auch nicht. Aber angekommen, glaube ich nicht. Auch wegen der Sprache. (April 2017)

Chú Thànhs Blick auf die implizierte Emotionsregulierung reflektiert die Tatsache, keine Wahl gehabt zu haben, denn die vergangenen Umstände schränkten die Möglichkeiten ein. Schweigen formte hingegen einen anderen Handlungsspielraum, in welchem sie für eine bessere Zukunft ihrer Kinder schwiegen. Dies spiegelt sich auch in seiner Aussage wider, dass ältere Personen mit Fluchterfahrungen »gut integriert sind, aber man sie nach außen nicht sieht«. Während er als Jugendlicher über seine Schullaufbahn und ein Studium stärkere Bezüge zur pluralen Gesellschaft sowie Mehrfachzugehörigkeiten ausbildete, erschwerten strukturelle, sprachliche und emotionale Barrieren die Partizipationsmöglichkeiten für Personen, die bei der Ankunft im Erwachsenenalter waren. Sie

erlebten die Zerrissenheit der Relationen also intensiver, denn die Praktikabilität des Emotionsrepertoires richtet sich nach den situativen und subjektiven Handlungsmöglichkeiten aus.

Dieser Aspekt der Praktikabilität führt mich zu der dritten Ebene des Emotionsrepertoires, seiner Relationalität. Die relationale Ebene gibt Aufschluss darüber, wie sich der Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen in dynamischer Interaktion mit der nicht-/humanen Umwelt entfaltet. Die zuvor benannten Aspekte eines dauerhaften und praktischen Emotionsrepertoires wandeln sich im Verlauf des Lebens. Das passiert, weil äußere Einflüsse, die mit dem Erinnern einhergehen, die emotionalen Erfahrungen modellieren und strukturieren. Unterschiedliche Gesprächspartner:innen machten mich z.B. darauf aufmerksam, dass körperlich eingeschriebene, aber verdrängte Erinnerungen sich mit zeitlicher Latenz äußerten. Bác Huy (71 J., m) skizzierte eine von inneren und äußeren Faktoren angestoßene Veränderung:

Ich glaube, die meisten Flüchtlinge haben das Thema auch jahrelang verdrängt. 30 Jahre gearbeitet, Kinder versorgt, sie haben alles gemacht, was sie machen konnten, damit die Kinder eine Zukunft haben. Haben das nicht verarbeitet – wie bei mir auch. Nur verdrängt. Wenn man zehn Stunden am Tag arbeitet, dann kann man nicht mehr nachdenken. Und dann kommt der Zeitpunkt, an dem alles Unterdrückte wieder hochkommt, und das ist dann viel intensiver als das, was vor 30 Jahren gewesen war. (März 2017)

Was bác Huy in dem Zitat benennt, beschreibt eine von Affekten verzerrte Erinnerung, die das Emotionsrepertoire herausfordert. Er verbindet das mit dem Wandel der Alltagsorientierung, wenn z.B. die Kinder erwachsen und ausgezogen sind, die Tagesstruktur sich durch den Renteneintritt verändert hat oder die Familie nicht mehr an einem Ort lebt. Dann falle auf, dass die über Jahrzehnte praktische und dauerhafte Praxis des Schweigens es im gewandelten Alltag nicht mehr schaffe, die intensiven nicht erzählbaren Erinnerungen zu regulieren. Den von bác Huy benannten »Zeitpunkt, an dem alles Unterdrückte wieder hochkommt«, deute ich als Zerrissenheit in Raum und Zeit.

Schweigen entfaltet sich in Situationen, die dem verinnerlichten Schema ähnelten. Zugleich verwies bác Trang (78 J., w) auf eine tief verleblichte Unsicherheit, die auf die Indoktrination in jungen Jahren zurückführe und eine Zerrissenheit in Relationen manifestiert. Sie schätzte, dass »viele gedanklich nicht angekommen sind. Sie sind noch im Krieg«. Diese Fragilität formt eine überwältigende Differenzenerfahrung und beeinflusst soziale Beziehungen. Neben dieser Latenz fällt auch eine Gleichzeitigkeit auf, die den Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen prägt. Mit einem Sprachbild machte bác Tuân (62 J., m) mich auf diese sozial grundierte Herausforderung aufmerksam: Anstatt dass die Personen sich im Straßenverkehr auf die Straße vor ihnen konzentrieren würden, blickten sie nach links und rechts. Die Aufmerksamkeit richtete sich nicht auf die belastende Vergangenheit, sondern auf den Vergleich, wie andere Personen mit dieser Herausforderung umgingen. Das schwäche zusätzlich.

Ist der Blick auf die Umwelt aufgrund von Missempfindungen eingeengt, begrenzt das die Handlungsfähigkeit. Um Spannungen und Irritationen zu vermeiden, so cô Tuyét (54 J., w), blieben vieler ihrer Bekannten zu Hause. Andere Gesprächs-

partner:innen äußerten ein »Gefühl, es könnte jederzeit etwas passieren« oder »das Gefühl zu ersticken«. Das deutet auf Hemmnisse in der gefühlten Beheimatung hin. Die Wahrnehmung des Nicht-Erinnerns leitete cô Tuyết (52 J., w) aus unterschiedlichen Erfahrungen der Zerrissenheit her:

Man lebte jahrelang unter Druck zusammen. Äußerlich ist man gepflegt, aber innerlich sind viele unglücklich. [...] Das Sprechen über Leiderfahrungen ist im Ausland noch schwieriger, weil man mit einer anderen Mentalität konfrontiert ist. Dann wird Schweigen vorgezogen. Aber es ist auch schwer, mit Jüngeren über die negativen Erinnerungen zu sprechen oder wenn man noch Familie in Vietnam hat. Das ist kompliziert, es gibt eine Entfremdung. (November 2017)

Cô Tuyết sprach verschiedene Ebenen an: Das Zusammenleben war von der Aufmerksamkeit für das äußere Erscheinungsbild geprägt, um das »Gesicht zu wahren«. Das entsprach dem Emotionsrepertoire. Die Konfrontation mit einer anderen Mentalität schuf aber zusätzliche Hürden, emotionale Erfahrungen benennen zu können. Verhinderte Gespräche mit Jüngeren und der an anderen Orten lebenden Familie kennzeichnen eine besondere Sensibilität, ein Schutzbedürfnis, aber auch eine Entfremdung, die sich als diasporische Dimension des Schweigens analysieren lassen. Das von cô Tuyết beschriebene Verhalten orientierte sich an *tinh cảm*. Das Schweigen der Älteren entwickelte sich relational; während es einerseits versäumte, emotionale Erfahrungen adäquat auszudrücken, formte es andererseits eine dauerhafte Strategie, die mit ihrem generationalen Rollenverständnis konform war – aber auch Formen von Zerrissenheit perpetuierte.

Mit dem Konsens nicht erzählbarer Erinnerungen verbunden ist nach bác Huy (71 J., m) auch ein gefühlter Konflikt. Während die Erinnerung an *mất nước* (die verlorene Heimat) in einigen Kreisen mit einer gelebten Nostalgie und symbolischen Untermauerung durch die südvietnamesische Flagge einherging, löste der Begriff für andere Gesprächspartner:innen das Bedürfnis aus, sich zurückzuziehen. Neben der emotionalen birgt der Begriff *mất nước* eine politische Dimension, denn die öffentliche Nutzung kann eine Einreise nach Vietnam erschweren. Das ist insbesondere für Personen problematisch, die Familienmitglieder in Vietnam besuchen möchten, so mussten politische und familiäre Überzeugungen abgewogen werden. Auch der Begriff *người vượt biển* (Menschen, die das Meer erreichten), so erzählte cô Tuyết (55 J., w), sei keineswegs eine gebräuchliche Selbstbezeichnung geflüchteter Vietnames:innen in Berlin, denn »man weiß nicht, wer zuhört und was man damit auslöst«. Sprach sie mit anderen in Vietnam sozialisierten Personen über das Verlassen der Heimat, bevorzugte cô Tuyết zu sagen, dass »wir das Land verlassen mussten«. Daraus schliesse ich, dass meine Gesprächspartner:innen mit einer erhöhten Aufmerksamkeit für Auslassungen in Interaktionen gehen und situativ aushandeln, ob Erinnerungen geteilt, wie auf sie reagiert und wann sie beschwiegen werden. Was hervortritt, ist die Wirkmächtigkeit beschwiegener Erinnerungen, die die Zerrissenheit in Relationen, mit den Sinnen und in Zeit und Raum teils schmerzlich bewusst macht und teils kreativ überbrückt.

Schweigen reflektiert einen gewohnten Umgang mit Gefühlen, der sich auf verkörperte Erinnerungen verlagert. Die Schwierigkeit sehe ich in der erneuten semantischen Verschiebung des Schweigens: Schweigen verdeckt nicht mehr Zerrissenheit, sondern

richtet implizit die Aufmerksamkeit auf das (Wieder-)Erleben dieser; gerade über den Wunsch, dieses zu vermeiden. Schweigen entwickelt sich von einer geteilten Umgangsform mit belastenden Erfahrungen selbst zu einer Belastung, weil das, was über Jahre verdeckt blieb, nun mit zeitlicher Latenz affektiv erinnert wird. Das verändert die empfundene Zusammengehörigkeit.

Die verschiedenen Dimensionen der Zerrissenheit, die mit Bewertungen und Interpretationen gefühlter Erfahrungen und verdeckter Erinnerungen verwoben sind, gehen auf verschiedene Ansprüche und Erwartungen zurück. Meine Gesprächspartner:innen charakterisierten ein dauerhaft angewandtes, situativ erweitertes und am kollektiven Innenleben orientiertes Emotionsrepertoire. Das bedeutet, dass der Druck, die verkörperten Erinnerungen individuell auszuhandeln, Teil der Lebensrealität ist. Aber, und das ist entscheidend, das im Schweigen fortgeführte Repertoire scheint mit zunehmendem Alter nicht mehr passend zu sein, um gefühlte Erfahrungen auszugleichen; Schweigen erinnerte an die Risse. Somit schließe ich das Kapitel mit der Feststellung, dass das dauerhaft angewandte, aber relational nicht mehr passende Emotionsrepertoire ambivalente Affektdynamiken auslöst: Es versucht, eine gefühlte Zerrissenheit zu verdecken und Zugehörigkeiten zu erhalten. Und das befördert, dass sich das Gefühl des In-der-Welt-Seins zerreißt zwischen affektivem Erleben und emotionalen Ausdruck.

7.2 Dimensionen des Schweigens und Erinnerns

Nachdem ich den Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen als Teil eines spezifischen Emotionsrepertoires hergeleitet habe, erfasse ich jetzt einen weiteren Phänomenbereich des Schweigens in der Lebens- und Erfahrungswelt meiner Gesprächspartner:innen. Dieser hängt zentral mit der Situativität von Affekten und der Verortung des Schweigens zusammen und offenbart, wie Erinnerungen das Miteinander gestalten oder zerreißen. Meinen Fokus richte ich darauf, wie gelebte Erfahrungen sich entlang schweigender, verkörperter und sinnlicher Ausdrucksformen in den Alltag einbetten (Kidron 2011: 452). Ich skizziere das an drei Beispielen, die mir in meiner Forschung immer wieder begegneten: Erstens über ein aktives Schweigen, zweitens über ein passives und drittens über ein verortetes Schweigen.

Das aktive Schweigen betrachte ich am Beispiel einer ritualisierten Erinnerungspraxis. Ich folgte Einladungen zu festlichen Zusammenkünften wie dem jährlichen Tết-Fest² der Gemeinden und Vereine, Gedenkfeierlichkeiten und religiösen Feiertagen. Dort beobachtete ich, wie Erinnerungen, Sinneswahrnehmungen, verkörperte und verortete Aktivitäten dynamisch ein Zusammengehörigkeitsgefühl hervorbrachten.

2 Für die jährlichen Neujahrsfeste in der Diaspora wurden mir zwei Begriffe genannt: Zum einen symbolisiere der Begriff *tết tha hương* die Sehnsucht der im Ausland lebenden Vietnames:innen; das Suffix *hương* (übersetzt: Aroma, Wohlgeruch, Duft) transportiere diese Sinnlichkeit. Gemeint ist eine Sehnsucht danach, das Fest in der Heimat mit der Familie verbringen zu wollen, aber nicht verbringen zu können. Der Begriff *tết xa nhà* hingegen beschreibt das Fest, das weit weg von zuhause gefeiert wird. Die gezogene Grenze erscheint durchlässig, denn »weit weg von zuhause« impliziere die Möglichkeit, nach Hause zurückkehren zu können. Beide Begriffe, so wurde mir erklärt, kamen im Zusammenhang mit dem Krieg auf.

Einen affektiven Resonanzraum schufen kulturelle Traditionen, die in Tänzen oder Liedern belebt und über die Sinne mit Klängen, Gerüchen oder Düften stimuliert wurden. Meine Gesprächspartner:innen teilten bei diesen Ereignissen positive Gefühle und Erinnerungen an die eigene Kindheit, sie erlebten diese Treffen als »Ort, an dem sie loslassen können«, als »ein Stück Heimat«. Diese Empfindungen stärkten Zusammengehörigkeitsgefühle nach der Argumentation von Jan Assmann (2007: 40), da sie eine innere Heterogenität decken und zugleich die Gemeinsamkeit nach außen betonen.

Neben den benannten verkörperten Erinnerungen bildete das Gedenken an die Opfer des Krieges, der Nachkriegszeit sowie an die Fluchtöpfe einen konkreten kollektiven Vergangenheitsbezug. Das Gedenken folgte einem wiederkehrenden Muster in Form einer Schweigeminute. Dieses Schweigen war aktiv, es wurde ein- und angeleitet und synchronisierte die Bewegungen der Anwesenden.

An einem zentralen Ort befand sich ein mit Gaben geschmückter Tisch sowie eine Schale mit Räucherstäbchen. In einem ersten Schritt traten meist drei ältere, in zeremonieller Garderobe und mit *khăn đóng*³ gekleidete Männer vor diesen Altar und gedachten der Ahnen. In den Händen hielten sie Räucherstäbchen, führten diese erst mit beiden Händen an die Stirn, dann zum Herz, dann verneigten sie sich, sodass ihre Stirn den Boden berührte. Diese Bewegung führten sie drei Mal durch, bevor sie die Räucherstäbchen in die Schale auf den Altar steckten. Im zweiten Schritt wurden die Anwesenden gebeten, sich von ihren Plätzen zu erheben, um nacheinander die deutsche, dann die Nationalhymne der Republik Vietnam zu singen. Der dritte Schritt, die Schweigeminute, wurde von einer moderierenden Person angekündigt. Die Anwesenden standen, ein Schlag auf einen Gong leitete die Schweigeminute ein. Nach der Auflösung der Schweigeminute setzten sich die Anwesenden auf ihre Plätze, das Programm der Veranstaltung begann mit einer Eröffnungsrede.

Ich analysiere die Erinnerungsform aufgrund ihrer zeremoniellen und strukturierter Geformtheit sowie der Ausführung von speziellen Traditionsträgern als eine Referenz auf das kulturelle Gedächtnis. Zwar richtet sich das kulturelle Gedächtnis in eine absolute Vergangenheit (A. Assmann 2007: 56) und die im Fokus stehenden Ereignisse bezogen sich auf den Zeithorizont des kommunikativen Gedächtnis, aber die geformte Inszenierung unterschied sich klar von lebendigen und in Alltagsinteraktionen entstehenden Erinnerungen. Die beschriebene Inszenierung war der Darstellung auf Festen vorbehalten, spezielle Würdenträger führten das Ritual durch, visuelle und sinnliche Aspekte wie der Duft der Räucherstäbchen, Bilder, Ornamente sowie ein kunstvoll gestalteter Umriss Vietnams stellten Allegorien zu den kulturellen Wurzeln her. Das richtete die Anwesenden auf den räumlich-temporalen Kontext aus. Zusätzlich deuteten eine prominent platzierte Nationalfahne der Republik Vietnam (gelber Grund mit drei roten Streifen)⁴ – ein visueller Marker, der innerhalb der Gemeinschaft kontrovers diskutiert

3 Traditionelle Kopfbedeckung für den Mann, ein schmaler Reif, der den Kopf umfasst.

4 Der Diskurs (symbolisiert durch die Fahne) impliziert eine politische Distanzierung zu der sozialistischen Führung Vietnams (die Flagge der SRV trägt einen gelben Stern auf rotem Grund). Die Präsenz der Fahne auf den Feierlichkeiten wurde von einigen Gesprächspartner:innen als ein starrer Blick in die Vergangenheit kritisiert, der eine dialogische Annäherung an die Vergangenheit ausschließt. Andere Gesprächspartner:innen nutzten die Fahne, um ihre demokratische Freiheit und Zugehörigkeit zu demonstrieren. In Deutschland geborene Personen beschrieben mir die Fahne

wird – sowie die Nationalfahne der Bundesrepublik Deutschland auf die geschichtliche Verwobenheit hin (vgl. Su 2022: 104). Die symbolische und orchestrierte Erinnerung reflektiert also einen soziohistorischen Diskurs, der mit der Schweigeminute anerkannt wurde.

Die körperliche Verbundenheit der Anwesenden entwickelte sich implizit, aber über eine unmittelbare Rhythmik, das gemeinsame Singen, Aufstehen, Schweigen und wieder Hinsetzen (Zink 2019: 289). Das einleitende Singen der Hymnen erinnerte an unauflösliche Bindungen und eine kraftvolle Gemeinschaft. Während die eigene Stimme in einen gemeinsamen Chor eintauchte, gewann sie an Kraft (die zweite Hymne wurde lauter gesungen, was die sprachliche und biografische Nähe ausdrückt). Wie mir schien, diente das Singen auch dazu, den nächsten Part affektiv vorzubereiten.

Auf das gemeinsame Singen folgte das gemeinsame Schweigen; eine andere, aber ebenso affizierende Dynamik mit einem konkreten räumlich-temporalen Bezug. Die Schweigeminute rahmte die anwesenden Körper über die Sinne, das gemeinsame Innehalten. Ich bemerkte, wie die Personen um mich herum sich aufrichteten, den Rücken durchdrückten, die Füße für einen stabilen Stand auseinandersetzen, den Kopf leicht senkten, teilweise die Hände zusammenfalteten. Diesen Bewegungen schloss ich mich wie automatisch an, ergriffen von einer körperlichen Anspannung und Aufmerksamkeit für das Geschehen um mich herum. Im Moment des Gedenkens standen wir fest verankert, das Gedenken selbst unumstößlich. Das Schweigen war aktiv, weil es durch Mark und Bein lief.

Die ritualisierte Erinnerungspraxis synchronisiert ein kollektives Schweigen und formt einen ordnenden Prozess (Lichau 2019: 146). Über dieses Momentum entstand ein affektiver Resonanzraum, in dem Verlust und Schmerz einer vergangenen Erfahrung anerkannt werden. Ansatzpunkte für diese Interpretation fand ich in der Literatur, in der eine Schweigeminute mit der Anerkennung von Diskontinuitäten und der Wiederherstellung von sozialer Stabilität verknüpft werden (vgl. Leys 2000: 267–269; Connerton 1989: 74; Argenti & Schramm 2010: 8). Ritualisierte Bekundungen wie im dargestellten aktiven Schweigen folgen nach Le Breton (2003) der Funktion, den Schmerz nach den Regeln und Werten des sozialen Zusammenlebens zu erinnern. Der so kollektiv anerkannte Schmerz eröffnet dem Individuum einen symbolischen Rahmen, die eigenen Erfahrungen einzubetten:

[G]emäß den Regeln des sozialen Zusammenlebens muß man damit zurechtkommen, will man nicht Gefahr laufen, das Gesicht zu verlieren, weil man den Erwartungen der Gruppe nicht gerecht wird. Die kollektive Bedeutung, die dem Schmerz zugesprochen wird, und die ritualisierten Bekundungen, durch die er sich den anderen mitteilt, sind zugleich symbolische Abwehrmechanismen, auf die der Mensch zurückgreifen kann, um sein Leid unter Kontrolle zu bekommen. (Le Breton 2003: 122)

Le Breton benennt die emotionsregulierende Funktion ritualisierter Bekundungen als symbolischen Abwehrmechanismus. Die kollektive Anerkennung ermöglicht dem Indi-

als Teil der Vergangenheit ihrer Eltern, der sonst wenig sichtbar sei. Aber sie wissen, dass »das nicht die richtige Fahne Vietnams« sei.

viduum, den Schmerz »unter Kontrolle zu bekommen«. Das folgt dem Ziel, die sozialen Beziehungen nicht zu strapazieren, gefühlte Zerrissenheiten über die Sinne wieder zusammenzuführen. In der Formulierung zeichnet sich eine affektive Anstrengung ab, denn Kontrolle über etwas zu erlangen, geht mit Regulierungs-, Normierungs- und Aushandlungspraxen einher; ich erinnere an die Aussage chú Thuans (56 J., m), dass »nicht einfach nach Lust und Laune erinnere[t]« werden kann, sondern das geplant werden müsse. Zugleich boten die in Kapitel 7.1 skizzierten Dynamiken von Emotionsrepertoires und nicht erinnerbaren Erinnerungen einen Einblick in die inhärenten Spannungspotenziale.

Das aktive Schweigen, so eine wiederkehrende Beobachtung, bestärkte aber auch das Teilen von Erinnerungen. Neben sinnlichen, verorteten und materialisierten Erinnerungsformen saßen ältere Personen z.B. bei den oben beschriebenen Festen zusammen und teilten eine moralisch-emotionale Bewertung ihrer Vergangenheit. Sie erinnerten sich an ihre Selbstwirksamkeit. Diese Perspektive auf Flucht, die erlebte Gefahr und daran, wie sie sich ihr Leben in Deutschland aufbauten, stärkte sie, wie mir chú Thành (45 J., m) erklärte:

Sie sind auch sehr stolz auf das, was sie hier geschafft haben. Das ist auch eine gewisse Gemeinsamkeit. Und auch das Gefühl, dass sie momentan nicht nach Vietnam zurückkehren können. Das hält sie zusammen. Darum gehen solche Feste, das Zusammenkommen – das ist die einzige Möglichkeit, wo sie, sag mal, als Vietnamesen offen leben können. (Mai 2016)

Das Zusammenspiel von Emotionen, Orten und Menschen kräftigte nach chú Thànhs Aussage das Selbstbild, förderte Zugehörigkeitsgefühle bzw. die relationale Verortung biografischer Erfahrungen in einem sozialen Rahmen. Natürlich gilt dies nicht für alle, wie das Beispiel bác Dungs zeigte und auch sind diese geteilten Erinnerungen selektiert, sie zeugen von der Bewältigung erlebter Krisen. Dennoch schließt die positive Deutung der Vergangenheit an die Erkenntnisse Elfriede Hermanns (2018: 10) an, die die Widerstandskraft einer Gemeinschaft über emotional geformte Zugehörigkeiten herausstellt. Auch die Arbeit von Nancy Scheper-Hughes geht in diese Richtung, denn nach ihrem Verständnis dienen solche »[r]esilient narratives [to] reframe adverse events in order to make them meaningful, purposeful, [...] to make terrible events consistent with one's world view« (2008: 44).

Ich komme zum zweiten Beispiel, dem passiven Schweigen. Das passive Schweigen unterliegt einer Wechselwirkung aus Erinnern und Vergessen und beschreibt die signifikanten Leerstellen in der Alltagskommunikation bzw. im kommunikativen Gedächtnis. Mit der Hervorhebung bestimmter Erinnerungen ging das Beschweigen anderer einher, negative Erinnerungen beschwerten den Alltag, daher wurden sie ausgeklammert. Das passive Schweigen befördert also verschiedene Dynamiken: Schweigen formt eine funktionale Bewältigungsstrategie, wenn es gefühlte Differenzen reguliert und Zugehörigkeiten kräftigt. Aber es trägt auch zu affektiv grundiertem Handeln bei, was auf die Wirkmächtigkeit des Verdeckten zurückschließt. Diesen Zusammenhang bekräftigte bác Luân (70 J., m). Er problematisierte, dass die Älteren »alles runterschlucken«. Da-

mit einher gehe eine stille, aber kontinuierliche Aushandlung der Vergangenheit in der Gegenwart:

Im Kopf können sie es nicht vergessen. Sie sagen, die Regierung, das Regime hat Schuld. Da habe ich alles verloren, deswegen bin ich geflohen. Sie haben die Flucht überlebt. Sie mussten alles aufgeben, in fast jeder Familie war jemand tot. (Juli 2017)

Bác Luân beschreibt, wie die Vergangenheit den Alltag über Rechtfertigungen und Zuschreibungen färbt und die eigene Zugehörigkeit dadurch konstant ausgehandelt wird. Die emotionalen Differenzenerfahrungen sind Teil der Lebens- und Erfahrungswelt, sie werden entlang etablierter Gefühlsordnungen tabuisiert. Schweigen richtet sich am sozialen Miteinander aus. Aber das befördert konfliktive Handlungsmuster. Das verstand ich in einem Gespräch mit cô Tuyết (53 J., w), als sie von ihrer Freude erzählte, gute Mangos gekauft zu haben:

Viele finden es unangenehm zu sagen, dass es gerade ein Angebot gibt, wie jetzt für die Mango. Aber auch bei günstigen Flügen. Dann kommt die Scham über die frühere Armut hoch, als man nichts hatte. Man schämte sich, dass man früher so wenig zu essen hatte. (Oktober 2018)

Die relationale Erläuterung von cô Tuyết war aufschlussreich: Das vermutete geteilte Interesse am Angebot heimischer Früchte oder günstiger Flugpreise verband sie mit der früheren Armut. Die Erfahrungsebene assoziierte sie mit Scham und möglichen Irritationen, die das Teilen des Angebots auslösen könnte. Die vergangene Verlustenerfahrung übertrug sich also auf den gegenwärtigen Kontext über das Bedürfnis, keine vergangene Belastung wachrufen zu wollen, »Negatives auszusparen«. Eine gefühlte Zerrissenheit in Raum und Zeit signalisiert und verdeckt zugleich die Erinnerung; das formt das passive Schweigen. Handlungsmuster und Umgangsformen richten sich darauf aus, sich von Erinnerungen zu distanzieren. Die Art, wie bác Dững (64 J., m.) von dieser Anstrengung berichtete, enthüllte einerseits seine Innenperspektive, andererseits auch eine gefühlte Distanz:

Natürlich gilt das nicht für alle. Aber manche, die früher arm waren, tragen heute die Nase hoch. Sie leben hier und machen irgendwas. Hauptsache, sie werden reicher und dann sehen sie andere wie Müll an. (November 2017)

Bác Dững verband das Auftreten einiger Personen mit einer verdeckten, aber ihn affizierenden Vergangenheit, mit einer Bewertung, die er mit dem dargestellten Statusunterschied zusammenbrachte. Auch er begründete das mit der früheren Armut, damals teilten sie diese, aber nun deutete er darüber eine Zerrissenheit in Relationen an. Die körperliche Ausrichtung, die Nase hochzutragen, beschreibt eine Form der Distanz, die sich sowohl ihm (sozial-relational) als auch der vergangenen Armut (räumlich-temporal) gegenüber entfaltet. Die implizite Aushandlung vergangener Leiderfahrungen, so entnahm ich es den Darstellungen, beeinflusste, wie Personen einander und ihre Umwelt wahrnahmen und sich in dieser bewegten.

In den Aussagen fällt auf, dass mit dem passiven Schweigen Emotionen wie Stolz oder Scham verknüpft wurden, um eine affektiv erinnerte Zerrissenheit zu überdecken.⁵ Weitere Hinweise für diese Interpretation hörte ich im Gespräch mit bác Anh Thu (64 J., w). Sie erklärte, dass eine verleiblichte Angst die Gedanken und das Verhalten beeinflusse. In dem Verein, in dem sie sich ehrenamtlich engagierte, thematisierte sie das passive Schweigen als schwächenden Faktor. Eine abstrakte, aber dennoch fühlbare Angst muss immer wieder neu verhandelt und aufgeweicht werden. Sie beschrieb das als fortlaufende Anstrengung: »Wir müssen Vertrauen zueinander gewinnen. Wir müssen uns politisch freihalten und Gerüchte entkräften. Wenn wir Angst haben, haben wir einen wunden Punkt.« Bác Anh Thu skizzierte eine Emotionsarbeit, die Victoria Kumala Sakti mit dem Konzept »social repair« (2017: 474) erläutert. Demnach stärken die Wahrnehmung und Benennung gefühlter Intensitäten soziale Bindungen, das könne ein passives Schweigen aufweichen. Einen Dialog zu beginnen, setzt Vertrauen voraus. Bác Anh Thu gab dazu ein praktisches Beispiel:

Der Weg ist das Ziel. Die Vorbereitungen für das Neujahrsfest gehen monatelang. Wir treffen uns dann an fast jedem Wochenende, alles wird besprochen und ausprobiert. Wer was macht und wie der Ablauf ist, um das zu üben und vorzubereiten. Das ist diese Gemeinsamkeit. Das ist nur ein Vorwand (lacht). Für mich ist es ein Vorwand, aber die Menschen brauchen ein Ziel. Alle brauchen ein Ziel, um irgendwas zu machen. Und das Ziel muss auch realistisch sein und muss auch zu dem Wissen und den Bedürfnissen passen. (Dezember 2017)

Die gemeinsame Gestaltung der Gegenwart über Feste und eben auch aktive Momente des Schweigens stärken Zugehörigkeiten über das Teilen von Praktiken, Werten und die räumliche Gestaltung. Das Zusammenkommen schafft Möglichkeiten, einem passiven Schweigen durch Begegnung und Beziehungsarbeit entgegenzuwirken. Das beschreibt einen dynamischen Aushandlungsprozess erlebter Zerrissenheiten und ersehnter Zugehörigkeiten.

Als drittes Beispiel diskutiere ich das verortete Schweigen, das Zugehörigkeiten und Erinnerungen durchdringt. Ich beschreibe den Prozess des verorteten Schweigens mit affektiven Erinnerungspraxen, die vergangene Denk- und Handlungsmuster aktualisieren. Das bedeutet, dass die Situation nicht so bewertet wird, wie sie ist, sondern aus einer affektiv erinnerten Position heraus. Die stille Präsenz der Vergangenheit zeigt sich in der Bewegung durch Räume. Im vorliegenden Kontext nahm das Einfluss darauf,

5 Ein anderes Beispiel: Der agentive Charakter des Schweigens beruhte darauf, sich der Situativität emotionaler Erfahrungen anzupassen. Aber Schweigen hielt auch implizite Konflikte aufrecht. In der unübersichtlichen Situation der Flucht waren die hochseuntauglichen Holzboote oftmals dramatisch überfüllt. Die Fluchtwilligen kauften sich unter größter Geheimhaltung und Gefahr für rund 2.000 Dollar einen Platz auf dem Boot; andere sprangen in letzter Minute auf und hofften, unentdeckt mitzukommen. Damit einher ging das Risiko, dass über kurz oder lang auffallen würde, dass sie nicht für die Flucht bezahlt hatten. Die Dimension der Fluchtschulden verkomplizierte das Bild, dass nach der Flucht alle gleich waren. Dieserart Reibungspunkte waren mit emotionalen Intensitäten wie Wut, Scham und Verzweiflung verbunden und begleiteten den Prozess des Ankommens.

wie meine Gesprächspartner:innen sich heute durch die heterogenen Lebens- und Erfahrungswelten des vietnamesischen Berlins navigierten, die von unterschiedlichen Migrations- und Ankunftserfahrungen geprägt sind (D. T. Nguyen 2017; von Poser et al. 2017; Su 2022).

Das verortete Schweigen erläutere ich anhand der aktiven Meidung von Räumen. So gingen meine Gesprächspartner:innen mit verschiedenen Assoziationen und Bezügen bspw. auf das nach dem Berliner Mauerfall gegründete Dong Xuan Center (DXC) im östlich gelegenen Stadtteil Lichtenberg ein: Das Handelszentrum wurde von ehemaligen vietnamesischen Vertragsarbeitenden gegründet, die in den 1980er Jahren über bilaterale Anwerbeabkommen in die DDR kamen. Dieser Aspekt, so argumentierten einige Gesprächspartner:innen, demonstrierte Linientreue zu dem politischen System, vor dem sie einst flüchteten. Von chú Thuàn (48 J., m) wusste ich, dass er sich dort unwohl fühlte. Er vermied es bis heute, den früheren Berliner Mauerverlauf zu überqueren.⁶ Seine Grenzziehung beruhte auf biografischen Erfahrungen. Aber nicht nur.

Die emotionale Diskussion über das Navigieren des ehemaligen innerdeutschen Grenzverlaufs reichte von einem regelmäßigen Besuch, um sich mit Lebensmitteln einzudecken und eine Atmosphäre zu genießen, die sie an Vietnam erinnerte, bis hin zu abwertenden Beschreibungen, einer tiefen Abneigung oder einem ausgedrückten »Hass gegen die Kommunisten«, der auf den Ort und die dort anwesenden Personen übertragen wurde. Oder beides zusammen und je nach emotionaler Befindlichkeit unterschiedlich akzentuiert.

Die mit dem verorteten Schweigen einhergehende Intensität, so entnahm ich es verschiedenen Positionierungen, resultiert aus einer emotionalen Orientierung, die eine vergangene Erfahrung im Alltag wachrief und Bewegungen leitete oder hemmte. Als bewusste Praxis des Vermeidens formte das verortete Schweigen auch eine Vergewisserung der abgeschlossenen Vergangenheit. Das bestätigte bác Trang (79 J., w): »Der Grund, immer gegen die Kommunisten zu sein – die Kommunisten haben immer alles ausgeraubt, wir hatten keine Freiheit – das ist eine Begründung für die eigene Flucht und Leidgeschichte.« Die Begründung formt nach ihrer Ansicht einen essenziellen Bestandteil, um eine zerrissene Zugehörigkeit mit einem belastbaren Herkunftsnarrativ zu kontextualisieren. Nur ist dieses Narrativ zu starr und kontinuiert die räumlich-temporale Zerrissenheit.

Das verortete Schweigen aktualisiert also einen Konflikt, wenn belastende Erinnerungen mit konkret vermiedenen Räumen verknüpft werden. Das kann sich in der Limitierung des eigenen Bewegungsradius ausdrücken.⁷ Die zugrundeliegende Intensität

6 Abgrenzungstendenzen bzw. eine auf den ehemaligen Westteil der Stadt zugeschnittene Orientierung trat auch in den affektiven Lebensverläufen (6.1 und 6.2) heraus. Zugleich stellte ich dar, dass wir diese imaginäre Grenze während verschiedener phänomenologischer Go-Alongs überschritten, weil Neugier und Freude am Entdecken unbekannter Orte bestanden. Einflussreich ist also ein sozial grundiertes Bewegungs- und Bewertungsmuster.

7 Dass die spannungsvolle Aushandlung vietnamesischer Zugehörigkeiten nicht erst mit dem Aufkommen des Kommunismus in Vietnam oder dem Berliner Mauerfall beginnt, thematisiert Phi Hong Su (2022). Sie arbeitet historisch tief verwurzelte regionale, ethnische und sinnlich grundierete Differenzmarkierungen heraus und erörtert, wie aus Vietnam stammende Personen, die Berlin über unterschiedliche Migrationswege erreichten, sich auf dieser Basis begegnen und zuordnen.

äußert sich in verkörperten und emotionalen Qualitäten und diese gestalten das migran-tische Leben in Form von Praktiken und Narrativen (vgl. Christou 2011: 250). Das kann gelebte Zugehörigkeiten stärken, aber auch den Fokus auf die mit der Migration verbundenen traumatischen Erfahrungen richten. Nach dieser Deutung folgt das verortete Schweigen beiden Richtungen: Das Vermeiden von Orten, die in eine kausale Erklärung zu der eigenen Verlusterfahrung gestellt wurden, formt eine Gemeinsamkeit – aber diese Positionierung erinnert unweigerlich an die erlebten Verluste.

Die ausgedrückte räumliche und sozial-emotionale Distanzierung, geäußertes Misstrauen, Angst sowie ein abstrahierter »Hass auf die Kommunisten« erkläre ich mir über affektive Erinnerungsprozesse. Eine generalisierende Zuschreibung löst ein vergangenes Gefühl des In-der-Welt-Seins aus, nicht der eigentliche Kontakt zu den gemeinten Orten oder Personen. Das zeigt, wie präsent die beschwiegene Erinnerungen das gegenwärtige Denken, Fühlen und Handeln durchziehen. Nur macht paradoxerweise das Unterdrücken oder Verdecken negativer Gefühle das emotionale Erleben komplexer, konfliktiver und ambivalenter (vgl. Gould 2015: 169). Das verortete Schweigen ruft also verdeckte Erinnerungen hervor, weil es auf unterdrückte Intensitäten aufmerksam macht und gefühlte Zerrissenheiten dadurch perpetuiert. Indem Bewegungen in den ehemaligen Osten Berlins vermieden oder die Bezeichnungen »Vertragsarbeiter:in«, »Kommunist:in« oder »Nordvietnames:in« synonym verwendet wurden, wurde die mit der Erinnerung einhergehende Intensität auf diese Orte projiziert. Während diese Umgangsformen für einige Gesprächspartner:innen unproblematisch waren und sie an das Überwinden eines Lebensabschnitts erinnerten, verkomplizierten sie für andere das emotionale Navigieren durch die heterogenen vietnamesischen Lebenswelten Berlins.⁸

Ich möchte die drei Formen des Schweigens abschließend entlang einer temporalen Dimension diskutieren. Dazu beziehe ich mich auf eine Begegnung mit bác Tuân (62 J., m) im Januar 2018, ich besuchte ihn zuhause. Als ich die Wörter »Scham« und »Schweigen« erwähnte, lächelte er und nahm seine Teetasse in die Hände: »Das ist ein sehr großes Problem und sehr wichtig, denn im Alter lebt man mit Blick auf die Vergangenheit. Aber diese Vergangenheit ist schlecht. Schlimme Bilder, die man vergessen will.« Die schmerzhafteste Vergangenheit und den schweigenden Umgang mit dieser führte er auf die Sozialisation in einem Ausnahmezustand zurück: »Wir sind aus einem armen Kriegsland und wir haben den Krieg verloren.« Die Verbindung war eine, für die man sich schämte, die als nicht erzählbar galt. Für ihn war die Akzeptanz der Vergangenheit mit Scham verbunden. Das galt auch für die Benennung emotionaler und psychischer Belastungen, was er entlang geteilter Gefühlsregeln erklärte. Ein Grund für die verdeckten Probleme sah bác Tuân in den geringen alltäglichen Austauschmöglichkeiten, weil sich so »Meinungen in den Köpfen verfestigen, ohne gemeinsam diskutiert zu werden«. Er sagte:

8 Interne Differenzmarkierungen wie etwa die Zuordnung als »Nord-« bzw. »Südvietnames:in« nutzen insbesondere ältere Gesprächspartner:innen. Über diesen Prozess verknüpften sie unbewusst ihre emotionalen Erfahrungen (wie die erlebte soziale Exklusion nach Kriegsende) mit den anderen vietnamesischen Lebenswelten. Das führte nach dem Berliner Mauerfall zu einer generalisierenden Stigmatisierung (Bui 2017).

Unsere Generation ist sehr engstirnig, aber die Richtung, immer gegen die Kommunisten zu sein, bringt nichts. [...] Die ursprüngliche Motivation, das Beste für die Kinder leisten zu wollen, ist für die erste Generation bereits erfüllt. Nun ist es wichtig, den Druck abzulassen und die eigene Gesundheit ernst zu nehmen. Nach dem Krieg war alles verloren und die Familie kaputt. Die Vergangenheit ist schlimm und es hat sich viel angestaut. Aber man muss die Vergangenheit loslassen, weil einen der geschürte Neid, Hass und die Scham kaputt machen – die Gesundheit ist das Einzige, was einem noch bleibt! Viele leben nur für die Vergangenheit, in der Vergangenheit. Sie werden von dem angestauten Druck krank, der über die schlimmen Erinnerungen nur zunimmt. (Januar 2018)

Der von bác Tuân benannte innere Druck beschreibt den Zusammenhang von Schweigen, Erinnern und Affekten. Dieser irritierte die Beziehung zum Selbst als auch die Beziehung zu Anderen. »Meinungen verfestigten sich, ohne gemeinsam diskutiert zu werden«, sagte er und stellte so die gefühlte Alltagsdimension der Zerrissenheit dar. Diese ist das Resultat einer körperlich eingeschriebenen Vergangenheit, die Zugehörigkeiten formt und hemmt.

In diesem Abschnitt diskutierte ich, wie das Erleben verorteter und verkörperter Erinnerungen ebenso wie das aktive, passive und verortete Schweigen das Miteinander durchdringen. Das Überlappen differenter emotionaler Erfahrungen befördert vergangene Denk- und Handlungsmuster, die die eigene gefühlte Intensität nicht adäquat auszudrücken vermögen. Dadurch, dass der innere Druck ausgehalten wird, unsichtbar und unbenannt bleibt, färbt er das Gefühl des In-der-Welt-Seins und stört Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens. In meinen Gesprächen über das Älterwerden in der Migration stellte ich eine implizite Fortführung gefühlter Intensitäten fest, die sich über ein aktives, passives oder verortetes Schweigen innerhalb des vietnamesischen Berlins äußerten. Schweigen beschreibt eine affektive Anstrengung. Die Problematisierung dieser Umgangsform, so schliesse ich an dieser Stelle, skizziert eine sich entwickelnde Reflexionsebene, denn das Schweigen als Ausdruck geteilter Erfahrungen wird hinterfragt.

7.3 Die Bürde der Frage und die Last der Erinnerung

Ich komme zum dritten sozialen Praxisfeld und erörtere nachfolgend die Wirkmächtigkeit zerrissener Zugehörigkeiten im Kontext von Migration und Älterwerden in einem intergenerationalen Dialog. Damit binde ich eine weitere Akteursperspektive ein und skizziere das Schweigen im intergenerationalen Miteinander als bislang vernachlässigten Aspekt eines zukünftigen, noch gering untersuchten Forschungsfeldes. Es geht mir darum, Perspektiven beider Generationen über die Bürde der Frage jüngerer Gesprächspartner:innen und die Last der Erinnerung älterer Gesprächspartner:innen gegenüberzustellen. Also wie stellt sich das Gefühl dar, die Eltern nach ihrer Vergangenheit fragen zu wollen, aber sie aufgrund der erwarteten Last der Erinnerung nicht fragen zu können? Wie modellieren eine unausgesprochene Frage bzw. verschwiegene Erinnerung den familiären Alltag? Und welche Affekte werden dabei freigesetzt?

Wie sich das intergenerationale Schweigen affektiv auswirkt, betrachte ich aus zwei Richtungen: Aus der Perspektive mittlerweile erwachsener Kinder und aus der Perspektive von Eltern. Ansatzpunkte für einen spezifischen affektiven Resonanzrahmen der Bürde der Frage und der Last der Erinnerung fand ich in der Dissertationsschrift von Thanh Thuy Vo Dang (2008: 198–199). Sie untersucht den Antikommunismus als kulturelle Praxis in der ersten Generation vietnamesischer Geflüchteter in Kalifornien, USA. Dabei stellt sie heraus, dass der intergenerationale Dialog über die Vergangenheit sich an der Absicht orientiert, den Kindern eine Verbindung zu Vietnam ermöglichen zu wollen, die nicht mit ihrem Leid, Verlust und Schmerz verwoben ist. Aber das blendet die Frage der Flucht aus und konserviert stattdessen eine von diskursiven Leerstellen durchzogene Vergangenheitsbetrachtung. Schweigen markiert also einen wichtigen Teil der diasporischen Lebens- und Erfahrungswelt. Vo Dang beschreibt diese Spannung mit »dynamics between a desire to tell and the will to forget« (2008: 179). Das deckt sich mit der Feststellung des Theaterregisseurs Dan Thy Nguyen, der kritisiert, dass es »keine gemeinsame Gedenk- und Verarbeitungskultur der Fluchtgeschichte« (2017: 305) gibt. Beide wurden nach der Flucht ihrer Eltern in den USA resp. Deutschland geboren. Gemein ist ihnen, dass sie das Schweigen problematisieren und was es heißt, mit ungestellten bzw. unbeantworteten Fragen aufzuwachsen. Aber wie stellt sich das Schweigen selbst im Alltag meiner jüngeren Gesprächspartner:innen dar? Einblick leisten Perspektiven jüngerer Gesprächspartner:innen, die ich während teilnehmender Beobachtungen befragte.

Während meiner Forschung verabredete ich mich mit verschiedenen Gesprächspartner:innen für Gespräche im Familienkontext, also mit Eltern und ihren Kindern, um gemeinsam den Blick auf die Erfahrungen der Ent- und Verortung zu legen. Die affektiven Intensitäten, die der intergenerationale Dialog barg, analysierte ich nicht über diese Gespräche selbst, sondern schließlich über die Häufung kurzfristig oder indirekt abgesagter intergenerationaler Interviews (vgl. 3.4). Das weist auf die Existenz einer erschwerten diskursiven Annäherung an diese Vergangenheit im intergenerationalen Austausch hin.

Duyên, eine junge Frau von 23 Jahren, traf ich über einen Zeitraum von einem Jahr: »50 Prozent der Kinder wissen, was ihre Eltern erlebt haben, fünfzig Prozent haben keine Ahnung von der Geschichte und Bedeutung. Viele, denen die Erinnerung Schmerzen bereitet, schweigen.« Sie selbst reflektierte eine ähnliche Perspektive wie chú Thành (46 J, m), der von den »guten Erinnerungen« seines Vaters zu erzählen wusste, während ihm andere Erfahrungen nicht bekannt waren, etwa wie er die Zeit im Umerziehungslager oder die Trennung von der Familie nach der Ankunft erlebt hatte. Duyên wusste, wie ihre Eltern nach Deutschland gekommen waren, warum sie geflüchtet waren und dass der Anfang und die Umstellung sehr schwer waren. An dieser Stelle mündete die persönliche Erzählung ihrer Familienmitglieder in eine kollektive Narration, die weniger das Denken, Fühlen und Handeln, sondern vielmehr eine Linearität historischer Ereignisse beschrieb.

Hinweise auf diese beschwiegene Vergangenheit gibt es dennoch in ihrem Alltag. Die Bedeutung der *Cap Anamur*, von der ihre Mutter gerettet wurde, lernte Duyên von klein auf. Sie teile die emotionale Verbundenheit und berichtete von einem Jubiläum des ersten Auslaufens der *Cap Anamur*, das in der katholischen Gemeinde gefeiert wurde. Sie stand damals gemeinsam mit weiteren Jugendlichen auf der Bühne und erinnerte an die Rettungsaktion, die das Überleben vieler Personen im Publikum sicherte. Die Veranstal-

tung selbst löste bei ihr ambivalente Gefühle aus. Es war ihr wichtig, diesen Vortrag mitzumachen und sie erzählte von der Anerkennung, die die Jugendlichen von den Älteren erhielten. Dennoch war sie nervös und unsicher, weil sie die komplexen und auch für sie emotional grundierten Inhalte auf vietnamesischer Sprache vortrug und sie selbst von sich sagt, dass sie diese nicht perfekt beherrsche.

Die Sprachbarriere ist ein wesentlicher Punkt für den eingeschränkten intergenerationalen Austausch, erzählte mir Bao (25 J., m), Student, bei einem Kaffee. Er gab zu, dass sein vietnamesisches Vokabular nicht ausreichte, um die erwartete Komplexität der Narrationen seiner Eltern zu verstehen oder zu erfragen. Seinen Wortschatz zu Emotionswörtern erklärte er mit den Begriffen *vui* (fröhlich) und *buôn* (traurig); das reiche nicht, sagte er. Diese Sprachlosigkeit erlebte er als Bürde, die seinen Zugang zum emotionalen Ausdruck vieler Personen verkomplizierte. Die Zerrissenheit in Relationen lässt sich also auch über diesen Aspekt begreifen.

Neben der sprachlichen tritt auch eine körperliche Dimension hervor, die eine Annäherung über das Nachfragen erschwerte: Thúy My (26 J., w) sagte, dass es ihr schwerfalle, sich mit dem Leid zu beschäftigen, das ihr Vater durchmachen musste. Sie benannte Hemmungen, ihn zu fragen, weil sie nicht wollte, dass er aufgrund ihrer Nachfragen leide. Ihre Perspektive beschreibt Schweigen als Form der Fürsorge. Dachte Quỳnh Anh (29 J., w) über die Vergangenheit ihrer Eltern nach, spürte sie Schmerz und Traurigkeit im Herzen. Sie sagte, ihre Brust schnüre sich dann zu. Diese Körperwahrnehmung trug dazu bei, dass ihr der Zugang zu der Familiengeschichte schwerfiel. Wir tauschten uns über Bücher und Erfahrungsberichte aus, die sie las, um sich dennoch mit der Geschichte zu beschäftigen. Aber es gelang ihr nicht, so sagte sie, sich ihre Eltern in dieser Geschichte vorzustellen.

Was in den Aussagen auffällt, ist eine Fortführung des indirekten Umgangs mit der Vergangenheit, der sich über körperlich empfundene Intensität äußert und von Sprachbarrieren verkompliziert wird. Nun nehme ich einen Perspektivwechsel vor und betrachte, wie ältere Gesprächspartner:innen sich zu dem intergenerationalen Schweigen positionierten. Ich erwähnte bereits, dass ich mit bác Huy (70 J., m) über einen längeren Zeitraum darüber sprach, dass das Schweigen und Vergessen mit zunehmendem Alter anstrengender werde: »Es kommt der Zeitpunkt, an dem alles Unterdrückte wieder hochkommt, und das ist dann viel intensiver als das, was vor 30 Jahren gewesen war.« Die Latenz des Erzählens untersucht Aleida Assmann (2016: 179–186) im Kontext der deutschen Nachkriegsgeschichte. Nach ihrer Argumentation wird das selbstaufgelegte Schweigegebot mit der Zeit porös. Das hat weniger mit kognitiven, sondern vielmehr mit emotionalen Aspekten zu tun, mit der Intensität des Unterdrückten. Was bedeutet das für den intergenerationalen Dialog?

Dominant sticht das Motiv älter werdender Gesprächspartner:innen hervor, die eigenen Kinder vor der Last ihrer Erinnerung schützen zu wollen. Im Ausdruck des Schweigens lag die Erwartung an eine spezifische Rolle der Elternschaft sowie Fürsorge. Die besseren Zukunftsaussichten für die nachfolgenden Generationen legitimierten also nicht nur die Flucht, sondern auch den praktizierten Umgang mit den Erinnerungen. Bác Huy (70 J., m) erläuterte sein Motiv des Schweigens mit einem fast poetischen Vergleich. Dabei wechselte er zwischen den Perspektiven eines distanzierten Beobachters und einer involvierten Person:

Sie wollen nicht zeigen, dass sie schwach sind. Beim Erzählen fangen sie an zu heulen, das wird als Schwäche interpretiert. Und ein Mann in Vietnam hat keine Schwäche. In Deutschland auch, als Mann darfst du nicht weinen! Als Mann hast du keine Schwäche. Schwäche zuzugeben, das ist tabu. ... Nach etwa 30 Jahren kam alles wieder. Dann erzählen sie wieder, haben auch zu erzählen. Sie bleiben dabei lieber unter ihren Altersgenossen, weil die Kinder weniger Verständnis haben. Manche haben das geschafft, aber viele nicht. Meine Tochter hat mir vorgeworfen: »Warum hast du mir kein Vietnamesisch beigebracht?« Und ich war das nicht gewohnt und sagte: »Du hast den Berufswunsch, Sprachen zu lernen?« Da habe ich gesagt: »Lass das«, sie solle Englisch studieren. Ich habe immer gedacht, die Zukunft meiner Kinder ist wichtiger als meine Vergangenheit.

Wegen solcher Geschichten wird man vielleicht immer ein Problem sehen, denn der Zeitsprung schadet der Verarbeitung, Aufarbeitung, Bewältigung. Hätte man gleich angefangen, den Kindern schon etwas Grausameres zu erzählen – aber dann wären sie mit diesen Erinnerungen aufgewachsen! Aber sie könnten das heute besser verstehen. Man hat es nicht gemacht, sondern hat sie behandelt wie zarte Blumen. Wenn ein Regenguss auf die zarte Blume kommt, zerbricht die Blume. ... Man kann die Geschichte nicht zurückdrehen, das ist so passiert. Und leider ist das bei den meisten Vietnamesen passiert ... Aber gibt auch immer Ausnahmen – und die sind sehr tapfer gewesen! (März 2017)

Bác Huy stellte mir seinen Aushandlungsprozess über eine innere Zerrissenheit vor, die eigene Vergangenheit erzählen zu wollen, aber nicht erzählen zu können. In dem Zitat durchkreuzen sich verschiedene Ebenen: Er begründete sein Schweigen mit einem sozionormativen Verständnis von sich als Mann und Vater. Dementsprechend erwartete er von sich, Stärke und Verantwortung statt Schwäche und Emotionen zu zeigen. Die Schutzfunktion des Schweigens hatte sich zudem gewandelt von einem Schutz für die Kinder zu einem Schutz vor der eigenen Vergangenheit. Er regulierte seine Emotionen über das Schweigen der Mehrheit und benannte den Zusammenhang von Erinnern und seiner Muttersprache. Diese teile er mit seiner Generation. Seiner Tochter hatte er Vietnamesisch bewusst nicht beigebracht, weil er eine Rückkehr nach Vietnam ausschloss.⁹ Er benannte einen weiteren Konflikt, denn dem Senioritätsprinzip entsprechend erwartete er nicht, dass seine Tochter ihm das zum Vorwurf machte. Darauf reagierte er harsch, was er heute zu bereuen scheint.

In dieser Sequenz zeigt sich die Mehrdimensionalität der Zerrissenheit, basierend auf einem konfliktiven Emotionsrepertoire. Emotionen zu zeigen, verband bác Huy mit Schwäche, einem Tabu, denn der Ausdruck geht ihm zufolge mit einer starken körperlichen Erfahrung einher, nämlich weinen bzw. heulen. Die Intensität der beschwiegenen Erinnerungen kanalisierte er in der Strenge sich selbst und seiner Tochter gegenüber.

9 Die Vermittlung der vietnamesischen Sprache an die in Deutschland geborenen Kinder wurde unterschiedlich dargestellt: Einige Gesprächspartner:innen sagten, sie hätten ihren Kindern die vietnamesische Sprache nicht beigebracht, weil sie ihnen Integrationshemmnisse ersparen wollten. Andere Gesprächspartner:innen förderten den Spracherwerb, um jegliche Sprachbarrieren zu vermeiden und einen Zugang zu den kulturellen Wurzeln zu ermöglichen. Von Seiten junger Erwachsener hörte ich, dass der Spracherwerb früher zwar als Belastung erlebt wurde, sie aber heute bereuen würden, sich damals nicht mehr angestrengt zu haben.

Ich deute das als einen habitualisierten Schutzmechanismus, denn um sich vor der belastenden Erinnerung zu schützen, trat er mit patriarchaler Seniorität auf. Gleichzeitig baute er eine emotionale Distanz auf und bemängelte, dass »Kinder weniger Verständnis haben«. Deutlich wird, dass die spontane Konfrontation mit der Vergangenheit ihn überfordert. Die intensiv gefühlten Ambivalenzen, die mit dem Schweigen verbunden sind, so zeigt sich deutlich, haben eine zerreißende Qualität.

Bei einem erneuten Treffen ein Jahr später nannte bc Huy einen weiteren Unterschied, denn er erlebte seine Erinnerungen emotional wie körperlich-sinnlich. Diese Erinnerungsqualitten sprach er seiner in Deutschland geborenen Tochter ab. Er sagte, dass seine Tochter »keine emotionale Bindung mehr zu der Geschichte [hat]. Das ist für sie, als wenn ich ihr von der Mondlandung erzähle«. Er kritisierte also ihr fehlendes Verständnis seiner Vergangenheit. Aber die Distanz hatte er selbst befördert, damit »die zarte Blume nicht zerbricht«. Dieser innere Konflikt intensivierte sich mit zunehmendem Alter, weil »die Erinnerungen mit Wucht zurückkommen«. Diese Wucht bermannte bc Huy, er konnte diese im Moment des Erinnerns nicht reflektieren, nicht teilen. Stattdessen schien er sich von den Fragen seiner Tochter bedrängt zu fühlen. Seine Zerrissenheit basierte auf einem konfliktiven Emotionsrepertoire, denn sein gezeigtes Verhalten entsprach nicht seinem gefühlten Zustand. Er konnte seine Gefühle nicht diskret ausdrücken, wertete das »Heulen« vietnamesischer Männer ab, erkannte aber an, dass sie »zu erzählen haben«. An dem Beispiel des intergenerationalen Schweigens aus seiner Perspektive zeigt sich auch, wie Gefühlszustände und affektiv aktualisierte Erinnerungen auf Prozesse der Beheimatung einwirken. Das evoziert eine intergenerationale Zerrissenheit.

In einem Gespräch in der katholischen Gemeinde im Frühjahr 2017 erklärte ch Hong (52 J., m) seine Bemühungen, diese komplexe emotionale Sachlage als Teil eines intergenerationalen Dialogs einzuordnen. Er setze sich für eine gemeinsame Reflexion des Schweigens ein und ermutige Personen seiner Generation, ihre Erinnerungen zu teilen:

Die Kinder würden dann besser verstehen, warum ihre Eltern sich so oder so verhalten – weil sie Verlufterfahrungen gemacht haben! Wenn die jüngere Generation das verstehen würde, könnten wir mehr Sympathie und Empathie füreinander entwickeln. (April 2017)

Die Herausforderung, diesen Weg einzuschlagen, verdeutlichte er mit einer körperlichen Erfahrung, »jedes Mal, wenn wir erzählen, durchleben wir erneut den Schmerz«. Die Erinnerungen kristallisierten sich in verschiedenen Gesprächen als »schwere Last« heraus, die man von den Kindern fernhalten wollte. Wie das Beispiel bc Huys zeigt, trug das zu affektiv grundierten Umgangsformen bei, die einen als negativ bewerteten Erinnerungskomplex umschiffen, aber eine gefühlte Zerrissenheit verstärken. Das irritiert die intergenerationalen Beziehungen aufgrund einer beschwiegenen, aber dennoch prsented Vergangenheit.

Schweigen formt für Jüngere und ältere eine fühlbare, aber nicht benennbare Intensität, weil sie mit Ängsten, Sorgen und Schmerzen einhergeht. uern sich die Belastungen auf anderen Wegen, signalisiert das eine konfliktive Annäherung an eine geteil-

te, aber nicht mitteilbare Vergangenheit. Damit werden auch affektive Intensitäten von einer Generation zur nächsten übertragen, denn das Schweigen vermittelte diese implizit anwesende, körperlich spürbare Vergangenheit. Erzählen erfordert Mut, erklärte chú Hoàng. Zuhören auch, ergänze ich, denn die Last der Erinnerung und die Bürde der Frage verstärken einander. Schweigen beschreibt eine Form von Fürsorge, die in beiden Generationen mit Unbehagen und Zweifeln verbunden ist. Diese Gemeinsamkeit könnte einen Ausgangspunkt für einen Dialog bilden.

Zusammenfassung Teil III

In diesem Teil diskutierte ich die Frage, wie eine gefühlte Dimension der Vergangenheit die Lebens- und Erfahrungswelten meiner Gesprächspartner:innen bewegt. Ich deckte alltägliche Spuren der Vergangenheit über im Schweigen stattfindende Aushandlungsprozesse auf, die Zugehörigkeiten irritierten, zerrissen oder neu konfigurierten.

In Kapitel 6 beschrieb ich in den affektiven Lebensverläufen von bác Dũng und cô Tuyét ein personenzentriertes Verständnis langfristiger Folgen von Krieg, Flucht und Dislokation, die sich im Schweigen, Erinnern und Zugehörigkeitsempfinden äußerten. Ich stellte Schweigen als komplexe enkulturierte Praxis vor, die sich im Kontext soziopolitischer Umbrüche verdichtete. Hervor trat ein agentiver Charakter des Schweigens zum Schutz, zur Emotionsregulierung und als Ausdruck gefühlter Nicht-Zugehörigkeiten. Die kreative Einbindung der Sinneswahrnehmung beförderte eine graduelle Entfaltung dieser Komplexität. Während phänomenologischer Go-Alongs traten verdeckte Ressourcen hervor, aber auch anhaltende Belastungsmomente, die verdeckte Zerrissenheiten signalisierten. Überlagerte Diskontinuitäten aus Krieg, Flucht und Ankommen enthüllten eine andauernde Krisenerfahrung, die den Fokus verengte und die emotional-sinnliche Orientierung herausforderte. Implizites Wissen und verkörperte Erinnerungen zeigten, dass die Versuche bác Dũngs und cô Tuyéts, die Vergangenheit aus der Gegenwart auszuschließen, mit extremen Anstrengungen einhergingen, weil die alltägliche Interaktion mit der räumlich-sinnlichen Umwelt Assoziationen zu ihrer Vergangenheit auslöste.

Zentral zeichnete sich in beiden Fällen die Reflexion gefühlter Nicht-Zugehörigkeiten in Verbindung mit dem Schweigen ab. So trat hervor, wann das Schweigen es als Teil des internalisierten Emotionsrepertoires nicht mehr vermochte, gefühlte Erfahrungen adäquat zu regulieren und wann es hingegen ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bekräftigte. Beide Gesprächspartner:innen profitierten davon, sich dieser Verflechtung im relationalen Rahmen einer Gruppentherapie und in Bewegung durch unterschiedliche Räume bewusst zu werden. So konnten sie austarieren, wann die Praxis des Schweigens hilfreich war und wann es einer Flexibilisierung bedurfte, um gefühlte Erfahrungen wahrzunehmen, zu benennen und auszudrücken.

In Kapitel 7 betrachtete ich, wie affektive Dynamiken des Schweigens und Erinnerns sich im sozialen Miteinander durchdringen. Ich analysierte zunächst den Umgang mit

nicht erzählbaren Erinnerungen über das geteilte Emotionsrepertoire und arbeitete Schweigen als Phänomen heraus, das sich entlang geteilter Gefühlsregeln entfaltet. Ich betrachtete, wann ein schweigender Umgang mit Erinnerungen zu affektiv grundierten Denk- und Handlungsweisen beitrug und Zugehörigkeiten situativ herausforderte. Während der Umgang mit nicht erzählbaren Erinnerungen also eine Gemeinsamkeit formte, irritierten beschwiegene Erinnerungen die Art, wie Personen sich zueinander in Beziehung setzten. Ein dauerhaftes Emotionsrepertoire erwies sich somit nur in bestimmten relationalen Zusammenhängen als praktikabel. Einerseits stellte das aktive Schweigen die Anerkennung einer nicht antastbaren Vergangenheit dar und förderte entsprechende Formen der Aufeinanderbezogenheit. Andererseits war diese Vergangenheit tief verkörpert und provozierte Nuancen des passiven und verorteten Schweigens. Die Verbindung von Schweigen und Erinnern besprach ich im intergenerationalen Dialog mit körperlich-sinnlichen Qualitäten. Die Bürde der Frage und die Last der Erinnerung bedingen einander, weil beide relational, situationsspezifisch und unvermeidbar auf gefühlten Zerrissenheiten gründen. Eine affektive Transgenerationalität zeichnete sich nicht über den Inhalt, wohl aber über den Umgang mit gefühlten Intensitäten aus. Diese Feststellung bietet einen wichtigen Ausgangspunkt für die Aushandlung von Zugehörigkeiten, in denen signifikante Momente des Werdens auf Zerrissenheiten beruhen.

Die Zusammenschau der personenzentrierten und gemeinschaftsorientierten Wahrnehmungen und Interpretationen des Schweigens zeigt, »der Verlust und Entzug von Wissen kann unter bestimmten Bedingungen heilsam sein« (A. Assmann 2016: 59). Die damit einhergehenden Unsicherheiten wurden fühlbarer Teil der sozialen Erfahrung. Diesen Befund verknüpfte ich mit bestimmten Verhaltensweisen: So blieb bác Dững Veranstaltungen fern, »weil dort viele Lügen erzählt werden«. Cô Tuyêt musste ihr subjektives Leiden erst von der Vorstellung lösen, dass »andere mehr zu leiden haben«. Von chú Đình hörte ich, dass »nicht richtig über die Vergangenheit gesprochen« werde. Das Schweigen beruht also auf Respekt, Zuneigung, Fürsorge, aber auch Irritationen, Zweifeln und Misstrauen. Deutlich wird, dass das Schweigen sich durch Migration und im Zuge des Älterwerdens wandelte.

Die Zerrissenheit in Relationen besteht also darin, dass das Schweigen ersehnte und doch verhinderte Zugehörigkeit überdeckt und dadurch gleichzeitig perpetuiert. Nach außen erhält das Schweigen den sozialen Bezugsrahmen. Aber es erhöht das Vorkommen katastrophisierender Gedanken oder gefühlter Unsicherheiten, weil im Schweigen soziales mit subjektivem Leiden zusammenfließt. Auch irritieren affektive Erinnerungsprozesse den sozialen Bezugsrahmen. Eine geteilte, aber nicht teilbare Erinnerung macht Personen implizit auf das aufmerksam, was sie eigentlich vergessen wollen. Das, was für die Personen auf dem Spiel steht, so argumentieren auch Arthur und Joan Kleinman (1994: 712), orientiert sie zu der lokalen Welt.

Schweigen war und ist ein integraler Bestandteil für Prozesse der Zugehörigkeit. Aber genauso wie Zugehörigkeiten sozial-relationale Phänomene in Bewegung sind, ist es das Schweigen auch. Vor dem Hintergrund muss das Schweigen stetig neu ausgehandelt werden, ob und in welchen Kontexten es eine soziale Ordnung aufrechterhält und ob es gefühlte Intensitäten korrekt zu chiffrieren und dechiffrieren vermag. Wie das Schweigen wirkmächtig wird, ist eine Frage der Situativität. Ich stellte dar, dass sinn-

lich fundierte Verortungsstrategien Zugehörigkeiten im diasporischen Kontext konsolidieren. Deswegen ist es unabdingbar, über Affizierungen zu verfolgen, ob und wie das Schweigen sich ausprägt. Diese Wahrnehmung eröffnet Handlungsoptionen, um sich wandelnden Kontexten, Erfahrungen und Strukturen bewusst zu werden, in die das Schweigen eingebettet ist.

Der Fokus auf das Schweigen beleuchtet die Komplexität, Ambivalenz und Flexibilität gefühlter Phänomene. Diese prägen signifikant, wie menschliches Zusammenleben sich auf der Grundlage einer geteilten, aber nicht mitteilbaren Vergangenheit entfaltet. Sprechen über das Schweigen, wie in diesem Teil diskutiert, deutet auf einen sich wandelnden Diskurs im Umgang mit gefühlten Intensitäten der Vergangenheit. Ob und wie sich diese zu einem Bestandteil einer komplexen Emotion gestalten können, hängt auch davon ab, in welchen räumlich-sozialen Umwelten diese Transformation eingebettet wird. Hier ist die Frage der gefühlten Beheimatung und der Anerkennung differenter Lebens- und Erfahrungswelten von enormer Wichtigkeit, um zerrissene Zugehörigkeiten als Teil dieser zu begreifen.

8 Fazit

Das Ziel dieser Arbeit war es, begreifbar zu machen, wie sich ein Leben mit beschwiegene(n) Vergangenheiten gestaltet und wie sich dies auf das Gefühl des In-der-Welt-Seins und Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens auswirkt. Genauer untersuchte ich die affektiven Auswirkungen von forcierter Migration auf die emotionale Lebensqualität im Alter. So fragte ich, was es für das gesellschaftliche Zusammenleben und das Älterwerden gefühlsmäßig heißt, wenn mir älter werdende Personen mit Fluchterfahrungen aus Vietnam anvertrauten, dass sie »schweigen und vergessen, weil es sonst nicht weiter geht«, dass »der Körper still war« und man »nicht alles zeigt«, dass es »keine Worte«, aber einen »inneren Druck« gibt, dass sie mir »das erzählen dürfen, aber sonst keiner darüber spricht«, dass »manche nach dem zehnten Geburtstag 20 geworden sind« oder dass andere »gedanklich noch im Krieg sind«. Diese Beschreibungen korrelierte ich mit weiteren allgemeinen Aussagen meiner Gesprächspartner:innen, wonach »die deutsche Gesellschaft wenig über diese Probleme weiß« und man sich stets bemühen müsse, »den Staat und die Gesellschaft zu entlasten«. Gleichwohl werden wiederum Personen wie meine Gesprächspartner:innen in der Öffentlichkeit verallgemeinernd als sogenannte Boat People adressiert, die zu einer »gut integrierten und privilegierten Flüchtlingsgruppe« gehören. In diesem letzten Schritt bündele ich meine Erkenntnisse mit Blick auf die Frage, was es für die Forschung und für die Gesellschaft bedeutet, von Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern in den Lebens- und Erfahrungswelten älter werdender Personen mit vietnamesischen Fluchtbezügen zu sprechen.

Mit empirischen Befunden wies ich auf langfristige emotionale und affektive Folgen von Krieg, Flucht und Dislokation hin, die sich ohne das Zusammendenken von Affizierungsprozessen mit den theoretischen Strängen zu *Belonging*, zur *Anthropology of Silence* und zu *Embodied and Emplaced Memories* nicht verstehen ließen. Aus diesem Grunde entwickelte ich in Teil I das Konzept der *zerrissenen Zugehörigkeiten* sowie eine spezifische ethnografisch-analytische Herangehensweise, in deren Zentrum ich den mit allen Sinnen navigierenden Körper in Bewegung stellte. Um zu ergründen, wie meine Gesprächspartner:innen die Zeit des Krieges, die Nachkriegszeit sowie Flucht und Ankunftsjahre erlebten und wie es sich anfühlt, sich an die damit verbundenen Herausforderungen zu erinnern, arbeitete ich in Teil II zunächst die Komplexität der Zerrissenheit aus einem historisch-empirischen Blickwinkel heraus. Ein sich daraus ergebendes vielstimmiges

Mosaik sollte Wege in das Schweigen nachzeichnen, die im Rückblick als spezifische Reaktionen auf soziokulturelle, politische, ökonomische und historische Kräfte verstanden werden müssen. Gefühlte Zugehörigkeiten unterliegen einem steten Prozess, denn mit der Betrachtung der Ankunft zeigte sich auch, dass aus Verlust und Sehnsucht resultierende affektive Intensitäten Momente der Irritation und der Bindung zugleich hervorrufen können. Aufbauend auf dem Verständnis, wie Zugehörigkeiten erlebt, geformt, zerrissen und neu konstituiert wurden, analysierte ich in Teil III, was es auf subjektiver Ebene bedeutet, sich in seiner Zugehörigkeit zerrissen zu fühlen. Ich zeichnete anhand zweier affektiver Lebensverläufe nach, wie das Schweigen sich in wechselseitiger Durchdringung mit gefühlten Nicht-/Zugehörigkeiten, verkörpertem und verortetem Erinnern wandelte und eine verdichtete Krisenerfahrung offenbarte, die neben subjektiven Belastungserfahrungen auch auf migrationsbedingte und strukturell diskriminierende Einflussfaktoren zurückführte. Im Laufe der Zeit beobachtete ich, wie meine Gesprächspartner:innen in meinem Beisein ihren Blick zurück ausdifferenzierten, auch, indem sie sich Zeit-/Räume schufen, in denen sie über das Schweigen sprechen konnten. So wurde auch der Forschungsraum selbst zu einem Raum für das Artikulieren von Ungesagtem. In einem weiteren Schritt verknüpfte ich dann die personenzentrierte Wahrnehmung des Schweigens mit der gemeinschaftsorientierten Perspektive einer im Alltag präsenten Vergangenheit, die das Denken, Handeln und Fühlen im sozialen Miteinander spürbar durchdringt.

In diesem abschließenden Teil meiner Arbeit diskutiere ich die zentralen Erkenntnisse hinsichtlich der eingangs gestellten Forschungsfragen. Erstens halte ich jenseits von gängigen Viktimisierungen fest, dass eine affektiv erinnerte und verkörperte Vergangenheit Relationen, Sinne sowie Raum und Zeit kraftvoll durchdringt und das gegenwärtige Gefühl des In-der-Welt-Seins in einer Weise orientiert, die nicht nur in die Ohnmacht führt, sondern auch in Momente erneuter Ermächtigung münden kann. Zweitens verdeutliche ich mit meinem Blick auf die Praxis des Schweigens, dass Emotionen sich im Verlauf von Migration und Älterwerden wandeln und sich entsprechend auch Zugehörigkeitsgefühle verändern. Drittens zeige ich, dass ein Leben in und Reden über zerrissene Zugehörigkeiten unabdingbar für einen intergenerationalen Dialog ist. In einem letzten Schritt lege ich dar, warum es notwendig war, langfristige Auswirkungen von Krieg und forcierter Migration aus psychologisch-anthropologischer Perspektive als situierte, verkörperte und verortete Phänomene zu untersuchen und wie insbesondere eine engagierte Perspektive und phänomenologische Go-Alongs dazu beitragen, eine aus meiner Sicht ethisch verantwortliche Forschung in vulnerablen Forschungsfeldern durchzuführen. Letztlich zeige ich vom Partikulären ausgehend auf, wie meine konzeptuelle und empirische Arbeit zu allgemeinen Debatten der Migrations- und Fluchtforschung beiträgt und welche zukünftigen Forschungsfragen und -felder sich für eine kritische psychologische Anthropologie ergeben.

Verkörperte Vergangenheiten und das Gefühl des In-der-Welt-Seins

Eine wesentliche Erkenntnis meiner Arbeit ist, dass sich langfristige Folgen von Krieg, Flucht und Dislokation über fortlaufende Affizierungsprozesse als im Alltagsleben prä-

sent werdende Vergangenheit begreifen lassen. Mit dem Konzept zerrissener Zugehörigkeiten präsentierte ich einen neuen theoretischen Zugang, um diese langzeitlichen Auswirkungen forciert Migration als affektive und zutiefst verkörperte Gedächtnisform verständlich zu machen. Damit konnte ich herausstellen, wie sich Personen rund 40 Jahre nach ihrer Flucht aus Vietnam heute in Berlin beheimatet fühlen. Ich zeigte, dass diese Vergangenheit eine Qualität besitzt, die das Denken, Fühlen und Handeln meiner Gesprächspartner:innen in der Gegenwart durchdringt, weswegen es nicht möglich ist, von einer abgeschlossenen Vergangenheit zu sprechen.

Methodologisch ermöglichte mir die langfristig angelegte personenzentrierte, phänomenologische und engagierte Ethnografie, situative Affekte in ihrer Entfaltung in Bewegungen und in der direkten sinnlichen Interaktion mit der sozialen und räumlichen Umwelt nachzuzeichnen. Ich konzentrierte mich auf affektive Dynamiken während des Erinnerns, mit denen meine Gesprächspartner:innen darauf hinwiesen, dass man »nicht alles sagt«, weil man »die Vergangenheit vergessen will« und »die Gegenwart alle Ressourcen zum Überleben fordert«. Auch stellte ich so Verbindungen her zu vergangenen und rezenten Erfahrungen, Belastungen und Befähigungen. Bspw. zeichnete ich in mikrorelationalen Prozessen nach, wie bereits das Durchschreiten eines bewachsenen Waldwegs, das Passieren einer bestimmten Straßenecke, das Betrachten eines Bildes im Wartezimmer sowie das Riechen, Fühlen oder Schmecken bestimmter Kräuter verkörperte, verortete und auch entortete Erinnerungen enthüllte. Diese waren also im Denken, Fühlen und Handeln meiner Gesprächspartner:innen stets omnipräsent. Aufbauend auf diesem Ergebnis halte ich fest, dass eine Flucht zwar räumlich abgeschlossen sein kann, sich aber als verkörpertes Gefühl des In-der-Welt-Seins in Prozessen des affektiven Erinnerns und sozial-emotionalen Navigierens fortschreibt.

Diese Erkenntnis ermöglichte es mir in einem weiteren Schritt, über Affektdynamiken implizites Wissen und Belastungsmomente in Relation zu subjektiven Körperwahrnehmungen, Gedanken, Handlungsmustern und Bezügen zur Umwelt herauszuarbeiten und diese Ergebnisse gemeinsam mit meinen Gesprächspartner:innen zu besprechen. Der Austausch über konkrete Affizierungen sensibilisierte sie für unangenehme Situationen, erinnerte sie zugleich aber auch an die eigene Selbstwirksamkeit und konnte im Umgang mit gefühlten Belastungen zu einer Stütze werden. In einem über vier Jahre geführten Forschungsdialo in Bewegung notierte ich Nuancen des Schweigens, die sich über den affektiven Lebensverlauf entwickelt, verdichtet und verkompliziert hatten. Damit traten die Komplexität und Flexibilität einer spezifischen Praxis des Schweigens hervor und es wurde möglich, Wandlungsmomente sowie Potenziale und Grenzen dieses Schweigens zu erkennen und zu artikulieren.

Die Momente einander im Schweigen überlappender Gefühlsintensitäten fasste ich unter dem Begriff des *affektiven Erinnerns* zusammen, um analytisch eine situativ überwältigende Wirkmächtigkeit zu skizzieren, die auf verkörperten und teils äußerst schmerzhaften Vergangenheiten beruhte. Ich erinnere etwa an die phänomenologische Beschreibung der Situation am Sowjetischen Ehrenmal, aus der ersichtlich wurde, wie eine Gesprächspartnerin von mir von einer gefühlten Intensität gedanklich und körperlich überwältigt wurde, weil diese temporale, räumliche und soziale Grenzen überschritt. Affektives Erinnern tritt in Abhängigkeit zu der sozial-relationalen, der sinnlichen und räumlich-temporalen Einbettung sowie zu den psychischen Ressourcen

einzelner Menschen auf und verstrickt ambivalente, einander verstärkende und teils konfliktive emotionale Erfahrungen. Die mit diesem Prozess verbundenen Formen des Schweigens beanspruchen also Ressourcen und irritierten ein normalerweise mit Selbstverständlichkeit verbundenes Gefühl des In-der-Welt-Seins. Daraus folgt, dass die mit dem ehemals erlernten kulturellen Schweigen beabsichtigte Regulierungsfunktion einen gegenteiligen Effekt bewirkt, weil vergangene und gegenwärtige Situationen erlebter Vulnerabilität im Schweigen affektiv aktualisiert werden. Affektives Erinnern hemmt situativ die Handlungsfähigkeit von Personen und wirkt sich auf gelebte Praxen wie auch Möglichkeiten des Sich-zugehörig-Fühlens aus.

Diese Gegenseitigkeit, die Erkenntnisse gemeinsam mit meinen Gesprächspartner:innen reflektieren zu können und somit für ihren therapeutischen Verlauf nutzbar zu machen, charakterisieren meinen engagierten Forschungsansatz. Denn in meiner Untersuchung betrachtete ich auch psychische Krisen über Affizierungsprozesse und arbeitete so die Handlungsmacht von Personen heraus, die in und mit Krisen leben. Daraus leitete ich eine Kritik an bestehenden Traumadiskursen ab, die diese Handlungsmacht aufgrund einer vorherrschenden Viktimisierungstendenz ausblenden oder schlichtweg missachten (Khosravi 2017; 2021; Behrouzan 2018; vgl. Ticktin 2014). Vulnerabilität und Passivität werden demnach vielmehr mit individueller Schuld verknüpft, statt ihre strukturelle Bedingtheit und Einbettung zu entlarven. So z.B. bedingt die kapitalistische Maxime der Selbstoptimierung Prozesse des Ausblendens und Pathologisierens (Browne, Danely & Rosenow 2021). Diese Prozesse wiederum führen dazu, dass Personen ihre gefühlten Differenzen tabuisieren und verschweigen. So verfestigen sich ungleiche Machtverhältnisse zwischen Hilfegebenden und -empfangenden (vgl. Malkki 2015; vgl. Pussetti 2010), was meiner Meinung nach zu einer fehlgeleiteten Interpretation »unauffälliger, gut integrierter« Personen mit Migrationsbezügen beiträgt. Mehr noch, es lädt die Verantwortung für strukturelle Ungleichbehandlung auf den Schultern marginalisierter Personen ab und konzentriert sich auf Einzelfälle, statt der dahinterstehenden diskriminierenden und marginalisierenden Struktur Aufmerksamkeit zu schenken (H. Nguyen 2023). Ich dagegen plädiere dafür, den Zusammenhang von Schweigen, Erinnern und schweren Vergangenheiten fernab einer bloßen Pathologisierung zugunsten einer phänomenologischen Situiertheit und Komplexität zu erörtern. Die vielen Anstrengungen, die meine Gesprächspartner:innen immer wieder unternahmen, deuten auf Handlungsfähigkeit hin – in und trotz Zerrissenheit. In Gesprächen in Bewegung enthüllten sich differente Intensitäten des Schweigens, die zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten gemacht wurden. Das bezog sich auf den Ausdruck von Verhaltensnormen sowie subjektive und zutiefst verkörperte Erfahrungen der Zerrissenheit. Schweigen diente der Emotionsregulierung, um Verantwortung zu übernehmen, sich und andere zu schützen oder um Zugehörigkeiten trotz eines empfundenen Schamerlebens zu erhalten. Die Entflechtung unterschiedlicher Ebenen ermöglichte es meinen Gesprächspartner:innen und mir dann auch, die individuell gefühlten Belastungsmomente an strukturelle, soziokulturelle, politische, historische, kollektive oder medizinische Einflussfaktoren zurückzubinden. Wir ergründeten Belastungen nicht als persönliche Schwäche, sondern als Bedingung innerhalb eines größeren gesellschaftlichen Rahmens.

Eine wesentliche Erkenntnis dieses Vorgehens ist, dass der Blick auf den Zusammenhang von Schweigen und dem Erinnern belastender Vergangenheiten um den Faktor der begleitenden affektiven Intensitäten ergänzt werden muss, um die mit dem Schweigen einhergehenden Wahrnehmungen und Interaktionsmodi in ihrer qualitativen Ausprägung zu ergründen. Ethnografische Therapiebegleitung (Heyken et al. 2019, von Poser et al. 2019, M. H. Nguyen 2021) trat hier als zielführende Ergänzung auf, um personenzentriert zu erörtern, was als Belastung erlebt und wie diese artikuliert und reflektiert wird. Im Schweigen, so habe ich zu zeigen versucht, wurde die gefühlte Zerrissenheit in Relationen, mit den Sinnen sowie in Raum und Zeit verarbeitet und ausgehandelt; etwa über mobile Erinnerungen, Emotionen und Gedanken, die komplex verkörpert und verortet sind und transnational zwischen Deutschland, Vietnam und anderen diasporischen Orten zirkulieren.

Wichtig für dieses Verständnis war die affektive Lebensverlaufsperspektive, um das Schweigen nicht nur als aktive, sondern auch als affektive Praxis zu begreifen. Das bewegliche Verständnis verkörperter Erinnerungen und zerrissener Zugehörigkeiten auf mikrorelationaler Ebene zeigte die Unterschiede und Gemeinsamkeiten einer zutiefst verkörperten Gedächtnisform bezogen auf das Alter, das Geschlecht und die Art der gemachten Erfahrungen. Darüber traten implizites Wissen, sinnlich grundierte und nonverbale Umgangsformen hervor. Zugehörigkeiten handeln meine Gesprächspartner:innen über diese Zerrissenheit aus, eben weil diese Zerrissenheit ihr Gefühl des In-der-Welt-Seins grundiert. Zerrissene Zugehörigkeiten sind eine Form von (Weiter-)Leben nach erlebten Krisen. Von dieser subjektiven Betrachtungsweise leite ich nun zu den Erkenntnissen über, die ich in Bezug auf das Schweigen in dessen Verschränkung mit Fragen des sozialen Miteinanders herausarbeiten konnte.

Schweigen als Emotionsrepertoire im Wandel

Emotionen werden soziokulturell verschiedentlich ausagiert und wandeln sich mit dem Alter und in der Migration (vgl. Svašek 2010; Boccagni & Baldassar 2015; von Poser 2018). Diese Erkenntnis ergänzte ich mit psychologisch-anthropologischen Einblicken in das Thema der psychosozialen Gesundheit meiner Gesprächspartner:innen, deren Ausprägung sich vor allem an einem schweigenden Umgang mit biografischen Diskontinuitäten und gefühlten Differenzen manifestierte. Ich hinterfragte das Bild von »ruhigen, unauffälligen und gut integrierten« Geflüchteten vietnamesischer Herkunft, indem ich das von mir empirisch vorgefundene Schweigen als Teil eines spezifischen Emotionsrepertoires analysierte, mit dem meine Gesprächspartner:innen sozialisiert worden waren und das sich in Abhängigkeit von soziopolitischen Ereignissen über den Lebenslauf stetig wandelte.

Meine Interpretation des Schweigens als komplexe und flexible Gefühlspraxis verdeutlicht, dass die Begriffe »ruhig«, »unauffällig« und »gut integriert« im Falle älter werdender Personen mit vietnamesischen Fluchterfahrungen völlig ungeeignet sind, um Aussagen zu der emotionalen Befindlichkeit oder gefühlten Beheimatung zu treffen. Dass diese positiv stereotypisierende Bewertung fatale Fehlinterpretationen auslöst, zeigte ich mit einem Blick auf die differenten Dynamiken, Facetten und Funktionen des

Schweigens. Denn das Verdecken von gefühlten Brüchen zwischen Zeiten und Orten sowie zwischen Gesundheit und Krankheit basierte auf der Grundlage gesellschaftlich anerkannter und internalisierter Umgangsformen. Die Praxis des Schweigens als solche ist also nicht das Problem, weil Emotionen entsprechend der kulturellen Modelle und des Emotionsrepertoires ausagiert werden. Die Problematik des Schweigens ergab sich erst mit dem Blick auf die affektive Dimension, die sich mit enormen gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen für und zwischen Gemeinschaften ergab.

Ich wies in Teil II darauf hin, dass emotionale Erfahrungen in schweigenden Handlungen ausgedrückt und ausgehandelt werden und mit einer Vielzahl impliziter Codes einhergehen. Diese durchdringen das soziale Miteinander und Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens. Ich konnte auch zeigen, dass Schweigen einerseits als gestaltendes Element empfundener Zugehörigkeiten und andererseits als zerreißen- de Qualität einer stillen Praxis aufscheint. Ambivalent wurde dieses Schweigen für Vergemeinschaftungsprozesse besonders deshalb, weil die Gemeinschaft zwar »wie eine Familie« beschrieben wurde, aber dass »man nicht alles zeigt« in dieser Gemeinschaft. Diese Perspektivierung führte ich auf ein relationales Gesellschaftsverständnis zurück, das ich mir über die Kombination von personenzentriertem und gemeinschaftszentriertem Ansatz erschloss, um Erwartungen an und Vorstellungen von sozialen Beziehungen mit gelebten Praktiken und Möglichkeiten der Vergemeinschaftung abzugleichen. Ich erarbeitete eine Geschichte der Diskontinuitäten und erläuterte, wie Zugehörigkeiten im Kontext von Krieg und Flucht zerrissen, wie sie sich neukonfigurierten, wie Risse erlebt wurden und wie sie heute erinnert werden.

Meine Gegenüberstellung der strukturellen und gefühlten Dimensionen der Ankunft in Teil II war insofern aufschlussreich, als ich darlegen konnte, dass affektive Differenz- erfahrungen hervortraten, die aus der Konfrontation mit einem zunächst unbekanntem Emotionsrepertoire entstanden. Die mit den Erinnerungen an die Ankunft verknüpften Empfindungen beruhten auf einer geteilten Exklusionserfahrung, aber nicht nur. Denn das Gefühl, »gleiches erlebt zu haben«, festigte zunächst ein fragiles soziales Geflecht in einer marginalisierten relationalen und konfuzianistisch orientierten Gemeinschaft. Problematisch, so zeigte ich vor allem anhand der detaillierten affektiven Lebensverläufe von bác Dững und cô Tuyét, war jedoch das *affektive Schweigen*. Denn dieses rief gefühlte Intensitäten hervor, die in der Vergangenheit nicht zu einem Bestandteil einer Emotion transformiert worden waren. Ich zeigte auf, wie meine Gesprächspartner:innen während ihrer Sozialisation Grenzüberschreitungen erlebten, die situativ ihr Verständnis von Würde angriffen. In dieser Zeit wurde aus einem gängigen soziokulturellen Habitus ein wirkmächtiger und anstrengender Protektionsmechanismus, das Schweigen erfuhr eine semantische Verschiebung. Das heißt, dass internalisierte Normvorstellungen eines adäquaten Ausdrucks emotionaler Erfahrungen nicht mehr zu dem tatsächlich Erlebten passten. Mit der Flucht verstärkte sich diese Inkongruenz und schrieb sich, wie ich zeigen konnte, sozial-relational, sinnlich und räumlich-temporal fort. Sprechen wir also heute vom Umgang mit Erinnerungen an Krieg, Diskriminierung, Verlust und forcierte Migration, so müssen wir dies in einem Rahmen tun, der die Zerrissenheit in diesen vielfältigen Dimensionen berücksichtigt und der komplexen Wechselwirkung von psychologischen, soziokulturellen, historischen und politischen Prozessen von Zugehörigkeit Rechnung trägt (vgl. Behrouzan 2018; Mattes & Lang 2021). Somit wird deutlich, dass

die Geschichte von Flucht konsequent als Geschichte der Zerrissenheit begriffen werden muss, die nicht erst mit, sondern weit vor der Flucht begann und die auch nicht mit der Ankunft in der BRD endete.

Ein geteiltes Schweigen über die Erlebnisse vor der Ankunft war kollektiv notwendig, um den Neuanfang nicht zusätzlich mit gefühlten Irritationen und der Aushandlung differenter Erfahrungen der Vergangenheit zu belasten. Dies erläuterte ich mit der Beschreibung des Dankbarkeitsnarrativs, das in den Erzählungen meiner Gesprächspartner:innen eindeutig dominierte: Die Anerkennung einer unumstößlichen Vergangenheit beruht darauf, dass dieser Rahmen eine Verbundenheit stärkt, im aktiven Schweigen anerkannt wird und so individuelle Verwundbarkeiten berücksichtigt. Schweigen drückt also die Anerkennung der Gesellschaftsordnung, damit einhergehender Normen und Geschlechterrollen aus und reflektiert die Erwartung, Emotionen zu regulieren und Verantwortung für sich und andere zu übernehmen. Schweigen ist im diasporischen Kontext somit auch ein Ausdruck für Beziehungen der Sorge.

Nach außen hin schützt das Schweigen eine verkörperte Zugehörigkeit und zeugt von dem kollektiven Bedürfnis, soziale Harmonie aufrechtzuhalten. Mit dem Schweigen verwies ich ebenso auf ein kausales Netzwerk, das Zugehörigkeiten zwar erhielt, gleichzeitig aber auch die Existenz fortwährender Belastungen perpetuierte (vgl. Hinton et al. 2016), z.B. aus Sorge davor, vorschnell mit dem Stigma *điên*, also »verrückt zu sein«, gelabelt zu werden. Das offenbart einen gefühlten Anpassungsdruck, der sich kongruent zu der sich wandelnden öffentlichen Wahrnehmung migrantisierter Menschen in der BRD entwickelte. Einen »inneren Druck« führten bác Dũng und cô Tuyêt auf Trauer, Verlust, Demütigung und »Blut im Herzen« zurück. Dieser äußerte sich, wenn sie ihre gefühlten Intensitäten im Alltag permanent unterdrückten und vergangene Momente von Vulnerabilität akute Belastungen verzerrten. Das Schweigen hatte immer dann eine zerreißende Kraft, wenn die verinnerlichte Bewältigungsstrategie den gefühlten Erfahrungen nicht mehr adäquat Ausdruck verleihen konnte. Diese Inkongruenz mitzuteilen hätte jedoch zu Momenten der Scham und des Gesichtsverlusts geführt und wurde daher unter großen Anstrengungen immer wieder verdeckt. Aber sie verdeckten so auch die strukturelle Dimension von Diskriminierungserfahrungen. Die verstärkte Aufmerksamkeit für das eigene Verhalten in sozialen Beziehungen führte schließlich zu Abgrenzungs- und Rückzugstendenzen. Das war problematisch, denn das Schweigen erfüllte nicht mehr die Funktion, gefühlte Erfahrungen zu regulieren, sondern signalisierte ein erstarrtes Emotionsrepertoire (vgl. Heyken 2019).

Die zunehmende Problematisierung des Schweigens vonseiten unterschiedlicher Gesprächspartner:innen deutet auf einen erneut stattfindenden semantischen Wandel des Schweigens hin. Dieser äußert sich im Verhältnis zu sich verändernden Lebensumständen im Prozess des Älterwerdens wie dem Übergang vom erwerbsfähigen Alter in den Renteneintritt. Mit diesem Wechsel gehen sozioökonomische Veränderungen einher, Alltagsgestaltung und Familienorientierung wandeln sich, körperliche Belastungen nach einem intensiven Arbeitsleben fallen vermehrt ins Gewicht und auch die im Alter präsenter werdende Frage, wie das Leben rückblickend verlaufen war, nagt an den Gedanken. Die Frage, was als »normale« Belastungserfahrung gilt und ab wann das Verhalten einer Person als »deviant« bezeichnet werden darf, bedarf also einer räumlich-temporalen, einer sozial-relationalen und affektiv-emotionalen Differenzierung von

gegenwärtigen und vergangenen Zugehörigkeiten sowie der gewählten und erwarteten Umgangsform mit Zerrissenheit.

Ich konnte zeigen, dass der Ausdruck und die Interpretation von Emotionen aus einer Binnenperspektive heraus begriffen werden müssen, um einschätzen zu können, was für eine Person auf dem Spiel steht, wenn sie schweigt, und ob, wann und in welchem Kontext eine internalisierte Praxis zu einer Belastung wird. Schweigen generiert sich aus dem Schweigen der Mehrheit. Die einseitige Darstellung des »Boat People«-Narrativs verstärkt letztlich das Schweigen, denn in diesem Narrativ dominiert die bundesdeutsche Wahrnehmung der historischen Ereignisse. Die Gefühls- und Lebenswelten der Personen und ihrer Nachkommen, die dieses Narrativ betrifft, werden nur marginal berücksichtigt. Sich dieser Tatsache kritisch zuzuwenden, heißt, Zuhören nicht nur über Sprache, sondern über Affekte des postmigrantischen gesellschaftlichen Zusammenlebens zu begreifen. Wie ich darlegte, versuchten meine Gesprächspartner:innen über viele Jahre oder Jahrzehnte ihre Belastungen entlang internalisierter, relationaler und indirekter Kommunikationsmuster auszuhandeln. Dieser Versuch ist jedoch nicht nur eine Wahl, sondern muss auch als eine Reaktion auf das dominierende Narrativ wie auch fehlende strukturelle Zugänge verstanden werden. Meine Gesprächspartner:innen zogen in der Regel die ihnen vertraute relationale Problembewältigung dem Gang zu deutschen Institutionen vor. Mit niedrigschwelligen kultur- und sprachsensiblen Angeboten überbrücken ehrenamtliche Akteur:innen aber auch seit jeher jene strukturelle Lücke zu institutionalisierten Hilfsangeboten (Ta et al. 2021). Es gibt also strukturelle und gefühlte Barrieren, die auf empfundene Nicht-Zugehörigkeiten sowie Erfahrungen der Zerrissenheit zurückführen und die den Wandel von Emotionsrepertoires fördern oder hemmen.

In der Gesamtschau tragen die von mir genannten Aspekte eindeutig dazu bei, gängige Interpretationen »unauffälliger, gut integrierter« Personen mit Migrationsbezügen kritisch und im Sinne eines positiven Rassismus zu hinterfragen. Denn um das Erleben von Irritationsmomenten im Alltag zu mindern, zogen sich Personen zurück oder suchten Orte auf, an denen sie als moralisch gleichwertige Mitglieder wahrgenommen wurden. Diese Linien strukturell bedingter und gefühlter Zerrissenheit deuten auf sehr unterschiedliche Formen des Schweigens hin. Aus meiner Sicht ist es wichtig, diese getrennt voneinander zu betrachten.

Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten, Reden über zerrissene Zugehörigkeiten

Ich komme zu meiner dritten Erkenntnis: Ein Leben in Zerrissenheit unterliegt einer fortwährenden Aushandlung gefühlter Nicht-/Zugehörigkeiten und Neubeheimatungen. Die Aushandlung verkörperter Vergangenheit bedarf daher dringend einer Sensibilisierung zwischen den Generationen, d.h. zwischen jenen Generationen, die von zerrissenen Zugehörigkeiten durch das direkte Erleben, und jenen, die lediglich indirekt über daserspüren schwerer Vergangenheit im Zusammenleben, betroffen sind. Festhalten möchte ich, dass das Suchen nach Worten, um direkt verkörperte ebenso wie die von Nachkommen indirekt fühlbaren Vergangenheit zu beschreiben, den

Weg ebnen kann für das Entstehen einer sinnlich grundierten Vergemeinschaftung einer *affective community of care* (von Poser & Willamowski 2020, Zink 2019). Solche *affective communities of care* richten sich an einer sozialen Unmittelbarkeit aus und zeichnen sich über eine geteilte Sinnlichkeit sowie Gefühle der Zusammengehörigkeit aus. Wie bereits in Teil III deutlich wurde, basiert die intergenerationale Aushandlung zerrissener Zugehörigkeiten auf dauerhaften emotionalen Bindungen, die über längere Zeiträume und verschiedene Kontexte hinweg bestehen und eine tiefgreifende emotionale und affektive Bedeutung haben (vgl. Scheidecker 2019). Damit einher gehen soziokulturell kodierte Rollenverständnisse, Erwartungshaltungen und Umgangsformen. Charakteristisch für eine *affective community of care* sind neben den formierenden die transformierenden affektiven Verbindungen, die sich im Zusammenspiel mit sich verändernden Ressourcen und Bedürfnissen wandeln und so Bindungen stabilisieren, mobilisieren oder lösen. Um die enormen Umbrüche zwischen den Generationen zu reflektieren, müssen Zugehörigkeiten kontinuierlich über Zerrissenheiten aus- und neuverhandelt werden.

Das prozesshafte Verständnis möchte ich mit Blick auf das intergenerationale Leben in und mit Zerrissenheit in einer letzten ethnografischen Beschreibung untermalen. Im April 2017 besuchte ich eine Pfadfindergruppe. Diese bestand mit Unterbrechungen seit Anfang der 1980er und bot einen Anlaufpunkt für Kinder und Jugendliche mit Fluchterfahrungen aus Vietnam. Heute treffen dort die »Kinder von damals« mit ihren Kindern zusammen. Mit chú Hùng (45 J., m) sprach ich über seinen Umgang mit der eigenen Geschichte. Er erklärte mir diesbezüglich Folgendes:

Ja, die Geschichtsvermittlung haben wir leider sehr vernachlässigt, muss ich sagen. Als ich noch ein Kind war, haben wir uns jährlich in Troisdorf getroffen, da wohnte der Herr Neudeck [der Gründer des *Cap Anamur*-Hilfskomitees; Anm. d. Verf.]. Dadurch haben wir die Erinnerung automatisch vermittelt. Dann bin ich weggezogen. Aber ich glaube auch, dass das Treffen nicht mehr jährlich stattfindet. [...]
Die Grundidee, die Eltern, die Vorfahren, das ist für mich wichtig. Seine Wurzeln darf man nicht vergessen. Wenn man keine Wurzeln hat, ist man verloren. Auch in dieser Gesellschaft muss man seine Wurzeln finden. Muss nicht Vietnamesisch sein, aber ich versuche trotzdem zu vermitteln, ich habe eine Wurzel und ermutige die Kinder, ihre Wurzel zu finden. Jeden Tag eine gute Tat. Wir wollen einfach etwas Gutes für die Welt bringen und die Kinder ermutigen, was Gutes für die Gesellschaft zu tun. Das ist die Grundlage, mehr nicht. (April 2017)

Die Art der Geschichtsvermittlung, die chú Hùng hier in Worte fasst, basiert auf implizit geteiltem Wissen. Die Vergangenheit ließ sich bei diesen Treffen wachrufen, weil es sich bei ihm und anderen Anwesenden um körperlich eingeschriebene Erinnerungen handelte. »Die Erinnerung wurde automatisch vermittelt«, aber »die Geschichtsvermittlung vernachlässigt«, sagte chú Hùng und kondensierte damit die Durchdringung zerrissener Zugehörigkeiten mit Schweigen, Erinnern und Affekten. Das Erinnern ereignete sich somit in spezifischen Relationen, über die Sinne und wurde in Raum und Zeit verortet. Bloß über diesen spezifischen Erinnerungszeitraum hinaus gab es keine Berührungspunkte, um die Geschichte jenen zu vermitteln, die nicht auf verkörperte Erfahrungen dieser zurückgreifen konnten. Heute ist sich chú Hùng bewusst, dass in seiner Jugend

das Aussparen der belastenden Fluchterfahrung ein Grund für Leid war und auch ein Auslöser familiärer Konflikte; das wolle er anders machen. Seine Wurzeln beruhen auf schwierigen Fluchterfahrungen, aber eben nicht nur. Ihn als Menschen mache mehr aus als Sprache, kulturell kodierte Umgangsformen und das Bewusstsein für die vietnamesische Geschichte. Die Kinder ermutige er, sich ihrer »Wurzeln« bewusst zu werden, sich mit ihrer Geschichte auseinanderzusetzen und darin das zu finden, was sie stärke. Die Suche nach den Wurzeln unterstützte er also, indem er vorlebte, dass Geschichten und Ressourcen aus Zerrissenheit hervorgehen.

Dass der intergenerationale Aushandlungsprozess zerrissener Zugehörigkeiten weitaus komplexer ist als allgemein angenommen, wurde mir in der Begegnung mit chú Chính (47 J., m), den ich ebenfalls in der Gruppe traf, einmal mehr bewusst. Erklärte die Kinder über die Einführung des Berliner Antidiskriminierungsgesetzes auf, sensibilisierte sie im gemeinsamen Gespräch für Mobbing und rassistische Übergriffe und ermutigte sie, »sich nicht zu verschließen, sondern aktiv zu werden. Sich jemandem anzuvertrauen, um das Problem anzugehen«. Die Suche nach Stabilität und Sicherheit, die chú Chính mit dem Finden »seine[r] Wurzeln« umschreibt, so möchte ich festhalten, beginnt damit, sich der eigenen Rechte bewusst zu werden und diese im gesellschaftlichen Miteinander einzufordern.

Das Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten, so bestätigt dieser ethnografische Einblick, ist nicht nur von einer Vergangenheit geprägt, sondern ebenso von einer Gegenwart und einer Zukunft. Aus diesem Grund ist das Finden von Wegen, wie mit den nachfolgenden Generationen über Zerrissenheit gesprochen wird, wichtig für die eigene Verortung, aber auch wichtig für die Verortung der nachfolgenden Generationen. Die Worte der Philosophin Carolin Emcke spiegeln diese Anstrengung wider, denn die »Art und Weise, wie ich angesprochen werde, bestimmt auch meine Verortung in der Welt« (2017: 142). Sich der eigenen Rechte bewusst zu sein, wie chú Chính es vermittelt oder wie chú Hùng es mit seiner Suche nach der eigenen Geschichte vorlebt, formen wichtige Ausgangspunkte, um die eigene gefühlte Erfahrung als Teil eines größeren soziohistorisch geprägten Kontextes zu begreifen.

Sowohl das Schweigen als auch das Sich-zugehörig-Fühlen waren und sind für meine Gesprächspartner:innen mit intensiven Gefühlen verbunden, die durch das Erleben brüchig werdender Strukturen in fragiler werdenden Lebenswelten entstanden und sich in der transnationalen Neuverortung von Familien fortschrieben. Im Umgang mit Zerrissenheit etablierten sich spezifische Formen des Denkens, Fühlens und Handelns, die in neuen, teils schwierigen und teils ermächtigenden Praxen des Sich-zugehörig-Fühlens mündeten. Genau das begründet eine Prekarität, kann aber auch durch einen gemeinsamen Reflexionsprozess zu einer Kraftquelle dieser spezifischen *affective community of care* werden. Es ist also nicht das Sprechen über konkrete biografische Inhalte, welches ich hier anspreche. Vielmehr geht es darum, dafür zu sensibilisieren, dass gefühlte Intensitäten, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart drängen, das menschliche Handeln beeinflussen. Dies zu wissen, erhöht das gegenseitige Verständnis.

Intensitäten wahrnehmen und einordnen zu können, formt einen wichtigen Schritt, um die Generation der Eltern in einem *affective arrangement* (Slaby, Mühlhoff & Wüschner 2017) zu verstehen, welches in der Tat spezifische Gefühlsqualitäten begünstigte. Verschiedene ältere Gesprächspartner:innen berichteten, wie wichtig es ihnen nach der

Ankunft war, auf eigenen Beinen zu stehen und »der deutschen Gesellschaft etwas zurückzugeben« bzw. »den deutschen Institutionen keine Arbeit machen zu wollen«. Das Motiv der Dankbarkeit, »so zu helfen, wie einem selbst geholfen wurde«, wird allerdings von der postmigrantischen bzw. transnationalen jüngeren Generation oft kritisiert (vgl. H. Nguyen 2023). Und diese Kritik teile ich ausdrücklich, wenn sie sich auf die Ebene der strukturellen Diskriminierung richtet, die bis heute eine Homogenität älter werdender Personen mit vietnamesischen Migrationsbezügen suggeriert und somit selbst Formen des Schweigens befördert. Der äußere Konformitätsdruck hemmt das Benennen von einem »inneren Druck« und gefühlten Barrieren.¹ Laut D. T. Nguyen (2020: 410) folgt daraus, dass das Zustandekommen einer gemeinsamen Gedenk- und Verarbeitungskultur unter den Geflüchteten und ihren Nachkommen verhindert wird und dies teils verheerende familiäre Konsequenzen nach sich zieht. Aufgrund erschwerter Zugänge zu der verkörperten Vergangenheit, so zeigte ich in Teil III, und aufgrund der Sorge u.a. dem Wohl und Ansehen ihrer Kinder nicht schaden zu wollen, wurde und wird geschwiegen. Doch neben dieser einen Perspektive auf Dankbarkeit als Anpassungsstrategie, die in der Kritik steht, existiert eine weitere Lesart der Dankbarkeit, die sich den Jüngeren oft nicht erschließt, weil die Älteren diesbezüglich schweigen. Und diese bezieht sich nicht nur auf die Wahrnehmung der »gutmütigen Deutschen« und »dankbaren Migrant:innen«. Sie erinnert still an die Gewalt- und Exklusionserfahrungen, die meine Gesprächspartner:innen und ihre Familien über Generationen hinweg in der Zeit der kolonialen Besatzung, der Kriege und Nachkriegstransformationen in Vietnam erlebten. Dieser Kontrast beförderte spezifische affektive Dynamiken der Beheimatung und mündete in konkrete Muster des Denkens, Fühlens und Handelns, die das Überleben sicherten, das Handeln in einer chronifizierten Krise und die eigene und familiäre Entfaltung in zunächst undurchsichtigen Regelwerken ermöglichten. Diese kraftvollen Ressourcen, die in und trotz Zerrissenheit aufgebracht wurden und die ebenfalls in dem Ausdruck der Dankbarkeit liegen, bedürfen einer Anerkennung. Ebenso ist es unabdingbar, dass die Elterngeneration versteht, dass ihre Nachkommen anders gelagerten Dynamiken der strukturellen Ungleichheit ausgesetzt sind und sie ihre eigenen Kräfte finden müssen, die sich von den Ressourcen und Möglichkeiten der Eltern unterscheiden. Diese Mobilisierung ist gerade deshalb so wichtig, weil wir in einer Gesellschaft leben, die institutionalisierte Exklusionsmechanismen fortschreibt. Die gegenseitige Sensibilisierung für unausgesprochene und unaussprechbare gefühlte Erfahrungen der Zerrissenheit bildet das Fundament der *affective community of care* und diese kann die intergenerationale Zugehörigkeit kräftigen. Diese gegenseitige Sensibilisierung jedoch braucht Zeit und Raum, um behutsam erfolgen zu können.

Um das Leben mit und das Reden über zerrissene Zugehörigkeiten wertzuschätzen, nutze ich abschließend die Worte von Annika Lems, die das »*placement in displacement*« (2016: 333; Hervorh. i. Orig.) betont. Mit dieser Begrifflichkeit werden nicht nur Zerrissenheiten berücksichtigt, vielmehr werden die mit diesem Prozess verbundenen Lebens-

1 Die Entfaltungsmöglichkeiten der »privilegierten Geflüchteten« unterschieden sich stark nach ihrem jeweiligen biografischen Alter, nach dem sozioökonomischen und geistigen Kapital, nach dem Grad der familiären Zerrissenheit, nach der Art der erlebten Erfahrungen, dem Zeitpunkt und Ort der Ankunft.

erfahrungen als eine produktive und kreative Verortungsstrategie wertgeschätzt. Die Frage bleibt jedoch, wie diese Leistungen vermittelt werden und wer Anteil an dem verkörperten Wissen der Älteren haben kann. Das Dankbarkeitsnarrativ als Teil eines familiären Vermächtnisses in einer postkolonialen Gesellschaft zu durchleuchten, kann ein Ausgangspunkt sein, um neben dem vordergründig kritisierten Anpassungsdruck ein Schweigen zu sehen, das auf Widerstand und tief verkörperten Ressourcen beruht. Ausgehend von diesen Ressourcen lassen sich zerrissene Zugehörigkeiten als Teil des postmigrantischen und affektiven Miteinanders perspektivieren, das die Rechte auf Teilhabe und Mitgestaltung aller Mitbürger:innen anerkennt.

Zur Relevanz einer engagierten psychologischen Anthropologie in Mobilitätsstudien

Abschließend möchte ich die Relevanz einer engagierten psychologischen Anthropologie für die empirische Erforschung langzeitlicher Auswirkungen von Krieg und Flucht für rezente Debatten der *reflexiven Migrationsforschung* und der *Refugee Studies* herausstellen (Nieswand & Drotbohm 2014; Lems 2016; Willen 2019; Ramsay 2020; Behnam Shad 2021). Meine Studie hat gezeigt, dass Affektdynamiken, die 40 Jahre zurückliegen, immer noch präsent sind und alltägliches soziales Navigieren gestalten oder zerreißen können. Wichtiger noch, ich stellte über eine kritisch-phänomenologische Konzeptualisierung ebenso dar, dass Menschen lernen, damit umzugehen. Ich näherte mich diesem Verständnis über einen engagierten anthropologischen Zugang (Ortner 2019), weil dieser nicht nur für ein verantwortliches Forschen und Arbeiten in vulnerablen Feldern sensibilisiert, sondern genauso klar mit konkreten Handlungen für und mit Forschungsteilnehmenden verbunden ist und eine Forschungsbeziehung auf Augenhöhe anstößt. Mein langzeitliches Engagement verdeutlichte mir die Notwendigkeit, sich der Frage der Nachhaltigkeit von Mobilitätsregimen kritisch zuzuwenden. Indem ich die Komplexität, die Grenzen ebenso wie die Potenziale der Praxis des Schweigens untersuchte, knüpfte ich auch an Debatten der *Anthropology of Humanitarianism* an und brach eine oftmals mit forcierter Migration einhergehende Viktimisierung auf (Ticktin 2014: 283; Malkki 2015).

Auf der Grundlage eines psychologisch-anthropologischen Erklärungsmodells forcierter Migrationsphänomene und ihrer subjektiven Interpretationen wird letztlich deutlich, dass es nicht möglich ist, einfach von »Integration« zu sprechen. Die Engführung des migrationspolitischen Paradigmas auf den rechtlichen und sozioökonomischen Status einer Person wurde bereits in verschiedenen sozial- und geisteswissenschaftlichen Studien kritisiert (u.a. El-Mafaalani 2018; Röttger-Rössler 2018; Foroutan 2019; Czollek 2020).

Ich möchte aus meinen Erkenntnissen zum Leben mit zerrissenen Zugehörigkeiten die folgende Kritik formulieren: Wenn »gut integriert« mit den Worten »ruhig und unauffällig« beschrieben wird, wie es in der positiven Stereotypisierung von Personen mit vietnamesischen Migrationsgeschichten in Deutschland oft der Fall ist (Q. Tran 2017; H. Nguyen 2023), dann ist das ein deutliches Zeichen dafür, dass das bestehende Integrationsparadigma soziale Ungleichheiten aufrechterhält. Dann beschreibt »Integration« eine Form des politischen Schweigens, das Machtasymmetrien verfestigt und den Zu-

gang zu Wissen (Achino-Loeb 2020) oder zu einer angemessenen Gesundheitsversorgung begrenzt. Vor diesem Hintergrund fällt eine Fehlinterpretation von Zugehörigkeiten und damit zusammenhängender spezifischer Praxen des Schweigens noch härter ins Gewicht. Blicke ich dann auf das Bedürfnis, nicht aufzufallen, welches ein Schweigen kaschiert, weist dies auf eine von Irritations- und Differenzmomenten durchzogene Beheimatung hin, die auf strukturell verankerten Diskriminierungen aufbaut.

Wie also ist es um die gesellschaftliche Anerkennung von Personen mit Fluchterfahrung gestellt? Und was bedeutet das für die Möglichkeiten des guten Älterwerdens in einer postmigrantischen Gesellschaft? Am Beispiel von Personen mit vietnamesischer Fluchterfahrung habe ich gezeigt, dass es mit Blick auf die hier angesprochenen Fragen strukturell betrachtet durchaus Luft nach oben gibt. Aber wie Marco Antonisich festhält, bedarf es auch einer emotional-affektiv grundierten Veränderung, denn Prozesse der Zugehörigkeit generieren sich situativ über politische *und* gesellschaftliche Anerkennung:

[T]he role of political institutions is not sufficient, if the rest of the society fails to ›grant‹ this recognition. [...] [P]eople belong neither to a territory, nor to a cultural or ethnic group, but ›to a situation‹, e. g. to everyday life encounters. (2010: 650–651)

Antonisich verdeutlicht, dass es die alltäglichen und auch scheinbar gewöhnlichen sozialen Begegnungen sind, die Personen signalisieren, dass sie dazugehören oder nicht. Diese Feststellung führt unweigerlich auf die Bedeutung der Frage zurück, was soziale Begegnungen mit den eigenen Emotionen und Affekten machen. Ich nutze in meiner Erläuterung erneut das Wort »Integration«, um mich gleich davon zu verabschieden: Integration wird ermöglicht durch eine rechtliche Anerkennung, aber Integration findet in Alltagssituationen statt; also auf dem Weg zur Arbeit, in einer Behörde, im Sprechzimmer einer Arztpraxis oder im Café, aber auch in Beziehungen innerhalb einer Familie sowie über das Schweigen in einer Gemeinschaft.

Beziehe ich die Aussage Antonisichs (2010) nun zurück auf das dominante Narrativ der »Boat People als privilegierte und gut integrierte Flüchtlingsgruppe«, stelle ich eine Differenz fest. Damit will ich weder sagen, dass meine Gesprächspartner:innen nicht gut integriert sind, noch will ich den Rahmen der Ankunft hinterfragen. Was ich hinterfrage, ist Folgendes: Warum herrscht bis heute ein statisches Narrativ vor, um Personen zu beschreiben, die seit 40 Jahren in Deutschland leben, die hier Familien gründen, die die Gesellschaft aktiv mitgestalten und auch mittragen (z.B. durch das Zahlen von Steuern)? Das Festhalten am »Boat People«-Narrativ suggeriert eine abgeschlossene Vergangenheit, die, wie diese Arbeit zeigte, sich nach wie vor lebendig, teils schmerzlich und teils produktiv, in den Alltag webt. Das ist der Alltag einer pluralen bundesdeutschen Gesellschaft. Es ist also notwendig, migrationspolitische Konzepte zu überdenken, denn die Kategorie »Integration« sagt nichts über die gefühlte Beheimatung aus. Sie hemmt sie vielmehr, weil sie ein gesellschaftliches Ungleichgewicht erhält. Die Verantwortung für die Frage, wer sich integrieren muss, wird Personen mit Migrationsbezügen zugeschoben. Die von Mobilität zwar geprägte und davon auch profitierende, aber genau dies nicht anerkennende Dominanzgesellschaft entzieht sich ihrer Verantwortung. Sprechen wir hingegen von Zugehörigkeiten, können wir uns nicht auf eine abgeschlossene Ver-

gangenheit beziehen, sondern müssen – einem Zahnrad gleich – Möglichkeiten des Dialogs schaffen. Wenn wir gesellschaftliches Zusammenleben begreifen und das Zusammenwirken in einer pluralen Gesellschaft tatsächlich stärken wollen, müssen wir die Bedeutung von Affekten und Emotionen in die Debatten einbinden, um nicht »Integration« zu erörtern, sondern das Werden von »Zugehörigkeiten«, welches vielfältige Formen gefühlter Zerrissenheit berücksichtigt. Anzuerkennen, dass Zugehörigkeiten aus Zerrissenheit, Brüchen und Reibungen hervorgehen, ist auch ein Schritt, um den Gedanken einer sensibilisierten Gesundheits- und Altersversorgung mit den Personen zu erarbeiten, die es betrifft.

Basierend auf meinen Erkenntnissen, schließen sich folgende Fragen an, die in weiterer Forschungsarbeit untersucht werden sollten: Ich zeigte, wie langzeitliche Auswirkungen von Krieg, Flucht und forcierter Migration Formen des Denkens, Fühlens und Handelns durchdringen. Doch die Frage der Beheimatung erschließt sich nicht nur aus den Erfahrungen der Vergangenheit vor der Flucht, sondern, wie ich auch mit dem Verweis auf Antonsisch (2010) zeigte, über die Möglichkeit, als Teil einer Gesellschaft anerkannt zu werden. Aus diesem Grund schlage ich vor, zerrissene Zugehörigkeiten auch stärker in ihren transnationalen Bezügen zu vergleichen, um sich dem Einfluss differenter Ankunftsstände bei vergleichbaren Fluchterfahrungen zuzuwenden. Die Frage ist, welche Rückschlüsse der Vergleich des Mobilitätsregimes auf das Wohlbefinden im Alter zulässt. Wie wirken sich Ankunftsstände auf die gefühlte Beheimatung und Partizipationsmöglichkeiten aus? Hier besteht nach wie vor eine signifikante Leerstelle von Forschungsarbeiten, die sich dem Konnex Care, Altern und Migration zuwenden (vgl. Buch 2015: 287; Hromadžić & Palmberger 2018; Amrith, Sakti & Sampaio 2023). Von Bedeutung ist ebenso die Frage, welche Rolle lokale und transnationale diasporische Vernetzungsmöglichkeiten für Formen des Erinnerens spielen. Wie wird hier die Erfahrung der Zerrissenheit verhandelt? Sind ähnliche semantische Verschiebungen des Schweigens im Sinne einer *diasporic silence* festzustellen oder inwiefern reflektieren diese das jeweilige Mobilitätsregime?

Ein weiterer Forschungskontext beschreibt neben der transnationalen Ausrichtung eine intergenerationale Perspektive. Ausgehend von der Erkenntnis, dass intergenerationale Care-Beziehungen sich über die Praxis des Schweigens gestalten (Sampaio 2020; Shohet 2021), schließt sich die Frage an, wie implizites Wissen und verkörperte Erinnerungen die intergenerationalen Beziehungen durchdringen. Insbesondere im Prozess des Älterwerdens, das zeigte ich auf mit meinen Ausführungen zur Bürde der Frage und der Last der Erinnerung, ist von einer gefühlten Intensität auszugehen, die die Aufarbeitung zu einer familiären Angelegenheit macht und sich aufgrund internalisierter Gefühlsregeln ungleich belastender auswirkt. Also wie ist es um den intergenerationalen Dialog gestellt? Die Annäherung an die beschwiegene Vergangenheit ist in unterschiedlichen Zusammenhängen zu prüfen: Einmal im Familienkontext, dann in der Gemeinschaft und schließlich auch in Bildungsinstitutionen. So z.B. legt der Geschichtsunterricht wichtige Weichen für die Art und Weise, wie das Wissen in einer pluralen Gesellschaft vermittelt und aufgenommen wird. Wie steht es also um die Vermittlung von Geschichten, die aus Zerrissenheit hervorgehen?

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: »Die Cap Anamur schenkte uns ein neues Leben«	S. 60
Abb. 2: Räumliche Beschreibungen und illuminierende Zeichnungen	S. 67
Abb. 3: Orte, Bewegungen, Erinnerungen	S. 68
Abb. 4: Drachentanz über den Prenzlauer Berg	S. 71
Abb. 5: Der Drachentanz als kulturelle Brücke	S. 171
Abb. 6: Affizierte Gedanken an den Dschungel	S. 196
Abb. 7: Licht, Schatten und verkörperte Erinnerung	S. 216
Abb. 8: Im Garten der Pagode	S. 239
Abb. 9: Mondkuchen	S. 239
Abb. 10: Quà bầu, die »schwängere Frucht«	S. 257

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Achino-Loeb, Maria-Luisa. (2020). Silence/Salience, a Fluid Reality, and the Promise of Fieldwork: Introduction to the Special Issue. *Journal of Anthropological Research*, 76(1), 1–6.
- Achino-Loeb, Maria-Luisa. (2006). *Silence: The Currency of Power*. Oxford: Berghahn Books.
- Acker, Marion. (2022). *Schreiben im Widerspruch: Nicht-/Zugehörigkeit bei Herta Müller und Ilma Rakusa*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Ahmed, Sara. (1999). Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement. *International Journal of Cultural Studies*, 2(3), 29–347.
- Amrith, Megha, Victoria K. Sakti & Dora Sampaio. (2023). *Aspiring in Later Life: Movements across Time, Space, and Generations*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Amt für Statistik Berlin-Brandenburg. (2023). Einwohnerregisterstatistik Berlin: Region, Kontinente/Staaten dann Deutsche/Ausländer und Migrationshintergrund nach Stichtag und Altersgruppen. Potsdam: Amt für Statistik Berlin-Brandenburg. <https://www.statistik-berlin-brandenburg.de/a-i-5-hj> (abgerufen am 31.12.2023).
- Anderson, Benedict. (1999 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andersson, Ruben. (2018). The Price of Impact: Reflections on Academic Outreach Amid the ›Refugee Crisis‹. *Social Anthropology*, 26(2), 222–237.
- Anthias, Floya. (2016). Interconnecting Boundaries of Identity and Belonging and Hierarchy-making within Transnational Mobility Studies: Framing Inequalities. *Current Sociology*, 64(2), 172–190.
- Anthias, Floya. (2006). *Belongings in a Globalising and Unequal World: Rethinking Translocations*. London: Sage.
- Antonsich, Marco. (2010). Searching for Belonging: An Analytical Framework. *Geography Compass*, 4(6), 644–659.
- Appuhamilage, Udeni. (2020). Beyond a Psychologistic Trauma: A Sense-based Approach to the Study of Affect. *Qualitative Research in Psychology*, 17(1), 53–74.
- Argenti, Nicolas. (2018). Laughter Without Borders: Embodied Memory, and Pan-Humanism in a Post-Traumatic Age. In Vigdis Broch Due & Bjørn Enge Bertelsen (Hg.), *Violent Reverberations: Global Modalities of Trauma*, 241–268. Cham: Palgrave Macmillan.

- Argenti, Nicolas & Katharina Schramm. (2010). *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. New York: Berghahn.
- Assmann, Aleida. (2016). *Formen des Vergessens*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Assmann, Jan. (1995). Erinnern, um dazuzugehören: Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In Kristin Platt & Mihran Dabag (Hg.), *Generation und Gedächtnis: Erinnerungen und kollektive Identitäten*, 51–75. Opladen: Springer.
- Assmann, Jan. (2007). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- August, Lynn & Barbara Gianola. (1987). Symptoms of War Trauma Induced Psychiatric Disorders: Southeast Asian Refugees and Vietnam Veteran. *The International Migration Review*, 21(3), 820–832.
- Baldassar, Loretta & Laura Merla. (2013). *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*. London: Taylor & Francis.
- Baykara-Krumme, Helen, Andreas Motel-Klingebiel & Peter Schimany. (2012). *Viele Welten des Alterns: Ältere Migranten im alternden Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS.
- Beatty, Andrew. (2010). How Did It Feel for You? Emotion, Narrative, and the Limits of Ethnography. *American Anthropologist*, 112(3), 430–443.
- Bedorf, Franziska. (2018). *Sweet Home Chicago? Mexican Migration and the Question of Belonging and Return*. Bielefeld: transcript.
- Behnam Shad, Klaus. (2021). *Die emotionale Erfahrung des Asyls: Lebenswelten afghanischer Geflüchteter in Berlin*. Wiesbaden: Springer VS.
- Behrouzan, Orkideh. (2018). Ruptures and Their Afterlife: A Cultural Critique of Trauma. *Middle East – Topics & Arguments*, 11, 131–144.
- Bens, Jonas, Aletta Diefenbach, Thomas John, Antje Kahl, Hauke Lehmann, Matthias Lüthjohann, Friederike Oberkrome, Hans Roth, Gabriel Scheidecker, Gerhard Thonhauser, Nur Yasemin Ural, Dina Wahba, Robert Walter-Jochum & Mehmet Ragip Zik. (2019). *The Politics of Affective Societies: An Interdisciplinary Essay*. Bielefeld: transcript.
- Bens, Jonas & Olaf Zenker. (2017). Gerechtigkeitsgefühle: Eine Einordnung. In dies. (Hg.), *Gerechtigkeitsgefühle: Zur affektiven und emotionalen Legitimität von Normen*, 11–35. Bielefeld: transcript.
- Bergman Blix, Stina. (2015). Emotional Insights in the Field. In Helena Flam & Jochen Kleres (Hg.), *Methods of Exploring Emotions*, 125–133. New York: Routledge.
- Bernard, Russel H. (2006). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: Altamira Press.
- Beth, Uta & Anja Tuckermann. (2008). »Heimat ist da, wo man verstanden wird«: *Junge VietnamesInnen in Deutschland*. Berlin: Archiv der Jugendkulturen.
- Beuchling, Olaf. (2003). *Vom Bootsflüchtling zum Bundesbürger: Migration, Integration und schulischer Erfolg in einer vietnamesischen Exilgemeinschaft*. Münster: Waxmann.
- Beuchling, Olaf. (2019). Die Flucht der vietnamesischen Boat People, 1975–2000: Ein zeitgeschichtliches Lehrstück? In Agnes Bresselau von Bressensdorf (Hg.), *Über Grenzen: Flucht und Migration in globaler Perspektive seit 1945*, 313–330. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beuchling, Olaf & Tuan Van Cong. (2013). *Vom Mekong an die Elbe: Buddhistisches Klosterleben in der vietnamesischen Diaspora*. Hamburg: Abera.

- Boccagni, Paolo & Loretta Baldassar. (2015). Emotions on the Move: Mapping the Emergent Field of Emotion and Migration. *Emotion, Space and Society*, 16, 73–80.
- Böhm, Andreas. (2009). Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory. In Uwe Flick, Ernst von Kardoff & Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, 475–485. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bondi, Liz. (2014). Understanding Feelings: Engaging with Unconscious Communication and Embodied Knowledge. *Emotion, Space and Society*, 10, 44–54.
- Bösch, Frank. (2017). Engagement für Flüchtlinge: Die Aufnahme vietnamesischer »Boat People« in der Bundesrepublik. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 14(1), 13–14.
- Bösch, Frank. (2019). *Zeitenwende 1979: Als die Welt von heute begann* (5. Aufl.). München: C. H. Beck.
- Bösch, Frank & Julia Kleinschmidt. (2017). *Gespaltene Community: Integration und Engagement von Vietnames*innen in Deutschland*. Berlin: ZIVIZ-Zivilgesellschaft in Zahlen.
- Browne, Victoria, Jason Danely & Doerthe Rosenow. (2021). *Vulnerability and the Politics of Care: Transdisciplinary Dialogues*. Oxford: University Press.
- Buch, Elana D. (2015). Anthropology of Aging and Care. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 277–293.
- Budden, Ashwin. (2009). The Role of Shame in Posttraumatic Stress Disorder: A Proposal for a Socio-emotional Model for DSM-V. *Social Science & Medicine*, 69(7), 1032–1039.
- Bude, Heinz. (2009). Qualitative Generationsforschung. In Uwe Flick, Ernst von Kardoff & Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, 187–194. Reinbek: Rowohlt.
- Bui, Pipo. (2003). *Envisioning Vietnamese Migrants in Germany: Ethnic Stigma, Immigrant Origin Narratives and Partial Masking*. Berlin: LIT.
- Bui, Pipo. (2017). Stigma, Herrkunfts narrative und partielle Maskierung. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 174–193. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Cannon, Alexander M. (2012). Introduction: Epic Directions for the Study of the Vietnamese Diaspora. *Journal of Vietnamese Studies*, 7(3), 1–6.
- Caplan, Nathan, John K. Whitmore & Marcella H. Choy. (1989). *The Boat People and Achievement in America: A Study of Family Life, Hard Work, and Cultural Values*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Capps, Walter H. (1990). *The Unfinished War: Vietnam and the American Conscience*. Boston: Beacon Press.
- Carruthers, Ashley. (2008). The Trauma of Synchronization: The Temporal Location of the Homeland in the Vietnamese Diaspora. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 19(2), 63–91.
- Casey, Conerly & Robert B. Edgerton. (2005). Introduction. In Conerly Casey & Robert B. Edgerton (Hg.), *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, 1–14. Malden: Blackwell.
- Casey, Edward S. (1984). Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty. In Jitendra Nath Mohanty (Hg.), *Phenomenology and the Human Sciences*, 39–57. Dordrecht: Springer.

- Christou, Anastasia. (2011). Narrating Lives in (E)motion: Embodiment, Belongingness and Displacement in Diasporic Spaces of Home and Return. *Emotion, Space and Society*, (4), 249–257.
- Ciobanu, Ruxandra Oana & Alistair Hunter. (2017). Older Migrants and (Im)Mobilities of Ageing: An Introduction. *Population, Space and Place*, 23(5), 1–10.
- Connerton, Paul. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press
- Connerton, Paul. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbin, Juliet M. & Anselm Strauss. (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria. *Qualitative Sociology*, 13(1), 3–21.
- Csordas, Thomas. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47.
- Csordas, Thomas. (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Czollek, Max. (2020). *Gegenwartsbewältigung*. München: Carl Hanser.
- Đào, Diễm Linh & Julia Behrens. (2020). Einleitung. In VLab (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel*, 9–15. Berlin: regiospectra.
- Dao, Huy. (2012). Transnationale Politik von Geschichte, Erinnerung und Lokalität – Vietnamesische Communities in Kalifornien und Berlin. In Kien Nghi Ha (Hg.), *Asiatische Deutsche: Vietnamesische Diaspora and Beyond*, 212–225. Berlin: Assoziation A.
- Das, Veena. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Desbarats, Jacqueline. (1990). Repression in the Socialist Republic of Vietnam: Executions and Population Relocation. In John Norton Moore (Hg.), *The Vietnam Debate: A Fresh Look at the Arguments*, 193–201. Lanham: University Press of America.
- Desjarlais, Robert & Jason C. Throop. (2011). Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40(1), 87–102.
- Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina e. V. – Nationale Akademie der Wissenschaften. (2020). *Forschung für die gewonnenen Jahre: Zukunft der Alters- und Lebensverlaufsforschung in Deutschland* (2., aktual. Aufl.). Halle (Saale): Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina e.V. – Nationale Akademie der Wissenschaften.
- Dinh, Dominic. (2019). Zur Vielfalt der vietnamesischen Diaspora in Deutschland. In GePGeMi (Hg.), *Lebenslagen von alt werdenden und älteren asiatischen Migrant*innen: Eine Pilotstudie zur gesundheitsbezogenen Lebensqualität und zu Altersbildern der alt werdenden und älteren asiatischen Migrant*innen aus Japan, Korea und Vietnam in Berlin*, 8–11. Berlin: GePGeMi.
- Do, Mai, Jennifer McCleary, Diem Nguyen & Keith Winfrey. (2020). Mental Illness Public Stigma and Generational Differences Among Vietnamese Americans. *Community Mental Health Journal*, 56, 839–853.
- Dönhoff, Gräfin Marion. (1979, 27. Juli). Völkerwanderung des zwanzigsten Jahrhunderts: Das Flüchtlingsdrama in Indochina: Wir müssen helfen. *ZEIT*, 31, 1.
- Dorais, Louis-Jacques. (2010). Politics, Kinship, and Ancestors: Some Diasporic Dimensions of the Vietnamese Experience in North America. *Journal of Vietnamese Studies*, 5(2), 91–132.
- Dossa, Parin & Jelena Golubovic. (2019). Reimagining Home in the Wake of Displacement. *Studies in Social Justice*, 13(1), 171–186.

- Dragojlovic, Ana & Annemarie Samuels. (2021). Tracing silences: Towards an anthropology of the unspoken and unspeakable. *History and Anthropology*, 32(4), 417–425.
- Dragojlovic, Ana & Annemarie Samuels. (2023). Silence. In Felix Stein (Hg.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*, 1–18.
- Dwyer, Leslie. (2009). A Politics of Silence: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. In Alexander Laban Hinton & Kevin Lewis O'Neill (Hg.), *Genocide: Truth, Memory, and Representation*, 113–146. Durham: Duke University Press.
- Eastmond, Marita. (2016). Shifting Sites: Memories of War and Exile across Time and Place. In Monika Palmberger & Jelena Tošić (Hg.), *Memories on the Move: Experiencing Mobility, Rethinking the Past*, 19–46. London: Palgrave Macmillan.
- El-Mafaalani, Aladin. (2018). *Das Integrationsparadox: Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führen kann*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- El-Mafaalani, Aladin & Thomas Kemper. (2017). Bildungserfolg trotz ungünstiger Rahmenbedingungen. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 215–227. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Emcke, Carolin. (2017). *Gegen den Hass*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Erl, Astrid. (2005). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Ferguson, Jenanne K. (2018). Code-switching and Multilingualism. In *Oxford Bibliographies in Anthropology*. DOI: 10.1093/OBO/9780199766567-0182/.
- Fassin, Didier. (2007). *When Bodies remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Fassin, Didier & Richard Rechtman. (Hg.). (2009). *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Flam, Helena. (2015). Introduction. In Helena Flam & Jochen Kleres (Hg.), *Methods of Exploring Emotions*, 1–22. New York: Routledge.
- Foroutan, Naika. (2019). *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Frasch, Tilman. (1999). Der Buddhismus. In Bernhard Dahm & Roderich Ptak (Hg.), *Südostasien-Handbuch: Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*, 415–433. München: C. H. Beck.
- Frey, Marc. (1999). *Geschichte des Vietnamkriegs: Die Tragödie in Asien und das Ende des amerikanischen Traums*. München: C. H. Beck.
- Gabriel, Yiannis & Eda Ulus. (2015). »It's All in the Plot«: Narrative Explorations of Work-related Emotions. In Helena Flam & Jochen Kleres (Hg.), *Methods of Exploring Emotions*, 36–45. New York: Routledge.
- Gammeltoft, Tine M. (2016). Silence as a Response to Everyday Violence: Understanding Domination and Distress Through the Lens of Fantasy. *Ethos*, 44(4), 427–447.
- Ghorashi, Halleh. (2007). Giving Silence a Chance: The Importance of Life Stories for Research on Refugees. *Journal of Refugee Studies*, 21(1), 117–132.
- Glick Schiller, Nina. (2018). Theorising Transnational Migration in Our Times: A Multiscalar Temporal Perspective. *Nordic Journal of Migration Research*, 8(4), 201–212.
- Good, Byron J., Andrea Chiovenda & Sadeq Rahimi. (2022). The Anthropology of Being Haunted: On the Emergence of an Anthropological Hauntology. *Annual Review of Anthropology*, 51(1), 437–453.

- Gould, Deborah. (2015). When Your Data Makes You Cry. In Helena Flam & Jochen Kleres (Hg.), *Methods of Exploring Emotions*, 163–171. New York: Routledge.
- Greiner, Bernd. (2009). *War Without Fronts: The USA in Vietnam*. New Haven: Yale University Press.
- Großheim, Martin. (2018). Die Kommunistische Partei Vietnams und der Kampf um die Geschichte. In Jörg Wischermann & Gerhard Will (Hg.), *Vietnam: Mythen und Wirklichkeiten*, 42–62. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Gümüşay, Kübra. (2020). *Sprache und Sein*. Berlin: Hanser.
- Ha, Kien Nghi. (2014). Die Ankunft der vietnamesischen Boat People: Konjunkturen und Anomalien einer exzeptionellen Flüchtlings- und Integrationspolitik. *Hamburg Global*. <https://www.hamburg-global.de/v1.0/placemarks/100> (abgerufen am 30.03.2021).
- Ha, Kien Nghi. (Hg.). (2012). *Asiatische Deutsche: Vietnamesische Diaspora and Beyond*. Berlin: Assoziation A.
- Ha, Kien Nghi. (2021). RASSISMUS SUCKS: Eine Einleitung. In ders. (Hg.), *Asiatische Deutsche Extended: Vietnamesische Diaspora and Beyond*, 11–34. Berlin: Assoziation A.
- Ha, Noa K. (2020, 3. Juli). Vietdeutschland und die Realität der Migration im vereinten Deutschland. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70(28–29), 30–34. <https://www.bpb.de/apuz/312269/vietdeutschland-und-die-realitaet-der-migration-im-vereinten-deutschland> (abgerufen am 04.12.2020).
- Hahn, Eric, Ronald Burian, Annegret Dreher, Georg Schomerus, Michael Dettling, Albert Diefenbacher, Anita von Poser & Thi Minh Tam Ta. (2016). Beurteilung depressiver und somatischer Symptome mittels des PHQ-9 und PHQ-15 bei ambulanten vietnamesischen und deutschen Patientinnen. *Zeitschrift für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie*, 64(1), 25–36.
- Hage, Ghassan. (2016). État de siège: A Dying Domesticating Colonialism? *American Ethnologist*, 43(1), 38–49.
- Hage, Ghassan. (2017). Diaspora and Migration. In Imre Szeman, Sarah Blacker & Justin Sully (Hg.), *A Companion to Critical and Cultural Theory*, 191–204. Hoboken: Wiley & Sons.
- Halbwachs, Maurice. (1985 [1966]). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Halbwachs, Maurice. (1985 [1967]). *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hansen, Peter. (2009). Bắc Di Cư: Catholic Refugees from the North of Vietnam, and Their Role in the Southern Republic, 1954–1959. *Journal of Vietnamese Studies*, 4(3), 173–211.
- Hardy, Andrew. (2002). From a Floating World: Emigration to Europe from Post-War Vietnam. *Asian and Pacific Migration Journal*, 11(4), 463–484.
- Hardy, Andrew. (2003). Architects of a Discourse? Scholars, Migrants, and the Notion of Home in Vietnam. In Brenda Yeoh, Michael W. Charney & Tong Chee Kiong (Hg.), *Approaching Transnationalisms: Studies on Transnational Societies, Multicultural Contacts, and Imaginings of Home*, 301–320. Boston: Springer.
- Hermann, Elfriede. (2018). Social Capital in the Face of Climate Change: Voices of Emotional Belonging from Kiribati. *GISCA Occasional Paper Series*, 18. Göttingen: Institute for Social and Cultural Anthropology. DOI: <https://doi.org/10.3249/2363-894X-gisca-18> (abgerufen am 05.06.2019).

- Heyken, Edda. (2019, 4. März). Unravelling Silence from a Psychological Anthropological Perspective. *Affective Societies Blog*. <https://affective-societies.de/2019/aus-der-forschung/english-unravelling-silence-from-a-psychological-anthropological-perspective/> (abgerufen am 17.01.2024).
- Heyken, Edda, Anita von Poser, Eric Hahn, Thi Main Huong Nguyen, Jörg-Christian Lanca & 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*, 249–264. New York: Routledge.
- Hinton, Alexander Laban. (2005). *Why did they kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Hinton, Alexander Laban. (2017). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the Dark Face of Shame and Honor. In Nancy Scheper-Hughes & Philippe Bourgois (Hg.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, 157–168. Malden: Blackwell.
- Hinton, Devon E., Lim Nguyen & Mark H. Pollack. (2007). Orthostatic Panic as a Key Vietnamese Reaction to Traumatic Events: The Case of September 11, 2001. *Medical Anthropology Quarterly*, 21(1), 81–107.
- Hinton, Devon E., David H. Barlow, Ria Reis & Joop de Jong. (2016). A Transcultural Model of the Centrality of »Thinking a Lot« in Psychopathologies Across the Globe and the Process of Localization: A Cambodian Refugee Example. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 40(4), 570–619.
- Hoang, Hang, Birgitt Röttger-Rössler, Huong Giang Thierbach & Edda Willamowski. (2024). *Die neue Zuwanderung aus Vietnam. Perspektiven aus Lichtenberg*. Berlin: Refubium.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger. (2000 [1983]). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hochschild, Arlie Russell. (2012 [1983]). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hollan, Douglas. (1997). The Relevance of Person-centered Ethnography to Cross-cultural Psychiatry. *Transcultural Psychiatry*, 34(2), 219–234.
- Hollan, Douglas. (2019). Who is Haunted by Whom? Steps to an Ecology of Haunting. *Ethos*, 47(4), 451–464.
- hooks, bell. (2022). *Dazugehören: Über eine Kultur der Verortung*. Berlin: Unrast.
- Horn, Vincent & Cornelia Schweppe. (2017). Transnational Aging: Toward a Transnational Perspective in Old Age Research. *European Journal of Ageing*, 14(4), 335–339.
- Howes, David. (2003). *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Michigan: University of Michigan Press.
- Howes, David. (Hg.). (2005). *The Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Oxford: Berg.
- Hromadžić, Azra & Monika Palmberger. (Hg.). (2018). *Care across Distance: Ethnographic Explorations of Aging and Migration*. Oxford: Berghahn.
- Hwang, Keumjoong & David Samuel Meyer. (2019). Relations as the Aim of Education in Joseon Neo-Confucianism: The Case of the Five Relationships. *Educational Philosophy and Theory*, 51(9), 936–948.

- Jackson, Michael. (1998). *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jackson, Michael. (2004). The Prose of Suffering and the Practice of Silence. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 4(1), 44–59.
- Jaeggi, Rahel. (2016). *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp.
- Jalan, Ishan. (2015). Researching Dark Emotions: Eliciting Stories of Envy. In Helena Flam & Jochen Kleres (Hg.), *Methods of Exploring Emotions*, 81–89. New York: Routledge.
- Joffe, Josef. (2017). »Wir schaffen das« vor 37 Jahren: Wie ZEIT, Hamburger Senat und ein Heer von Spendern 274 Vietnamesen von der Gefängnisinsel Pulau Bidong in ihre neue Hamburger Heimat brachte. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *Unsichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 66–69. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Joffe, Josef. (2017 [1979]). Stehplatz in der Hölle: Das Vietnam-Drama geht weiter – Eine Woche auf der Insel Pulau Bidong. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *Unsichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 24–35. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- John, Barbara. (1997). *Vietnamesen in Berlin: Exil und neue Heimat: Zwei Generationen*. Berlin: Verwaltungsdruckerei.
- Joniak-Lüthi, Agnieszka. (2016). Disciplines, Silences, and Fieldwork Methodology under Surveillance. *Zeitschrift für Ethnologie*, 141, 197–214.
- Jureit, Ulrike. (2006). *Generationenforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kailitz, Susanne. (2007). Johan Galtung, Strukturelle Gewalt: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975. In Steffen Kailitz (Hg.), *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*, 133–136. Wiesbaden: Springer.
- Kasmani, Omar. (2022). *Queer Companions: Religion, Public Intimacy, and Sainly Affects in Pakistan*. Durham: Duke University Press.
- Khosravi, Shahram. (2017). *Precarious Lives: Waiting and Hope in Iran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Khosravi, Shahram. (2021). Preface. In ders. (Hg.), *Waiting – A Project in Conversation*, 9–12. Bielefeld: transcript.
- Kibria, Nazli. (1990). Power, Patriarchy and Gender Conflict in the Vietnamese Immigrant Community. *Gender and Society*, 4(1), 9–24.
- 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.
- Kidron, Carol A. (2011). Sensorial Memory: Embodied Legacies of Genocide. In Frances E. Mascia-Lees (Hg.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, 451–466. Malden: Blackwell.
- Kidron, Carol A. (2012). Alterity and the Particular Limits of Universalism: Comparing Jewish-Israeli Holocaust and Canadian-Cambodian Genocide Legacies. *Current Anthropology*, 53(6), 723–754.
- Kidron, Carol A. (2016). Memory. In *Oxford Bibliographies in Anthropology*. DOI: 10.1093/OBO/9780199766567-0155 (abgerufen am 25.01.2024).

- Kidron, Carol A., Dan M. Kotliar & Laurence J. Kirmayer. (2019). Transmitted Trauma as Badge of Honor: Phenomenological Accounts of Holocaust Descendant Resilient Vulnerability. *Social Science & Medicine*, 239(112528), 1–9.
- Kirmayer, Laurence J. (2007). Psychotherapy and the Cultural Concept of the Person. *Transcultural Psychiatry*, 44(2), 232–257.
- Kirmayer, Laurence J., Robert Lemelson & Mark Barad. (2007). *Understanding Trauma: Integrating Biological, Clinical and Cultural Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirmayer, Laurence J., Robert Lemelson & Constance A. Cummings. (Hg.). (2015). *Re-Visioning Psychiatry: Cultural Phenomenology, Critical Neuroscience, and Global Mental Health*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirmayer, Laurence J. & Ana Gómez-Carrillo. (2019). Agency, Embodiment and Enactment in Psychosomatic Theory and Practice. *Medical Humanities*, 45(2), 169–182.
- Kleinman, Arthur & Joan Kleinman. (1994). How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimation following China's Cultural Revolution. *New Literary History*, 25(3), 707–723.
- Kleinman, Arthur, Veena Das & Margaret Lock. (Hg.). (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinschmidt, Julia. (2013, 26. November). Die Aufnahme der ersten »boat people« in die Bundesrepublik. *Deutschland Archiv Online*. <https://www.bpb.de/themen/deutschland/archiv/170611/die-aufnahme-der-ersten-boat-people-in-die-bundesrepublik/> (abgerufen am 13.03.2021).
- Kleinschmidt, Julia. (2017). Eine humanitäre Ausnahmeleistung: Die Aufnahme der Boatpeople als migrationspolitische Zäsur. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 50–59. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Komarova, Milena & Maruška Svašek. (Hg.). (2018). *Ethnographies of Movement, Sociality and Space: Place-Making in the New Northern Ireland*. New York: Berghahn.
- Krall, Yung. (2014). *Wenn tausend Tränen Fallen: Die wahre Geschichte einer vietnamesischen Familie – zerrissen durch Krieg, Kommunismus und CIA*. Leipzig: Engelsdorfer Verlag.
- Kusenbach, Margarethe. (2003). Street Phenomenology: The Go-along as Ethnographic Research Tool. *Ethnography*, 4(3), 455–485.
- Kusenbach, Margarethe. (2008). Mitgehen als Methode: Der »Go-Along« in der phänomenologischen Forschungspraxis. In Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher & Bernt Schnettler (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, 349–358. Wiesbaden: Springer.
- Lacroix, Thomas & Elena Fiddian-Qasmiyeh. (2013). Refugee and Diaspora Memories: The Politics of Remembering and Forgetting. *Journal for Intercultural Studies*, 34(6), 684–696.
- Lädhesmäki, Tuuli, Tuija Saresma, Kaisa Hiltunen, Saara Jäntti, Nina Sääkilathi, Antti Vallius & Kaisa Ahvenjärvi. (2016). Fluidity and Flexibility of »Belonging«: Uses of the Concept in Contemporary Research. *Acta Sociologica*, 59(3), 233–247.

- Lauser, Andrea. (2008). Ahnen, Götter, Geister in Vietnam und der Diaspora: Ein transnationales Forschungsfeld. In Andrea Lauser & Cordula Weißköppl (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik*, 147–172. Bielefeld: transcript.
- Le Breton, David. (2003). *Schmerz: Eine Kulturgeschichte*. Zürich: diaphanes.
- Lechner, Elena & Olga Solovova. (2014). The Migrant Patient, the Doctor and the (Im)Possibility of Intercultural Communication: Silences, Silencing and Non-Dialogue in an Ethnographic Context. *Language and Intercultural Communication*, 14(3), 369–384.
- Lems, Annika. (2016). Placing Displacement: Place-making in a World of Movement. *Ethnos*, 81(2), 315–337.
- Leshkovich, Ann Marie. (2014). Standardized Forms of Vietnamese Selfhood: An Ethnographic Genealogy of Documentation. *American Ethnologist*, 41(1), 143–162.
- Lester, Rebecca. (2013). Back from the Edge of Existence: A Critical Anthropology of Trauma. *Transcultural Psychiatry*, 5(50), 753–762.
- Levitt, Peggy & Nina Schiller. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002–1039.
- Leys, Ruth. (2000). *Trauma: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lichau, Karsten. (2019). Secularizing Silent Bodies: Emotional Practices in the Minute's Silence. In Monique Scheer, Nadia Fadil & Birgitte Johansen Schepelern (Hg.), *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*, 141–156. London: Bloomsbury Academic.
- Lüders, Christian. (2009). Beobachten im Feld und Ethnographie. In Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, 384–401. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Lulei, Wilfried. (1999). Vietnam. In Bernhard Dahm & Roderich Ptak (Hg.), *Südostasien-Handbuch: Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*, 333–345. München: C. H. Beck.
- Lulei, Wilfried. (2014). Vietnamesischer Einmarsch in Kambodscha 1979: Fakten und Erfahrungen. In *Das Blättchen. Zweiwochenschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft*, 17(9).
- Mai, Nga Thi Thanh & Gabriel Scheidecker. (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*, 117–130. Berlin: regiospectra.
- Malkki, Liisa. (1997). News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition. In Akhil Gupta & James Ferguson (Hg.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, 86–101. Berkeley: University of California Press.
- Malkki, Liisa. (2015). *The Need to Help: The Domestic Arts of International Humanitarianism*. Durham: Duke University Press.
- Mannergren Selimovic, Johanna. (2020). Gendered Silences in Post-Conflict Societies: A Typology. *Peacebuilding*, 8(1), 1–15.
- Mannheim, Karl. (1964 [1928]). Das Problem der Generation. In Kurt Wolff (Hg.), *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, 509–565. Berlin: Luchterhand.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Massumi, Brian. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

- Mattes, Dominik, Omar Kasmani, Marion Acker & Edda Heyken. (2019). Belonging. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 300–309. New York: Routledge.
- Mattes, Dominik, Omar Kasmani & Hansjörg Dilger. (2019). ›All Eyes Closed‹: Dis/sensing in Comparative Fieldwork on Affective-Religious Experiences. In Antje Kahl (Hg.), *Analyzing Affective Societies: Methods and Methodologies*, 265–278. London: Routledge.
- Mattes, Dominik & Claudia Lang. (2021). Embodied Belonging: In/exclusion, Health Care, and Well-Being in a World in Motion. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 45, 2–21.
- Meißner, Kerstin. (2019). *Relational Becoming – mit Anderen werden: Soziale Zugehörigkeit als Prozess*. Bielefeld: transcript.
- Merkens, Hans. (2009). Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In Uwe Flick, Ernst von Kardorff & Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, 286–299. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- 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.
- Neckel, Sighard. (1991). *Status und Scham: Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Neckel, Sighard. (2013). Arlie Russell Hochschild: Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle. In Konstanze Senge & Rainer Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, 168–175. Wiesbaden: Springer VS.
- Neudeck, Rupert. (Hg.) (1980). *Wie helfen wir Asien? oder »Ein Schiff für Vietnam«*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Neudeck, Rupert & Christel Neudeck. (Hg.). (2017). *Was man nie vergessen kann: Erinnerungen vietnamesischer Bootsflüchtlinge*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Ngo, Thi Bich Thu & Martin Großheim. (2011). *Die Heuschrecke tritt den Elefanten oder David gegen Goliath: Vietnamesisch-deutsche Sprichwörter und Redensarten im Vergleich*. Berlin: regiospectra.
- Nguyen-Brem, Patrick Thanh. (2019). *Geboren in Südvietnam: Schweigen ist Graphit, die Stimme erheben ist Diamant*. Göppingen: Manuela Kinzel Verlag.
- Nguyen, Dan Thy. (2014, 29. Januar). Dinge, die nahezu nebenbei geschehen. *Heimatkunde: Migrationspolitisches Portal der Heinrich-Böll-Stiftung*. <https://heimatkunde.boell.de/de/2014/01/29/dinge-die-nahezu-nebenbei-geschehen> (abgerufen am 30.03.2021).
- Nguyen, Dan Thy. (2017). Zwei Communities: Theorie und Erfahrung. In Bengü Kocaturk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *Unsichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 256–273. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Nguyen, Dan Thy. (2020). Eine geteilte Community: Kalter Krieg, Mauerfall und die vietnamesische Migrationsgeschichte. In Lydia Lierke & Massimo Perinelli (Hg.), *Erinnern stören: Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive*, 405–422. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Nguyen, Kathy. (2019, 6. Februar). Please Re-Wheel. In *diaCRITICS. Arts and Culture of the Vietnamese and SE Asian Diaspora*. <https://dvan.org/2019/02/please-re-wheel/> (abgerufen am 02.11.2020).

- Nguyen, Main Huong. (2022). *The Relationship between Cultural and Migration-related Factors, Depressive Symptoms and Emotional Distress among Vietnamese Outpatients with Depression in Germany* [Unveröffentlichte Dissertation]. Charité – Universitätsmedizin Berlin, Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie, Berlin.
- Nguyen, Main Huong, Eric Hahn, Katja Wingenfeld, Iris Graef-Calliess, Anita von Poser, Malte Stopsack, Hannah Burian, Annegret Dreher, Simon Wolf, Michael Dettling, Ronald Burian, Albert Diefenbacher & Thi Minh Tam Ta. (2017). Acculturation and Severity of Depression among First-generation Vietnamese Outpatients in Germany. *International Journal of Social Psychiatry*, 63(8), 708–716.
- Nguyen, Main Huong, Jörg-Christian Lanca, Eric Hahn, Anita von Poser, Edda Heyken, Katja Wingenfeld, Ronald Burian, Albert Diefenbacher & Thi Minh Tam Ta. (2021). Migration-related Emotional Distress among Vietnamese Psychiatric Patients in Germany: An Interdisciplinary, Mixed methods Study. *Transcultural Psychiatry*, 58(6), 772–788.
- Nguyen, Minh T. N., Roberta Zavoretti & Joan Tronto. (2017). Beyond the Global Care Chain: Boundaries, Institutions and Ethics of Care. *Ethics and Social Welfare*, 11(3), 199–212.
- Nguyen, Nathalie Huynh Chau. (2008). Memory and Silence in the Vietnamese Diaspora: The Narratives of Two Sisters. *Oral History*, 36(2), 64–74.
- Nguyen, Nathalie Huynh Chau. (2013). War and Diaspora: The Memories of South Vietnamese Soldiers. *Journal of Intercultural Studies*, 34(6), 697–713.
- Nguyen, Quy Dai. (2017). Gleichgültig schauten die Möwen der Tragödie zu. In Rupert Neudeck & Christel Neudeck (Hg.), *Was man nie vergessen kann: Erinnerungen vietnamesischer Bootsflüchtlinge*, 98–104. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Nguyen, Viet Thanh. (2016). *Nothing Ever Dies: Vietnam and the Memory of War*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nieswand, Boris & Heike Drotbohm. (2014). Einleitung: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. In dies. (Hg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, 1–37. Wiesbaden: Springer.
- Ortner, Sherry B. (2019). Practicing Engaged Anthropology. *Anthropology of this Century*, 25. <http://aotcpress.com/articles/practicing-engaged-anthropology/> (abgerufen am 25.05.2019).
- Pagis, Michal. (2010). Producing Intersubjectivity in Silence: An Ethnographic Study of Meditation Practice. *Ethnography*, 11(2), 309–328.
- Pascuzzi, Deborah & Andrea Smorti. (2017). Emotion regulation, autobiographical memories and life narratives. *New Ideas in Psychology*, 45(2017), 28–37.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. (2012). *Zugehörigkeit in der mobilen Welt: Politiken der Verortung*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. (2013). Multiple Belonging and the Challenges to Biographical Navigation. *MMG Working Paper* 13–05.
- Pham, Andrew X. (1999). *Catfish and Mandala: A Two-Wheeled Voyage Through the Landscape and Memory of Vietnam*. New York: Picador.
- Pham, Thi Hong Nhung. (2014). How do the Vietnamese lose face? Understanding the Concept of Face through Self-reported, Face Loss Incidents. *International Journal of Language and Linguistics*, 2(3), 223–231.

- Phạm, Khuê. (2021). *Wo auch immer ihr seid*. München: btb.
- Pierre, Jemima. (2013). Diaspora. In *Oxford Bibliographies in Anthropology*. DOI: 10.1093/OBO/9780199766567-0091 (abgerufen am 05.02.2024).
- Pink, Sarah. (2015). *Doing Sensory Ethnography* (2. Aufl.). Los Angeles: Sage.
- Plamper, Jan. (2019). *Das neue Wir: Warum Migration dazugehört: Eine andere Geschichte der Deutschen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Pratt Ewing, Katherine. (2005). Immigrant Identities and Emotion. In Conerly Casey & Robert B. Edgerton (Hg.), *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, 225–240. Malden: Blackwell.
- Probyn, Elspeth. (2004). Everyday Shame. *Cultural Studies*, 18(2/3), 328–349.
- Probyn, Elspeth. (2010). Writing Shame. In Melissa Gregg & Gregory Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*, 71–90. Durham: Duke University Press.
- Pussetti, Chiara. (2010). Ethnographies of New Clinical Encounters: Immigrant's Emotional Struggles and Transcultural Psychiatry in Portugal. *Etnográfica*, 14(1), 115–133.
- Ramsay, Georgina. (2020). Time and the Other in Crisis: How Anthropology Makes its Displaced Object. *Anthropological Theory*, 20(4), 385–413.
- Ricoeur, Paul. (2000). *Geschichte, Gedächtnis, Vergessen*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Rinofner-Kreidl, Sonja. (2009). Scham und Schuld: Zur Phänomenologie selbstbezoglicher Gefühle. In Karl-Heinz Lembeck, Karl Mertens & Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Phänomenologische Studien*, 137–173. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Rosa, Hartmut. (2017). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist. (1984). Toward an anthropology of self and feeling. In Richard A. Shweder & Robert A. LeVine (Hg.), *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*, 137–157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenwein, Barbara H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- 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 Paper Series: SFB 1171 Affective Societies*, 16(4), 1–27.
- Röttger-Rössler, Birgitt. (2017). Deutsche mit Eltern aus Vietnam. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 274–287. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Röttger-Rössler, Birgitt. (2018). Multiple Belongings: On the Affective Dimensions of Migration. *Zeitschrift für Ethnologie*, 143, 237–262.
- Röttger-Rössler, Birgitt. (2019a). Gefühlsbildung (the formation of feeling). In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 61–72. London: Routledge.
- Röttger-Rössler, Birgitt. (2019b). Kulturelle Facetten der Scham. In Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann & Chistina Schmitt (Hg.), *Emotionen: Ein interdisziplinäres Handbuch*, 230–234. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Röttger-Rössler, Birgitt & Anh Thu Anne Lam. (2018). Germans with Parents from Vietnam: The Affective Dimensions of Parent–Child Relations in Vietnamese Berlin. In

- Birgitt Röttger-Rössler & Jan Slaby (Hg.), *Affect in Relation: Families, Places, Technologies*, 72–90. Milton: Routledge.
- 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): 438–454.
- Sakti, Victoria Kumala. (2017). Im/mobile subjects: identity, conflict and emotion work among East Timorese Meto diaspora. *Social Identities*, 23(4), 462–477.
- 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.
- Samuels, Annemarie. (2016). Embodied Narratives of Disaster: The Expression of Bodily Experience in Aceh, Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(4), 809–825.
- Samuels, Annemarie. (2019). *After the Tsunami: Disaster Narratives and the Remaking of Everyday Life in Aceh*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Samuels, Annemarie. (2021). Strategies of Silence in an Age of Transparency: Navigating HIV and visibility in Aceh, Indonesia. *History and Anthropology*, 32(4), 498–515.
- Schaland, Ann-Julia & Antonie Schmitz. (2015). *The Vietnamese Diaspora in Germany: Migration Background, Structure, Organisation and Transnational Activities*. Bonn: GLZ.
- Schäuble, Michaela. (2016). Introduction: Mining Imagination: Ethnographic Approaches Beyond the Written Word. *AnthroVision: Vaneasa Online Journal*, 4(2), 1–11.
- Schauer, Maggie, Thomas Elbert & Frank Neuner. (2018). Narrative Expositionstherapie nach Gewalt und Flucht. In Wielant Machtleidt, Ulrike Kluge, Marcel G. Sieberer & Andreas Heinz (Hg.), *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie: Migration und psychische Gesundheit* (2. Aufl.), 261–271. München: Elsevier.
- Scheidecker, Gabriel. (2019). Attachment. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 73–84. London: Routledge.
- Scheper-Hughes, Nancy. (2008). A Talent for Life: Reflections on Human Vulnerability and Resilience. *Ethnos*, 73(1), 25–56.
- Schlehe, Judith. (2003). Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In Bettina Beer (Hg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*, 71–93. Berlin: Reimer.
- Schöningh, Ingo W. (2009). *Kulturell und sprachlich determinierte Wahrnehmungs- und Denkmuster vietnamesischer Migrantinnen und Migranten in Deutschland*. München: Iudicum.
- Schwartz, Barry. (1996). Memory as cultural system: Abraham Lincoln in World War II. *American Sociological Review*, 61, 908–927.
- Seigworth, Gregory J. & Melissa Gregg. (2010). An Inventory of Shimmers. In Melissa Gregg & Gregory J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*, 1–26. Durham: Duke University Press.
- Sheehan, Neil. (1989). *A Bright Shining Lie: John Paul Vann and America in Vietnam*. New York: Random House.
- Shohet, Merav. (2021). *Silence and Sacrifice: Family Stories of Care and the Limits of Love in Vietnam*. Oakland: California University Press.
- Shouse, Eric. (2005). Feeling, Emotion, Affect. *Journal of Media and Culture*, 8(6).

- Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuider, Hella von Unger & Erol Yildiz. (2022). *Othe-
ring in der postmigrantischen Gesellschaft: Herausforderungen und Konsequenzen für die For-
schungspraxis*. Bielefeld: transcript.
- Slaby, Jan. (2019). Affective Arrangement. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Af-
fective Societies: Key Concepts*, 109–118. London: Routledge.
- Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff & Philipp Wüschner. (2017). Affective Arrangements. *Emotion
Review*, 11(1): 1–10.
- Slaby, Jan & Birgitt Röttger-Rössler. (2018). Introduction: Affect in Relation. In Birgitt
Röttger-Rössler & Jan Slaby (Hg.), *Affect in Relation: Families, Places, Technologies*, 1–28.
Milton: Routledge.
- Slaby, Jan & Rainer Mühlhoff. (2019). Affect. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.),
Affective Societies: Key Concepts, 27–41. New York: Routledge.
- Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff & Philipp Wüschner. (2019). Concepts as Methodology: A Plea
for Arrangement Thinking in the Study of Affect. In Antje Kahl (Hg.), *Analyzing Affec-
tive Societies: Methods and Methodology*, 27–42. London: Routledge.
- Slaby, Jan & Christian von Scheve. (Hg.). (2019). *Affective Societies: Key Concepts*. New York:
Routledge.
- Small, Ivan V. (2012). Embodied Economies: Vietnamese Transnational Migration and
Return Regimes. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 27(2), 234–259.
- Spencer, Dimitrina & James Davies. (Hg.). (2010). *Emotions in the Field: The Psychology and
Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Spittler, Gerd. (2014). Dichte Teilnahme und darüber hinaus. *Sociologus*, 64(1), 207–230.
- Stodulka, Thomas. (2014). Feldforschung als Begegnung – Zur pragmatischen Dimensi-
on ethnographischer Daten. *Sociologus*, 64(1), 179–205.
- Stodulka, Thomas, Samia Dinkelaker & Ferdiansyah Thajib. (Hg.). (2019). *Affective Dimen-
sions of Fieldwork and Ethnography*. Cham: Springer.
- Stodulka, Thomas, Nasima Selim & Dominik Mattes. (2018). Affective Scholarship: Doing
Anthropology with Epistemic Affects. *Ethos*, 46(4), 519–536.
- Stodulka, Thomas, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker & Jonas Bens. (Hg.). (2023). *An-
thropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*. Berlin: Reimer.
- Su, Phi Hong. (2017). »There's No Solidarity«: Nationalism and Belonging among Viet-
namese Refugees and Immigrants in Berlin. *Journal of Vietnamese Studies*, 12(1),
73–100.
- Su, Phi Hong. (2022). *The Border Within: Vietnamese Migrants Transforming Ethnic National-
ism in Berlin*. Stanford: Stanford University Press.
- Su, Phi Hong & Christina Sanko. (2017). Vietnamesische Migration nach Westdeutsch-
land: Ein historischer Zugang. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long,
Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklich-
keiten*, 6–23. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Svašek, Maruška. (2010). On the Move: Emotions and Human Mobility. *Journal of Ethnic
and Migration Studies*, 36(6), 865–880.
- Svašek, Maruška & Milena Komarova. (2018). Introduction: Spatiality, Movement and
Place-Making. In dies. (Hg.), *Ethnographies of Movement, Sociality and Space*, 1–39. New
York: Berghahn.

- Ta, Thi Minh Tam, Andres H. Neuhaus, Ronald Burian, Georg Schomerus, Anita von Poser, Albert Diefenbacher, Birgitt Röttger-Rössler, Michael Dettling & Eric Hahn. (2015). Inanspruchnahme ambulanter psychiatrischer Versorgung bei vietnamesischen Migranten der ersten Generation in Deutschland. *Psychiatrische Praxis*, 42(5), 267–273.
- Ta, Thi Minh Tam, Eric Hahn, Nozomi Spennemann & Main Huong Nguyen. (2017). Psychische Beanspruchung durch Migration am Beispiel vietnamesischer Migrant_innen. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 240–255. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Ta, Thi Minh Tam, Malek Bajbouj & Eric Hahn. (2018). Zuwanderer in Deutschland aus Sicht der Immigranten – 13.7 Vietnamesische Migranten. In Wielant Machtleidt, Ulrike Kluge, Marcel G. Sieberer & Andreas Heinz (Hg.), *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie: Migration und psychische Gesundheit*, 147–150. München: Elsevier.
- Thajib, Ferdiansyah, Samia Dinkelaker & Thomas Stodulka. (2019). Introduction: Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography. In Thomas Stodulka, Samia Dinkelaker & Ferdiansyah Thajib (Hg.), *Affective Dimensions of Fieldwork and Ethnography*, 7–20. Cham: Springer.
- Thomas, Stefan. (2019). *Ethnografie: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thompson, Larry Clinton. (2010). *Refugee Workers in the Indochina Exodus, 1975–1982*. Jefferson: Mc Farland.
- Thonhauser, Gerhard. (2019). Feeling. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 52–60. London: Routledge.
- Ticktin, Miriam. (2014). Transnational Humanitarianism. *Annual Review of Anthropology*, 43(1), 273–289.
- Thrift, Nigel. (2008). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- Tošić, Jelena & Monika Palmberger. (2016). Introduction: Memories on the Move: Experiencing Mobility, Rethinking the Past. In Monika Palmberger & Jelena Tošić (Hg.), *Memories on the Move: Experiencing Mobility, Rethinking the Past*, 1–16. London: Palgrave Macmillan.
- Tran, Allen L. (2015). Rich Sentiments and the Cultural Politics of Emotion in Postreform Ho Chi Minh City, Vietnam. *American Anthropologist*, 117(3), 480–492.
- Tran, Allen L. (2023). *A Life of Worry: Politics, Mental Health, and Vietnam's Age of Anxiety*. Oakland: University of California Press.
- Tran, Nhung Tuyet & Anthony Reid. (2006). Introduction: The Construction of Vietnamese Historical Identities. In dies. (Hg.), *Viet Nam: Borderless Histories*, 3–22. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tran, Quan Tue. (2012). Remembering the Boat People Exodus: A Tale of Two Memorials. *Journal of Vietnamese Studies*, 7(3), 80–121.
- Tran, Quy N. H., Hoang T. Dieu-Hien, Isabelle N. King, Kayla Sheehan, Mook-Lan Iglowitz & Vyjeyanthi S. Periyakoil. (2019). Providing Culturally Respectful Care for Seriously Ill Vietnamese Americans. *Journal of Pain and Symptom Management*, 58(2), 344–354.

- Tran, Quynh. (2017). Wenn positive Stereotypisierung reduziert. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *Unsichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 228–235. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Tran, Thi Nhat Hung. (2021). *Das Mädchen aus Gò Công*. o. O.: Huong Sen Verlag.
- Valverde, Kieu-Linh Caroline. (2008). Creating Identity, Defining Culture, and Making History from an Art Exhibit: ›Unfinished Story: A Tribute to My Mothers‹. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 19(2), 35–62.
- Vietnam-Zentrum Hannover. (2012). Rede von Dieter Haaßengier zur Ausstellungseröffnung am 9.11.2010. In dies. (Hg.), *Vietnamesen in Deutschland. Geflohen – geworben – geeint*, 66–69. Hannover: nordlind.
- Vigh, Henrik. (2008). Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline. *Ethnos*, 73(1), 5–24.
- VLab. (Hg.). (2020). *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel*. Berlin: regiospectra.
- Vo Dang, Thanh Thuy. (2008). *Anticommunism as cultural praxis: South Vietnam, war, and refugee memories in the Vietnamese American community* [Unveröffentlichte Dissertation]. University of California, Ethnic Studies, San Diego.
- von Clausewitz, Bettina. (2017). Was man nie vergessen kann. In Rupert Neudeck & Christel Neudeck (Hg.), *Was man nie vergessen kann: Erinnerungen vietnamesischer Bootsflüchtlinge*, 7–9. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- von Poser, Anita. (2013). *Foodways and Empathy: Relatedness in a Ramu River Society, Papua New Guinea*. New York: Berghahn.
- von Poser, Anita. (2018a). Affective lives im vietnamesischen Berlin. Eine emotionsanthropologische Perspektive auf Zugehörigkeiten, Alter(n) und (Im-)Mobilität. *Geschichte und Gesellschaft*, 44(2), 285–311.
- von Poser, Anita. (2018b). Zur Kulinarik des Emotionalen: Foodways, Grenzen des Verbundenseins und Empathie in Papua-Neuguinea. In Daniel Kofahl & Sebastian Schellhaas (Hg.), *Kulinarik des Emotionalen: Beiträge zur Wissenschaft von eigenen, fremden und globalisierten Ernährungskulturen*, 79–102. Bielefeld: transcript.
- von Poser, Anita. (2023). ›We Are Not Family! We Are Just Their Social Workers!‹ Belonging and Becoming in Professionalised Care Encounters in Vietnamese Berlin. In Éva Rozália Hölzle & Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), *The Price of Belonging: Perspectives From Asia*, 141–163. Leiden: Brill.
- von Poser, Anita & Alexis Th. von Poser. (2014). Grundlagen der ethnologischen Lebenslaufforschung. In Hans-Werner Wahl & Andreas Kruse (Hg.), *Lebensläufe im Wandel: Entwicklung über die Lebensspanne aus Sicht verschiedener Disziplinen*, 64–74. Stuttgart: Kohlhammer.
- von Poser, Anita, Jörg-Christian Lanca & Edda Heyken. (2017). »Endlich darüber reden können«. Psychiatrie als affektiver Artikulationsraum und die Formierung transkultureller Emotionsrepertoires im Migrationsprozess. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *Unsichtbar: Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 256–273. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- von Poser, Anita, Jörg-Christian Lanca, Edda Heyken, Main Huong Nguyen, Eric Hahn & Thi Minh Tam Ta. (2017). Annäherungen an das Unsagbare: Artikulationen des Affek-

- tiven und die Formierung transkultureller Emotionsrepertoires im Vietnamesischen Berlin. *Working Paper Series: SFB 1171 Affective Societies*, 3, 1–30. DOI: <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-25137> (abgerufen am 01.07.2020).
- von Poser, Anita, Edda Heyken, Eric Hahn & Thi Minh Tam Ta. (2019). Emotion Repertoires. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 241–251. New York: Routledge.
- von Poser, Anita & Edda Willamowski. (2020). The Power of Shared Embodiment: Renegotiating Non/belonging and In/exclusion in an Ephemeral Community of Care. In Dominik Mattes & Claudia Lang (Hg.), Special Issue: Embodied Belonging: In-/exclusion, Health Care, and Well-being in a World in Motion. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 44, 610–628.
- von Scheve, Christian. (2013). Sighard Neckel: Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. In Konstanze Senge & Rainer Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, 236–243. Wiesbaden: Springer VS.
- von Scheve, Christian. (2017). A Social Relational Account of Affect. *European Journal of Social Theory*, 21(1), 39–59.
- von Scheve, Christian & Jan Slaby. (2019). Emotion, Emotion concept. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 42–51. New York: Routledge.
- Vorhölder, Julia. (2014). *Youth at the Crossroads: Discourses on Socio-Cultural Change in Post-War Northern Uganda*. Göttingen: Göttingen University Press.
- Vu, The Quyen. (1978). *Die vietnamesische Gesellschaft im Wandel: Kolonialismus und gesellschaftliche Entwicklung in Vietnam*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Vu, Vanessa & Minh Thu Tran. (Host). (2020, August). Hamburg 1980: Als der rechte Terror wieder aufflammte. [Podcastfolge]. In *Rice and Shine*. https://open.spotify.com/episode/5g8TLYg3gahvTPQF3Dytj3?si=VG4fGHo_RweR1Hz-akXifa (abgerufen am 15.08.2020).
- Vu, Vanessa & Minh Thu Tran. (Host). (o.J.). Rice and Shine: Elf häufig gestellte Fragen. [Podcast]. In *Rice and Shine* (abgerufen am 15.01.2021).
- Vuong, Ocean. (2019). *On Earth We're Briefly Gorgeous: A Novel*. New York: Penguin Press.
- Warin, Megan & Simone Dennis. (2009). Telling Silences: Unspeakable Trauma and the Unremarkable Practices of Everyday Life. *The Sociological Review*, 56(2), 100–116.
- Wehling, Elisabeth. (2017). *Politisches Framing: Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Weiss, Karin. (2005, 30. Juni). Vietnam: Netzwerke zwischen Sozialismus und Kapitalismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (27), 24–30. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/28970/vietnam-netzwerke-zwischen-sozialismus-und-kapitalismus/> (abgerufen am 16.11.2020).
- Weiss, Karin. (2017). Vietnamesische Vertragsarbeiter_innen in der DDR seit der deutschen Wiedervereinigung. In Bengü Kocatürk-Schuster, Arndt Kolb, Thanh Long, Günther Schultze & Sascha Wölck (Hg.), *Unsichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, 111–119. Köln: edition DOMiD – Migration im Fokus.
- Weller, Robert P. (2017). Salvaging Silence: Exile, Death and the Anthropology of the Unknowable. *Anthropology of this Century*, 19. <http://aotcpress.com/articles/salvaging-silence/> (abgerufen am 30.03.2021).

- Weller, Robert P. (2021). Respecting silence: Longing, rhythm, and Chinese temples in an age of bulldozers. *History and Anthropology*, 32(4), 481–497.
- Wetherell, Margaret. (2013). Affect and Discourse – What’s the Problem? From Affect as Excess to Affective/Discursive Practice. *Subjectivity*, 6(4), 349–368.
- Wettergren, Åsa. (2015). How Do We Know What They Feel? In Helena Flam & Jochen Kleres (Hg.), *Methods of Exploring Emotions*, 115–124. New York: Routledge.
- Wikan, Unni. (1992). Beyond the Words: The Power of Resonance. *American Ethnologist*, 19(3), 460–482.
- Willamowski, Edda. (2023). Über Krisen, Schweigen und engagiertes Forschen: Zugehörigkeiten und »offene Türen« in der psychosozialen Versorgung im vietnamesischen Berlin. In Thomas Stodulka, Anita von Poser, Gabriel Scheidecker & Jonas Bens (Hg.), *Anthropologie der Emotionen: Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft*, 263–273. Berlin: Reimer.
- Willamowski, Edda. (2024). Unruhe. In Doris Kolesch (Hg.), *Affekte: Diagnosen der Gegenwart*, 239–246. Berlin: Neofelis.
- Willen, Sarah S. (2019). *Fighting for Dignity: Migrant Lives at Israel’s Margins*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Willen, Sarah S. (2021). On Exclusionary Violence and Its Subcutaneous Consequences: A Commentary. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 45(1), 65–73.
- Winter, Jay. (2010). Thinking About Silence. In Efrat Ben-Ze’ev, Ruth Ginio & Jay Winter (Hg.), *Shadows of War: A Social History of Silence in Twentieth Century*, 3–31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wise, Amanda. (2010). Sensuous Multiculturalism: Emotional Landscapes of Inter-Ethnic Living in Australian Suburbia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(6), 917–937.
- Wise, Amanda & Selvaraj Velayutham. (2017). Transnational Affect and Emotion in Migration Research. *International Journal of Sociology*, 47(2), 116–130.
- Wölck, Sascha. (2016). *Komplexe Körper: Con lai Mý: Identitätsverhandlungen, Fremdbilder und gesellschaftliche Positionierungen von Besatzungskindern in Vietnam*. Berlin: regiospectra.
- Wolf, Bernd. (2007). *The Vietnamese Diaspora in Germany: Structure and Potentials for Cooperation with a Focus on Berlin and Hesse*. Frankfurt a.M.: GTZ.
- Wright, Sarah. (2015). More-than-human, emergent Belongings: A Weak Theory Approach. *Progress in Human Geography*, 39(4), 391–411.
- Young, Allan. (1995). *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton: Princeton University Press.
- Zentrale Beratungsstelle. (1986). Protokoll der ZBS-Tagung vom 28.-29.05.1986. Heimstätte Nazareth: Unveröffentlicht.
- Zink, Veronika. (2019). Affective communities. In Jan Slaby & Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*, 289–299. London: Routledge.

