

# AFFECTIVE SOCIETIES

Birgitt Röttger-Rössler

Multiple Zugehörigkeiten.  
Eine emotionstheoretische Perspektive auf  
Migration

SFB 1171 Working Paper 04 / 16

Berlin 2016 – ISSN 2509-3827

### **SFB *Affective Societies* – Working Papers**

Die Working Papers werden herausgegeben von dem an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereich 1171 *Affective Societies – Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten* und sind auf der Website des SFB sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität Berlin kostenfrei abrufbar:

**[www.sfb-affective-societies.de](http://www.sfb-affective-societies.de) und <http://edocs.fu-berlin.de>**

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch den SFB-Vorstand. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nicht-exklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Website des SFB 1171 sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren. Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autor/innen.

#### *Zitationsangabe für diesen Beitrag*

Röttger-Rössler, Birgitt (2016). Multiple Zugehörigkeiten. Eine emotionstheoretische Perspektive auf Migration. *Working Paper SFB 1171 Affective Societies 04/16*.

Static URL: [http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCS\\_series\\_000000000562](http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCS_series_000000000562)

Working Paper ISSN 2509-3827

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Sonderforschungsbereich 1171  
Affective Societies  
Freie Universität Berlin  
Habelschwerdter Allee 45  
14195 Berlin

E-Mail: [office@sfb1171.de](mailto:office@sfb1171.de)

**DFG** Deutsche  
Forschungsgemeinschaft

# **Multiple Zugehörigkeiten. Eine emotionstheoretische Perspektive auf Migration**

## **Abstract**

In dem vorliegenden Beitrag setze ich mich aus emotionstheoretischer Perspektive mit transnationalen Lebensformen auseinander und hinterfrage die in zahlreichen sozialwissenschaftlichen Studien zu Migration und Transnationalismus implizit vertretene Ansicht, dass ein “Leben zwischen den Welten“ in erster Linie eine Frage der Routine und transnationalen Kompetenz ist. Ich gehe stattdessen von der Annahme aus, dass die Eingebundenheit in multiple, gesellschaftliche, nationale und kulturelle Grenzen überschreitende Zugehörigkeitskonstellationen für die Einzelnen mit enormen emotionalen und affektiven Herausforderungen verbunden ist, denen ich mich hier näher zuwenden werde. Der Beitrag ist als ein erster Schritt zur Entwicklung eines emotionstheoretischen Modells multipler Zugehörigkeiten zu verstehen.

## **1. Einführung**

“Wir sind anders als unsere Eltern: Unsere Geschichte ist eine andere, unsere Werte und Vorstellungen vom Leben in Deutschland auch. Sie sind die Ausländer, nicht wir. Aber Deutsche sind wir deshalb noch lange nicht“ formulieren die drei jungen Journalistinnen und deutschen Staatsbürgerinnen Özlem Topçu, Alice Bota und Khué Pham in ihrem gemeinsamen Buch “Wir Neuen Deutschen“ (2012:10), in dem sie sich mit ihrem Leben in transnationalen Familien auseinandersetzen.

“Wenn wir mit unseren deutschen Bekannten und Kollegen zusammensitzen, fragen wir uns oft: Gehöre ich wirklich dazu? Und wenn wir mit unseren polnischen, türkischen und vietnamesischen Bekannten und Verwandten zusammensitzen, fragen wir uns dasselbe. Wir sehnen uns nach einem Ort an dem wir sein können, statt das Sein vorzuspielen. Gleichzeitig wissen wir: Das ist kein Ort, sondern ein Zustand. Unser Lebensgefühl ist Entfremdung. [...] Selten reden wir über dieses Gefühl. Wer könnte uns schon verstehen?“ (Topçu; Bota & Pham 2012:51)

Diese Auszüge verdeutlichen die tiefgehenden affektiven Spannungen, die mit einem “Leben zwischen den Welten“ einhergehen können: Die in Deutschland aufgewachsenen Töchter vietnamesischer, türkischer und polnischer Einwander\_innen sind hochgebildet und verfügen

als Journalistinnen bei der ZEIT über sehr gute berufliche Positionen, in der deutschen Sprache sind sie völlig zuhause. Nach den gängigen Parametern sind sie also hervorragend integriert. Doch sie artikulieren hier Gefühle der Nicht-Zugehörigkeit: Sie fühlen sich keiner ihrer zentralen Bezugsgruppen richtig verbunden: weder ihren Eltern, noch ihren deutschen Freunden und Bekannten, noch ihren im Herkunftsland verbliebenen Angehörigen. Sie beschreiben diese von ihnen empfundenen Nicht- oder Teil-Zugehörigkeiten als Form der Entfremdung, die sie als ihr vorherrschendes Lebensgefühl charakterisieren. Ich habe dieses Zitat als Eingangsnarrativ gewählt, da es die Thematik veranschaulicht, die hier im Zentrum meiner Überlegungen stehen soll, nämlich die Frage danach, was es eigentlich für Einzelne bedeutet in multiplen, transnationalen Zugehörigkeiten zu leben. Ich gehe davon aus, dass sogenannte “transnational ways of being“ mit besonderen Anforderungen einhergehen und es keineswegs einfach ist „zwischen-den-Welten“ zu leben bzw. mehr als einer Welt anzugehören. In der rezenten ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Transnationalismusforschung werden die “bi-fokalen“ oder multiplen Orientierungen von Migrant\_innen betont, die sich simultan in zwei (oder mehr) Welten verorten (Rouse 1992:46; Kyle 2000:2; Levitt & Glick-Schiller 2004), die gleichzeitig in einem “here and there“ (Gidwani & Sivaramakrishnan 2003) leben und dabei “transnationale Kompetenzen“ (Koehn & Rosenau 2002:110ff; Vertovec 2009:70f) entwickeln, die es ihnen ermöglichen durch die unterschiedlichen Welten zu navigieren, denen sie angehören. Diese kosmopolitischen Kompetenzen werden vielfach analog zu Mehrsprachigkeiten als Formen eines erlernbaren “Multikulturalismus“ gedacht (Ballard 1994:31; Werbner 1999:20), welcher die Migrant\_innen befähigt je nach kulturellem Kontext den Code zu switchen und sich “mit Leichtigkeit zwischen den Kulturen zu bewegen“ (Werbner 1999:20). Andere wiederum argumentieren, dass Migrant\_innen einen “transnationalen Habitus“ ausbilden, der das Leben in zwei Welten für sie mehr oder minder zu einer im Kontext von Alltagspraxen erlangten Routine werden lässt (Guarnizo 1997). Diese und weitere im Rahmen der Migrations- und Transnationalismusstudien entwickelte Konzepte implizieren, dass sich mit der entsprechenden Kompetenz und Routine kulturell unterschiedliche Lebenswelten gut verschmelzen oder zumindest problemlos überqueren lassen. Die emotionalen und affektiven Dimensionen multipler Zugehörigkeiten finden bislang nur wenig Berücksichtigung. Zwar werden unter dem Stichwort “belonging“ seit einigen Jahren vermehrt Zugehörigkeitsgefühle, d.h. subjektiv empfundene Bindungen an bestimmte Lebensräume und Kollektive thematisiert, aber eine systematische Auseinandersetzung mit den

emotionalen und affektiven Aspekten multipler Zugehörigkeiten steht noch aus. Der vorliegende Beitrag ist als ein Schritt in diese Richtung zu verstehen. Ich werde im Folgenden aus emotionstheoretischer Perspektive über multiple Zugehörigkeiten nachdenken und dabei insbesondere den affektiven Anforderungen Beachtung schenken, die mit einem “Leben zwischen den Welten“ verbunden sind. Ich gehe davon aus, dass transnationale Lebensformen nicht einfach nur eine Frage der Routine sind, sondern mit teils enormen affektiven Herausforderungen einhergehen.

Meine nachfolgenden Überlegungen sind theoretischer Natur und nicht das Ergebnis einer spezifischen empirischen Studie. Die Fallbeispiele anhand derer ich meine Gedanken entwickle sind unterschiedlicher Provenienz: sie entstammen zum Teil ersten Interviews, die ich mit Deutsch-Vietnames\_innen im Rahmen eines kürzlich begonnen Forschungsprojektes zu “Gefühlsbildungen im vietnamesischen Berlin“ (TP A01 innerhalb des SFB 1171 “Affective Societies“) geführt habe, zum Teil handelt es sich um biografische Vignetten und Erzählungen aus dem Leben mir persönlich seit längerem bekannter jüngerer Migrant\_innen aus südost- und ostasiatischen Ländern, darüber hinaus ziehe ich aber auch autobiografische Texte heran, in denen vor allem die Kinder von Einwander\_innen ihre multiplen Zugehörigkeiten thematisieren.

## **2. Was ist Zugehörigkeit?**

Zugehören, dazugehören, zusammengehören sind alltagsweltliche Begriffe, die auf den hohen Stellenwert des Eingebettetseins in soziale Gefüge und damit des Aufgehobenseins, der Geborgenheit verweisen, zugleich jedoch auch auf Grenzziehungen deuten. Denn jedwede Zugehörigkeit impliziert stets auch Nicht-Zugehörigkeiten, d.h. Indifferenz gegenüber – oder gar den expliziten Ausschluss – all derjenigen, die den Kriterien, die eine Wir-Gruppe ausmachen, nicht entsprechen. In der sozialanthropologischen respektive ethnologischen Migrationsforschung ist in den vergangenen Jahren die Auseinandersetzung mit dem Thema der Zugehörigkeit stark angewachsen. Vor allem im englischsprachigen Raum sind zahlreiche Veröffentlichungen erschienen, die das Wort “belonging“ im Titel führen, ein Begriff der aufgrund seiner Konnotation des “longing“ – des Sehns/ Verlangens nach etwas – auch vermehrt im Deutschen Anwendung findet. Gerade im Zusammenhang mit Migration und dem damit verbundenen Verlassen von Orten und Zurücklassen von Menschen, denen man angehört(e), ist diese affektive Dimension, die der deutsche Begriff Zugehörigkeit nicht

widerspiegelt, von großer Bedeutung. Das englische *belonging* ist hier der weitreichendere Begriff. Im Merriam-Webster steht unter dem Eintrag *belonging* – 1. “possession“ und 2. “close or intimate relationship (<sense of belonging>)“. Als verwandte Begriffe werden “familiarity, chumminess, closeness, inseparability, intimacy, nearness“ angegeben und als Antonym “distance“ (Merriam-Webster.com).

Zugehörigkeit im Sinne von *belonging* lässt sich also als eine Form “affektiver sozialer Verortung“, als eine gefühlte Verbundenheit fassen, die durch gemeinsame Wissensvorräte, geteilte Erfahrungen und Bande der Gegenseitigkeit entsteht. Der Soziologin Floya Anthias (2006:21) zufolge schließt *belonging* immer ein aus dem Teilen von Werten, Netzwerken und Praktiken hervorgehendes Gefühl der Sicherheit, der Geborgenheit in einer Gemeinschaft mit ein und geht somit über kategoriale Mitgliedschaften wesentlich hinaus.<sup>1</sup> Ähnlich hebt auch der Sozialanthropologe Ghassan Hage (2002) die aus dem Teilen von Werten, Netzwerken und Praktiken resultierende Vertrautheit als wesentliches Element von *belonging* hervor. Insgesamt aber gibt es kaum systematische Auseinandersetzungen mit dieser Begrifflichkeit. Zu den wenigen Ausnahmen zählt die Sozialanthropologin Joanna Pfaff-Czarnecka (2012) an deren Gedanken ich hier anknüpfe. Sie definiert Zugehörigkeit | *belonging* als:

“eine emotionsgeladene soziale Verortung, die durch das Wechselspiel (1) der Wahrnehmungen und Performanz der Gemeinsamkeit, (2) der sozialen Beziehungen der Gegenseitigkeit und (3) der materiellen und immateriellen Anbindungen oder auch Anhaftungen entsteht.“ (2012:12).

Sie sieht hier also zum einen soziale Relationen, die sich durch Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit kennzeichnen und zum anderen die Ein- oder Anbindungen von Menschen an Orte und Objekte als zentrale Parameter von Zugehörigkeit an. Bevor ich nachfolgend diese drei von Pfaff-Czarnecka vorgeschlagenen Dimensionen aus emotionstheoretischer

---

<sup>1</sup> In ihrer Diskussion der häufig undifferenziert verwendeten Konzepte *identity* und *belonging* (2006:19-22) erhebt Anthias die affektive Dimension in Bezug zu Inklusions- und Exklusionserfahrungen zum entscheidenden Differenzierungskriterium. “Belonging has a number of dimensions. There is the dimension of how we feel about our location in the social world. (...) The relational nature of belonging is important here. Belonging in this sense is about the formal and informal *experiences* of belonging. Belonging is not only about membership, rights, and duties (as in the case of citizenship), or merely about forms of identification with groups, or with people. (...) Belonging and *social inclusion* (rather than *cohesion*) are closely connected (...). It is, however, through *practices and experiences* of social inclusion that a sense of stake and acceptance in a society is created and maintained. (...) to belong is to be accepted as part of a community, to feel safe within it and to have a stake in the future of such a community of membership. To belong is to share values, networks and practices and it is not just a question of identification.“ (2006:21).

Perspektive durchdenke, werde ich zunächst das diesem Beitrag zugrundeliegende Verständnis von *Emotion*, *Affekt* und *Gefühl* präzisieren.

### 3. Emotion, Affekt und Gefühl

Die Bestimmung dieser Termini ist je nach Disziplin und theoretischer Ausrichtung höchst unterschiedlich. In der Ethnologie wurden die Begriffe Emotion und Affekt bisher weitestgehend synonym benutzt, wobei der Begriff Emotion der gebräuchlichere ist.<sup>2</sup> Insgesamt behauptet sich in der Ethnologie ein von kultur- und sozialkonstruktivistischen Ansätzen und Appraisaltheorien geprägtes Verständnis von *Emotionen*, das bereits in den späten 80er Jahren formuliert wurde, als sich die Emotionsforschung im Fach zu etablieren begann. In einer für diese Denkrichtung prototypischen Definition fasst Owen Lynch (1990:93) Emotionen als “culturally categorized and conceptualized nonspecific feeling states concerned with appraisals by a self in relation to persons, things or events”. Emotionen werden hier als durch soziale und kulturelle Konzeptualisierungen geformte *leibliche Erlebensdimensionen* (feelings) gesehen, die das erlebende Subjekt in Beziehung zu anderen Akteuren, Dingen und Ereignissen setzen, also ein *relationales* Phänomen sind.<sup>3</sup> In ähnlicher Weise verstehe ich auch im vorliegenden Text Emotionen als Zusammenfall von leiblichen Empfindungen und *komplexen Konzepten*, die diese Empfindungen gleichermaßen hervorbringen, beeinflussen und kanalisieren, sowie als ein grundsätzlich dynamisches Bezugsgeschehen, als *relationalen Prozess* (Röttger-Rössler 2004). In den sozialen und kulturellen Konzepten, die Emotionen konturieren, fließen Ausdrucksregeln und -formen, Verhaltensweisen, Klassifikationssysteme sowie Alltagspraktiken zusammen und generieren somit kollektiv geteilte aber individuell verfügbare Emotionsrepertoires.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Erst in jüngster Zeit zeichnet sich unter Einfluss der literatur- und geisteswissenschaftlichen “Affect Studies“ ein differenzierter Umgang mit diesen Begrifflichkeiten ab, siehe Navaro-Yashin 2009:11, vgl. Navaro-Yashin 2012.

<sup>3</sup> Mit diesem Emotionsverständnis grenzen sich konstruktivistisch ausgerichtete Fachvertreter einerseits von biologisch-universalistischen Positionen ab, die Emotionen als primär durch neuro-physiologische Prozesse konstituiert betrachteten und weisen andererseits auch das – in weiten Teilen der Psychologie bis heute vorherrschende – Verständnis von Emotionen als intra-individuelle Zustände zurück.

<sup>4</sup> Der Begriff des Emotionsrepertoires umfasst die mit kulturspezifischen Konzepten diskreter Emotionen verbundenen verbalen und non-verbalen Ausdrucksregeln, die vielfältigen emotionalen Praktiken, in denen diese Regeln individuell und kollektiv ausagiert werden sowie die durch diese Regeln strukturierten Modi des körperlichen Erlebens, einschließlich der Subjektivierungseffekte, die diese Repertoires auf einzelne Akteure und Kollektive haben. Durch den semantischen Bezug zum Theater werden Emotionen hier als Inszenierungen emotionaler Sinngehalte in Bezug auf unterschiedliche soziale Räume, Arenen und wiederkehrende Szenarien beschreibbar. Siehe SFB 1171 *Affective Societies* (2016): Working Paper 01/16:5.

*Affekte* stellen dagegen eine unbestimmte Größe dar, sie unterscheiden sich von Emotionen dadurch, dass sie (noch) nicht kulturell kategorisiert bzw. in diskursiv etablierte Bahnen gelenkt sind und damit auch nicht auf spezifische Weise ausgedrückt und ausagiert werden können. Sie entziehen sich somit weitgehend der reflektierenden Repräsentation. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Affekte völlig unabhängig von Sozialisations- und Enkulturationsprozessen sind, vielmehr entstehen sie – bildlich gesprochen – in deren Windschatten, d.h. in den nicht-semantisierten, den (noch) nicht von Bedeutungs- und Ausdruckskonventionen strukturierten Bereichen. So manifestieren sich Affekte häufig als *gefühlte Differenz* zu bereits Bestehendem, etwa, wenn Personen wahrnehmen, dass ihnen die impliziten Codes einer sozialen Gemeinschaft nicht geläufig sind und sie sich deshalb verunsichert fühlen oder wenn sie registrieren, dass sie in bestimmten Kontexten nicht den gesellschaftlich dominanten Gefühlsregeln entsprechen, indem sie z.B. lange und intensiv um einen Verlust trauern, der sozial nicht als betrauernswert gilt.<sup>5</sup> Der hier skizzierte Begriff des Affekts ermöglicht einen Zugriff auf die menschliche Emotionalität jenseits der Verankerung im Individuum und der Strukturierung durch gesellschaftliche Diskurse und Normierungen.<sup>6</sup> Vor allem in der ethnologischen Forschung mit ihrer starken Fokussierung elaborierter kultureller Bedeutungssysteme ist diese Dimension lange ein blinder Fleck geblieben.<sup>7</sup> Für ein Verständnis gesellschaftlicher Dynamiken und Wandelprozesse, die stets auch etablierte Emotionsrepertoires tangieren, bildet der Begriff des Affekts ein wichtiges analytisches Werkzeug. Als dynamisches relationales Bezugsgeschehen außerhalb etablierter Kategorien spielt Affektivität eine bislang unterschätzte Rolle für gesellschaftliche Veränderungen. Affekte stellen körperliche Bezugnahmen auf die Welt dar, sie binden Menschen in ihrer

---

<sup>5</sup> So ist z.B. die sogenannte “Schmetterlingskinder“-Bewegung, zu der sich in Deutschland in den frühen 90er Jahren zahlreiche Eltern zusammengeschlossen haben, die mit Fehl- oder Totgeburten konfrontiert waren, aus dem Erleben affektiver Dissonanzen in Bezug auf die vorherrschenden gesellschaftlichen Gefühlsregeln entstanden, die eine lange und intensive Trauer um solche Verluste als unangemessen kategorisierten und pathologisierten. Durch ihren Zusammenschluss begannen die Betroffenen ihre Empfindungen zu artikulieren und ihnen symbolische und rituelle Ausdrucksformen zu geben. Sie veränderten so nicht nur die konventionellen Trauerregeln, sondern auch die Gesetzgebung der BRD, die seit 1994 die zuvor untersagte Bestattung von Frühgeburten zulässt; siehe hierzu: Röttger-Rössler 2009.

<sup>6</sup> SFB 1171 *Affective Societies* (2016): Working Paper 01/16:3; eine gute Skizzierung des hier zugrundegelegten Affektverständnisses gibt auch von Scheve (2016: 13).

<sup>7</sup> Die *Affect Studies*, die sich ausgehend von zwei programmatischen Aufsätzen von Sedgwick & Frank (1995) sowie Massumi (1995) ab Mitte der 1990er Jahre in verschiedenen kultur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen etablierten, haben die ethnologische Emotionsforschung kaum beeinflusst.

Erst in jüngster Zeit beginnen Fachvertreter\_innen sich mit dieser Richtung auseinanderzusetzen z.B. Svašek 2012, Stewart (2007); Navaro-Yashin (2013); McGrail, Davie-Kessler & Guffin (2016), Pelkmans 2013; siehe auch Martin (2013) für eine kritische Reflexion affekttheoretischer Annahmen.

Leiblichkeit, also mit all ihren Sinnen in ihre sozialen und räumlichen Umgebungen ein. “Affect is a ‚mode of being‘ and a continuous bodily orientation towards the world that has meaningful evaluation qualities“, formuliert von Scheve (2016:13). Er führt aus, dass Körper beständig über ihr perzeptuelles System Informationen aus ihrer Umgebung aufnehmen und auf diese Informationen kontinuierlich durch Veränderungen ihres “affective modes“ reagieren, was sich ihm zufolge als Prozess des “meaning-making“ begreifen lässt. Diese affektiven Bezugnahmen vollziehen sich primär auf subtile, den Subjekten nicht bewusste Weise, sie beeinflussen aber die Aktionsbereitschaft ihres Körpers und damit ihre Handlungsfähigkeit. Mit der Konzeptualisierung von Affekten als körperliches Resonanzgeschehen entsteht die Frage, ob und wie sie von *Gefühlen* (feeling) zu unterscheiden sind. In Anlehnung an das im SFB 1171 entwickelte Begriffsverständnis bezeichne ich hier das *subjektive, leibliche Erleben* einer spezifischen affektiven Relationalität als *Gefühl*.<sup>8</sup> Gefühle entstehen, wenn die affektiven Bezugnahmen auf die Umgebung eine solche Intensität erreicht haben, dass das wahrnehmende Subjekt sie bewusst registriert, aber (noch) nicht spezifizieren und als distinkte Emotionen einordnen kann. Alltagssprachliche Redewendungen wie in einer bestimmten Situation “ein ungutes Gefühl“ zu haben, spiegeln diesen Aspekt wieder. Gefühle kennzeichnen sich also ähnlich wie Affekte durch eine gewisse Unbestimmtheit, werden im Gegensatz zu Letzteren aber bewusst registriert. Gefühle können kurzfristige, situativ gebundene Phänomene sein, aber auch längerfristige, dispositionale Orientierungen darstellen, wie beispielsweise Gefühle der Zugehörigkeit zu oder der Entfremdung von einem sozialen Kollektiv und Lebensumfeld. Als relativ stabile Hintergrundeinstellungen, die sich aus zahlreichen ähnlichen Erfahrungen generiert haben, beeinflussen dispositionale Gefühle unmittelbare affektive Resonanzprozesse, können andererseits aber durch diese auch irritiert werden. Emotion, Affekt und Gefühl bilden korrelierende analytische Begrifflichkeiten, die eine jeweils andere Perspektive auf in der empirischen Realität eng verflochtene Dynamiken ermöglichen.

#### **4. Dimensionen der Zugehörigkeit**

##### **4.1. Gemeinsamkeit**

Wenden wir uns nun der ersten der von Pfaff-Czarnecka (s.o.) unterschiedenen Dimensionen von Zugehörigkeit zu: der Wahrnehmung und Performanz von Gemeinsamkeit. Was ist damit gemeint?

---

<sup>8</sup> SFB 1171 *Affective Societies*, Working Paper 01/16:6.

Die Formulierung “Wahrnehmung von Gemeinsamkeit” spielt auf eine bedeutsame Unterscheidung an, die in der Zugehörigkeitsforschung getroffen wird: die Unterscheidung zwischen *being* und *belonging* (Glick-Schiller 2003,2007; Levitt & Glick-Schiller 2004; Pfaff-Czarnecka 2012). *Belonging* wird dann relevant, wenn Menschen ihr tiefes Eingebettetsein in einen sozialen Raum und damit ihre Gemeinsamkeit bewusst wird. Anders ausgedrückt: wenn “Zugehörigkeit” kein selbstverständlicher *Seins*-Zustand mehr ist. In vertrauten, alltäglichen Lebenswelten bewegen wir uns in der Regel mit absoluter Selbstverständlichkeit, mit nahezu schlafwandlerischer Sicherheit. Wir wissen die Gesten, Zeichen und Verhaltensweisen unseres sozial-räumlichen Umfeldes ohne bewusste Reflexion zu deuten und können uns jeweils angemessen verhalten. So erkennen wir z.B. an Tonlage und feinsten Ausdruckszeichen, ob ein Gesprächspartner – auch wenn er sich einer freundlichen Wortwahl bedient – ungeduldig oder unwirsch ist und vermögen darauf zu reagieren; wir haben habitualisiert wie man mit anderen Menschen gemeinsam einen Raum betritt, in eine U-Bahn einsteigt oder sich an einer Kasse im Supermarkt anstellt und welche Körperdistanzen dabei jeweils einzuhalten sind, etc.

Es sind komplexe Formen geteilten Wissens, geteilter Praktiken und Symbole, die es uns im Normalfall ermöglichen, tagtäglich reibungslos durch unseren Alltag zu navigieren und die uns eine “ontologische Sicherheit” (Giddens 1996) vermitteln, d.h. uns auf unbewusste, selbstverständliche Art zugehörig *sein* lassen. “Die ontologische Sicherheit hat mit dem ‘Sein’ zu tun oder, um es in phänomenologischer Terminologie zu sagen, mit dem ‘In-der-Welt-Sein’. Sie ist jedoch kein kognitives, sondern ein emotionales Phänomen, das seine Wurzeln im Unbewußten hat” (Giddens 1996:118).<sup>9</sup> Im Sinne des hier zugrunde gelegten Begriffsverständnisses handelt es sich bei der “ontologischen Sicherheit“ jedoch nicht um ein emotionales Phänomen, sondern um ein affektives Resonanzgeschehen, eine unbewusste Form des Eingebettetseins. Sobald jedoch diese unmittelbare Zugehörigkeit im Sinne eines prä-reflexiven “In-der-Welt-Seins” explizit zum Thema wird, geht ihre Selbstverständlichkeit verloren (Pfaff-Czarnecka 2012:20). Dies ist in der Regel der Fall, wenn Menschen sich – etwa

---

<sup>9</sup> In den “Konsequenzen der Moderne“ (1996) diskutiert Giddens die “ontologische Sicherheit“ als ein emotionales Phänomen, als ein im Unbewussten verankertes Gefühl existentiellen Vertrauens in die jeweilige Lebensumwelt, in andere Personen sowie in sich selbst. Unter Bezugnahme auf Eriksons (1965) Ausführungen zur Entwicklung von kindlichem „Urvertrauen“ sieht er die Grundlage für die ontologische Sicherheit in der “emotionalen Impfung“ (1996:120) mit Vertrauen, die während der Kindheit in Form stabiler, verlässlicher Mutter-Kind bzw. Kind-Versorger-Beziehungen erfolgt. Neben als zuverlässig erlebten sozialen Beziehungen tragen nach Giddens vor allem Handlungsroutinen und die mit ihnen einhergehenden Kontinuitätserfahrungen stark zur ontologischen Sicherheit bei (1996:124). Als prä-reflexives, existentielles Vertrauen stellt die “ontologische Sicherheit“ eine fundamentale Form affektiver Relationalität dar.

im Rahmen von Migration – in neue Lebenswelten einfinden und aus vertrauten Zusammenhängen lösen müssen. Die Auseinandersetzung mit fremden, unbekanntem Lebenskontexten geht zunächst mit der fundamentalen Verlufterfahrung der “Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit” einher: Viele Grundlagen des sozialen Miteinanders müssen neu erlernt werden, es gibt kein selbstverständliches, unreflektiertes Interagieren aufgrund geteilter Codes und Routinen mehr. Das Einfinden in neue Lebenskontexte wird von zahlreichen *Befremdungsmomenten* begleitet. Die Einzelnen erfahren im Rahmen alltäglicher Begebenheiten das Fehlen von Gemeinsamkeit im Sinne geteilter Wissens- und Bedeutungssysteme. Diese *Befremdungsmomente* sind umso gravierender je unterschiedlicher die jeweiligen Lebenswelten strukturiert sind. So werden im Falle von Binnenmigrationen in erster Linie vertraute Alltagswelten mit ihren spezifischen Charakteristika verlassen, aber es vollzieht sich kein Wechsel in völlig andersartige gesellschaftliche, politische, ökonomische Strukturen und Wertsysteme.<sup>10</sup> Die *Befremdungen* werden somit vergleichsweise deutlich geringer sein, als in den Fällen, in denen große sozio-kulturelle Differenzen zwischen den jeweiligen Welten bestehen. Auf letztere konzentrieren sich meine Überlegungen hier in erster Linie. In diesen Fällen erlernen die Einzelnen – oft sehr mühevoll und in Reaktion auf zahlreiche Missverständnisse – Schritt für Schritt die Codes ihres neuen Umfeldes und werden sich gleichzeitig der Grundlagen ihrer Herkunftsgesellschaft bewusst. Im Spiegel der neuen und fremden Lebenswelt werden die impliziten Codes der alten und vertrauten Welt sichtbar: aus *being* wird *belonging*. In diesem Zusammenhang möchte ich die Aufmerksamkeit nochmals auf einen Satz aus dem Eingangszitat lenken: „Wir sehnen uns nach einem Ort an dem wir sein können, statt das Sein vorzuspielen. Gleichzeitig wissen wir: Das ist kein Ort, sondern ein Zustand.“

Es ist aufschlussreich, dass hier die in Deutschland herangewachsenen Töchter von Immigrant\_innen Sehnsucht danach artikulieren, einfach zugehörig zu *sein*, denn diese jungen Frauen sind in transnationalen Familienkonstellationen herangewachsen, sie sind somit von

---

<sup>10</sup> Ein für die Zugehörigkeitsforschung interessantes Phänomen, stellen die sogenannten “third cultures“ (Pollock & Van Reken 2009) dar, die sich als spezifische, von den hochmobilen transnationalen Eliten (Diplomat\_innen, Mitarbeiter\_innen global operierender Unternehmen, Entwicklungshelfer\_innen, Missionar\_innen etc.) geschaffenen sozio-kulturellen Orientierungssysteme, Infrastrukturen und Lebensstile verstehen lassen, die es diesen erlauben sich stets erneut an ihnen bislang unbekanntem Orten der Welt zurechtzufinden. Mitglieder dieser “third cultures“ entstammen den unterschiedlichsten Ländern; was sie eint ist, dass sie in dem jeweiligen Land, in dem sie temporär leben und arbeiten, fremd sind. Mit den lokalen Bevölkerungen interagieren sie in der Regel nur wenig. Es ist aufschlussreich, dass für die sogenannten “third culture kids“, d.h. die in derartigen Zwischenwelten aufwachsenden Kinder dieser globalen Eliten, die Frage nach ihrer sozialen und kulturellen Zugehörigkeit, ihren “Wurzeln“ einen zentralen Stellenwert einnimmt, s. Pollock & Van Reken 2009:3ff; vgl. Bushong 2013.

Kindheit an in zwei Welten, in zwei sozio-kulturellen Bezugssystemen sozialisiert worden. Diese Äußerung stellt meines Erachtens die in der Transnationalismus- und Migrationsforschung häufig vertretene Annahme, dass sich ohne weiteres in zwei Welten leben lässt, dass es also “transnational ways of being” (Levitt & Glick-Schiller 2004) gibt, in Frage – zumindest aus emotionstheoretischer Sicht. Denn die affektive “ontologische Sicherheit”, die prä-reflexive, selbstverständliche Zugehörigkeit zerbricht in dem Moment, in welchem sie erkannt wird und als Wissen um die Relativität von Lebensformen ins Bewusstsein dringt. In diesem Moment wird Zugehörigkeit zu einem Gegenstand der Reflexion und damit häufig auch der bewussten Entscheidung (also der Identifikation).<sup>11</sup> Sie wandelt sich damit von einem primär affektiven Resonanzgeschehen in ein zunehmend emotionales Phänomen. Sie wird zu einer Erfahrungsdimension, die in den Gefühlen, Gedanken, Gesprächen und Handlungen von Menschen, die mehreren Welten angehören, einen breiten Raum einnimmt. In ersten explorativen Gesprächen, die ich im Rahmen eines gerade begonnenen Forschungsprojektes zur “Gefühlsbildung im vietnamesischen Berlin“ mit jungen Vietnames\_innen der zweiten Generation führte, tauchte diese Thematik stets auf, auch ohne dass ich das Gespräch darauf gelenkt hätte. Meine Gesprächspartner\_innen charakterisierten die Frage der Zugehörigkeit als eine bedeutsame, oft quälende Problematik in ihrem Leben.<sup>12</sup> So formulierte ein junger, in der Sozial- und Kulturarbeit tätiger Deutsch-Vietnamese mir gegenüber: “Ich baue ständig Brücken, versuche stets zwischen diesen beiden Welten zu vermitteln, zu welcher ich selber gehöre – weiß ich nicht. Ich gehe im Dazwischen verloren.“ Dieses Zitat, das prototypisch für zahlreiche ähnliche Formulierungen ist, zeigt, dass das Navigieren, das “Switchen“ zwischen vietnamesischen und deutschen Lebens- und Verhaltensweisen, die in vielerlei Hinsicht als äußerst disparat erlebt werden, keineswegs eine habitualisierte Routine, sondern einen stets bewusst und oft als schwierig wahrgenommen Prozess darstellt.

Dass Menschen, die in “zwei Welten” hineingeboren und hineinerzogen worden sind, sich keineswegs mit unhinterfragter Selbstverständlichkeit in und zwischen diesen bewegen, lässt

---

<sup>11</sup> Pfaff-Czarnecka verwendet in diesem Zusammenhang die Metapher des Ankers: “Man kann hingegen am Ort der Wahl vor Anker gehen; die Anbindungen nach eigenem Gutdünken wählen. Mit der Metapher des Ankers lässt sich Zugehörigkeit – anders als bei der Wurzel – weniger als Nostalgie (>be-longing<) und vielmehr als Möglichkeit (>be-coming<) denken. (2012:103).

<sup>12</sup> Einige meiner Gesprächspartner\_innen gaben an, dass sie versucht hätten diese Problematik durch bewusste Zugehörigkeitsentscheidungen zu lösen: so bemühten sich einige bewusst beide Welten zu integrieren bzw. sich simultan in Deutschland und Vietnam zu beheimaten, während andere die Strategie wählten sich primär in einer der beiden Welten zu verorten, wobei dies im Fall der zweiten Generation vornehmlich Deutschland war. Es muss jedoch betont werden, dass hier noch keinerlei repräsentative Aussagen getroffen werden können, da diese Studie, die im Rahmen des SFB 1171 “Affective Societies“ durchgeführt wird, noch ganz am Anfang steht.

sich auch sehr gut anhand einer weiteren Passage aus dem eingangs zitierten Buch “Wir neuen Deutschen” illustrieren, in der Khué Pham einen Familienbesuch in Vietnam reflektiert:

“Im Flugzeug denkst Du darüber nach, wohin die Reise geht. Leute, die dich nicht gut kennen, sagen: in die Heimat. Deine Verwandten sagen, nach Hause. Deine Eltern sagen: zur Familie. Aber du, du weißt es nicht. Kannst dieses dumpfe Gefühl im Magen nicht benennen, das dich auf jeder Reise hierher begleitet. (...)”

Die Autorin fühlt sich, wie dieses Zitat zeigt, keineswegs beiden Welten gleichermaßen zugehörig. Ein “transnational way of being” scheint ihr nicht zu gelingen. Sie ist unsicher, sie ringt mit sich und kann die inneren Spannungen, die diese Unsicherheit verursacht, nicht benennen. Es ist affekttheoretisch interessant, dass die Zugehörigkeitsproblematik gerade bei den Kindern von Immigrant\_innen, die ja mit der Erfahrung der Relativität von Lebenswelten groß geworden sind, eine so zentrale Rolle spielt. Es scheint gerade dieses Wissen um die Relativität von Lebensformen, Norm- und Wertsystemen sowie Verhaltensmodi zu sein, dass einem Zugehörig-*Sein* im Sinne eines unhinterfragten affektiven Dazugehörens entgegensteht. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf das Eingangszitat verwiesen, in dem die Autorinnen ihre häufigen Erfahrungen der Nicht- oder Teilzugehörigkeit als ein “Gefühl der Entfremdung“ charakterisieren, welches sie in einer affektiven Distanz zu all ihren Lebenswelten positioniert.

Eine nicht unerhebliche Rolle im Kontext dieser Selbstverortungen spielt auch die graduelle Differenz der Welten mit denen die Einzelnen jeweils assoziiert sind. Diesbezüglich möchte ich nochmals Khué Pham zu Wort kommen lassen:

“Deine Verwandten rollen (am Flughafen) auf Dich zu. (...) Sie umarmen dich auf diese komische Art, mit der Vietnamesen einander umarmen: schnell und möglichst ohne Körperkontakt. Du verhaspelst dich dabei, die Namen bei der Begrüßung zu nennen (...) Seit deinem letzten Besuch vor ein paar Jahren hattest Du mit deinen Verwandten keinen Kontakt. Worüber solltet ihr euch auch austauschen: dass du für ein langes Wochenende nach Paris geflogen bist? Dass deine größte Sorge ist, nicht genug Zeit zum Abschalten zu haben? Dass dein neues iPad sehr praktisch ist? (...) Ihr lebt in zwei Ländern, zwischen denen Jahrzehnte liegen. In Deutschland verdienst du zehnmal soviel wie deine Cousine in Vietnam. Als Deutsche denkst du an Selbstverwirklichung, als Vietnamesin denkt sie ans Überleben. Deine Gesundheit ist besser, deine Reisen sind weiter, deine Zukunft ist offen. Ihre Familie ist größer, ihre Wohnung ist spärlicher, ihre Erwartungen sind bescheiden. Wie ein Riss zieht sich die Ungerechtigkeit der Globalisierung durch eure

Familie. Gibt es mehr, das euch verbindet oder mehr, das euch trennt? Selbst wenn es die Sprachbarriere nicht gäbe - könntet ihr einander je verstehen? (...) Du hoffst, dass der Unterschied zwischen Vietnam und Deutschland kleiner wird. Dass die beiden Welten zusammenrücken, sodass du dich nicht jedesmal ganz verlierst, wenn du von einer in die andere gehst. Dass der Riss in deiner Familie, der Riss in dir selbst, mit der Zeit geringer wird.” (S. 85)

Das hier angesprochene Auseinanderklaffen von ökonomischen Möglichkeiten und damit verbundenen Lebensstilen und Lebensorientierungen, das Menschen trennt, die sich als zusammengehörig begreifen, die verwandtschaftlich verbunden sind, ist ein Thema, mit dem sich die meisten Pendler\_innen zwischen den “Ländern des globalen Nordens und Südens” konfrontiert sehen und das sie meist als äußerst spannungs- und leidvoll wahrnehmen und beschreiben. Diese Erfahrungsdimension ist unabhängig von der Generationenfrage, also davon, ob jemand gerade in ein Land eingewandert oder Kind von Migrant\_innen ist.

Ich möchte in diesem Kontext einen jungen Südinder zitieren, der seit Jahren in Deutschland lebt und arbeitet und von dessen Verdienst seine Familie in Indien abhängt. Er leidet auf andere Weise an dieser globalen ökonomischen Schere. Er artikuliert eine zunehmende Entfremdung von seiner indischen Familie, die er an zwei Faktoren festmacht, zum einen an den veränderten Ansprüchen, die er mittlerweile an den intra-familiären Umgang hat und zum anderen an der *Unübersetzbarkeit* der unterschiedlichen Lebenswelten ineinander. So erzählte er mir nach seinem letzten Aufenthalt in Indien:

“Es stört mich zunehmend, dass mich noch nie jemand gefragt hat, wie es mir eigentlich in Deutschland geht, wie ich zurechtkomme, niemand, auch meine Eltern und Geschwister nicht. Ich könnte aber auch nicht erklären, wie es ist in Deutschland zu leben, wie schwer, sie würden es nicht verstehen. Ich versuche es gar nicht mehr. Alle gehen davon aus, dass es das große Glück ist in Europa zu sein. Glück ist es für meine Familie, sie brauchen mein Geld zum Überleben. Aber wie es mir damit geht – so etwas fragt in Indien keiner. Der Einzelne zählt nicht. Das ist anders als hier.”

In der Auseinandersetzung mit dem in Deutschland zentralen Individualitätsparadigma, das den Einzelnen das Ausloten und Artikulieren ihrer subjektiven Befindlichkeiten ermöglicht (bzw. genaugenommen sogar abverlangt) ist für Pratip, so der Name des jungen Mannes, die Selbstverständlichkeit der völligen Unterordnung eigener Interessen gegenüber dem Familienwohl fragwürdig geworden. Er stellt nun veränderte Ansprüche an familiäre Beziehungen, indem er wünscht, dass die Anderen Interesse und Anteilnahme an seinen

Gefühlen zeigen und damit auch anerkennen, was er für die Familie tut und zum Teil erleidet. Neben seiner nur schwer in indische Verhältnisse übersetzbaren Lebensrealität in Deutschland, also der Unmöglichkeit des *Teilens* von Erfahrungen, sind es vor allem auch Pratis veränderte Einstellungen und Wertsetzungen, die ihn in Bezug auf seine Familie affektive Dissonanzen erleben lassen. Ein Leben in sehr unterschiedlichen Kontexten – nicht nur in ökonomischer, sondern auch in weltanschaulicher Hinsicht – reduziert Gemeinsamkeit und erschwert den Erfahrungsaustausch. Prati kann etliche seiner Erlebnisse in Deutschland nicht mitteilen und auch Khué Pham weiß nicht, worüber sie sich mit ihren Verwandten in Vietnam unterhalten soll.

In diesem Kontext entsteht die Frage, was Menschen eigentlich veranlasst über große Distanzen und lange Zeiträume hinweg enorm viel Kraft und Ressourcen in die Aufrechterhaltung ihrer familiären und weiteren sozialen Netzwerke zu investieren, insbesondere, wenn diese Beziehungen als zunehmend problematisch erlebt oder die Anforderungen an die Einzelnen zu hoch werden. Warum werden diese Verbindungen scheinbar so selten abgebrochen? Worauf basiert diese starke Zusammengehörigkeit? Wenden wir uns nun der Zusammengehörigkeit als zweiter Dimension von Zugehörigkeit | *belonging* näher zu.

#### 4.2. Zusammengehörigkeit

Zusammengehörigkeit fasse ich hier als – größtenteils bewusst erlebte – soziale Nähe, die sich aus der Eingebundenheit des Einzelnen in komplexe Bande der Gegenseitigkeit ergibt.<sup>13</sup> Menschen sind in vielfältige, sehr unterschiedliche Reziprozitätsnetze eingespannt. Ich konzentriere meine Überlegungen hier auf Familienverbände als primäre soziale Bezugsgröße, die vor allem auch in Migrationszusammenhängen eine zentrale Rolle spielt. Vielfach sind es ja gerade die Verpflichtungen gegenüber der Familie, die Einzelne migrieren lassen. Migration stellt zwar kein neues, aber ein zunehmend zentraler werdendes Muster familiärer Lebensführung dar (Bryceson & Vuorela 2002; Körber 2011). Grenzüberschreitende Familiennetzwerke sind längst zu einem wichtigen ökonomischen Faktor geworden, nicht nur für die betroffenen Familien, sondern auch für die Volkswirtschaften der meist wirtschaftlich schwächeren Herkunftsländer. Familiäre Reziprozitätsmuster verlangen ihren Mitgliedern Gehorsam, Loyalität und das Zusammenlegen von Ressourcen ab. So unausgesprochen diese Regeln auch sein mögen, Zusammengehörigkeit fußt zu einem großen Teil auf gegenseitiger

---

<sup>13</sup> Vgl. Pfaff-Czarnecka (2013:13f) zu Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit.

Kontrolle und der Aufrechnung von Leistungen. Pfaff-Czarnecka spricht diesbezüglich sogar von “Regimes der Zugehörigkeit” und formuliert: “Kollektiver Erwartungsdruck in Bezug auf Anwesenheit, Investition der eigenen Zeit und finanzielle Beiträge zum Wohle der Gemeinschaft sowie die Bereitschaft zum langfristigen Engagement sind der Preis des sicheren Aufgehobenseins in einem Wir-Gefüge”. (2012:32)

Wenden wir uns in diesem Zusammenhang nochmals dem jungen Inder Pratip zu. Er unterstützt mit seinem mageren Gehalt als Krankenpfleger nicht nur seine alten und verdienstlosen Eltern, sondern finanziert auch das Studium eines Neffen und eines Cousins. Für ihn selbst bleibt hier gerade genug zum Leben. Er dreht jeden Euro um. Auf meine Frage, was passieren würde, wenn er sage, er könne das Studium des Cousins nicht weiter finanzieren, antwortete er:

“Dann würden meine Eltern und Geschwister komplett das Gesicht verlieren. Sie könnten nicht mehr frei durchs Dorf gehen. Es würde dann heißen, sie hätten einen Sohn und Bruder, der sich nicht sorgt (who doesn’t care). Sie würden sich schämen.”

Hier tritt die lokale Gemeinschaft als eine bedeutende, Konformität einfordernde Instanz hervor, die über soziale Ausgrenzungsmechanismen – Beschämung – der vor Ort lebenden Personen, auch die migrierten Mitglieder trifft und ihren Regeln unterwirft. Mit dem Satz “Sie könnten nicht mehr frei durchs Dorf gehen” nimmt er in dieser Aussage Bezug auf den Tratsch und Klatsch mit dem die Dorfgemeinschaft auf sein Fehlverhalten reagieren würde, und er führt aus, dass seine Eltern und Geschwister in der Konsequenz auch ihrerseits weniger Unterstützung in Alltagsbelangen erhalten würden. Der Gang durchs Dorf bei dem die Eltern durch Beschämung sozial ausgegrenzt werden, wenn der ferne Sohn seine Unterstützungsleistungen für weitere Mitglieder der Gemeinschaft schmälert, versinnbildlicht die Bedeutung der *Performativität* (im Sinne Butlers 1993) für Zusammengehörigkeit und damit Zugehörigkeit. Die Reziprozitätsregeln, die der südindischen Lokalgemeinschaft zugrunde liegen, werden durch die subtile Ausgrenzung der Eltern im Tratsch performiert und damit reproduziert.<sup>14</sup> Während die Unterstützungsleistungen, die Pratip seinen Eltern und seinem Neffen zukommen lässt mit seiner engen affektiven Bindung an diese einhergehen, sind die Zuwendungen an den ihm persönlich nicht besonders nahestehenden Cousin ein Tribut an die sozialen Erwartungen, nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund einer eventuellen späteren Rückkehr nach Indien.

---

<sup>14</sup> Zur Bedeutung von Klatsch (gossip) in transnationalen Beziehungsgefügen s. Dreby (2009).

Eine besondere Bedeutung im Kontext von Migration und transnationalen Familiennetzen kommt den Formen virtueller Ko-präsenz durch die neuen Kommunikationstechnologien zu. So telefoniert Pratip täglich mit seinen Eltern und zweimal wöchentlich gibt es einen Skype Jour Fixe, bei dem sich neben den Eltern und Geschwistern auch in wechselnder Zusammensetzung andere Familienmitglieder und Nachbarn vor dem alten Laptop versammeln. Dazu kommen noch diverse Chats und Skype-Gespräche mit Freunden in Indien. Pratip ist also immer über alle Ereignisse, über alle großen und kleinen Dramen seiner heimischen Welt informiert, er wird in anstehende Entscheidungsprozesse und Konflikte involviert. Er ist auf diese Weise auch stets in den lokalen Tratsch und Klatsch und die mit diesem verbundenen subtilen sozialen Ausgrenzungsprozesse involviert. Er verbringt drei bis vier Stunden täglich virtuell in Indien. In diesen Telefonaten und Skype-Gesprächen wird Zusammengehörigkeit performiert. Sie bilden in transnationalen Familienverbänden mittlerweile eine zentrale Alltagspraktik.<sup>15</sup> Aber sie sind eine zweiseitige Sache. Die Nähe, die sie aufrechtzuerhalten scheinen, ist nicht ausbalanciert. Dies hat zum einen mit der bereits angesprochenen Unübersetzbarkeit der Lebenswelten zu tun. Während für die migrierten Familienmitglieder die alltäglichen Erfahrungen ihrer Angehörigen gut vorstellbar und nachvollziehbar sind, können sie ihre eigenen tagtäglichen Sorgen und Schwierigkeiten, aber auch Freuden nicht oder nur sehr eingeschränkt (mit)teilen.

Auch wenn die modernen Kommunikationstechnologien audio-visuellen Austausch ermöglichen, so bleibt dieser dennoch stark auf verbale und vor allem aber auf bewusste Artikulation fokussiert. Die vielen kleinen Interaktionen, Gesten und Handlungen, in denen sich Zusammengehörigkeit im geteilten Alltag manifestiert, entfallen. Gerade aber emotionale Nahbeziehungen konstituieren und perpetuieren sich ganz wesentlich in impliziten gestischen und mimetischen Interaktionen. Dies gilt in besonderem Maße für kulturelle Kontexte, in denen psychologisierende Diskurse und verbale Artikulationen subjektiver Befindlichkeiten und Gefühle ungebräuchlich sind.<sup>16</sup> Kurz: die heutigen Kommunikationstechnologien ermöglichen es auch über große geografische Distanzen hinweg in steter und enger Verbindung zu bleiben. Sie binden Migrierte dadurch – zumindest auf der informativen Ebene – eng in die physisch verlassenen lokalen Welten ein und erschweren so möglicherweise auch eine allmähliche

---

<sup>15</sup> Vertovec (2009:54) bezeichnet die Einführung von “cheap calls“, d.h. preiswerter internationaler Telefon- und Mobilfunkverbindungen als “social glue of migrant transnationalism“.

<sup>16</sup> Einige neuere Studien zur Rolle von neuen Medien in der transnationalen Kommunikation zeigen, dass im Umgang mit den neuen Technologien auch neue emotionale Ausdrucksformen und -regeln geschaffen werden, die etablierte Modi des Gefühlsausdrucks modifizieren, siehe z.B. Berg 2015; Madianou & Miller 2011.

Loslösung und Eingliederung in neue Lebensverhältnisse, sie vermögen aber die affektiven Prozesse nicht zu ersetzen, die sich in alltäglichen leiblichen Interaktionen entfalten.

Lassen Sie mich dies an einem weiteren Fallbeispiel verdeutlichen: Eine ehemalige koreanische Studentin, die ihre Hochschulausbildung in Deutschland absolviert hat und immer nur für kurze Ferienbesuche nach Korea zurückgekehrt ist, hat nach Beendigung ihres Studiums zunächst ein Jahr in Korea verbracht, bevor sie zum Promovieren wieder nach Deutschland kam. Sie beschreibt dieses Jahr in Korea als schwierig und enttäuschend. Sie sei beständig als die “deutsche Tochter” bezeichnet und dadurch als “Andere” markiert worden; sie habe an zahlreichen kleineren alltäglichen Begebenheiten gemerkt, dass sie Subtexte und Nuancen nicht mehr begriff, zum einen da ihr die konkreten Vorgeschichten unbekannt waren und zum anderen da sich mittlerweile auch Ausdrucksformen in Korea verändert haben. Vor allem aber registrierte sie Entfremdungen innerhalb ihrer Freundschaftsbeziehungen, die sie während all der Jahre über Skype und WhatsApp gepflegt und als sicher angesehen hatte. Dieser affektiven Entfremdung wurde sie anhand zahlreicher kleiner Ausdruckszeichen gewahr: unterlassene Gesten der Intimität, die früher zwischen ihr und ihren Freundinnen üblich waren; Abbruch von Gesprächen in ihrer Gegenwart – “ach, Du weißt da eh nichts von” – sowie der ständigen Betonung, dass sie anders geworden sei, als auch anhand der Beobachtung, dass sich neue enge Bindungen innerhalb ihres Freundschaftsnetzwerkes formiert hatten. Kurz: sie wurde gewahr, dass sie an den lokalen sozialen Netzen nur noch eingeschränkt teilhat und dass diese sich im Verlaufe der Jahre verändert haben; eine Entwicklung, die ihr bei den kurzen Ferienbesuchen entgangen war. Ihre Kontakte in Deutschland bezeichnet sie als gute Bekanntschaften, ihre Freundschaften hat sie bis vor kurzem in Korea verortet. Jetzt stellt sie diese Bindungen in Frage. Trotz des dichten mediatisierten Austauschs haben sich die Freundinnen – zunächst unbemerkt – voneinander entfernt. Sie haben sich jeweils verändert, dies aber erst bei der längeren persönlichen Wiederbegegnung realisiert. Dieses Beispiel verweist darauf, dass affektive Bindungen (*attachments*) einer gewissen raum-zeitlichen Kontingenz bedürfen. Sie scheinen wesentlich an das Teilen von Erfahrungen gebunden zu sein, die aus gemeinsamen *Erlebnissen* resultieren, die wiederum – zumindest temporär - gemeinsame Lebensräume voraussetzen. In diesem Zusammenhang halte ich die von Casey (1996:18) getroffene Unterscheidung zwischen *Erlebnis* und *Erfahrung* für wichtig. Casey bezieht den deutschen Begriff *Erlebnis* auf unmittelbare, sensorische Wahrnehmungen (“lived experience“) und *Erfahrung* auf die Erinnerung an ein vergangenes Ereignis (“already elapsed experience“), das

bereits zum Gegenstand der Reflexion wird. Auch wenn sich seine Überlegungen primär auf die dialektische Beziehung zwischen Menschen und Orten (places) richten, so sind sie gleichermaßen relevant für interpersonale Beziehungen. Menschen, die gemeinsam verschiedene Episoden (an konkreten Orten) durchleben sowie einander in geteilten Lebensräumen mit allen Sinnen erleben, sind in dichte sensorische Resonanzbeziehungen eingespannt, die es ihnen erlauben einander auf unmittelbare, prä-reflektive Weise zu verstehen und zu verständigen. Das unmittelbare sinnliche *Erleben* (*sensing*) ist von zentraler Relevanz für affektive Bezugnahmen, die mediatisierte Kommunikationen nicht in demselben Umfang zulassen. Dies veranschaulicht eindrücklich eine Studie von Ulla Berg (2015) über die transnationalen kommunikativen Praktiken, mittels derer illegal in den USA lebende peruanische Migrant\_innen versuchen, die Beziehungen zu ihren in der Obhut von Familienangehörigen in Peru zurückgelassenen Kindern aufrechtzuerhalten. Berg schildert die Gefühlsregeln, denen die jeweiligen Kommunikationen unterliegen, so werden die Kinder beispielsweise von ihren Großeltern angewiesen, ihre Mütter oder Väter bei den regelmäßigen Telefonaten nicht zu bekümmern und bei den Gesprächen auch entsprechend überwacht.<sup>17</sup> Da die Eltern hierum wissen, versuchen sie in den Gesprächen aus kleinen unbewussten Ausdruckszeichen wie z.B. Stimmfärbungen auf das wirkliche Befinden ihrer Kinder zu schließen. Berg bezeichnet diese Versuche der Eltern, die Gemütsverfassung ihrer fernen Kinder zu erspüren, als “remote sensing“ und beschreibt, wie sehr die Eltern das Wissen quält, dass ihnen nur Halbwahrheiten präsentiert werden (2015:122ff).<sup>18</sup> Sie schildert, wie die Akteure im Rahmen dieser “long distance communications“ sowohl neuartige emotionale Ausdrucksformen als auch Ausdrucksregeln schaffen, inwieweit diese für die unterschiedlichen verwandten Medien (Telefonate, Briefe, Videokassetten) variieren und welche Formen des Emotionsmanagements sich hieraus ergeben. Ihr zufolge bildet “kinwork“ in Form von “long distance communications“ im Kontext langer – sich über Jahre erstreckender – Trennungen, die

---

<sup>17</sup> Die in Peru zurückgebliebenen Kinder verfügen in der Regel nur über eingeschränkte Medienzugänge. Die Mehrheit besitzt kein eigenes Handy, geschweige den Internetzugang oder PCs, ganz abgesehen von instabilen Stromversorgungen etc. (Berg 2015:116f). Auch Madianou und Miller (2011) betonen, dass die neuen Technologien zwar vielfältige – polymediale – Kommunikationsformen ermöglichen, der Zugang zu diesen Technologien aber für das Gros der Migrant\_innen sowie ihrer in der Heimat verbliebenen Angehörigen äußerst limitiert ist. Die ständige poly-mediale Vernetzung stellt ein primär urbanes, den wohlhabenderen Schichten vorbehaltenes Phänomen dar. Für die Mehrheit der Migrant\_innen aus weniger privilegierten Ländern bilden Mobiltelefone und preiswerte Telefonkarten, die “cheap calls“ ermöglichen, nach wie vor das zentrale Verbindungsmedium.

<sup>18</sup> Den Terminus “remote sensing“ hat Berg aus der Geographie entlehnt; er bezeichnet den Erhalt von Informationen über ein Objekt oder ein geografisches Phänomen durch Einsatz entsprechender Technologien und ohne physischen Kontakt mit dem Objekt oder der Region (2015:109).

im Rahmen illegalisierter Migrationen unvermeidlich sind, für alle Beteiligten “painstaking emotional work“ und ist dennoch oft zum Scheitern verurteilt (2015:124). So schildert sie anhand zahlreicher Fallbeispiele die allmählichen Entfremdungsprozesse, welche sich in vielen transnationalen Familien beobachten lassen, meist in dem eine Seite beginnt sich den “long-distance communications“ zu verweigern. Oft sind es die Kinder, die das Interesse an dem Kontakt mit ihren migrierten Müttern oder Vätern verlieren, die für ihren konkreten Lebensalltag zunehmend bedeutungslos werden (2015:133f).<sup>19</sup> Studien wie die von Berg fordern die weit verbreitete Auffassung heraus, der zufolge transnationale Familien eine unproblematische geografische Aufsplitterung von Haushalten darstellen, die via poly-medialer *long-distance communications* in engem Kontakt bleiben (Licoppe 2004, Wilding 2006). Diese Auffassungen übersehen die in der Regel als schmerzhaft und schwierig erlebten Trennungen, die den Alltag transnationaler Familien prägen, sowie die Bedeutung, die der unmittelbaren Ko-Präsenz und damit dem multi-sensorischen *Erleben* von Zusammengehörigkeit zukommt.<sup>20</sup> Ich möchte mich abschließend noch der dritten Dimension von Zugehörigkeit zuwenden, der “Verortung“.

#### 4.3. Verortung

Lebenswelten haben immer auch eine physische Komponente; soziale Welten sind in bestimmte Kultur-Räumlichkeiten eingebettet, d.h. in durch Menschen gestaltete Umwelten. Diese kennzeichnen sich durch bestimmte sensorische Qualitäten, durch spezifische räumlich-architektonische und materielle Strukturen, durch Gerüche, Geräusche, Farben, Formen, Lichtverhältnisse, Temperaturen usw. Wir sind in die Lebensräume, in denen wir herangewachsen sind und uns tagtäglich bewegen, mit all unseren Sinnen eingebunden. Sie sind uns in den Körper eingeschrieben, sie sind Teil unserer körperlichen Hexis (“bodily hexis“, Wise 2010).

Die Konturen der Landschaft oder Stadt durch die wir uns tagtäglich bewegen sind in unser “muskuläres Gedächtnis“ (Bachelard 1994) eingraviert und geben uns motorische Sicherheit. Wir nehmen unsere Umwelten durch unsere Sinnesorgane wahr und zugleich werden diese

---

<sup>19</sup> Zur Problematik mediatisierter “long distance communications“ sind in jüngerer Zeit etliche interessante Arbeiten erschienen. Siehe z.B. die Langzeitstudie von Madianou & Miller (2011), die sich am Beispiel philippinischer Arbeitsmigrantinnen in Großbritannien, die ihre Kinder in den Philippinen zurücklassen mussten, mit den mediatisierten Formen des “distant mothering“ und der “distant love“ beschäftigen. Siehe auch die Arbeiten von Parreñas 2005, Körber 2011, Drotbohm 2013, Åkesson, Carling, Drotbohm 2012

<sup>20</sup> Berg 2015:133; vgl. Abrego 2014, die ähnlich argumentiert.

durch die Spezifika der jeweiligen Umwelt geprägt und ausgeformt. Die Fortbewegung durch dichten, in diffuses Licht getauchten Regenwald erfordert ganz andere räumliche Orientierungskompetenzen, ganz andere visuelle, haptische, olfaktorische und motorische Fähigkeiten als das Abschreiten einer geraden gepflasterten Straße. Studien aus dem Bereich der Kognitionsanthropologie sowie der “Anthropology of the Senses” (Howes 2005) belegen, wie unterschiedlich die menschlichen Sinne in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Habitaten ausgebildet werden. Diese Befunde sind hier von Relevanz, da sie demonstrieren, dass Menschen stets *mit allen Sinnen* in ihre Lebensräume eingebunden sind und diese somit *sensescapes* (Howes 2005:143) bilden. “We are not only *in* places, but *of* them” formuliert der Philosoph Edward Casey, “(...) we are placelings, and our very perceptual apparatus, our sensing body, reflects the kinds of places we inhabit” (1996:19). Die perzeptuelle Aneignung von Orten, also der mit ihnen verbundenen Geräusche, Gerüche, Farben, Formen, Raumstrukturen und haptischen Texturen, bewirkt eine komplexe somatosensorische Habituation an die jeweiligen Umwelten, die ebenfalls zur “ontologischen Sicherheit” beitragen oder wie Ghassan Hage es nennt, “a sense of ontological comfort” hervorrufen (Hage 1997, Noble 2005). Individuen werden sich ihrer fundamentalen leiblichen Verortung, ihrer tiefen sensorischen Verankerung in bestimmten Umwelten allerdings meist erst durch Ortswechsel bewusst. Sie beginnen dann die Charakteristika der verlassenen kulturalisierten Natur-Räume zu vermissen: das Licht und die Luft des Herbstes, das Stimmen- und Duftgewirr des Basars, die nächtlichen Geräusche des Regenwaldes, das “Trekken der Wellen am Ostseestrand”. Die Heimatdichtung ist in allen Literaturen voll solcher Bilder.<sup>21</sup>

Ein großer Teil der neueren soziologischen, sozialanthropologischen und kulturgeographischen Transnationalismus- und Transmigrationsstudien rückt die Bedeutung, die konkrete Orte für Zugehörigkeitsgefühle | *belonging* entfalten, in den Mittelpunkt und fokussiert die vielfältigen Strategien und Praktiken, mittels derer Migrant\_innen sich multilokal zu verwurzeln bzw. “homes away from home“ zu schaffen versuchen. Diese Arbeiten zeigen, wie viele Kapazitäten und Ressourcen Migrant\_innen für sogenannte “place-making practices“ aufwenden, um sich affektiv an neue Orte oder simultan an mehrere Orte zu binden. Sie werfen die Frage auf, inwieweit Menschen konkreter, sinnlich erfahrbarer Räume, Orte und Landschaften bedürfen, um sich zugehörig zu fühlen und fordern damit Überlegungen heraus, die eine völlige

---

<sup>21</sup> Doch auch das Gegenteil kann der Fall sein. Häufig realisieren Menschen die negativen Sphären von Orten, also z.B. deren einengende, farblose und bedrückenden Qualitäten erst dann, wenn sie diesen Lebensumwelten entronnen sind.

Deterritorialisierung des Sozialen im Kontext von Globalisierungsprozessen prognostizieren. Allerdings hat dieser affekttheoretisch bedeutsame Aspekt bisher kaum Aufmerksamkeit erfahren. Sein Potential liegt meines Erachtens darin, dass er eine andere Lesart dessen ermöglicht, was in der konventionellen Integrationsforschung häufig mit negativer Konnotation als Tendenz zur Abgrenzung beschrieben wird. Bei den Bestrebungen von Immigranten lokalisierte Diasporagemeinschaften zu bilden, sich in den selben Stadtvierteln anzusiedeln und dort vertraute Strukturen zu schaffen, geht es aus affekttheoretischer Perspektive betrachtet nicht etwa um Abschottung und Integrationsverweigerung, sondern um Heimatbildung, um kreative Versuche sich in dem neuen Lebensumfeld *affektiv zu verorten*. Es gilt, sich auch auf der Ebene des sensorischen *Erlebens* in der neuen Umgebung zu verorten, in dem vertraute Sinneseindrücke (Gerüche, Geräusche, Farben, Formen etc.) und damit direkte affektive Bezugnahmen ermöglicht werden. In anderen Worten, es geht darum, die fremde Umgebung zumindest partiell dem “haptic habitus” (Wise 2010), d.h. den verkörperten Wahrnehmungsmodi anzugleichen und sich damit “vertraut” zu fühlen bzw. einen Teil “ontologische Sicherheit” zurückzugewinnen.<sup>22</sup>

Die mit der Ansiedlung von Immigrant\_innen oft einhergehende Verwandlung von Stadtquartieren (in Chinatowns, Little Indias oder Small Istanbuls etc.) evoziert wiederum Gefühle der Entfremdung bei den Alteingesessenen, die sich in “ihrem Viertel” nicht mehr heimisch, nicht mehr affektiv verankert fühlen. Die alten Läden sind nicht mehr da, die neuen bieten ungewohnte Waren in ungewohnten Räumlichkeiten an und praktizieren ungewohnte Verkaufsstile, Plätze und Freiflächen werden auf neuartige Weisen genutzt, etc. Auch hier werden ontologische Sicherheiten brüchig, die sich dann in ablehnende Haltungen gegenüber den “Fremden” niederschlagen können. In einer dichten ethnografischen Studie eines multi-kulturellen Vorstadtviertels von Sydney zeigt die Sozialanthropologin Amanda Wise (2010) inwiefern die “sensuous and embodied modes of being“ zu Konflikten zwischen den alt eingesessenen “Anglo-Celtics“ und den neu hinzugekommenen chinesischen Immigrant\_innen führen, die dieses Stadtviertel zu verwandeln beginnen. Sie entwickelt in diesem Beitrag das Konzept des “sensuous multiculturalism“ und zeigt, dass die Asynchronie der Sinne und des

---

<sup>22</sup> In den Überlegungen von Giddens (1996) zur ontologischen Sicherheit stellt Vertrauen/ Vertrautheit einen zentralen Parameter dar. Als ein primär im prä-reflexiven Bereich verortetes und stark körpergebundenes Phänomen bildet Vertrauen eine bedeutende affektive Dimension.

“haptic habitus“ der verschiedenen Bewohnergruppen dieses Stadtviertels zu interkulturellen Spannungen und alltäglichen Rassismen führen.<sup>23</sup>

## 5. Fazit

Was für Schlüsse lassen sich nun aus meinen Überlegungen zu Zugehörigkeit ziehen? Mein Ziel lag darin, “multiple Zugehörigkeiten“ oder das “Leben-in-mehreren-Welten“ aus einer emotions- und affekttheoretisch inspirierten sozialanthropologischen Perspektive zu problematisieren und auf einige zentrale Reibungszonen aufmerksam zu machen, mit denen Migrant\_innen konfrontiert sind und mit denen sie umgehen müssen. Hierbei handelt es sich um:

- Die Erfahrung des Verlustes der “ontologischen Sicherheit“, die aus *being belonging* werden lässt.
- Die Erfahrung der Unübersetzbarkeit oder Nicht-(Mit)teilbarkeit neuer Lebensrealitäten und damit die Erfahrung der sozialen *Entfremdung*.
- Die Erfahrung der Trennung von nahen Bezugspersonen und der impliziten sozialen *Distanzierung* (durch die limitierten Möglichkeiten des multi-sensorischen *Erlebens* von Zusammengehörigkeit und dem Erfordernis, technologisch vermittelte “Nähe auf Distanz“ herstellen zu müssen).
- Die Erfahrung der “Entortung“, d.h. des Verlustes der somatosensorischen Einbettung in bestimmte Kultur-Räume.

Diese vielfältigen Erfahrungen verdichten sich, so meine These, zu spezifischen dispositionalen Gefühlsorientierungen, die zahlreiche Migrant\_innen miteinander teilen und zwar ungeachtet ihrer jeweiligen sozio-kulturellen Herkunft. Sie bilden die bisher zu wenig beachteten affektiven und emotionalen Korrelate multipler Zugehörigkeiten.

In einer Diskussion dieses Beitrages mit Kolleginnen und Kollegen aus dem SFB “Affective Societies“ ist angemerkt worden, dass meinen Ausführungen – insbesondere der obigen zusammenfassenden Aufzählung – ein “melancholisches Narrativ“ zu unterliegen scheine: es

---

<sup>23</sup> Wise spricht hier von “localised racism“, von Ablehnungen und Spannungen die aus differenten leiblich-affektiven Verortungen resultieren. “Sharing real places (...) is not always an easy thing to do. (...) but tackling localised racism need to include and be empathetic to *both* those who are displaced when neighbourhoods change due to migration *and* the newcomers, who have an equal right to belong and to create a sense of homeliness for themselves” (2010:935).

sei so viel von Verlust die Rede. Selbstverständlich geht Migration nicht nur mit Verlusten einher.<sup>24</sup> Sie führt zu neuen Horizonten, Beziehungen und Chancen, aber Erfahrungen von Verlust, Trennung und Distanz(ierung) sind dennoch zentraler Bestandteil von Migration. Sie bilden Herausforderungen, mit denen die Einzelnen umgehen müssen und die von ihnen meist auf sehr kreative Weise gelöst werden. Durch das Aufdecken dieser fundamentalen Reibungszonen der Migration wollte ich die in etlichen Transmigrations- und Transnationalitätsstudien vertretene und meines Erachtens zu stark vereinfachende Sichtweise hinterfragen, der zufolge das Leben in zwei (oder mehr) Zugehörigkeitsräumen lediglich eine Frage der Kompetenz und Routine ist. Für eine emotionstheoretische Auseinandersetzung mit Migration ist eine systematische Betrachtung dieser Reibungszonen unabdingbar. Des Weiteren wollte ich die *Erlebensdimension*, d.h. die Bedeutung unmittelbarer leiblicher, multi-sensorischer Bezugnahmen auf andere Personen sowie auf sozial-räumliche und kultur-geografische Umwelten und deren Bedeutung für affektive Resonanzprozesse hervorheben. Menschen leben nach wie vor an konkreten Orten, auch wenn diese durch virtuelle Orte ergänzt werden; sie sind nach wie vor in unmittelbare leibliche Interaktionen eingespannt, auch wenn sie häufig – etwa im Rahmen transnationaler Familiengefüge – mit ihnen emotional nahestehenden Personen ausschließlich virtuell interagieren können. Diese differenten Modi der Bezugnahme gilt es in ihrer wechselseitigen Verflechtung zu betrachten, um zu einem vertieften Verständnis multipler Zugehörigkeiten und der mit diesen verbundenen affektiven Dynamiken zu gelangen.<sup>25</sup> Eine in diesem Zusammenhang wichtige Dimension bildet die Zeit, die ich hier abschließend noch kurz ansprechen möchte. Berg (2015) und Dreby (2010) weisen in ihren Studien zu transnationaler Elternschaft daraufhin, dass die migrierten Eltern und die zurückgebliebenen Kinder Zeit sehr unterschiedlich erleben. Während Letztere auf Anrufe, Briefe oder Sendungen der Eltern warten und die Zeit als langsam vergehend wahrnehmen, erleben Erstere aufgrund ihres eng getakteten, in die Strukturen einer kapitalistischen Ökonomie eingepassten Arbeitsalltags die Zeit als fliehend (Berg 2015:135f). Zeit wird unterschiedlich *erlebt*, nicht nur in Abhängigkeit von der individuellen Positionierung in einer sozialen Dyade (z.B. als wartendes Kind oder als in der Zeiteinteilung fremdbestimmter Arbeitnehmer) sowie abhängig von gesellschaftlichen Zeitkonzeptionen, sondern auch in

---

<sup>24</sup> An dieser Stelle möchte ich allen “Affectives“ unseres SFB für die anregende Diskussion dieses Papers herzlich danken. Mein besonderer Dank geht darüberhinaus noch an Christian von Scheve, Jan Slaby und Joanna Pfaff-Czarnecka für ihr konstruktiv-kritisches Lesen des überarbeiteten Beitrags.

<sup>25</sup> Zu “mediatisierten Beziehungen” im Kontext polymedial kommunizierender transnationaler Familiennetzwerke siehe auch Madianou & Miller 2012.

Abhängigkeit vom Lebensalter. In transnationalen Eltern-Kind-Beziehungen erweist sich gerade die starke Gegenwartsbezogenheit vor allem jüngerer Kinder als ein zentrales Problem, indem die im kindlichen Alltag zunehmend belanglos werdenden fernen Eltern “vergessen“ werden; aber auch langfristige Partnerschaften erodieren häufig durch permanente “Ungleichzeitigkeiten“. <sup>26</sup> Eine emotionstheoretisch bedeutsame Frage richtet sich darauf, wieviel gemeinsames, lokalisiertes multi-sensorisches *Erleben* emotionale Nahbeziehungen brauchen, um in mediatisierter Form fortbestehen zu können.

Die Beschäftigung mit den Dilemmata multipler Zugehörigkeiten und den kreativen Formen diese zu lösen fordert – last not least – das Integrationsparadigma heraus. Vor allem politische Integrationskonzepte nehmen die Perspektive von Zuwanderungsgesellschaften ein. Sie beschreiben aus Sicht national gedachter “Wir-Gruppen” die notwendigen Anpassungen, welche Zuwander\_innen zu leisten haben. Sie gehen davon aus, dass Menschen die vielschichtigen impliziten, tief in ihre Körper eingeschriebenen Prägungen durch ihre bisherigen Lebenswelten einfach abstreifen oder ablegen können, wie ausgediente Kleidungsstücke. Sie übersehen die fundamentale affektive Eingebundenheit von Menschen in ihre sozialen und räumlichen Herkunftskontexte. Integrationskonzepte sind primär dem Modell des “rational man” verpflichtet, in dem sie etwa vom Willen oder auch Unwillen zur Integration sprechen. Sie übersehen die zentrale Bedeutung, die Emotionen und Affekten für menschliches Handeln zukommt und damit auch die enormen Integrationsleistungen, die Migrantinnen und Migranten erbringen, indem sie sich bemühen, in mehr als einer Welt beheimatet zu sein.

---

<sup>26</sup> Eindringliche Beispiele gibt Berg 2015:125ff.

### Literatur

- Abrego, L. (2014): *Sacrificing Families: Navigating Laws, Labor, and Love Across Borders*. Stanford: Stanford University Press.
- Anthias, F. (2006): Belongings in a Globalising and Unequal World: Rethinking Translocations. In: Yuval-Davis, N.; Kannabiran, K. and Vieten, U. (eds.), *The Situated Politics of Belonging*. London: Sage, pp. 17–31.
- Åkesson, L.; Carling, J. and Drotbohm, H. (2012): Mobility, Moralities and Motherhood: Navigating the Contingencies of Cape Verdean Lives. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38(2): 237–260.
- Bachelard, G. (1994): *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
- Ballard, R. (1994): Introduction: The Emergence of Desh Pardesh, In: Ballard, R. (ed.), *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. London: C. Hurst, pp. 1-34.
- Berg, U. (2015): *Mobile Selves. Race, Migration, and Belonging in Peru and the U.S.* New York & London: New York University Press.
- Bryceson, D. F. and Vuorela, U. (eds.) (2002): *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg.
- Bushong, L. J. (2013): *Belonging Everywhere and Nowhere: Insights Into Counseling the Globally Mobile*. Indianapolis: Mango Tree Publisher.
- Butler, J. (1993): *Bodies that matter. On the discursive limits of “sex”*. London & New York: Routledge.
- Casey, E. S. (1996): How to get from space to place in a fairly short stretch of time. Phenomenological Prolegomena. In: Feld, S. and Basso, K. (eds.), *Senses of Place*. Santa Fe & New Mexico: School of American Research Press, pp. 13–52.
- Dreby, J. (2009): Gender and Transnational Gossip. *Qualitative Sociology* 32(1): 33–52.
- Dreby, J. (2010): *Divided by Borders: Mexican Migrants and Their Children*. Berkeley: University of California Press.
- Drotbohm, H. (2013): The Promises of Shared Motherhood and the Perils of Detachment: A Comparison of Local and Transnational Child Fostering in Cape Verde. In: Alber, E.; Martin, J. and Notermans, C. (eds.), *Child Fostering in West Africa: New Perspectives on Theory and Practices*. Leiden & Boston: Brill, pp. 177–200.
- Erikson, E. (1965): *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin.

- Escobar, A. (2001): Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography* 20(2): 139–174.
- Giddens, A. (1996): *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gidwani, V. and Sivaramakrishnan, K. (2003): Circular Migration and the Spaces of Cultural Assertion. *Annals of the Association of American Geographers* 93(1): 186-213.
- Glick-Schiller, N. (2007): Transnationality. In: Nugent, D. and Vincent, J. (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden: Wiley-Blackwell, pp. 448–467.
- Guarnizo, L. E. (1997): The Emergence of a Transnational Social Formation and The Mirage of Return Migration Among Dominican Transmigrants. *Identities* 4(2): 281-322.
- Hage, G. (1997): At home in the Entrails of the West. In: Grace, H. (ed.), *Home/World: Space, Community and Marginality in Sydney's West*. Sydney: Pluto Press, pp. 99–153.
- Hage, G. (2002): *Arab-Australians today. Citizenship and belonging*. Carlton South: Melbourne University Press.
- Howes, D. (2005): Introduction: Empire of the Senses. In: Howes, D. (ed.): *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford: Berg.
- Koehn, P. H. and Rosenau, J. N. (2002): Transnational Competence in an Emerging Epoch. *International Studies Perspectives* 3(2): 105-127.
- Körper, K. (2011): Nähe auf Distanz. Transnationale Familien in der Gegenwart. In: Marinelli-König, G. und Preisinger, A. (Hg.), *Zwischenräume der Migration. Über die Entgrenzung von Kulturen und Identitäten*. Bielefeld: transcript, S. 91–114.
- Kyle, D. (2000): *Transnational Peasants: Migration, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Levitt, P. and Glick-Schiller, N. (2004): Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review* 38(3):1002-1039.
- Licoppe, C. (2004): 'Connected' Presence: The Emergence of a New Repertoire for Managing Social Relationships in a Changing Communication Technoscape. *Environment and Planning D: Society and Space* 22(1):135–56.
- Lynch, O. M. 1990: The Mastram: Emotion and Person Among Mathura's Chaubes. In: Lynch, O. M. (eds.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*. Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press, pp. 91–115.
- Madianou, M. and Miller, D. (2011): *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. Abingdon & New York: Routledge.

- Madianou, M. and Miller, D. (2012): Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication. *International Journal of Cultural Studies* 16(2): 169-187.
- Martin, E. (2013): The Potentiality of Ethnography and the Limits of Affect Theory. *Current Anthropology* 54(7): 149–158.
- Massumi, B. (1995): The Autonomy of Affect. *Cultural Critique* 31: 83–109.
- McGrail, R.; Davie-Kessler, J. and Guffin, B. (2016): Affect, Embodiment and Sense Perception. *Cultural Anthropology*, Online: [https://culanth.org/curated\\_collections/16-affect-embodiment-and-sense-perception](https://culanth.org/curated_collections/16-affect-embodiment-and-sense-perception) (02.08.2016).
- Navaro-Yashin, Y. (2009): Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(1): 1–18.
- Navaro-Yashin, Y (2012): *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham: Duke University Press.
- Noble, G. (2005): The Discomfort of Strangers: Racism, Incivility and Ontological Security in a Relaxed and Comfortable Nation. *Journal of Intercultural Studies* 26(1–2): 107–120.
- Parreñas, R. S. (2005): *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.
- Pfaff-Czarnecka, J. (2012): *Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung*. Göttingen: Wallstein.
- Pfaff-Czarnecka, J. (2013): Multiple belonging and the challenges to biographic navigation. *MMG Working Paper* 13–05.
- Pelkmans, M. (2013): The Affect Effect. *Anthropology of this Century* 7. Online: [aotcpress.com/articles/affect-effect/](http://aotcpress.com/articles/affect-effect/) (20.03.2016).
- Pollock, D. C. and Van Reken, R. (2009): *Third Culture Kids: Growing Up Among Worlds*. Boston & London: Nicholas Brealey.
- Röttger-Rössler, B. (2004): *Die kulturelle Modellierung des Gefühls*. Münster: Lit.
- Röttger-Rössler, B. (2009): Gravestones for Butterflies. Social feeling Rules and Individual Experiences of Loss. In: Markowitsch, H. and Röttger-Rössler, B. (eds.), *Emotions as Bio-cultural Processes. An Interdisciplinary Approach*. New York: Springer, 165–180.
- Rouse, R. (1992): Making sense of settlement: Class transformation, cultural struggle, and transnationalism among Mexican migrants in the United States. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645(1): 25-52.

- Scheve, C. von (2016): A Social Relational Account of Affect. *SFB 1171 Working Paper 03/16*, <http://www.sfb-affective-societies.de/publikationen/workingpaperseries/index.html>
- Sedgwick, E. K. and Frank, A. (1995): Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry* 21(2): 496–522.
- SFB Affective Societies (2016): Affective Societies – A Glossary. Register of central working concepts. *SFB 1171 Working Paper 01/16*, <http://www.sfb-affective-societies.de/publikationen/workingpaperseries/index.html>
- Stewart, K. (2007): *Ordinary Affects*. Durham & London: Duke University Press.
- Svašek, M. (2012): Emotions and Human Mobility: Key Concerns. In: Svašek, M. (ed.), *Emotions and Human Mobility: Ethnographies of Movement*. London & New York: Routledge, pp. 1–16.
- Topçu, Ö.; Bota, A. und Pham, K. (2012): *Wir Neuen Deutschen. Wer wir sind, was wir wollen*. Hamburg: Rowohlt.
- Vertovec, S. (2009): *Transnationalism*. London & New York: Routledge.
- Werbner, P. (1999): Global pathways. Working class cosmopolitians and the creation of transnational ethnic worlds. *Social Anthropology* 7(1): 17-35.
- Wilding, R. (2006): Virtual Intimacies. *Global Network* 6(2): 125–142.
- Wise, A. (2010): Sensuous Multiculturalism: Emotional Landscapes of Inter-Ethnic Living in Australian Suburbia. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(6): 917–937.