

Moralisieren im Alltag

Herausgegeben von
Paul S. Ruppel und Anna Sieben

Markus Wrbuschek, Natalie Rodax, Katharina Hametner, Sara Paloni & Nora Ruck: Haltung bewahren! Ressentiment als verkörpertes, implizit-moralisches Urteil • **Ralph Sichler:** Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität. Theoretische und methodologische Reflexionen zur interpretativen Rekonstruktion moralischer Orientierung • **Ines Gottschalk:** Moralisationen in Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete. Differenzbearbeitung und Beziehungsgestaltung zwischen Gast und Familie • **Franz Zahradnik:** Biografische Dynamiken moralischer Positionierungen in Prozessen sozialer Reintegration. Eine Längsschnittanalyse im Kontext von Drogenkonsum, Kriminalität und Arbeit • **Dilek A. Tepeli:** »Egal was er auch ist, Hauptsache einer von uns«. Eine sozial- und kulturpsychologische Analyse zur Bedeutung von Moral im alevitisch-sunnitischen Verletzungsverhältnis • **Sarah Hitzler:** »DA wurd ich Auch ganz blöde angeguckt«. Das moralische Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichem Anspruch und individueller Integrität in einer Selbsthilfegruppe zum Thema Übergewicht • **Rebecca Thrun:** Jenseits des guten Geschmacks? Veganisierung im Alltag • **Alexandria Krug:** Das klimatische Selbst als Subjektivierungsform. Eine idealtypische Konstruktion

Inhalt

Moralisieren im Alltag Editorial <i>Paul S. Ruppel & Anna Sieben</i>	3	»Egal was er auch ist, Hauptsache einer von uns« Eine sozial- und kulturpsychologische Analyse zur Bedeutung von Moral im alevitisch- sunnitischen Verletzungsverhältnis <i>Dilek A. Tepeli</i>	101
Haltung bewahren! Ressentiment als verkörpertes, implizit-moralisches Urteil <i>Markus Wrbuschek, Natalie Rodax, Katharina Hametner, Sara Paloni & Nora Ruck</i>	12	»DA wurd ich Auch ganz blöde angeguckt« Das moralische Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichem Anspruch und individueller Integrität in einer Selbsthilfegruppe zum Thema Übergewicht <i>Sarah Hitzler</i>	124
Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität Theoretische und methodologische Reflexionen zur interpretativen Rekonstruktion moralischer Orientierung <i>Ralph Sichler</i>	34	Jenseits des guten Geschmacks? Veganisierung im Alltag <i>Rebecca Thrun</i>	147
Moralisierungen in Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete Differenzbearbeitung und Beziehungsgestaltung zwischen Gast und Familie <i>Ines Gottschalk</i>	56	Das klimaethische Selbst als Subjektivierungsform Eine idealtypische Konstruktion <i>Alexandria Krug</i>	171
Biografische Dynamiken moralischer Positionierungen in Prozessen sozialer Reintegration Eine Längsschnittanalyse im Kontext von Drogenkonsum, Kriminalität und Arbeit <i>Franz Zahradnik</i>	78	Impressum	191



Steven Taylor

Die Pandemie als psychologische Herausforderung Ansätze für ein psychosoziales Krisenmanagement



2020 · 185 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-3035-1

»Eine wertvolle Grundlage für politische Entscheidungsträger.«

Dean McKay

»Ein umfassender Überblick über die psychologischen Zusammenhänge und Folgen von Pandemien.«

Bummi O. Olatunji

Schon lange vor dem neuartigen Coronavirus wurden Szenarien für die Bekämpfung von Pandemien entworfen. Psychologischen Faktoren und emotionalen Belastungen wurde dabei bemerkenswert wenig Aufmerksamkeit zuteil. Mit der Zielsetzung, diese psychosoziale Dimension stärker zu beleuchten, erschien im Herbst 2019 die englischsprachige Originalausgabe dieses Buches – nur wenige Wochen vor dem Ausbruch von COVID-19 im chinesischen Wuhan.

Auf der Grundlage der wissenschaftlichen Literatur zu früheren Pandemien untersucht Steven Taylor die psychologischen Folgen von Pandemien und ihrer Bekämpfung. Er verdeutlicht, dass die Psychologie bei der (Nicht-)Einhaltung von Abstandsregelungen und Hygieneempfehlungen sowie beim Umgang mit der pandemischen Bedrohung und den damit verbundenen Einschränkungen eine wichtige Rolle spielt. Anhand zahlreicher Fallberichte erörtert er die vielfältigen Reaktionen: weitverbreitete Ängste vor Ansteckung und wirtschaftlichem Ruin, Panikkäufe, Verschwörungstheorien, Rassismus, unangepasstes Verhalten sowie Abwehrreaktionen, aber auch die Zunahme von Altruismus.

Moralisieren im Alltag

Editorial

Journal für Psychologie, 28(2), 3–11

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-3>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Als im März 2020 Deutschland zur Eindämmung der Corona-Pandemie in den sogenannten »Lockdown« ging, wurde der Einkaufswagen zur moralischen Arena: Wer zu viel Nudeln, Mehl oder Toilettenpapier im Wagen hatte, war strafenden Blicken, bisweilen auch verbalen Angriffen ausgesetzt. Etwas, das für gewöhnlich klammheimlich oder zumindest kommentarlos stattfindet – die Inspektion und moralische Bewertung der Einkäufe anderer –, wurde nun in einem Gefühl eingetretener oder erwarteter Knappheit offen betrieben. Der Handel reagierte mit einer zumindest vermeintlich klaren Ansage: Ausgewählte Güter durften fortan nur noch in haushaltsüblichen Mengen eingekauft werden. Die Corona-Pandemie hat in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens moralische Gebote explizit gemacht, die vorher in abgeschwächter, bisweilen auch deutungsbedürftiger und dynamischer Form bestanden haben.

Moralisieren im Alltag – Zwischen Moral und Moralismus

In einer sich als plural und liberal verstehenden Gesellschaft ist der wertende Blick auf den Einkauf anderer trotz seiner Banalität möglicherweise ein treffendes Beispiel für Moralisierungen im Alltag. Auch wenn Menschen klare moralische Standpunkte vertreten und an ihren Maßstäben andere messen, so bleibt ein offenes Moralisieren dennoch häufig aus. Wenn es erfolgt, so ist oft gleichzeitig die moralische Frage und auf einer Metaebene die Legitimität des Moralisierens Gegenstand der Auseinandersetzung. Alltagssprachlich ist der Begriff des Moralisierens entsprechend negativ konnotiert (Möhring-Hesse 2013). Dass auf Moralisierungen verzichtet wird, ist dabei nicht immer nur eine respektvolle Praxis, die der Wahrung des friedlichen Zusammenlebens mit Andersdenkenden dient. Vielleicht ebenso wichtig ist der Einfluss von sozialen Ungleichheiten und Machtstrukturen auf den Raum des Sag- und öffentlich Bewertbaren. Gleichzeitig sind in unterschiedlichen Lebensbereichen auch explizite Artikulationen moralischer Vorstellungen und Standpunkte zu hören, die mit der bisweilen leise, mitunter auch lautstark vorgetragenen Forderung verbunden werden, diese anzuerkennen und ihnen praktisch Rechnung zu tragen. Die Alltagskommunikation ist durchtränkt

von starken Werthaltungen, normativen Perspektiven und ethisch-moralischen Selbst- und Weltverständnissen. Manchmal sind sie allgemein gehalten und richten sich an alle.

Erscheinungs- beziehungsweise Ausdrucksformen der Moral und Moralisierung im Alltag – als Kommunikation, Interaktion, Aushandlung, Selbstthematization (ob verbal, textuell, visuell, *face-to-face* oder virtuell) – können enger oder loser, impliziter oder expliziter an Werte und moralische Orientierungen rückgebunden sein und darüber hinaus unterschiedliche psychosoziale und soziokulturelle Funktionen erfüllen. Es deuten sich motivierende und emanzipatorische Potenziale der Moralisation von Lebensformen und Handlungsweisen ebenso an wie repressive Wirkungen im Zeichen moralischer Macht.

Das vorliegende Heft widmet sich den nur latent gefühlten, für sich behaltenen oder hinter vorgehaltener Hand geäußerten Moralisationen ebenso wie den Momenten, in denen sie offen zur Sprache kommen und teils mit Vehemenz vorgebracht werden. Die Frage nach der Bewertung und damit der Legitimität des Moralisierens spielt dabei in fast allen Beiträgen eine Rolle. Manche der in den unterschiedlichen empirischen Materialien zu Wort kommenden Akteur*innen moralisieren – und setzen sich selbst-reflexiv mit ebendieser Praxis auseinander. Andere hingegen meiden das Risiko, etwa als Moralist*in abgestempelt zu werden, und behalten ihre Werthaltungen weitgehend für sich.

Moralisieren im Alltag – eine Herausforderung für die Psychologie

Die Psychologie hat eine lange Tradition der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Moral, am bekanntesten sind die anthropologischen Entwürfe einer Psychologie der Moral im Kontext der genetischen Epistemologie (Piaget 1986 [1932]; Kohlberg 1996). Diese primär auf Kognitionen und die Entwicklung von Moral im Lebenslauf abhebenden Zugänge spielen im vorliegenden Themenheft allerdings eine weniger prominente Rolle. Es sind vornehmlich handlungstheoretische Perspektiven, die praktische und affektive Aspekte der Moral und Moralisation in den Blick nehmen und die unternommenen Untersuchungen in ihrer Bedeutung für die (nicht nur) psychologische Theoriebildung reflektieren. In der Analyse des Moralisierens ist die Psychologie letztendlich auf ihre Nachbardisziplinen angewiesen und positioniert sich als sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlich orientierte Disziplin.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Moral und Moralisieren im Alltag muss es nicht dabei belassen, den Blick nach außen zu richten. Forschen selbst kann als Alltag betrachtet werden. Der Blick nach innen macht schnell deutlich, dass sich zum Beispiel auch Implikationen für die Ausgestaltung empirischer Forschungsmethoden ergeben

können, die sich aufgrund ihrer Alltagsnähe handlungspraktisch wohl nie gänzlich von Moralisierungen entkoppeln lassen. Letztendlich kann jedwedes Forschungshandeln aus dieser Perspektive reflektiert werden. Dabei kann es sich um solitäre (Selbst-)Reflexionen der forschenden Personen ebenso handeln wie um die Organisation des mehr oder weniger expliziten sowie formalisierten Umgangs mit moralischen Positionen von Forschenden beziehungsweise deren Projekten.

Die Psychologie hat es seit jeher auch mit moralisch umstrittenen Phänomenen zu tun. Hinsichtlich mancher Untersuchungsgegenstände spielen Moral und Moralisieren eine allenfalls marginale Rolle, bei anderen stehen sie mit im Zentrum. Dass sich die Disziplin nicht willentlich am Moralisieren beteiligen sollte, gilt vielleicht als weitgehender Konsens. Sich indes ganz herauszuhalten, wird wohl auch nicht immer möglich sein, gerade wenn sie in intensiveren Austausch mit der Gesellschaft tritt (Stichwort *Third Mission*). Für manche Forschungsprojekte ist von Beginn an abzusehen, dass ein moralisches Minenfeld betreten wird. In anderen stellt sich dies erst im Prozess heraus.

Dies trifft auch auf die Projekte zu, die den Beiträgen dieses Themenheftes zugrunde liegen. Durch Analyse und Theoretisieren begeben sich die Autor*innen in unmittelbare Nähe dieser Felder und treten gleichzeitig zurück und nehmen (ein-)ordnende Distanz ein.

Zu den Beiträgen des Themenheftes

Ein auch nur annähernd umfassender Ordnungsversuch für die theoretische Betrachtung und empirische Analyse von Moral und Moralisieren in der psychologischen Forschung kann im Rahmen eines mehr oder weniger kontingent entstandenen Themenheftes selbstredend nicht unternommen werden. Was es im besten Falle zu leisten vermag, ist, selektive Einblicke in unterschiedliche Zugänge zu eröffnen und zur weiteren Systematisierung einzuladen.

Für das vorliegende Themenheft war es uns ein Anliegen, eine Bandbreite an Beiträgen zu gewinnen, die sich dem Phänomen sowohl theoretisch als auch auf Grundlage bereichsbezogener empirischer Untersuchungen nähern. Uns erreichten viele Manuskripteinreichungen, von denen acht letztendlich als Beiträge ins Themenheft aufgenommen werden konnten und die – zwar zwangsläufig ausschnittshaft und nur einige wenige der möglichen theoretischen Perspektiven, methodologisch-methodischen Zugänge und empirischen Felder berücksichtigend – einen eindrucklichen Facettenreichtum bieten. Sie stammen von Autor*innen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, die sich mitunter erst in jüngerer Zeit dem Thema »Moralisieren« zugewandt haben beziehungsweise durch ihre Forschung mit diesem konfrontiert wurden, und auch von solchen, für die es schon viele Jahre einen Schwerpunkt darstellt.

Die Beiträge verweisen auf unterschiedlichste Dimensionen der Moral und des Moralisiens im Alltag: etwa die Omnipräsenz von Moral und Moralisierung im Tun und Lassen, ihre affektiven Qualitäten, die Relevanz (sub-)kultureller Differenzen für moralische Positionierungen, die Situativität moralischer Kommunikation, die interaktive Hervorbringung moralischer Standpunkte, die historische und biografische Prozesshaftigkeit moralischer Perspektiven, die temporale Dimension des Moralisiens, die diversen beabsichtigten und nicht-intendierten psychosozialen Folgen und Nebenfolgen moralischer Kommunikation, deren strategische Nutzung, und nicht zuletzt das ihr innewohnende gesellschaftliche Transformationspotenzial. – Im Folgenden stellen wir sie kurz vor.

In dem Beitrag »Haltung bewahren! Ressentiment als verkörpertes, implizit-moralisches Urteil« von *Markus Wrbowschek, Natalie Rodax, Katharina Hametner, Sara Paloni* und *Nora Ruck* spielen implizite Werthaltungen eine zentrale Rolle, die sich bisweilen nur durch körperliches Unwohlsein äußern. Aufbauend auf einer kompakten Fallvignette entwickeln die Autor*innen eine phänomenologisch-sozialpsychologische Theorie der Psycho- und Soziogenese des Ressentiments. Im Zentrum ihrer Analyse steht die Verschiebung von Affekten und latenten Werthaltungen aus ihrem ursprünglichen, sozialen Kontext in eine zumindest äußerlich davon unabhängige Situation. Haben sich die so verschobenen Affekte zu einem Ressentiment entwickelt, ist nur noch schwer erfahr- und reflektierbar, was an der ursprünglichen Situation »nicht stimmt«. Um an den Ursprungsmoment eigenen Unwohlseins zurückzukehren, ist sowohl ein genaues Nachfühlen und Erinnern an die eigenen Affekte als auch eine Analyse des sozialen Kontexts und seiner Machtverhältnisse notwendig. Damit entwerfen die Autor*innen eine Theorie, die zu einer vielschichtigen Analyse von Ressentiments und Werthaltungen einlädt.

Mit impliziten Formen des Moralisiens setzt sich auch *Ralph Sichler* in seinem Beitrag »Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität: Theoretische und methodologische Reflexionen zur interpretativen Rekonstruktion moralischer Orientierung« auseinander, für den er einen handlungstheoretischen und kulturpsychologischen Zugang wählt. Bezugnehmend auf die philosophischen Arbeiten von Julian Nida-Rümelin argumentiert er, dass menschliches Handeln sowie Überzeugungen und emotionale Reaktionen immer auch einen moralischen Gehalt aufweisen. Er legt dar, dass es zur Aushandlung moralischer Orientierungen nicht immer eines explizit moralischen Diskurses bedarf. Vielmehr dient Alltagskommunikation dem Austausch »guter Gründe« für das eigene Handeln und das Tun und Lassen der Mitmenschen – auch wenn es bisweilen vordergründig nur darum geht, einen bestimmten Ist-Zustand treffend zu beschreiben. An dieser Stelle konvergieren die theoretischen Überlegungen von Ralph Sichler zum Moralisieren im Alltag mit methodologischen Grundannahmen interpretativer Sozialforschung. In beiden Ansätzen stehen der Wunsch und die Suche nach

Begründung des Handelns im Zentrum. Diese Gründe beziehungsweise Begründungen werden allerdings weder immer kommunikativ angekündigt, noch während des Handlungsvollzugs oder ihm nachgelagert explizit gemacht. Vielmehr liegt die Aufgabe interpretativer Forschung in der Aufdeckung ebendieser Begründungsmuster in qualitativen Daten wie beispielsweise in Interviews und Gruppendiskussionen. Ralph Sichler verknüpft also philosophische Überlegungen zum Moralisieren mit konkreten empirischen Forschungsmethoden. Dies leitet gelungen zu den empirischen Beiträgen dieses Themenheftes über, die Moralisierungen im Alltag interpretativ analysieren.

In ihrem Beitrag »Moralisierungen in Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete: Differenzbearbeitung und Beziehungsgestaltung zwischen Gast und Familie« zeichnet *Ines Gottschalk* am Einzelfall nach, wie eine Gastmutter sich im Interview mit ihren eigenen moralischen Vorstellungen – und den Vorstellungen anderer – von geschlechtergerechter Arbeitsteilung im Haushalt auseinandersetzt. Dabei zeigt sich die Mehrdeutigkeit des Begriffs »Gastfamilie«, der unbegleitete Geflüchtete einerseits als Gast, andererseits als Familienmitglied konzeptualisiert. Mit diesen Rollen gehen unterschiedliche Vorstellungen und Ansprüche an die Integration in die Familie und die Aushandlung geteilter moralischer Orientierungen einher. Ines Gottschalk veranschaulicht an diesem Beispiel, dass Moralisierungen im Alltag in komplexe soziale Beziehungen eingebunden sind und wie Kompromisse eingegangen werden. Die Einzelfallanalyse macht deutlich, dass durch interkulturelle Begegnungen und Differenzenerfahrungen auch eigene moralische Positionierungen in Bewegung geraten können.

Moralische (Re-)Positionierungen und Abgrenzungen zu anderen spielen auch eine zentrale Rolle in der Längsschnittstudie von *Frank Zahradnik*. Im Beitrag »Biografische Dynamiken moralischer Positionierungen in Prozessen sozialer Reintegration – Eine Längsschnittanalyse im Kontext von Drogenkonsum, Kriminalität und Arbeit« beschreibt er anhand von vier narrativen Interviews, die im Abstand von jeweils eineinhalb Jahren mit einem wegen Drogendelikten strafrechtlich verurteilten Mann geführt wurden, die dynamische biografische Entwicklung der Selbstpositionierungen. Besonders interessant ist, wie es dem Interviewten gelingt, sich positiv von anderen abzugrenzen, obwohl er aufgrund seines Drogenkonsums, der strafrechtlichen Verurteilung und der Inanspruchnahme verschiedener staatlicher Hilfesysteme mit negativen sozialen Kategorisierungsprozessen konfrontiert ist. Dabei spielen seine hohe Arbeitsmotivation und die Aufrechterhaltung von Mindestanforderungen einer »normalen« Lebensführung (zum Beispiel Verhinderung von Wohnungslosigkeit) für ihn eine zentrale Rolle. Die Längsschnittdaten ermöglichen es zu sehen, wie die Vergleiche mit und Abgrenzungen von anderen in Bewegung geraten, wenn sich die eigene Lebenssituation, zum Beispiel durch die Aufnahme einer regulären Arbeit, ändert.

Geronnene und starke Formen moralischer Abgrenzung stehen im Zentrum des Beitrags »>Egal was er auch ist, Hauptsache einer von uns« – Eine sozial- und kulturpsychologische Analyse zur Bedeutung von Moral im alevitisch-sunnitischen Verletzungsverhältnis« von *Dilek A. Tepeli*. Sie spürt Moralierungen nach, die zunächst als von einer anderen Gruppe ausgehende moralische Be- und Abwertungen erscheinen, sich sodann jedoch als historisch gewordene und sich wechselseitig vollziehende Praxis erweisen, in der sich die Gruppen jeweils Moral absprechen. Auf Grundlage der Analyse einer Gruppendiskussion mit zwei in Deutschland lebenden jungen alevitischen Frauen wird gezeigt, wie das historische kollektive Verletzungsverhältnis zwischen Alevit*innen und Sunnit*innen selbst im postmigrantischen Kontext die moralisch abwertende Bezugnahme aufeinander prägt. Die moralische Kommunikation in dieser Intergruppenbeziehung wird als Aktualisierung eines seit Jahrzehnten, ja Jahrhunderten etablierten ein- und ausgrenzenden Sprechens mit- und vornehmlich übereinander kenntlich. Damit liegt der Fokus des Beitrags auf den negativen psychosozialen Funktionen (Auf- und Abwertung, In- und Exklusion) der moralischen beziehungsweise moralisierenden Selbst- und Fremdtthematisierung als Fortschreibung des intergruppalen Verletzungsverhältnisses. Die Bedeutung der Antizipation, als alevitische Frau durch einen sunnitischen Ehemann zur Adressatin moralisierender und bisweilen missionierender Rede zu werden, wird am Beispiel einer von den Gesprächspartnerinnen imaginierten sunnitisch-alevitischen Intergruppenhehe dargestellt. Der Beitrag verweist damit auf die temporale Dimension des Moralisierens, das mehr oder weniger explizite und komplexe Bezugnahmen auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges beinhalten kann.

Die Situativität und gemeinschaftliche Hervorbringung moralischer beziehungsweise moralisierender Positionen betont der Beitrag »>DA wurd ich Auch ganz blöde angeguckt«. Das moralische Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichem Anspruch und individueller Integrität in einer Selbsthilfegruppe zum Thema Übergewicht« von *Sarah Hitzler*. Sie schließt an die Konzeptualisierungen von Bergmann und Luckmann (2013a [1999], 2013b [1999]) an, indem sie Moral nicht in der Person verortet und als raum-zeitlich ungebundenes Phänomen essenzialisiert, sondern die Funktionen von Moralierungen als Ausdruck von Moral in Interaktionen in den Blick nimmt. Auf Grundlage des Transkripts der Sitzung einer Selbsthilfegruppe für Personen mit starkem Übergewicht arbeitet sie mittels eines konversationsanalytischen Zugangs heraus, wie Moralierungen narrativ-interaktiv hervorgebracht werden und dabei sowohl situativen kommunikativen und psychosozialen Zwecken dienen, als auch an geteilten sowie zurückgewiesenen gesellschaftlichen Normen orientiert sein können. Die Moralierungen werden dabei an wechselnde Wertesysteme geknüpft. Wie die Analyse zeigt, ermöglicht die Vagheit der narrativen Darstellungen es den Gruppenmitgliedern, mitunter stark konfligierende Norm- und Wertvorstellungen

sowie moralische Positionen zu verhandeln und gleichzeitig den Gruppenzusammenhang aufrechtzuerhalten.

Das gesellschaftliche Transformationspotenzial des Moralisiere ns und damit verbundene positiv konnotierte Zukunftsorientierungen betonen die beiden letzten Beiträge des Themenheftes, einmal aus empirischer, einmal aus theoretischer Perspektive. Auf Grundlage von (Paar-)Interviews mit Veganer*innen geht *Rebecca Thrun* in ihrem Beitrag »Jenseits des guten Geschmacks? Veganisierung im Alltag« der Frage nach, wie diese ihre Überzeugungen hinsichtlich eines ethisch-moralischen Veganismus als verallgemeinerungsfähige und -würdige Lebensform in Interaktionen im sozialen Umfeld einbringen. Die Analyse zeigt, dass die Kommunikation dabei mit unterschiedlichsten Facetten des Moralisiere ns durchzogen ist. So sehen sich Veganer*innen bisweilen gefordert, ihr auf Transformation (individuelle Veränderung als auch gesellschaftlicher Wandel hin zu einer veganen Lebensweise) abzielendes Handeln von abgewerteten beziehungsweise abgewehrten Formen der Überzeugungsarbeit, wie etwa Bekehrung, Missionierung, Provokation, Konfrontation, moralische Anklage, abzugrenzen sowie einer Positionierung als Dogmatiker*in und Moralist*in entgegenzuwirken. Auf rationaler Ebene entwickeln sie rhetorisch-argumentative und auf affektiver Ebene selbstregulative Strategien, mit denen die Hoffnung verbunden wird, eine wirkmächtigere Überzeugungsarbeit zu leisten. Diese relativiert zwar die Auffassung der moralischen Überlegenheit der eigenen Lebensform und ist von zumindest partieller kommunikativer Offenheit geprägt, jedoch nicht frei von Machtausübung und manipulatorisch-instrumentellem Zugriff auf sich und andere. Die Bezugnahmen auf moralische Überzeugungen einer veganen Lebensform erweisen sich als polyvalentes Unterfangen.

In ihrem Beitrag »Das klimaethische Selbst als Subjektivierungsform – Eine idealtypische Konstruktion« widmet sich *Alexandria Krug* aus einer von der angewandten Ethik inspirierten Perspektive der Thematisierung von Moralisierungstendenzen in Zeiten des Klimawandels als (auch) ethisch-moralische Herausforderung menschlichen Handelns. Besonders hervorgehoben werden dabei klimaethische (vor allem Klimagerechtigkeit) und verantwortungstheoretische Aspekte (insbesondere individuelle Verantwortung und Langzeitverantwortung). Die theoretische Auseinandersetzung und idealtypische Konstruktion behandelt nicht nur einen ethisch-moralischen, normativ aufgeladenen Gegenstand, sondern ist selbst normativ angelegt. Moralisierungstendenzen werden in diesem Beitrag vornehmlich als willkommene Impulse für als wünschenswert erachtete Veränderungsprozesse in den Blick genommen, wenn klimabezogene Moralansprüche zu ethisch abgewogenen Selbstansprüchen transformiert werden. Das klimaethische Selbst wird als handlungsfähiges Subjekt entworfen, das sich durch weitreichende Verantwortungsübernahme auszeichnet und (selbst-)reflexiv (klima-)ethische Perspektiven aneignet. Der Beitrag lädt als Heuristik zur empirischen

Untersuchung eines solchen – vornehmlich auf Rationalität bauenden, historisch, (sub-)kulturell und gesellschaftlich kontingenten – Ideal-Entwurfs ein, um ihn etwa hinsichtlich divergierender klimarelevanter Handlungsfelder auszudifferenzieren und in seiner Akzentuierung von Vernunft und individueller Handlungsmacht zu befragen.

Wir hoffen, dass die hier versammelten Beiträge dazu anregen mögen, künftig sowohl in noch weiteren Feldern dem Moralisieren nachzuspüren, als auch die bereichsübergreifenden Perspektivierungen und Theoretisierungen systematisierend auszubauen.

Ihnen, liebe Leser*innen, wünschen wir eine spannende Lektüre von Beiträgen zu einem Thema, welches 2020 zu einem noch aktuelleren wurde, als wir es uns bei der ersten Planung des Themenheftes im Frühjahr 2019 hätten je vorstellen können.

Paul S. Ruppel & Anna Sieben

Dank

*Wir möchten uns ganz herzlich bei den Gutachter*innen für ihre kritischen Anmerkungen, hilfreichen Hinweise und konstruktiven Stellungnahmen bedanken. Ohne diese weitgehend unsichtbar bleibende und überaus verdienstvolle Arbeit wären Themenhefte wie das vorliegende bekanntlich nicht denkbar. Dass die Gutachter*innen trotz mitunter sehr widriger Corona-bedingter Umstände durch ihre Tätigkeit zum Erscheinen dieses Themenheftes beigetragen haben, wissen wir sehr zu schätzen. Unser Dank gilt ebenso dem Psychosozial-Verlag und hier namentlich Christian Flierl für die Organisation des Lektorats sowie allen Herausgeber*innen des Journals für Psychologie, die unsere Themenheftidee vom Moment ihrer Äußerung an unterstützt haben.*

Literatur

- Bergmann, Jörg und Thomas Luckmann, Hrsg. 2013a [1999]. *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung.
- Bergmann, Jörg und Thomas Luckmann, Hrsg. 2013b [1999]. *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 2: Von der Moral zu den Moral*. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung.
- Kohlberg, Lawrence. 1996. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Möhring-Hesse, Matthias. 2013. »Moralisieren« und die Grenzen der Moral«. In *Kritik der Moralisierung. Perspektiven kritischer Sozialer Arbeit*, hrsg. von Ruth Großmaß und Roland Anhorn, 151–165. Wiesbaden: Springer VS.
- Piaget, Jean. 1986 [franz. Orig. 1932]. *Das moralische Urteil beim Kinde*. München: DTV.

Die HerausgeberInnen

Paul Sebastian Ruppel, Dipl.-Psych., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie an der Fakultät für Sozialwissenschaft, Ruhr-Universität Bochum, und freier Mitarbeiter im Institut für Qualitative Forschung in der Internationalen Akademie Berlin. Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Qualitative Forschung; Kulturpsychologie; Identitätsforschung; Klimawandel und Mobilität. Paul Sebastian Ruppel hat zu sozial- und kulturwissenschaftlichen Themen und zur Methodologie und Methodik qualitativer Forschung veröffentlicht. Seit 2006 ist er Mitherausgeber des *Journals für Psychologie* und seit 2016 Associate Editor bei *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*.

Kontakt: Paul Sebastian Ruppel, Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Sozialwissenschaft, Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie, Gebäude GD 1/219, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum; E-Mail: Paul-Sebastian.Ruppel@rub.de

Anna Sieben, Dr., Dipl.-Psych., ist Leiterin der Abteilung »Sozialpsychologie der Fußgängerdynamiken« am IAS-7 des Forschungszentrum Jülich sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Menschenmengen und Fußgänger*innen, Elternschaft, Psychologisierungen des Alltags, qualitative Methoden, Kulturpsychologie, kulturvergleichende Forschung, feministische und queere Psychologien.

Kontakt: Dr. Anna Sieben, Forschungszentrum Jülich, Civil Safety Research (IAS-7), Wilhelm-Johnen-Str., D-52425 Jülich; E-Mail: an.sieben@fz-juelich.de

Haltung bewahren!

Ressentiment als verkörpertes, implizit-moralisches Urteil

Markus Wrbuschek, Natalie Rodax,
Katharina Hametner, Sara Paloni & Nora Ruck

Journal für Psychologie, 28(2), 12–33
<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-12>
CC BY-NC-ND 3.0 DE
www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich mit der Affektgenese moralisch-welterschließender Haltungen und diskutiert diese mit Blick auf das Ressentiment. Dabei fassen wir das Ressentiment mit Rückgriff auf Scheler (1913, 49) als »dauernde psychische Einstellung«, die sich aus der Erfahrung eines (moralischen) Unrechts heraus entwickelt und sich in einer negativen Werthaltung gegenüber verschiedensten Objekten äußert. Anhand einer von uns konstruierten Fallvignette zeigen wir zunächst, dass sich eine präkognitive Einschätzung der Situation, als ein leibliches Zur-Situation-ausgerichtet-Sein, an einer anderen als der die Affekte eigentlich evozierenden Stelle entladen kann, und analysieren, wie diese Verschiebung hin zu einer moralisch-welterschließenden Haltung verstanden werden kann. Auf Basis von Schelers Theorie der Ressentimentgenese argumentieren wir anschließend, dass Ressentimentbildungen als eine spezifische Form moralisch-welterschließender Haltungen verstanden werden können. Abschließend diskutieren wir die in diesem Artikel fokussierte psychogenetische Betrachtung moralisch-welterschließender Haltungen mit Blick auf eine soziogenetische Perspektive. Rückbeziehend auf die Fallvignette greifen wir in einem Ausblick auf, wie bereits bestehende (und weiter zu entwickelnde) sozialwissenschaftliche Perspektiven und Konzepte genutzt werden können, um die psychoaffektive Analyse der geschilderten Situation in sozial- und machttheoretischer Weise zu vertiefen.

Schlüsselwörter: Ressentiment, Scheler, disclosive posture, moralische Emotionen, implizites Werturteil

Summary

Adopt(ed by) the attitude! Ressentiment as embodied, implicit moral judgment

This article addresses the affective development process of a moral attitude in and towards the world and brings this into conversation with concepts of resentment. We understand

ressentiment in respect to Scheler's early moral-philosophical approach. He defined it as a »lasting mental attitude« that departs from the experience of a (moral) injustice and is expressed by a negative value-attitude (Werthaltung) towards »other« objects. Drawing on a fictive case example, we will first show that a pre-cognitive assessment of the situation – that means a bodily being oriented towards the situation – can discharge at a point other than the situation that triggers the actual affect. Furthermore, we analyze how the initial affect can gradually shift to becoming a moral, world-disclosing posture. Based on Scheler's theory of resentment development, we argue that resentment can be understood as a specific form of a morally disclosive posture. Finally, we discuss the psychological domain of this morally disclosive posture with respect to a socio-genetic perspective. Referring back to the case example and in an outlook, we address how already existing (and future) social scientific perspectives could deepen the psycho-affective analysis by systematically considering the influence of socio-political dimensions of power.

Keywords: Resentment, Scheler, disclosive posture, moral emotions, implicit moral judgment

Einleitung

In unserem Beitrag entwickeln wir die These, dass Moralisieren im Alltag in vielen Fällen nicht die Form expliziter, propositionaler (d.h. sprachlich-argumentativ verfasster) Werturteile annimmt, sondern sich in Form impliziter, verkörperter Affekthaltungen manifestiert. Solche Haltungen bestimmen wir mit Katherine Withy (2015) und Jan Slaby (2018) als moralisch-welterschließende Haltungen (*disclosive postures*). Die Perspektive, aus der wir uns dem Thema annähern, ist zunächst eine phänomenologische und psychogenetische. Wir möchten damit zu einer differenzierten, psychologischen Betrachtung moralischer Haltungen anregen. Zugleich möchten wir zeigen, wie der phänomenologisch-psychologische Blick auf Moralität stets aus sich selbst heraus auf soziale Verhältnisse und Machtkonstellationen verweist. Während die Auseinandersetzung mit dieser soziogenetischen Dimension moralischer Haltungen vor allem in kognitivistischen Ansätzen in der Psychologie als jenseits der Grenzen des Fachs liegend ausgeklammert wird, plädieren wir dafür, die psychogenetische und phänomenologische Beschreibung und sozial- und machttheoretische Analyse moralischer Werthaltungen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Wir möchten dabei zunächst mit einer – für Leser*innen, die den universitären (Forschungs-)Alltag kennen, wohl nur zu vertrauten – von uns konstruierten Vignette einsteigen:

Ich sitze seit neun Uhr (also mittlerweile schon über zwei Stunden lang) in einem Netzwerkmeeting meiner Forschungsgruppe. Professorin A. berichtet von

ihrem großen Erfolg, einer umfangreichen Publikation, die eben äußerst wohlwollend begutachtet wurde und wohl nach kleineren Revisionen zur Publikation angenommen wird. Zufrieden nimmt die Kollegin die Gratulationen der älteren Anwesenden entgegen, man hebt ihren Beitrag als wichtig für die Sichtbarkeit des Netzwerks hervor. Meine Gedanken schweifen ab, mich befällt leichte Übelkeit und das Gefühl, nicht frei atmen zu können. Mein Blick wandert im Raum umher und trifft den schwer zu entziffernden Blick des jüngeren Mitarbeiters A.s, der große Teile des unter A.s Namen verfassten Textes – inklusive die aufwendige Major Revision des Textes – bearbeitet hat. Mir wird bewusst, dass ich genervt und unruhig mit dem Fuß wippe. Die Sitzung dauert an, ich reagiere zunächst gereizt auf die Wortmeldungen der Kolleg*innen, werde schließlich aber von einer spannenden Begriffsdiskussion wieder ins Geschehen hineingezogen ...

Später am Tag steige ich hinter einem älteren Herrn im Anzug in die – wie immer überfüllte – U-Bahn. Der Herr steuert zielstrebig auf den letzten freien Platz zu, drängt dabei die junge Schwangere beiseite, die wohl ebenfalls den Sitzplatz im Auge hatte, und setzt sich mit einem hörbaren Brummen hin; mir wird plötzlich erneut übel: »Wieder typisch, diese ...« sage ich verärgert vor mich hin, ohne den Satz zu beenden.

Wir gehen davon aus, dass die meisten Leser*innen uns darin zustimmen werden, dass moralische Überlegungen für die geschilderte Situation in Anschlag gebracht werden können. Allerdings fällt auf, dass in der Schilderung der Szenen explizite Wertstellungen (mit Ausnahme des halblaut hingeworfenen Satzes gegen Ende) fast vollständig fehlen. Wie wir in Abschnitt 1 argumentieren, finden moralische Wertungen in dieser und vergleichbaren Situationen dennoch statt, allerdings implizit und präreflexiv. Bennett Helm (2002) bezeichnet solche Wertungen als *felt evaluation* und hebt damit deren primär affektiven Charakter hervor. Dass Affekte in unserem moralischen Urteilen eine entscheidende Rolle spielen, ist in der psychologischen Emotionsforschung mittlerweile Konsens. In kognitivistisch orientierten Ansätzen werden moralische Emotionen jedoch zumeist als explizite und situative Affektantworten auf spezifische Umweltreize aufgefasst. Die von uns geschilderte Situation passt in dieses Paradigma insofern nicht, als sich eine solche spezifische, klar umrissene und emotional eindeutige Reiz-Reaktions-Konstellation hier nicht findet. So bleibt der Affekt während der Sitzung zunächst im Hintergrund und manifestiert sich in diffusen und globalen Gefühlszuständen (Genervtsein, Unruhe) sowie unspezifischen, körperlich verspürten Empfindungen und Regungen (Übelkeit, Fuß-Wippen). Erst in der zweiten – bei oberflächlicher Betrachtung mit der ersten nicht verbundenen – Situation in der U-Bahn erfolgt eine Affektreaktion (Ärger), die sich nach dem Modell der kognitiven Bewertung interpretieren ließe. Allerdings zeigt bereits die sprachliche Form, in der diese vermeintlich

unmittelbare Reaktion erfolgt, dass hier mehr einfließt als das, was evident im U-Bahn-Geschehen begegnet. Wir schlagen daher im zweiten Abschnitt unseres Beitrags eine alternative Interpretation der Vignette vor, die davon ausgeht, dass es sich in dem Beispiel eben nicht um zwei unterschiedliche Situationen handelt, sondern dass zwischen den beiden Sequenzen ein psychogenetischer Zusammenhang besteht. In diesem Sinn verstehen wir die vordergründig diffusen und unspezifischen Affektregungen als Teil einer sich über die beiden Sequenzen hinweg zunehmend herauskristallisierenden Affekthaltung. Gerade das, was die beiden Situationen affektdynamisch miteinander verbindet, gibt uns dann den entscheidenden Hinweis für unsere eingangs formulierte These von der moralisch-welterschließenden Haltung.

In Abschnitt 3 konkretisieren wir das Konzept der moralisch-welterschließenden Haltung aus einer anderen Perspektive. Während die Analyse unseres Beispiels uns eine Miniatur der Affektgenese moralisch-welterschließender Haltungen (im Übergang zwischen zwei zeitlich nah beisammen liegenden Szenen) zeigt, finden wir im Ressentiment eine umfassende, über lange Zeiträume und eingebettet in ein komplexes psychosoziales Geschehen entstehende, Affektkonstellation. Im Rückgriff auf Schelers (1913) Theorie der Ressentimentgenese geht es uns einerseits darum zu zeigen, dass Ressentimentbildungen als eine spezifische Form moralisch-welterschließender Haltungen verstanden werden können, und andererseits, wie in der prozesshaften Entstehung dieser psychoaffektiven Haltung zugleich komplexe soziogenetische Faktoren wirksam werden. Ressentiment fasst Scheler zunächst als eine »dauernde psychische Einstellung«, die sich aus der Erfahrung eines (moralischen) Unrechts heraus entwickelt und in einer negativen Werthaltung gegenüber verschiedensten Objekten äußert (Scheler 1913, 49). Was für Ressentimentbildungen entscheidend ist, ist nach Scheler nicht nur die je eigene moralische und Affektqualität der Ressentiment auslösenden Situation(en), sondern die spezifische Machtkonfiguration, in die das Geschehen eingebettet ist. Daher fassen wir das Ressentiment im Versuch einer knappen Arbeitsdefinition als »complex affective disposition characterised by a ›recollection of past bad treatments‹ (Aeschbach 2017, 41) that leads to a nebulous process of ›self-poisoning‹ (Scheler 1994), and ultimately manifests in an overt, hostile holding a grudge against persons, groups or objects« (Rodax et al. 2020, 2).

Die Auseinandersetzung mit Scheler wird uns am Ende des dritten Abschnitts dazu veranlassen, die in diesem Artikel fokussierte psychogenetische Betrachtung moralisch-welterschließender Haltungen um eine soziogenetische Perspektive zu erweitern. Wir können im gegebenen Rahmen diese zweite Perspektive nicht im Detail entfalten, möchten aber im abschließenden Fazit und Ausblick unser Fallbeispiel noch einmal aufgreifen, um anzudeuten, wie bereits bestehende (und weiter zu entwickelnde) sozialwissenschaftliche Perspektiven und Konzepte genutzt werden können, um die psychoaffektive Analyse der geschilderten Situation in sozial- und machttheoretischer Weise zu vertiefen.

1 Zur Frage der Moralität in Werterfahrungen und Wertstandards

Wir befragen die in der Einleitung geschilderte Situation also zunächst darauf hin, wie die in ihr manifestierte, unspezifische Affektreaktion phänomenologisch charakterisiert werden kann, um darauf aufbauend zu klären, wie der phänomenale Charakter der Situation mit der Frage der Moralität in Verbindung steht. In unserer phänomenologischen Analyse beziehen wir uns auf Bennett Helms Konzept präreflexiver, verkörperter Wertgefühle – *felt evaluations* (Helm 2002). Grundsätzlich betrachtet Helm (2002) Emotionen in ähnlicher Weise wie die kognitivistisch-psychologische Emotionsforschung (z. B. Oatley und Johnson-Laird 2014; Scherer 1999), das heißt, er geht davon aus, dass Emotionen intentional auf Situationen und Objekte in unserer Erfahrungswelt gerichtet sind und dass sie diese in ihrem Wertcharakter erschließen. Anders als viele kognitivistische Ansätze, die Affekturteile prinzipiell nach dem Muster expliziter, sprachlich-propositional verfasster Urteile konzeptualisieren – etwa im Sinne der Aussage »Ich fürchte dieses spitzzahnige, krallenbewährte Felltier vor mir.« –, sieht er die Bewertung zunächst in verkörperten und präreflexiven Wertgefühlen fundiert. Die subjektive Wertung sieht Helm insofern bereits in einer verspürten (und oft impliziten) Orientierung auf ein Objekt oder eine Situation präreflexiv vollzogen, einer reflexiven Stellungnahme bedarf es dazu nicht, beziehungsweise tritt eine solche lediglich ausnahmsweise zum affektiven Urteil hinzu. Um den intentionalen Bezug solcher Wertgefühle auf den von ihnen erschlossenen Gegenstand (sei dieser eine mehr oder weniger komplexe Situation wie in unserem Beispiel oder ein umgrenztes Objekt) klar bestimmen zu können, differenziert Helm zwischen drei Momenten, die er als (1) Ziel, (2) formales Objekt und (3) Fokus aufschlüsselt. So beschreibt Helm (2002) im (1) *Ziel (target)* einer Emotion den konkreten, empirischen Sachverhalt oder Gegenstand, um den es in der Emotion geht. In unserem Beispiel wäre das der von der Person erlebte Ablauf der Netzwerksitzung und hier insbesondere Professorin A.s Leistungsschau. Für Helm ist nun entscheidend, dass sich der Gegenstandsbezug der Emotion nicht in der perceptiven Präsentation des empirischen Sachverhalts erschöpft. Vielmehr muss nach Helm (2) das *formale Objekt*, das heißt die spezifische Wertdimension, um die es in dem fraglichen Sachverhalt geht, eigens erfasst sein. In unserem Beispiel kämen etwa Fairness, bezogen auf die Sichtbarkeit der in die präsentierte Publikation einfließenden Beiträge, aber auch Verrat, hinsichtlich der Aneignung studentischer Arbeit durch A., als formale Objekte infrage. Worum es Helm (2002, 15) hier geht, ist zu zeigen, dass erst der Bezug auf eine spezifische Wertdimension die evidente Erfahrung des Emotionsziels dieses affektiv »relevant« macht. Während der wahrnehmbare Ereignisverlauf im Sinne des Emotionsziels (*target*) mehrere (oder gar keine) Affektreaktionen nahelegen könnte, ermöglicht es die formale Bestimmung, die spezifische Wertqualität der Situation zu erfassen. Erst dadurch wird es auch möglich, zwischen verschiedenen, affektiv-

evaluativen Bezugnahmen auf dieselbe Situation zu differenzieren. In phänomenologischer Perspektive wird damit auch die Subjekthaftigkeit intentionalen Orientiertseins deutlich, insofern der Wertcharakter einer Situation eben nicht evident gegeben ist, sondern auf Basis einer evaluativen Bezugnahme auf spezifische Aspekte der Situation erfasst wird. Nach Helm ist allerdings auch das Erfassen eines Wertcharakters noch nicht ausreichend, um den intentionalen Bezug eines Subjekts auf das Objekt der *felt evaluation* zu beschreiben. Gerade in unserer Situation wird klar, dass die Identifikation des formalen Objekts, um das es hier geht, nicht von der Frage zu lösen ist, wie denn die erfahrende Person selbst relational zu der Szene steht. Mit dem (3) *Fokus* einer emotionalen Wertung beschreibt Helm die spezifische Bedeutung (»import«, Helm 2002, 15), die die Situation insgesamt (Ziel + formales Objekt) bezogen auf die lebensweltlichen Relevanzsetzungen der Erfahrenden besitzt. In unserem Fallbeispiel würde dann relevant, ob die Situation aus der Position eines Professors B. wahrgenommen wird, der sich in seiner Lehr- und Berufspraxis stark an der Nachwuchsförderung orientiert und *für dessen professionelle Relevanzstruktur* das formale Objekt eben nicht irgendein Verrat beziehungsweise eine Aneignung per se ist, sondern ein Fürsorglichkeitsverrat, der Bedeutung hinsichtlich des für B. so relevanten Ausbildungs- und Förderungsauftrags eines Professors gewinnt. Die Bedeutung, die die Situation relativ zu der Position B.s hat, und damit die gesamte intentionale Struktur der Situation würde sich grundsätzlich verändern, wenn B. wissenschaftliche Institutionen als kompetitive Orte des Wettbewerbs verstehen würde, an denen Förderung keine Rolle spielt. Noch einmal grundlegender – und hier greifen wir bereits auf die in der Einleitung angesprochene soziogenetische Betrachtung vor – ist festzuhalten, dass der Fokus nicht mehr nur eine Sache der personalen Wertorientierung (Nachwuchsförderung vs. Konkurrenzbehauptung), sondern zugleich eine Frage sozialer Strukturen und Machtpositionen ist. Man mag in diesem Zusammenhang etwa darüber nachdenken, wie die Situation aus der Position einer studentischen Mitarbeiterin erschlossen werden könnte. Aber auch für die Relation zwischen den beiden akademisch Arrivierten ist entscheidend, dass zwischen der Professorin und dem Professor ein Geschlechterverhältnis besteht, das die jeweilige Affektlagerung wesentlich mitbestimmen mag. Wir kommen darauf später ausführlicher zu sprechen.

Für die psychologische und phänomenologische Analyse ist jedenfalls von zentraler Bedeutung, dass keines der drei Momente allein ausreichend für das Zustandekommen der Emotion ist. Vielmehr ist es das Wertgefühl selbst, in dem die Erfahrungssituation (Ziel) mit einer formalen und lebensweltlichen Dimension »aufgeladen« wird. In Helms (2002, 17) Worten: »[A] feeling commits one to the import of both its target and its focus.« Die Emotion impliziert in diesem Sinn eine Relation, die ein lebensweltlich situiertes Subjekt in seinem Verhältnis zu einem Erfahrungsgegebenen orientiert. Es sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass mit Helm davon auszugehen ist, dass

die so konstituierte Wertrelation (und damit auch die analytisch zu differenzierenden Intentionalitätsmomente) eben nicht im Sinne reflexiver Stellungnahmen, sondern als implizite Affektorientierung, mithin als präreflexive, leiblich verspürte Gefühlsqualität erfahren wird.

Weist die Rede von formalem Objekt und Wertgefühl bereits darauf hin, dass Helms Ansatz für die Analyse moralisch relevanter Situationen genutzt werden kann, so bedarf es einer genaueren Betrachtung, um das Spezifische einer moralischen *felt evaluation* herauszuarbeiten. Um diesen Bezug herzustellen, greifen wir zunächst kurz auf die psychologische Moralforschung zurück. Elliott Turiel (1983) unterschied grundsätzlich zwischen moralischen und konventionellen Urteilen, wobei eine Situationsbewertung fünf Merkmale aufweisen müsse, um als eine moralische charakterisierbar zu sein. Das erste und für unseren Zusammenhang entscheidende Kriterium betrifft den spezifischen Wertinhalt, auf den hin die Situation in Betracht gezogen wird. Was Turiel als Inhalt bezeichnete, lässt sich mit Helm am ehesten als formales Objekt charakterisieren. Turiel identifizierte zwei Arten von Wertinhalten, die als spezifisch moralisch anzusehen seien: Schaden und Ungerechtigkeit. Diese Charakterisierung wurde in der Folge heftig debattiert und von manchen als reduktionistisch zurückgewiesen (vgl. Berniūnas 2014; Machery 2012). In dieser Richtung argumentiert etwa Jonathan Haidt (2003) in seiner *Moral-Foundations*-Theorie. Haidt und seine Mitarbeiter*innen attestierten Turiel (1983), er würde der Vielfalt von im Alltag zur Geltung kommenden moralischen Wertgesichtspunkten nicht gerecht. Mit der *Moral-Foundations*-Theorie schlugen sie einen pluralistischen Ansatz moralischer Wertdimensionen vor, der zwischen fünf Wertdomänen differenzierte. Diese wurden als (1) Fürsorglichkeit/Schaden, (2) Fairness/Betrug, (3) Loyalität/Verrat, (4) Autorität/Subversion und (5) Heiligkeit/Entwürdigung (vgl. Graham et al. 2011) benannt und sollen eine differenzierte Erfassung von moralischen Wertungen ermöglichen (mit dem MFQ [*Moral Foundations Questionnaire*] wurde etwa ein Instrument zur Messung des Konstrukts vorgelegt). Wir wollen in diesem Zusammenhang nicht näher auf diese Debatte eingehen, halten aber fest, dass in der psychologischen Forschung zunächst die spezifische Wertdomäne – mit Helm gesprochen das formale Objekt der Wertung – über die moralische Relevanz einer Erfahrungssituation entscheidet.

Haidt geht über diese primär formale Bestimmung jedoch hinaus, indem er festhält, dass von Moralität im engeren Sinn nur zu sprechen sei, wenn es um Belange »beyond the direct interests of the self« (Haidt 2003, 854) gehe. Damit spricht Haidt die Relation zwischen der Bewertungssituation und der wertend-erfahrenden Akteur*in an, also das, was Helm als Fokus oder Import bezeichnet. Haidt argumentiert allerdings selbst nicht phänomenologisch und setzt sich auch mit der komplexen Struktur des intentionalen Bezugs moralischer Emotionen auf das von ihnen werthaft Erfasste nicht näher auseinander. Er legt jedoch immerhin nahe, dass zwischen moralischen und bloß

konventionellen beziehungsweise individuellen Affekten und Gefühlen ein kontinuierlicher und keineswegs streng kategorialer Unterschied bestehe.

Beziehen wir nun zum Schluss dieser Auseinandersetzung die Ergebnisse auf unsere eingangs präsentierte Fallvignette, so lässt sich mit Blick auf Helms (2002) *felt evaluations* festhalten, dass die verschiedenen Affektzustände, die die Akteurin beschreibt, als präreflexive, verleiblichte Wertungen des Erlebten bestimmt werden können. Deren moralische Qualität lässt sich dann über die Analyse des formalen Objekts, um dessentwillen die Situation Bedeutung erlangt, erfassen. Allerdings – und das führt uns zum nächsten Schritt in unserer Auseinandersetzung – bleibt das formale Objekt in der Situation implizit. Das hat zum einen mit der präreflexiven Struktur von Wertgefühlen selbst zu tun, aber auch damit, dass das formale Objekt nur relational, das heißt vor dem Hintergrund des Fokus beziehungsweise Imports der Situation bestimmbar wird. Diesen Aspekt greifen wir im Zusammenhang mit der sozialtheoretischen Betrachtung der Situation wieder auf.

2 Moralische Gefühle als welterschließende Haltung

Bevor wir auf die sozialtheoretische Rückbindung dieser psychologischen Phänomene zu sprechen kommen, wollen wir noch einmal herausstellen, was wir bis jetzt noch nicht an unserem Fallbeispiel erklären konnten. Sowohl Helms (2002) Perspektive als auch die psychologischen Theorien der moralischen Emotion liefern keine Erklärung dafür, wie Situation eins (Netzwerktreffen in der Universität) und Situation zwei (U-Bahnfahrt nach Hause) zusammenhängen. Die bisher vorgestellten Theorien gehen weitgehend davon aus, dass die (moralische) Bewertung einer Situation unmittelbar in oder auf eine Situation folgend auftritt und mit einer entsprechenden motivationalen und Handlungskomponente verbunden ist. Die Besonderheit unseres Beispiels liegt aber gerade darin, dass in Situation eins – beim Netzwerktreffen in der Universität – der Affekt implizit schwelt und nicht explizit ausagiert wird. Wie im Beispiel beschrieben, empfindet Professor B. eine Art latentes Unwohlsein, das sich körperlich ausdrückt (Übelkeit, Fuß-Wippen). Dies ließe sich mit Helm zwar als *felt evaluation* beschreiben, allerdings wäre damit noch nicht geklärt, wie es zu der von uns als These formulierten affektgenetischen Verklammerung zwischen dieser und der folgenden U-Bahn-Szene kommt. Zu einem manifesten Affektausdruck kommt es dort, als er in die U-Bahn steigt und seinem Ärger über den Akt des Vor-sich-hin-Schimpfens explizit Luft macht. Zugleich zeigt sich sowohl in der leiblichen Empfindung (erneute Übelkeit) als auch auf der Ebene des versprachlichten Affektausdrucks (»Schon wieder ...«), dass hier etwas wirkt, das nicht allein aus der Evidenz des in der U-Bahn Vorgefallenen her stammt. Die Reaktion scheint hier also nicht in einer Situation zu bleiben, sondern von einer zur

nächsten überzuspringen; so könnte es etwa sein, dass die Person das moralisch Empörende in der zweiten Sequenz zugunsten eines anderen *concerns*, etwa eines stressigen Von-Ort A-nach-Ort B-Hetzens, »übersieht«. Im Folgenden werden wir uns genauer mit der Frage beschäftigen, wie es dazu kommen kann, dass die Person doch gerade auf diese moralische Haltung hin orientiert ist, das heißt, wie sich die Affektdynamik entwickelt, die letztlich eine Verschiebung der moralischen Haltung über verschiedene Kontexte hinweg bewegt.

Zunächst gehen wir davon aus, dass Menschen in ihrem Bestreben, sich in der Welt (nicht nur im moralischen Sinn) zu orientieren, wesentlich durch Affekte geleitet werden (Haidt 2003; Prinz und Nichols 2010). Auch hier ist unsere Perspektive durch phänomenologische Ansätze informiert, denen zufolge sich die Alltagswelt als eine immer schon durch bestimmte Affektqualitäten strukturierte darstellt: »[W]e do not live in a merely physical world; the experienced space around us is always charged with affective qualities (Fuchs 2013, 612f.). Neuere phänomenologische Forschungen (für einen kurzen Überblick siehe Fuchs 2013) unterscheiden dabei zwischen verschiedenen Ebenen affektiver Erfahrung. Vor diesem Hintergrund nutzen wir Katherine Withys (2015) Ansatz im Folgenden, um eine spezifische Weise des alltagsweltlichen Affiziertwerdens näher in den Blick zu nehmen. Konkret geht es um überdauernde, affektive Wertorientierungen, die Withy als welterschließende Haltung (*disclosive posture*) bestimmt. Dabei geht sie von Heideggers Existenzialanalyse der Gestimmtheit aus:

»They [disclosive postures] are ways of finding ourselves situated, where this means both that they are ways of finding ourselves and our situation (i. e. that they are findingly disclosive) and that they are ways of being situated in the world (i. e. postures)« (Withy 2015, 23).

Erschließen (*disclosing*) hat also zwei Aspekte, den des passiv-rezeptiven Sich-Vorfindens in der Welt sowie den des aktiv-motivationalen Orientiertseins zu und in der auf diese Weise vorgefundenen Welt. Das affektive Erfassen der (eigenen) innerweltlichen Situation im Sinne der welterschließenden Haltung lässt sich zwar – wenngleich nicht immer und umstandslos – in eine reflexive Thematisierung (etwa im Sinne einer propositional verfassten Beschreibung der eigenen Situation) überführen, setzt diese aber nicht voraus. Affektivität ist hier das Primäre, Reflexivität das Sekundäre und Nachträgliche. Wie insbesondere Slaby (2018) hervorhebt, wird in der Haltung eine (Ein-)Stellung zur Welt zunächst intuitiv, präreflexiv vollzogen. Erst in weiterer Folge können in der Affekthaltung vorbereitete Wertstellungen und entsprechende Handlungsmotive zum Ausdruck kommen (und reflexiv artikuliert werden). Wir können welterschließende Haltungen demgemäß (1) als ganzheitliche, verleblichte und

präreflexive Affekthaltungen bestimmen, die (2) eine passiv-rezeptive und eine aktiv-motivationale Komponente aufweisen und (3) psychologisch und habituell die Grundlage für spezifische Orientierungsleistungen bilden. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass welterschließende Haltungen in Withys Sinne nicht direkt auf konkrete, singuläre Situationen oder Objekte bezogen sind, sondern als eine generalisierte Orientierung fungieren, deren Verhältnis zu konkreten Situationen oder Anlässen (zu denen auch Personen oder Typen von Personen gehören können) wir im Folgenden noch näher zu untersuchen haben.¹ Was hier also zentral wird, ist die Tatsache, dass welterschließende Affekthaltungen insgesamt zur Generalisierung und Verschiebung auf andere Objekte und Situationen tendieren.

Diese Perspektive schärft den Blick dafür, dass die moralische Affekthaltung, die in unserem Beispiel zunächst als latentes Unwohlsein diffus erfahren wird und keinen direkten (reflexiv-kognitiv repräsentierten) Ausdruck bekommt, weiter wirken kann und insofern ein affektdynamischer Konnex zwischen den beiden geschilderten Situationen möglich wird. Die entscheidende Frage ist dann, worin der affektive Zusammenhang der beiden Szenen gründen könnte. Offenbar sind es nicht die äußeren, kontextuellen Merkmale der Situationen, die sich voneinander stark unterscheiden. Es lässt sich aber – betrachtet man etwa das Geschehen aus der Perspektive des oben eingeführten Professors B. – eine formale Ähnlichkeit im Sinne der angesprochenen Vernachlässigung von Fürsorge gegenüber generationen Nachfolgenden ausmachen: Der ältere Herr beansprucht den Sitzplatz, der eigentlich einer jüngeren Person zustünde. Der spezifisch an den akademischen Kontext gebundene Fokus auf Nachwuchsförderung (den wir oben als möglichen Fokus B.s bestimmt hatten) ist dabei in eine weitere Orientierung im Sinne eines Generationenverhältnisses übergeführt. Neben dieser Generalisierung kommt aber noch etwas zum Tragen, das sich in dem halblaut gemurmelten »wieder typisch« am Ende der Vignette andeutet. Diese Dimension der situationsübergreifenden Affektverschiebung wird im Folgenden stärker ins Zentrum rücken, wenn wir uns im Rückgriff auf Schelers (1913) Ressentimenttheorie mit dem Prozess der Genese solcher Haltungen näher befassen.

3 Werthaltungen und ihre dynamische Genese am Beispiel des Ressentiments

Um unsere Auseinandersetzung mit moralisch welterschließenden Haltungen am Beispiel von Ressentiments weiter zu konkretisieren, müssen wir zunächst das Spezifische der Ressentimenthaltung mit Blick auf die Manifestation dieser Haltung erläutern. Wir gehen dabei von Schelers (1913) viel rezipierter Beschreibung des Ressentiments als »seelische Selbstvergiftung« (Scheler 1913, 48f.) aus. Dabei charakterisiert Scheler die

Haltung des Ressentiments in affektiver Hinsicht nicht als eine einheitliche Gefühlslage. Vielmehr spielen im Ressentiment eine Reihe von »Gemütsbewegungen« und Affekten zusammen. Scheler nennt »Rachegefühl und -impuls, Haß, Bosheit, Neid, Scheelsucht², Hämischkeit« (Scheler 1913, 49). Was all diese Affekte verbindet, ist nach Scheler eine gemeinsame, motivationale Orientierung auf Wertminderung, die vom Ressentimentgeladenen an immer neuen – und zum Teil recht verschiedenen – Objekten und Anlässen zum Ausdruck gebracht werde. Dabei richtet sich die Ressentimenthaltung als eine generalisierte, passiv-aggressive Geringschätzung und »innere ›Giftigkeit‹« (Scheler 1913, 55) gegen alles, was im Sinne bestimmter Wertgesichtspunkte als vorrangig präsentiert wird. Dies führt Scheler weiterfolgend zu der These, das Ressentiment sei »stets die Haltung des schwächeren Teils«³ (Scheler 1913, 57), das sich an der Vorrangstellung der Stärkeren abarbeite. Aus unserer Perspektive ist die Annahme objektiver Werthierarchien ebenso zurückzuweisen wie die darauf aufbauende Typologie der moralischen Vorzüge. Beides ontologisiert und entkontextualisiert historisch gewordene und gesellschaftlich produzierte Machtverhältnisse und naturalisiert damit soziale Ungleichheit. Dennoch lassen sich aus Schelers Beschreibung des Ressentimentausdrucks zwei wesentliche Hinweise destillieren, die uns an den Ursprung der Ressentimenthaltung führen: Der eine Hinweis betrifft die merkwürdig gehemmte Abfuhr des Ressentimentaffekts, die, affektdynamisch ausgedrückt, auf einen Widerstand hinweist, der die offene Affektabfuhr verhindert; der andere betrifft die Übertragbarkeit der »Tendenz zur Wertdetraktation« (Scheler 1913, 56) auf stets neue Situationen und Objekte. Das legt zumindest den Verdacht nahe, dass unter diesen neuen Objekten auch »falsche Objekte« auftauchen könnten, dass also die Giftigkeit der Ressentimentgeladenen auch Personen oder Gruppen treffen könnte, die diesen negativen Affekt nicht eigentlich »verdienen«. Dies wird uns später wieder zurück zum Moralisieren bringen.

Verfolgt man den Prozess der Ressentimentbildung zurück an seinen Ursprung, so finden wir bei Scheler eine sehr spezifische Erfahrungskonstellation. Ressentimentbildung wurzelt ihm zufolge in Wertdiskrepanzen, das heißt Diskrepanzen zwischen persönlichen Wertansprüchen und faktischen (d. h. gesellschaftlich, politisch, kulturell oder ökonomisch durchgesetzten) Wertverhältnissen. Was hier für Scheler zentral scheint, ist die gleichzeitige Erfahrung einer Wertverkehrung und einer Kränkung, die, wie Aeschbach (2017, 74ff.) argumentiert, als Verletzung der Selbstachtung verstanden werden kann. Was dem eigenen Wertgefühl entspräche, steht in offensichtlichem Widerspruch zu dem, was durch die faktisch verwirklichten Machtkonstellationen als wertvoll gesetzt wird. Bei Scheler bleibt dabei zunächst offen, ob eine solche Kränkung nur in Situationen ausgelöst wird, in denen die erfahrende Person persönlich betroffen ist, oder auch in solchen, in denen die wahrgenommene Wertdiskrepanz aus der Distanz beobachtet wird. Unsere These an dieser Stelle ist, dass für die angesprochene

Kränkung die Wertverkehrung vorrangig zu betrachten sei. Scheler selbst schreibt zwar vom Schlag, der mich trifft, er macht aber umgehend klar, dass für die spezifische Dynamik der Ressentimentbildung nicht das *factum brutum* des Schlags, sondern vielmehr die Frage entscheidend sei, ob der Schlag aus der Perspektive der Betroffenen zu Recht oder ungerechtfertigt erfolgte. Damit ist selbstredend nicht behauptet, der Schlag wäre in seiner rohen Gewaltförmigkeit zu vernachlässigen, oder könnte für sich genommen keine Affektreaktion hervorrufen. Das Argument besagt aber, dass sich die spezifische Dynamik der Ressentimentbildung nicht ereignen könnte, wenn die Verletzung nicht in ein Wertverhältnis eingebettet wäre, die dessen subjektiv berechnigte Verurteilung verunmöglichte.

Stenner hat in einem ähnlichen Zusammenhang vorgeschlagen, zwischen Wertenerfahrungen und Wertstandards zu unterscheiden (Stenner 2016). Wertenerfahrungen stellen nach Stenner situativ entstehende, affektive Orientierungen vor dem Hintergrund personaler Relevanzsetzungen dar. Wertstandards oder Normen kämen durch Generalisierung und Abstraktion über mehrere affektiv relevante Situationen zustande. Zwischen Wertstandards und Wertenerfahrungen bestehe dabei grundsätzlich ein Verhältnis der wechselseitigen Ko-Konstitution – Wertstandards können nur dauerhaft relevant bleiben, insofern Akteur*innen sie immer wieder mit eigenen Wertenerfahrungen in Verbindung bringen und so als alltagspraktisch relevant erleben. Zugleich ermöglichen Wertstandards aber auch neue Wertenerfahrungen, indem sie als Schemata zur Einordnung zukünftiger Erfahrungen herangezogen werden können. Das Wechselverhältnis zwischen Wertenerfahrung und Wertstandard ist bei Stenner unmittelbar an soziale beziehungsweise gesellschaftliche Prozesse der Institutionalisierung von Werten (im Sinne gesellschaftlich-moralischer Normen) gebunden. Darin ist für Stenner einerseits das Potenzial zur Kollektivierung von Wertenerfahrungen angelegt, andererseits aber kann es auch zur Herausbildung von parodischen Standards, wie Stenner es nennt, kommen: »Instead of a generalization of value, all that is generalized is a ritualistic imitation of the standard, a hollowed out parody of value that, under certain circumstances, can become an obstacle to the realization of actual value« (Stenner 2016, 148).

Wir möchten an dieser Stelle noch einmal unser Beispiel aufgreifen. Die Situation lässt sich im Sinne Schelers als eine Wertverkehrung rekonstruieren – Professorin A. stellt etwas als ihre Leistung aus, das (zumindest zu einem großen Teil) andere getan haben, und verwehrt der Mitarbeiterin die verdiente Anerkennung. Zugleich zeigt der reibungslose Fortgang der Sitzung, dass diese Verkehrung sanktionslos bleibt. Der situative Kontext stabilisiert und bestätigt also den moralischen Fauxpas der Professorin. Von einem parodischen Standard ließe sich in dieser Konstellation etwa dann sprechen, wenn man die gängigen Gepflogenheiten akademischer Meritokratie berücksichtigt, der zufolge akademische Exzellenz üblicherweise jenen attribuiert wird, die bereits (frühere) Verdienste nachweisen können.

Zu dieser Konstellation tritt bei Scheler ein weiteres Moment hinzu, das für die Ressentimentbildung essenziell ist, nämlich die Unfähigkeit, unmittelbar gegen die Wertverkehrung vorzugehen. Dadurch werden Scheler zufolge intensive Ohnmachtsgefühle ausgelöst, unter deren Einfluss der affektive Impuls zurückgedrängt und die motivationale Komponente auf unbestimmte Zeit verschoben wird. Erst unter dem Eindruck der Ohnmacht wird so ein zeitlich ausgedehnter Prozess der innerpsychischen Bearbeitung in Gang gesetzt. Diesen Prozess wollen wir nun im folgenden Abschnitt näher betrachten.

4 Genese moralisch-welterschließender Haltungen am Beispiel des Ressentiments

Wir verfolgen nun den Prozess der Ressentimentgenese von der ursprünglichen Erfahrungskonstellation (Unrechtsgefühle + Ohnmachtsgefühl) bis zu seiner Manifestation als erschließend-orientierende Affekthaltung. Zwei Aspekte scheinen dabei zentral. Zum einen macht Scheler klar, dass Ressentimentbildung nur unter der Bedingung einer Hemmung und zeitlichen Verzögerung des Affekts möglich ist. Und zweitens führt er aus, dass die initiale Affektregung – etwa der unmittelbar angesichts des erfahrenen Unrechts auftretende moralische Ärger – eine Reihe spezifischer Wandlungen erfährt. Die oben erwähnten Affekte (Rachegefühl, Hass, Bosheit, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit), die im Ressentiment gebündelt werden, treten nicht gleichzeitig auf, sondern stellen Phasen der fortschreitenden Modulation des ursprünglichen Affekts dar. Dabei sind zwei Modulationstypen bei Scheler identifizierbar: Einmal verändert sich die Zeitperspektive des Affekts – wo der Ärger noch einen unmittelbaren reaktiven Ausdruck fordert, ist dieser Scheler zufolge bereits beim Rachegefühl auf unbestimmte Zeit zurückgestellt (»Warte nur, einmal krieg' ich dich doch!«). Das Ressentiment charakterisiert Scheler schließlich als eine Affekthaltung, die weitgehend von jeder konkret-motivationalen Orientierung abgespalten ist. In dieser Hinsicht identifiziert er auch einen ressentimenttypischen Charakter der Kritik, ein rein negativ ausgerichtetes Nörgeln, dem jede Perspektive auf faktische Verbesserung der kritisierten Zustände abhandengekommen sei (Scheler 1913, 60f.).

Wir halten es für wesentlich, Scheler hier nicht so zu lesen, als würde die Handlungsorientierung (im Sinn der motivationalen Komponente welterschließender Haltungen) beim Ressentiment einfach aufgegeben, vielmehr kommt es im Zuge der Ressentimententwicklung zu einer immer weiter gehenden Hemmung und zeitlichen Verschiebung der Affektabfuhr. In gewisser Weise erweitert sich insofern der subjektive Zeithorizont der Vergeltung, ohne dass diese je gänzlich als Bezugspunkt aufgegeben würde. Dennoch geht mit der Zurückstellung der Affektabfuhr eine zweite, wesentliche Modulation des

ursprünglichen Affekts einher. Diese betrifft die Intensität und erfahrungsweltliche Unmittelbarkeit der Affektstrebung. In dieser Hinsicht lässt sich Schelers Rekonstruktion als eine Affektmodulation von einem »heißen Affekt« hin zu einem »kalten Affekt« auffassen. Gemeint ist damit, dass die affektive Werterfahrung hinsichtlich ihres Fokus (in Helms Terminologie) eine zentrale Stellung im Rahmen der lebensweltlichen Relevanzstruktur der Betroffenen hat. Im weiteren Verlauf tritt dieser zentrale Bezug zu einem lebensweltlichen Fokus in den Hintergrund und im selben Ausmaß verliert der Affekt seine erfahrungsmäßige Unmittelbarkeit. Wir argumentieren, dass er zu einer latent im Hintergrund wirkenden Affekthaltung im Sinne Withys (2015) wird.

Mit der – zumindest partiellen – Loslösung des Affekts von seinem ursprünglichen lebensweltlichen Fokus wurde bereits eine weitere Frage angesprochen, die für die Ressentimententwicklung entscheidend ist, nämlich danach, was im Zuge der Ressentimentbildung mit dem Objektbezug des Affekts geschieht. Bei Scheler findet sich an einigen Stellen der Hinweis, dass sich das Ressentiment zunehmend vom ursprünglichen Erfahrungskontext löst. Dadurch wird es erst im vollen Sinn zu einer welterschließenden Haltung, die es erlaubt, neue Situationen und Erfahrungen in ihrer vermeintlichen, subjektiven Relevanz zu erschließen. In welcher Weise vollzieht sich nun aber diese schrittweise Entkontextualisierung und Mobilisierung der Ressentimenthaltung? Fassen wir mit Helm die am Beginn der Ressentimentbildung stehenden Werterfahrungen als Wertgefühle (*evaluative feelings*) auf und folgen wir weiter seiner Differenzierung des intentionalen Objektbezugs solcher Wertgefühle, so fragen wir uns, was mit den einzelnen Momenten des Objektbezugs im Ressentiment genau passiert. Dabei fällt ins Auge, dass das Ressentiment nur dann gänzlich mobil bleiben kann, wenn es sich von seinem ursprünglichen Ziel (*target*) löst. Nur so ist es möglich, dass Erfahrungskonstellationen jenseits der initialen Unrechterfahrung überhaupt in Betracht kommen können. Hierbei zeigt sich wesentlich, dass das Ressentiment nicht beliebige Situationen und Objektgruppen trifft. Etwa geht das Ressentiment bei der Objektverschiebung nicht wahllos vor, sondern vielmehr scheint etwas vom ursprünglichen Objektbezug durch die Reihe der modalen Affektverschiebungen hindurch erhalten zu bleiben. Nach unserer Einschätzung handelt es sich dabei um das formale Objekt des ursprünglichen Affekts. Das heißt, konstant bleibt das in der ursprünglichen Werterfahrung infrage stehende Wertverhältnis. Im Kontext der bereits erwähnten moralpsychologischen Forschungstradition wäre also die jeweilige moralische Domäne das Bindeglied, das die im Ressentiment verklammerten Erfahrungen aufeinander beziehbar machte. Hinsichtlich der bei Graham et al. (2011, 2013) genannten Sorgedomäne wäre demgemäß zu erwarten, dass Ressentimentbildungen, die in Affektwertungen sorglosen Handelns (etwa in unserem Beispiel im Kontext der universitären Nachwuchsförderung) ihren Ursprung hatten, ins Anprangern einer generellen Sorglosigkeit in anderen Situationen mündet (gegenseitige Solidarität in der U-Bahn), dass aber ein Umschlagen in eine gänzlich

andere moralische Domäne nicht aus ein und derselben Prozessentwicklung des Ressentiment folgen könnte.⁴

5 Soziogenese des Ressentiments – Auf dem Weg zu einer Sozialpsychologie moralisch-welterschließender Haltungen

Nun aber zu der Frage, inwiefern die individuelle Ressentimentgenese – als Beispiel einer Entwicklung einer moralisch-welterschließenden Haltung – über das konkrete Individuum hinausweist. Wir wollen uns zur Beantwortung noch einmal Schelers Theorie zuwenden, denn er gibt bereits einen Hinweis darauf, dass die Individualgenese des Ressentiments mit einer Soziogenese verstrickt ist. So legt mit Blick auf Stenner (2016) unsere Lesart Schelers nahe, dass das, was Scheler als eine Wertdiskrepanz am Ursprung des Ressentiments bezeichnet, nicht bloß als statische, persönliche Erfahrung im Sinn eines Abgleichs zwischen (moralischem) Ist- und Soll-Zustand, sondern als ein praktisches Scheitern der Wertkonstitution zu fassen ist. Diese ist nun aber nicht mehr nur Sache des erfahrenden Subjekts (der Träger*in des künftigen Ressentiments), sondern zugleich Sache des sozialen Gefüges, auf das sich die Erfahrung des Subjekts bezieht. So lässt sich die praktisch scheiternde Wertkonstitution aus zwei Blickwinkeln beschreiben: Aus der Perspektive der Ressentimentträger*in scheitert sie, insofern es ihr nicht gelingt, ihre Wertorientierungen auf in ihrer Alltagswelt faktisch verwirklichte Standards zu beziehen. Aus der Perspektive des sozialen Praxisfelds stellt sich die Situation zugleich als Gefahr dar, insofern mit der dissidenten Werterfahrung der Akteur*in eine Aushöhlung der normativen Kohärenz des Feldes (im Sinne des parodisch Werdens der Wertstandards) einhergeht. Damit verlagert sich der Fokus der Betrachtung aus der Subjektperspektive, die in unserer bisherigen Rekonstruktion der Psychogenese des Ressentiments zentral war, in eine psychosoziale, in der die subjektive Wertorientierung unmittelbar auf soziale Wertorientierungen, das heißt Praktiken der (kollektiven) Wertstandardisierung bezogen werden muss.

In dieser Hinsicht stellt sich der lebensweltliche Hintergrund, vor dem sich Wertgefühle entwickeln, nicht nur als ein psychologisch relevanter Bezugspunkt dar, sondern vor allem als konkretes, das heißt alltäglich begegnendes, soziales Bezugssystem. Um dies zu verdeutlichen, greifen wir ein letztes Mal auf unser Beispiel zurück. Angesichts der Komplexität des Gegenstands können wir hier natürlich keine erschöpfende Analyse des Beispiels angeben, wir beschränken uns daher darauf, einige mögliche Bezüge anzureißen. Die soziogenetische Analyse ist nun nicht mehr darauf ausgelegt, die Entwicklung der je spezifischen, subjektiv-intentionalen Bezugnahmen auf (verschiedene) Erfahrungskonstellationen nachzuzeichnen, vielmehr geht es um die Frage, welche sozialen

Positionierungen in die im Beispiel aktualisierten, erspürend-bewertenden Haltungen hinein wirken. Wir haben bereits oben auf das Geschlechterverhältnis hingewiesen, das erwarten lässt, dass Professorin A. und Professor B. – selbst bei ähnlichem Bildungs- und Einkommensstatus – unterschiedliche Erfahrungen im akademischen Betrieb machen. Zu diesen Erfahrungen gehört regelmäßig und strukturell, dass man die eigene Position unter wesentlich schwierigeren Bedingungen zu behaupten hat als viele männliche Kollegen gleicher Qualifikation. Auch die vorbehaltlose Förderung des (zumal männlichen) akademischen Nachwuchses stellt gerade für Frauen, die die Wirksamkeit männlicher Seilschaften im akademischen Betrieb am eigenen Leib erfahren haben, ein reales Risiko dar. Andererseits mag dies dem Professor B. – strukturell begünstigt durch einen klassischen (und das heißt hier: entlang patriarchal geprägter Erwartungshorizonte verlaufenen) Karriereweg – als Verletzung seines eigenen, gegen traditionell meritokratische Strukturen gewonnenen, Bekenntnisses für die Förderung des akademischen Nachwuchses erscheinen. Wenngleich hier notwendigerweise holzschnitthaft gezeichnet, lässt sich bereits in dieser Gegenüberstellung sehen, wie die intersektionale Verflechtung unterschiedlicher, dabei gleichermaßen strukturell wie biografisch bedingter Erfahrungsgefüge zur spezifischen Wertkonstellation beiträgt. Für Professor B., der in seiner Karriere »bewusst längere Wege ging«, um sich von den paternalen Erfahrungen seiner eigenen akademischen Sozialisierung zu emanzipieren, erscheint das Handeln der Kollegin ebenso notwendig als ein »selbstbezogenes Ellenbogendenken«, wie es der Professorin A. möglicherweise als aus der Not gewonnenes Kalkül erscheint, die eigene Leistung vor Publikum nicht »unter den Scheffel zu stellen«. Nun ist aber weder das Ringen um die Sichtbarkeit noch der (narzisstische) Dünkel gegen den vermeinten Karrierismus eine praktische Auswirkung je persönlicher Wertsetzungen, vielmehr stellen beide affektive Aneignungen der differenziell wirksamen, strukturellen Bedingungen des akademischen Feldes dar, dessen spezifische Dispositivstruktur, innerhalb derer »Anerkennung« durch Kolleg*innen das wichtigste symbolische Kapital darstellt (siehe z. B. Beaufays 2003), sie gerade dadurch, dass sie sich an unterschiedlichen Anerkennungsnormen orientieren, bestätigen. Insofern sind bereits in der lebensweltlichen Hintergrundkonstruktion des initialen Wertgefühls »psychische« und »gesellschaftlich-soziale« Bedingungsgefüge miteinander verzahnt.

Wir müssen aber noch einen entscheidenden Schritt weiter gehen und die von Scheler angesprochene Ohnmacht in diese soziogenetische Betrachtung der Ressentimentbildung einbeziehen – und damit über die von Scheler vorgeschlagene statische Beziehung zwischen sozialer Position/Hierarchie und Ressentimentbildung hinausgehen. Ohnmachtsgefühle verweisen darauf, dass es sich bei der Inkongruenz der Erfahrungsräume nicht lediglich um ein Aufeinanderprallen verschiedener praktisch-moralischer Orientierungsrahmen im Alltag handelt. Dieses findet vielmehr vor dem Hintergrund asymmetrischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse statt. Die von Scheler angespro-

chenen Ohnmachtsgefühle verweisen in soziostruktureller Perspektive auf faktisch verunmöglichtes/limitiertes Handlungspotenzial, das nicht erschöpfend im Rahmen einer Rekonstruktion psychischer Affektdynamiken und -verarbeitungen, sondern nur im Rahmen einer Rekonstruktion soziostruktureller Praktiken und Ausschlüsse adäquat thematisiert werden kann.

Wir können im gegebenen Rahmen die damit eröffnete Perspektive auf Machtverhältnisse und -praktiken im Zusammenhang mit Ressentimentbildungen nicht bis ans Ende verfolgen. Unser Anliegen war es, ausgehend von einer detaillierten Rekonstruktion der Psychogenese und Affektdynamik auf diejenigen Stellen hinzuweisen, an denen sich eine solche soziogenetische Betrachtung anknüpfen lässt. Diesbezüglich haben wir den Fokusbezug (*import* bei Helm) von Wertgefühlen als Scharnier identifiziert, von dem eine Soziogenese auszugehen hätte. Im Folgenden möchten wir auf einige offene Fragen verweisen, die in nachfolgenden Arbeiten aufgegriffen werden könnten.

6 Fazit und Ausblick

Unser Ziel war es, uns aus einer sozialpsychologischen Perspektive mit der Frage zu beschäftigen, was es heißt, im Alltag moralische Haltungen zu praktizieren. Dabei haben wir aufbauend auf einem Beispiel den Ausdruck einer impliziten Werthaltung skizziert, die (allenfalls) außerhalb der eigentlichen Situation bearbeitet wird. Wir fassten dies als eine präkognitive Einschätzung der Situation, als ein leibliches Zur-Situation-ausgerichtet-Sein, das sich in einer anderen als der die Affekte eigentlich evozierenden Situation entladen kann, und fragten, wie diese Verschiebung hin zu einer moralisch-welterschließender Haltung verstanden werden kann. Diese erklärte noch nicht deren soziale Situiertheit, jedoch war unser zentrales Argument, dass zunächst eine Psychogenese verstanden werden muss, um – über die Analyse eines formalen Objekts und dessen Verstrickung mit seinem *import* (Helm 2002) – zur sozialen Situiertheit zurückkommen zu können.

Anhand der Analyse unseres Beispiels leiten wir Folgendes ab:

- 1) (Moralisch) welterschließende Haltungen lassen sich auf Erfahrungskonstellationen zurückverfolgen, deren spezifische Struktur die Richtung der weiteren Affektverarbeitung entscheidend prägt.
- 2) Im Fall des Ressentiments spielt dabei insbesondere eine Diskrepanz von Werterfahrungen und Wertstandards im Sinne eines parodisch Werdens faktisch gesetzter Standards eine entscheidende Rolle.
- 3) Zugleich ist die Ressentimentbildung an das Auftreten intensiver Ohnmachtsgefühle gebunden, die eine spontane Affektabfuhr verhindern und den ressentiment-typischen Prozess der Affekthemmung und -verschiebung in Gang setzen.

- 4) Die prozessuale Genese des Ressentiments selbst lässt sich durch eine Veränderung des Zeithorizonts der motivationalen Tendenz des Affekts sowie durch eine spezifische Veränderung des Objektbezugs beschreiben.
- 5) In letzterer Hinsicht haben wir herausgearbeitet, dass das Ressentiment als welterschließende Haltung deshalb in einer Reihe unterschiedlicher Situationen wirksam werden kann, weil in ihm die Erinnerung an das faktisch erfahrene, als solches erlebte Unrecht (im Sinne des Affektziels bei Helm) verloren geht, während zugleich das formale Objekt (im Sinne der in der Ausgangskonstellation aktivierten Wertdimension) zum fundierenden Orientierungsmoment der welterschließenden Haltung wird.
- 6) Anhand der Untersuchung des lebensweltlichen Bezugs von Wertgefühlen und Ressentiments haben wir schließlich den Punkt identifiziert, an dem die psychogenetische Betrachtung der Ressentimentbildung auf eine zweite, diesmal soziogenetische Perspektive verweist. Dieser Bezug ist notwendig, weil sich die lebensweltliche Relevanzstruktur, auf die sich Werterfahrungen gründen, nicht ausschließlich als psychologisch, sondern im Sinne kollektiver Erfahrungsräume als gelebte Strukturen der Praxis (Bohnsack 2016; Mannheim 1980) erweisen.
- 7) Abschließend haben wir erste Hinweise gegeben, in welche Richtung eine soziogenetische Betrachtung der Ressentimentbildung, als von asymmetrischen Machtverhältnissen geprägte Konfrontation von Erfahrungsräumen und demgemäß als ein Konflikt um die faktische Standardisierung von Werterfahrungen, gehen könnte.

An dieser Stelle bleibt eine Reihe von Fragen offen, die wir nun nicht weiter verfolgen können. Wir möchten aber abschließend zumindest einige dieser offenen Fragen, im Sinne von Anregungen zum Weiterdenken, ansprechen:

- I) Auf konzeptueller Ebene stellt sich die Frage, wie aus einer praxistheoretischen und gesellschaftstheoretischen Perspektive mit der Ursprungskonstellation der Ressentimentbildung umzugehen sei. Unsere Darstellung orientierte sich dabei stark an Schelers Beschreibung initialer Unrechtserfahrungen im Ressentiment. Allerdings scheint zweifelhaft, ob eine singuläre Unrechtserfahrung ausreicht, die weitreichende und umfassende Haltung des Ressentiments in Gang zu setzen. Mit Bezug auf den sozialen Kontext, das heißt dauerhaft asymmetrische Machtverhältnisse und die dadurch perpetuierte Unrechtserfahrung scheint es uns eher plausibel, statt von *einer* Ursprungssituation zu sprechen, einen Prozess der dauerhaften Parodisierung von Standards anzunehmen.
- II) Im Zusammenhang damit wäre näher zu untersuchen, wie sowohl aus psychogenetischer als auch aus soziogenetischer Perspektive die Vermittlung und Verdichtung vielfältiger Ohnmachtserfahrungen bis hin zur generalisierten Ressentimenthaltung

tung vonstatten geht. Es erscheint uns zentral, eine empirische Rekonstruktion derjenigen Übersetzungsprozesse im Alltag vorzunehmen, durch die ein formaler Gesichtspunkt an der Erfahrung gewonnen und in immer neuen Kontexten aktualisiert wird. Dabei ist zu erwarten, dass der formale Gesichtspunkt selbst in diesen Übersetzungsprozessen nicht als erfahrungsinvariante Konstante fungiert, sondern im Zuge der Prozessgenese immer wieder reformuliert und konkretisiert wird. Der Formalismus, der schließlich die Ressentimenthaltung kennzeichnet, ist dann nicht so sehr ein von Anfang an gesetzter Werthorizont, sondern vielmehr selbst Teil und Effekt der Psycho- wie Soziogenese des Ressentiments.

- III) Zuletzt wäre in nachfolgenden Arbeiten genauer auszuarbeiten, was im Rahmen der Soziogenese des Ressentiments als Machtwirkung beziehungsweise Praxis zu verstehen sei. An einigen Stellen unseres Beitrags haben wir den Begriff der Modulation verwendet. Obwohl hier nicht weiter ausgeführt, scheint uns dieser – von Deleuze (1992), Massumi (1995) und Hui (2015) entlehnte – Begriff für eine dynamische, in Prozesse des Werdens beziehungsweise der Formgebung intervenierende, demgemäß immersive Machtform (Mühlhoff 2018) geeignet, die Affektdynamik der Ressentimententwicklung zu erfassen. Darüber hinaus wäre auf der Ebene der konkreten Alltagspraxis die Frage zu stellen, an welche diskursiven, ökonomischen etc. Strukturen (etwa im Sinne affektiver Arrangements, Slaby 2018, Affektökonomien, Ahmed 2004, o. Ä.) die Soziogenese des Ressentiments anknüpfen kann.
- IV) In der soziogenetischen Betrachtung des Ressentiments ist auch die Frage angelegt, inwiefern das Ressentiment als von der unmittelbaren – je individuellen – Erfahrung abgehobenes Phänomen anschlussfähig für Prozesse der Kollektivierung sei. Wenn Ressentimentbildungen vor dem Hintergrund kollektiver Erfahrungsstrukturen stattfinden und wenn weiter die initialen Erfahrungskonstellationen nicht als singuläre Ereignisse, sondern als Serien von äquivalenten Erfahrungen zu konzipieren sind, dann ergibt das prinzipiell die Möglichkeit, dass sich auch andere, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, in die Konstitution des Ressentiments als einer dann gemeinschaftlichen Affekthaltung einschalten können.⁵
- V) Zuletzt kommen wir noch einmal zum Anfang zurück. Unser Anliegen war es ja zunächst nicht nur, über die beispielhafte Analyse anhand des Ressentiments Einsichten zu gewinnen, die möglicherweise auch auf andere moralisch welterschließende Haltungen übertragbar sind. Auf dieser Basis lässt sich die Frage aufwerfen, wie mit Wertkonflikten im Alltag jenseits von Ressentimentbildungen umzugehen sei, beziehungsweise umgekehrt, welche Formen der Kollektivierung möglicherweise auch vor dem destruktiven Abdriften von Individuen und Gruppen ins Ressentiment schützen könnten. Wir hoffen, dass diesbezüglich die hier vorgestellten konzeptuell-theoretischen Perspektiven Anstoß zur weiteren Beschäftigung und

insbesondere zur empirischen Auseinandersetzung mit der alltagsweltlichen Gene- se moralisch welterschließender Affekthaltungen geben können.

Anmerkungen

- 1 In dieser Hinsicht ähneln welterschließende Haltungen eher dem, was in der Psychologie als Affektdisposition, im Englischen als *sentiment* (Frijda et al. 1991, 206–16) bezeichnet wird: eine längerfristige, affektive Disposition, die Handlungen gegenüber einem Objekt motiviert. Allerdings ist die Affektdisposition (*sentiment*) im Hinblick auf ihren Objektbezug wesentlich spezifischer, als dies bei der welterschließenden Haltung der Fall zu sein scheint.
- 2 Oft auch mit »Missgunst« gleichgesetzt (siehe <https://www.duden.de/rechtschreibung/Scheelsucht> [Zugriff 02.11.2020]), bezeichnet Scheelsucht den wiederkehrenden Impuls, Objekte abzuwerten (Detraktion).
- 3 Scheler kommt zu diesem Schluss nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner eigenen Moralphilosophie, die auf der Annahme objektiver Werthierarchien gegründet ist und einen Versuch darstellt, gesellschaftliche Verhältnisse und Machtasymmetrien auf moralische Wertverhältnisse zu gründen. So interpretiert Scheler etwa den gesellschaftlichen Ausschluss von Frauen als Hinweis auf deren »objektive« Wertunterlegenheit. Darin Nietzsche aufgreifend, prangert Scheler das Ressentiment als eine Haltung an, die von moralisch minderwertigen Individuen und Gruppen gegen die Vornehmen eingesetzt werde und darauf hinauslaufe, die natürliche Wertordnung in ihrem Sinne zu verkehren. Es liegt auf der Hand, dass aus gegenwärtiger Perspektive ein affirmativer Anschluss an diesen Aspekt der Scheler'schen Theorie nicht möglich oder jedenfalls nicht wünschenswert ist. Wir kommen darauf unten zurück.
- 4 Es stellt sich hier die Frage, inwiefern eine Generalisierung entlang derselben Wertdomäne im Ressentiment prinzipiell nur in negativer Richtung, d. h. als ein Konstatieren des generellen Mangels erfolgen kann. Am hier verwendeten Beispiel der Sorgedomäne lässt sich das etwa am alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes »sich sorgen um ...« zeigen, der stets auf einen konkreten Gegenstand der Sorge bezogen ist. In diesem Sinne gibt es keine generalisierte Sorge. Sehr wohl aber kennt die Alltagssprache in negativem Sinne eine verallgemeinerte Sorglosigkeit, die – ähnlich wie wir es für die Affekthaltung des Ressentiments zeigen – als eine Art erworbene Charakterdisposition wahrgenommen wird. Wir danken Jürgen Straub für den Hinweis auf diesen möglichen Aspekt.
- 5 Anknüpfend an ein Lehrforschungsprojekt an der SFU Wien und Berlin geht dieser Frage das Projekt »Collective Ressentiments. A Qualitative Research on Ressentiments as Psychosocial Processes in Everyday Contexts« nach, das von der Wiener Projektgruppe des internationalen Forschungsclusters RECHANGE unter der Leitung von Ass.-Prof. Dr. Katharina Hametner durchgeführt wird (International Research Cluster).

Literatur

- Aeschbach, Sebastian. 2017. *Ressentiment – An Anatomy* [Université de Genève]. <https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:103621>.
- Ahmed, Sarah. 2004. »Affective Economies«. *Social Text* 79: 117–139.
- Beaufäys, Sandra. 2003. *Wie werden Wissenschaftler gemacht? Beobachtungen zur wechselseitigen Konstitution von Geschlecht und Wissenschaft*. Bielefeld: transcript Verlag.

- Berniūnas, Renatas. 2014. »Delineating the Moral Domain in Moral Psychology«. *Problemos, Supplement*: 90–101.
- Bohnsack, Ralf. 2016. *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen & Toronto: Barbara Budrich.
- Deleuze, Gilles. 1992. »Postscript on the Societies of Control«. *October* 59: 3–7.
- Frijda, Nico H., Batja Mesquita, Joep Sonnemans und Stephanie van Goozen. 1991. »The Duration of Affective Phenomena or Emotions, Sentiments and Passions«. In *International Review of Studies on Emotion, Vol. 1*, hrsg. v. Kenneth T. Strongman, 187–225. Chichester, New York, Brisbane, Toronto und Singapur.: John Wiley & Sons.
- Fuchs, Thomas. 2013. »The Phenomenology of Affectivity«. In *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, hrsg. v. Kenneth W. M. Fulford, 612–31. Oxford: Oxford University Press.
- Graham, Jesse, Jonathan Haidt, Sena Koleva, Matt Motyl, Ravi Iyer, Sean P. Wojcik und Peter H. Ditto. 2013. »Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism«. *Advances in Experimental Social Psychology* 47: 55–130.
- Graham, Jesse, Brian A. Nosek, Jonathan Haidt, Ravi Iyer, Sean P. Koleva und Peter H. Ditto. 2011. »Mapping the Moral Domain«. *Journal of Personality and Social Psychology* 101 (2): 366–85.
- Haidt, Jonathan. 2003. »The Moral Emotions«. In *Handbook of Affective Sciences*, hrsg. v. Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer und H. Hill Goldsmith, 852–70. Oxford: Oxford University Press.
- Helm, Bennett W. 2002. »Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain«. *American Philosophical Quarterly* 39 (1): 13–30.
- Hui, Yuk. 2015. »Modulation after Control«. *New Formations* 84/85: 74–91.
- Mannheim, Karl. 1980. *Strukturen des Denkens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Massumi, Brian. 1995. »The Autonomy of Affect«. *Cultural Critique* 31: 83–109.
- Machery, Edouard. 2012. »Delineating the Moral Domain«. *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 7: 1–14.
- Mühlhoff, Rainer. 2018. *Immersive Macht: Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Oatley, Keith und Philip N. Johnson-Laird. 2014. »Cognitive Approaches to Emotions«. *Trends in Cognitive Sciences* 18 (3): 134–40.
- Prinz, Jesse J. und Nichols Shaun. 2010. »Moral Emotions«. In *The Moral Emotions Handbook*, hrsg. v. John M. Doris and The Moral Psychology Research Group, 1–36. Oxford: Oxford University Press.
- Rodax, Natalie, Markus Wrbuschek, Katharina Hametner, Sara Paloni, Nora Ruck und Leonard Brixel. 2020. Ressentiment as Morally Disclosive Posture? Conceptual Issues from a Psychological Point of View (in Vorbereitung).
- Scheler, Max. 1913. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Scherer, Klaus. 1999. »Appraisal Theory«. In *Handbook of Cognition and Emotion*, hrsg. v. Tim Dalgeish und Mick J. Power, 637–63. Chichester, New York, Weinheim, Brisbane, Singapore und Toronto: Wiley & Sons.
- Slaby, Jan. 2018. Affective Arrangements and Disclosive Postures: Towards a Post-Phenomenology of Situated Affectivity. (Zugriff: 02.11.2020). http://janslaby.com/downloads/slaby2017_-_affective_arrangements_and_disclosive_postures_web_vorab.pdf.
- Stenner, Paul. 2016. »On Standards and Values: Between Finite Actuality and Infinite Potentiality«. *Theory & Psychology* 26 (2): 144–62.
- Turiel, Elliot. 1983. *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Withy, Katherine. 2015. »Owned Emotions: Affective Excellence in Heidegger on Aristotle«. In *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division two of Being and Time*, hrsg. v. Denis McManus, 21–36. New York: Routledge.

Die AutorInnen

Markus Wrbuschek, Mag., Psychologe, lehrt an der Fakultät für Psychologie der SFU Wien qualitative Methoden, Wissenschaftstheorie und Sozialpsychologie. Forschungsschwerpunkt im Bereich der Emotionspsychologie und Methodologie qualitativer Sozialforschung.

Kontakt: markus.wrbuschek@sfu.ac.at

Natalie Rodax, MSc., Psychologin, lehrt an der Fakultät für Psychologie der SFU Wien in den Bereichen qualitative Methoden, Wissenschaftstheorie und wissenschaftliches Arbeiten/Schreiben. Forschungsschwerpunkte im Bereich der qualitativen Methodologie und Methodenentwicklung sowie der Sozial- bzw. Kulturpsychologie.

Kontakt: natalie.rodax@sfu.ac.at

Katharina Hametner, Ass.Prof., Psychologin, Studiengangsleiterin des Master-Studiengangs Psychologie, Leiterin des Fachbereichs für Qualitative Methoden an der Fakultät für Psychologie der Sigmund Freud PrivatUniversität Wien und Leiterin des Projekts »Collective Resentiments. A Qualitative Research on Resentiments as Psychosocial Processes in Everyday Contexts« im Rahmen des Research Clusters »Resentiment and Change Potential«. Forschung in den Bereichen Sozialpsychologie, soziale Ungleichheit und Resentiments sowie kritische Migrations- und Rassismusforschung.

Kontakt: katharina.hametner@sfu.ac.at

Sara Paloni, Dr. phil., Politikwissenschaftlerin. Derzeit Leitung eines Forschungsprojekts über das Zusammenleben in Wien und das Entstehen politischer Orientierungen. Koordinatorin eines internationalen Forschungsclusters zum Thema Resentiment und Konflikttransformation an der Sigmund Freud Privatuniversität in Wien. Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Geschlecht und Politik, Intersektionalität und politische Bildungsarbeit.

Kontakt: sara.paloni@sfu.ac.at

Nora Ruck, Ass.Prof., Vizedekanin für Forschung und Studiengangsleiterin des PhD Studiengangs in Psychologie an der Fakultät für Psychologie der Sigmund Freud PrivatUniversität Wien. Forschung zu Geschichte und Theorie der Psychologie und zu feministischer Psychologie. Forschungsprojekt »The Psychological is Political« (FWF) zur Geschichte feministischer Psychologien in Wien.

Kontakt: nora.ruck@sfu.ac.at

Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität

Theoretische und methodologische Reflexionen zur interpretativen Rekonstruktion moralischer Orientierung

Ralph Sichler

Journal für Psychologie, 28(2), 34–55

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-34>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Im Beitrag wird auf der Grundlage der Theorie struktureller praktischer Rationalität ein methodologischer Vorschlag zur interpretativen Rekonstruktion der moralischen Dimension menschlicher Handlungen, Überzeugungen und emotionaler Einstellungen zur Diskussion gestellt. Zunächst wird für die Ausgangsthese einer prinzipiellen normativen Imprägnierung menschlicher Handlungs- und Lebensformen argumentiert. Im Anschluss daran werden weitere charakteristische Merkmale der Theorie struktureller Rationalität vorgestellt: der rational rekonstruierbare Bezug menschlichen Handelns, Denkens und Fühlens zu (guten) Gründen sowie das strukturelle Moment und die lebensweltlich verfasste Tiefendimension in der Begründung menschlicher Handlungs- und Lebensformen. Den Abschluss des Beitrags bilden methodologische Überlegungen zu Optionen und Auswirkungen für die interpretative Sozialforschung.

Schlüsselwörter: Begründung, Ethik, Handlung, Moralpsychologie, Orientierung, Rationalität, interpretative Sozialforschung

Summary

Structural analysis of normative-practical rationality. Theoretical and methodological reflections on the interpretative reconstruction of moral orientation

Based on the theory of structural practical rationality, a methodological essay concerning the interpretative reconstruction of the moral dimension of human actions, beliefs and emotional attitudes is put up for discussion. First, as initial thesis, it is argued for a fundamental normative impregnation of human actions and conduct of life. Afterwards, further charac-

teristics of the theory of structural rationality are presented: the rational relation of human action, thinking and feeling to (good) reasons as well as the structural texture of reasoning. Further the depth dimension of lifeworld is explicated. It can also be used for the justification of human action and life conduct. The article concludes with methodological considerations on options and implications for interpretative social research.

Keywords: Reason, ethics, action, moral psychology, orientation, rationality, interpretative social research

Die Untersuchung moralischer Fragestellungen steht nach wie vor nicht im Zentrum psychologischer Forschung und Theoriebildung. Es gibt zwar eine Reihe von auch historisch bedeutsamen Studien, bei denen moralische Aspekte eine gewichtige Rolle spielen oder mit einfließen, man denke beispielsweise an die bekannten Experimente von Milgram und Zimbardo oder an zahlreiche Untersuchungen zu Altruismus und Hilfeverhalten (einen Überblick dazu bietet Bierhoff 2017), jedoch wird dabei der normative Gehalt der Problemstellung in der Regel nicht zentral und systematisch, sondern eher am Rande thematisiert. Dort, wo es jedoch meist abseits des Mainstreams psychologischer Forschung im Kern um die Moralität menschlichen Handelns und Erlebens geht, kann mittlerweile auf eine lange Forschungstradition zurückgeblückt werden. Unter dem Titel Moralpsychologie (Heidbrink 2008) versammeln sich mehrere, auch einflussreiche Ansätze und Studien der Theoriebildung und Forschung. Größere Aufmerksamkeit erzielten vor allem die im Anschluss an Jean Piaget durchgeführten Untersuchungen von Lawrence Kohlberg zur Entwicklung der moralischen Urteilsbildung (Kohlberg 1995). Zunehmende Resonanz finden auch transdisziplinäre Zugänge, aus denen hervorgeht, dass sich neben der vorherrschenden kognitiven Perspektive in der Moralpsychologie mittlerweile auch andere Forschungsfelder – etwa Fragestellungen zum Zusammenhang von Moral und Emotionen – etabliert haben (Sautermeister 2017).

Stellt man sich die Frage, was es für die psychologische Theorieentwicklung und Forschung bedeutet, den Menschen mit seinen vielfältigen sozialen Bezügen als moralisches oder zumindest moralfähiges Subjekt zu thematisieren, so wird schon im Anschluss an die Studien von Kohlberg deutlich, dass die meist auf psychische Funktionen gerichtete nomothetische Erkenntnisbildung der Psychologie dem komplexen Phänomen der Moral im menschlichen Denken und Handeln kaum gerecht zu werden vermag. Der Mensch als Subjekt, welches Moralität besitzt oder mindestens zu entwickeln in der Lage ist und welches nach einer autonomen und sinnvollen Lebensführung im sozialen Austausch mit anderen Menschen strebt, bedarf eines Zugangs, welcher die in der Psychologie verbreiteten Variablenkombinatorik theoretisch und methodologisch hinter sich lässt.

Angesichts dessen ist Kohlberg wenigstens partiell andere Wege gegangen, indem er die argumentative Struktur von Aussagen der befragten Personen angesichts präsentierte moralischer Dilemmata bestimmten Entwicklungsstufen der moralischen Urteilsbildung zuordnete. Dieses methodische Vorgehen kann in einer Hinsicht dem Paradigma der interpretativen Forschung zugeordnet werden. In anderer Hinsicht stellt jedoch schon die Vorgabe von vorstrukturierten dilemmatischen Situationen eine gewisse Einschränkung der Möglichkeiten des Subjekts dar, sich moralisch zu artikulieren. Moralität wird nicht erst dann relevant, wenn sich ein Individuum in einer fast ausweglosen Situation befindet. Zusätzlich misst die Einordnung der jeweils vorgebrachten moralischen Argumentation in das System moralischer Entwicklungsstufen die moralische Orientierung an einer bestimmten, von Kohlberg präferierten Variante der Ethik als reifste Form der Reflexion von Moral – wobei strittig bleibt, welche Ethik Kohlberg bei der Entwicklung seiner Theorie der moralischen Urteilsbildung mindestens implizit als Richtschnur diente (siehe dazu insbesondere die Kontroversen um eine höchste Stufe der Moral, Garz 1997).

Wie auch immer man die Arbeit Kohlbergs im Bereich der Moralphysikologie bewerten mag (zur Aktualität von und zur Kritik an Kohlbergs Theorie siehe Becker 2011), im Rahmen meines Beitrags soll ein anderer Weg begangen werden. Es soll ein Vorschlag zur Diskussion gestellt werden, die in menschlichen Lebensformen eingebundene moralische Dimension mannigfaltiger Alltagsdiskurse für explorative interpretative empirische Studien zugänglich zu machen. Dabei orientiere ich mich an den von Julian Nida-Rümelin (2001, 2002, 2009, 2016, 2020) vorgelegten Arbeiten zu einer lebensweltlichen Theorie praktischer Vernunft, die auch unter dem Titel »Strukturelle Rationalität« bekannt ist. Auf dieser Grundlage gehe ich zunächst von der These aus, dass das individuelle und soziale menschliche Handeln sowie die damit in Verbindung stehenden Überzeugungen und emotionalen Einstellungen generell einen moralischen Gehalt aufweisen. Es bedarf keiner ausdrücklich normativen Situation, um die Moralität von Handlungen und Handlungsorientierungen aufzeigen und interpretierend darstellen zu können. Wenn wir von einer Vielzahl menschlicher Alltagsphänomene ausgehen (u. a. Gefühle, Einstellungen, Handlungen, Entscheidungen, sprachliche Äußerungen, Überzeugungen, Urteile; siehe Nida-Rümelin 2002, 33), so soll hier gezeigt werden, dass jedes Handeln, jede Überzeugung und jede (emotionale) Einstellung (zumindest potenziell) einen normativen Charakter besitzt und damit für moralische Alltagsdiskurse relevant sein kann.

Ausgehend von der These der moralischen Imprägnierung menschlichen Alltagshandelns wird in einem weiteren Schritt gezeigt, dass Moralität, mithin moralische Orientierung und auch moralischer Sinn, dort auftritt und sich konstituiert, wo Personen für ihre Handlungen, Überzeugungen und emotionalen Einstellungen Begründungen anführen. Wer handelt oder eine bestimmte Überzeugung vertritt, hat dafür

einen Grund und kann diesen auf Nachfrage gewöhnlich auch angeben. Moralische Alltagsdiskurse bestehen aus dem argumentativen Austausch von derartigen Gründen. Dieses in zwischenmenschlichen Interaktionen eingebettete Geben und Nehmen von Gründen bildet das Kernstück normativ-praktischer Rationalität.

Dieser Kern wird allerdings nicht am punktuellen Handeln oder an isolierten Überzeugungen und Einstellungen des Individuums erkennbar. Vielmehr beruht der Austausch von Gründen auf weitgehend kohärenten Strukturen in unseren normativen Orientierungen, welche wiederum mit gesellschaftlichen Regeln und Bedingungen der individuellen Lebensführung im engen Zusammenhang stehen. Diese Rahmungen stellen gemeinsam mit dem argumentativen Austausch von Gründen das Einstiegstor zu einer interpretativen Strukturanalyse von an sozialen Lebensräumen und individuellen Lebensformen gebundenen moralischen Überzeugungen und Einstellungen dar.

Das Angeben von Gründen und die in rationaler Einstellung gegenüber unserem Handeln sich bildenden kohärenten Strukturen unserer normativen Orientierungen ermöglichen einen empirischen interpretativen Zugang zur Erklärung menschlichen Handelns unabhängig von Motiven und Interessen. In der Psychologie findet das im Alltag wiederkehrende Phänomen, dass Menschen eine Handlung unterlassen, weil sie eigenen moralischen Überzeugungen widerspricht, bislang wenig Beachtung. So wird beispielsweise bei der Analyse und Diskussion des Milgram-Experiments in aller Regel auf den hohen Prozentsatz von Versuchsteilnehmenden rekurriert, die Gehorsam bis zum Ende des Versuchs gezeigt haben. Es gab aber auch eine Reihe von Personen, die das Experiment vorzeitig abgebrochen haben und denen meist weniger Aufmerksamkeit geschenkt wird (siehe jedoch Hinton 2016, 130–138). Sie werden ihre Gründe dafür gehabt haben und sie sind diesen Gründen gefolgt, obwohl der Versuchsleiter Druck erzeugt und sie immer wieder dazu aufgefordert hat, im Versuch fortzufahren. Ein derartiges Handeln, bei dem Menschen möglicherweise entgegen der erzeugten Motivation bestimmten Gründen folgen, bedarf einer Erklärung und ein möglicher Deutungsansatz soll hier im Rahmen einer Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität präsentiert werden. Dies soll den in der Psychologie verbreiteten Verhaltensklärungsansatz durch Motive und Präferenzsetzungen nicht außer Kraft setzen. Wenn es allerdings darum geht, die moralische Dimension menschlichen Handelns und der damit verbundenen Handlungsorientierungen zu rekonstruieren, bedarf es des Zugangs zu den Gründen für Handlungen, Überzeugungen und emotionalen Einstellungen.

Entsprechend der im Beitrag vorherrschenden theoretischen und methodologischen Perspektive werden zum Abschluss eher Hinweise als konkrete Gestaltungsempfehlungen zu den Möglichkeiten der methodischen Realisierung der vorgeschlagenen Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität gegeben. Es geht mir vor allem um das Aufzeigen neuer Wege bei der interpretativen Rekonstruktion der moralischen Di-

mension unserer alltäglichen, lebensweltlich verankerten sozialen Praktiken, nicht aber um die detaillierte Entwicklung einer neuen qualitativen Methode.

Der normative Charakter der Lebenswelt

Unsere Lebenswelt, unsere Lebensformen, unsere Lebensführung wie auch der damit verbundene soziale Austausch mit anderen sind von Grund auf normativ geprägt. In der Alltagskommunikation wird oftmals die faktische Ebene thematisiert. In solchen konstativen Sprechakten wird der Geltungsanspruch der Wahrheit verhandelt. Es steht infrage, ob Aussagen über die gegenständliche und soziale Welt zutreffen oder nicht (Habermas 1981, 149). In vielen, vielleicht sogar in den meisten Fällen geht es bei strittigen Urteilen über die objektive Welt aber nicht nur darum: Es wird auch häufig die Frage nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit beziehungsweise der Angemessenheit oder Unangemessenheit von Überzeugungen, Handlungen und emotionalen Einstellungen (auch Empfindungen) aufgeworfen. Dabei werden Gründe vorgebracht, die dafür oder dagegen sprechen, wie wir handeln, denken, urteilen und empfinden. »Wir finden bestimmte Handlungen unangemessen, weil sie zum Nachteil anderer sind. Wir finden ein Urteil unangemessen, weil es mit einer offenkundigen Tatsache nicht in Einklang zu bringen ist, wir halten eine Empfindung für unangemessen, weil sich etwa ein Ressentiment gegen Ausländer oder differierende Lebensweisen nicht rechtfertigen lässt« (Nida-Rümelin 2009, 22).

In den Wissenschaften entspricht es größtenteils der professionellen Praxis, zwischen gegenstandsbezogenen, objektiven (oder objektivierbaren) und normativen, sprich wertenden Urteilen zu unterscheiden. Auch im Alltag existieren zahlreiche Diskursarenen, bei denen zwischen der sachlichen und der (emotional) bewertenden Ebene getrennt wird oder in Anlehnung an ein regulatives Ideal zumindest versucht wird, zwischen diesen Ebenen zu unterscheiden. Dieses in Wissenschaft und teilweise auch in der Lebenswelt verankerte Wertfreiheits- und Objektivitätsideal kann jedoch keine absolute Geltung für sich beanspruchen. Sowohl die wissenschaftliche Praxis, aber insbesondere unser Handeln im Alltag ist zutiefst normativ imprägniert, gerade auch dort, wo es dem ersten Eindruck folgend nur »um die Sache« geht. So sind die von Max Weber formulierten Wertfreiheits- und Objektivitätspostulate selbst normative Setzungen, die das Ethos professionell betriebener Wissenschaft rechtfertigen. Darüber hinaus gibt es weitere Standards für »best practice« in der Forschung, die allesamt ebenfalls präskriptiven Charakter haben.

Insbesondere aber im Alltag sind in aller Regel unsere Urteile, Überzeugungen und Empfindungen von normativen Einschätzungen durchdrungen. Das bedeutet, dass wir auch dann, wenn wir schlicht etwas feststellen, in der Regel im gleichen Atemzug eine

Wertung mindestens implizit mit zum Ausdruck bringen. Wenn in einer Familie angesichts der Urlaubsplanung eines der Kinder die Aussage trifft, dass es in den Bergen immer regnen würde, wird damit nicht nur ein deskriptives Urteil getroffen. Es kommt vielmehr und wahrscheinlich sogar in erster Linie mit dieser Aussage zum Ausdruck, dass dieses Familienmitglied seinen Urlaub nicht in den Bergen verbringen möchte. Die anderen Familienangehörigen können daraufhin geltend zu machen versuchen, dass wahrscheinlicher Regen nicht wirklich ein Argument gegen einen Urlaub in den Bergen ist, dass es Kleidung gibt, die einen vor Regen schützt, dass ein Spaziergang im Regen auch zu einem schönen Erlebnis werden kann etc. Das Normative und das Moralisieren im Sinne der Kontroverse um das, was zuträglich und richtig ist, ist somit immer schon Teil unserer alltäglichen Kommunikation.

Auch mit der Mitteilung »Hanna hat sich von Peter getrennt.« wird nicht nur ein rein deskriptives Faktum in den Raum gestellt. Die Person, die diese Aussage trifft, will damit (mindestens implizit) auch zu verstehen geben, wie sie das Ereignis bewertet und normativ einordnet, also ob sie etwa die Handlung von Hanna für gut oder für schlecht befindet. Ja, bereits der Umstand, dass die Sprecherin oder der Sprecher es offenbar für wichtig genug empfindet, einer anderen Person mitzuteilen, was vorgefallen ist, stellt bereits eine normativ begründete Entscheidung dar, für die es auch Gründe geben wird. Möglicherweise haben Hanna und Peter für einen sehr langen Zeitraum eine für viele vorbildliche Paarbeziehung geführt und mit der Aussage käme dann vor allem das Erstaunen darüber zum Ausdruck, dass es nun zu einer Trennung gekommen ist. Es ist wahrscheinlich, dass in diesem Fall die Person, welche die Aussage getroffen hat, den Schritt von Hanna eher kritisch betrachten würde. Oder aber die Sprecherin ist eine langjährige Freundin von Hanna, die ihr schon seit Langem zuredet, sich von Peter zu trennen, weil ihr dieser Mann »einfach nicht guttut«. Hier würde mit der Äußerung die Erleichterung der Freundin über Hannas Schritt zum Ausdruck kommen, das Ereignis würde eher positiv bewertet werden.

Moralisieren im Alltag ist damit keine außerordentliche, besonders ausgewiesene Praxis unserer Lebenswelt. Vielmehr gilt: Das, was wir tagein tagaus tun oder auch lassen, sowie unsere Überzeugungen, Urteile und Einstellungen weisen immer auch normativen Charakter auf. Dies gilt auch dann, wenn die normative oder bewertende Stellungnahme gar nicht expliziter Teil einer Handlung oder sprachlichen Äußerung ist. Auch mit alltäglichen, unspektakulären Behauptungen wird mindestens implizit eine moralisch relevante Botschaft mit zum Ausdruck gebracht. Selbst rein formal zutreffende Äußerungen wie » $2 + 2 = 4$ « bieten bei näherer Betrachtung des jeweiligen Kontexts Ansatzpunkte für Analysen des normativen Zusammenhangs, etwa wenn die Aussage im Rahmen einer Lehr- und Lernsituation in der Schule getroffen wird. Für die psychologische interpretative Forschung stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, worin der normative Gehalt solcher Äußerungen oder Handlungen besteht.

Gründe für Handlungen, Überzeugungen und Einstellungen

Es wurde dafür argumentiert, dass Handlungen, Überzeugungen und emotionale Einstellungen immer auch Ausdruck normativer Setzungen oder Stellungnahmen sind. Dies wiederum bedeutet: Menschen haben für das, was sie tun, denken und fühlen, Gründe. Eine (explizite oder implizite) normative Stellungnahme macht immer auch deutlich, dass die betreffende Person davon überzeugt ist, dass sie richtig handelt, urteilt oder fühlt. Mit dieser Einsicht ist sie bereit, für ihre Handlungen, Überzeugungen, Einstellungen und Emotionen auch Rede und Antwort zu stehen, mithin Verantwortung zu übernehmen. Unsere mit Wertungen und normativen Setzungen durchzogenen Alltagsgespräche, das Moralisieren im Alltag, verweist somit auf die tief in unsere Lebenswelt eingeschriebene interaktive und kommunikative Form des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens. Dies gilt bereits für gewöhnliche Behauptungen und Urteile der alltäglichen Kommunikation. Wer beispielsweise feststellt, dass Ingenieure im Durchschnitt mehr verdienen als Ärzte, sollte dies begründen können, in diesem Fall auf Belege aus entsprechenden amtlichen Datenbanken verweisen können. Allerdings werden Begründungen für Behauptungen oft gar nicht verlangt. Dies trifft insbesondere auf triviale und unstrittige Feststellungen wie die, dass man mit dem Fahrrad schneller als zu Fuß unterwegs ist, zu.

Zum Austausch von Gründen kommt es vor allem dann, wenn in der Kommunikation unterschiedliche Auffassungen und Haltungen auftreten. Dies gilt für deskriptive Urteile und Überzeugungen, aber ebenso für nicht-propositionale Einstellungen und Gefühle. Wenn in einer Aussage etwas behauptet wird, was eine angesprochene Person nicht nachvollziehen kann, wird das Subjekt der Äußerung in der Regel dazu aufgefordert, Gründe für das Behauptete beizubringen. Die geleistete Begründung kann die angesprochene Person entweder überzeugen oder sie bringt selbst Argumente vor, welche die Gründe für das anfänglich Behauptete entkräften. So kommt es zu dem genannten Prozess des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens.

Auch bei explizit normativen Einstellungen oder bei der Bewertung von Handlungen sowie bei emotionalen Einstellungen kommt es zum dialogisch-rationalen Austausch von Gründen und Gegenargumenten. In jeder noch so alltäglichen Handlung treten implizit deskriptive und präskriptive Überzeugungen in Erscheinung, ob es nun um den Einkauf von Lebensmitteln, das Betanken eines Autos an der Tankstelle oder um die Entscheidung für den nächsten Urlaub geht. Handlungen bedürfen der Rechtfertigung durch Gründe. Wenn wir handeln, sind wir vor anderen oder vor uns selbst angehalten, gute Gründe benennen zu können, die für die Ausführung der Handlung sprechen. Sollte es keine Gründe geben, kann infrage gestellt werden, ob überhaupt eine Handlung und nicht vielmehr ein reflexartiges Verhalten vorliegt (zur Unterscheidung von Verhalten und Handlung siehe Kaiser und Werbik 2012, 34–41). Eine Handlung,

aber auch die Übernahme einer Überzeugung sind damit eigentlich ohne Gründe gar nicht vorstellbar.

Dies gilt ebenso für Emotionen und emotionale Einstellungen. Auch Gefühle sind Urteile, oder sie gehen mit Urteilen einher, eine Einsicht, welche in der Philosophie der Stoa (Forschner 2018, 224–245) eine zentrale Rolle spielt. Als Gegenstand unserer Alltagskommunikation sind deshalb Emotionen der normativen Kritik nicht entzogen (Nida-Rümelin 2002, 82). Für eine tiefe Abneigung gegenüber einem anderen Menschen wird die Person, die diese Empfindung hat, ihre Gründe haben. Nach solchen Gründen wird sie von anderen Personen vor allem auch dann gefragt werden, wenn es sich um einen von vielen geschätzten Mitmenschen handelt. Als rational denkende und fühlende Handlungs- und Gesprächspartner setzen wir voraus, dass wir auch unsere Gefühle daraufhin zu befragen bereit sind, ob sie gerechtfertigt sind oder nicht. Es kann in solchen Situationen wie der beschriebenen als Grund vorgebracht werden, dass man den betreffenden Menschen »einfach nicht riechen« könne. Ob es sich aber dabei um einen guten Grund für das eigene Empfinden handelt, steht infrage und kann von einem Dialogpartner bezweifelt werden. Genau betrachtet, handelt es sich eher um ein Ressentiment gegenüber der gering geschätzten Person und die genannte Äußerung führt so auch eher zum Abbruch eines möglichen rationalen Dialogs über die eigenen Emotionen, als dass mit ihr ein triftiger Grund für die eigene gefühlsmäßige Einstellung benannt wird. Selbstverständlich kann es gute Gründe für eine Abneigung gegenüber einem anderen Menschen geben, zum Beispiel dann, wenn sich die andere Person mehrfach nicht an getroffene Absprachen gehalten hat oder wenn sie bei gemeinsamen Unternehmungen immer zuerst und vor allem den eigenen Vorteil gesucht hat und Ähnliches. Dies wären auch eher nachvollziehbare Gründe für eine negative emotionale Einstellung diesem anderen Menschen gegenüber als die genannte Äußerung.

Gründe statt Wünsche

Handlungen in der hier dargelegten Weise an Gründe zu binden ist in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften alles andere als selbstverständlich. Insbesondere in der Psychologie wird das menschliche Handeln eher als durch Motive bestimmt betrachtet. Handlungstheorien werden dort deshalb vor allem an Motivationstheorien gekoppelt (J. Heckhausen und H. Heckhausen 2018). Es macht jedoch einen deutlichen Unterschied, ob Handlungen durch Gründe oder durch Motive näher bestimmt werden. Im ersten Fall liegt eine Rechtfertigung oder eben auch eine rationale, gegebenenfalls normative Begründung des Handelns vor. Im zweiten Fall wird das Verhalten durch Motive kausal erklärt. In Anlehnung an Schwemmer (1987) ließe sich auch sagen: Im ersten Fall wird auf Vernunftgründe (rationale Gründe oder Argumente) rekurriert, im zwei-

ten Fall auf Beweggründe (Antriebe, Interessen, Motive, Neigungen etc.). Damit im Zusammenhang stehen auch die verschiedenen Möglichkeiten des Erklärens (und Verstehens) menschlichen Handelns, worauf aber an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden soll (siehe Straub 1999, 96–162; Kaiser und Werbik 2012, 65–85).

Indem Menschen für ihre Handlungen Gründe angeben, folgen sie einer anderen Handlungslogik als bei der Erklärung ihres Verhaltens durch Motive, Neigungen oder Wünsche. Solche Beweggründe bestimmen Handlungen nicht unmittelbar. Vielmehr wird menschliches Verhalten erst durch die Akzeptanz eines möglichen Motivs oder Wunsches als rational zugänglicher Handlungsgrund zum Handeln. Es kann ein guter Grund sein, sich für eine Handlung zu entscheiden und sie auszuführen, weil ein ihr entsprechendes Motiv existiert. Wer beispielsweise Hunger hat und das Bedürfnis verspürt, etwas zu essen, wird normalerweise diesem Antrieb folgen, sobald sich eine passende Gelegenheit dafür ergibt. Gewöhnlich befriedigen Menschen ihren Hunger allerdings nicht abrupt und reflexartig, sobald sich das entsprechende Bedürfnis bemerkbar macht. Zwischen dem Wunsch, etwas zu essen, und der entsprechenden Handlung tritt die Entscheidung, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Dafür existiert unter normalen Umständen jede Menge Spielraum, beispielsweise ob ich geschwind einen Burger in einem Schnellimbiss esse oder mir (gegebenenfalls mit der Familie oder im Freundeskreis) etwas koche. In allen Kulturen existiert ein komplexes Netzwerk an sozialen Regeln, welches die verschiedenen Möglichkeiten der Nahrungsaufnahme in bestimmten Situationen und zu bestimmten Zeitpunkten organisiert. Wenn Menschen essen und damit ihren Hunger stillen, so handeln sie. Das bedeutet, sie können auf Nachfrage auch Gründe angeben, warum sie jetzt, an dieser Stelle und bei dieser Gelegenheit der Befriedigung ihres Bedürfnisses nachgehen. Der Hunger wird in dieser bestimmten Situation zum akzeptierten, (sozial oder kulturell) angemessenen Handlungsgrund. Die handelnde Person nimmt dabei Stellung zur Bedeutung, die das (im Moment) auftretende Bedürfnis für ihr eigenes Handeln einnimmt.

Eine Handlung ist demnach immer »Ausdruck einer Stellungnahme der Person zu Handlungsgründen« (Nida-Rümelin 2001, 77). Wenn sich solche Gründe auf Wünsche oder Neigungen beziehen, so wird die damit vorliegende Motivation von der handelnden Person überhaupt erst als Grund ihres Tuns oder Lassens anerkannt. Dabei werden auch die besonderen Umstände mit einbezogen, welche die Befriedigung eines Bedürfnisses hier und jetzt geeignet erscheinen lassen. So kann es ein guter Grund sein, den Wunsch zu essen mit einem Treffen eines Freundes zu verbinden, den man schon lange nicht mehr gesehen hat. Wenn es jedoch nicht zur gegebenen Situation oder auch zum eigenen Lebensentwurf passt, wenn es die handelnde Person angesichts ihrer eigenen Werte oder angesichts ihres sozialen Umfelds nicht verantworten kann, einer Neigung zu folgen, wenn mit einem Wort gewichtige Gründe gegen die Wunscherfüllung sprechen, kann sie sich auch dagegen und anders entscheiden. Genau

dies macht vollkommen nüchtern und unpathetisch betrachtet den Kern menschlicher Handlungsfreiheit aus. Personen wollen deshalb auch an ihren Gründen für ihr Handeln gemessen werden, nicht an ihren Wünschen.

Zur begrifflichen Struktur von Gründen

Wenn bei der Analyse von Handlungen, Überzeugungen und emotionalen Einstellungen auf Gründe und nicht auf Wünsche rekurriert werden soll, ist es sinnvoll, sich wesentliche strukturlogische Besonderheiten der Begriffe des Grundes und der Begründung vor Augen zu führen. Die Struktur von Gründen lässt sich als dreistellige Relation darstellen (Nida-Rümelin 2016, 115): $G(i, p, x)$.

Die Relation enthält das Individuum i , eine Aussage p , auf die sich das Individuum in der Begründung stützt, und x für drei Typen von Entitäten, für die ein Grund oder mehrere Gründe gegeben werden: nämlich für Handlungen, Überzeugungen und emotionale Einstellungen. Überzeugungen werden eher durch Propositionen (Feststellungen, z. B.: Wien ist das kulturelle Zentrum Österreichs), emotionale Einstellungen eher durch nicht-propositionale Aussagen (z. B. Wertungen wie: Von allen Städten in Österreich finde ich Graz am schönsten). Wenn eine Person sagt, sie werde einem Freund bei einem Umzug helfen, weil sie ihm das versprochen habe, so liegt eine (nachvollziehbare) Begründung vor. Ein gegebenes Versprechen ist ein Grund, sich an das Versprechen auch zu halten und entsprechend zu handeln. In der Begründung nimmt das Individuum i auf das Versprechen p (Ich habe meinem Freund das Versprechen gegeben, ihm bei seinem Umzug zu helfen) Bezug, um die eigene Handlung x (Hilfe beim Umzug) zu rechtfertigen.

Das Versprechen selbst stellt freilich wiederum eine normativ imprägnierte Sprechhandlung dar, welche rational hinterfragt werden kann. So kann etwa das Handeln der Person, die das Versprechen gegeben hat, von Mitgliedern der eigenen Familie zur Diskussion gestellt werden, etwa ob es richtig war, dieses Versprechen zu geben. Bei dem Freund, der umzieht, könnte es sich allerdings um jemanden handeln, der es sich finanziell nicht leisten kann, ein Umzugsunternehmen zu beauftragen, und der deshalb Hilfe benötigt. Genau dies (jemandem Bedürftigen Hilfe zu leisten) könnte wiederum ein guter Grund dafür sein, dass das Individuum i dem Freund das Versprechen überhaupt gegeben hat. Allerdings könnte die Familie des Individuums i auch das Nachsehen angesichts eines schon zuvor vereinbarten Wochenendausflugs haben. Hier stehen divergierende propositional repräsentierte Gegebenheiten p_1 und p_2 im Raum (p_1 : das Versprechen gegenüber dem Freund; p_2 : die Vereinbarung mit der Familie) und es liegt am Individuum i , gegebenenfalls im Austausch mit der Familie und auch mit dem Freund, darüber zu befinden, mit welchem Gewicht die jeweiligen Verpflichtungen in die Begründung für eine bestimmte Handlungsentscheidung einfließen.

Typen der Begründung von Handlungen, Überzeugungen und Einstellungen

Moralische Überzeugungen und moralisch relevante Handlungen von Personen nehmen auf eine Vielzahl von normativ relevanten Kriterien und Prinzipien Bezug, um Handlungen, Überzeugungen und emotionale Einstellungen zu rechtfertigen. Dabei greifen Menschen in entsprechenden Begründungen auf Grundrechte, auf eingegangene Verpflichtungen, auf soziale Pflichten, auf bewusst akzeptierte Wünsche und Interessen, auf vertretene Werte und auf übergreifende Prinzipien zurück (siehe Tabelle 1 in erweiternder Anlehnung an Nida-Rümelin 2002, 41f.).

Begründungstypen	Erläuternde allgemeine Beispiele	Konkretes begründetes Handlungsbeispiel
1. Bezugnahme auf zugeschriebene individuelle Rechte	Menschenrechte, Bürgerrechte	»Ich lasse es nicht zu, dass mir oder anderen Menschen der Mund verboten wird.«
2. Bezugnahme auf eingegangene Verpflichtungen	Versprechen, Absprachen, Vereinbarungen, Verträge, Nachkommen einer Bitte oder Anweisung	»Ich erfülle die in meinem Arbeitsvertrag festgehaltenen Aufgaben.«
3. Bezugnahme auf eigene Motive (Wünsche, Interessen etc.)	Befriedigung von Grund- und Entwicklungsbedürfnissen (unter Berücksichtigung sozialer Folgen), Selbstverwirklichung	»Ich möchte ein gutes Ergebnis bei der Prüfung erzielen, deshalb bereite ich mich gründlich darauf vor.«
4. Bezugnahme auf selbst vertretene Werte	Beharrlichkeit, Ehrlichkeit, Fleiß, Großzügigkeit, Herzlichkeit, Nachsicht, Solidarität, Vertrauen	»Ich vertraue auf die grundsätzliche Bereitschaft zur Kooperation.«
5. Bezugnahme auf allgemeine Pflichten	Normative Erwartungen anderer, daraus ableitbare Wahrnehmung sozialer Rollen, Tugenden (z.B. Gelassenheit, Klugheit, Mut)	»Als Elternteil ist es meine Pflicht, meine Kinder bei ihrer Entwicklung so gut wie möglich zu unterstützen.«
6. Bezugnahme auf allgemeine Prinzipien	Gerechtigkeitsprinzipien, Reziprozitätsregel, Schwächere verdienen Hilfe, kategorischer Imperativ, ökologischer Imperativ	»Ich verringere meinen ökologischen Fußabdruck, damit nachfolgende Generationen förderliche Lebensbedingungen auf dem Planeten Erde vorfinden.«

Tabelle 1: Typen alltagsmoralischer Begründung (erweitert nach Nida-Rümelin 2002, 41f.)

Diese Zusammenstellung von Kategorien ist als Vorschlag für eine erste Typisierung moralisch relevanter Gründe für Handlungen, aber auch für Überzeugungen und

emotionale Einstellungen zu sehen. Die Typenbildung kann mit verschiedenen zeitgenössischen Ansätzen der philosophischen Ethik in Verbindung gebracht werden (Nida-Rümelin 2002, 42f.), was aber für unsere Zwecke nicht entscheidend ist. Die genannten Begründungstypen sind nicht trennscharf und auch nicht vollständig. So lassen sich Pflichten beispielsweise auch auf Rechte zurückführen. Pflichten, etwa des Staates, gehen meist mit den Rechten anderer, etwa der Staatsbürger, einher. Pflichten können aber auch mit Werten (Pflichtbewusstsein) und Prinzipien (so in der Ethik Kants) in Zusammenhang gebracht werden.

Wie auch immer im Einzelnen die Begründung für praktisch relevante Überzeugungen und Einstellungen sowie das damit verbundene Handeln sich gestalten wird, repräsentiert eine strukturiert rationale Handlung akzeptierte gute Gründe (Nida-Rümelin 2001, 83). Wie aus der Typologie alltagsmoralischer Begründungen ersichtlich, existiert meist sogar eine Vielfalt überzeugender praktischer Gründe, so wie es auch Gründe gibt, die in die Irre gehen, mithin als schlechte Gründe das infrage stehende Handeln nicht zu rechtfertigen zu vermögen. Die Beurteilung von Gründen als gute Gründe oder schlechte Gründe hängt freilich von der jeweiligen Person ab, die im Kontext ihrer besonderen Lebenssituation und ihrer individuellen Lebensführung die moralischen Aspekte ihres Handelns, ihrer Überzeugungen und emotionalen Einstellungen entweder selbst bewertet oder vor anderen zu rechtfertigen hat. Es mag beispielsweise für jemanden ein guter Grund sein, sich bei der Entscheidung für ein bestimmtes Studienfach von den damit verbundenen Berufschancen leiten zu lassen, und sich deshalb nicht für das Lieblingsfach zu entscheiden, wenn es dort kaum Aussichten gibt, mit diesem Studium auch eine Arbeit zu finden. Für eine andere Person, die von ihrer Persönlichkeit her vielleicht risikofreudiger ist, mögen hingegen die Berufsaussichten nicht so wichtig sein und es kommt zu einer Entscheidung für ein Studium ausschließlich aufgrund von Vorlieben. Es können somit für dieselbe Entscheidungssituation verschiedene Gründe, die auch individuell unterschiedlich gewichtet sein können, ausschlaggebend sein und zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Gleichwohl besitzen die Gründe selbst, die im einen wie im anderen Fall das Handeln der Person stützen und rechtfertigen, einen objektiven, mindestens intersubjektiven Charakter. Sonst wäre es nicht möglich, im Austausch mit anderen Personen darüber zu beraten und auch zu befinden, ob es für ein Individuum in dessen aktueller Lebenssituation und angesichts der bestehenden Ziele und Werte, die auch die jeweilige Lebensführung prägen, nachvollziehbar begründet ist, genau diese und keine andere Entscheidung zu treffen. Das, was für eine Person gut ist, ist das von ihr wirklich Gewünschte (Nida-Rümelin 2002, 211) im Kontext der jeweils relevanten kulturellen und sozialen Institutionen. Eine ideal rationale Person erkennt man an ihren Handlungen und den guten Gründen, die für ihr soziales Handeln und ihre Lebensführung sprechen. Eine solche Person folgt weitgehend konsistenten, untereinander abgestimmten Überzeugungen und emotiona-

len Einstellungen. All diese Aspekte ihrer Lebensform sind einer rationalen moralischen Reflexion zugänglich und in diesem Sinne auch objektivierbar. Dies bedeutet: Ich kann mich mit anderen Menschen immer auch darüber austauschen und verständigen, was für mein Tun, Denken und Fühlen triftige und weniger überzeugende Gründe sind.

Im Zusammenhang dieses »unaufgeregten Realismus« (Nida-Rümelin 2016, 93) ist auch der Unterschied von guten und schlechten Gründen zu sehen: Gute Gründe sprechen für eine bestimmte Handlung oder Überzeugung, sie können gegenüber anderen (wie auch vor sich selbst) zur Rechtfertigung des eigenen Tuns und Lassens sowie Denkens und Urteilens angeführt werden. Schlechte oder in die Irre gehende Gründe sind entweder Gründe, die zur Verteidigung einer bestimmten Handlung nicht geeignet sind, ansonsten aber auch gute Gründe sein könnten, oder es handelt sich prinzipiell um keine wirklichen Gründe, etwa dann, wenn bei der Begründung auf falsche Tatsachen Bezug genommen wird oder spontane Neigungen und nicht qualifizierte Wünsche unreflektiert als Gründe für eine Handlung oder Überzeugung herangezogen werden. Am Ende ist es die individuelle oder kooperative Deliberation von relevanten Gründen (und Gegengründen), die darüber befindet, welche Urteile und Entscheidungen eine Person oder eine Personengruppe trifft.

Strukturelle Rationalität und Kohärenz von Lebensformen

Bislang sollte gezeigt werden: Praktisch rationale Handlungen werden aus guten Gründen ausgeführt. Diese Bindung des eigenen Tuns, Denkens oder Fühlens an Gründe stellt jedoch kein immer wieder auftretendes, singuläres Phänomen dar. Vielmehr streben Individuen meist danach, ihr Handeln im Zusammenhang zu sehen und damit ihrer Lebensführung insgesamt eine stimmige Orientierung und Struktur zu verleihen. Daraus resultiert das strukturelle Moment praktischer Rationalität. Es ergibt sich vor allem daraus, dass Menschen in den allermeisten Fällen ihre Handlungen, Überzeugungen und emotionalen Einstellungen nicht von Einzelfall zu Einzelfall thematisieren und begründen, sondern beim Geben und Nehmen von Gründen ihr Handeln, Denken und Fühlen an ein geordnetes, mehr oder minder kohärentes System von bedeutsamen Werten, Relevanzsetzungen, sozialen Beziehungen und konkreten Lebensumständen binden. Diese Einbettung des Tuns und Urteilens in übergreifende Begründungs- und Rechtfertigungszusammenhänge macht die Integrität und Identität der Person aus. Die daraus entstehenden Strukturen ermöglichen auch sogenanntes selbstverständliches Verhalten, das heißt, es braucht dann keine gesonderte explizite Begründung für das aktuelle punktuelle Handeln, vielmehr erschließt sich die Ebene der Gründe und auch der Sinn dieses Tuns aus den jeweils relevanten, etablierten individuellen sowie sozial vermittelten Strukturen.

Unsere tägliche Praxis strebt somit nach strukturierter Rationalität und Kohärenz. Menschen wollen nicht an dem, was sie punktuell, von Augenblick zu Augenblick tun, denken und fühlen, gemessen werden. Vielmehr geht es um die große Linie, die sinnhaften Zusammenhänge und den ganzheitlichen Entwurf der Lebensführung, mindestens aber um das komplexe Zusammenspiel bedeutender Rollen, welche die Lebensform eines Menschen prägen.

»Wir haben Versprechen gegeben, die wir einhalten möchten, wir haben einen Beruf gewählt, dem wir gerecht werden wollen, wir haben Pflichten gegenüber den Personen, die das Gefüge unserer sozialen Umwelt prägen, wir verfolgen Projekte, die oft wesentlicher Bestandteil der Lebensform sind, und uns allen wohnt ein gewisses Maß an Aristotelischem Perfektionismus inne: das, was man tut, auch gut zu tun.« (Nida-Rümelin 2020, 230).

Das Geben und Nehmen, das Abwägen von Gründen führt zu übergreifenden Strukturen, die an unseren Interaktionen mit anderen Menschen und an unserer individuellen Lebensführung erkannt werden können.

In diesem Zusammenhang lassen sich auch Kohärenzerfordernisse, um nicht von Kohärenzkriterien oder Kohärenzprinzipien zu sprechen, namhaft machen. Sie können sowohl aus intrapersonaler als auch aus interpersoneller Perspektive charakterisiert werden. Intrapersonale Kriterien ergeben sich aus der Lebensführung und dem Bestreben nach intratemporaler Stimmigkeit der Gründe, die ein Individuum für das eigene Tun, Denken und Fühlen anführt. Sind Begründungen für Entscheidungen im Hinblick auf den Lebensverlauf oder zumindest innerhalb bestimmter Lebensabschnitte auffallend inkonsistent, werden demnach für Handlungen, Überzeugungen und emotionale Einstellungen sich widersprechende oder unvereinbare Gründe angeführt, steht dies im Gegensatz zur Kohärenz der jeweiligen Lebensform. Es wird zwar im Kontext postmoderner Identitätskonzeptionen oft von pluralen Identitäten gesprochen, doch einem solchen Patchwork von identitätsbezogener Vielfalt steht das prinzipielle Bestreben von Menschen entgegen, in der Praxis des Gründe-Gebens und -Nemens die Wiedererkennbarkeit als dieselbe Person für andere und sich zu gewährleisten (zu den Implikationen für die psychologische Identitätstheorie siehe Straub 2000). Oder anders ausgedrückt: Die Integrität und Identität von Individuen, deren Wahrnehmung und Beurteilung durch andere, aber auch durch einen selbst, hängt zu einem großen Teil davon ab, inwieweit die jeweils erteilten Begründungen für Handlungen, Überzeugungen und emotionale Einstellungen in sich stimmig sind und ein kohärentes sowie für andere auch nachvollziehbares Gesamtbild ergeben.

Ähnliches ist zur interpersonellen Kohärenz der sozialen Praktiken des Gründe-Gebens und -Nemens in unserer Lebenswelt festzuhalten. Die Praxis alltäglicher Verständigung und Interaktion generell gründet in Selbstverständlichkeiten, auf die meist implizit unsere Begründungen für Handlungen, Überzeugungen und emotionale Ein-

stellungen zurückgreifen. Unsere Lebenswelt und das Gelingen der darin eingebetteten Lebensformen stützen sich auf vielfältige selbstverständliche Muster und Regeln sozialen Handelns. Dabei braucht es ein hohes Maß an unhinterfragter Übereinstimmung, damit eine Verständigung über Gründe überhaupt möglich wird. Oder wie sich im Anschluss an den späten Wittgenstein sagen lässt: »Der Ausgangspunkt allen Begründens liegt in den Selbstverständlichkeiten der etablierten Praxis der Verständigung« (Nida-Rümelin 2016, 129), ohne die gelingende Kommunikation und Interaktion nicht möglich wären. Auch jegliches Begründen greift darauf zurück und findet darin auch ein Ende: »Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Fels angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ›So handle ich eben‹« (Wittgenstein 1971, 133).

Ein Bedarf an Begründung wird meist erst durch Divergenzen oder Unsicherheiten im sozialen Handeln oder in unseren Überzeugungen sowie emotionalen Einstellungen ausgelöst. Allerdings gilt: »Massive Divergenzen hält eine geteilte Lebensform nur in peripheren Bereichen aus, sonst zerbricht sie« (Nida-Rümelin 2016, 130). Der Perspektive Wittgensteins folgend wäre es auch unvernünftig, ja eigentlich unmöglich, alles zugleich infrage zu stellen: »Eine globale Skepsis ist irrational, unbegründet. Das Gros unserer propositionalen und nicht-propositionalen Einstellungen, das die geteilte Lebensform trägt, steht gar nicht zur Disposition« (Nida-Rümelin 2016, 130). Oder anders gewendet: Wer im Zuge des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens alles infrage stellt, hat keine Ressourcen mehr, divergente oder umstrittene Sachverhalte, Überzeugungen und Einstellungen zu klären. Genau dies macht den Zusammenhalt unserer sozial und kulturell konstituierten Lebenswelt aus. Wir können die wechselseitigen Bezüge, welche kohärente Handlungsoptionen und Denkgewohnheiten überhaupt erst ermöglichen, nicht einfach hinter uns lassen, wir würden uns selbst unter den eigenen Füßen den Boden, auf dem wir stehen, wegziehen, wenn wir unser Handeln, Denken und Fühlen vor anderen und uns selbst zu rechtfertigen versuchen.

Das Orientierungswissen als Reservoir für gute Gründe

Die Struktur und Kohärenz von Gründen im Kontext entsprechender Handlungen, Überzeugungen und emotionaler Einstellungen ergeben die jeweils für ein Individuum angemessene, gültige Lebensform. Jeder Mensch verfolgt in mehr oder minder großem Ausmaß ein »Kohärenzprojekt« (Nida-Rümelin 2016, 250). Dies bedeutet, dass das, was ein Individuum ausmacht, sein Handeln, Denken und Fühlen nach intrapersonalen, intratemporalen und intersubjektiven Kriterien weitgehend stimmig gestaltet und mit den seine Lebensführung bestimmenden Relevanzsetzungen und Werten im Einklang steht. Die damit im Zusammenhang geführten Deliberationen mit anderen und mit

sich selbst wägen die infrage kommenden guten Gründe für das eigene Kohärenzprojekt ab, ja mehr noch, sie entscheiden mit darüber, wer ich als Mensch bin oder zumindest sein will. Das dabei vollzogene Gründe-Geben und -Nehmen macht die menschliche Lebensform aus und schafft die Voraussetzung dafür, dass eine Person als Autorin ihres eigenen Lebens auftreten kann. Strukturelle Rationalität, Freiheit und die damit verbundene Verantwortung sind damit nur Facetten dessen, was eine auf guten Gründen beruhende, kohärente Lebensform ausmacht (siehe Nida-Rümelin 2001, 2005, 2011).

Die Struktur der praktischen Rationalität besitzt auch eine Tiefendimension, die aufzuzeigen erlaubt, wie Handlungsorientierungen mit epistemischen und prohairatischen Überzeugungen und Einstellungen, aber auch mit vorgelagerten deskriptiven Wissensbeständen und präskriptiven Einstellungen zusammenhängen (siehe Abbildung 1; ähnlich argumentiert Sosa 2015). Die beschriebene Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens beruht somit auf dem, was wir (wiederum begründet) wissen und (wiederum begründet) intendieren. Die in der Abbildung wiedergegebene Struktur erinnert an die aristotelische Ethik und die dort herrschende Einsicht, dass der Mensch im Handeln Wissen und Streben idealerweise zusammenführt. Die Abbildung darf allerdings nicht dahingehend missverstanden werden, dass rational begründetes Handeln letztendlich auf wissenschaftlichen und ethisch argumentierten Erkenntnissen beruht. Vielmehr verhält es sich so, dass die entscheidende Grundlage für unsere Überzeugungen und Einstellungen in den lebensweltlich verankerten deskriptiven und normativen Orientierungswissensbeständen zu suchen ist. Dem entspricht zumindest für unser alltagsweltliches Handeln ein Primat der Lebenswelt vor der Wissenschaft und der Moralphilosophie.

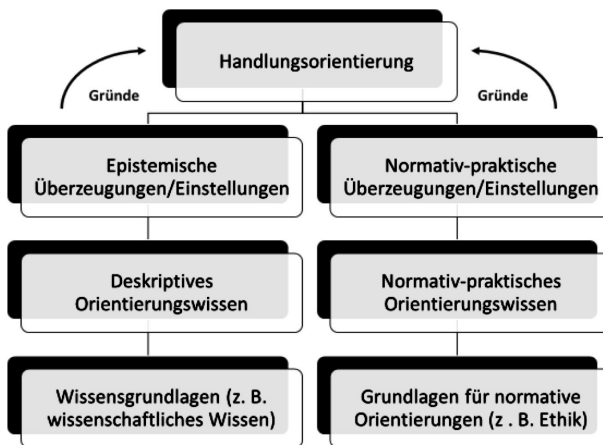


Abbildung 1: Deskriptives und normatives Orientierungswissen (nach Nida-Rümelin 2002, 98)

Objektbezogenes als auch normatives Orientierungswissen ist lebensweltlich verankert und beruht auf den deskriptiven und präskriptiven Erfahrungsbeständen von Individuen und sozialen Gruppen. Als individuell, aber auch kollektiv verfügbarer Speicher für das Gründe-Geben und -Nehmen umfasst es Einsichten, die sich im Alltag bewährt haben, und überzeugende Beispiele für gute rationale Praxis. Auch gegenteiliges Wissen (Kenntnisse über vermeintliche oder falsche Tatsachen, Beispiele für schlechte oder schlecht begründete Praxis) kann dort verankert sein. Man weiß dann, was nicht der Fall ist und was nicht ratsam ist zu tun, und greift beim Handeln oder beim Begründen von Handlungen abgrenzend darauf zurück.

Besonders sei darauf hingewiesen, dass weder das wissenschaftliche Wissen noch die Ethik als moralphilosophische Reflexion die letzte und entscheidende Grundlage für unser alltagsrelevantes Orientierungswissen bildet. Sowohl das deskriptive als auch das präskriptive Orientierungswissen stützt sich auf lebensweltliche Übereinstimmungen in unseren Lebensformen. Der Fortschritt in den Wissenschaften und in den rationalen Theorien der Moral seit der Aufklärung hat freilich in vielfacher Weise unser gegenständliches und normativ-praktisches Alltagsverständnis verändert. Gleichwohl benötigen wir in aller Regel keine Erkenntnisse der Wissenschaft und auch keine Ethik im Sinne der philosophischen Moralreflexion, um unsere Handlungen, Überzeugungen und emotionalen Einstellungen überzeugend zu begründen. Letztendlich gilt: »Orientierungswissen hat seine Verankerung in der Lebenswelt« (Nida-Rümelin 2002, 112). Der explizite Rekurs auf Wissenschaft und Moraltheorie bleibt wenigen Feldern etwa des beruflichen Handelns im Bereich der Technik oder der Rechtsprechung vorbehalten. Ansonsten begründen Menschen das, was sie tun, denken und fühlen, mit ihrem lebensweltlichen propositionalen Urteilen und nicht-propositionalen Einstellungen und können dabei, sofern gute Gründe vorgebracht werden, meist auch überzeugen. So verknüpfen sich deskriptive und normative Überzeugungen mit den sie begleitenden Einstellungen zu begründeten Handlungen und im kohärenten Zusammenhang zu rationalen Lebensformen.

Strukturanalyse praktischer Rationalität: Methodologische und methodische Optionen

Die auf den letzten Seiten vorgestellte Theorie praktischer Rationalität bietet eine aufschlussreiche theoretische Grundlage für strukturelle Analysen alltäglicher normativer Orientierungen in unterschiedlichen sozialen Handlungs- und Lebensbereichen. Inwieweit dieser Ansatz für die interpretative psychologische Sozialforschung fruchtbringend eingesetzt werden kann und welche Art von Ergebnissen dabei erwartet werden kön-

nen, soll hier abschließend erörtert werden. Wie schon erwähnt kann es dabei nicht darum gehen, eine ausgearbeitete Methode einer solchen Analyse zu präsentieren. Vielmehr sollen lediglich einige Optionen des damit verbundenen interpretativen Zugangs umrissen werden. Die Theorie praktischer Rationalität gibt zur Analyse der Rechtfertigungs- und Orientierungsstrukturen im Geben und Nehmen von Gründen auch kein dezidiert entwickeltes Analyseschema vor, sondern vertraut den entsprechenden lebensweltlich verankerten Kommunikations- und Verständigungspraktiken. Genau dort liegt auch das hermeneutische Potenzial interpretativer Strukturanalysen normativ-praktischer Rationalität.

Wer die Strukturen praktischer Rationalität und die darin beschlossenen Formen des Gründe-Gebens und -Nehmens zu analysieren sucht, begreift den Menschen als deliberatives Wesen. Bei interpretativen Studien von Begründungen angesichts dessen, was Menschen tun, denken und fühlen, werden Personen als Autoren ihrer Handlungs- und Lebensentwürfe ernst genommen. Dabei wägen sie die für ihr Handeln und Leben bestimmenden Überzeugungen und emotionalen Einstellungen mithilfe von relevanten Gründen und Gegengründen ab. Sie tauschen sich mit anderen Personen darüber aus, ob eine bestimmte Handlung oder ein bestimmtes Urteil gerechtfertigt ist. Menschen wollen in aller Regel an (im besten Fall) guten Gründen für ihr Handeln gemessen werden. Diesen Inhalten und Strukturen, ihren Zusammenhängen und ihrer individuellen und sozialen Kohärenz nähert sich die Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität auslegend und deutend an.

Datengewinnung

Zur Gewinnung fruchtbarer interpretativer Daten eignen sich im Prinzip alle bekannten Erhebungsverfahren der qualitativen Sozialforschung. Es bietet sich der bekannte Reigen an offenen Interviews (narrative, problemzentrierte Interviews etc., Mey und Mruck 2020) mit Personen an, deren normative Orientierung im Zusammenhang ihres Handelns und ihrer Lebensform von gegenständlichem Interesse ist, wobei im Zentrum der Aufmerksamkeit solche Interviewformen stehen, welche die situativ-narrative Erzähldimension und die semantische Darstellungsebene miteinander verschränken, etwa das episodische Interview (Flick 2011).

Von besonderem Interesse ist das Verfahren der Gruppendiskussion (Lamnek 2005). Im Zusammenhang der Strukturanalyse können natürliche Gruppen (z.B. Familien), andere bestehende Gruppen (z.B. Jugendgruppen, Teams in Organisationen), aber auch im Rahmen der Forschung zusammengestellte Gruppen befragt werden. Im Zuge der Verständigung der Gruppenmitglieder untereinander tritt das Geben und Nehmen von Gründen noch deutlicher als in der Interviewsituation zu-

tage. Auf diese Weise können bestimmte Muster und Regeln der Begründung von Handlungen, Überzeugungen und emotionalen Einstellungen identifiziert und analysiert werden.

Nicht zuletzt können auch bereits existierende Texte aus Schrift- oder Online-dokumenten für die interpretative Forschung struktureller Rationalität herangezogen werden. Auch dort findet man unserer Eingangsthese der moralischen Imprägnierung menschlichen Alltagshandelns entsprechend aufschlussreiche Quellen für eine Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität. Mögliche Textsorten sind Zeitungen, Zeitschriften (v. a. sogenannte Publikumszeitschriften), Literatur, politische Schriften, aber auch Tagebücher. Bei den digitalen Medien bieten sich Homepages, Chats, Blogs etc. an.

Dateninterpretation

In erweiternder Anlehnung an Straub (1990, 175–179) lassen sich für die Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität drei Ebenen der interpretativen Rekonstruktion von Texten oder anderen qualitativen Daten unterscheiden:

1. Ebene im Sinne der *reformulierenden* Interpretation: Identifizierung, Benennung und Strukturierung von im Sinne der jeweiligen Forschungsfragestellung relevanten Handlungen (Teilhandlungen, übergeordnete Handlungsstränge, sozial vernetztes Handeln), Überzeugungen und emotionalen Einstellungen;
2. Ebene im Sinne einer *rekonstruierenden* Interpretation (bestimmende Urteilskraft): Zuordnung von Gründen, typisierende Zuordnung von Begründungen zu Bezugspunkten (Tabelle 1) oder zu deskriptivem beziehungsweise normativem Orientierungswissen (Abbildung 1);
3. Ebene im Sinne der *reflektierenden* Interpretation (reflektierende Urteilskraft): Hier stehen weiterführende, beispielsweise induktiv gewonnene Typisierungen aus dem vorliegenden Datenmaterial oder Kontrastierungen mit anderen relevanten Wissensbeständen etwa aus der Sozialforschung, aus der Philosophie und Ethik im Fokus, zum Beispiel individuelle oder überindividuelle Struktur- und Kohärenzanalysen, textimmanente oder mit relevanten von außen herangetragenen Kriterien realisierte Analysen guter und schlechter Gründe, Analysen der Begründungen selbst beziehungsweise was im jeweiligen Alltagsdiskurs als eine gute Begründung und eine weniger gute Begründung zählt, beziehungsweise was als guter Grund überzeugt oder als schlechter Grund keinen Anklang findet, kontrastierende Interpretationen vor dem Hintergrund utopischer (Gegen-)Entwürfe (Sichler 2009) oder im Kontext verwandter Konzepte (z. B. schwache und starke Wertungen, Taylor 1988, oder die Theorie moralischer Urteilsbildung, Kohlberg

1995), auch in Kombination mit anderen interpretativen Methoden (z. B. Diskursanalyse, Metaphernanalyse).

Wie sich zeigt, bietet die Strukturanalyse normativ-praktischer Rationalität vielfältige Möglichkeiten der interpretativen Rekonstruktion moralisch relevanter Orientierungen. Es handelt sich eher um eine Methodologie oder um ein regulatives Ideal zur Interpretation struktureller Momente rational rekonstruierbarer individueller oder kollektiver Moralität. Es bedarf somit weiterer Erfahrungen bei der Realisierung des beschriebenen Zugangs in der qualitativen Sozialforschung. Unabhängig davon, welche der genannten (oder auch nicht genannten) methodischen Varianten einer Strukturanalyse der praktischen Rationalität im Zuge von moralpsychologischen Studien realisiert werden, die Untersuchung normativer Fragen mit Blick auf kohärente Muster der Begründung menschlicher Handlungen, Überzeugungen und emotionaler Einstellungen geht mit einem bestimmten Menschenbild einher. Ob es sich von den sonst in der psychologischen Forschung vorherrschenden Menschenbildern unterscheidet, soll hier eine offene Frage bleiben.

In den hier angeregten Studien zur normativ-praktischen Rationalität geht es um die Frage, wie Menschen leben wollen, individuell und kollektiv, welche Gründe sie für die Form ihres Lebens anführen und was in der alltäglichen Kommunikation als gerechtfertigt und was als nicht überzeugend oder unberechtigt verhandelt wird. Anders formuliert: »Wir nehmen in normativen Diskursen immer zu der Frage Stellung, wie *Menschen* leben sollen, was *für den Menschen* die angemessene, wünschenswerte, richtige Lebensform ist« (Nida-Rümelin 2016, 249f.). Es geht um das, was der menschlichen Existenz menschengemäß, mithin *human* ist und was Menschsein im Kern ausmacht. Angesichts der Pluralität, welche die moderne Welt kennzeichnet, können in solchen Diskursen auch divergierende Gründe stark gemacht werden. Gleichwohl wird es im argumentativen Wettstreit über zuträgliche Lebensbedingungen und wünschenswerte Lebensformen bessere und weniger überzeugende Gründe und Argumente geben. Dies im Rahmen von Strukturanalysen zur praktischen Rationalität unserer normativen Orientierungen genauer in den Blick zu nehmen, sollte aus guten Gründen eine lohnende Aufgabe für die psychologische Forschung darstellen.

Literatur

- Becker, Günter. 2011. *Kohlberg und seine Kritiker: Die Aktualität von Kohlbergs Moralpsychologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bierhoff, Hans-Werner. 2017. »Prosoziales Verhalten«. In *Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven*, hrsg. v. Jochen Sautermeister, 182–98. Stuttgart: Kohlhammer.

- Flick, Uwe. 2011. »Das Episodische Interview«. In *Empirische Forschung und Soziale Arbeit*, hrsg. v. Gertrud Oelerich und Hans-Uwe Otto, 273–80. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Forschner, Maximilian. 2018. *Die Philosophie der Stoa*. Darmstadt: WBG.
- Garz, Detlef. 1997. »Die Diskussionen um eine höchste Stufe der Moral«. In *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*, 3. Aufl., hrsg. v. Fritz Oser und Michael Althof, 256–292. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heckhausen, Jutta und Heinz Heckhausen, Hrsg. 2018. *Motivation und Handeln*. 5., überarb. u. erw. Aufl. Berlin: Springer.
- Heidbrink, Horst. 2008. *Einführung in die Moralpsychologie*. 3. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Hinton, Perry R. 2016. *The Perception of People: Integrating Cognition and Culture*. London: Routledge.
- Kaiser, Heinz Jürgen und Hans Werbig. 2012. *Handlungspsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kohlberg, Lawrence. 1995. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lamnek, Siegfried. 2005. *Gruppendiskussion. Theorie und Praxis*. 2., überarb. Aufl. Weinheim: UTB.
- Mey, Günter und Mrucek, Katja. 2020. »Qualitative Interviews«. In *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, hrsg. v. Günter Mey und Katja Mrucek, 315–335. Springer Reference Psychologie. Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26887-9_33.
- Nida-Rümelin, Julian. 2001. *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian. 2002. *Ethische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2005. *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian. 2009. *Philosophie und Lebensform*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2011. *Verantwortung*. Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian. 2016. *Humanistische Reflexionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2020. *Eine Theorie praktischer Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Sautermeister, Jochen, Hrsg. 2017. *Moralpsychologie: Transdisziplinäre Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schwemmer, Oswald. 1987. *Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sichler, Ralph. 2009. »Kritik und Utopie. Veränderungspotentiale im hermeneutischen Diskurs und individuellen Entwurf«. In *Sozialpsychologisches Organisationsverstehen*, hrsg. v. Thomas Leithäuser, Sylke Meyerhuber und Michael Schottmayer, 27–50. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91636-1_2.
- Sosa, Ernest. 2015. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Straub, Jürgen. 1990. »Interpretative Forschung und komparative Analyse: Theoretische und methodologische Aspekte psychologischer Erkenntnisbildung«. In *Komparative Kasuistik*, hrsg. v. Gerd Jüttemann, 168–83. Heidelberg: Asanger.
- Straub, Jürgen. 1999. *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin: de Gruyter.
- Straub, Jürgen. 2000. »Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die »postmoderne« armchair psychology«. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 1 (1): 167–94. Zugriff: 05.11.2020. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoa-280752>.
- Taylor, Charles. 1988. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 1971. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Der Autor

Ralph Sichler, Dr., Univ.-Doz., Dipl.-Psych., geb. 1960, Leiter des Instituts für Management und Leadership Development an der Fachhochschule Wiener Neustadt (A), Mitherausgeber des Journals für Psychologie. Arbeitsschwerpunkte: Neue Arbeitswelt, Organisations- und Personalpsychologie, Kulturpsychologie, philosophische Grundlagen der Psychologie, qualitative Sozialforschung.

Kontakt: Dr. Ralph Sichler, Fachhochschule Wiener Neustadt, Institut für Management und Leadership Development, Schlögelgasse 22–26, A-2700 Wiener Neustadt, Österreich; E-Mail: ralph.sichler@fhwn.ac.at

Moralisierungen in Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete

Differenzbearbeitung und Beziehungsgestaltung zwischen Gast und Familie¹

Ines Gottschalk

Journal für Psychologie, 28(2), 56–77

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-56>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Im Beitrag werden Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete als moralische Handlungsräume verstanden, an die unterschiedliche Orientierungen der Moralisierung, aber auch moralische Werte herangetragen werden. Es wird gezeigt, dass Gastfamilien verschiedene Funktionen einnehmen, wenn sie den Unbegleiteten als Gast *oder* Familienmitglied verstehen, und dass dadurch auch differente Orientierungen und Werthaltungen anders bearbeitet werden können. Als sich neuformierender symbolischer Handlungsraum obliegt es den Gastfamilienmitgliedern, ihre Orientierungen und Wertvorstellungen im Rahmen alltäglicher Interaktionen auszuhandeln. Entlang einer qualitativen Einzelfallstudie aus Deutschland wird gezeigt, wie Moralvorstellungen, aber auch die Rolle des Unbegleiteten und die damit einhergehenden Spielräume der Moralisierung situativ und fluide mit verschiedenen Akteuren ausgehandelt werden. Davon ausgehend werden allgemeine Überlegungen zu Beziehungsgestaltungen und Subjektumbildungen im Zusammenhang mit Moral(-isierungen) als kontingente Orientierungen und Praktiken hergeleitet.

Schlüsselwörter: Unbegleitete Geflüchtete, Gastfamilie, Interkulturalität, Moral, Beziehungsaushandlung, Identität, Qualitative Forschung

Summary

Moralizations in host families for unaccompanied refugees. Difference management and relationship formation between host and family

In this contribution, host families for unaccompanied refugees are understood as moral action spaces to which different orientations of moralization and moral values are transmitted. It is shown that host families can take on different functions, depending on whether they understand the unaccompanied person as a family member or as a guest, and can therefore

deal differently with divergent orientations and values. As a newly forming symbolic space of action, it is the obligation of the host family members to negotiate their orientations and values in the context of everyday interactions. Using a qualitative case study conducted in Germany it is shown how moral concepts, but also the role of the unaccompanied and the related possibilities for moralization are negotiated with different actors in a fluid and situational way. Based on this, general reflections on the configuration of relationships and the reformation of subjects in connection with moral(-ization) as contingent orientations and practices are derived.

Keywords: Unaccompanied refugees, host family, interculturality, moral, relationship negotiation, identity, qualitative research

Allein im Jahr 2016 wurden 44.935 minderjährige geflüchtete Personen, die ohne erwachsene, sorgeberechtigte Begleitperson Deutschland erreichten, in Obhut genommen (Tangermann und Hoffmeyer-Zlotnik 2018). Die Aufnahme sogenannter unbegleiteter minderjähriger Geflüchteter in eine Gastfamilie² wird vom Kompetenz-Zentrum Pflegekinder e. V. (Betscher und Szylowicki 2016) als Möglichkeit verstanden, Unbegleiteten Geborgenheit und Schutz zu vermitteln und eine individuelle, bedürfnisorientierte Unterstützung bei der Integration zu gewährleisten.

Gastfamilien, hier im weitesten Sinne als familienähnlicher Verbund verstanden, die gemeinsam einen ohne Eltern nach Deutschland geflüchteten Jugendlichen begleiten, stehen im Zentrum des Beitrags. Die skizzierten Erwartungshaltungen an Gastfamilien verdeutlichen bereits, dass sich Gastfamilien als Handlungsräume verstehen lassen, denen sowohl Orientierungen der Beziehungsgestaltung als auch moralische Inhalte nahegelegt werden. Im ersten Abschnitt wird Gastfamilie daher als ein über kulturelle Wissensbestände vorgeprägter moralischer Raum im Sinne von Charles Taylor (2016 [1992]) vorgestellt, der im Spannungsfeld zwischen »Gast« und »Familie« konstituiert wird.

Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, dass sich die Gastfamilie in diesem Spannungsfeld (neu) formieren muss und zu gemeinsamen Orientierungen der Moral(-isierung) im Rahmen von alltäglichen Aushandlungen (Bergmann 1999) findet. Einblick in die familiäre Lebenswelt und die Aushandlung von Moral(-isierungen) wird im dritten Abschnitt anhand von Sequenzen aus einem Interview mit der Gastmutter Birgit³ gegeben. Die erweiterte Familie, die sich um den Unbegleiteten Hanad bildet, repräsentiert eine vielleicht zunächst ungewöhnlich erscheinende Form gelebter Gastfamilie, zeigt jedoch besonders anschaulich typische Probleme in der Gastfamilie auf. An den Narrationen von Birgit wird exemplarisch verdeutlicht, wie Moralisierungen, aber auch moralische Inhalte, in Beziehungen als fluide, situative Inhalte und Praktiken von den Akteuren mit sich selbst und anderen ausgehandelt werden. In der abschließenden

Betrachtung werden Überlegungen zum Zusammenhang von Beziehungsgestaltungen und Subjektumbildungen im Rahmen von Moral(-isierungen) in familialen, interkulturellen Beziehungen angestellt, die sich – so die Argumentation – auch auf andere Beziehungsformen übertragen lassen.

1 Die Gastfamilie als moralischer (Handlungs-)Raum: Differenzbearbeitung zwischen Gast und Familie

In diesem Beitrag werden Gastfamilien aus kulturpsychologischer Perspektive als symbolische Handlungsräume (Boesch 1991) verstanden. Demnach werden an Individuen über Semantiken, gesellschaftliche und politische Wertungen sowie institutionelle Normierungen kulturelle Wissensbestände herangetragen, an denen sich Individuen orientieren und die sie sich aneignen können. Das heißt, sie können ihre Handlungsziele, ihre Praktiken danach ausrichten und sich selbst sowie ihre Welt, und somit auch ihre Beziehungen, dazu in Bezug setzen. Nun bewegt sich das Subjekt als handelndes Individuum immer durch verschiedene bereits mehr oder weniger normierte Handlungsräume und befindet sich damit immer in bestimmten wert- sowie sinnbezogenen Bedeutungskontexten. Da dadurch immer auch nahegelegt wird, was vermeintlich richtig oder falsch, besser oder schlechter ist, lassen sich Handlungsräume zugleich als moralische Räume im Sinne von Taylor (2016 [1992]) verstehen (Straub 1994, 11).

Auch neu entstehende Beziehungen lassen sich im Boesch'schen (1991) Sinne als Handlungsräume verstehen. Individuen, die miteinander in Verbindung treten, deuten aufgrund eines unterschiedlichen biografischen und kulturellen Hintergrunds ihre Beziehung unterschiedlich. Um ihrem gemeinsamen, ko-konstruktiv geschaffenen Handlungsraum Bedeutung zuzuschreiben, greifen die Individuen auf sogenannte *promoter signs* zurück und deuten ihre Beziehung beispielsweise als Freundschafts-, Familien- oder Arbeitsbeziehung. Diese Deutungsangebote gehen entsprechend auch mit unterschiedlichen Werthaltungen, wie die Beziehungen ausgestaltet werden und welche Normen und Werte für die Subjekte handlungsleitend sein sollten, einher. Entsprechend ist auch die Beziehungsform der Gastfamilie ein moralischer (Handlungs-)Raum, welcher durch unterschiedliche kulturelle Wissensbestände und divergierender Bedeutungen zu einem polyvalenten Beziehungskonzept wird.

Die Personen müssen die Bedeutungen, die sie ihrer Beziehung und sich wechselseitig geben, und die Wertorientierungen, die damit einhergehen, miteinander aushandeln. Es findet also eine gemeinsame Differenzbearbeitung statt. Beziehungen werden jedoch zumeist nicht auf einer Metaebene ausgehandelt, sondern im alltäglichen Miteinander. Im Anschluss an Jörg Bergmann (1999) lässt sich hier von (Alltags-)Moralisierungen sprechen, die über sozial wertende Stellungnahmen und Urteile, die sich auf Hand-

lungen oder Personen beziehen, und über Wörter, Blicke oder Gesten kommuniziert werden. Zum einen dienen sie dazu, einen gemeinsamen Werterahmen und Orientierung zu schaffen. Zum anderen können Moralisierungen zu emotionalen Verletzungen und zu einem Bruch der sozialen Beziehung führen.

Inwiefern und in welcher Form die Beziehungsdeutung selbst als auch damit einhergehende Wertvorstellungen überhaupt verhandelbar sind und in welche Richtung moralisiert wird, hängt davon ab, wie die Beziehungen in diesem Handlungs- und Kulturraum normiert und hierarchisch (vor-)strukturiert sind. Beziehungen sind damit auch Handlungssphären im Boesch'schen Sinne und werden definiert als »culturally defined context of meaning [which] tends to organize space, time, social relationships and personal action orientations in a particular way« (Boesch 1991, 72). Dementsprechend prägt auch die Deutung als »Gastfamilie« die Differenzbearbeitung über Praktiken der Moralisierung, Sozialisation und Normierung auf eine spezifische Art und Weise.

Um den polyvalenten (Vor-)Strukturierungen des sozialen Feldes auf die Spur zu kommen, soll hier zunächst rekonstruiert werden, welche Zielvorstellungen, Orientierungen und Subjektpositionierungen an die Gastfamilie angelegt werden. Dazu wird die Semantik »Gastfamilie« und ihre Valenzen in den Blick genommen. Es wird argumentiert, dass über die Begrifflichkeiten »Gast« und »Familie« und ihre polyvalenten Bedeutungen unterschiedliche, sich zum Teil widersprechende Orientierungen der Beziehungsgestaltung und somit auch der Subjektpositionierung nahegelegt werden. Für die Aushandlung und Differenzbearbeitung bedeutet das somit auch, dass je nach Deutung bestimmte Formen und Richtungen von Moralisierungspraktiken dominieren. Dazu werden zunächst Spezifika und Zielvorstellungen von Familien im idealtypischen Sinne in den Blick genommen, bevor auf Besonderheiten des Unbegleiteten als »Gast« in solch einem Setting eingegangen wird. Um zu zeigen, wie sich die Orientierungen zwischen »Gast« und »Familie« auch in institutionellen Zielvorstellungen für Gastfamilien widerspiegeln, werden Leitziele aus einer Broschüre für werdende Gasteltern (Becker 2016) sowie einer Publikation des Kompetenz-Zentrums Pflegekinder (Betscher und Szyłowski 2016) ergänzt. Zwar sind nicht alle Gastfamilien, wie das Beispiel unten verdeutlicht, von der Kinder- und Jugendhilfe zusammengeführt worden, dennoch stellen solche Materialien Normierungen des sozialen Feldes dar, die hier exemplarisch aufgezeigt werden sollen.

1.1 Differenzbearbeitungen im familialen Kontext

Um die Besonderheiten der Gastfamilie herauszuarbeiten, gilt es hier also zunächst zu rekonstruieren, wie mit Differenzen und dementsprechend auch mit Moral und

Moralisierung im Kontext von Familie idealtypisch umgegangen wird. Die folgende Darstellung dient hier also als Vergleichshorizont, an dem entlang mittels Kontrastierung Spezifika der Gastfamilie pointierter herausgearbeitet werden können.

Aus entwicklungspsychologischer und soziologischer Perspektive (Mead 1934 und Berger und Luckmann 2000 [1966] seien hier nur exemplarisch genannt) wird die Familie demnach zuallererst als Erziehungs- und Sozialisationsort für das heranwachsende, sich bildende Individuum angesehen. Oder wie Müller (2007, 150) schreibt: »Nirgendwo sonst in der Gesellschaft findet man ein gleichermaßen dichtes, komplexes und dauerhaft durch personale Generationsbeziehungen vermitteltes Feld zur Einführung der Nachkommenschaft in Kultur und Gesellschaft als in der Familie.«

Ohne auf die entwicklungspsychologischen Aspekte hier genau eingehen zu können, scheint es fruchtbar zu sein, zu betrachten, unter welchen Bedingungen die Familie das Individuum sozialisiert, erzieht und somit auch mehr oder weniger explizit moralisiert. Also das Individuum mit den Normen und Werten der Gesellschaft über Praktiken der moralischen Sanktionierung vertraut macht.⁴ So zeichnet die Familie als moralischen (Handlungs-)Raum aus, dass Müller (2007, 151) in Anlehnung an Claessens (1972) davon ausgeht, dass die »Ausbildung einer kulturellen Basispersönlichkeit auf der Grundlage emotional und sozial stabiler Primärbeziehungen, verlässlicher Erwartungsstrukturen (>sozialer Optimismus<) und emotional verankerter Werthaltungen« erfolgt.

Für die weiteren Ausführungen des Beitrags ist es zudem relevant, dass Müller (2007, 154f.) gleichzeitig von Differenzen ausgeht, die im familiären Raum in ihrer jeweiligen Eigendynamik auftreten. Differenzen liegen dabei nicht nur zwischen den Generationen, sondern auch zwischen den Eltern vor und können sich mit Blick auf unterschiedliche traditionelle oder moderne Wertorientierungen in Bezug auf Aufgabenverteilung und zu erreichende Bildungsaspirationen äußern (vgl. auch Sieben und Mey 2016). Auch wenn die Werte der Familienmitglieder miteinander in Konkurrenz treten mögen, bleiben bei einer Familie den oben angeführten Definitionen von Müller und Claessens zufolge die Interaktionen und die Beziehungen der Familienmitglieder zueinander trotzdem bestehen. Durch die gemeinsame Bearbeitung dieser Differenzen entwickle die Familie ihren Eigensinn und werde so zu einem Bildungsort im ko-konstitutiven Sinne für alle Familienmitglieder, der sich unter anderem in der »paradoxe[n] Dynamik von Kontinuität und Differenz« formiert (Müller 2007, 153f.). Familiäre Räume zeichnen sich also auch dadurch aus, dass sich Eltern und Kinder wechselseitig moralisieren und damit normieren und sozialisieren. Dadurch werden nicht nur die Heranwachsenden als Subjekte im familialen Raum konstituiert, sondern auch die Erwachsenen als Subjekte umformiert. Insbesondere sobald die Kinder eigene Wert- und Normvorstellungen entwickeln, handeln Familien zudem einen sich immer wieder verändernden Werterahmen miteinander aus.

1.2 Differenzbearbeitungen zwischen Gast und Familie

In Abgrenzung zum Familienbegriff wird hier nun auf den Begriff des »Gasts« und seine möglichen Bedeutungen für die Beziehungsgestaltung und Moralisierung in zweierlei Hinsicht eingegangen. Zum einen in seiner Bedeutung für die Erziehung und Sozialisation und somit auch Subjektumbildung des Unbegleiteten, der als Gast zur Familie hinstößt.⁵ Und zum anderen mit Blick auf die Subjektumbildung aller Familienmitglieder, die sich in einem neuformierenden familialen Raum als soziales Gebilde, welches einen Eigensinn entwickelt, anders konstituieren müssen. Auch hier geht es also um eine Subjektumformierung in beide Richtungen. Als Besonderheit wird hier herausgearbeitet, dass die Gastfamilie im Vergleich zur »klassischen Familie« ein neues, temporäres und dadurch mitunter auch prekäres Zusammenleben darstellt und der Unbegleitete als (kulturell) Fremder hinzukommt.

Eine Besonderheit ist, dass der Begriff »Gast« auf ein temporäres Verweilen in der Familie hindeutet und somit auch die Neuordnung beeinflusst. Zum einen kann dies stabilisieren, da Differenzen temporär toleriert oder sogar gewünscht werden können, was dazu führen kann, dass sich die Beteiligten nicht so sehr aneinander anpassen müssen. Zum anderen ist der Gaststatus kein gesicherter Status in der Familie und macht deutlich, dass die Beziehung bei Nicht-Passung auch einfach beendet werden kann. Dies steht im Gegensatz zum Familienbegriff, bei dem von einer weitgehend unhinterfragten, lebenslangen Zugehörigkeit ausgegangen wird, die die Bearbeitung von Differenzen und die Entwicklung eines Eigensinns erst ermöglicht. Gleichzeitig erschwert die prekäre Zugehörigkeit des Unbegleiteten, dass die Familien der von institutioneller Seite an sie herangetragenen Zielvorstellung gerecht werden können, Schutz und Geborgenheit zu vermitteln (Betscher und Szyłowicki 2016). Die oben genannten Charakteristika der »emotional und sozial stabile[n] Primärbeziehungen« sowie der Vermittlung »verlässlicher Erwartungsstrukturen« (Müller 2007, 151 in Anlehnung an Claessens 1972) sind zudem auch aufgrund der widersprüchlichen Anforderungen an die Anpassungs- und Integrationsleistung des Gasts im Gastfamiliensetting nicht gegeben. Die Subjektpositionierungen als Gast auf der einen und als Familienmitglied auf der anderen Seite wirken sich darüber hinaus auf die Spielräume der Moralisierung in diesem Handlungsraum aus und werden im Folgenden genauer vorgestellt.

Wird der Unbegleitete als temporärer, kulturell fremder Gast angesehen, so wird von ihm nicht erwartet, sich anzupassen. Da der Unbegleitete oft erst in der späten Adoleszenz in die Familie kommt,⁶ hat er seine Primärsozialisation schon erhalten. Gleichzeitig wird mitgedacht, dass der Unbegleitete bald schon auf eigenen Beinen stehen und nicht vom Kindes- bis zum Erwachsenenalter in der Familie bleiben muss. Dies anerkennend findet sich in Broschüren für Gasteltern zum Beispiel der Leitsatz »Begleiten statt erziehen« und »Ein gutes Ankommen, aber auch ein gutes >Gehen< [...] ermöglichen«

(Becker 2016). In dieser Perspektive steckt eine hohe Wertschätzung der Primärsozialisation des Unbegleiteten. Dass der Gast in einigen Aspekten möglicherweise fremd ist, wird respektiert, da er nur eine Weile bleibt und sein eigenes Leben führen soll.

Gleichzeitig ist der Unbegleitete jedoch auch ein Gast in einem Familiensetting, welches für sich bestimmte Strukturen, Erwartungen und Zielvorstellungen entwickelt hat und mit bestimmten Werten und Normen bereits vor dem Zuzug des Jugendlichen Bestand hatte. Damit gehen gewisse implizite und explizite Erwartungen an den neu-zugezogenen Unbegleiteten einher. Auch von einem Gast erwartet man, dass er sich an bestimmte Spielregeln im Haus hält, die von den GastgeberInnen festgelegt werden und ein gutes Zusammenleben ermöglichen. Bei Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete kommt hinzu, dass mit der Unterbringung in einem familialen Setting auch die Erwartungen der intergenerationalen und interkulturellen Kulturvermittlung an die Gastfamilien herangetragen werden. So wird als Vorteil einer Gastfamilie angesehen, dass sie zu einer individuellen und bedürfnisorientierten gesamtgesellschaftlichen Integration des Unbegleiteten beiträgt (Betscher und Szylowicki 2016, 5). Hier wird die Gastfamilie also als Sozialisations- und Integrationsinstanz adressiert, die die Perspektive eines längeren Aufenthalts im Ankunftsland, welche über den Gaststatus hinausgeht, mit sich bringt. Dementsprechend wird hier auch eine moralische Sozialisation des Unbegleiteten mit Blick auf die Vermittlung von Werten, Normen und Regeln und ein damit einhergehendes Sanktionieren von richtigen und falschen Verhaltensweisen nahegelegt.

Zugleich wurde jedoch bereits verdeutlicht, dass auch Familien Orte der wechselseitigen Moralisierung und somit auch der Sozialisation und Subjektumformierung sind. Dass der unbegleitete Geflüchtete die Rolle des Gasts und des kulturell Fremden einnimmt, führt auch dazu, dass der Handlungsraum von den Akteuren als interkultureller Handlungsraum gedeutet und verhandelt wird. Aus kulturpsychologischer Perspektive ist hier der Umgang mit dem Fremden und auch das Aushalten von Differenz bis mitunter sogar zum Entzug des Selbst- und vor allem des Fremdverstehens betrachtenswert (Boesch 1999; Freud 1919h; Krappmann 2016; Straub et al. 2007).

1.3 Die Konstitution als Gastfamilie über (Alltags-)Moralisierungen

Die vorgestellten Normierungen spiegeln sich auch im Interaktionsfeld selbst wider und legen dort bestimmte Subjektpositionierungen, Handlungspraktiken und Zielvorstellungen nahe. Es sollte deutlich geworden sein, dass Gastfamilie zwischen der Erwartung der Behandlung als kulturell Anderer – schützenswerter Gast – und der kompletten Anpassung als Familienmitglied ausgehandelt werden muss. Die kulturelle Fremdheit des jeweils Anderen sowie der unterschiedliche biografische Hintergrund führen dabei mitunter zu unterschiedlichen Bedürfnissen oder/und Verständnissen des

Zusammenlebens (vgl. Gottschalk 2020). Diese Differenzen ergänzen die von Müller (2007) genannten Differenzlinien im familialen Raum. Dabei changieren Gastfamilien zwischen der unhinterfragten familialen Zugehörigkeit auf der einen Seite und der Fragilität eines neuen, temporären Handlungssettings auf der anderen.

Diese möglicherweise auch als Divergenzen erfahrenen unterschiedlichen Orientierungen werden von den Familienangehörigen gemeinsam bearbeitet. Unabhängig davon, inwiefern weitere unterschiedliche (kulturelle) Wertvorstellungen vorliegen, müssen Familien(-mitglieder) miteinander aushandeln, wie sie sich als Gastfamilie verstehen. Dabei steht die (Neu-)Konstitution des familialen Raums auch im engen Zusammenhang mit der (Neu-)Findung der eigenen Rolle in diesem Handlungssetting und geht mit einer Subjektumbildung aller Beteiligten einher. Dabei kommt es, wie in der Analyse im folgenden Kapitel exemplarisch gezeigt wird, immer wieder zu Irritations- und Aushandlungsmomenten in der sozialen Interaktion sowie in den Selbst- und Weltverhältnissen der einzelnen Individuen.

2 Fallbeispiel Birgit:⁷ Zur situativen Aushandlungs- und Beziehungspraxis des Moralisierens im Alltag einer Gastfamilie

Im Rahmen meiner Promotion, die dem vorliegenden Artikel zugrunde liegt, habe ich narrative Einzel- und Paarinterviews nach Schütze (vgl. 1983) mit problemzentriertem Fokus (Witzel 2000 [1989]) sowie Familiengespräche mit Gasteltern, Gastgeschwistern und Unbegleiteten geführt. Die Interviews wurden zwischen Herbst 2016 und Sommer 2019 in Deutschland, konkret in Nordrhein-Westfalen und in Bayern, durchgeführt. Das Sampling umfasst sowohl Familien, die durch die Kinder- und Jugendhilfe zusammengeführt wurden, als auch Familien, die über ein ehrenamtliches Engagement zueinander gefunden haben. Mithilfe einer interpretativen Vorgehensweise (Rosenthal 2014) soll rekonstruiert werden, welche Bedeutungen sich in den Subjektpositionierungen sowie Alltags- und Beziehungspraktiken der Gastfamilie wiederfinden lassen.

Für das Fallbeispiel wird eine längere Sequenz aus einem Interview mit der Gastmutter Birgit vorgestellt, die Hanad gemeinsam mit anderen ehrenamtlich begleitet. Insgesamt wurden zwei Interviews mit Birgit geführt.⁸ Die unten stehende Sequenz, die später analysiert wird, ist ein Ausschnitt aus dem ersten Interview mit Birgit. Besonders interessant ist das Beziehungssetting. So schreibt sie in ihrer ersten E-Mail:

»Ich betreue – in etwas ungewöhnlicher Form, daher evtl. interessant für Ihr Projekt? – gemeinsam mit meinem Lebensgefährten, meiner Tochter sowie einem befreundeten Paar, das ganz in der Nähe wohnt, einen inzwischen 19-jährigen Flüchtling aus Somalia. Er wohnt unter der Woche in einer Gemeinschaftsunterkunft in der Nähe von [Stadt in

Nordrhein-Westfalen], ist aber immer an den Wochenenden von freitags bis sonntags bei uns beziehungsweise bei der anderen >Ersatzfamilie<. Wir >teilen< die Betreuung, weil wir alle vier beruflich sehr engagiert sind und wir uns sonst übernommen hätten.<

Eine Besonderheit des Fallbeispiels ist, dass mit den verschiedenen Unterkunftsarten viele Akteure an der Begleitung und Betreuung von Hanad beteiligt sind. Da Birgit im Verlauf des Interviews die gemeinsame Betreuung von Hanad zusammen mit dem anderen Paar als »erweiterte Familie« bezeichnet, wird das Fallbeispiel hier auch als eine Form von gelebter Gastfamilie verstanden. Durch die verschiedenen Unterkunftssettings werden jedoch unterschiedliche Norm- und Wertvorstellungen an Hanad und dadurch auch an Birgit herangetragen. Bei anderen Unbegleiteten mögen solche Konflikte ebenfalls auftauchen, sodass Birgit und Hanad hier nur beispielhaft angeführt werden. Auch wenn sie nicht wie Hanad mehrere Unterkunftsorte haben, gibt es mitunter zusätzlich Eltern oder Verwandte im Herkunftsland oder an einem anderen Ort, die an die Jugendlichen Erwartungen und Werthaltungen herantragen.

Die Schilderungen von Birgit wurden ausgesucht, da sie eine Aushandlungssituation beschreiben, in der Moralisierung sehr explizit wird. Durch die gemeinsame Bearbeitung der Moralisierung mit verschiedenen Akteuren wird nicht nur der gemeinsame Orientierungsrahmen ausgehandelt, sondern es kommt durch begleitende Reflexionen auch zu einer Neuorientierung von Birgits Selbst- und Weltverständnis. Die Sequenzen zeigen auf, wie Birgit davon irritiert ist, dass für sie als selbstverständlich angenommene Vorstellungen von Hanad zunächst nicht erfüllt werden, dann von ihr zunächst als gegeben und unverrückbar kommuniziert und schließlich mit unterschiedlichen Akteuren explizit verhandelt werden. Darüber hinaus veranschaulichen sie, wie an Hanad adressierte moralische Forderungen zu weiteren Moralisierungen von Akteuren führen, die an Hanads Sozialisation beteiligt sind, um das Ideal auch in der Eigengruppe zu realisieren. Gleichzeitig geben die dargestellten Sequenzen aus dem Fallbeispiel Einblick in die Grenzen von Moralisierung in komplexen Beziehungssettings sowie in Handlungs- und Deutungsstrategien, um Moralisierung zu entschärfen und somit ein Zusammenleben zu ermöglichen.

Die von Birgit dargestellte Aushandlungssituation spinnt sich über mehrere Sequenzen. In den folgenden Abschnitten wird der Ablauf der Sequenzen rekonstruiert. Dazu werden die meisten Sequenzen in Form von Zitaten dargelegt und interpretiert. Auslassungen werden kenntlich gemacht und zum Teil zusammengefasst. Beim Lesen mag dabei der Eindruck entstehen, dass die Autorin selbst Birgit für ihr moralisierendes Verhalten verurteilt. Dazu sei gesagt, dass dies selbstredend nicht Intention des Beitrags ist. Letztendlich sagt es jedoch etwas über die diskursive Verortung des Forschungsfeldes aus und wie moralisch aufgeladene Diskurse, wie der Umgang mit Vielfalt, auch in Forschungsarbeiten verhandelt werden. Eine ausführliche Reflexion der Rolle und ge-

wiss auch Verantwortung als Forscherin in solch einem Forschungsfeld wird an anderer Stelle vorgenommen.

2.1 Einführung des Putzens als relevante Tätigkeit für (Alltags-)Moralisierungen

In den im Folgenden dargestellten Moralisierungen geht es um das Putzen, das Birgit als Ausdruck einer Wertvorstellung einführt. In der entsprechenden Interviewsequenz berichtet Birgit zunächst, dass sie sich, um Vorbehalten entgegenzuwirken, insbesondere bei KollegInnen bemüht, viele positive Dinge über Hanad zu erzählen. Als Beispiel für solch eine positive Sache erzählt sie mir davon, dass Hanad in der Unterkunft, in der er unter der Woche wohnt, für eine erkrankte afrikanische Frau mit Kind kocht und sich zeitweise um das Kind kümmert. Die Frau wird später noch relevant werden und von Birgit als Helen vorgestellt.

Interessant ist, dass sie im Anschluss an diese Sequenz folgendermaßen fortführt:

»Also ich weiß nicht, ob wir ob wir auf so etwas noch zu sprechen kommen, es gibt auch Dinge, die nicht gut laufen, ne?//I: mhm//Also das sind so kulturelle Unterschiede (.). PUTZEN ist das Stichwort (.) und deswegen denke ich, das tut ihm gut, dass er sich auch mal da kümmern muss und dass er kochen muss. Und das tut er auch. (.)«

Putzen wird hier von ihr als etwas eingeführt, das exemplarisch für Dinge steht, die nicht gut laufen. Als Begründung werden hier kulturelle Unterschiede angeführt. Dass er sich »auch mal da kümmern muss und dass er kochen muss« wird hingegen als etwas, das ihm guttut, gerahmt. In Zusammenschau mit den nachfolgenden Sequenzen und den unten stehenden Interpretationen lässt sich dieser Ausschnitt so betrachten, dass Birgit solche Erfahrungen heranzieht, um für sich zu legitimieren, dass er, auch wenn er nicht putzt, andere als weiblich konnotierte Tätigkeiten übernimmt und er somit auch mit seinen eigenen Taten verdeutlicht, dass er die Gleichberechtigung von Mann und Frau ernst nimmt.

2.2 Moralisierungen eines Individuums als Teil eines kulturell unterschiedlichen Kollektivs

Das Putzen wird von mir mit einer immanenten Nachfrage wieder aufgegriffen, in der ich frage, wo »bei der Integration oder jetzt mit dem Putzen hatten Sie eben angedeutet, wo [...] da die Herausforderungen bei Ihnen [sind]«. Daraufhin führt sie kulturelle

Unterschiede als ein »wirklich ein wirklich krasses Problem« ein, wobei die Wiederholung und das Stottern hier schon andeuten, dass sie die Thematik auch emotional sehr beschäftigt. Dazu verweist sie auf Erfahrungen, die sie, aber auch der Hausmeister und ehrenamtlich in der Unterkunft arbeitende Studierende, mit männlichen Geflüchteten aus der Unterkunft von Hanad gemacht haben:

»Also//I: mhm//dass die Gleichberechtigung von Mann und Frau eben bei manchen (holt tief Luft). Das ist jetzt bei unserem nicht der Fall. Also das akzeptiert er glaube ich wirklich. Aber also, ich sag jetzt nur mal das, was ich wirklich individuell jetzt wirklich berichten kann, ist ehm KRASSER kultureller Unterschied eh was zum Beispiel ehm Tätigkeiten angeht. Also die Männer und Frauen verüben oder verrichten.«

In dem hier präsentierten Ausschnitt wird Hanad als Teil eines Kollektivs von männlichen Geflüchteten eingeführt, von dem Birgit ausgeht, dass sich manche von ihnen mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau schwertun. Hanad wird dabei zunächst mit den Worten »glaube ich wirklich« zumindest als erhofftes Ausnahmeexemplar dargestellt. Hier wird sich auf die Ausgestaltung von Geschlechterverhältnissen und Genderrollen in Deutschland und eine, aus ihrer Sicht, generalisierte Vorstellung vom »richtigen« Verhalten in Deutschland bezogen. Der Verweis von Birgit darauf, dass die Beobachtung von den Studierenden und dem Hausmeister geteilt werden, lässt sich dabei als Versuch verstehen, die Glaubwürdigkeit ihrer Perspektive als nicht rein subjektive Meinung zu bezeugen. Es zeigt sich zudem, dass Wertvorstellungen als grundsätzlich geteilt wahrgenommen werden können, es aber zu einer Diskrepanz kommen kann, wenn diese nicht auch handlungspraktisch umgesetzt werden oder zunächst nicht so ausgeführt werden, wie Birgit sich das wünscht. Dass Birgit diese Situation im Interview so ausführlich darlegt, zeigt zudem, dass sie diese vermeintliche Diskrepanz beschäftigt und trotz der im Folgenden noch weiter ausgeführten Aushandlungsprozesse für sich (noch) nicht als gelöst anzusehen scheint.

2.3 Explikation vermeintlich deutscher Vorstellungen egalitärer Geschlechterbeziehungen am Beispiel putzender Ersatzväter

Die folgende Sequenz gibt Einblick darin, in welcher kommunikativen Form und Situation die Moral in der Alltagswelt zwischen Birgit und Hanad relevant wurde und in Erscheinung trat.

»Also putzen ist für ihn, das ist No Go. Also ich hab am Anfang [der Zeit, als er von der Familie begleitet wurde] ein Telefonanruf von ihm bekommen da hat er fast geheult

und hat gesagt: »THEY HAVE CRAZY RULES.« Und ich hab immer gedacht, er meint die Schule//I: mhm//. Bis ich mal verstanden hab, dass er meinte, dass er putzen soll//I: mh//in diesem Haus, in dem er jetzt wohnt. [...] Und dann hab ich ihm natürlich erst einmal einen Vortrag gehalten am Telefon (lacht), dass er selbstverständlich putzen muss, nach einem Putzplan. Wer das denn sonst putzen soll? Und er war natürlich der Meinung die Frauen mü/müssen das putzen//mhm//, die in dem Haus wohnen. Und dann hab ich gesagt: »Nein, so ist das nicht. Du bist jetzt in Deutschland. Und hier machen das Männer und Frauen.« Und hab ihm erklärt, dass hier mein Lebensgefährte und der andere Ersatzvater, dass die auch alle putzen und dass er das doch auch sehen würde, wenn er hier ist.«

Birgit verweist hier auf vermeintlich universelle Vorstellungen der Ausgestaltung sozialen Miteinanders im deutschen Kulturraum. Besonders interessant ist die Bemerkung »Nein, so ist das nicht. [...] Und hier machen das Männer und Frauen«. Putzen wird hier zum Symbol für Gleichberechtigung. Birgit verweist dabei auf Vorstellungen von egalitären Geschlechterrollen, die vermeintlich im eigenen erweiterten Familienkreis auch so von den putzenden Männern vorgelebt werden. Dabei muss dieser Umstand von Birgit explizit gemacht werden, denn dass die Ersatzväter das ja auch implizit so vorleben würden, scheint nicht handlungsmotivierend auf Hanad zu wirken – was im Hinblick auf den weiteren Verlauf der von Birgit erzählten und im Folgenden von mir weiter analysierten Geschichte auch nicht verwunderlich ist, denn die Männer der beiden Gastfamilien putzen am Wochenende nicht.

Die Wortwahl »Und dann hab ich ihm natürlich erstmal einen Vortrag gehalten am Telefon (lacht)« sowie ihr Lachen zeigen, dass es für sie selbstverständlich und gleichzeitig vielleicht auch abstrus ist, diese Handlungspraxis erklären zu müssen. Während es für Hanad »Crazy Rules« sind, die nicht in sein Selbst- und Weltverhältnis passen, versteht Birgit zunächst erst gar nicht, worauf er sich mit seiner Aussage bezieht. Gleichzeitig zeigt das Wort »Vortrag«, dass es sich hier vielmehr um einen Monolog, wenn nicht sogar eine Standpauke gehandelt hat und nicht um einen Dialog oder Austausch über unterschiedliche Vorstellungen der Ausgestaltung von Geschlechterbeziehungen. Seine Meinung zählt hier nicht wirklich, sondern wird im Rahmen des Interviews vermutlich nur angeführt, um zwei konträre Weltansichten gegenüberzustellen. Birgits Ausführungen lässt sich derweil entnehmen, dass sie eine essenzialistische Sichtweise auf das oben von ihr bereits angeführte Kollektiv männlicher, wie sich im Interview immer wieder zeigt, insbesondere muslimischer Geflüchteter hat.

Besonders interessant ist dabei, dass sich ihre Handlungsaufforderungen nicht nur auf die familialen Räume der »erweiterten Familie« beschränken, sondern sich auch und sogar zunächst nur auf die neu zugewiesenen Putzregeln in der Gemeinschaftsunterkunft beziehen. Dass Gasteltern auch auf andere Bereiche des Lebens des Unbegleiteten Einfluss zu nehmen versuchen, ist nicht ungewöhnlich, stellt hier aber aufgrund der

unterschiedlichen Wohn- und Begleitsettings eine besondere Form dar. Bemerkenswert ist, dass Birgit auch die normative Deutungshoheit über Hanads Leben und Verhalten in der Unterkunft unter der Woche haben möchte und die soziale Aushandlung der Beziehungsgestaltung somit über den Sozialraum der Gastfamilie hinausgeht.

2.4 Zur Herstellung des Ideals putzender Männer im eigenen Kreis

Darüber hinaus berührt das Telefonat zwischen Birgit und Hanad auch das Zusammenleben in den familiären Räumen selbst. Denn Birgit macht in der oben zitierten Sequenz bei Hanad explizit, dass die Ersatzväter in den Haushalten der befreundeten Paare auch putzen.

»(.) Ab sofort hab ich natürlich dann nach diesem Telefonat hab ich natürlich alle Männer verdonnert, also jetzt. Die putzen sowieso alle, das ist gar keine Frage. Ich hab dann gesagt: Bitte jetzt noch OFFENSICHTLICHER und sozusagen möglichst auch dann, wenn er dabei ist und das SIEHT. Also wir sind ja jetzt nicht so//I: mhm//, dass wir immer dann putzen, wenn er gerade hier ist, sondern wir versuchen das ja auch ein bisschen so zu legen, dass er ehm, also dass er es hier schön hat am Wochenende//I: mhm//und wir jetzt nicht immer nur putzen. Das haben wir dann ein bisschen umgestellt. Also wir haben jetzt seitdem es diesen Konflikt gab (holt tief Luft) ehm verstärkt also ne zeitlang darauf geachtet, also dass die Männer sich da wirklich auch mehr//I: mhm//mit diesen Dingen zeigen. (Holt tief Luft)«

Auffällig ist, dass der von Birgit angenommene Normalzustand erst hergestellt und inszeniert werden muss. Es wird also im Goffman'schen (1991 [1959]) Sinne ein pädagogisches, auf Veränderung abzielendes Theaterstück auf der Vorderbühne präsentiert. Hanad ist dabei nicht Teil der Inszenierung, sondern nur Zuschauer beziehungsweise Adressat. Dies wird von Birgit damit begründet, dass das Wochenende keine normale Situation, sondern einen Ausnahmezustand darstelle, in der man Zeit mit ihm verbringen wolle. Hanad wird in dieser Situation als Gast und nicht als selbstverständliches Familienmitglied positioniert. Auch wenn die Argumentation nachvollziehbar ist und viel über den besonderen Status von Hanad in den Familien sagt, werden die von Birgit proklamierten Normen und Werte dadurch dennoch auch ein Stück weit als Idealisierung der eigenen Gruppe entlarvt.

Der Idealzustand von Birgit wird, um für ihn als Vorbild dienen zu können, erst durch ihre Anweisung hergestellt. Jemanden zu etwas »verdonnern« lässt sich dabei als machtvoller moralischer Akt und als Form der Moralisation der anderen Gasteltern verstehen. Nicht nur die oben angeführten gesellschaftlichen und institutionellen

Normierungen wirken also moralisierend, sondern vermeintliche Ideale werden auch in der Alltagswelt aufgegriffen und reproduziert. Gleichzeitig ist solch eine Selbst- und Fremdmoralisierung unter den Gasteltern und innerhalb der Gastfamilie jedoch auch nötig. Denn wenn die Zielvorstellung ist, dass Hanad sich wie ein »guter Deutscher« verhält, dann müssen ErzieherInnen und BegleiterInnen das in der Tat auch selbst so vorleben. Am Kontext Gastfamilie mag dabei besonders sein, dass Gasteltern durch die oben exemplarisch herausgearbeitete Rahmung des Beziehungssettings mögliche ungewollte und fremde Charaktereigenschaften, Einstellungen und Verhaltensweisen erwarten, die sie dann auf vermeintliche und möglicherweise auch tatsächlich wirksame kulturelle Unterschiede zurückführen können.

Was hier in dieser Situation dennoch zunächst nicht passiert, oder zumindest nicht explizit gemacht wird, ist, dass das eigene Ideal selbstkritisch infrage gestellt wird. Birgit deutet die Situation rückblickend als Konflikt, der dazu geführt hat, dass sie ihn belehrt und sie ihr Verhalten »alle ein bisschen umgestellt haben«. Die Auseinandersetzung wird also über Verhaltensänderungen reguliert und nicht über eine Reflexion und Infragestellung der Wertvorstellungen. Dass sie ihre Unterweisung, die das Zusammenleben der Unterkunft berührt, als »Konflikt« deutet, ist besonders interessant. Auch wenn der Konflikt nicht durch einen irritierenden Vorfall im eigenen Haushalt ausgelöst wurde, berührt es Birgits Erwartungen an Hanad und stimmt nicht mit ihrem Selbst- und Weltverhältnis überein, sodass dieser sich anbahnende Konflikt in der Unterkunft vor allem zu einem inneren Konflikt bei Birgit führt. Hinzu kommt, dass im weiteren Verlauf ihrer Narration deutlich wird, dass Hanad bis zum Zeitpunkt des hier zitierten Interviews in der Gastfamilie nahezu gar nicht geputzt hat und Birgit hier mit ihrer praktischen Durchsetzungskraft ihrer Zielvorstellungen hadert. Birgit überdenkt in diesem Zuge also ihre eigenen Erziehungspraktiken und möchte sie anpassen. Im Anschluss an diese Sequenz berichtet sie daher, dass sie die Konfliktsituation als Anlass genutzt habe, ihm öfter am Wochenende einen Staubsauger in die Hand zu drücken und dass es ein weiteres Ziel von ihr ist, ihn öfter das Bad putzen zu lassen.

2.5 Vermeintlicher Erfolg des »Erziehungseffekts«

In dem Telefonat, in dem sie ihm einen »Vortrag« über putzende Männer in Deutschland gehalten hat, untermauert Birgit ihre Moralisierungen zudem folgendermaßen:

»Also das kann ich noch abrunden durch Folgendes. Ehm ich hab ihm das dann erklärt damals bei dem Telefonat, das war im Februar. (.) Dass er putzen muss und dass er sich Handschuhe kaufen soll. Diese gelben Handschuhe bei Rossmann. Das hat er auch verstanden. (.)//I: mhmm//Also das war alles auf Englisch. Und dann hat er immer gesagt: »Ja,

I know what you mean.< Weil er diese gelben Handschuhe hier bei mir bereits gesehen hatte//I: mhm//. Also wenn er in der Küche neben mir steht und mit mir quatscht, mach ich ja oft irgendwas sauber und dann hab ich auch manchmal diese Handschuhe an. Also er wusste ganz genau, was ich meine. (.) Und dann hab ich gesagt, er soll sich die kaufen und soll bitte mit diesen Handschuhen putzen. Dann wär das nicht ganz so schlimm, wenn man [das] Klo putzt. Ich würd das auch nicht gerne machen. (holt tief Luft) Und dann hat er gesagt: Ja, das will er machen (.) Und eine Woche später hab ich ihn gefragt: »Wie hat es geklappt mit dem Putzen?<. Und dann hat er gesagt: Ja, die Helen, das ist diese junge Frau aus Eritrea, also die Mutter. Ehm die hätte ihm sehr geholfen und ihm alles gezeigt und so, weil er könnte das ja nicht und er wüsste ja gar nicht, wie man wischt und solche Dinge.«

Indem sie ihm von den gelben Handschuhen erzählt, die er schon bei ihr gesehen habe, verweist sie rückblickend auf konkrete Situationen, in denen sie als Vorbild agieren konnte. Gleichzeitig erklärt sie ihm, dass sie das Putzen auch nicht möge. Wichtig für den weiteren Verlauf der Geschichte ist hier, dass sie immer wieder betont, dass er ihre Ausführungen verstanden habe und dies letztendlich auch zum Erfolg geführt habe. Helen, die bereits zu Beginn der Geschichte benannt wurde, wird hier von ihr zunächst als Unterstützerin gesehen, die Hanad beim Putzen geholfen und somit Birgits Belehrungen unterstützt habe.

2.6 Grenzen der Deutungshoheit und Moralisierung

Dass Birgit den vorherigen Absatz mit den Worten »Also das kann ich noch abrunden durch Folgendes« als erzählerisches Element einleitet, deutet jedoch bereits an, dass eine Wende ansteht und etwas Überraschendes oder Spannendes folgt:

»So und eine weitere Woche später kommt er an und sagt eh freudestrahlend kam er hier an. Ich mach die Tür auf und dann sagt er: »I don't clean anymore.< //I: hhm//Und dann hab ich gesagt: »Hä, was soll das heißen, wieso putzt du nicht mehr?« (Holt tief Luft) NEIN, die Frauen in dem Haus wollen das nicht und die haben ihm das verboten, haben ihm alles weggenommen und haben gesagt: sie putzen. Das wär für sie unvorstellbar. Das sind ja Afrikanerinnen auch//I: mhm//(.), dass sie sozusagen Toiletten und so weiter benutzen und dass die von den Männern geputzt werden. Und kurz darauf war ja dann die Geburtstagsfeier, wo ich dann in [Ort, in dem Hanad untergebracht ist] war. Und dann hab ich mir diese Helen natürlich sofort vorgeknöpft und hab also dann versucht, auf Englisch ihr klarzumachen, dass sie meine ganze Erziehung untergräbt und dass das//Interviewerin lacht//so nicht geht. Ehm sie hat aber sehr charmant reagiert und ehm das Ende vom Lied ist. Ich kann ja nicht, ich kann sozusagen nicht jetzt dieser ganzen Wohnge-

meinschaft jetzt//I: mhm//in diesem Haus, meine Vorstellungen aufoktroyieren, das geht einfach nicht. (.) Wenn die sich intern jetzt damit wohler fühlen und sich darauf einigen: Die Frauen möchten nicht, dass die Männer putzen, sondern sie möchten selber putzen und die Frauen/die Männer finden das sowieso super, dass sie nicht putzen müssen.«

Interessant ist, dass Birgit auch versucht, die bereits zwei Mal eingeführte Frau aus Eritrea, Helen, zu moralisieren. Ähnlich wie »verdonnern« ist auch »vorknöpfen« ein Ausdruck, der auf eine sehr stark explizit gemachte Moralisierung hinweist. Der Ausschnitt lässt sich so deuten, dass Birgit versucht, ihre Moralvorstellungen an weitere sozialisationsrelevante Akteure weiterzugeben und hier ihre Deutungsmacht ein- oder aus ihrer Sicht vielleicht auch zurückzufordern. Helen steht hier als afrikanische Frau und Mutter, wenn auch aus Eritrea und nicht aus Somalia, quasi sinnbildlich für eine Moralinanz aus Hanads Heimatkultur, die die von Birgit vorgenommene Moralisierung zurückweist. Birgit empfindet das als »charmant« und kommt dadurch selbst zur Einsicht, dass sie ihre Vorstellungen der Hausgemeinschaft »aufoktroyieren« wollte. Damit hält Helen die Deutungshoheit und Handlungsmacht aufrecht, was auch von Birgit akzeptiert wird. Hier kommt Moralisierung nicht nur an ihre Grenzen, vielmehr moralisiert auch Helen Birgit durch ihre erfolgreiche Zurückweisung. Gleichzeitig gibt Helen Hanad dadurch die Legitimation, nicht putzen zu müssen.

2.7 Einen Kompromiss finden

Birgit versucht dennoch das aus ihrer Sicht Beste aus der Situation zu machen. Im Folgenden berichtet sie, wie sie versucht, einen Kompromiss zu finden, ihre Erziehungsziele als verwirklicht anzusehen und ihr positives Bild von Hanad aufrechtzuerhalten.

»(Holt tief Luft). Gut, dann ist das so. Das akzeptier ich jetzt auch, aber ich habe im Gegenzug ihm den Hanad dazu verdonnert und das hat er auch sofort akzeptiert und auch zurückgeschrieben: »This is a great idea.« Also das war ja alles damals noch auf Englisch. (.) Ehm ich hab ihm dann geschrieben, also er soll das einmal im Monat oder so nen Kuchen backen oder. Das kann er, das hat er inzwischen hier gelernt//I: mhm//. Er soll Kuchen backen oder er soll irgendwie Kekse einkaufen. Er soll irgendwas tun und das in die Küche stellen und eh, damit er auch sich beteiligt//I: mhm//und eine Gegenleistung bringt. Und dann hat er zuerst gesagt eh: »This is such a good idea.« oder so. Hat er zurückgeschrieben//I: mhm//. Und dann dachte ich: »Naja, ob er das jetzt auch macht?«//I: mhm//und ohne, dass ich ihn erinnert hätte, hat er dann tatsächlich ein, zwei Wochen später also ein Kuchen gebacken, abfotografiert, mir das Foto geschickt. (.) Und er erwähnt das ab und zu. Also//I: mhm//, dass er ehm, dass wieder vergessen hat und dass

er jetzt doch wieder dran gedacht hat, irgendwas zu kaufen und hinzustellen. Also das ist jetzt nen Deal sagen wir mal (.), den find ich völlig akzeptabel. In anderen//I: mhm//in deutschen Familien ist es ja auch nicht so, dass jetzt jeder Mann die/die Klos putzt//I: mhm//. Man kann immer irgendne, und er kann jetzt nicht mit ihm (.) Auto waschen oder reparieren sich (lacht) revanchieren. Also von mir aus dann eben mit Kuchen backen und was einkaufen//I: mhm//. Völlig in Ordnung. (Holt tief Luft). Aber man sieht, dass der Erziehungseffekt noch nicht richtig funktioniert hat, weil hier macht er wirklich null komma null, ne.//I: Mhm//. (.) Also da muss ich einfach noch ihm (.) es kommt einem komisch vor, dass man das bei einem 19-Jährigen eben jetzt oder damals 18-Jährigen erst so beginnt. Aber es ist eben so, ne.//I: mhm//. (.) Ja. Und in/in diesem kulturellen Bereich gibt es natürlich noch mehr Unterschiede.«

Birgit, die hier wieder das Wort »verdonnert« benutzt, verdeutlicht damit, dass sie ihre Anweisungen erneut als unumstößlich versteht. Das Kuchenbacken scheint sie als unabdingbare Gegenleistung zu verstehen. Somit wiegt sie das Nicht-Putzen mit anderen Handlungspraktiken auf, die vermeintlich weiblich konnotiert sind und mit denen sich das Untersagen des Putzens ausgleichen oder wie Birgit sagt »revanchieren« lässt. Dies lässt sich als Versuch verstehen, unter ungleichen Bedingungen einen Hauch von Egalität herzustellen. Wichtig scheint ihr hervorzuheben, dass er das Kuchenbacken kann und von ihr gelernt habe. Damit schließt sich der Kreis mit dem Beginn der Narration, wo es ihr – wir erinnern uns – wichtig war, positiv von Hanad erzählen zu können und zu erwähnen, dass er sich um die besagte Helen und ihr Kind kümmert und dort kocht.

Das Kuchenbacken versteht sie als »Deal«, als Kompromiss, den sie »völlig akzeptabel« findet. Zugleich erkennt sie hier, dass putzende Männer letztendlich doch nur eine Idealvorstellung sind, die auch in anderen deutschen Familien (nicht nur in der eigenen) nicht verwirklicht wird. Es findet also, nachdem sie ihre Vorstellungen zunächst recht unumstößlich formuliert hat, eine Relativierung vermeintlich deutscher Werte statt. Vielmehr kommt sie zu der Einsicht, dass Männer sich sonst oft mit männlich konnotierten Tätigkeiten revanchieren, mit denen sich Hanad aber nicht erkenntlich zeigen könne.

Dennoch bleibt Birgits Unzufriedenheit bis zum Ende dieser Geschichte bestehen, da sie davon berichtet, dass der »Erziehungseffekt« noch nicht richtig funktioniert habe. Das begründet sie zum einen damit, dass er bei den Familien zu Hause nicht putze. Zum anderen irritiert und ärgert es Birgit, dass sie das einem 18- oder 19-Jährigen überhaupt erklären muss. Der Verweis auf vermeintliche kulturelle Unterschiede schwächt diese Irritation ein wenig ab. Hier wirkt sich also der im vorangegangenen Kapitel herausgearbeitete »Gaststatus« des Unbegleiteten, der sich auch auf eine kulturell anders geprägte Primärsozialisation zurückführen lässt, konfliktentlastend auf die Beziehung zwischen Birgit und Hanad aus.

3 Zum Zusammenhang von Beziehungsgestaltung und Subjektbildung im Rahmen von Moral(-isierungen) – Abschließende Überlegungen

Im Beitrag wurden Gastfamilien für unbegleitete Geflüchtete als Handlungsfeld vorgestellt, an das über Normierungen unterschiedliche Orientierungen der Beziehungsgestaltung und Spielräume der Moralisierung herangetragen werden. Die Gastfamilie wird so zu einem moralischen Raum, wobei die für die Familie als neu entstehender Sozialraum konkreten gültigen Orientierungen der Moralisierung sowie Wertvorstellungen von den Gastfamilienmitgliedern in Alltagssituationen ausgehandelt werden. Gastfamilien sind dabei als ein sich im Wandel befindliches Zusammenleben zu verstehen, in welchem sich die Bildung des familialen Raumes und des Subjekts unter Bedingungen von Macht- und Verantwortungsdifferenzialen und emotionaler Nähe vollzieht.

Am Fallbeispiel von Birgit wurde gezeigt, wie sie auf vermeintlich generelle Vorstellungen der Ausgestaltung von Genderrollen in Deutschland zurückgreift, um dem Unbegleiteten Hanad das Putzen naheulegen, das dieser als weiblich attribuierte Tätigkeit ablehnt. Allein durch ihre Wortwahl »verdonnern«, »vorknöpfen« und »Vortrag halten« macht sie Moralisierungen sehr explizit. An diesem Beziehungssetting ist besonders, dass es sich um ein komplexes soziales Feld handelt, in dem für Birgit vermeintlich selbstverständliche Normen und Werte mit vielen Akteuren ausgehandelt werden. Diese komplexe Beziehungsstruktur führt dazu, dass Moralisierungen in einem dynamischen Beziehungs- und somit auch Aushandlungssetting im Vordergrund stehen. Fragen zu Hanads Rolle im Rahmen der erweiterten Familie, ob vor ihm als »Gast« geputzt wird oder nicht und ob er als Familienmitglied sogar selbst putzen muss, werden so aufgeworfen und wollen behandelt werden.

3.1 Von der Kulturalisierung des Fremden zum Bruch mit der Illusion der Einheit in Vielfalt

Das Beispiel zeigt eindringlich, dass Moralisierungen genutzt werden können, um eine Eigengruppe zu kreieren. Hier wird das zunächst darüber vorgenommen, dass das Fremde, also auch die nicht nahestehenden Wertvorstellungen, kulturalisiert werden, um das eigene Selbst zu erhöhen und Wir-Ihr-Bilder zu erzeugen. Zum anderen verdeutlicht das Beispiel jedoch auch Grenzen der Moralisierung und Selbsterhöhung in einem komplexen Beziehungssetting.

Anhand von Birgits Ausführungen zeigt sich sehr gut, dass die erweiterte Familie rund um Hanad keinen isolierten Handlungsraum darstellt, sondern eng mit anderen Handlungsräumen verschränkt ist, durch die sich das Individuum bewegt. Exempla-

risch lässt sich hier erkennen, dass in einer pluralen Gesellschaft auch generalisierte Vorstellungen vom richtigen oder falschen Verhalten, wie die Idee, dass in Deutschland auch alle Männer putzen, obsolet werden.

Das merkt auch Birgit, die Hanads Verhalten zunächst zu moralisieren versucht. An den Aushandlungen, die sie in der Folge mit den anderen Ersatzfamilienmitgliedern und Helen führt, lässt sie ihn hingegen nicht teilhaben. Mit Hanad führt sie unabhängig von den anderen Gespräche, die einen Aufklärungscharakter haben.

Besonders interessant ist am Fallbeispiel selbst, wie Helen die Moralisierung zurückweist und damit Birgit zum Nachdenken anregt. Birgit wird so auf die Grenzen ihres eigenen Handelns und die Begrenzung ihrer Moralvorstellungen zurückgeworfen. Sie führt dies auf interkulturelle Unterschiede zurück. Letztendlich muss Birgit jedoch auch den eigenen erweiterten Familien- und Freundeskreis moralisieren, um das Ideal der putzenden Männer herzustellen.

Die (Alltags-)Moralisierungen im Gastfamilienraum stehen hier Pars pro Toto für Aushandlungen, die auch in anderen Handlungs- und Beziehungssettings stattfinden. Moralische Inhalte und Moralisierungen sind dabei im Rahmen der Beziehungsaushandlung immer situativ und fluide. Die Vielfalt und die damit einhergehenden Differenzen müssen sowohl bei der (Neu-)Konstitution eines Handlungsraums wie der Gastfamilie als auch von den Subjekten ausgehalten und in das Familien- und das eigene Selbst- und Weltverhältnis integriert werden. Im Rahmen der (Neu-)Formierung einer Beziehung muss sich das Subjekt also immer wieder neu konstituieren und verorten. Aus den vorangegangenen Überlegungen lassen sich daher weitere Rückschlüsse für die Moral(-isierung) und die Bildung und Gestaltung von Beziehungsräumen sowie auf die Subjektbildung ziehen.

3.2 Moral(-isierung) und die Bildung und Gestaltung von Beziehungsräumen

Besonders herausforderungsreich scheint die Beziehungsaushandlung demnach, wenn die Beziehung nicht klar gerahmt ist und neben Differenzen in den Wertorientierungen auch die Beziehungsorientierung selbst nicht geklärt ist. Wenn in einer Gastfamilie uneindeutig ist, ob die neu hinzugekommene Person als Gast oder als Familienmitglied behandelt werden soll, ist möglicherweise unklar, inwiefern moralisierende Anpassungsforderungen an den Unbegleiteten gestellt werden können – im Fall Hanad also, ob er auch im Haushalt von Birgit putzen muss oder wie ein Gast am Wochenende behandelt wird.

Handlungsräume als Beziehungsräume bilden sich also in einem Spannungsverhältnis von Kontingenz und Wandel einerseits sowie Stabilität andererseits. Zum einen bietet Stabilität eine Chance für die Wertorientierung aller Beteiligten. Im Fall der

Gastfamilie wird dies insbesondere als Gewinn für den Unbegleiteten gesehen. Zum anderen kann die Neuausrichtung mit einem Orientierungsverlust für alle Beteiligten einhergehen.

Das Beispiel zeigt zudem, dass Moralisierung ihre Grenzen hat und nicht immer erfolgreich ist, beispielsweise weil die moralische Deutungshoheit über einen bestimmten Bereich fehlt oder die andere Person sich nicht moralisieren lässt. Birgit muss, um weiterhin gut mit Hanad zusammenzuleben, ihre Moralisierungen relativieren. Zusammen mit Hanad findet sie einen Kompromiss, sodass in Birgits Augen unmoralisches Verhalten akzeptiert und die Beziehung aufrechterhalten werden kann. Solchen flexiblen, situativen Praktiken der Entschärfung von (Alltags-)Moralisierungen scheint insbesondere in fragilen Orten des Miteinanders eine wichtige psychosoziale und sozio-kulturelle Funktion zuzukommen. Empirisch interessant ist, wie solche Kompromisse aussehen und wie für alle an der Moralisierung beteiligten Akteure ein gutes Miteinander hergestellt werden kann. Alternativ könnten sich die Personen auch voneinander distanzieren, die Beziehung aufgeben oder umdeuten, wenn Moralvorstellungen vermeintlich auseinandergehen. Für die Gestaltung von Beziehungen und insbesondere von solchen in Gastfamilien, die sowohl erziehen beziehungsweise sozialisieren als auch integrieren, ist die Frage interessant, wie viel Fremdheit in solchen Settings ausgehalten wird und wie viel zumindest angenommene Übereinstimmung es im Zusammenleben braucht. Zudem dürfte deutlich geworden sein, dass Beziehungsgestaltung immer als wechselseitiges Aufeinanderzugehen zu verstehen ist, sodass auch moralische Vorstellungen einer einseitigen Integration des Unbegleiteten in die Familie und von Geflüchteten in die Gesellschaft durch die vorangegangenen Überlegungen fraglich sein sollten.

3.3 Moral(-isierung) und Subjektumbildungen

Auf der individuellen Ebene setzt das voraus, dass sich die beteiligten Personen dafür öffnen, die Stabilität ihrer eigenen Werte infrage zu stellen und sich selbst zu reflektieren. Nicht nur im Gastfamiliensetting, sondern auch in anderen Beziehungen mag mitunter im Zeitalter der Kontingenz viel dadurch gewonnen sein, die Ambiguität von unterschiedlichen Wertvorstellungen und somit auch Handlungsorientierungen anzuerkennen und auszuhalten (Krappmann 2016).

Letztendlich kommt Birgit dazu, die vermeintliche Allgemeingültigkeit infrage zu stellen. Hier zeigt sich exemplarisch, was insbesondere als Lerneffekt interkultureller Begegnungen betrachtet wird (Straub et al. 2007): (Interkulturelle) Differenzenerfahrungen können das eigene Selbst- und Weltverhältnis irritieren und zu moralischen Reflexionen anregen. Analog zu den oben vorgestellten Bildungsprozessen des Handlungsraums

wird dadurch nicht nur die Orientierungsfunktion der eigenen Werte infrage gestellt, sondern es kann auch zu einer Horizonterweiterung und somit Subjektumbildung aller Gastfamilienmitglieder kommen.

Anmerkungen

- 1 Den HerausgeberInnen Anna Sieben und Paul Sebastian Ruppel sowie den GutachterInnen sei für die hilfreichen Anmerkungen zur Überarbeitung herzlich gedankt.
- 2 Die Begriffe »Gast-« und »Pflegefamilie« werden im Rahmen des Beitrags synonym verwendet. Auf den Begriff der Gastfamilie wird zurückgegriffen, da sich, wie unten gezeigt wird, spezifische Merkmale der Beziehungsform daran besonders gut veranschaulichen lassen.
- 3 Die hier genannten Namen sind Pseudonyme.
- 4 Interessant ist es auch, den Zusammenhang von Sozialisation im familiären Kontext und die Ausbildung von moralischem Denken, Gefühlen und Verhalten, also eines moralischen Selbst in den Blick zu nehmen.
- 5 Da 2016 91,7 Prozent der Unbegleiteten männlich gewesen sind (Tangermann und Hoffmeyer-Zlotnik 2018, 19) und sich auch im Sample des diesem Beitrag zugrunde liegendem Promotionsvorhabens nur männliche Geflüchtete befinden, wird hier ausschließlich die männliche Form verwendet.
- 6 93 Prozent der Unbegleiteten, die im Jahr 2016 eingereist sind, waren zwischen 14 und 17 Jahren (Tangermann und Hoffmeyer-Zlotnik 2018, 18).
- 7 Ausschnitte des Transkripts wurden in einem Kolloquium mit Prof. Dr. Jörg Bergmann (»Warum lässt du immer deine Socken ... – Konstellationen, Formen und Praktiken der (in)direkten Moralisierung im Alltag«, Hans Kilian und Lotte Köhler Centrum, 23. Januar 2019, Ruhr-Universität Bochum) diskutiert. Ihm und den Teilnehmenden sei für hilfreiche Interpretationen und Anmerkungen herzlich gedankt.
- 8 In Gottschalk (2020) werden die Beziehungsdeutungen von Birgit und Hanad einander gegenübergestellt.

Literatur

- Becker, Lilith. 2016. »Gastfamilie für minderjährige Geflüchtete gesucht. Wie nehme ich einen unbegleiteten minderjährigen Flüchtling (UMF) auf?«. evangelisch.de. Zugriff 13.04.2020. <https://www.evangelisch.de/inhalte/138144/13-09-2016/wie-nehme-ich-einen-unbegleiteten-minderjaehrigen-fluechtling-auf-umf-auf>.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. 2000 [1966]. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 17. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bergmann, Jörg. 1999. »Alltagsmoral – Eine Erkundung«. In *Kursbuch 136: Schluss mit der Moral*, hrsg. v. Karl Markus Michel, Ingrid Karsunke und Tilman Spengler, 105–20. Berlin: Rowohlt.
- Betscher, Silke und Alexandra Szylowicki. 2016. Jugendliche Flüchtlinge in Gastfamilien. Eine erste Orientierung in einem großen gesellschaftlichen Feld. Hrsg. v. Kompetenz-Zentrum Pflegekinder e.V. Berlin. https://www.kompetenzzentrum-pflegekinder.de/workspace/uploads/jugendliche-fluechtlinge-in-gastfamilien_1.pdf. Zugriff 01.11.2020.
- Boesch, Ernst E. 1991. *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin: Springer (Recent Research in Psychology).

- Boesch, Ernst E. 1996. »Das Eigene und das Fremde«. In *Psychologie interkulturellen Handelns*, hrsg. v. Alexander Thomas, 87–105. Göttingen, Bern, Toronto & Seattle: Hogrefe.
- Claessens, Dieter. 1972. *Familie und Wertsystem. Eine Studie zur »zweiten, sozio-kulturellen Geburt« des Menschen und der Belastbarkeit der »Kernfamilie«*. Berlin: Duncker & Humblot (Soziologische Abhandlungen, 4).
- Freud, Sigmund. 1919h. Das Unheimliche. In *Gesammelte Werke, Bd. XII*, 227–68.
- Goffman, Erving. 1991 [1959]. *Wir alle spielen Theater*. 7. Aufl. München: Piper.
- Gottschalk, Ines. 2020. »Zwischen Familie und Engagement: »Gastfamilien« als polyvalente Integrationsorte für unbegleitete Geflüchtete«. In *Integration Geflüchteter in Deutschland*, hrsg. v. Anna Mratschkowski, 153–183. Baden-Baden: Nomos.
- Krappmann, Lothar. 2016. *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1969. 12. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Hrsg. v. Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago.
- Müller, Hans-Rüdiger. 2007. »Differenz und Differenzbearbeitung im familialen Erziehungsmilieu. Eine pädagogische Problemskizze«. *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 27 (2): 143–59.
- Rosenthal, Gabriele. 2014. *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. 4. Aufl. Weinheim: Beltz Juventa.
- Schütze, Fritz. 1983. »Biographieforschung und narratives Interview«. *Neue Praxis* 3: 283–93.
- Sieben, Anna und Günter Mey. 2016. »Editorial«. *Journal für Psychologie* 24 (1): 1–9.
- Straub, Jürgen. 1994. »Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretisch orientierten Sozialpsychologie«. *ZfJ Jahresbericht 1994/95*.
- Straub, Jürgen, Arne Weidemann und Doris Weidemann, Hrsg. 2007. *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*. Stuttgart & Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Taylor, Charles. 2006 [1992]. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Witzel, Andreas. 2000 [1989]. »Das problemzentrierte Interview«. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 1 (1), Art. 22.

Die Autorin

Ines Gottschalk, M. A., Doktorandin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie von Prof. Dr. Jürgen Straub an der Ruhr-Universität Bochum sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Forschungsbezogenes Schreiben und öffentliches Präsentieren« des QPL-Projekts inSTUDIES. Forschungs- und Lehrschwerpunkte: Kulturpsychologie, Qualitative Forschung, Biografieforschung, Flucht- und Migrationsforschung, Figurationssoziologie, Engagementforschung, Öffentliche Soziologie, Forschendes Lernen, Digitalisierung und Schreiben.

Kontakt: Ines Gottschalk, Ruhr-Universität Bochum, inSTUDIES Projektbüro, Universitätsstraße 105, 1. OG, Raum 1.27, 44789 Bochum; E-Mail: ines.gottschalk@rub.de

Biografische Dynamiken moralischer Positionierungen in Prozessen sozialer Reintegration

Eine Längsschnittanalyse im Kontext von Drogenkonsum, Kriminalität und Arbeit

Franz Zahradnik

Journal für Psychologie, 28(2), 78–100

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-78>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Sich von anderen in moralischer Weise abzugrenzen ist eine verbreitete Reaktionsweise, wenn man sich durch äußere Zuschreibungen in die Nähe von stigmatisierten Gruppen wie etwa Drogenkonsument*innen gestellt sieht. Dieser bekannte, bisher nur im Querschnitt untersuchte Forschungsbefund wird im vorliegenden Beitrag anhand einer theorieorientierten Fallrekonstruktion von vier Längsschnittinterviews mit einem wegen Drogendelikten strafrechtlich verurteilten Mann tiefergehend untersucht. Es zeigt sich im Zeitverlauf, dass sich verändernde soziale Kontexte je spezifische moralisch begründete Abgrenzungen und Zugehörigkeitsbekundungen mithervorbringen. Als moralische Differenzierungslinien dienen vor allem Arbeitsorientierung, alltägliche Lebensführung, Kontrolle des Drogenkonsums sowie Kriminalität. Die narrativen Positionierungen verweisen auf Anerkennungs- und Statuskonflikte, die in den verschiedenen Phasen auf spezifische Weise herausgefordert werden und sich teils deutlich zuspitzen. Es zeigt sich, dass hierbei die jeweiligen Erfahrungen der Einbindung in Institutionen der Hilfe und Kontrolle eine bedeutsame Rolle spielen. Die Ablösung von diesen Institutionen, insbesondere durch die Integration in Erwerbsarbeit, beruhigt die Abgrenzung von stigmatisierten Gruppen und bringt neue moralische Differenzierungslinien hervor.

Schlüsselwörter: Qualitativer Längsschnitt, Reintegration, Drogen, Kriminalität, Arbeit, Narrationsanalyse, moralische Positionierung

Summary

Biographical dynamics of moral positionings in processes of social reintegration.

A longitudinal analysis in the context of drug use, criminality and work

Morally distancing oneself from others is a common reaction when being allocated in the vicinity of stigmatized groups such as drug users by external attributions. The present article will examine this well-known research finding, which has so far only been examined in a cross-sectional manner, in greater depth on the basis of a theory-oriented case reconstruction of four longitudinal interviews with a man convicted of drug offences. In the course of time, changing social contexts generate specific morally based narrative positionings of dissociation and association. The main lines of moral differentiation are work orientation, everyday life, control of drug use, and criminality. The narrative positionings refer to conflicts of recognition and status that are challenged in specific ways in the various phases and in some cases come to a head. It appears that the particular experiences of involvement in institutions of help and control play a significant role here. Detachment from these institutions, especially through integration into employment, settles the narrative dissociation from stigmatized groups and produces new lines of moral differentiation.

Keywords: Qualitative longitudinal study, reintegration, drugs, crime, work, narrative analysis, moral positioning

1 Einleitung

Moralische Kategorisierungen, die Personen und Gruppen nach bestimmten Merkmalen auf dem Kontinuum von *besser* und *schlechter* verorten, prägen die Gesellschaft auf allen Ebenen (Hirschauer 2014 und 2017). Vor allem Kategorien sozialer Probleme, wie etwa Drogenkonsum, werden im öffentlichen Diskurs vor dem Hintergrund kultureller Wissensbestände und Wertstrukturen in je spezifischer Weise geformt und schließlich in Organisationen der Problembearbeitung als Maßnahmen und Programme institutionalisiert. Diese Kategorisierungsprozesse sind grundlegend durch moralische Bewertungen bestimmt, die wiederum »Grundlage und Bezugspunkt für das Selbstbild der Betroffenen« (Groenemeyer 2010, 18) sind. So wird der Konsum bestimmter Drogen wie etwa Heroin im öffentlichen Diskurs häufig mit Kontrollverlust und Willensschwäche verbunden, was sich zum Beispiel in der weitverbreiteten Negativklassifizierung als *Junkie* äußert. Drogenkonsum ist zwar mittlerweile weniger Gegenstand von Kriminalisierung, aber auch die pathologisierende Betrachtung und institutionelle Behandlung von *Sucht-als-Krankheit* weist ein deutliches Stigmatisierungspotenzial auf (Schmidt-Semisch 2010). Personen, die durch moralische (Ab-)Werturteile angerufen werden, müssen auf verschiedenste Arten versuchen, mit diesen Zuschreibungen umzugehen.

Eine weitverbreitete Reaktionsweise besteht in der moralischen Distanzierung von Personen oder Gruppen, in deren Nähe man sich gestellt sieht, die man aber weiter unten in der sozialen Rangordnung verortet, um sich seiner selbst zu vergewissern (Neckel 1991). Drogenkonsument*innen grenzen sich in ihren Erzählungen deshalb häufig von denjenigen ab, denen sie zuschreiben, ihren Konsum nicht kontrollieren zu können (Copes 2016).

Im vorliegenden Beitrag werden die moralischen Positionierungen aus vier Längsschnittinterviews mit einem Mann rekonstruiert, der nach langjährigem Drogenkonsum und -handel zu einer Haftstrafe verurteilt wurde und ersatzweise an einer Suchttherapie teilgenommen hat. Mittels der etwa alle eineinhalb Jahre geführten Interviews kann so ausgehend von der Endphase der Drogentherapie über einen Zeitraum von circa fünf Jahren hinweg analysiert werden, auf welche Weise sich moralische Zugehörigkeitsbekundungen sowie Abgrenzungen im Zeitverlauf verändern und wie dies an soziale Kontexte rückgebunden wird. Im Zentrum steht die Frage, auf welche Weise moralische Positionierungen als Ausdruck und Verarbeitungsweise von Anerkennungs- und Statuskonflikten gelten können. Durch solch eine längsschnittliche Einzelfallanalyse können die teils parallel, teils ungleichzeitig oder gegenläufig verlaufenden Dynamiken moralischer Positionierungen erschlossen werden.

2 Genese und Dynamiken moralischer Kategorisierungen

Personen, die aufgrund drogenbezogener Delikte strafrechtlich verurteilt wurden, werden auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen mit moralischen Vorurteilen konfrontiert und kommen zumeist mit verschiedenen Institutionen der Hilfe und Kontrolle wie etwa therapeutischen Einrichtungen, Bewährungsdiensten sowie der Arbeits- und Sozialverwaltung in Kontakt. Diese Institutionen haben sich historisch in je spezifischen Prozessen öffentlicher und politischer Problematisierung herausgebildet und operieren auf der Grundlage bestimmter gesellschaftlich und politisch akzeptierter Definitionen von Kategorien sozialer Probleme. Im Zuge der Transformation von Personen in den Stand eine*r Klient*in verändert sich durch die wertende Problemzuschreibung immer auch ihr moralischer Status. Den Klient*innen werden im institutionellen Kategorisierungsprozess jeweils in spezifischer Weise Schuld und Verantwortung zugeschrieben, was sich zum Beispiel in der Behandlung als Täter*in oder Opfer beziehungsweise würdige*r oder unwürdige*r Anspruchsteller*in äußert. Aber auch die Klient*innen haben die Möglichkeit, sich entsprechend den institutionellen Erwartungen zu präsentieren und dadurch gegebenenfalls eine bessere Behandlung zu erfahren (Groenemeyer 2010). Diese Prozesse werden nun bezogen auf die institutionellen Kontexte Drogenkonsum, Kriminalität und Arbeit kurz skizziert, wobei sich stellenweise Überschneidungen ergeben.

In Bezug auf Drogenkonsum hat in den letzten Jahrzehnten eine Verschiebung von kriminalisierenden hin zu pathologisierenden Deutungsweisen stattgefunden und sich in besonderem Maße die Konstruktion von Sucht-als-Krankheit verfestigt (Reinarman 2005). In diesem Prozess wurde die Definitionsmacht der medizinischen Profession hinsichtlich der Entscheidung über die Zuweisung in eine Therapieeinrichtung statt der Unterbringung in einer Haftanstalt deutlich erweitert. Ihre Vertreter*innen bestimmen maßgeblich, ob die betreffende Person der Problemkategorie entspricht, also zum Beispiel als suchtkrank und behandlungswillig gelten kann. Gegenüber den Vertretern*innen der Justiz muss von der/dem Klientin/Klienten gleichzeitig aber auch glaubhaft signalisiert werden, dass strafrechtlich relevante Verhaltensweisen nicht zu erwarten sind. Während der therapeutischen Behandlung müssen sich die Klient*innen in den moralischen Erwartungsrahmen der Organisation einpassen, damit zum Beispiel eine frühzeitige Entlassung auf Bewährung unterstützt wird (Weinberg 2000). Zudem kann die glaubhafte Bezugnahme auf das Konzept von Sucht-als-Krankheit auch Freiräume und Rechtfertigungsmöglichkeiten eröffnen, indem etwa schlechtes Verhalten entschuldigt oder irrationales erklärt werden kann. Es kann aber auch ein performativer Prozess einsetzen, in dem die Betroffenen ihre neu konstruierten Lebensgeschichten nach den grammatikalischen und syntaktischen Regeln des Krankheitsdiskurses, die sie gelernt haben, (nach-)erzählen (Reinarman 2005).

Personen, die wegen drogenbezogenen Delikten strafrechtlich verurteilt wurden, sind also aufgrund des ihnen zugewiesenen sozialen Status gefordert, sich mit dem gesellschaftlichen Anpassungsdruck hinsichtlich Resozialisierung und Rehabilitation zu arrangieren. Die im weiteren Verlauf hinzukommende Anforderung ist die Reintegration in die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen jenseits der Straf- und Behandlungssysteme, insbesondere in den Arbeitsmarkt. An dieser Schnittstelle werden vor allem Substitutionsprogramme als wirksamer Stabilisator gesehen (Uchtenhagen 2010). Betreffende Personen erleben die Kontakte in den Abgabestellen aber nicht selten als stigmatisierend und meiden diese deshalb (Schmid et al. 2009). Durch die Teilnahme an solchen Programmen verschwinden vorherige moralische Zurechnungen und potenziell damit verbundene Kontroll- und Sanktionsarrangements nicht einfach, sondern verändern sich und verbinden sich mit anderen. So wird zum Beispiel der ehemals verfolgte und inhaftierte *Junkie* in den Status eines staatlich registrierten und kontrollierten *Suchtkranken* überführt (Schmidt-Semisch und Wehrheim 2007). Solche Statuswechsel bedürfen subjektiver Anpassungs- sowie Aneignungsleistungen und fordern den Betroffenen zusätzliche soziale Positionierungen ab. Die Subjekte müssen dann die jeweilige Konstellation ihrer »Mehrfachzugehörigkeiten« (Hirschauer 2014) beständig koordinieren.

Gerade Personen mit dem biografischen Hintergrund einer kriminellen Karriere sowie langjährigem intensiven Drogenkonsum sind entweder schon diskreditiert, oder

zumindest aber diskreditierbar. Das heißt, sie sind immer wieder mit Fragen des Umgangs mit der eigenen Vergangenheit gegenüber anderen konfrontiert (Goffman 1975). Besonders bei der Arbeits- und Wohnungssuche kommt es zu Stigmatisierungserfahrungen, wenn etwa ein Strafregisterauszug verlangt und man deshalb abgewiesen wird.

Auch im Bereich der Arbeitsintegration, in der Schweiz etwa der Sozialhilfe und der Invalidenversicherung (IV), sind moralische Kategorisierungen in Kraft (Nadai 2009). Sie bestimmen mit über die Unterstützungswürdigkeit, und damit über den Zugang zum Hilfesystem. Hierbei müssen sich Hilfesuchende bei der Abklärung ihrer Bedürftigkeit quasi selbst diskreditieren, indem sie ihre Unfähigkeit zur selbstständigen Existenzsicherung nachweisen. Sozialhilfe und IV sind auf eine möglichst umfassende Integration in den ersten Arbeitsmarkt ausgerichtet und orientieren ihr Handeln an Aktivierungsstrategien, wodurch die Eigenverantwortung mittels Hilfe- und Kontrollmaßnahmen gestärkt werden soll. Leitend ist hierbei das Leistungsprinzip, das eine normative Hierarchisierung hinsichtlich der ökonomisch verwertbaren Arbeitsfähigkeit verfolgt und damit soziale Ungleichheiten legitimiert. Der moralische Vorwurf von *Faulheit* auf Kosten der steuerzahlenden Gemeinschaft ist dabei zentraler Bezugspunkt (Nadai 2006). Ganz unten in der Rangordnung stehen diejenigen mit den schlechtesten Aussichten, in reguläre und existenzsichernde Erwerbsarbeit (wieder) einzutreten. Durch die Ausblendung relativierender Aspekte wie etwa mangelnde Chancengleichheit kann »der starke Rekurs auf Eigenverantwortung [als] Freibrief für die Abwertung der Nichterfolgreichen« (Klein und Groß 2011, 152) angesehen werden. Dieser Zuschreibung entkommt man auch dann nicht vollkommen, wenn man sich arbeitsfähig und leistungsbereit präsentiert, aber auf dem freien Markt nicht reüssieren kann. Stattdessen müssen zumeist Aktivierungsmaßnahmen absolviert werden, die strukturelle Widersprüche aufweisen, insbesondere durch die individualisierte Verantwortungszurechnung sowie existenzbedrohende Sanktionsmöglichkeiten (Nadai 2006 und 2009; Zahradnik 2018). Hieraus können psychosoziale Belastungen entstehen, die Integrationsprozesse möglicherweise durchkreuzen und zu einer verschärften sozialen Marginalisierung führen (Room 2005).

Durch die Erfahrung abwertender Zuschreibungen in den verschiedenen Bereichen können Selbstbilder erschüttert werden und kann das Bedürfnis wachsen, die eigene moralische Position zu stärken. Im Folgenden werden hierzu einige zentrale Forschungsergebnisse skizziert.

3 Moralische Positionierungen und ihre subjektive Bedeutung

Moralische Differenzkategorien haben mindestens ein Pendant (zum Beispiel kriminell vs. nicht-kriminell), sind in sich meist aber noch feiner gegliedert und werden mit sich

historisch wandelnden Bedeutungen versehen. Aus einer Vielfalt an zirkulierenden Geschichten zu diesen Kategorien müssen die Einzelnen nun solche für sich finden, die dem Selbstsein möglichst Sinn verleihen und geeignet sind, die moralische Position zu stärken (Loseke 2007).

In Bezug auf Drogenkonsum bildet die Unterscheidung von *kontrolliertem* und *unkontrolliertem Konsum* auf diskursiver Ebene eine zentrale moralische Differenzierungslinie. Wenn man der übergeordneten kategorialen Zuordnung zu den Drogenkonsument*innen nicht gänzlich entkommen kann, ist es möglich, zumindest die Position der/des kontrollierten Konsumentin/Konsumenten für sich zu beanspruchen. Um sich von den unkontrollierten Konsument*innen und damit auch vom Stereotyp *Junkie* abzugrenzen, kann auf verschiedene Dimensionen wie äußeres Erscheinungsbild oder Konsumverhalten Bezug genommen werden. So lässt sich auch Anhänger*innen konventioneller Ansichten eine Unterscheidung der Konsument*innen vermitteln. Dies gelingt vor allem mit Bezug auf die Selbstkontrolle über den eigenen Konsum, im Erfolgsfall kann die Zuschreibung von Abhängigkeit geschwächt und somit auch Scham- und Schuldgefühlen begegnet werden (Copes 2016). Die Intensität der Abgrenzungsmaßnahmen wird auch dadurch mitbestimmt, wie nahe man der stigmatisierten Gruppe schon rein äußerlich zurechenbar ist. Sozial integrierte Gelegenheitskonsument*innen müssen sich weniger Gedanken darüber machen, dass sie wegen ihrer Lebensführung missverständlich kategorisiert werden.

Bei Personen mit Therapieerfahrung sind dann wiederum andere Differenzkonstruktionen beobachtbar als bei denjenigen, die sich gerade in einer intensiven Konsumphase befinden. Erstere können bei der Distanzierung von unkontrollierten Konsument*innen die eigenen Erfahrungen quasi als besonders glaubhaften Beweis für die Zugehörigkeit zu den *geheilten* Suchtkranken anführen und dies narrativ in »rock bottom stories« (Copes 2016, 210) oder »ruin-and-redemption«-Erzählungen (Reinartman 2005, 314) integrieren. In einer Abwärtsspirale geht es dabei bis hin zum Kollaps, der dann wiederum der Katalysator des eigenen Wandels ist, wobei es unterschiedliche Varianten dieser Geschichten gibt (Hänninen und Koski-Jännes 1999; Pienaar und Dilkes-Frayne 2017).

Auch in Bezug auf Kriminalität lassen sich symbolische Grenzziehungen beobachten, die bestimmte Werte und Normen vermitteln. Durch die Unterscheidung eines moralisch guten Ich/Wir von einem abweichenden Die wird bekräftigt, wer man ist und wer man nicht sein will (Sandberg 2016). Hierbei gilt vor allem die moralische Beurteilung der Schwere von Vergehen als Richtschnur für Differenzierungen (Sandberg et al. 2015). In der Desistance-Forschung¹ werden die Narrative von strafrechtlich Verurteilten untersucht, die für sich häufig einen inneren Wandlungsprozess reklamieren und sich dadurch von ihrem früheren kriminellen Ich distanzieren (Maruna 2001). Ein zentrales Konzept ist das »knifing-off« (Maruna und Roy 2007),

mit dem das umfassende *Abschneiden* des alten Lebens und die daran anschließende Identitätstransformation gemeint ist. Im Rahmen von Desistance-Narrativen finden sich aber immer wieder auch Neutralisierungstechniken, wie etwa die Verschiebung von Verantwortung und Schuld auf andere Personen oder soziale Umstände (Maruna und Copes 2005). Gegenüber den Vertreter*innen von Strafverfolgungsbehörden und Vollstreckungseinrichtungen macht es so in vielerlei Hinsicht einen Unterschied, ob man sich etwa verantwortungsbewusst, reumütig und veränderungsbereit präsentiert oder nicht. Insgesamt wird die Anerkennung des eigenen Wandels durch andere als ein zentraler Erfolgsfaktor für den Desistance-Prozess angesehen (Maruna et al. 2004).

Bei der Arbeitsintegration ist vor allem die Leistungsnorm maßgeblicher Bezugspunkt für moralische Differenzsetzungen. Im Kontext von Arbeitslosigkeit droht die stigmatisierende Fremdzuschreibung von *Faulheit* das Selbstbild anzugreifen, woraufhin die Umlenkung dieser moralischen Kategorie auf andere Arbeitslose sowie die Selbstpositionierung als arbeitswillig eine entlastende Reaktionsweise darstellen kann (Zahradnik 2018). Eine andere Variante kann die Übernahme von Vorurteilen gegenüber weiteren Gruppen sein, die als bedrohliche Konkurrenz bei der Verteilung knapper Ressourcen angesehen werden.

4 Methodisches Vorgehen

Die hier untersuchten Längsschnittinterviews sind in einem größeren Projektzusammenhang² entstanden, in welchem die Reintegrationsprozesse von strafrechtlich verurteilten Männern in der Deutschschweiz untersucht werden. Die Interviewpartner befanden sich zum Zeitpunkt des ersten Interviews zumeist noch am Ende einer Inhaftierung oder einer von der Justiz angeordneten stationären Maßnahme. In der ersten Welle wurden mit 50 Männern im Alter von 16 bis 61 Jahren teilstrukturierte narrative Interviews erhoben, mit 30 Personen konnten insgesamt vier Interviews im Abstand von etwa eineinhalb Jahren wiederholt geführt werden (Zahradnik et al. 2019). In den Interviews der ersten Welle standen neben der Lebensgeschichte vor allem die Erfahrungen der institutionellen Unterbringung sowie die Pläne für die Zeit nach deren Beendigung im Vordergrund. Die Folgeinterviews waren dann zuerst retrospektiv auf die Zeit seit dem letzten Gespräch gerichtet, wobei nach dieser offenen Erzählaufforderung verschiedene thematische Bereiche wie zum Beispiel Wohnsituation, Partnerschaft, Familie usw. angesteuert wurden, und schlossen mit einem Zukunftsausblick ab.

In der fallübergreifenden Auswertung, die sich an den Codierschritten der Grounded Theory Methodology (Strauss und Corbin 1996) orientierte, zeigten sich in

einigen Fällen deutliche moralisch gefärbte Positionierungsaktivitäten. In diesen Interviews wurden zumeist auch Stigmatisierungserfahrungen aufgrund von (ehemaligem) Drogenkonsum und Vorstrafen geschildert. Die Interviews des hier untersuchten Falles erschienen in dieser Hinsicht aufgrund der thematischen Dichte sowie der im Längsschnitt beobachtbaren Dynamik besonders aufschlussreich für eine explorative Einzelfallanalyse.

Die Erzählungen über vier Interviews hinweg wurden in Anlehnung an die Methode der »theorieorientierten Fallrekonstruktion« (Miethe 2014) analysiert, wobei das Datenmaterial vor allem hinsichtlich des theoretischen Vorwissens und der Relevanz für die Fragestellung gewichtet wurde. Theorie hatte hier aber eine heuristische Funktion und sollte die Auswertung anleiten und inspirieren, keinesfalls dominieren. Es galt also, theoretische Vorannahmen nicht einfach bruchlos an das Material anzulegen, sondern im Wechselspiel mit der Empirie weiterzuentwickeln. Hierbei musste auch das Verhältnis zwischen den an der Forschungssituation Beteiligten sowie der Untersuchungskontext mit seinen normativen Deutungsangeboten beständig im Blick behalten und kritisch reflektiert werden (Bereswill und Rieker 2008).

Die im Folgenden analysierten Textstellen wurden vor dem Hintergrund des oben aufgespannten theoretischen Rahmens ausgewählt. In die engere Auswahl gelangten so Interviewpassagen, die moralische Selbst- und Fremdpositionierungen sowie einen inhaltlichen Bezug zu Drogenkonsum, Arbeit und Kriminalität aufwiesen. Sie wurden im nächsten Schritt einer genaueren »Positionierungsanalyse« (Lucius-Hoene und Depermann 2004) unterzogen, um Prozesse der Dar- und Herstellung narrativer Identität zu rekonstruieren. Ein Großteil des Erkenntnispotenzials von Selbsterzählungen liegt in ihrer »Ambiguitätsstruktur« (Hanses 2010, 95), also der grundsätzlichen und widerspruchsvollen Verwobenheit von Subjekt und Lebenswelt, Eigensinn und sozialer Strukturiertheit, Veränderung und Beständigkeit sowie Vergangenheit und Gegenwart. In den Interviews wurde deshalb untersucht, in welcher Art und Weise sich der Erzähler seiner eigenen Lebensgeschichte sowie gesellschaftlichen Diskursen zu Drogen, Kriminalität und Arbeit zuwendet und wie sich dabei sein Selbst- und Weltverhältnis konstituiert.

Ein zusätzlicher Erkenntnisgewinn der hier vorgenommenen Einzelfallanalyse liegt vor allem darin, dass sich durch die Längsschnittbetrachtung die moralischen Positionierungsaktivitäten im Zeitverlauf untersuchen lassen. Somit können »Wandlungen, Ambiguitäten und (In)konsistenzen von Orientierungen und Handlungen in der Auseinandersetzung mit sich verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen oder Situationen« (Witzel 2020, 14) analysiert werden. Der Ansatz erlaubt zudem, »Biografisierungen in Form von nachträglichen Sinnzuschreibungen und Umdeutungen nachzuweisen und ihre Bedeutung zu analysieren« (ebd.).

5 Ergebnisse der Einzelfallanalyse

Bevor die vier Interviewerzählungen eingehend analysiert werden, wird ein kurzer Überblick der Fallgeschichte gegeben, wie sie vom Gesprächspartner dargelegt wurde. Die Darstellung innerhalb der Analyse der einzelnen Interviews ist so aufgebaut, dass die jeweils zentralen moralischen Positionierungsmuster in den Bereichen Arbeit, Drogenkonsum und Kriminalität behandelt werden. Die Muster sind thematisch aber nicht trennscharf, sondern weisen immer wieder Überschneidungen auf.

5.1 Fallgeschichte

Vor dem ersten Interview wurden die Studienteilnehmer gebeten, sich einen frei gewählten Codenamen zu geben, mit dem sie dann sogleich im Gespräch angesprochen wurden. Hierdurch sollte das Datenmaterial schon während der Erhebungssituation in einem ersten Schritt anonymisiert werden. In einigen Fällen zeigte sich aber auch, dass diese Codenamen erste Spuren auf die subjektive Bedeutungszuschreibung der eigenen Biografie enthielten. Der Mann, dessen Erzählungen hier analysiert werden, hat sich den Namen »Zickzack« gegeben, wodurch das Bild eines unsteten Lebensverlaufs mit abrupten Richtungswechseln transportiert wird.

Zickzack erzählt, dass er Anfang der 1970er Jahre in der Schweiz geboren und zum Zeitpunkt des ersten Interviews im Jahre 2013 Anfang 40 ist. Im Alter von 16 Jahren habe er zum ersten Mal Drogen genommen und sei in den folgenden Jahren Teil der offenen Heroinszene³ gewesen. Er habe zwei Ausbildungen absolviert, wobei er den niedrigen Lehrlingslohn durch den Handel mit Drogen kompensiert habe. Anfang der 1990er Jahre sei er zum ersten Mal verhaftet und inhaftiert worden. In den darauffolgenden Jahren habe er verschiedene Entzugsversuche unternommen. Anfang der 2000er Jahre habe er sich für 18 Monate in eine Drogentherapie begeben, sei anschließend aber wieder ins alte Umfeld zurückgekehrt und habe intensiv konsumiert und mit Drogen gehandelt. Nach einigen Jahren habe sich der Wunsch nach einem Ausstieg aus Konsum und Handel wieder gefestigt, er habe sich aus den Strukturen aber nicht lösen können. Schließlich sei er von der Polizei überwacht und verhaftet worden, woraufhin er für mehrere Monate in U-Haft gemusst und seine Wohnung verloren habe. Er sei zu mehreren Jahren Gefängnis verurteilt worden, aufgrund seiner Kooperationsbereitschaft und seines als krankhaft eingestuftem Drogenkonsums sei statt der Haftstrafe aber ersatzweise eine mehrjährige Drogentherapie angeordnet worden. Er habe auch eine Drogenersatztherapie begonnen und seitdem kein Heroin mehr konsumiert. Zum Zeitpunkt des ersten Interviews wohne er in einer an die Therapieeinrichtung angegliederten Wohnung, wodurch der endgültige Austritt vorbereitet werden solle, und versuche eine Stelle auf dem ersten Arbeitsmarkt zu finden.

5.2 Erstes Interview

Arbeitsorientierung trotz Drogenkonsum

Im ersten Positionierungsmuster werden Arbeitsorientierung und Drogenkonsum eng aufeinander bezogen. Die Bekräftigung, trotz Heroinkonsums »immer gearbeitet« zu haben, zieht sich durch das gesamte Interview. In einer Passage wird dies in einer reinszenierten Erwiderung auf die Kritik der Eltern am früheren Lebensstil dargestellt:

»Wenn meine Eltern oder meine Mutter wieder etwas gesagt haben, da sagte ich: *>Schau, ich arbeite, ich bezahle Steuern, ich zahle dies und jenes, lasst mich doch machen. Ich schade mir, ich konsumiere halt, aber ich bin ein Teil der Gesellschaft.<<⁴*

Das frühere Ich wird hier als sozial integrierter, weil kontrollierter Konsument präsentiert, der seinen bürgerlichen Pflichten in Form von Erwerbsarbeit nachkommt, wodurch die konsumbedingte Selbstschädigung moralisch gerechtfertigt wird. Unterstrichen wird dies durch die lebhafteste Darstellung in direkter Rede.

Diese Positionierung wird an mehreren Stellen im Interview durch wertende Abgrenzungen von anderen Drogenkonsument*innen bekräftigt:

»Für mich war ein Süchtiger ein [Orstname]-Typ. Das sind für mich diese Leute gewesen, welche ich nicht sein wollte, also mich nicht so tief sinken lassen wollte und bis heute hat mich das am Leben erhalten und ich habe auch immer geschaut auf Sauberkeit, eine Wohnung, dass man Duschen kann und ein Bett hat.«

Bezugspunkt ist hier eine regionale Variante des Stereotyps eines Junkies, der für die unterste Stufe in der Hierarchie der Drogenkonsument*innen steht, denn sie hätten die Kontrolle über ihren Konsum und ihre Lebensführung verloren. Ihnen wird die Funktion eines abschreckenden Beispiels zugeschrieben, das über die Zeit bis in die Gegenwart ein Abgleiten verhindert habe. Hier wird die statussichernde Funktion von abgrenzenden Kategorisierungen explizit deutlich.

Auch in Bezug auf die Arbeit im Beschäftigungsprogramm der Therapieeinrichtung wird die eigene Arbeitsorientierung hervorgehoben: »Das hat auch Frau [Name] von der Maßnahme gesehen [...]. Ich bin einer, der zuverlässig sein Zeug macht und wütend werde, wenn die Anderen das Gefühl haben, sie müssen es nicht machen.« Die Betreuerin wird hier als bekräftigende Referenz der eigenen Positionierung als pflichtbewusster Arbeiter angeführt. Demnach habe auch sie die Defizite der anderen Teilnehmer*innen hinsichtlich Arbeitsfähigkeit (»die haben noch nie gearbeitet«), aber auch grundle-

gender Regeln der Körperhygiene (»nicht fähig, jeden Abend zu duschen«) erkannt. Für sich selbst wird eine höhere Stellung in der moralischen Hierarchie des therapeutischen Stufenkonzepts in Anspruch genommen, weshalb es gerechtfertigt sei, dass er die »Leute ein wenig leitet«. Dies habe aber keine Erfolge gebracht und führe seinerseits zu Unzufriedenheit, woraufhin eine Betreuerin der Einrichtung bekräftigend gesagt habe: »>[Zickzack], du kannst dich nicht als Maßstab für alle anschauen.<<« Zusammengekommen wird hier eine moralische Grenze gezogen, die zwischen denjenigen trennt, die fähig sind, Arbeit und Drogenkonsum so weit in Einklang zu halten, dass eine bestimmte Vorstellung von Lebensführung realisiert werden kann, und solchen, denen dies nicht gelingt.

Drogentherapie als Erfolg

In Bezug auf den Drogenkonsum wird eine Positionierung als erfolgreicher Therapie Teilnehmer sichtbar: »Ich habe es jetzt auch nach 20 Jahren im zweiten Anlauf geschafft.« Um den Erfolg zu sichern, soll zu den früheren Orten und Personen, denen ein schlechter Einfluss zugesprochen wird, Abstand gehalten werden. Eine Stärkung erfährt das Positionierungsmuster, wenn es darum geht, die Schuldfrage für den eigenen Konsum zu klären. Anhand einer Gruppentherapiesitzung wird exemplarisch aufgezeigt, dass die anderen Teilnehmer*innen immer wieder nach externen Erklärungen für ihr Konsumverhalten suchen würden: »Wenn das Gespräch auf Drogensucht kommt, sagt jeder: >Ja, der ist schuld.<<« Dieses Vorgehen wird aber als unzulässig zurückgewiesen, denn es sei »Charaktersache«, dass man zu seinen früheren Konsumentscheidungen stehe, denn »jeder kann nein sagen«. Diese Betonung von Eigenverantwortung wird aber brüchig, wenn direkt im Anschluss narrative Anknüpfungspunkte in der Phase von eigenen erfolglosen Entzugsversuchen gesucht werden.

Eine wichtige Stütze für die aktuelle Situation und den weiteren Fortgang wird in der mittlerweile mehrjährigen Substitutionsbehandlung gesehen: »Aber so wie ich jetzt lebe, mit dem Subutex, mit dieser Sicherheit, will ich in zwei Jahren gleich sein wie jetzt.« Dem Substitut wird zuerkannt, unerwünschte affektive Reaktionen auf stressvolle Reize zu unterbinden und die Gefahr der Wiederaufnahme alter Konsumgewohnheiten zu verhindern. Hierdurch wird die Position als anerkannter und angepasster Suchtkranker moralisch bekräftigt.

Distanzierung von Kriminalität

Die Jahre des intensiven Drogenkonsums und -handels sind in den Erzählungen mit unterschiedlichen Facetten ausgestattet. Auf der einen Seite werden die lustvollen und

abenteuerlichen Momente eines durch vielfältige Kontakte und Reisen geprägten Lebensstils herausgestellt, der durch den Drogenhandel problemlos finanziert werden konnte. Auf der anderen Seite aber stehen die unzähligen erfolglosen Versuche, den Konsum zu beenden, sowie die strukturellen Restriktionen, aus dem Drogenhandel auszusteigen:

»Weil am Schluss brauchte ich 15 Gramm Heroin am Tag und fast 10 Gramm Koks, bevor sie mich verhaftet haben. Darum bin ich auch auf die Idee gekommen, dass ich aussteigen will. Ich habe gemerkt, es wird mir zu viel und ich habe gewusst, ich will nicht mehr. Die Polizei ist halt früher gewesen als ich freiwillig, aber vielleicht hat es das auch gebraucht.«

Ausgehend von der täglichen Menge an Drogen, die konsumiert wurden, wird der entscheidende Wendepunkt eingeführt. Demnach sei der Wunsch nach einem Ausstieg schon vorher gereift, wodurch die eigene moralische Position aufgewertet wird. Die Polizei sei der Umsetzung aber durch die Verhaftung zuvorgekommen. Hiernach wird der polizeiliche Zugriff als positiver und notwendiger Schicksalsschlag ausgedeutet, der neue Handlungsoptionen eröffnet habe.

Es schließt sich eine Geschichte der engen Kooperation mit der Polizei an, in der die Position eines wertvollen und bereitwilligen Informanten vertreten wird (»Wir haben in ein Wespennest gestochen«). Aus der Zusammenarbeit sei zudem eine anhaltende freundschaftliche Beziehung mit einem der Ermittler entstanden. Durch diese deutliche Nostrifizierung mit den Strafverfolgungsbehörden wird der eigene moralische Standpunkt weiter gestärkt.

5.3 Zweites Interview

Fehlkategorisierungen im Kontext der Arbeitsintegration

Eine bedeutende Veränderung der Situation habe sich mittlerweile durch den Wechsel der primären Fallzuständigkeit hinsichtlich der Arbeitsintegration ergeben. Diese habe vorher ausschließlich bei der Justiz und der Therapieeinrichtung gelegen und sich nun hin zum Sozialamt und der IV verlagert. Aus der neuen Zuständigkeit habe die zwangsweise Herausnahme aus dem Beschäftigungsprogramm der Therapieeinrichtung resultiert. Insgesamt drehen sich viele Passagen des Interviews um »Fehlkategorisierungen« (Hirschauer 2017, 40) im Behördenkontext. Die Arbeitsweise des Sozialamts wird so dargestellt, dass in Bezug auf die Teilnahme an einer Arbeitsintegrationsmaßnahme Druck durch Sanktionsdrohungen aufgebaut werde, zugleich aber

das Passungsverhältnis zwischen Teilnehmer und Maßnahme keine ausreichende Beachtung finde:

»Also ich habe der vom RAV [Regionale Arbeitsvermittlung] letzte Woche gesagt: *>Sie Frau [Name], da wo sie mich hingeschickt haben, habe ich gemeint, es sei eine Schnittstelle erster Arbeitsmarkt, aber das ist für mich irgendwie sechster Arbeitsmarkt, was hier läuft.<<*

Die der Behörde angelastete Fehlkategorisierung und die damit verbundene Betroffenheit werden durch eine begriffliche Übertreibung betont, indem die Diskrepanz zwischen der Selbstverortung (»Schnittstelle erster Arbeitsmarkt«) und der Fremdverortung (»sechster Arbeitsmarkt«) sehr groß gestaltet wird. Hierdurch drückt sich der Unmut über die Fremdbestimmung aus, die einen als positiv erachteten Verlauf jäh unterbrochen habe: *>Ich habe gerade eine gute Welle erwischt, es ging mir gut äh ja, es ist einfach, es hat sich gut angefühlt äh wie das Leben gelaufen ist und dann hat es geheißen: >Ja nein, jetzt müssen sie trotzdem.<<*

Eine ähnliche Situation wie im RAV wird auch im Kontext der IV-Abklärung beschrieben, als es um die Berechtigung geht, ob zusätzliche Unterstützungsleistungen wegen körperlichen Beschwerden gewährt werden:

»Da hatte es einen Arzt und [...] der hat mir gerade an den Kopf gesagt: *>Ja wegen Sucht gäbe es keine IV.<* [...] Er hat mir die ganze Zeit ein wenig zu verstehen gegeben: *>Ja einen Giftler, den brauchen wir hier nicht.<* Bin dann irgendwann mal sauer geworden, [...] ich hätte jetzt auch das Leben lang gearbeitet trotz dem Gift.<

Folgt man der vorgebrachten Darstellung, dann argumentiert der Amtsarzt in einem Bezugssystem, in dem Sucht nicht als Krankheit, sondern als selbstverschuldete Eigenschädigung angesehen wird und damit den Ausschluss aus dem Kreis der Leistungsberechtigten begründet. Dies steht in deutlichem Kontrast zum Positionierungsmuster des arbeitsfähigen Drogenkonsumenten, weil der Arzt nicht der moralischen Logik folgt, dass harte Arbeit selbstschädigenden Drogenkonsum legitimieren würde.

Therapiemüdigkeit und erneuter Konsum

Die bisherige Dauer der Unterbringung in der Einrichtung wird mit fünf Jahren angegeben, üblicherweise liege sie aber nur bei zwei Jahren. Dies führe mit dazu, dass sich eine zunehmende Unzufriedenheit einstelle:

»Ja, es nagt an einem diese Unselbständigkeit, weil ich bin nicht mehr 20 und eben, es gibt Leute, die sind 15 Jahre jünger als ich und haben das Gefühl sie müssen mir sagen wie das

Leben aussieht und solche Leute kann ich nicht ernst nehmen. [...] Der muss mir zuerst einmal beweisen, dass er mehr drauf hat als ich. Ich meine ich habe schon wirklich vieles erlebt und ich habe alles überstanden irgendwie und manch einer von diesen Globis dort würde wahrscheinlich in meiner Situation den Bettel hinwerfen.«

In dieser Sequenz wird eine Differenzkonstruktion nach Alter beziehungsweise Lebenserfahrung eingeführt, die mit der Machtdifferenz zwischen Teilnehmer und Betreuungsperson im Therapiekontext verbunden wird. Die Begrenzungen der Lebensführung werden demnach illegitimerweise von Leuten durchgesetzt, die jünger und damit unerfahrener sind. Die eigene Lebenserfahrung wird noch einmal als biografische Ressource aufgewertet, indem eine direkte Vergleichssituation konstruiert wird. Durch den in der Schweiz als mildes Schimpfwort gebräuchlichen Begriff »Globi« werden die Betreuungspersonen kollektiv abgewertet und die eigene moralische Position gestärkt.

Weiter seien zunehmend Gefühle aufgekommen, »therapiemüde« und »fremdbestimmt« zu sein. Zusammen mit einem verschlechterten Gesundheitszustand und Schmerzen sei es zu einer Wiederaufnahme des Kokainkonsums gekommen. Dieser sei zwischenzeitlich etwas außer Kontrolle geraten (»ein wenig zu weit aus dem Fenster raus gewagt«) und es sei »nicht so einfach geworden«, ihn wieder in den Griff zu bekommen. Aber ein gänzlicher Kontrollverlust wird mit Verweis auf die Aufrechterhaltung der zentralen Wertmaßstäbe von Arbeit und Pflichterfüllung zurückgewiesen (»ich bin trotzdem immer arbeiten gegangen, habe meine Sachen erledigt«), wodurch die moralische Position wieder gestärkt wird.

Diese Erfahrung habe zudem Unsicherheiten über die Ursachen des eigenen Konsumverhaltens mit sich gebracht (»ich kann das nicht erklären, wieso und warum es passiert. Zäck und schon habe ich es gekauft«). Eine Erklärung soll die medizinische Methode des »Neuro-Feedback« liefern, bei der neurologische Hirnströme analysiert werden. Ihr wird die Funktion zugeschrieben, die Ursachen erklären und steuernd auf das Verhalten einwirken zu können. Hier zeigt sich wieder die Positionierung als angepasster Suchtkranker, der die Verantwortlichkeit für das eigene Handeln aber in weiten Teilen an eine medizinische Experteninstanz auslagert.

Diese Selbstpositionierung wird ergänzt zu der schon im ersten Interview präsentierten Positionierung hinsichtlich der Verantwortungsübernahme für das eigene Konsumverhalten. Den Referenzpunkt des Vergleichs bildet die zurückliegende Zeit, in der eine Position als selbstbestimmter Konsument entworfen wird (»weil ich es wollte«). Es wird vor diesem Hintergrund aber weiterhin vertreten, dass es keine haltbaren Belege dafür gebe, dass eine belastete Kindheit oder der sozioökonomische Hintergrund einen entscheidenden Einfluss auf den späteren Konsum habe: »Ich finde es eh schade, wenn Leute sagen: >Ja, wegen der Kindheit und Zeug.< Weil konsumieren das tust du immer noch selber.« Ein Widerspruch ist nun darin zu erkennen, dass einerseits

der Standpunkt vertreten wird, dass der Konsum Ergebnis einer bewussten Entscheidung ist, andererseits aber die eigenen Konsumententscheidungen nicht erklärbar sind.

Belastungen und Delinquenzgedanken

Die aktuelle Lage wird aufgrund nur geringer Sozialleistungen als zunehmend belastend beschrieben und mit dem Entwurf in Verbindung gebracht, dass strafbare Handlungen deshalb wieder eine Option sein könnten (»Es ist schwierig, dass ich nicht mehr delinquent werde«). Die positiv konnotierte Vergangenheit, als durch den Drogenhandel noch ausreichend Mittel zur Verfügung standen, fungiert nun als Referenzpunkt, vor dem die derzeitige Lebenslage abfällt. Hier wird deutlich, wie die moralische Positionierung als gesetzesstreu durch die vielfältigen Einschränkungen in der aktuellen Situation herausgefordert wird und ins Wanken gerät.

5.4 Drittes Interview

Wiedererstarben im Arbeitskontext

In der Zwischenzeit sei die Arbeitsmaßnahme des Sozialamtes beendet und die Arbeit im Beschäftigungsprogramm der Therapieeinrichtung wieder aufgenommen worden. Weiterhin wird der erste Arbeitsmarkt als Ziel ausgegeben: »Jetzt bin ich dort dran, wieder einen Job zu suchen.« Die Arbeit im Beschäftigungsprogramm wird trotz des niedrigen Lohns, der durch Sozialleistungen aufgestockt werden muss, als sinnstiftend entworfen. Auch hier zeigt sich wieder die Positionierung als arbeitswillig, was durch die Abgrenzung von anderen Leistungsempfänger*innen bekräftigt wird:

»Ich meine, die meisten äh, wo so Geld bekommen, die machen gar nichts oder finden: *>Jaja, eben ich gebe es verspielen oder irgendwie krank.<* Mir ist das zu blöd gewesen, weil ich mache es für mich, ich schaffe gerne, das erhaltet mich, ja.«

Unter ihnen wird eine Mehrheit ausgemacht, der die Position des leistungslosen Transferbezugs zugeschrieben wird. Für sich selbst hingegen wird beansprucht, nicht des Geldes wegen, sondern aufgrund einer gefestigten Arbeitsmoral tätig zu sein.

An anderer Stelle dienen die früheren Weggefährter*innen als negative Vergleichsfolie bezüglich der Leistungsbereitschaft:

»Wenn ich die anschau und dann den Vergleich zu mir ziehen muss, weil ich muss ja auch ein bisschen für mich Pluspunkte sammeln [...]. Die einen, ich meine, das sind, das

sind Kleindealer, die vermitteln schon seit, seit ich die kenne, die haben schon für mich geschafft, und die haben nie einen Aufstieg gehabt. [...] Es schreckt mich ab, wenn ich die Leute heute noch sehe, und es bestärkt mich in dem, dass es funktioniert.«

Hier wird explizit die Funktion des angestellten Vergleichs präsentiert, nämlich die Aufwertung der eigenen Position. Es wird eine Differenz zu alten Weggefähr*innen aufgestellt, die damals schon für ihn gearbeitet, sich aber nie leistungsorientiert gezeigt hätten. Im Gegensatz zu ihm hätten sie deshalb keinen Aufstieg in der Statushierarchie des Drogenhandels erreichen können. Bemerkenswert ist an dieser Sequenz, dass der Drogenhandel hier zum ersten Mal mit Arbeit in Verbindung gebracht wird (»für mich geschafft«). Am Ende wird das abschreckende Potenzial der Differenzkonstruktion sowie deren identifikationsstiftende und förderliche Funktion hinsichtlich der Erreichung der ausgegebenen Ziele noch einmal deutlich hervorgehoben.

Beendeter Konsum und äußerer Zuspruch

Die Positionierung als erfolgreicher Therapieteilnehmer wird in der Gesamterzählung an mehreren Stellen durch äußeren Zuspruch von verschiedenen Betreuungspersonen gestützt: »Ich mag gar nicht mehr. Mein Chef hat es heute auf den Punkt gebracht, hat gesagt: *>Gell du bist nicht mehr [...] auf der Überholspur.<<* Hier wird ein Deutungsrahmen aufgespannt, in dem der sich selbst zugeschriebene Ermüdungsprozess bezüglich des früheren Lebens metaphorisch nun im Bild einer Autobahn ausgedeutet werden kann. Der damalige Pfad (»Überholspur«) konnte demnach verlassen und die Geschwindigkeit des Lebensstils angepasst werden.

Die Position des kontrollierten Konsumenten wird nun mit Bezug auf verschiedene Substanzen wieder gestärkt. So habe der zwischenzeitliche Kokainkonsum, der im zweiten Interview thematisiert wurde, beendet werden können (»Für mich ist das Thema wieder abgehakt«), was anhand von Situationen, in denen Angebote ausgeschlagen worden seien, unterstrichen wird (»Habe ich gesagt: *>Du nein, ist schon gut.<<*). Die erlangte Willenskraft wird als Errungenschaft eines langen Entwicklungsprozesses gekennzeichnet (»Die Stärke, die habe ich auch nicht von heute auf morgen gehabt.«) und durch die Distanzierung von den früheren Weggefähr*innen weiter aufgewertet (»Es gibt Leute, wo mich erkennen, und das ist dann eklig, wenn sie dir dann nachlaufen«).

Zudem habe der Heroinkonsum mittlerweile seit mehreren Jahren beendet werden können, was eine »Genugtuung« mit sich gebracht habe (»Also für mich bin ich geheilt«). Lediglich Cannabis werde momentan noch konsumiert, wobei dies als unbedenklich angesehen wird. Hierfür werden verschiedene Betreuungspersonen aus Therapie und Justiz angeführt, die erkannt hätten, dass dies keine Rückfallgefahr in

den Heroinkonsum darstelle, weshalb der gemäßigte Konsum (»nicht jeden Abend«) gestattet werde (»offiziell vom Bewährungsdienst und allen«).

Es zeigt sich aber an mehreren Stellen, dass die Position des kontrollierten Konsumenten immer wieder auch herausgefordert wird. So sei es nicht immer einfach, sich von früheren Bekannten, die noch konsumieren, fernzuhalten: »Ich darf wirklich nicht mehr in Versuchung kommen, also eben ich, ich werde das Leben lang süchtig sein und immer die Dämonen in mir drin haben, ja.«

Hier wird deutlich auf den Diskurs zu Sucht-als-Krankheit Bezug genommen, indem Sucht als ein nicht endgültig zu überwindender Zustand dargestellt und im Sinne einer dämonischen Macht ausgedeutet wird. Das ständige Ringen mit diesen Kräften sei darüber hinaus mit großen Anstrengungen verbunden, die auch immer wieder bis an den Rand der Erschöpfung führen würden.

Reorientierung an Normalitätsvorstellungen

Die Zugehörigkeitskonstruktion zu den Nichtkriminellen wird auch in diesem Interview wieder durch die Erzählung über die frühere Kooperation mit der Polizei unterstrichen. Zudem wird ein allgemeiner Wandlungsprozess beschrieben: »Ich habe es glaube begriffen, dass ich auch legal oder äh bei der Gesellschaft kann alt werden.« Die Orientierung an gesellschaftlicher Normalität wird wieder als gefestigt präsentiert. Dies wird dadurch bekräftigt, dass auch Angeboten eines Wiedereinstiegs in den Handel problemlos widerstanden werden könne (»*Willst du nicht Hasch oder Gras verkaufen?*«). Dann sage ich: *>Nein.<<<*

Lediglich an solchen Tagen, an denen die Belastungen der Lebenssituation aufgrund bestimmter Einschränkungen bewusst würden, kämen stellenweise Gedanken auf, die das Gefängnis als Schonraum (»muss nichts aushalten«) erscheinen lassen: »Gibt es Tage, da denke ich: *>Hey weißt was, schleckt mich alle am Arsch, am liebsten würde ich wieder in die Kiste, fertig.<<<*

5.5 Viertes Interview

Aufstieg im Arbeitskontext

Mittlerweile habe seit einigen Monaten der Status eines fest angestellten Arbeiters erlangt werden können, was nun eine andere Sprecherposition mit sich bringt. Große Teile des Interviews drehen sich thematisch um staatlich verordnete Kürzungen bei der Finanzierung von Hilfen für Drogenkonsument*innen, was konkret auch in der Therapieeinrichtung beobachtet worden sei. Es zeigen sich nostrifizierende Po-

sitionierungen, wenn es um die Notwendigkeit von Anerkennung durch Arbeit im Beschäftigungsprogramm geht: »Wir brauchen das ein wenig, dass wir gebraucht werden oder etwas können machen.« Dies wird mit Überlegungen verbunden, welche Gruppen einen legitimen Anspruch auf Unterstützung hätten und wer diese zuerst erhalten sollte:

»Das sind Sachen, die mich dann manchmal sauer machen. Schau, [...] ich bin kein Nazi, aber gottverdammte, man gibt Geld aus für Integration und alles, aber 100.000 oder 150.000 Franken für Leute, die gestrauchelt sind, da spart man dann.«

Die Selbstpositionierung als Advokat der Unterstützungsbedürftigen bringt nun neue Differenzierungsaktivitäten mit sich, die auf eine Hierarchisierung nach Kriterien der nationalen Zugehörigkeit abstellen. An anderer Stelle werden aber wiederum Bekundungen der Nähe zu Personen mit Migrationshintergrund eingestreut, etwa in Bezug auf die neue Arbeitsstelle: »Ich meine, ich schaffe jetzt in einer Firma, 60 Leute, 95 Prozent sind Bosnier, coole Leute, die haben mich aufgenommen wie wenn ich einer von ihnen wäre.«

Kontrollierter Kokainkonsum

Bezüglich des Drogenkonsums ist die Positionierung teilweise in Bewegung geraten. Weiterhin werden die eigenen Erfolge durch die Argumentationsfigur der »Charaktersache« sowie die Abgrenzung gegenüber den unkontrollierten Konsument*innen hervorgehoben. Der Konsum von Heroin sei auch weiterhin überwunden und die Lage stabil (»Seit acht Jahren, eben kein Braunes mehr genommen, also da bin ich über dem Berg«). Im Kontrast zum vorherigen Interview wird nun aber eine Selbstpositionierung als kontrollierter Konsument von Kokain deutlich:

»Dann auch mein Betreuer in der Außenwohngruppe [...] hat das akzeptiert, dass ich halt ab und zu mal einen Absturz habe mit Weißem, also mit Kokain. Mein Gott. Ich sage nein, ich sage nicht Absturz, ich sage nicht Rückfall, einfach mal ein Konsumvorfall.«

Die Legitimität des neuen Konsumverhaltens wird dadurch gestärkt, dass es auch von außen Akzeptanz erfährt. Bemerkenswert ist die Zurückweisung der gebräuchlichen Begrifflichkeiten »Absturz« und »Rückfall«. Stattdessen wird der Begriff »Konsumvorfall« eingeführt, der auch eine moralische Entlastung in Hinblick auf die Konsumhandlung transportiert.

Moralische Unterschiede von Straftaten

Weiterhin wird die Positionierung als grundsätzlich gesetzestreu durch die Nostrifizierungsgeschichte über die Kooperation mit der Polizei sowie der sich daraus entwickelten Freundschaft gestützt. Es zeigt sich nun aber ansatzweise auch eine kritische Selbstreflexion hinsichtlich des früheren Drogenhandels, die aber zugleich durch einen moralischen Vergleich mit den Vergehen des Großkapitals abgeschwächt wird: »Ich habe es verdient, ich habe jeden Tag verdient. Eigentlich, weil ich hätte noch viel mehr verdient, was ich alles gemacht habe. Aber die kommen meistens straffrei davon.« Die »Banken« seien die »größten Banditen«, denn sie »haben Anleger abgezockt« und würden in einem System der »Zweiklassengerechtigkeit« bevorzugt. Das Handeln der Wirtschaftskriminellen sei »nicht einfach Betäubungsmittelverkauf«, sondern sie nehmen »den Leuten ihr Erspartes weg« und »machen alles kaputt«.

6 Fazit

Es konnte gezeigt werden, dass innere Konflikte herausgefordert werden und sich zuspitzen, wenn die subjektive Wahrnehmung des eigenen sozialen Status verunsichert wird, also Statuswunsch und -wirklichkeit auseinanderfallen (vgl. Neckel 1991). Als Reaktion auf diese Konflikte wurden verschiedene moralisch gefärbte Selbst- und Fremdpositionierungen sichtbar, die auf die moralische Abgrenzung gegenüber bestimmten Personengruppen abzielten und die Zugehörigkeit zu anderen beanspruchten (vgl. Hirschauer 2014 und 2017).

So zeigte sich im ersten Interview, dass die gefühlte soziale Nähe zu anderen Therapie Teilnehmern mit sehr deutlichen moralischen Abgrenzungen gegenüber diesen wie auch von früheren Weggefährte*innen einherging. Als Differenzierungslinien dienten hier vor allem die Arbeitswilligkeit, die alltägliche Lebensführung, die Fähigkeit zur Kontrolle des Drogenkonsums sowie Kriminalität. Die jeweiligen Selbstpositionierungen innerhalb dieser moralisch dimensionierten Kontinuen waren darauf gerichtet, die Anpassungsfähigkeit an gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen zu bekunden. Dies wurde narrativ stellenweise durch die Reinszenierung von Situationen, in denen institutionelle Vertreter*innen die erreichte Position bestätigen und anerkennen, unterstrichen. Der Rückgriff auf biografische Ressourcen wie die frühe Arbeitsorientierung trotz intensiven Drogenkonsums vermittelte eine gewisse Kontinuität hinsichtlich der gegenwärtigen moralischen Position. Mit Bezug auf Kriminalität wurde die moralische Position zum einen durch eine Wendepunkterzählung gestärkt, die den schon vorhandenen Veränderungswillen betont. Zum anderen wurde durch die Positionierung

als bereitwilliger Kooperationspartner der Ermittlungsbehörden der moralische Standpunkt als gesetzestreu bekräftigt.

Im Zusammenhang mit der Erzählung eines Wechsels der Fallzuständigkeit hin zu den Sozialbehörden wurden im zweiten Interview mehrfach Erfahrungen von stigmatisierenden »Fehl kategorisierungen« (Hirschauer 2017, 40) geschildert. Hier wurde eine Kontextabhängigkeit des Anerkennungs- und Statuskonflikts besonders deutlich. Während der individuelle Lebensweg in der Drogentherapie Akzeptanz erfahren habe, sei er in den Kontakten mit den Sozialbehörden als Defizit markiert worden. Die Stärkung der eigenen moralischen Position durch Abgrenzung richtete sich dann gegen die Behördenvertreter*innen, wobei der Altersunterschied und die persönliche Lebenserfahrung als Differenzkategorien eingebracht wurden. Abgrenzungen gegenüber anderen Therapieteilnehmer*innen hingegen waren kaum erkennbar. Gesundheitliche Belastungen und eine gewisse Therapiemüdigkeit wurden als Gründe für einen wiedereinsetzenden Kokainkonsum angeführt, wodurch die Position als kontrollierter Konsument ins Wanken geriet. Widersprüche wurden dort sichtbar, wo einerseits die Eigenverantwortlichkeit für den Konsum und die Ablehnung von externalisierenden Erklärungen betont wurden, während die Unsicherheiten über die eigenen Konsumentscheidungen durch neurologische Diagnose- und Behandlungsverfahren ergründet werden sollten. Beides jedoch diene der moralischen Positionierung als angepasster Suchtkranker. In Hinblick auf Kriminalität geriet die moralische Positionierung als gesetzestreu ins Wanken, als die Vermeidung strafbarer Handlungen unter den belastenden Lebensumständen als herausfordernd beschrieben wurde.

Im dritten Interview hat sich vor dem Hintergrund der Erzählung über die erwünschte Beendigung der Fallzuständigkeit der Sozialbehörden und die Rückkehr in die Therapieeinrichtung eine Wiedererstarkung der ursprünglichen Positionierungsmuster gezeigt. Die Abgrenzungsaktivitäten entlang der moralischen Differenzierungslinien wurden erneut deutlich, insbesondere der Arbeitswille und die Kontrolle über den Drogenkonsum wurden narrativ herausgehoben. Hinsichtlich Kriminalität zeigte sich zum einen die Bekräftigung der Gesetzestreue durch die Bezugnahme auf die frühere Kooperationsgeschichte und das Zurückweisen von Angeboten des Wiedereinstiegs in den Drogenhandel. Zum anderen wurden Belastungen der Lebenssituation geschildert, denen der Entwurf einer Inhaftierung als entlastender Schonraum gegenübergestellt wurde.

Schließlich wurde im vierten Interview der gelungene Übertritt in den ersten Arbeitsmarkt beschrieben und eine Neuorientierung erkennbar. Die früheren Therapieteilnehmer*innen waren nicht mehr Ziel von Alterisierungen zur Sicherung der eigenen moralischen Position, sondern wurden in nostrifizierender Weise als zunehmend Schutzbedürftige entworfen. Differenzkonstruktionen richteten sich nun verstärkt auf verschiedene soziale Gruppen und deren Unterstützungswürdigkeit. Abgrenzungen wurden vor

allem gegen Vertreter*innen des Großkapitals vorgenommen, deren Vergehen im Vergleich zu den eigenen moralisch abgewertet wurden. In Hinblick auf die Positionierung als kontrollierter Konsument zeigte sich dahingehend eine Verschiebung, dass durch die nachlassende Bedeutung der Therapieeinrichtung bestimmte Deutungsschemata, die erneuten Drogenkonsum als Scheitern markieren, zurückgewiesen wurden.

Ausgehend von diesen Ergebnissen lassen sich einige Erkenntnisse ableiten, die über die Spezifik des Einzelfalles hinausweisen. Der Forschungsbefund, dass die gefühlte soziale Nähe zu stigmatisierten Gruppen die Abgrenzungsbemühungen ihnen gegenüber erhöht, konnte auch anhand des analysierten Datenmaterials rekonstruiert werden (Goffman 1975; Copes 2016). Bisher wurde aber noch nicht untersucht, wie dynamisch dieses Wechselverhältnis im Zeitverlauf ist. Durch die Längsschnittbetrachtung konnte herausgearbeitet werden, dass moralische Positionierungen in spezifischer Weise kontextabhängig sind, sich also je nach Teilhabeerleben sowie Wahrnehmung des eigenen Status verändern. Hierbei scheinen institutionelle Kontexte eine bedeutsame Rolle zu spielen. Bemerkenswert ist, dass gerade als hilfreich und akzeptierend erfahrene Angebote mit einer moralischen Distanzierung von Personen in vergleichbaren Situationen einhergehen, während solche Maßnahmen, die als fremdbestimmend und kontrollierend erfahren werden, diese Abgrenzungsbemühungen abschwächen beziehungsweise auf die Institutionenvertreter*innen umleiten. Das Gefühl einer gelungenen Abkopplung von den Institutionen hingegen geht mit nostrifizierenden Positionierungen gegenüber den Personengruppen einher, die vorher als Bezugspunkt für moralische Abgrenzungen dienten.

Anmerkungen

- 1 Mit *Desistance* sind Prozesse des Abstandnehmens von kriminalisierbaren Handlungen gemeint. Statt danach zu fragen, wie eine kriminelle Karriere entsteht, ist zunehmend die Frage nach den Bedingungen und Mechanismen einer Beendigung derselben in den Fokus gerückt (Rieker et al. 2016).
- 2 Das Projekt »Wege aus der Straffälligkeit – Reintegrationsprozesse verurteilter Straftäter« unter der Leitung von Peter Rieker und Mitarbeit von Jakob Humm ist an der Universität Zürich angesiedelt und wird finanziell vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördert.
- 3 In Zürich zum Beispiel entwickelte sich ab Mitte der 1980er Jahre eine offene Drogenszene, in der vor allem Heroin konsumiert und die 1995 geschlossen wurde. Da man die Lage mit repressiven Mitteln nicht in den Griff bekam, wurde die Drogenpolitik geändert und in der Folge vermehrt auch auf Maßnahmen der Schadensminimierung, Prävention und medizinischen Behandlung gesetzt (Uchtenhagen 2010).
- 4 Direkt wiedergegebene Rede von Dritten oder innere Monologe werden in den Interviewzitatens kursiv und in einfache Anführungszeichen gesetzt, um den Reinszenierungscharakter der Aussagen hervorzuheben. Die Transkriptionen wurden der hochdeutschen Sprache angepasst und stellenweise sprachlich geglättet.

Literatur

- Bereswill, Mechthild und Peter Rieker. 2008. »Selbstreflexion im Forschungsprozess und soziologische Theoriebildung«. In *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, hrsg. v. Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer und Gesa Lindemann, 399–431. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Copes, Heith. 2016. »A Narrative Approach to Studying Symbolic Boundaries among Drug Users: A Qualitative Meta-Synthesis«. *Crime Media Culture* 12 (2): 193–213.
- Goffman, Erving. 1975. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Groenemeyer, Axel. 2010. »Doing Social Problems – Doing Social Control. Mikroanalysen der Konstruktion sozialer Probleme in institutionellen Kontexten. Ein Forschungsprogramm«. In *Doing Social Problems. Mikroanalysen der Konstruktion sozialer Probleme und sozialer Kontrolle in institutionellen Kontexten*, hrsg. v. Axel Groenemeyer, 13–36. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hanses, Andreas. 2010. »Gesundheit und Biographie – eine Gradwanderung zwischen Selbstoptimierung und Selbstsorge als gesellschaftliche Kritik«. In *Risiko Gesundheit. Über Risiken und Nebenwirkungen der Gesundheitsgesellschaft*, hrsg. v. Bettina Paul und Henning Schmidt-Semisch, 89–103. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hänninen, Vilma und Anja Koski-Jännes. 1999. »Narratives of Recovery from Addictive Behaviours«. *Addiction* 94 (12): 1837–48.
- Hirschauer, Stefan. 2014. »Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten«. *Zeitschrift für Soziologie* 43 (3): 170–91.
- Hirschauer, Stefan. 2017. »Humandifferenzierung. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit«. In *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, hrsg. v. Stefan Hirschauer, 29–54. Weilerswist: Velbrück.
- Klein, Anna und Eva Groß. 2011. »Gerechte Abwertung? Gerechtigkeitsorientierungen und ihre Implikationen für schwache Gruppen«. In *Gerechte Ausgrenzung? Wohlfahrtsproduktion und die neue Lust am Strafen*, hrsg. v. Bernd Dollinger und Henning Schmidt-Semisch, 145–65. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Loseke, Donileen. 2007. »The Study of Identity as Cultural, Institutional, Organizational, and Personal Narratives: Theoretical and Empirical Integrations«. *The Sociological Quarterly* 48 (4): 661–88.
- Lucius-Hoene, Gabriele und Arnulf Deppermann. 2004. »Narrative Identität und Positionierung«. *Gesprächsforschung* 5: 166–83.
- Maruna, Shadd. 2001. *Making Good. How Ex-Convicts Reform and Rebuild Their Lives*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Maruna, Shadd und Heith Copes. 2005. »What have we learned from five decades of neutralization research?«. *Crime and Justice* 32: 221–320.
- Maruna, Shadd, Thomas P. Lebel, Nick Mitchell und Michelle Naples. 2004. »Pygmalion in the Reintegration Process: Desistance from Crime Through the Looking Glass«. *Psychology, Crime & Law* 10 (3): 271–81.
- Maruna, Shadd und Kevin Roy. 2007. »Amputation or Reconstruction? Notes on the Concept of »Knifing Off« and Desistance from Crime«. *Journal of Contemporary Criminal Justice* 23 (1): 104–24.
- Miethke, Ingrid. 2014. »Neue Wege in der Biografieforschung: der Ansatz der theorieorientierten Fallrekonstruktion«. *Zeitschrift für Qualitative Forschung* 15 (1–2): 163–79.
- Nadai, Eva. 2006. »Auf Bewährung. Arbeit und Aktivierung in Sozialhilfe und Arbeitslosenversicherung.« *Sozialer Sinn* 7 (1): 61–77.
- Nadai, Eva. 2009. »Das Problem der Bodensatzrosinen. Interinstitutionelle Kooperation und die forcierte Inklusion von Erwerbslosen«. *Sozialer Sinn* 10 (1): 55–71.

- Neckel, Sighard. 1991. *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt a. M. & New York: Campus.
- Pienaar, Kiran und Ella Dilkes-Frayne. 2017. »Telling Different Stories, Making New Realities: The Ontological Politics of ›Addiction‹ Biographies«. *International Journal of Drug Policy* 44: 145–54.
- Reinarman, Craig. 2005. »Addiction as Accomplishment: The Discursive Construction of Disease«. *Addiction Research & Theory* 13 (4): 307–20.
- Rieker, Peter, Jakob Humm und Franz Zahradnik. 2016. »Einleitung: Desistance als konzeptioneller Rahmen für die Untersuchung von Reintegrationsprozessen«. *Soziale Probleme* 27 (2): 147–54.
- Room, Robin. 2004. »The Cultural Framing of Addiction«. *Janus Head* 6 (2): 221–34.
- Sandberg, Sveinung. 2016. »The Importance of Stories Untold: Life-Story, Event-Story and Trope«. *Crime Media Culture* 12 (2): 153–71.
- Sandberg, Sveinung, Sébastien Tutenges und Heith Copes. 2015. »Stories of Violence: A Narrative Criminological Study of Ambiguity«. *British Journal of Criminology* 55: 1168–86.
- Schmid, Otto, Thomas Müller, Gerhard A. Wiesbeck und Kenneth M. Dürstel-MacFarland. 2009. »Felderhebung im Schweizer Drogenmilieu 2008«. *Abhängigkeiten* 3: 39–46.
- Schmidt-Semisch, Henning. 2010. »Doing Addiction – Überlegungen zu Risiken und Nebenwirkungen des Suchtdiskurses«. In *Risiko Gesundheit. Über Risiken und Nebenwirkungen der Gesundheitsgesellschaft*, hrsg. v. Bettina Paul und Henning Schmidt-Semisch, 143–62. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schmidt-Semisch, Henning und Jan Wehrheim. 2007. »Exkludierende Toleranz oder: Der halbierte Erfolg der ›akzeptierenden Drogenarbeit‹«. *Widersprüche* 27 (1): 73–91.
- Strauss, Anselm und Juliet Corbin. 1996. *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Uchtenhagen, Ambros. 2010. »Heroin-Assisted Treatment in Switzerland: A Case Study in Policy Change«. *Addiction* 105: 29–37.
- Weinberg, Darin. 2000. »›Out There‹: The Ecology of Addiction in Drug Abuse Treatment Discourse«. *Social Problems* 47 (4): 606–21.
- Witzel, Andreas. 2020. »Qualitative Längsschnittstudien«. In *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, hrsg. v. Günter Mey und Katja Mruck, 19. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Zahradnik, Franz. 2018. *Junge arbeitslose Männer in der Sanktionsspirale*. Weinheim & Basel: Beltz Juventa.
- Zahradnik, Franz, Peter Rieker und Jakob Humm. 2019. »Die Bedeutung persönlicher Beziehungen im Kontext professioneller Hilfe und Kontrolle für die soziale Reintegration verurteilter Straftäter«. *Bewährungshilfe* 66 (3): 252–66.

Der Autor

Franz Zahradnik, Dr., wissenschaftlicher Projektmitarbeiter und Dozent an der Universität Zürich (UZH). Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Qualitative Längsschnittforschung, Positionierungsanalyse, Reintegration nach strafrechtlicher Verurteilung, subjektive Bedeutungszuschreibungen und Verarbeitungsweisen von Drogenkonsum.

Kontakt: Dr. Franz Zahradnik, Universität Zürich (UZH), Institut für Erziehungswissenschaft, Freiestrasse 36, 8032 Zürich, Schweiz; E-Mail: franz.zahradnik@ife.uzh.ch

»Egal was er auch ist, Hauptsache einer von uns«

Eine sozial- und kulturpsychologische Analyse zur Bedeutung von Moral im alevitisch-sunnitischen Verletzungsverhältnis

Dilek A. Tepeli

Journal für Psychologie, 28(2), 101–123

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-101>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Dieser Beitrag befasst sich mit den konflikthaften Begegnungen und Beziehungen zwischen Alevit_innen und Sunnit_innen, die wir als ein historisches kollektives Verletzungsverhältnis auffassen können. Dabei reichen die psychosozialen Spuren dieser Figuration bis in die Gegenwart der deutschen Einwanderungsgesellschaft und dokumentieren sich in den Identitätskonstruktionen junger alevitischer Frauen. Als Resultat der erlittenen und historisch tradierten Verletzungen durch die sunnitische Orthodoxie und aus Angst vor Anpassungszwang und Unterdrückung in einer imaginierten sunnitisch-alevitischen Intergruppenbeziehung verschließen insbesondere alevitische Frauen bis heute über Endogamie ihre Gruppengrenze zu den als unmoralisch markierten Sunniten. Anhand einer Gruppendiskussion mit zwei jungen alevitischen Frauen, die mit der relationalen Hermeneutik ausgewertet wurde, wird diese bis in die Gegenwart anhaltende, historisch begründete Grenzziehung durch Zuschreibung mangelnder Moral gegenüber Sunnit_innen rekonstruiert. Der Beitrag bietet damit eine erweiterte, kulturpsychologische Perspektive auf die psychosoziale Funktion von Moral und moralischer Kommunikation in Intergruppenbeziehungen.

Schlüsselwörter: Kollektive Verletzungsverhältnisse, Alevit_innen und Sunnit_innen, Intergruppenbeziehungen, Moral und Moralisierung, Vorurteile und Stereotypen, interreligiöse Ehe, Kulturpsychologie

Summary

»No matter what he is, as long as he is one of us«. A social- and cultural-psychological analysis of the meaning of morality in the hurtful relationship of Alevis and Sunnis

This contribution examines from a cultural-psychological perspective the conflictual relationship between Alevis and Sunnis, which is interpreted as a historical hurtful relationship. The psychosocial traces of this figuration extend to the present day of the German immigration society. They are also manifest in the identity constructions of young Alevi women. As a result of experienced or inherited violations suffered by Sunni orthodoxy and out of fear of pressure to adapt and oppression in a Sunni-Alevi interfaith marriage, especially Alevi women still maintain the group border to Sunnis through endogamy. In analyzing a group discussion with two young Alevi women using relational hermeneutics, I reconstruct how the historically founded group boundaries continue to exist in perceptions and emotions towards an imagined Alevi-Sunni interfaith marriage. Furthermore, I discuss how a cultural-psychological perspective can complement the discussion on the function of morality and moral communication in intergroup relations.

Keywords: Collective hurtful relationships, Alevis and Sunnis, intergroup relationships, moral and moralization, prejudices and stereotypes, interfaith marriage, cultural psychology

1 Einleitung: Leben in tradierten Verletzungsverhältnissen¹

Die konflikthaften Intergruppenbeziehungen zwischen Alevit_innen und Sunnit_innen lassen sich aus einer kulturpsychologischen Perspektive als *kollektives Verletzungsverhältnis* verstehen. Bis heute sind Begegnungen zwischen Angehörigen dieser beiden religiösen wie ethno-religiösen Gruppen durch Spannungen geprägt, die aus einer langen Geschichte zugefügter und erlittener Gewalt resultieren, deren psychosoziale Auswirkungen transgenerational tradiert werden. Spuren historischer Verletzungsverhältnisse lassen sich etwa in den narrativen Identitätskonstruktionen junger alevitischer Frauen sowie in nach wie vor verbreiteten familiären Haltungen gegenüber einer sunnitisch-alevitischer Ehe nachweisen. Das gilt auch für Personen und Gruppen, die in pluralistischen und liberalen, postmigrantischen Gesellschaften (Foroutan 2019), wie dem heutigen Deutschland, leben. Das theoretische Konstrukt des »kollektiven Verletzungsverhältnisses« bezeichnet dabei

»die sozial bedeutsamen und psychisch wirksamen Hinterlassenschaften ausgeübter und erlittener Gewalt. Verletzungsverhältnisse sind Konstellationen, die nicht zuletzt durch

ehemalige Wirklichkeiten und Vergangenheiten konstituiert sind, welche heute noch besondere Verletzungsrisiken in sich bergen und diese in die von ihnen mitbestimmte Gegenwart verlagern und so perpetuieren« (Straub 2014, 86).

Dieser psychologischen Tatsache müssen sich die Betroffenen keineswegs bewusst sein. Sie handeln, kommunizieren und interagieren dennoch im Schatten einer kollektiven Gewaltgeschichte (ebd.). In alevitisch-sunnitischen Begegnungen schlägt sich dies bis heute im häufig ungeklärten und umstrittenen Verhältnis der Alevit_innen zum Islam nieder. Das Alevitentum wird in der Türkei von der sunnitisch-türkischen Religionsbehörde Diyanet nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt. Auch werden Alevit_innen häufig als »islamische Sondergemeinschaft« betrachtet, obwohl die Zugehörigkeit zum Islam umstritten ist (Dressler 2002, 175; Kaya 2009, 43f.; Gorzewski 2010). Nach aktuellen Schätzungen und laut Angabe des alevitischen Dachverbands (AABF) leben gegenwärtig zwischen 500.000 und 800.000 Alevit_innen in Deutschland. Für die Türkei liegen keine genauen Zahlen vor (Kalbarczyk und Loth 2017, 89). Anders als in Österreich, wo sich Alevit_innen seit 2013 (zum Teil widerwillig) unter dem Dach des Islam organisieren müssen, gelten sie im deutschen Kontext rechtlich als eigenständige, vom Islam unabhängige Religionsgemeinschaft (Aksünger-Kizil 2017, 162). Versteht man das Alevitentum als Religion sui generis, so bildet es in Deutschland die drittgrößte Religionsgemeinschaft nach Christentum und Islam (Kalbarczyk und Loth 2017, 89).

Die scharfe Grenzziehung und Opposition zur sunnitischen Mehrheit, insbesondere in Deutschland, bildet als Reaktion auf die erlittenen Verletzungen einen wesentlichen Bestandteil des alevitischen Selbstverständnisses. Historische Erinnerungen und Erfahrungen kollektiver Gewalt bis hin zur Verfolgung und Vernichtung zahlreicher Alevit_innen bezeugen das (Aksünger-Kizil 2017, 169; Sökefeld 2008a, 2008b). Die damit verwobene Exklusionsgeschichte reicht vom osmanischen Reich bis zur türkischen Republik und setzt sich in den Einwanderungsgesellschaften des 21. Jahrhunderts fort. Zu Recht bezeichnet der Ethnologe Martin Sökefeld (2008a, 2008b) die Grenzziehung gegenüber Sunnit_innen als *Basis-* oder *Meisterdifferenz* der alevitischen Identität.

Alevit_innen wurde durch die islamische Orthodoxie seit jeher ein *Mangel an Moral* und damit verwoben *Unreinheit* zugeschrieben. Über islamische Rechtsgutachten (*fatwas*) wurde ihre Verfolgung im Osmanischen Reich legitimiert, da sie in ihrer religiösen Praxis von den geforderten Regeln und Dogmen der sunnitischen Orthodoxie abwichen und als Ketzler_innen gebrandmarkt wurden. Diese Differenz betonten Alevit_innen bis heute immer wieder selbst (Sökefeld 2008a, 9ff.; 2008b, 42; Tezcan 2016, 160). Die Gründe dafür, warum Alevit_innen als Ketzler_innen verunglimpft und verfolgt wurden, sind vielfältig. Eine strikte Geschlechtertrennung ist in ihren

Gottesdiensten nicht vorgesehen, ihre Rituale werden in ihrer Gemeinde, dem *Cem-Evi* (Versammlungshaus der Alevit_innen), durchgeführt. *Musik* und das spirituelle *Semah gehen*, ein ritueller Tanz, spielen eine bedeutsame Rolle in der alevitischen Liturgie (Aksünger-Kizil 2017, 169; Tan 1999). Ein seit jeher weitverbreitetes soziales Vorurteil basiert auf dieser fehlenden Geschlechtertrennung bei den Gottesdiensten und führte zu phantasmagorischen Vorstellungen sexueller Promiskuität und der damit verbundenen Zuschreibung *fehlender Moral*. Über die pejorative Fremdbezeichnung *Kızılbaş* (dt. »Rotkopf«), welche bereits für die Vorläufer_innen der Alevit_innen Verwendung fand, wurde das Vorurteil des Inzesttabubruchs festgeschrieben. Doch auch ihrerseits blieben Alevit_innen nicht passiv gegenüber den entgegenbrachten moralisierenden Abwertungen, ganz im Gegenteil. Sie setzten sich selbst mit abwertenden Zuschreibungen gegenüber der sunnitischen Orthodoxie zur Wehr und schlossen über das Tabu der exogamen Ehe mit einer sunnitischen Person – insbesondere für Frauen – ihre Gruppengrenzen weitgehend nach außen ab (vgl. Kehl-Bodrogi 1988). All das spricht für die aktualisierende Fortsetzung historischer Verletzungsverhältnisse und zeigt, wie wichtig dafür moralische Kommunikation ist, ohne die radikal ab- und entwertende Bilder und Erzählungen der im äußersten Fall verachteten Anderen gar nicht denkbar wären. Es ist die Attribution moralischer Makel, die die Anderen zu unreinen, schmutzigen und ekligen Fremden machen, die rigide ausgeschlossen und (unbewusst) abjektiviert werden »müssen« (vgl. dazu Straub und Tepeli 2021; Straub 2019).

Im vorliegenden Beitrag soll die Bedeutung von Moral und speziell die Zuschreibung fehlender Moral im alevitisch-sunnitischen Verletzungsverhältnis analysiert werden. Dies geschieht am Beispiel der Haltung junger alevitischer Frauen zur – in vielen alevitischen Familien auch in Deutschland nach wie vor umstrittenen und bisweilen vehement abgelehnten – Institution der sunnitisch-alevitischen Intergruppenehe. Das moralische Selbstverständnis von (jungen) Alevit_innen lässt sich als Reaktion auf die (historisch) erlittenen, im Familien- und Gruppengedächtnis fortlebenden und in der komemorativen Praxis (auch unbewusst) tradierten Verletzungen erklären. Dazu gehören nicht nur die schmerzlichen Erfahrungen physischer Verfolgung und Vernichtung. Dazu zählt auch der andauernde Ausschluss aus einem Anerkennung gewährenden moralischen Raum, den die sunnitische Glaubengemeinschaft und ihre institutionellen Repräsentant_innen nach wie vor praktizieren und legitimieren. In dieser hegemonialen Konstellation bildet sich seit Jahrhunderten eine moralische Opposition zur sunnitischen Gruppe aus, die die Alevit_innen nun ihrerseits als eine moralisch überlegene Gruppe auszeichnet. Der hier wie dort fremd zugeschriebene Mangel an Moral wird so zu einer bedeutsamen, bleibenden Konstituente der Intergruppenbeziehungen dieser Religionsgemeinschaften – auch in postmigrantischen Einwanderungsgesellschaften.

2 Psychosoziale Funktionen moralischer Kommunikation: Eine sozial- und kulturpsychologische Perspektive

Im Folgenden möchte ich skizzieren, welche Bedeutung moralische Kommunikation in der alevitisch-sunnitischen Verletzungsbeziehung einnimmt und wie eigene Moralansprüche und (moralische) Überzeugungen der Alevit_innen sich in der Abgrenzung gegenüber Sunnit_innen herausbilden und verfestigen. Es wird ganz allgemein deutlich, dass moralische Kommunikation für die Qualität von Intergruppenbeziehungen und speziell für die wechselseitige Inklusion oder Exklusion maßgeblich sein kann. Dabei umfasst moralische Kommunikation »einzelne Momente der Achtung oder Missachtung einer Person« (Bergmann 1999, 107) (oder eines Kollektivs) und sozial wertende Urteile, die in Form von Moralisierung vorgebracht werden und das Ansehen einer Person oder sozialen Gruppe beschädigen können (ebd., 107f.). Solchen generellen Aspekten der Moral und des Moralisierens wende ich mich – selbstverständlich selektiv – zunächst zu.

Der Begriff der Moral stammt aus dem Lateinischen und bezeichnet »Sitten«, also Gebräuche und Gewohnheiten, die als (mehr oder weniger) »gut« oder »schlecht« bewertet werden können. Die Moral und ihre normativen Ansprüche erfordern Fragen danach, inwiefern das diesbezüglich betrachtete Verhalten richtig beziehungsweise angemessen ist und handlungsfähige Subjekte den mit der Moral verbundenen Werten und Normen, also den in einer Gruppe (Gemeinschaft, Gesellschaft, Kultur) anerkannten sozialen Prinzipien und Regeln für das Zusammenleben folgen. Moralisches Handeln kann intrinsisch und aus Überzeugung erfolgen, aber auch extrinsisch motiviert sein etwa durch die Aussicht auf Belohnung oder die Furcht vor negativen Sanktionen (vgl. Herzog 2018, 293f.; Beetz 2009, 250). Sitten, Werte und Normen haben stets eine kollektive Dimension. Sie sind Bestandteil einer Gemeinschaft und ihrer kollektiven Praktiken und werden als üblich/unüblich beziehungsweise legitim/illegitim markiert. Sitten und Bräuche, Konventionen und Gewohnheiten, denen bestimmte moralische Standards implizit sind, gelten außerdem als normal oder anomal (vgl. Schweppenhäuser 2003, 15f.). Abhängig davon, wie Moralansprüche begründet werden, verläuft die Grenzziehung zwischen bloßen Gewohnheiten und Konvention sowie persönlichen Anliegen und Vorlieben und Moral im engeren Sinne unterschiedlich, sodass der Geltungsbereich der Moral entsprechend weiter oder enger gefasst sein kann (Herzog 2018, 294; vgl. auch Eckensberger 2007, 507f.).

Verstehen wir aus kulturpsychologischer Perspektive Kultur als ein Regelsystem und Handlungsfeld (Boesch 1991), das Möglichkeiten und Grenzen des Handelns konstituiert, dann repräsentiert die Moral – neben anderen sozialen Regelsystemen wie der Religion, die von moralischen Geboten und Verboten nicht zu trennen ist, oder dem ebenfalls mit der Moral liierten Recht – ein wesentliches Überzeugungs-

und Regulationssystem mit einem »Kern der bewertenden Kategorien einer Kultur« (Eckensberger 2007, 505f.). Kultur und Moral verweisen aufeinander und sind interdependent und interdefinierbar. Die verschiedenen normativen Regelsysteme einer Kultur dienen gleichermaßen der Handlungsorientierung und -koordination, sind jedoch unterschiedlich verbindlich. Im Übrigen werden sie von den Subjekten flexibel gedeutet sowie variabel ausgelegt und sind in mehr oder weniger kontinuierlichem Wandel begriffen. Das ethisch-moralische Urteilsvermögen beziehungsweise die moralischen Kompetenzen bestimmen letztlich also darüber mit, wie Menschen bezüglich der moralischen Angemessenheit bestimmter Handlungsweisen denken und wie sie selbst handeln (Eckensberger 2007, 505f.; Schweppenhäuser 2003, 15f.).

Für den vorliegenden Beitrag besonders wichtige Funktionen moralischer Kommunikation bestehen in der sozialen Inklusion und Exklusion im Rahmen von Intergruppenbeziehungen. Werner Herzog erklärt mit dem Bedürfnis nach Distinktion und nach der Aufwertung des eigenen Selbst, dass die Moral nicht universal sein und für alle Menschen gleichermaßen gelten kann. Moralische Unterscheidungen sind demnach psychologisch höchst bedeutsam, ja außerordentlich zweckdienlich:

»Obwohl sie als einzige überlebende Art der Gattung homo biologisch eine Einheit bilden, sind Menschen in der Lage, minimale Differenzen, in denen sie sich unterscheiden, kulturell zu überhöhen, um sich kategorial voneinander abzugrenzen. Indem sie glauben, anderen wesensmäßig überlegen zu sein, können sie diese als »Barbaren«, »Ungläubige« oder »Schweine« beschimpfen und aus dem Gültigkeitsbereich der Moral ausschließen« (Herzog 2018, 294).

Moral als Distinktionsmerkmal kann die psychosoziale Funktion der Aufwertung der Eigengruppe erfüllen. Dies führt gleichsam zur Abwertung, Ausgrenzung und symbolischen Verletzung Anderer (vgl. auch Beetz 2009, 255f.). Derartige Ausgrenzungen aus dem Bereich der Moral sind aufs Engste mit Machtansprüchen und -verhältnissen zwischen Gruppen verwoben (Herzog 2019, 293f.). Intergruppenbeziehungen und -konflikte sind demnach eng mit abwertenden Kategorisierungen und Ausschlussmechanismen verbunden, die über die Zuschreibung mangelhafter oder fehlender Moral verlaufen und mit diskriminierenden, stigmatisierenden Unterscheidungen einhergehen, die symbolische Verletzungen etwa in Gestalt *gewaltsamer Dyspräsentationen* darstellen (Straub 2014, 88). Moral und konkurrierende moralische Positionen können als wesentliche Distinktionsmomente zwischen Personen und Gruppen dienen – oppositionelle moralische Überzeugungen können sogar die wichtigste Basis von Gruppenbildungen sein, die anhaltende Konkurrenzen und Konflikte mit sich bringen. Parker und Janoff-Bulman (2013) verstehen Moral sozialpsychologisch als Standards und Regeln einer Gruppe, die das soziale Miteinander regulieren und soziale Inklusio-

sion ermöglichen. Auch sie betonen die Artikulation und Verteidigung der eigenen moralischen Position als einen wesentlichen Aspekt von Intergruppenbeziehungen, insbesondere bei stark moralbasierten Gruppen, wie etwa Abtreibungsbefürworter_innen und -gegner_innen. Moral impliziert nicht nur die Frage, ob eine Handlungsweise oder Person, eine Praxis oder Lebensform besser oder schlechter sei, sondern stellt radikaler die Frage »about right and wrong [...]. We may recognize that others hold a different moral position, but we regard them as >wrong< and believe they should share our view of morality« (ebd., o.S.). Ein Verstehen der Gegenposition wird nicht immer angestrebt. Vielmehr werden Differenzen und dabei die Überlegenheit der eigenen Gruppe festgestellt und festgeschrieben. Nicht Verstehen, Verständigung oder Vermittlung, sondern das Be- und Verurteilen sowie Abwerten sind oftmals ein offenkundiger oder verdeckter Bestandteil von Moralisation und moralischer Kommunikation (vgl. Bergmann 1999, 116f.).

Das bleibt nicht folgenlos für die Interaktion, da auf (stark) abweichende moralische Überzeugungen, Handlungen und Praktiken oftmals mit einem Bedürfnis nach sozialer Distanzierung, nach Ab- und Ausgrenzung sowie bisweilen mit unversöhnlicher Intoleranz und negativen Affekten reagiert wird. Moralische Distinktion umfasst also konkrete sittliche Verhaltensregeln einer Gruppe und geht mit normativen Abgrenzungen einher, die im Medium der moralischen Kommunikation den entwerteten Anderen die Achtung und Anerkennung versagen und sie der kollektiven Ächtung und Verachtung aussetzen (Bergmann 1999, 115ff.; Beetz 2009, 254f.). Sich moralisch im Recht zu wähnen, verbindet die Angehörigen einer Gruppe und bringt sie mitunter gegen Andersdenkende, anders Fühlende und Handelnde auf und gegen sie in Stellung. Über beidseitige Moralisationen und radikale moralische Entwertungen können soziale Konflikte eskalieren (Beetz 2009, 254f.). Moral ist demzufolge nicht nur ein nach innen verbindendes und befriedendes, sondern zugleich auch ein nach außen polemogen wirkendes Medium. Moral kann die Angehörigen einer Gruppe zusammenschweißen und abweichende Andere ausschließen, sie »verändern« und zu fremden Objekten machen (Straub und Tepeli 2021). Die Zuschreibung moralischer Differenz oder fehlender Moral ist nicht von Abgrenzungs- und Kategorisierungsprozessen zu trennen, denn »Kategorien für Personen oder Gruppen sind häufig nicht neutraler Art, sondern enthalten evaluative oder auch moralische Konnotationen« (Bergmann 2010, 163f.).

Gruppen – sowohl solche, die auf genuin moralischen Oppositionen basieren und auf deren Grundlage gebildet werden, als auch ethnische oder religiöse Gruppen, für die konfligierende moralische Überzeugungen für den Gruppenbildungsprozess keine notwendige Bedingung darstellen müssen – grenzen sich also hinsichtlich ihrer Werte, normativer Überzeugungen und Positionen voneinander ab, auch wenn der Grad, in dem die Moral für die Distinktion eine Rolle spielt, erheblich variieren kann (Parker und Janoff-Bulman 2013).

3 Moralische Grenzen und die Amoralität der Anderen im alevitisch-sunnitischen Verletzungsverhältnis

Ethnische oder religiöse Gruppen sind keine natürlich gegebenen Tatsachen, sondern entstehen, wie etwa Barth bereits (1969) ausführte, aus einem sozialen Prozess der Grenzziehung. Die von den betreffenden Gruppen markierten Unterschiede sind keine eindeutigen Tatsachen, sondern werden in relationalen Grenzziehungsprozessen ausgewählt, ausgehandelt und sozial konstruiert (Wimmer 2008, 63f.). Dass diese häufig über Moral verlaufenden, wertenden Kategorisierungs- und Grenzziehungsprozesse ihren Ursprung in einer Etablierten-Außenseiter-Figuration (Elias und Scotson 1990 [1965]) haben können, zeigen die alevitisch-sunnitischen Verletzungsbeziehungen geradezu prototypisch und paradigmatisch (Kaya 2009). Alevit_innen wurden im Osmanischen Reich mit der wertenden Zuschreibung und stark negativ konnotierten Auffassung, Ungläubige zu sein, konfrontiert und durch die hegemoniale sunnitische Orthodoxie aus dem Bereich der Moral weitestgehend ausgegrenzt, wodurch sie offiziell »für vogelfrei erklärt« (Sökefeld 2008b, 11) und staatlicher Verfolgung ausgesetzt waren (ebd.). Dabei werden die intergruppalen Abgrenzungen auch gegenwärtig an verschiedenen Alltagspraktiken, Sitten und Bräuchen wie der Esskultur, der Regelung der Geschlechterverhältnisse, der politischen Haltung, an religiösen Ritualen sowie an weltanschaulichen, philosophischen und religiösen Überzeugungen festgemacht (Taşçı 2006; Gorzewski 2010).

Es gibt eine ganze Reihe von negativen Vorurteilen gegenüber Alevit_innen. Ein sehr wirkmächtiges und hinsichtlich der moralischen Abwertung durch Sunnit_innen besonders erwähnenswertes möchte ich hier exemplarisch erläutern, da es aufs Engste mit der pejorativen und moralisch konnotierten Fremdbezeichnung der historischen Vorläufer_innen der Alevit_innen, den Kızılbaş, verbunden ist. An diesem Beispiel lässt sich die mitunter diskriminierende, stigmatisierende und exkludierende sowie weitere Formen von kollektiver Gewalt zulassende oder vorbereitende Funktion von Moral im Alltag gut veranschaulichen. Der Name »Kızılbaş« umfasst negative Stereotypen und bezieht sich auf eine Person ohne Moral, Ehre und Glauben und speziell auf jemanden, der oder die angeblich Inzest und damit den denkbar frevelhaftesten Tabubruch begehe (Sökefeld 2008b, 43). Dursun Tan erklärt die Bedeutung der interessierenden Bezeichnung konzise:

»Als Kızılbaş (Rotköpfe) seien sie >Ketzer< und >Kerzenlöscher< (*sexuell promisk*), was sie zu besonders gehaßten Unterdrückungsobjekten der orthodoxen Muslime macht. Sie seien ungläubig, da nicht orthodox, unrein, weil sie sich nicht rituell waschen, sexuell promisk, weil sich alle Männer und Frauen zwecks religiöser Zeremonie im selben Haus versammeln und dort tanzen« (Tan 1999, 71; Herv. im Orig.).

Dadurch, dass die Kızılbaş ihre Gottesdienste aufgrund der Verfolgung im Geheimen und Dunkeln durchführen mussten, befeuerten sie die kollektiven Fantasien ihrer sunnitischen Umwelt, was zu Vorstellungen von unmoralischen inzestuösen »Sex- und Sauforgien« während ihres gemischt-geschlechtlichen Gottesdienstes führte (Tan 1999, 71; Kehl-Bodrogi 1988, 228ff.). Insbesondere die Vorstellung des Inzesttabubruchs kann mit Norbert Elias und John L. Scotson (1990 [1965], 20ff. und 52) als Zuschreibung von *Anomie*, also von Normen- und Regellosigkeit gedeutet werden. Sie stellen fest, dass abwertende Begriffe für die machtschwächere Gruppe ein Charakteristikum von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen sind, um die Außenseitergruppe in ihrem Selbstwert durch die Zuschreibung einer *Gruppenschande* herabzusetzen und das eigene Gruppencharisma sowie die beanspruchte Machtüberlegenheit zu bestätigen (ebd., 17f.). Die Mitglieder der statusschwächeren Gruppe erhalten Namen, die, wie im Fall der Kızılbaş, starke moralische Abweichungen symbolisieren. Ein weiteres Mittel der Stigmatisierung stellt der Klatsch dar (ebd., 33; Bergmann 1999, 109f.), zum Beispiel über den bereits erwähnten Inzestvorwurf, in dem sexualisierte und aggressive Zuschreibungen amalgamiert werden.² Auch der phantasmagorische Inzestvorwurf ist als Tabubruch schlechthin eine moralische Herabsetzung und radikale Entwertung (vgl. dazu Freud 1912–13a).

Alevit_innen sind oder waren keine machtlose, unterwürfige Gruppe. Sie reagierten mit Gegenmaßnahmen und Gegenstigmatisierung. Krisztina Kehl-Bodrogi (1988, 230) beobachtete in ihrer Untersuchung in den späten 1980er Jahren beispielsweise, dass jahrhundertealte Vorurteile gegenüber Alevit_innen weiter fortbestanden. Die Kızılbaş/Alevit_innen blieben aber nicht passiv gegenüber abwertenden Unterscheidungen und Ausgrenzungen von Sunnit_innen und setzten sich zur Wehr, indem sie sich als Auserwählte und als »Angehörige der ›erretteten Gemeinschaft‹« (ebd.) verstanden, oder indem sie sich durch Spott und Hohn gegenüber der Religiosität der Sunnit_innen moralisch über diese erhoben (ebd.). In der Beziehung zu den Sunnit_innen sind die Alevit_innen dennoch – jedenfalls in der Türkei – die machtschwächere Gruppe geblieben (Kaya 2009, 24). Das kommt etwa darin zum Ausdruck, dass ihre eigenen moralisierenden Schimpfwörter und Kategorien – wie zum Beispiel »Ungläubige« oder »Yezid« (der Erzfeind der Schiit_innen und Alevit_innen) (Kehl-Bodrogi 1988, 230) – unwirksam blieben, da sie »keinen Stachel« hatten (Elias und Scotson 1990 [1965], 20).

Es ist interessant zu erkunden, wie die Alevit_innen sich selbst und wie sie die Sunnit_innen darstellen – in verschiedenen Ländern, auch im heutigen Einwanderungsland Deutschland. Maykel Verkuyten und Ali Yildiz (2011) untersuchten, wie der europäische alevitische Verband in seiner Zeitschrift *Alevilerin Sesi* (dt. Die Stimme der Alevit_innen) bei der Darstellung des für Alevit_innen und ihre kollektive Identität bis heute bedeutsamen Massakers von Sivas 1993 ein dualistisches Bild der unterdrückten und »bösen« Sunnit_innen zeichnete, das er mit den »guten« Alevit_innen konfrontierte. Diese Gegenüberstellung erfolgte zweifelsohne nicht grundlos, denn

während eines alevitischen Kulturfestivals in Sivas 1993 setzte eine aufgebrachte Menschenmenge fundamentalistischer Sunnit_innen das Hotel Madimak, in dem alevitische Intellektuelle untergebracht waren, in Brand, wobei 37 Personen ums Leben kamen (Massicard 2013, 156).

Verkuyten und Yildiz fanden immer wieder selbstwertdienliche Abgrenzungen gegenüber den Sunnit_innen. Die Darstellung der traumatischen Gewaltereignisse in Sivas 1993 in der Zeitschrift *Alevilerin Sesi* erzeugt und verstärkt dadurch eine moralische Opposition sowie eine Gruppendifferenz hinsichtlich des Glaubens und moralischen Charakters, denn »according to the publications, Madimak illustrates the fundamentalist dimension of Sunni Islam and thereby defines a clear >us and them< distinction« (ebd., 253f.). So definierte sich die alevitische Identität überwiegend über Verfolgung und Widerstand und fuße auf den historischen Kämpfen sowie der daraus entstehenden Notwendigkeit zur Verteidigung (ebd., 255). Die Autoren gehen davon aus, dass diese »unity in pain« eine starke, geteilte moralische Identität, die auf gemeinsamen moralischen Werten und auf einer »inclusive representation of victimhood« beruhe, konstituierte und auch andere unterdrückte Gruppen miteinschloße (ebd., 244 und 260). Verkuyten und Yildiz kommen deshalb in ihrer Analyse zu dem Schluss, dass die alevitische Identität als moralisch überlegene und tugendhafte entworfen werde und damit im Kontrast zur sunnitischen Identität stehe, die als unterdrückerische, unmoralische und boshafte konstruiert werde (ebd., 256f. und 263). Diese kollektive Wahrnehmung dokumentiert sich auch in den Erzählungen der beiden jungen Frauen, wie ich im folgenden Abschnitt zeigen werde.

Wie dargestellt, wurden stigmatisierende Zuschreibungen des moralisch verwerflichen Verhaltens wie der Inzest oder überhaupt des Mangels an Moral genutzt, um die Alevit_innen abzuwerten. Im Folgenden möchte ich anhand eigener empirischer Analysen zeigen, wie die kollektiv erlittenen Verletzungen in der negativen Fremdwahrnehmung der aus Sicht meiner Interviewpartnerinnen unmoralischen, unterdrückerischen Sunnit_innen auch im heutigen Deutschland weiter tradiert werden und wie durch die (zumindest auf kommunikativer Ebene behauptete) Aufrechterhaltung der Heiratsschranke gegenüber sunnitischen Männern die feindschaftliche Grenzziehung zwischen den Gruppen verfestigt wird.

4 Moralische Verletzung und das Negativbild einer alevitisch-sunnitischen Ehe

In der alevitisch-sunnitischen Etablierten-Außenseiter-Figuration sind Aushandlungen und Kämpfe um die »richtigen«, religiös begründeten Werte und Regeln, soziale Normen und Bräuche mit ihren unterschiedlichen Auslegungen in religiösen Prakti-

ken und Ritualen eng mit Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit verschränkt (vgl. dazu Straub 2020). Was als moralisch oder unmoralisch gilt, wird entsprechend an minutiös registrierten Differenzen im Alltag wie etwa dem Konsum von Alkohol, dem Verzehr von Schweinefleisch oder dem Umgang der Geschlechter in relationalen Grenzziehungsprozessen ausgehandelt. Diese über Moral verlaufenden Abgrenzungs- und Distinktions-, Inklusions- und Exklusionsvorgänge werde ich im Folgenden am Beispiel der sozialen Kategorie des weiblichen Geschlechts und der Beziehungsform der interreligiösen Ehe auf Grundlage der Perspektiven alevitischer Frauen analysieren.

Die empirische Grundlage bilden elf von März 2017 bis November 2018 geführte Gruppendiskussionen mit Realgruppen sowie sieben narrative Interviews mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen, überwiegend Studierende und Schüler_innen. Einige der Gruppen setzten sich aus alevitischen und sunnitischen Forschungspartner_innen zusammen, andere nur aus sunnitischen oder alevitischen Personen. Die erhobenen Daten wurden mit der an die dokumentarische Methode (Bohnsack 2014) angelehnten relationalen Hermeneutik (Straub 2010) ausgewertet. Die hier verwendete Gruppendiskussion lässt sich als milieu- beziehungsweise gruppeninterne Begegnung von zwei alevitischen Freundinnen verstehen, für die ich die Pseudonyme *Handan* (27 Jahre alt, Studentin) und *Ayla* (28 Jahre alt, Studentin) nutze.

Indem ich die von zwei Alevitinnen ausgehandelte, sozial geteilte Fremdwahrnehmung von sunnitischen Männern rekonstruiere und die identitäts- und handlungsrelevanten Äußerungen meiner Forschungspartnerinnen mit der historisch tradierten Figuration und der Verletzungsbeziehung zwischen den Gruppen ins Verhältnis setze, möchte ich verdeutlichen, dass die negative Fremdwahrnehmung und die damit verbundene Zuschreibung fehlender Moral aufseiten der sunnitischen Gruppe mehr zum Ausdruck bringt als das (allgemeine) psychologische Bedürfnis, sich selbst durch die systematische Abwertung von Anderen aufzuwerten. In den von mir ausgewählten Sequenzen ist nicht die moralische Kommunikation an sich der zentrale Gegenstand meiner Analyse, sondern die soziale Erwartung beziehungsweise das Vorurteil meiner alevitischen Forschungspartnerinnen, von sunnitischen Männern in einer imaginierten Intergruppenehe moralisch beurteilt und entwertet werden zu können. Deshalb verwende ich den Begriff der Moralisierung so, dass er primär auf die vorgestellte und erwartete moralische Zurechtweisung und Normierung und einen damit einhergehenden Anpassungsdruck sowie Authentizitäts- und Autonomieverlust in einer gemischt-religiösen Ehe bezogen wird.

4.1 Endogame Schließung und geschlechtsspezifischer Erwartungsdruck

Alevitische Frauen lehnen in der angstbesetzten Erwartung, von sunnitischen Männern und deren Familien in ihren Freiheiten eingeschränkt und als weibliche Person

unterdrückt zu werden, eine interreligiöse Ehebeziehung mit sunnitischen Männern häufig ab (vgl. Taşçı 2006, 225). Das Spektrum als einengend empfundener Vorschriften reicht dabei von der Kleiderordnung über geschlechtsspezifische Verhaltenserwartungen bis zum religiösen Glauben oder politischen Überzeugungssystem. Die alevitische *Kollektivempfindung* der Angst vor moralischer Normierung und erwartetem Anpassungsdruck führt zu einer partiellen Schließung der Eigengruppe gegenüber den Sunnit_innen, die an zentraler Stelle durch das Prinzip der Endogamie gewährleistet wird. Erklären lässt sich diese Schließung zum einen mit dem hohen Grad an sozialer Nähe, der in der intimen Beziehungsform der Ehe üblich ist, denn Freundschaftsbeziehungen werden sehr wohl gepflegt. Zum anderen lässt sich die Schließung auch mit der allgemeinen Bedeutung des Endogamiegebots erklären, da eine Ehe in der eigenen ethnischen oder religiösen Gemeinschaft den Zusammenhalt der kulturellen Gruppe nach außen kommuniziert (Thode-Arora 1999, 94f.). Das Besondere an der alevitisch-sunnitischen Figuration ist dabei, dass diese Schließung gegenüber den Sunnit_innen zum Schutz der Eigengruppe und aus Angst vor der Beschädigung und Vernichtung ihrer kulturell-religiösen Identität entstanden und damit als eine psychosoziale Spätfolge historischer Verletzungsverhältnisse aufzufassen ist. So stellte für Alevit_innen in ihren ursprünglich dörflichen Heimatregionen jede Ehe mit Sunnit_innen ein religiöses Tabu dar. Wer dagegen verstieß, lief Gefahr, aus der Gemeinschaft verstoßen zu werden (Balkanlıoğlu 2011, 31). Der soziale Druck, endogam zu heiraten, wurde durch die Gemeinschaft und die Eltern ausgeübt und galt dabei – wie auch bei anderen Gruppen beobachtet wurde – noch stärker für die Frauen als für die Männer (ebd., 31 und 87). Meine Daten belegen diese Asymmetrie.

4.2 Selbst- und Fremdwahrnehmung der jungen Frauen und ihre Begründung der Grenzziehung

Das implizite und explizite Wissen darüber, dass eine sunnitisch-alevitische Ehe ein Stigma für die Familien darstellt (Mahçupyan 2017, 23; Taşçı 2006, 225), setzt sich transnational und intergenerational auch in der Diaspora fort. Das belegen die Daten aus meinem Sample eindrucklich. Schauen wir uns zunächst die Begründungen für die Grenzziehung an, indem wir die Eigen- und Fremdgruppenwahrnehmung aus der Perspektive der alevitischen Frauen rekonstruieren. In einem bereits 2012 erhobenen Paarinterview zu bikulturellen Partnerschaften, das ich mit Handan und ihrem Partner Andreas führte, hatte ich erfahren, dass die Eltern sich in ihre Partnerwahl nicht einmischen würden – es sei denn, der Partner wäre sunnitischer Herkunft. Für die Ablehnung dieser Wahl wurden religiöse Gründe und die Angst vor Anpassungsdruck

angeführt. In der Erzählung von Handan dokumentierte sich bereits damals die sozio-kulturelle Tatsache, dass die Eltern keine generelle Endogamieorientierung verfolgen und ein »deutscher« Partner gegenüber einem Sunniten bevorzugt wurde.

Aufgrund dieses sensibilisierenden, meine weiteren Forschungen leitenden Wissens fragte ich in der fünf Jahre später stattfindenden Gruppendiskussion mit ihrer Freundin Ayla noch einmal nach. Dabei stellte sich heraus: Handan teilt mit Ayla die Erfahrung, dass eine sunnitisch-alevitische Ehe von ihren Eltern abgelehnt würde, eine Ehe mit einer nicht-sunnitischen Person beziehungsweise einer – so wird die eingeschränkte Toleranz spezifiziert – »deutschen« oder »europäischen« Person dagegen als unproblematisch angesehen wird:

I: Und wie standen dann zum Beispiel eure Eltern zu so Sachen wie interreligiöse Ehen, interkulturelle Ehen? Wie stehen eure Eltern dazu?

Handan: Mmh.

Ayla: Total dagegen, verboten auf gar keinen Fall ((lachend)).

?: ((Lacht))

Ayla: Ach ne also ich hab ja schon vorher gesagt, solange es keine Sunniten sind.

Handan: Ja, mmh.

Ayla: Und Hindu und ((lacht)).

Handan: Mmh ((lacht)).

Ayla: Oder afrikanisch ((lachend gesprochen)), Dingsen so im europäischen Bereich.

Handan: Ja.

Ayla: haben die so kein Problem.

I: Mmh.

Ayla: also ehm.

Handan: Sagen wir mal erst mal, erst mal 'n guter Mensch.

Ayla: Ja

Handan: das ist das Wichtigste, aber dann, aber dann besser kein Sunnite, lieber Deutsch.

Ayla: ((lacht))

Handan: ((unverständlich))

Ayla: Ja.

Handan: Ne eh sowas ehm ja nich so religiös, der soll ein, ein weltoffener Mann sein ((leise gesprochen)).

Ayla: Ja aber ich glaub auch ein ganz streng religiöser würd, ein religiöser Mensch würde auch mit unseren, mit uns nicht klarkommen. Das ist auch das Problem, also weiß ich nicht wir Cousins, Cousinen, Bekannten wir, wenn wir uns sehen knutschen wir uns alle ab, Küsschen hier, links und rechts, Umarmung ((lacht)) Umarmung.³ (Handan und Ayla 2017, Z. 1567ff.)

Ähnlich wie auch in anderen von mir befragten Gruppen ist die erste und eindeutig unerwünschte Referenzgruppe der Eltern – hier noch neben anderen, zweitrangig abgelehnten Gruppen – sunnitisch. Der Ausspruch »besser kein Sunnite lieber deutsch« oder »europäisch« zeigt die stärker empfundene Nähe gegenüber Mitgliedern der sogenannten autochthonen »Mehrheitsgesellschaft« im (teilweise stark säkularisierten) Einwanderungsland, die in der Wahrnehmung der Eltern den positiven Gegenhorizont zu den (allzu) religiösen Sunnit_innen bildet. Es besteht kein generelles Endgamiegebot. Dieses bezieht sich auf Sunniten und weitere nicht-europäische, religiöse wie auch kulturelle und ethnische Gruppen, die von den Eltern für die Tochter als akzeptable Ehemänner ausgeschlossen werden. Der Grad von empfundener Nähe und Distanz verläuft demnach an unterschiedlichen Differenzmarkern wie Religion, Konfession, Kultur oder Nation sowie damit assoziierten Vorstellungen *moralischer Integrität*. Dabei sind diese Kategorien keineswegs trennscharf und allesamt nicht wertfrei, da mit ihnen unweigerlich moralische Konnotationen verbunden sind, die sich teilweise überschneiden. Das religiös begründete Tabu, exogam zu heiraten, gilt explizit für die konfessionell markierten sunnitischen Männer, was sich auch in der wiederholten Nennung dieser Gruppe verdeutlicht. Diese Ansicht teilen beide Frauen in ihrem konjunktiven, von elterlichen Erwartungen bestimmten Erfahrungsraum. Sunnitischen Männern wird *per se* abgesprochen, *moralisch integer* und aufrichtig sein zu können. Historisches Wissen legt die Vermutung nahe, dass dies nicht allein an den (in der Gruppendiskussion angedeuteten) verschiedenen religiösen Überzeugungen und Orientierungen von Alevit_innen und Sunnit_innen liegen kann.

Festzuhalten ist, dass primär die zugeschriebene moralische Integrität darüber entscheidet, wer als exogamer Ehemann überhaupt infrage kommen könnte. Sekundär wird die spezielle Gruppenzugehörigkeit relevant (eine deutsche Herkunft gilt als akzeptabel, eine afrikanische nicht; eine säkulare Orientierung scheint annehmbar, der hinduistische Glaube nicht). Wir können resümieren, dass die von meinen Forschungspartnerinnen konstruierten Fremdbilder (vorgeblich auch von den Eltern bevorzugten) deutschen und europäischen Männern prinzipiell zugestehen, »gute Menschen« und damit moralisch integer zu sein, sunnitischen (und »hinduistischen« wie »afrikanischen«) Männern diese Eigenschaft aber von vornherein abgesprochen wird. Die bislang lediglich angedeutete, nicht näher spezifizierte An- oder Abwesenheit moralischer Integrität wird – zumindest in der hypothetischen Auseinandersetzung – als maßgeblich für den Prozess der Partnerwahl erachtet.

Aus Sicht der Forschungspartnerinnen stehen sich die moralisch positiv besetzten Personenkategorien »Alevit_innen« und »Deutsche« (sowie andere europäische Gruppen) relativ nahe. Die Sunnit_innen und deren Lebensform werden dagegen als religiös, distanz und zugleich als unmoralisch qualifiziert und exkludiert. Die notwendige Bedingung, »ein guter Mensch zu sein«, wird von der heterogenen Gruppe der

Sunnit_innen als nicht erfüllt erachtet – ohne dies explizit begründen zu müssen. Erste Andeutungen gibt es jedoch schon. Das Sunnitischsein symbolisiert für die Forschungspartnerinnen eine stark ausgeprägte, womöglich sogar absolut gesetzte oder tendenziell fundamentalistische Religiosität, welche in der Erzählung der Frauen über ihre Eltern einen negativen Gegenhorizont zur eigenen Lebenswelt darstellt und damit das Gegenteil eines »weltoffenen Menschen«. Auch in der Untersuchung von Hülya Taşçı (2006, 188) zeigt sich diese Wahrnehmung: Toleranz gegenüber anderen Religionen wird als alevitisch gedeutet, Intoleranz dagegen den religiösen Sunnit_innen zugeschrieben, die anderen ihre eigene Religion aufoktroyieren wollten (und schon deswegen unmoralisch handeln; vgl. Verkuyten und Yildiz 2011). Sunnitische Männer sind in der Sicht der Alevit_innen also »weltverschlossen« – sie werden als sehr religiös, oftmals kompromisslos, rigide und totalitär gesinnt charakterisiert. Den Sunnit_innen wird über die Zuschreibung eines vereinnahmenden Wesens *Totalität*, den Alevit_innen dagegen die Fähigkeit für *Offenheit* und *Toleranz* gegenüber *Pluralität*, *Alterität*, *Fremdheit* sowie *Kontingenz* zugesprochen (Straub 2015, 138). Was wir daraus ableiten können, ist, dass eine alevitisch-geteilte Orientierung an Offenheit gegenüber der Welt und speziell den sozialen Welten der Anderen neben der gleichzeitigen Verschlossenheit gegenüber sunnitischen Männern und ihrer als »stark« etikettierten Religiosität bestehen kann, ohne dass dies als Widerspruch oder Orientierungs- oder Wertekonflikt empfunden würde. Die Differenzierung und Zuschreibung *moralischer Integrität* versus *Unaufrichtigkeit* und *Übergriffigkeit* wird auch durch die Gegenüberstellung von (schwachem, undogmatischem) Glauben und (starker, rigider) *Religiosität* sowie von *Offenheit* und *Toleranz* versus *Verschlossenheit* und *Intoleranz* bestätigt und bekräftigt.

Den Sunniten wird insbesondere im Umgang mit den Geschlechtern eine dezidierte Ablehnung der alevitischen Lebensweise zugeschrieben. Demgemäß wird ein scharfer Konflikt in einer Intergruppennehe erwartet, da diese Ehe auch die erweiterte Familie tangiert (vgl. Aylas Aussagen über den Umgang zwischen Cousins und Cousins). Aus dieser *nostrozentrischen* Wahrnehmung der Anderen heraus, aber auch auf der erfahrungsgesättigten Grundlage intergenerationaler Tradierungen wird eine *moralische Inkompatibilität* zwischen den beiden Gruppen festgeschrieben. Im Sprechen der beiden Frauen ist jedoch durchaus ein Bewusstsein für Binnendifferenzen in der sunnitischen Gemeinschaft gegeben, denn die Abgrenzung betrifft speziell »ganz streng religiöse« Sunniten. Dennoch bereitet den Frauen die Vorstellung, einen sunnitischen Mann zu heiraten, Unbehagen. Es lässt sich insgesamt beobachten, dass die Frauen von ihren Eltern implizit und explizit zur Wahrung der Gruppengrenze durch das Heiratstabu ermahnt werden und dies verinnerlicht haben.

Das Fremdbild der intoleranten, moralisch verwerflichen Sunnit_innen zeugt von tief verankertem Misstrauen gegenüber dieser Gruppe (Kehl-Bodrogi 1988, 232). Deshalb lässt sich von einer *ingeschränkten Offenheit* junger alevitischer Frauen sprechen,

die mit der empfundenen Nähe und Distanz zu den jeweiligen Gruppen in Zusammenhang gebracht werden kann. Allerdings nicht allein damit, denn es ist kein Zufall, dass die Gruppengrenze just zu den sunnitischen Anderen so scharf gezogen wird. Diese beiden Gruppen verbindet ja eine verletzliche Beziehung zueinander, die aus exzessiven kollektiven Gewalterfahrungen hervorgegangen ist, deren psychosoziale Wirkungen bis in die Gegenwart heutiger Einwanderungsgesellschaften nachvollzogen werden können. Es wäre daher nicht ausreichend, die interessierenden Grenzziehungen lediglich auf ihre psychologische Funktion der Aufwertung der Eigengruppe zu reduzieren (und so verstehend zu erklären).

Die auch von jungen alevitischen Frauen empfundene Angst vor drohender Vereinnahmung durch die sunnitischen Anderen und dem Verlust von Authentizität und Autonomie ist auch geschichtlich verankert und transgenerational vermittelt. Die kollektiv wahrgenommene Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit der alevitischen Lebens- und Existenzweise verdankt sich seit jeher dem Rückzug und der Gegenwehr gegen den Anpassungsdruck durch die sunnitische Orthodoxie (Dressler 2002, 122f.). Daran kann verdeutlicht werden, wie moralische Kommunikation sowie die empfundene und befürchtete Normierung von Identität starke Affekte hervorruft, die besonders auf die soziale Kategorie des weiblichen Geschlechts bezogen sind.

4.3 Die Angst vor Assimilation und der Verlust der eigenen Authentizität und Autonomie

Die Interviewerin fragt mehrfach nach, wovor die Eltern sich denn genau fürchten würden. Der Sinngehalt der Furcht wurde zwar von der Interviewerin eingeführt, doch die Reaktion der Befragten lässt erahnen, dass die Frage unmittelbar an ihr eigenes Relevanzsystem anschließt:

I: Ehm, ich wollte eigentlich grad noch was fragen, zu dem Thema interreligiöse Ehe. Und zwar eh habt ihr ja so ein bisschen auch erzählt, dass eure Eltern dagegen wären wenn ihr jetzt einen sunnitischen Mann heiraten würdet. Die Frage wäre, also ihr habt das ja schon so n bisschen erzählt, aber was glaubt ihr wovor die sich fürchten würden und teilt ihr diese Ansichten oder nicht?

Handan: Die würden sich davor fürchten dass wir ehm uns unterwerfen müssen.

Ayla: Mit Kopftuch ja.

Handan: Was die Religion betrifft, was vielleicht eh den Lebensstil an sich betrifft, dass wir ein Kopftuch tragen müssen, dass wir einfach in unserer Freiheit eingeschränkt.

Ayla: Mmh.

Handan: Eh wären, was lustig ist, weil wir so viel Freiheit.

Ayla: Freiheit ((lacht))

Handan: ((lacht))

Ayla: Wir haben ja grad darüber voll gemeckert ne ((lacht)).

Handan: Ehm ja davor hätten die eben Angst. Die hätten Angst davor, dass wir quasi auf die andere Seite gehen würden. Das wir in die Moschee gehen würden, dass wir uns denen anpassen würden.

Ayla: weil wir ja so religiös sind ((lacht)).

Handan: Mmh, dass wir, dass wir wahrscheinlich das aufgeben würden wofür unsere Eltern gekämpft haben oder was denen wichtig ist Freiheit, Meinungsfreiheit und eh ja, ja, das denk ich, davor hätten die Angst.

Ayla: Also offen haben wir das Thema zum Beispiel nicht so besprochen.

I: Mmh.

Ayla: Ich hab auch gesagt dass meine Tante mit so einem komischen Sunniten verheiratet ist und sie hatten auch sehr viele Schwierigkeiten wobei auf der anderen Seite ist eine Tante von mir die mit einem Verwandten verheiratet ist und die hat genauso viele Schwierigkeiten also.

Handan: Ja. (Handan und Ayla 2017, Z. 1596ff.)

Dieser kurze Ausschnitt aus der Gruppendiskussion verdeutlicht bereits die Einigkeit der beiden Frauen, dass die Eltern Befürchtungen und Ängste haben, sobald es um ihre eigenen Töchter und eine imaginierte Ehe mit sunnitischen Männern geht. Interessant ist auch Aylas Bemerkung, nicht »so offen« mit ihren Eltern über das Thema gesprochen zu haben. Das heißt, dass die betreffenden kollektiven Wissensbestände und Ängste von den Eltern womöglich nicht direkt, sondern eher nonverbal erinnert und in leiblichen Praxen tradiert wurden (Straub 2014, 83). In der wiedergegebenen Sequenz findet sich auch wieder das Bild von Sunnit_innen als einer Differenzen unterdrückenden, über andere Menschen bestimmenden und diese maßregelnden Gruppe, die im Hinblick auf religiöse Praktiken (z. B. Moscheebesuch) oder auch auf Kleidungsnormen für Frauen (z. B. das Kopftuch) alle Abweichenden zur Anpassung zwingen würde. Es wird antizipiert, in einer alevitisch-sunnitischen Ehebeziehung als alevitische Frau unterdrückt und gewaltsam »bekehrt« zu werden. Das Thema der Authentizität und Autonomie im Sinne der Frage »*Werde ich sein können, wer ich bin und wie ich bin und sein möchte?*« ist demnach in diese asymmetrische, hegemoniale Figuration eingebettet und ein besonders wirkmächtiger Aspekt der befürchteten moralischen Zurechtweisung und Normierung durch die sunnitischen Anderen. Die kollektiv geteilte Wahrnehmung dieser Anderen zeigt demnach, dass von ihnen eine starke Bedrohung ausgeht, die mit der intensiv empfundenen Angst vor Selbstverlust beziehungsweise der Einbuße von Authentizität und Autonomie einhergeht. Die gefürchtete »Zwangskonvertierung«,

die Teil ihres kollektiven Erlebnisgrunds ist, kann als Angst vor »Sunnitisierung« gedeutet werden, die in der Türkei sowohl einen historischen als auch höchst aktuellen Ereignisbezug aufweist (Ağuiçenoğlu 2012, 566).

Die tradierte Grenzziehung gegenüber potenziellen sunnitischen Ehemännern soll die Töchtergeneration vor einer antizipierten »Unterwerfung« bewahren, die sinnbildlich am Symbol des Kopftuchs als Zeichen von Unfreiheit und Zwang festgemacht wird. Denn das Kopftuch steht in dieser Sicht für ein religiöses Dogma (Taşçı 2006, 176). Der geteilte kollektive Erfahrungsraum der jungen Frauen wird durch die Tradierung dieser Angst der Eltern vor *Moralisierung* und *moralischer Normierung*, welche sich in Anpassungsdruck, Zwang und dem Verlust einer authentischen alevitischen Lebensweise ausdrückt, strukturiert.

4.4 Wider den Ausschluss von Sunniten als Ehegatten: Selbstkritische Reflexionen

In dem Widerspruch, den die Frauen artikulieren und ansatzweise sogar selbst aufdecken, steckt bereits Kritik an ihren Eltern, die sich zwar im Vergleich mit den Sunnit_innen als freier und offener darstellen würden, jedoch ihre eigenen Kinder kontrollieren und deren Entscheidungsfreiheit einschränken, etwa dann, wenn es um die Partnerwahl geht. Beide Frauen setzen sich *reflexiv* und *kritisch* mit den von den Eltern angebotenen Einstellungen und Orientierungen auseinander. Am Schluss der zitierten Sequenz wird nämlich herausgestellt, dass die Ehe mit einem Mitglied der Eigengruppe nicht zwingend positiver verlaufen muss und schon diese Überlegung stellt die strenge Dichotomie des »guten« alevitischen und des »schlechten« sunnitischen Mannes infrage. Ayla und Handan kritisieren und verurteilen im Verlauf der Gruppendiskussion letztlich das folgende moralische Gebot ihrer Eigengruppe scharf:

Ayla: [...] also ne so ich mein der sagt şey, ne olursa olsun, bizden olsun. [dt.: Dings, egal was er auch ist, Hauptsache einer von uns]

I: Mmh

Ayla: diyolarlar [sagen sie]. Es ist egal was er ist, Hauptsache einer von uns.

I: Mmh.

Handan: Ja.

Ayla: Aber ehm das find ich nicht, weil unsere, also die kurdischen Aleviten genauso scheiße sein können.

(?): Mmh

Ayla: wie eh wie so 'n türkischer Sunnite.

[...] (Handan und Ayla 2017, Z. 1627ff.)

Aus der Orientierung an der Erfahrung, dass auch Mitglieder der Eigengruppe »scheiße« sein und einen »schlechten Charakter« haben können, kritisieren die beiden Frauen ihr Herkunftsmilieu und dessen moralisierende und homogenisierende Zuschreibungen gegenüber sunnitischen Männern. So widersprechen beide der Orientierung innerhalb ihrer familialen Herkunftsgruppe, dass die Eigengruppenmitgliedschaft und die Endogamie das wichtigste Gebot in der Partnerwahl darstelle. Beide Frauen distanzieren sich von der pauschalen Haltung der Eltern und Verwandten. Das zeigt sich insbesondere an der Kritik gegenüber dem auf Türkisch gesprochenen, unausweichlichen moralischen Gebot beziehungsweise dem Imperativ: »Egal was er auch ist, Hauptsache einer von uns«, welches die Eigengruppenmitgliedschaft zum höchsten Auswahlkriterium macht. Ebenso wird die klare Trennung zwischen den moralisch guten Alevit_innen und den schlechten Sunnit_innen in dieser Sequenz damit untergraben und aufgehoben. Die positive Wahrnehmung der Eigengruppe gerät aus Sicht der Frauen ins Wanken. Dennoch haben sie verinnerlicht, dass eine sunnitisch-alevitische Ehe nicht wünschenswert ist, denn selbst wenn die Frauen einen säkularen sunnitischen Mann heiraten würden, bliebe die Angst vor einer im Alter plötzlich eintretenden Religiosität des Mannes bestehen (Handan und Ayla 2017, Z. 1647ff.). Die Frauen befinden sich also in einem Orientierungsdilemma.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass die Familie einen hohen Stellenwert in der Partnerwahl besitzt, just diese soziale Tatsache von den jungen Frauen aber auch kritisch reflektiert und hinterfragt wird. Das Fallbeispiel veranschaulicht, wie sich die psychosozialen Auswirkungen und intergenerationalen Tradierungen von erlittenen Verletzungen im konjunktiven Erfahrungsraum der jungen Frauen reaktualisieren. Auch sie sind nicht frei von Abgrenzungs- und Abschließungsbemühungen, die aus Angst und in der Antizipation drohender Übergriffe und Fremdbestimmungen erwachsen. Strenge Religiosität sowie das damit assoziierte unmoralische Verhalten missionarisch-übergriffiger sunnitischer Männer und ihrer Familien, mithin die Angst vor Selbstverlust, markieren die psychische Notwendigkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen Eigen- und Fremdgruppe.

5 Moralisierung als diskursive Praxis der Inklusion und Exklusion

In der vorgestellten Analyse wird deutlich, dass das Selbstverständnis der Alevit_innen und ihre Gruppenkonstitution nicht ohne den wiederholten Vergleich mit den Sunnit_innen auskommt. Die beiden Gruppen verbindet eine weit in die Vergangenheit zurückreichende Verletzungsgeschichte, die noch die gegenwärtigen Beziehungen merklich prägt. Selbst wer um Verständigung und Versöhnung bemüht sein mag, vergisst nicht (und vergibt und verzeiht vielleicht auch nicht einfach alles) (vgl. Straub

2014). Aus diesem historisch tradierten, kommunikativ und interaktiv vermittelten Verhältnis heraus beziehen die Alevit_innen ihr eigenes Selbst- und auch Moralverständnis, welches in Opposition zu als macht- und herrschaftsorientiert charakterisierten Sunnit_innen bestimmt wird. Es scheint zwar paradox, aber durch die geübte Kritik an dem moralisch verwerflichen Charakter der Sunnit_innen und ihren Regeln, Sitten und Bräuchen, die eng mit Überlegenheitsgebaren und hegemonialen Ansprüchen verbunden werden, werten die Alevit_innen ihre Eigengruppe auf und schreiben nun sich selbst moralische Überlegenheit zu.

Bei den von mir analysierten Sequenzen handelt es sich zwar nur um einen kleinen Ausschnitt aus der komplexen Beziehung zwischen den interessierenden Gruppen. Doch verweisen bereits diese kurzen Passagen und Analysen auf das Muster der *Basisbeziehung* gegenüber den Sunnit_innen (vgl. Sökefeld 2008a, 2008b), die nicht zuletzt über moralische oder moralisch konnotierte Abgrenzungen verläuft. Auch weitere von mir erhobene Daten und empirische Vergleichshorizonte – wie etwa die jährlichen Erinnerungen an das Massaker von Sivas 1993 durch die alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) – bestätigen die bleibende Bedeutung dieser *Basisdifferenz* in bestimmten Konstellationen, wie etwa einer Ehebeziehung.

Die Analysen legen es nahe, die intergenerational tradierte Bedeutung konkreter historischer (Gewalt-)Ereignisse, aber auch Erzählungen und nonverbale, unbewusste und interaktiv vermittelte aktionale Erinnerungen und Inszenierungen, die sich in den soziokulturellen Erfahrungs- und Erlebnisgründen der Subjekte niederschlagen, psychologisch ernst zu nehmen. Sie prägen das Selbst- und Weltverhältnis und das Handeln von Nachkommen oftmals noch nach Generationen. Exzessive kollektive Gewalt vergeht und verblasst nicht einfach (vgl. Straub 2014, 77–83). Das zeigen viele Begegnungs- und Beziehungsgeschichten – man denke neben Alevit_innen und Sunnit_innen auch an Menschen jüdischen Glaubens und Deutsche nicht jüdischen Glaubens, die nicht nur von Jüdinnen und Juden noch lange als Nachfahren der Nazis betrachtet und gefürchtet werden dürften, oder an die belasteten Beziehungen zwischen Schwarzen und Weißen, die (nicht nur in den Vereinigten Staaten von Amerika oder Südafrika) bis heute im Schatten der Sklaverei und anderer Formen exzessiver kollektiver Gewalt stehen.

Vieles von dem, was sich gegenwärtig zwischen Alevit_innen und Sunnit_innen abspielt – irgendwo auf der Welt –, lässt sich nur verstehen und erklären, wenn wir uns mit ihrem gemeinsamen Gewordensein und mit ihren einseitigen oder beidseitigen Verletzungen auseinandersetzen. Die erlebten und tradierten kollektiven Verletzungen haben ihre psychosozialen Spuren hinterlassen. Es gehört zu den Aufgaben einer kritischen Sozial- und Kulturpsychologie, sie zu rekonstruieren und damit Verständigungsmöglichkeiten zwischen Gruppen zu schaffen, die sonst verschlossen blieben. Dadurch können scheinbar unverrückbare Grenzen in ihrer Genese und Funktion erkannt und womöglich hinterfragt und verschoben werden, denn Grenzziehungen sind stets situa-

tive und strategische Operationen, keine Naturgesetze. Das zeigen nicht zuletzt von mir erhobene Daten, die von alevitisch-sunnitischen Freundschaften zeugen und sogar von eingegangenen Ehen erzählen, auch wenn dadurch ein gerade in der alevitischen Gemeinschaft verhärtetes Tabu gebrochen und die Bindung an die Herkunftsfamilie aufs Spiel gesetzt wurde. Aber das ist eine andere Geschichte.

Anmerkungen

- 1 Ich bedanke mich herzlich für die kollegiale Unterstützung durch Ines Gottschalk, Rebecca Thrun und die konstruktiven Anmerkungen und Kommentierungen durch Jürgen Straub sowie die Gutachter_innen des Beitrags.
- 2 In einigen der Passagen wie etwa hier übernehme ich Formulierungen aus einem an anderer Stelle publizierten Aufsatz, den ich gemeinsam mit Jürgen Straub verfasst habe (vgl. Straub und Tepeli 2021).
- 3 Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich an dieser Stelle auf detaillierte Transkriptionszeichen.

Literatur

- Ağuiçenoğlu, Hüseyin. 2012. »Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei«. In *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging*, hrsg. v. Christine Lienemann-Perrin und Wolfgang Lienemann, 560–75. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Aksünger-Kizil, Handan. 2017. »Zur Situation der anatolischen Aleviten in Deutschland und Österreich«. In *Islam europäischer Prägung*, hrsg. v. Susanne Raab und Franz Wolf, 161–81. Wien: DI Hans Gruber (ÖIF).
- Balkanlioğlu, Mehmet Ali. 2011. *Influence of Alevi-Sunni Inter-marriage on the Spouses' Religious Affiliation, Family Relations, and Social Environment: A Qualitative Study of Turkish Couples*. PhD Diss., University of Texas.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Beetz, Michael. 2009. »Was können Soziologen von Moral verstehen? Gesellschaftliche Praxisfelder und ihre moralischen Kompetenzerfordernisse«. *Berliner Journal für Soziologie* (19): 248–67.
- Bergmann, Jörg. 1999. Alltagsmoral. Eine Erkundung. *Das Kursbuch*. Heft Nr. 136: 105–20.
- Bergmann, Jörg. 2010. »Die kategoriale Herstellung von Ethnizität – Ethnometnologische Überlegungen zur Ethnizitätsforschung«. In *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenz*, hrsg. v. Marion Müller und Darius Zifonun, 155–71. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Boesch, Ernst E. 1991. *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. New York: Springer.
- Bohsack, Ralf. 2014. *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 9. Aufl. Opladen & Toronto: Barbara Budrich.
- Elias, Norbert und John L. Scotson. 1990 [1965]. *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dressler, Markus. 2002. *Die alevitische Religion – Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg: Ergon.

- Eckensberger, Lutz H. 2007. »Werte und Moral«. In *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, hrsg. v. Jürgen Straub, Arne Weidemann und Doris Weidemann, 505–15. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler.
- Foroutan, Naika. 2019. *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der Demokratie*. Bielefeld: transcript.
- Freud, Sigmund. 1912–13a. *Totem und Tabu*. Gesammelte Werke, Bd. IX.
- Gorzewski, Andreas. 2010. *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*. Berlin: EBV.
- Herzog, Walter. 2018. »Moral«. In *Stichwörter der Kulturpsychologie. Jürgen Straub zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Anna Sieben und Carlos Kölbl, 293–99. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Kalbarczyk, Nora und Martina Loth. 2017. »Alevitentum im Gespräch mit Wissenschaft und Christentum – Symposium an der Akademie der Weltreligionen, 8. April 2017, Universität Hamburg«. *CIBEDO–Beiträge* Heft Nr. 2: 89–91.
- Kaya, Asiye. 2009. *Mutter-Tochter-Beziehungen in der Migration. Biographische Erfahrungen im alevitischen und sunnitischen Kontext*. Wiesbaden: Springer VS.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. 1988. *Die Kizilbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Schwarz.
- Massicard, Elise. 2013. *The Alevi in Turkey and Europe. Identity and Managing Territorial Diversity*. London & New York: Routledge.
- Mahçupyan, Etyen. 2017. *European Citizens with Origins in Turkey: A Close Look at Alevi and Sunni Groups*. Istanbul: Center for Public Policy and Democracy Studies.
- Parker, T. Michael und Ronnie Janoff-Bulman. 2013. »Lessons from Morality-Based Social Identity: The Power of Outgroup »Hate«, Not Just Ingroup »Love««. *Social Justice Research*, 26 (1): o. S.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 2003. *Grundbegriffe der Ethik. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Sökefeld, Martin. 2008a. *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*. New York: Berghahn Books.
- Sökefeld, Martin. 2008b. »Einleitung«. In *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, hrsg. v. Martin Sökefeld, 7–36. Bielefeld: transcript.
- Straub, Jürgen. 2010. »Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analyse in der Kulturpsychologie«. In *Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse. Hermeneutik und die komparative Analyse kulturellen Handelns*, hrsg. v. Gabriele Cappai, Shingo Shimada und Jürgen Straub, 39–99. Bielefeld: transcript.
- Straub, Jürgen. 2014. »Verletzungsverhältnisse, Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis«. *Zeitschrift für Pädagogik* (6): 74–95.
- Straub, Jürgen. 2015. »Personale Identität und religiöser Glaube im Zeitalter der Kontingenz«. In *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, hrsg. v. Tuba Işık und Sabine Schmitz, 99–158. Bielefeld: transcript.
- Straub, Jürgen. 2019. *Die Macht negativer Affekte. Identität, kulturelle Unterschiede, interkulturelle Kompetenz*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Straub, Jürgen. 2020. »Ordnung, Reinheit, Identität und ihre Auflösung. Zygmunt Baumanns Ideen von Mensch und Moral in der Post-/Moderne«. In *Fehlverhalten der Postmoderne. Weiter-Denken mit Zygmunt Bauman*, hrsg. v. Kristin Platt, 69–134. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft (im Druck).
- Straub, Jürgen und Dilek Aysel Tepeli. 2021. »Verletzungsverhältnisse, interreligiöse Konflikte und Abjektionen in multikulturellen Einwanderungsgesellschaften. Revisionen in der interdisziplinären Migrationsforschung«. In *Figurationen spätmoderner Lebensführung*, hrsg. v. Katarina Busch, Susanne Benzel, Benedikt Salfeld und Julia Schreiber. Wiesbaden: Springer VS (im Druck).

- Tan, Dursun. 1999. Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation. In *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, hrsg. v. Gerdien Jonker, 65–91. Berlin: Zentrum Moderner Orient.
- Taşçı, Hülya. 2006. *Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei*. Berlin: LIT-Verlag.
- Tezcan, Levent. 2016. »Islam«. In *20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen*, hrsg. v. Peter Dinzelsbacher, 151–71. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Thode-Arora, Hilke. 1999. *Interethnische Ehen. Theoretische und methodische Grundlagen ihrer Erforschung*. Berlin & Hamburg: Reimer.
- Verkuyten, Maykel und Ali Aslan Yıldız. 2011. »Inclusive Victimhood: Social Identity and the Politicization of Collective Trauma among Turkey's Alevis in Western Europe«. *Peace and Conflict* 17 (3): 243–69.
- Wimmer, Andreas. 2008. »Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft: Jenseits des Herderschen Commonsense. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (48): 57–80.

Die Autorin

Dilek A. Tepeli, M.A. Sozialwissenschaft, wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Identitäts-, Intergruppen- und Habitusforschung, soziale Stigmatisierungs-, Vorurteils- und Ungleichheitsforschung, qualitative Sozialforschung.

Kontakt: aysel.tepeli@rub.de; Homepage: www.forschungskolleg-replir.de/

»DA wurd ich Auch ganz blöde angeguckt«

Das moralische Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichem Anspruch und individueller Integrität in einer Selbsthilfegruppe zum Thema Übergewicht

Sarah Hitzler

Journal für Psychologie, 28(2), 124–146

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-124>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Selbsthilfegruppen sind Orte, an welchen Personen mit Ausgrenzungserfahrungen einander gezielt suchen. Das erlebte individuelle Abweichen von gesellschaftlich gesetzten Normalitätserwartungen wird dabei oftmals in Begriffen von Moralität verhandelt. Moralisierende Narrative werden eingesetzt, um das Erleben des eigenen Abweichens zu beschreiben, um den Umgang anderer Personen mit diesem Abweichen zu erörtern, aber auch um über das Abweichen anderer Personen zu sprechen. An transkribierten Tonaufnahmen einer Gruppensitzung einer Selbsthilfegruppe für Personen mit starkem Übergewicht wird anhand konversationsanalytischer Methoden gezeigt, dass die hierfür herangezogenen Wertesysteme nicht homogen und stabil erscheinen. Gesellschaftliche Normen in Bezug auf Körperformen und lokale Normen von Gesichtswahrung und Empathie eröffnen ein Spannungsfeld von Erwartungshaltungen, das die Gesprächsbeteiligten in paradoxe Positionen versetzt. Vor diesem Spannungsfeld stellt sich die moralische Integration der Gruppe und Aufrechterhaltung der dortigen Solidarität als stetige und komplexe Arbeitsleistung dar. Eine Strategie hierfür ist spezifische Vagheit in Erzählungen, die affektive Affiliation befördert und inhaltliche Kritik vermeidet.

Schlüsselwörter: Moralisierung, Selbsthilfegruppen, Konversationsanalyse, Ausgrenzung, Erzählungen, Vagheit

Summary

»They gave me real funny looks THERE tOo«. The moral tension between societal norms and individual integrity in a self-help group on obesity

Self-help groups offer contexts for individuals with similar experiences of social exclusion to find each other. Members work to understand these experiences of individual deviation from

societal norms by drawing on concepts of morality. Moralising narratives are used to discuss how this deviation is experienced and how it is addressed by others, but also how other individuals are perceived as deviating. Applying conversation analytical methods to transcribed audio recordings of a session of a self-help group for people with obesity, this article shows that the norms drawn on in this form of communication are neither homogenous nor stable. Societal norms regarding body shape and local norms of face saving and empathy form a constant tension of expectations resulting in paradoxical interactional positions. Morally integrating the group and maintaining a stance of solidarity proves to be constant hard and complex interactional work under these circumstances. One relevant strategy is the use of specific vagueness in narratives, which fosters affective affiliation while avoiding topical criticism.

Keywords: Moralising, self-help groups, conversation analysis, exclusion, narratives, vagueness

1 Einleitung

In der Einleitung zu ihrem zweibändigen Sammelwerk über die »kommunikative Konstruktion von Moral« vermuten Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, dass »eine verbindliche kollektive Moral, die den Menschen ihre Plätze anweist, in unserer Gesellschaft nicht mehr auszumachen« sei (Bergmann und Luckmann 2013b, 34). Dies bedeute aber nicht, dass Moral gesellschaftlich keine Rolle mehr spiele, vielmehr habe sie sich in lokale, interaktive Zusammenhänge zurückgezogen, wo sie, trotz eines deutlich verringerten Geltungsanspruchs, der Integration begrenzter Gruppen diene (Bergmann und Luckmann 2013b, 34ff.). Die Studien, die sie in diesen Bänden versammeln, dienen der empirisch fundierten Ausgestaltung dieser Perspektive mit Blick auf eine große Vielfalt von Feldern und Kontexten. Der von Bergmann und Luckmann vorgeschlagene interaktionistische Blick auf Moral ermöglicht es, sich von Moral als dekontextualisiertem, innerlichen Phänomen zu lösen und stattdessen in den Blick zu nehmen, welchen (lokalen) sozialen Zweck ihre Externalisierung, nämlich das Moralisieren erfüllt. Der vorliegende Text versteht sich als Beitrag zu diesem Verständnis, indem er die Rolle von Moralisierungen in einem spezifischen Setting, einer Selbsthilfegruppe von Personen mit Adipositas, untersucht. Gleichzeitig möchte ich aufzeigen, dass Moralisierung sich hier trotz ihrer klar lokalen Verfasstheit nicht völlig von gesellschaftlichen Normen lösen kann, sondern dort, wo gesellschaftliche Zugehörigkeit strittig ist, an diesen Normen orientiert. Dies macht sie zu harter interaktiver Arbeit.

1.1 Moral als lokales Produkt und Ressource

»Moral ist in der Alltagskommunikation allgegenwärtig« (Bergmann und Luckmann 2013b, 14), sie ist ihr durch einen steten Rückbezug auf Werte, die den eigenen Handlungsentscheidungen zugrunde liegen, eingewoben und bleibt gerade dadurch oftmals unbemerkt. Der gemeinsame, unhinterfragte, intersubjektiv hergestellte und in einzelnen Begegnungen gefestigte Konsens mit Blick darauf, »was richtig und was falsch ist« (Luckmann 2002, 286), hat integrative Kraft. Erst dort, wo dieser Konsens durch ihm entgegengesetztes Handeln irritiert wird, wird er überhaupt offenbar und macht moralisierende Kommunikation relevant. Diese Kommunikation kann etwa dazu dienen, sich innerhalb einer Gruppe der Einigkeit zu vergewissern (Christmann 2013), eine negative Erfahrung als widerfahrenes Unrecht zu rahmen (Günthner 2013a) oder sich selbst in einem positiven Licht zu präsentieren (Goblirsch 2006). Ein erfolgreiches Format hierfür ist die Erzählung, die Handlungen anderer nachzeichnen und als moralisch fragwürdig darstellen kann, oftmals, ohne dass diese Bewertung explizit gemacht werden muss (etwa bei der Klatschkommunikation, Bergmann 1987, oder Beschwerdenarrativen, Baruch 1981 und Schegloff 2005). Der Bruch in der moralischen Erwartung verleiht diesen Geschichten ihre Erzählbarkeit (Tellability, Sacks 1995), gleichzeitig dient die Geschichte dem Beleg moralisch fragwürdigen Handelns, ohne dass dieses lediglich behauptet (oder auch überhaupt nur erwähnt) werden müsste. Darüber hinaus verortet die Erzählung auch ihre Produzent*innen in einem moralischen Gefüge, indem sie deren moralische Vorannahmen offenlegt. Während dies im Sinne einer positiven Positionierung durchaus beabsichtigt sein kann (Goblirsch 2006), setzt es aber voraus, dass die Rezipient*innen diese moralische Einschätzung teilen. Das Moralisieren ist demnach immer auch riskant: Die moralisierende Person setzt sich der Gefahr aus, selbst einem moralischen Urteil unterzogen zu werden (Bergmann und Luckmann 2013a, 30).

1.2 Selbsthilfegruppen

Selbsthilfegruppen sind Orte, welche Gesellschaftsmitglieder aufsuchen, die mit einem Problem in ihrem Leben konfrontiert sind, das sie in ihren alltäglichen sozialen Bezügen selbst nicht lösen können. Anders als die Konsultation von Expert*innen, an welche sich Menschen in einer solchen Situation häufig wenden (R. Hitzler et al. 1994), zielt aber der Besuch in einer Selbsthilfegruppe auf den Austausch mit Personen, denen das Problem selbst aus der Innensicht vertraut ist. Selbsthilfegruppen sind damit immer auch Orte, an denen sich von den Selbstverständlichkeiten der Gesellschaft abgegrenzt wird, die sich als Bezugspunkte zur Problembewältigung als nicht zureichend erwiesen haben. Hieraus resultiert das häufig zu den Qualitäten der Selbsthilfe gezählte »Ver-

ständnis« (etwa Straka 2006), das Gruppenmitglieder füreinander aufbringen, ohne sich erklären zu müssen: Bestimmte Erfahrungen werden als gültig vorausgesetzt, die für Personen, die nicht unter denselben Einschränkungen leiden, als nicht zugänglich oder auch nur verständlich erachtet werden.

Aus diesen Eindrücken von Andersartigkeit entspringen oftmals Erfahrungen von Exklusion oder Stigmatisierung, welche eng mit Fragen danach verzahnt sind, welche Erwartungen an andere Gesellschaftsmitglieder gestellt werden können. So wird in Gruppen zur Suchtbewältigung darüber debattiert, wie eine Weinflasche zu bewerten ist, die von einem über die eigene Suchterkrankung informierten Familienmitglied als Geschenk überreicht wird; Gruppen über chronische Erkrankungen tauschen sich über die Erfahrung aus, mit unspezifischen körperlichen Leiden durch medizinisches Personal als psychisch labil bewertet zu werden; in Gruppen interkultureller Familienkonstellationen werden Erfahrungen mit abwertenden Bemerkungen über das Aussehen der eigenen Kinder geteilt. Die individuellen Probleme, mögen sie körperlicher, psychischer oder politischer Art sein, umfassen demnach stets auch eine soziale Dimension, indem die Erfahrung gemacht wird, mit einer spezifischen Eigenheit gesellschaftlichen Normalerwartungen nicht zu entsprechen. Selbsthilfegruppen sind damit Kontexte, die die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen und Erwartungen anhand konkreter Erfahrungen und damit die moralische Kommunikation befördern.

Auch in Selbsthilfegruppen erweisen sich Narrative als sehr zentrales Format (Arminen 2004; Paulus und Varga 2015). Sie ermöglichen es Mitgliedern, Inhalte und Themen in die Gruppe einzubringen, ohne diese abstrahierend benennen oder bewerten zu müssen. Allgemein geteilte Werte und Normen können mit konkreten Inhalten gefüllt und auf Individuen bezogen werden, was den Gruppenkonsens und -zusammenhalt stärken kann (Arminen 1998). Erfahrungen können anderen zur Einschätzung vorgelegt werden, ohne dass sie durch die erzählende Person bereits selbst ganz begriffen und bewertet sein müssen; Ratschläge können vermittelt durch die Darstellung eigener erfolgreicher Vorgehensweise nahegelegt werden, ohne anmaßend oder übergriffig zu erscheinen (S. Hitzler i. V.). Als natürliche Umgebung für die Bearbeitung von moralischen Inhalten bieten sich somit Erzählungen dafür an, wahrgenommene moralische Spannungen interaktiv zur Verfügung zu stellen und somit für die Gruppe bearbeitbar zu machen.

1.3 Methode

Die in diesem Beitrag analysierten Daten sind Teil eines an der Universität Bielefeld angelegten Korpus von Audioaufnahmen von Treffen verschiedener Selbsthilfegruppen, die sich in ihren Zielsetzungen und Themen unterscheiden. Es wurden dabei Grup-

pen aufgezeichnet, die als reine Peergruppen funktionieren: Alle Beteiligten sind selbst Betroffene. Analysiert werden die Gesprächsausschnitte anhand der Methode der Konversationsanalyse (Sacks 1995). Diese Methode gründet sich in Anschluss an die Ethnomethodologie in der Annahme, dass soziale Realität im lokal-situierten Miteinander von Gesellschaftsmitgliedern im zeitlichen Vollzug hergestellt und gefestigt wird (Garfinkel 1967). Soziale Variablen gelten nicht als a priori strukturell determiniert, sondern bekommen erst in ihrer Relevantsetzung in der tatsächlichen Interaktion Bedeutung. Dabei wird davon ausgegangen, dass diese Herstellungsleistungen von den Mitgliedern zwar auf feinkörnigen wechselseitigen Sinnzuschreibungen beruhen, gleichzeitig aber üblicherweise selbst unbemerkt bleiben. Datenformen, in welchen Selbstauskünfte eliziert werden, wie etwa Interviews, können deshalb aus dieser Perspektive keine Auskunft über die Konstruktionen von Mitgliedern geben. Aus einem (eingeschränkt) naturalistischen Datenverständnis heraus bemüht sich die Konversationsanalyse, zum einen die zu analysierende Situation möglichst nicht zu beeinflussen, und zum anderen die Dokumentation und die Interpretation eines sozialen Ereignisses weitestgehend zu trennen (Bergmann 1985). Weit über den reinen Inhalt des Gesagten hinaus ist dabei auch dessen Form von Relevanz: Intonation, Lautstärke, Betonungen und Pausen sind allesamt Instrumente, die zur Herstellung von Sinn herangezogen werden können, und die deshalb für die Analyse zur Verfügung stehen müssen. Datengrundlage der Konversationsanalyse sind demnach stets Aufzeichnungen von möglichst unveränderten sozialen Interaktionen, anhand derer detaillierte Transkripte erstellt werden, die von der Prämisse geleitet sind, dass alle beobachtbaren Phänomene grundsätzlich zur Herstellung von Ordnung dienen können und deshalb nicht a priori als irrelevant behandelt werden dürfen. Die Analysen vollziehen sich kleinschrittig entlang der ursprünglichen zeitlichen Abläufe, um die Konstruktionsleistungen in ihren wechselseitigen Bezügen nachzeichnen zu können. Die hier zitierten Gesprächsausschnitte wurden nach GAT2 transkribiert (Selting et al. 2009); die Transkriptionskonventionen finden sich im Anhang.

2 Analyse

Die im Folgenden analysierten Gesprächssequenzen entstammen einer Selbsthilfegruppe von Personen, die sich als stark übergewichtig empfinden und diesem Übergewicht durch konventionelle Abnahme (also nicht durch operative Maßnahmen) entgegenzutreten möchten. Sie sind im Kontext einer im Zuge der Jahresplanung durch die Gruppe anberaumten Diskussion über die Stigmatisierung von Personen mit Übergewicht im Alltag zu verorten. Dabei werden verschiedene Situationen diskutiert, in welchen es zu Ausgrenzungen kommen kann; diese rangieren von Beispielen aus den (sozialen) Medien über generalisierte Beobachtungen hin zu individuellen Erfahrungen.

2.1 Der Zwiespalt zwischen gesellschaftlicher Norm und Gesichtswahrung

Im Rahmen der Diskussion finden sich bald Hinweise darauf, dass die Gruppenmitglieder mit Blick auf die Frage nach gesellschaftlicher Ausgrenzung mit moralischen Verstrickungen konfrontiert sind. Dies lässt sich anhand einer kurzen Erzählung aufzeigen, die Cordula¹ in die Gruppe einbringt, als das Thema aufkommt, inwieweit Diskriminierung auch von Personen erfahren wird, die selbst übergewichtig sind.

Ausschnitt 1

01 CO: °h wobei (---) Ich hab mich da AUch schon bei erwIscht,
 02 dass ich irgendwann in der Uni (-) auf_m cAmpus sa:ß;
 03 und dann is- (--)
 04 es war S:U:per heiß dieser sÖmmer war das [dies
 05 EL: [hm

((Auslassung: Suche nach dem genauen Zeitpunkt))

06 CO: [°h ↑↑und <<fallend> da is da eine vorbEigelaufen;>
 07 die war Auch sehr stark übergewichtich-
 08 und HAT eben Eis gegessen,
 09 und (.) mein erster gedanke war tatsÄchli:ch (--)
 10 ((klatschendes Geräusch)) (-) JA.=Iss dir noch_n eis.
 11 [und mein zweiter gedanke war] (-)
 12 BI: [((lacht))]
 13 CO: BI:N ich scheiße;
 14 BI: ((lacht))
 15 CO: JA ich mein ich hab ja auch nichts `gesAcht [oder so._ne,
 16 BI: [((lacht))]
 17 CO: irgendwie ga[nz (xxx xxx) tun,
 18 DU: [((lacht))
 19 CO: aber- °hh (-)
 20 DU: ja oh mann.
 21 CO: DAS (-) fand ich schon richtig ↑KACke von ^mir. (--)
 22 CO: <<p> das wa:r nich so: ast^REIN.
 23 (--)

Cordula berichtet von einer Situation, in der ihr selbst eine Person mit starkem Übergewicht negativ aufgefallen ist, weil diese ein Eis aß. Gleichzeitig wertet sie sich selbst für diese negative Zuschreibung stark ab. Die doppelte moralische Bewertung, die Cordula vornimmt, stellt sie als sequenziellen Ablauf von inneren Prozessen dar: Ihre erste – unmittelbare, unreflektierte – Reaktion besteht in einer höhnischen Kritik am Essverhalten der beobachteten Person, das unmittelbar mit deren Erscheinungsbild korreliert

wird; diese Kritik wird darüber hinaus als (fiktive) direkte Ansprache formuliert, was den gesichtsbedrohenden Charakter noch verstärkt (*»JA.=Iss dir noch_n eis.«*, Z. 1/10). Die zweite Bewertung, welche im direkten Anschluss erfolgt, ist demgegenüber ein Metakommentar zu jener ersten Reaktion, der nicht nur die vorgenommene Zuschreibung, sondern deren Produzentin als Person stark kritisch herabwürdigt: *»BI:N ich scheiße«* (Z. 1/13). In dieser sehr harschen Reproduktion widersprüchlicher Zuschreibungen lassen sich zunächst Orientierungen an unterschiedlichen gesellschaftlichen Normen finden: auf der einen Seite die Orientierung am gesellschaftlichen Schlankheitsideal, gekoppelt mit Annahmen darüber, dass dieses erstens über Ernährung zu erreichen sei, dass es zweitens eine Verpflichtung dazu gebe, dies zu tun, und dass daher drittens der Verzehr von Eis übergewichtigen Leuten nicht zugestanden werden sollte. Auf der anderen Seite orientiert sich Cordula vermutlich ebenfalls an gesellschaftlichen Normen, welche jedoch, da sie hier keine Begründungsfigur liefert, implizit bleiben. *Scheiße* findet sie sich vermutlich aufgrund von mangelnder Toleranz, möglicherweise auch aufgrund von Strenge vor dem Hintergrund mildernder Umstände, welche bereits in der Einleitung der Erzählung rahmend aufgeführt worden sind (*»es war S:U:per heiß«*, Z. 1/04).

Dieses Dilemma von konfligierenden gesellschaftlichen Normen wird jedoch dadurch noch verschärft, dass Cordula sich der gleichen Kategorie zuordnet, der die Protagonistin ihrer Erzählung angehört: *»die war Auch sehr stark übergewichtig«* (Z. 1/07). Cordula urteilt also nicht aus der gesellschaftlich sicheren Warte einer dem Ideal entsprechenden (dünnen²) Person, sondern aus der Perspektive einer Person, der ebendiese Normen selbst starke persönliche Einschränkungen abverlangen. Ihre Selbstbewertung *»BI:N ich scheiße«* kann also auch auf diesen Konflikt zurückzuführen sein und sich darauf beziehen, dass sie keine solidarische, sondern im Gegenteil eine normaffirmative Haltung eingenommen hat, die die Stigmatisierung einer Gruppierung unterstützt, der sie sich zugehörig fühlt. Durch die massive Selbstkritik, und sei sie auch nur erzählt, nimmt Cordula an diesem Punkt auch mögliche Kritik der anderen (der angegriffenen Gruppierung ebenfalls zugehörigen) Teilnehmer*innen vorweg (vgl. Speer 2019, 816ff.).

Die Reaktion der anderen Gruppenteilnehmer*innen unterstützt diese Lesart. Der selbstabwertenden Formulierung, sie sei *»scheiße«*, wird von niemandem widersprochen. Dies ist für diese Art von Aussagen in der Interaktion sehr ungewöhnlich. Pomerantz beschreibt für Selbstabwertungen (Self-deprecations) eine Reihe von präferierten Reaktionen, die darauf zielen, dieser Selbstabwertung etwas entgegenzusetzen, und welche damit gesichtswahrenden Charakter haben (Pomerantz 1984). Da eine entsprechende Reaktion ausbleibt, nimmt Cordula selbst eine gesichtswahrende Handlung vor, indem sie mildernd hinzufügt, sie habe die abwertende Einschätzung nicht laut ausgesprochen. Dies ist nun eine Einladung zur Zustimmung, der die anderen aber wiederum nicht folgen. Wie zuvor wird nur durch verhaltenes Lachen reagiert, was ein Hinweis auf eine angespannte Situation sein kann (Adelswärd 1989). Cordula nimmt

die Rechtfertigung daraufhin in einer Andeutung wieder zurück (»*aber- °hh*«, Z. 1/19), was eine ebenso angedeutete Zustimmung von Dunya elizitiert (»*ja oh mann*«, Z. 1/20). In zwei weiteren Beiträgen (Z. 1/21f.) schwächt Cordula nun selbst die Schwere ihrer Selbstkritik weiter ab, indem sie die Kritikwürdigkeit ihres Verhaltens zwar aufrechterhält, aber zunehmend mildere Formulierungen dafür findet (»*scheiße*« – »*kacke*« – »*nicht so astrein*«) und gleichzeitig das Agens verschiebt (»*ich*« – »*von mir*« – »*das*«). Dennoch findet sich weiter keine gesichtswahrende Aktivität der anderen Beteiligten. Die kritische Herabsetzung einer Person, die der gleichen Kategorie angehört wie die Gruppenmitglieder, scheint hier moralisch stark problematisch zu sein.

Das in dieser Sequenz aufscheinende Dilemma zwischen Solidarität und gesellschaftlichen Normen findet sich in verschiedenen Varianten vielfach in der darauffolgenden Diskussion. Cordulas Erzählung löst eine Erörterung über angemessenes Auftreten übergewichtiger Personen in der Öffentlichkeit aus, die durch das gleiche Spannungsfeld geprägt ist, und in welcher sehr heftig um eine angemessene Einschätzung und Bewertung von Verhaltensweisen übergewichtiger Personen gerungen wird (aus Platzgründen wird diese Diskussion hier nicht im Detail nachvollzogen). Die Mitglieder der Gruppe stehen wiederholt vor dem moralischen Dilemma, sich einerseits gesellschaftlichen Ansprüchen an körperliche Attraktivität verpflichtet zu fühlen und diese auch als allgemeingültige Bezugspunkte für andere geltend zu machen, andererseits diesen aber selbst nicht entsprechen zu können. Demnach laufen sie stetig Gefahr, durch die Kritik an Verhaltensweisen oder Erscheinungsbild anderer übergewichtiger Personen gleichsam reflexiv mitverletzt zu werden.

Es ist jedoch nicht nur die Gefahr der beiläufigen Mitverletzung, welche das Bewertungsdilemma für die Mitglieder der Gruppe so relevant werden lässt. Vielmehr kennen sie derartige verletzende Ausgrenzungserfahrungen natürlich auch aus erster Hand. Diese lassen das Dilemma noch deutlicher hervortreten: Die eigene soziale Ausgrenzung geschieht unter Bezug auf Normen, die grundsätzlich als gültig anerkannt werden, aber dennoch selbst nicht eingehalten werden können. So differenziert Cordula an anderer Stelle:

Ausschnitt 2

01 CO: <<:)> °h (.) u:nd ähm (-) °h (-) äh ganz ehrlich-> (-)
 02 wenn sie bei macd0nalds_n spruch machen-
 03 ist das doch schon schEI:ße,
 04 aber Irgendwo kann ich den gedanken dahinter verstEhen,=
 05 =ich kann ihn nAchvollziehen,=
 06 aber wenn sie dann im [!FIT!nessstudio_n] witz machen? (1.0)
 07 DU: [°mhm:::
 08 CO: dA ham sie eigentlich nur noch rechts und links_ne kLatsche verdient.

Cordula verurteilt das *n-spruch-machen*, also die verbale Herabwürdigung von Personen aufgrund ihres Körpergewichts, zwar grundsätzlich. Gleichzeitig differenziert sie aber zwischen solchen Kontexten, in welchen diese Herabwürdigung zumindest prinzipiell nachvollziehbar ist, und solchen, in welchen sie völlig ungerechtfertigt (und sanktionierbar – »*ne klatsche verdient*«, Z. 2/08) ist. Diese Unterscheidung trifft sie (wenn auch implizit) wiederum entlang als gültig betrachteter gesellschaftlicher Normen: Wer übergewichtig dabei beobachtet wird, diesen körperlichen Zustand noch zu befördern (McDonalds), ist moralisch dafür belangbar; wer übergewichtig dabei beobachtet wird, etwas zu seiner Abnahme zu unternehmen (Fitnessstudio), weist den Willen zur Veränderung auf und verhält sich somit moralisch angemessen, sollte also nicht verurteilt werden. Aus dieser Perspektive ist das Übergewicht stets moralisch satisfaktionspflichtig; ein erkennbar angemessener Umgang damit, das heißt eine erkennbare Orientierung an den verletzten Normen, kommt aber dieser Pflicht bereits nach, sodass offene Kritik hier nicht mehr angebracht ist (ähnliche Beobachtungen macht Webb 2009 im Kontext von Sprechstunden bei der Adipositasbehandlung).

Das moralische Defizit wird hier demnach nicht an einer Verhaltensweise festgemacht, sondern an einer Eigenschaft. Dies scheint den Überlegungen von Bergmann und Luckmann zu widersprechen, die moralische Bewertung grundsätzlich an Wahlmöglichkeit und damit an Verantwortung geknüpft sehen (Bergmann und Luckmann 2013b, 26f.). Die moralische Bewertbarkeit resultiert hier daraus, dass die individuelle Eigenschaft des Übergewichts als Resultat einer Kumulation verurteilbarer Verhaltensweisen wahrgenommen wird: »zu viel« essen, »falsch« essen, sich nicht »ausreichend« bewegen (Bordo 1993; Barlösius 2014). Damit wird es der Person mit Übergewicht allerdings verunmöglicht, in einer gegebenen, gesichtsbedrohenden Situation *anders* zu wählen und sich vor dieser Perspektive moralisch angemessen zu verhalten – die Eigenschaft des sichtbaren Übergewichts bleibt, unabhängig davon, ob situiert auf ein Eis verzichtet wird oder nicht. Das Übergewicht lädt so zu jeder Zeit potenziell zu moralischer Kommunikation ein und macht damit stets und grundsätzlich angreifbar. Jede Handlungsentscheidung, die dazu dienlich ist, die kritische Eigenschaft zu stützen, ist so verwerflich.

Damit werden spezifische Verhaltensweisen wie Eisessen oder Zu-McDonalds-Gehen, die gesellschaftlich nicht per se als moralisch fragwürdig behandelt werden, in der Verknüpfung mit der unhintergehbaren Eigenschaft der Adipositas plötzlich zu kritisierbaren Entscheidungen. Das Übergewicht scheint in der Wahrnehmung der Gruppenmitglieder zu einer eigenen Klasse von Normen zu führen, welche mit den Normen für in der gesellschaftlichen Wahrnehmung Normalgewichtige nicht deckungsgleich sind. Worin diese Normen genau bestehen – wann etwa »n Spruch« moralisch angemessen ist und wann nicht –, ist jedoch uneindeutig, wie lange Diskussionen der Gruppe etwa über angemessene Kleidung nahelegen. Das eigene Verhalten erscheint vor dieser Perspektive als prinzipiell jederzeit kritisierbar. Vor der Maßgabe von Erwartungen an Gesichtswahrung sollte diese Kritik grundsätzlich nicht geäußert werden; wird sie doch geäußert, mag sie aber vor dif-

fusen moralischen Erwartungen an Personen mit Übergewicht »nachvollziehbar«, also gerechtfertigt sein. Schließt man sich demnach den gesellschaftlichen Normen an, befindet man sich mit Übergewicht in einer konstanten moralischen Ungewissheit, die zur fortwährenden Gefahr eines im Grunde gerechtfertigten Angriffs auf die eigene Integrität führt.

2.2 Das Nichtsagbare im Spannungsfeld moralischer Erwartungen

Vor diesem Spannungsfeld werden auch Erfahrungen der Stigmatisierung und Ausgrenzung ambivalent. Dies lässt sich an der Darstellung derartiger Erfahrungen gut nachzeichnen. Im Kontext der Diskussion über stigmatisierende Erfahrungen steuert Birgit ein Erlebnis aus jüngeren Jahren bei:

Ausschnitt 3³

01 BI: dann: (.) das nächste übergewicht wa:r- (--)
02 wo ich_s <<f>Echt> ge gedacht hab hier gehst du NIE wieder hin,
03 °hhh (.) <<p>und dann bin da trotzdem immer hingegangen=>
04 =ich war Anfangs oder so in den (1.5)
05 ANfang der neunz_ENde der achtziger,
06 °hh (.) war ich im fitnessstudio MARTje; (-)
07 hier (.) [am kARlseeck.
08 DU: [mhm
09 (--)

((20 Zeilen Auslassung: Aushandlung über genauen Standort des Sportstudios))

10 CO: [okay
11 dann wEiB ich wenigstens wo.
12 aber da hab ich nie drauf geachtet
13 (wusst_gar nicht dass da n spOrtstudio ist,)
14 BI: ja. für dAmen. (-)
15 CO: okay; (--)
16 und DA wurdest du auch so::- (--)
17 BI: oh ^o:h JA.
18 ((lacht))_°hhh (.)
19 ich wOLLte halt damals nich in ein norMAles fitnessstudio?
20 weil DA fand ich_s nOch sch:limmer? (-)
21 DU: mhm
22 BI: <<all> hab ich gedacht=
23 =oka:y> nimm n reines frAuenfitnessstudio- (1.5)
24 BI: <<hauchend> °h_hach ja_h> (.) und das war- (.)

25 BI: [((lacht))
 26 CO: [(xxx xxx xxx) (so Unten)
 27 CO: also die mItglieder oder die trAIner; (-)
 28 CO: trainerInnen,
 29 (---)
 30 BI: ah: sowOhl als Auch:._h (-)
 31 also nich::
 32 CO?: <<tonlos> (boah)>
 33 CO: also DA hab ich [(echt Andere erfahrungen gemacht)]
 34 BI: [nich ALle trainer-]
 35 BI: aber da waren dURchaus welche (-) welche bEi.

Birgit berichtet von Stigmatisierungserfahrungen, die sie als junge Frau in einem Fitnessstudio gemacht hat. Im Versuch, Abwertungen auszuweichen, hat sie sich bereits im Vorfeld gegen ein »normales« Fitnessstudio entschieden und »reines Frauenfitnessstudio«⁴ gewählt, konnte sich durch diese Strategie aber dennoch nicht vor Ausgrenzung schützen. Interessant ist an dieser Erzählung insbesondere die Gewichtung und Ausgestaltung ihrer Elemente. Grundsätzlich lässt sich die Erzählung anhand des von Labov und Waletzky (1967) vorgeschlagenen Schemas für mündliche Erzählungen beschreiben. Birgit beginnt mit einem kurzen *Abstract*, das das Narrativ einleitet und bereits eine erste Schlussfolgerung anbietet; es folgt eine *Orientierung*, anhand welcher der zeitliche und örtliche Kontext des Geschehens präzisiert wird. Im Hauptteil wird der *Plot* dargeboten, der eine sequenzielle Ereigniskette wiedergibt, und an welchen sich eine *Evaluation* anschließt. Ungewöhnlich ist hier jedoch zum einen, wie viel Aufwand in die Orientierung der Erzählung gesteckt wird, und zum anderen, wie inhaltsleer der Plot selbst bleibt.

Im Orientierungsteil grenzt Birgit den Zeitraum einigermaßen vage als »ANfang der neunz_ENde der achtziger« (Z. 3/05) ein, bemüht sich aber um starke Präzision mit Blick auf den Ort: »fitnessstudio MARTje; (-) hier (.) [am kArlseck« (Z. 3/06f.). Sie liefert nicht nur den Namen des Studios, sondern verortet es darüber hinaus in der Stadtgeografie. Im Datenmaterial aus Platzgründen nicht gezeigt ist, wie die Mitglieder ausgiebig gemeinsam versuchen, durch Bezüge auf geteiltes Wissen über Orte innerhalb der Stadt zweifelsfrei einzuordnen, um welches Studio es sich handelt. Erst als auch Cordula zu erkennen gibt, dass sie den Ort zuzuordnen weiß (»okay dann wEiß ich wenigstens wo«, Z. 3/11) und anhand eines Prompts (Lerner 1992) Birgit zur Wiederaufnahme der Geschichte auffordert, fährt diese fort. Die sequenzielle Rekonstruktion der Ereignisse hingegen bleibt merkwürdig schemenhaft. Schon Cordulas Aufforderung bleibt vage und nur durch den weiteren (die Gruppe spricht seit einiger Zeit über Stigmatisierung) und engeren (Birgit hat mit ihrer Erzählung begonnen, diese aber noch nicht abgeschlossen) sequenziellen Kontext verständlich: »okay; (-) und

DA wurdest du auch so: (-)« (Z. 3/15f.). Cordulas Nachfrage ist konkret, indem sie sich auf den gemeinsam etablierten Ort bezieht (>da«), indem sie von einer thematischen Fortführung ausgeht (>auch«) und indem sie Birgit innerhalb der Erzählwelt eine Rolle als Patiens zuweist (>wurdest du«). Andererseits lässt sie durch das langgedehnte »so:« offen, was genau Birgit erlebt hat, was sich als Aufforderung begreifen lässt, diese spezifische Leerstelle zu füllen.

Birgit reagiert auf die Aufforderung zunächst mit einem inhaltlich ebenso vagen, prosodisch aber stark ausgestalteten »*oh ^o:bJA*« (Z. 3/17), das den Präsuppositionen in Cordulas Beitrag zustimmt, diese aber nicht ausdeutet. Hieran schließt sich die Rekonstruktion ihrer Entscheidung an, dieses und kein anderes Studio aufzusuchen. An der Stelle innerhalb der Erzählung, an welcher die Komplikation zu erwarten wäre – eine inhaltliche Präzisierung von Cordulas »*wurdest du auch so:«* –, folgt hingegen keine Beschreibung von Ereignissequenzen, sondern eine Art Platzhalter: »<*hauchend* ^*h_hachja_h*> (.)*und das war-* (.)« (Z. 3/24), gefolgt von einem kurzen Lachen. Die im Abstract bereits etablierte und durch Cordula wieder aufgerufene Leerstelle in der Erzählung wird hier erneut aktualisiert, aber nicht gefüllt. Allerdings wird die Erzählung trotzdem nicht als unvollständig oder unverständlich behandelt. Es folgt eine Nachfrage, die auf die genauen Akteure zielt – worin allerdings die erfahrene Stigmatisierung lag, wird nicht erfragt und nicht als erkennbar fehlend behandelt (>*also die mItglieder oder die trAIner;«*, Z. 3/27). Es gelingt Birgit, auf die Nachfrage nach den Akteuren auf eine Weise zu antworten, mit der sie weiter die genaue Erfahrung ausspart: »*ab: sowOhl als Auch: _h* (-) *also nich: (...)* *nich ALle trainer-aber da waren dUrchaus welche* (-) *welche bEi*« (Z. 3/35). Obwohl Birgit weiter opak belässt, was sie im Einzelnen erlebt hat, gelingt es ihr hier durch Formulierungsarbeit, die Schwere der Ausgrenzungserfahrung dennoch erkennbar werden zu lassen. In der getakteten Betonung von »sowohl als auch« macht sie deutlich, dass sie mit beiden Personengruppen gleichermaßen ernstzunehmende negative Erfahrungen gemacht hat; in der Präzisierung, es seien nicht alle Trainer gewesen, verlässt sie die sehr verallgemeinerte Ebene und evoziert Vorstellungen von einzelnen Stigmatisierungssituationen, wobei anhand der verstärkenden Modalpartikel »durchaus« ebenso wie des Quantors »welche« gleichzeitig ausgeschlossen wird, dass es sich um zu vernachlässigende Einzelsituationen handeln könnte.

Obwohl Birgit hier selbstinitiiert von Ausgrenzungserfahrungen berichten möchte und auch einigen Aufwand in die Ausgestaltung ihrer Erzählung steckt, bleiben die tatsächlichen Ereignisse unbeschrieben. Es scheint ihnen eine gewisse Unerzählbarkeit innezuwohnen. Stattdessen fokussiert sie auf ihre eigenen emotionalen Reaktionen, die sie jedoch auch nicht beschreibt, sondern durch die formale Ausgestaltung (Betonungen, Dehnungen, Auslassungen) nahelegt. Birgit erstellt so eine Art Gerüst, in welches die anderen Gruppenmitglieder ihre eigenen Erfahrungen und emotionalen Reaktionen einfügen können. Indem sie darauf vertraut, dass dieses Gerüst für die anderen

sinnhaft auffällig ist, macht sie deutlich, dass ihre Erfahrungen nicht außergewöhnlich, sondern für eine bestimmte Kategorie von Personen und Situationen typisch sind. Die zur Verfügung gestellten Informationen sind im Kontext der Selbsthilfegruppe genug, um Ausgrenzungserfahrungen zu teilen. Dies ist für eine Affiliation, eine Übernahme der Perspektive der Erzählerin (Stivers 2008), ausreichend, wie Cordulas Reaktion »<<tonlos> (boah)><< (Z. 3/32) zeigt.

Im Anschluss an Birgits Bericht ergeben sich Anschluss Erzählungen (Second stories, vgl. Arminen 2004) über eigene Erfahrungen in Fitnessstudios, in welchen die Frage ausgelotet wird, ob Fitnessstudios Orte von Stigmatisierung sind oder nicht. Auch Elly berichtet von einer Erfahrung, die sie in jungen Jahren gemacht hat:

Ausschnitt 4

01 EL: [ja ich war mal so vo:r (.) joa mag zwAnzig jahre HER sein;
02 °hhh (-) auch in_nem REInen frAuenfitnessstudio_äh::m- (--)
03 ich (hätt) jetzt gedacht das hieß auch martje.=
04 =ich weiß gar nich mehr wie_s hieß,
05 °h (.) ähm:: ECK (1.0) kreuzotterstraße ecke (---)
06 <<stacc> mArderstraße>.

((41 Zeilen Aushandlung über genauen Standort des Sportstudios))

07 CO: <<affektiert, hoch> (da is n tiSchler)>
08 BI: ((lacht))
09 EL: hm
10 CO: okay. (-)
11 EL: [1 irgendwelche
12 CO: [1 da war_s AUch gruselig (-)
13 BI: [2 okay]
14 EL: [2 GANZ schli]mm.
15 (a_)Irgendwelche tussen mit äh (--)
16 DU: hm
17 EL: hhh° (-) irgendwelchen HAUTengen sch:warzen Anzügen-
18 die da drüber dann noch °hhh irgendwelche mM_klamotten hatten,
19 damit die PObacken auch gUt geformt [waren,
20 BI: [((lacht))
21 CO: ((lacht auf))
22 BI: ((lacht []))
23 EL: [das alles in grEll] NEon.
24 BI: ((lacht))
25 EL: DA wurd ich Auch ganz blöde angeguckt.
26 BI: ((lacht))
27 (-)

28 CO: [hattest du das glEiche an,]
 29 EL: [ich glaub da bin ich auch nach zwAnz][ig minuten oder so was RAUS,)]
 30 BI: [((lacht laut auf))]
 31 [((lacht []))
 32 CO: [((lacht []))
 33 DU: [((lacht []))
 34 EL: [nEin ich hatte NICHT das gleiche an.]
 35 BI: ((lacht []))
 36 DU: [((lacht []))
 37 EL: [«f» blöde ↑!ZIE:!ge>]
 38 BI: ((lacht)) «<lachend» gedAcht hab ich_s AU:CH.>
 39 CO: [((lacht laut auf))
 40 BI: [((lacht []))
 41 EL: [so was würd ich zum beispiel NIE
 42 anziehen.
 43 BI: [((lacht leiser werdend []))
 44 CO: [((lacht)]
 45 EL: [nIe.
 46 BI: [((lacht langsamer werdend))
 47 CO: [((lacht langsamer werdend))
 48 (-)
 49 BI: «<p, raunend» ich hab_s nur nich gesacht aber gedacht [hab ich_s
 50 auch.
 51 CO: [°hh]
 52 BI: ((lacht []))
 53 CO: [o:ka:y.]
 54 EL: [(-) auch (blöde ziege.)
 55 BI: [((lacht)]
 56 CO: [(wo/so) wird man n0ch stigmatisiert.=
 57 BI: ja
 58 CO: =IN der [es ha ge.
 59 BI: [sach ruhig [((lacht auf))
 60 EL: [((lacht auf))]
 61 (-)
 62 CO: [°hh]
 63 EL?: [(-) °h ↑`ah:::]
 64 (-)
 65 BI: [((lacht ausplätschernd))]
 66 EL: [hm]
 67 (--)
 68 CO: aber das is doch EIgentlich- (--)

Ähnlich wie bei Birgits Erzählung wird hier nach einer Erzählankündigung eine sehr ausführliche, ko-produzierte Orientierung angeschlossen, welche wiederum durch einen Prompt abgeschlossen wird, der auf ähnliche Weise fokussierend wirkt: »okay.

(-) *da war_s AUch gruselig*« (Z. 4/10ff.). Elly stimmt dieser Bewertung zu und paraphrasiert »*GANZ schlimm*« (Z. 4/14). Anders als Birgit geht sie nun zu einer Detailbeschreibung von funktional nicht weiter charakterisierten Personen aus dem Umfeld des Fitnessstudios über, indem sie sich abwertend über deren Äußeres sowie über unterstellte Motivationen für ihr Erscheinungsbild äußert. Die stark generalisierende Partikel »irgendwelche«, mit der sie sowohl die anwesenden Frauen als auch deren Kleidungsstücke belegt, verweist auf einen Unwillen, die individuellen Eigenheiten der beschriebenen Personen ernst zu nehmen. Sie grenzt sich damit aktiv dagegen ab, sich mit dieserart »hautengen schwarzen Anzügen« oder »mHM-Klamotten«⁵ intensiver auseinanderzusetzen. Die Bezeichnung der Frauen als »Tussen« verstärkt diesen abwertenden Eindruck, die Unterstellung, diese hätten bis zu einem als absurd dargestellten Maß (»*damit die PObacken auch gUt geformt waren*«, Z. 4/19) auf ihr Äußeres geachtet, ebenfalls. Mit dieser harschen, karikaturesken Charakterisierung der anderen Anwesenden im Studio erntet Elly in der Gruppe aufkeimendes Gelächter. Das evozierte Stereotyp scheint anschlussfähig und zur Abgrenzung geeignet zu sein. Der Fortgang der Erzählung fällt jedoch gegenüber dem detailreichen, überzeichneten Einstieg ab. Der Plot erschöpft sich in einem Satz: »*DA wurd ich Auch ganz blöde angeguckt*« (Z. 4/25). Elly beschreibt hier zwar das Verhalten, das sie als ausgrenzend erlebt hat, bleibt jedoch in dieser Beschreibung einigermaßen vage. Während sie die Antagonistinnen in ihrer Erzählung detailreich beschrieben hat, lässt sie eine Leerstelle mit Blick auf ihre eigene Rolle in der Situation. Wofür sie »ganz blöde angeguckt« wurde, bleibt so unerzählt.

Dass diese Leerstelle als solche wahrgenommen wird, lässt sich am weiteren Fortgang erkennen. Birgit lacht zwar kurz auf, ihr Lachen wird jedoch nicht aufgegriffen, und es entsteht eine kurze Pause. Hiernach (und zeitgleich mit Ellys Wiederaufnahme ihrer Erzählung, in welcher sie zur Evaluierung übergeht) schließt Cordula einen Beitrag in einem Format an, das Bergmann (1998) »Alternativpointe« nennt. Solche spontanen Pointen, die von Rezipient*innen einer Geschichte gleichsam parasitär in deren Darbietung eingewoben werden, kommen demzufolge insbesondere in geselligen Zusammenkünften zum Einsatz, in welchen das Spiel mit Faktizität dem Unterhaltungswert dient. Dabei wird der Fortgang einer Geschichte angeboten, der nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich ist, wodurch für die anderen Gesprächsbeteiligten ein unerwarteter Bruch des Referenzrahmens entsteht. Derartige Brüche produzieren humorvolle Ereignisse, die Elemente des Frotzels beinhalten können (Bergmann 1998, 116; Günthner 2013c).

Cordula füllt durch das Angebot einer Pointe die Lücke in der Erzählung, indem sie nach einer (humoristischen) Begründung für die unangenehmen Blicke sucht. Hierfür bedient sie sich der Elemente, mit denen Elly selbst ihre Erzählung aufgebaut hat, und verleiht deren ausführlicher Darstellung damit eine Art Rechtfertigung: Sie ent-

wirft ein Szenario, in welchem auch Elly sich auf die Weise gekleidet hat, von der sie sich zuvor sehr deutlich abgegrenzt hat. Die Inkongruenz eines solchen Verhaltens stellt möglicherweise bereits einen ausreichend großen Bruch dar, um als humorvoll gelesen werden zu können. Allerdings liegt in der reinen Inkongruenz keine Erklärung für das Blöde-angeguckt-Werden, weshalb der Beitrag als Pointe der Erzählung nicht greifen würde. Der Bruch muss demnach in einem anderen Referenzrahmen begründet sein. Im Kontext der Selbsthilfegruppe liegt nahe, dass dieser Referenzrahmen durch die moralische Vorannahme gestellt wird, dass gewisse (insbesondere körperbetonte) Formen der Bekleidung nur Dünnen vorbehalten sind, und dass Übergewichtige in derselben Art Bekleidung unattraktiv bis lächerlich wirken. Vor dieser Annahme wird in Cordulas fiktivem Szenario Elly deshalb zum Zentrum der Aufmerksamkeit, weil sie sich auf eine Art und Weise verhält, die ihr als übergewichtiger Person moralisch nicht zusteht. Das »blöde Gucken« wird aus dieser Perspektive erwartbar, sogar verständlich.

Cordulas Alternativpointe löst eine Kaskade von Gelächter bei den anderen Gruppenmitgliedern aus. Elly hingegen fällt nicht in dieses Lachen mit ein. Günthner beschreibt Frotzeleien als »moralisch sensitive Aktivitäten [...] zwischen Provokation und Spaß«, welche es dem Frotzelobjekt schwer machen, sinnvoll darauf zu reagieren (Günthner 2013b, 322). Es »steht vor dem Dilemma, einerseits ›mitzuspielen‹ und ›gute Miene zum teilweise bösen Spiel zu zeigen‹ und andererseits das ihm zugeschriebene Fehlverhalten, die Unterstellungen und die Vorwürfe zurechtzurücken und somit auf die sachlich-inhaltliche Ebene der Frotzeläußerung zu reagieren« (Günthner 2013b, 312). Gelungene Frotzeleien zeichnen sich ihr zufolge dadurch aus, dass Frotzelobjekte die Doppelbödigkeit des Angriffs aufgreifen, und zwar Zuschreibungen inhaltlich zurückweisen, dies gleichzeitig aber auf humorvolle Art und Weise tun (dies kann sich auch etwa in einem Geduldig-über-sich-ergehen-Lassen zeigen, wie es Drew 1987 beschreibt). Im vorliegenden Fall verweigert sich Elly konsequent der humorvollen Lesart der Alternativpointe. Sie fällt nicht in das laute und ausufernde Lachen mit ein, und arbeitet daran, die Pointe inhaltlich zu entkräften, indem sie auf Cordulas Frage explizit und in wörtlicher Wiederholung antwortet: »*nEin ich hatte NICHT das gleiche an*« (Z. 4/34), und im weiteren Verlauf präzisiert: »*so was wÜrd ich zum beispiel NIE anziehen*« (Z. 4/41f.). Auch ihr in beleidigtem Tonfall dargebotenes »*<f> blÖde ↑/ZIE:!ge*« (Z. 4/37), an Cordula gerichtet, bewirkt keine Rücknahme des gemeinsamen Vergnügens, vielmehr verstärkt Birgit die Frotzelsequenz, indem sie bestätigt, ihr sei derselbe Gedanke gekommen. Zu einer Annäherung kommt es erst zum Schluss, als Birgit das nun ihr zgedachte »auch blöde Ziege« als legitim anerkennt (»sach ruhig«) und Elly im Gegenzug zum ersten Mal ebenfalls, wenn auch nur kurz, auflacht. Zu einem Abschluss von Ellys Erzählung kommt es hingegen nicht mehr. Die Alternativpointe hat hier die ursprüngliche Erzählabsicht überschrieben.

In einer Situation, in welcher Elly von Ausgrenzungserfahrungen berichten wollte, wendet sich die Gruppe unerwartet gegen sie (eine Situation, die von Cordula in ihrem ironischen Kommentar reflektiert wird: »(wo/so) wird man nOch stigmatisiert. =IN der es ha ge«, Z. 4/56ff.). Statt Solidarität bezüglich der »blöden« Blicke, die sie erleiden musste, begegnet Elly die (wenn auch nicht ernsthafte) Unterstellung, sie habe sich nicht adäquat verhalten und habe damit zu solcherart Reaktion herausgefordert. Elly, die ja an einem solchen fiktiven Szenario mitwirken und damit für die Gruppe den Unterhaltungswert steigern könnte (vgl. Bergmann 1998), entschließt sich dafür, diese Lesart strikt zurückzuweisen. Damit verleiht sie ihr einiges Gewicht: Sie behandelt sie, als sei sie durchaus im Rahmen des Möglichen. Es erscheint aber insbesondere ob ihren abschätzigen Bemerkungen über die Kleidung der anderen Anwesenden im Fitnessstudio ohnehin außerordentlich unwahrscheinlich, dass Elly sich auf gleiche Weise gekleidet hätte. Im Rahmen des Möglichen muss es somit etwas anderes, durch die alternative Pointe Angedeutetes sein, was die Stärke der Zurückweisung legitimiert: die Vermutung, Elly habe sich in irgendeiner Weise so verhalten, dass die erfahrene negative Aufmerksamkeit gerechtfertigt gewesen sein könnte.

3 Diskussion: Die Fragilität lokaler Moral

Sowohl Birgit als auch Elly lassen in den Darstellungen ihrer Ausgrenzungserfahrungen systematische Leerstellen dort, wo der Plot, eine sequenzielle Beschreibung von Ereignissen, erwartbar wird. Beide stehen vor dem Dilemma, dass sie in der Beschreibung dessen, was ihnen widerfahren ist – was gesagt oder getan wurde, das sie als verletzend empfunden haben –, gleichzeitig auch die zugrunde liegende Situation beschreiben müssen. Sie müssen eine abwertende Einschätzung anderer wiedergeben, die in direkter Reaktion auf ihr eigenes Auftreten oder Handeln erfolgt ist. Wenn dieses Auftreten oder Handeln aber, wie beide vermuten, vor dem Hintergrund ihres Übergewichts bewertet wurde, ist es, wie oben diskutiert, in der Wahrnehmung der Gruppe grundsätzlich moralisch satisfaktionsfähig. Es ist für die Erzählerinnen hier also nicht auszuschließen, dass ihnen die Ausgrenzungserfahrungen aus dieser Perspektive zu Recht zugefügt wurden. Indem sie eine Beschreibung des Ausgrenzungsanlasses und der konkreten Demütigung umgehen, vermeiden sie also die Hinterfragbarkeit ihrer emotionalen Reaktion darauf. Sie vermeiden es, Ziel von etwaiger weiterer Kritik an ihrem damaligen Erscheinungsbild oder Verhalten zu werden, und sie vermeiden es, dass die erfahrenen Bewertungen anders oder als gerechtfertigt interpretiert werden. Demnach schöpfen sie in ihren Erzählungen aus dem moralischen Konsens, dass Gesichtswahrung grundsätzlich zu erwarten ist, und umgehen das moralische Problem, dass hier lokal für Personen mit Übergewicht besondere Verhaltensnormen angenommen werden.⁶

Diese Strategie ist jedoch nur für Birgit erfolgreich. Die Lücke, die sie lässt, ermöglicht es den anderen Gruppenmitgliedern, ihre Geschichte mit äquivalenten Erfahrungen auf eine Weise zu füllen, dass die vorweggenommene, vor allem mit emotionalem Ausdruck verknüpfte Schlussfolgerung »<<hauchend> °h_hach ja_h> (.) und das war- (.)« (Z. 3/24) sinnhaft damit in Zusammenhang gebracht werden kann. Die maximale Vagheit von Birgits Bericht verknüpft somit das zu diesem Zeitpunkt global verhandelte Thema Stigmatisierung aufgrund von Übergewicht vor allem mit einem Kontextrahmen, innerhalb dessen durch die Rezipient*innen eigene Stigmatisierungserfahrungen so eingefügt werden können, dass ein anschlussfähiger Eindruck entsteht, auch wenn unklar bleibt, was im Einzelnen tatsächlich geschehen ist. Details mit Blick auf die stigmatisierenden Parteien produziert sie erst auf Nachfrage, und belässt es auch hier bei möglichst umfassender Vagheit.

Auch Elly lässt eine Lücke, diese ist jedoch nicht so umfassend wie bei Birgit. Sie begnügt sich zur Kontextualisierung nicht mit der stadtgeografischen Verortung des Studios, sondern zeichnet zusätzlich eine Karikatur jener, von denen die Ausgrenzung ausging. Auch die empfundene Stigmatisierungshandlung bleibt nicht, wie bei Birgit, völlig opak. Gleichzeitig wird sie aber auch nicht präzisiert, sondern recht allgemein als »ganz blöde angeguckt« charakterisiert. Anders als bei Birgit steht den anderen Mitgliedern hier also durchaus Information zur Verfügung, anhand derer die Situation eingeschätzt werden kann; die Leerstelle taugt durch ihre punktuelle Präzision nicht ohne Weiteres als Lücke, in welche zur Sinnproduktion die eigenen Erfahrungen eingefügt werden können. Problematisch für die Affiliation können an dieser Stelle zwei Eigenschaften sein: Zum einen bleibt möglicherweise die beschriebene Stigmatisierung hinter der scharfen Skizze der Beteiligten zurück – »ganz blöde gucken« könnte zu den Erwartungen, die an derart unsympathisch dargestellte Personen bezüglich ihres Handlungsrepertoires gestellt werden, inkongruent sein. So mag diese Erfahrung nicht als berichtenswerte Ausgrenzungserfahrung eingeschätzt werden. Zum anderen greift Elly mit ihrer Karikatur aber Personen an, die der gesellschaftlichen Norm zunächst entsprechen. Die negative Charakterisierung ihres Aussehens und ihrer Selbstdarstellung kann nur dann Bestand haben, wenn sie mit deutlich negativen Verhaltensweisen verknüpft wird. Das beanstandete Verhalten ist aber nicht offen verletzend.⁷ In ihrem scharfen Urteil über die anderen Mitglieder des Fitnessstudios hat sich Elly damit dem Risiko des moralischen Urteilens über andere ausgesetzt: »[W]er in alltäglichen Kommunikationssituationen moralisiert, läuft [...] selbst Gefahr, moralisch beurteilt und sanktioniert zu werden« (Bergmann und Luckmann 2013b, 30f.). Das sorgsam aufrechterhaltene Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlicher Norm und individuellem Schutz bricht hier kurzfristig zugunsten der Norm zusammen, und muss im Folgenden erst wieder hergestellt werden.

Die Solidarität, die die Kommunikation der Gruppe im Allgemeinen charakterisiert, scheint sich an dieser Stelle insbesondere aus Vagheit zu speisen. Garfinkel (1967)

hat die Notwendigkeit von Vagheit für die Kommunikation klar herausgearbeitet; in den Worten von Ken Liberman:

»Glosses are produced before their sense and reference is fully worked out. In that way they are material tools that parties can use to accomplish a mutual recognition of the actions-in-context. That is, the glosses are used to create the very context of what they are glossing. [...] The glosses are essentially vague, and require their vagueness [...] in order to be flexible enough to handle the practical organizational tasks the parties face« (Liberman 2011, 85).

Vagheit ermöglicht Annäherungen an einen geteilten Sinn, auf dessen Grundlage die Interagierenden mit dem, was sie gemeinsam tun, fortfahren können. Diese grundsätzliche Eigenschaft kommunikativer Beiträge wird an dieser Stelle in der Selbsthilfegruppe maximal ausgenutzt. Redebeiträge werden vor dem Hintergrund einiger grob umrissener Annahmen eingebracht, etwa der Annahme, dass Übergewicht zu gesellschaftlicher Ausgrenzung führt und dass dies für alle Personen mit Übergewicht auf ähnliche Weise schmerzhaft ist. Vor diesem Hintergrund lassen sich Verständnis und Solidarität aufrechterhalten, die wichtiger zu sein scheinen als konkrete Erlebnisse. Dieser stille Konsens dient als – punktuell aber nur dünner – Schutz vor der Interferenz gegenläufiger Annahmen, die wohl ebenfalls geteilt sind, aber nicht dem Kontext der Gruppen, sondern der umgebenden Gesellschaft zu entspringen scheinen, und die diese Solidarität ins Wanken bringen können.

4 Schluss

Das Spannungsfeld von Werten, dem die Gruppenmitglieder individuell und in ihrem Alltag ausgesetzt erscheinen, reproduziert sich hier als Spannungsfeld für die Gruppe. In ihrem Selbstverständnis ist die Gruppe ein Schutzraum für Schicksalsgenoss*innen, welcher Verständnis und Empathie ermöglicht, die von Dünnen aufgrund ihrer anderen Lebensrealität nicht zu erwarten sind. Damit unterscheidet sich eine Selbsthilfegruppe von Gruppierungen, die sich vornehmlich aufgrund von Gesinnung oder politischen Interessen zusammenfinden, wie sie etwa im Kontext von Umweltschutz oder im Bereich der Atomkraftkritik beschrieben worden sind (Christmann 2013; Pütz 2020). Das moralische Selbstverständnis, das diesen Gruppen eigen ist, und das sich in mokierender oder entrüstender Abgrenzung niederschlägt (Günthner und Christmann 1996), basiert so, ganz entsprechend Bergmans und Luckmanns (2013b) Annahme, auf individueller Wahlmöglichkeit – die Gruppenmitglieder wählen ein ihren Werten entsprechendes Handeln, während Außenstehende diese Wahl nicht treffen und damit

verurteilbar sind. In Selbsthilfegruppen lässt sich das integrative Moment nicht ausschließlich auf vergleichbare individuelle Handlungsentscheidungen zurückführen. Die Gemeinsamkeit – hier: das Übergewicht verknüpft mit dem Wunsch abzunehmen – taugt demnach nur bedingt zur Abgrenzung gegen die in der Gesellschaft vorherrschenden Annahmen. Im geteilten Bedürfnis nach Gewichtsverlust liegt ganz im Gegenteil eine Zustimmung zu gesellschaftlichen Werten, das eigene Übergewicht wird unabhängig davon, dass die gesellschaftliche Abwertung schmerzt, als Makel empfunden. Vollkommene moralische Abgrenzung ist in einer solchen Lage nur schwer möglich. Anders als Bergmann und Luckmann dies für die moderne Gesellschaft postulieren, machen sich die Mitglieder der Gruppe nicht frei von den Geltungsansprüchen gesellschaftlicher Normen, sie verfangen sich in Ansprüchen, denen sie selbst nicht genügen können. Um diese (Selbst-)Ansprüche aber nicht auf andere Gruppenmitglieder zu übertragen, fokussieren sie sich in der Interaktion auf die emotionalen Auswirkungen, nicht die Auslöser von Ausgrenzungserfahrungen. Den Normen bezüglich Körperformen wird die Norm der Gesichtswahrung entgegengesetzt. Die Solidarität der Gruppe besteht hier darin, Ausgrenzungserfahrungen unabhängig von ihren Einzelheiten als gegeben und für das Individuum schmerzhaft zu behandeln und Empathie und Aufmerksamkeit anzubieten. Sie bietet Räume für das Unsagbare – und auch dann, wenn es dennoch kaum ausgesprochen wird, wird es in seiner Existenz und Relevanz anerkannt. Dies macht die Gruppe schließlich zu einem Raum, der trotz der hierdurch entstehenden moralischen Spannungen gesellschaftliche Erwartungen relativieren und dadurch Trost und Solidarität bieten kann.

Anmerkungen

- 1 Bei allen verwendeten Personenamen handelt es sich um Pseudonyme.
- 2 Die Unterscheidung in zwei Gewichts-/Körperformkategorien ist keine objektiv treffbare, und auch deren Bezeichnungen lassen sich nicht implikationsfrei wählen. In Anlehnung an Barlösius (2014) verwende ich hier die emischen Kategorien der Gruppe, deren Mitglieder von sich meist als übergewichtig, von Nicht-Übergewichtigen meist als dünn sprechen. Dies löst das Problem der Implikativität nicht, vermeidet aber eine unreflektierte Übernahme gesellschaftlicher Kategorien.
- 3 Alle Ortsangaben wurden verfremdet.
- 4 In diesem Zusammenhang werden weitere moralische Vorannahmen erkennbar, die sich auf unterschiedliche Erwartungen mit Blick auf unterschiedliche Geschlechter beziehen. So wird nicht nur mit den Kategorien »Übergewichtige« und »Dünne« hantiert, sondern es wird auch eine Unterscheidung zwischen »normal« und »reines Frauen-X« getroffen, die quer dazu liegt. Diese Verquickungen können hier aus Platzgründen nicht genauer untersucht werden.
- 5 Das betonte »mHM« scheint an dieser Stelle ein Platzhalter für Ungebührliches oder unnötig Kompliziertes zu sein – es handelt sich nicht einfach um »Klamotten«, sondern um Kleidung, die einen spezifischen Namen trägt, den sich Elly hier aber nicht die Mühe macht zu nennen.

- 6 Das Problem der Glaubwürdigkeit, das hier dadurch entstehen könnte, dass den Rezipient*innen eine eigene Einschätzung der Abläufe versagt bleibt, lösen beide durch eine umfangreiche Verortung zu Beginn der Erzählung. Durch die gemeinschaftliche, detaillierte Erörterung des Ortes des Geschehens wird zum einen glaubhaft gemacht, dass es sich um konkrete, verortbare Geschehnisse handelt und nicht etwa um verallgemeinerte Stereotype etwa über Fitnessstudios. Darüber hinaus wird hier aber auch der Wissenshaushalt der Gruppe bestückt, wodurch die Erzählungen über ihre Bedeutung als Beschwerdeerzählung für die jeweilige Sprecherin hinausgehen: Sie werden für andere Gruppenmitglieder als Entscheidungsressource relevant, sollten diese vor der Frage stehen, welches Fitnessstudio sich für sie eignet.
- 7 Es entspricht somit in etwa der Strategie, die auch Cordula zuvor als Entschuldigung für ihre unsolidarische Einschätzung ins Feld geführt hat: »*ich mein ich hab ja auch nichts 'gesAcht oder so*« (Z. 1/15); sehr ähnlich argumentiert an anderer Stelle auch Elly, die sich gegen freizügige Kleidung bei Personen mit Übergewicht ausspricht: »*ja ICH würde jetzt auch nich hingehen und der sagen hier zieh mal (was schön) n schAI drüber*« (hier nicht weiter aufgeführt).

Literatur

- Adelswärd, Viveka. 1989. »Laughter and Dialogue: The Social Significance of Laughter in Institutional Discourse«. *Nordic Journal of Linguistic* 12 (2): 107–36.
- Arminen, Ilkka. 1998. »Sharing Experiences: Doing Therapy with the Help of Mutual References in the Meetings of Alcoholics Anonymous«. *The Sociological Quarterly* 39 (3): 491–515.
- Arminen, Ilkka. 2004. »Second Stories: The Salience of Interpersonal Communication for Mutual Help in Alcoholics Anonymous«. *Journal of Pragmatics* 36 (2): 319–47.
- Barlösius, Eva. 2014. *Dicksein: wenn der Körper das Verhältnis zur Gesellschaft bestimmt*. Frankfurt & New York: Campus Verlag.
- Baruch, Geoffrey. 1981. »Moral Tales: Parents' Stories of Encounters with the Health Professions«. *Sociology of Health & Illness* 3 (3): 275–95.
- Bergmann, Jörg. 1985. »Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit: Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Soziologie«. In *Entzauberte Wissenschaft. Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung* (Sonderband 3 der »Sozialen Welt«), hrsg. v. Wolfgang Bonß und Heinz Hartmann, 299–320. Göttingen: Schwarz.
- Bergmann, Jörg. 1987. *Klatsch: zur Sozialform der diskreten Indiskretion*. Berlin: de Gruyter.
- Bergmann, Jörg. 1998. »Authentisierung und Fiktionalisierung in Alltagsgesprächen«. In *Insenierungsgesellschaft*, hrsg. v. Herbert Willems und Martin Jurga, 107–23. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bergmann, Jörg und Thomas Luckmann, Hrsg. 2013a. *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. (Nachdruck der Ausgabe Opladen 1999.)
- Bergmann, Jörg und Thomas Luckmann. 2013b. »Moral und Kommunikation«. In *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, hrsg. v. Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, 13–36. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. (Nachdruck der Ausgabe Opladen 1999.)
- Bordo, Susan. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- Christmann, Gabriela B. 2013. »Umweltschützer mokieren sich«. In *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, hrsg.v.

- Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, 275–99. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. (Nachdruck der Ausgabe Opladen 1999.)
- Drew, Paul. 1987. »Po-Faced Receipts of Teases«. *Linguistics* 25 (1): 219–53.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Goblirsch, Martina. 2006. »Zur kommunikativen Herstellung von Identität und Moral«. In *Ethnografische Zugänge: Professions- und adressatInnenbezogene Forschung im Kontext von Pädagogik*, hrsg. v. Peter Cloos und Werner Thole, 157–68. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Günthner, Susanne. 2013a. »Beschwerdeerzählungen als narrative Hyperbeln«. In *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, hrsg. v. Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, 174–205. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. (Nachdruck der Ausgabe Opladen 1999.)
- Günthner, Susanne. 2013b. »Frotzelaktivitäten in Alltagsinteraktionen«. In *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, hrsg. v. Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, 300–22. Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung. (Nachdruck der Ausgabe Opladen 1999.)
- Günthner, Susanne. 2013c. »Zwischen Scherz und Schmerz – Frotzelaktivitäten in Alltagsinteraktionen«. In *Scherzkommunikation: Beiträge aus der empirischen Gesprächsforschung*, hrsg. v. Helga Kotthoff, 81–108. Wiesbaden: Springer.
- Günthner, Susanne und Gabriela B. Christmann. 1996. »Entrüstungs- und Mokieraktivitäten – Kommunikative Gattungen im Kontextvergleich«. *Folia linguistica* 30 (3–4): 327–58.
- Hitzler, Ronald, Anne Honer und Christoph Maeder, Hrsg. 1994. *Expertenwissen: Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*. Wiesbaden: Vieweg+Teubner Verlag.
- Hitzler, Sarah. I. V. »Using Narratives in Self-Help Groups to Make Sense of Experiences of Otherness«.
- Labov, William und Joshua Waletzky. 1967. »Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience«. In *Essays on the Verbal and Visual Arts*, hrsg. v. June Helm und June H. MacNeish, 12–44. Seattle: University of Washington Press.
- Lerner, Gene H. 1992. »Assisted Storytelling: Deploying Shared Knowledge as a Practical Matter«. *Qualitative Sociology* 15 (3): 247–71.
- Lieberman, Kenneth. 2011. »The Reflexive Intelligibility of Affairs: Ethnomethodological Perspectives on Communicating Sense«. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 73–99.
- Luckmann, Thomas. 2002. »Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa«. *Berliner Journal für Soziologie* 12 (3): 285–93.
- Paulus, Trena M. und Mary Alice Varga. 2015. »Please Know That You Are Not Alone with Your Pain: Responses to Newcomer Posts in an Online Grief Support Forum«. *Death Studies* 39 (10): 633–40.
- Pomerantz, Anita. 1984. »Agreeing and Disagreeing with Assessments: Some Features of Preferred/Dispreferred Turn Shapes«. In *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis*, hrsg. v. John Maxwell Atkinson und John Heritage, 57–101. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pütz, Ole. 2020. *Talking Collective Action: A Sequential Analysis of Strategic Planning in Anti-Nuclear Groups*. Abingdon & New York: Routledge.
- Sacks, Harvey. 1995. *Lectures on Conversation*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- Schegloff, Emanuel A. 2005. »On Complainability«. *Social Problems* 52 (4): 449–76.
- Selting, Margret, Peter Auer, Dagmar Barth-Weingarten, Jörg R. Bergmann, Pia Bergmann, Karin Birkner, Elizabeth Couper-Kuhlen, Arnulf Deppermann, Peter Gilles und Susanne Günthner. 2009. »Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT 2)«. *Gesprächsforschung: Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* (10): 353–402.

- Speer, Susan A. 2019. »Reconsidering Self-Deprecation as a Communication Practice«. *British Journal of Social Psychology* 58 (4): 806–28.
- Stivers, Tanya. 2008. »Stance, Alignment, and Affiliation During Storytelling: When Nodding is a Token of Affiliation«. *Research on Language & Social Interaction* 41 (1): 31–57.
- Straka, Christian. 2006. »Erfahrungsaustausch schafft Gemeinschaft und Hoffnung«. *MMW – Fortschritte der Medizin* 148 (49): 38–40.
- Webb, Helena. 2009. »I've put weight on cos I've bin inactive, cos I've 'ad me knee done: Moral Work in the Obesity Clinic«. *Sociology of Health & Illness* 31 (6): 854–71.

Transkriptionskonventionen (nach GAT2)

Tonhöhenbewegung

- ? hoch steigend
- , mittel steigend
- gleichbleibend
- ; mittel fallend
- . tief fallend

Sonstige Konventionen

akZENT	Hauptakzent
(xxx xxx)	unverständliche Passage (xxx pro Silbe)
(solche)	vermuteter Wortlaut
((hustet))	para- und außersprachliche Handlungen u. Ereignisse
<<hustend> gut>	sprachbegleitende Handlungen, Beschreibungen der Passage
weil [ich [sonst	Überlappungen und Simultansprechen
–	Verschleifung
=	schneller, unmittelbarer Anschluss
(.)	Mikropause
(-), (--)	kurze Pausen
(2.0)	geschätzte Pause, bei 1 Sek. Dauer und länger
:, ::	Dehnung, Längung
°h, °hh	Einatmen
h, hh	Ausatmen

Die Autorin

Sarah Hitzler, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld. Arbeitsschwerpunkte: Ethnomethodologische Konversationsanalyse, Gruppeninteraktionen, institutionelle Kommunikation, Herstellung von gesellschaftlicher Ungewöhnlichkeit und Gewöhnlichkeit in der Interaktion.

Kontakt: Dr. Sarah Hitzler, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Postfach 10 01 31, 33501 Bielefeld; E-Mail: sarah.hitzler@uni-bielefeld.de

Jenseits des guten Geschmacks?

Veganisierung im Alltag

Rebecca Thrun

Journal für Psychologie, 28(2), 147–170

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-147>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

Der Beitrag fokussiert alltagsweltliche Moralisierungspraktiken im ethisch-moralisch begründeten Veganismus. Mittels der interpretativen Analyse ausgewählter Interviewsequenzen mit Veganer*innen aus Deutschland wird rekonstruiert, inwiefern vegane Überzeugungsarbeit eine gesellschaftskritische Perspektive auf die Normalisierung des Tierkonsums eröffnet. Aspekte der Nachhaltigkeit, Verantwortungsethik und Fürsorge werden von den Interviewpartner*innen angeführt, um die Notwendigkeit individueller *und* gesellschaftlicher Transformationsprozesse zu plausibilisieren. Gleichzeitig existieren andere (mitunter unbewusst wirkende) Beweggründe, die Mitmenschen an eigene vegane Sicht- und Lebensweisen anzugleichen. Handlungsmacht in der Gestaltung (intimer) sozialer Beziehungen steht dabei kontrastiv zur empfundenen Machtlosigkeit im Kontext (anonymer) gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse des Tierkonsums. Eine *Veganisierung* des Umfeldes führt nicht selten zu Spannungen im Alltag. Die vegan lebenden Interviewpartner*innen versuchen diesen zu begegnen und greifen dabei präventiv auf erfolgversprechende Strategien veganer Überzeugungsarbeit zurück.

Schlüsselwörter: Veganismus, Verzicht, Affizierung, Verantwortung, Speziesismus, Mitgefühl, qualitative Forschung

Summary

Beyond good taste? Veganization in everyday life

The contribution focuses on everyday moralizing practices in ethically-morally based veganism. By means of the interpretative analysis of selected interview sequences with Vegans from Germany, I reconstruct in how far vegan work of conviction opens up a society-critical perspective on the normalization of animal consumption. The interviewees relate to aspects of sustainability, ethics of responsibility and care in order to plausibilise the necessity of individual *and* social transformation processes. At the same time, other (sometimes unconscious) motives play a role. They aim at persuading fellow human beings to share the same conviction.

tions and pursue a vegan lifestyle. The power to act in shaping (intimate) social relationships contrasts with the felt powerlessness in the context of (anonymous) social structures and processes of animal consumption. A *veganisation* of the social environment often leads to tension in everyday life. The interviewees seek to address these tensions preemptively by making use of promising strategies of vegan persuasion.

Keywords: Veganism, renunciation, affection, responsibility, speciesism, compassion, qualitative research

1 Theoretische Perspektivierung: Mehrdeutigkeiten im Veganismus

Vegane Denk- und Handlungsmuster finden seit einigen Jahren starke Verbreitung in westlichen Industrieländern und sind von zunehmendem Interesse für Wissenschaft und Forschung. Untersuchungen eines gesundheitlich motivierten Ernährungsstils (Leitzmann und Keller 2013), lebensstilistischer Ausprägungen (Grube 2009) einer veganen Community – unter anderem mit szenetypischen und jugendkulturellen Aspekten (Hitzler und Niederbacher 2010; Rinas 2012; Schwarz 2005) – oder auch der Fokus auf vegane Formen von Tierrechts-Aktivismus mit politischen Ansprüchen (Rude 2013) verdeutlichen, dass es sich beim Veganismus um ein polyvalentes Phänomen (Boesch 2000, 2006) handelt, an das unterschiedliche Motivationslagen und Praktiken anknüpfen. Angela Grubes (2009) Differenzierung in ethisch-moralische, gesundheitliche, ökologische, ökonomische und religiös-spirituelle Ausprägungen im Veganismus, die einen Verzicht auf tierische Produkte begründen, sind ein erster Zugang zum Forschungsgegenstand. Die Grenzen sind jedoch mitunter fließend oder lösen sich unter Begrifflichkeiten der (Mit-)Verantwortung oder (Für-)Sorge (Thrun 2017) teilweise auf. Im Zuge der Etablierung einer veganen Alltagskultur schärft sich vor allem der Fokus auf eine Verortung jenseits der Räume privaten Geschmacks und Genusses: Hier geht es um die Frage, inwiefern vegane Überzeugungen und Praxen von Anhänger*innen nicht bloß als optional, sondern als obligatorisch für eine zukünftige Gesellschaft gerahmt werden und welche sozialen Konflikte daraus resultieren. Vegane Sinnstrukturen stehen in einer hegemonial karnivoren Gesellschaft (Joy 2013, 2017) nämlich in einem Spannungsverhältnis zu Deutungsmustern, die das Wohl der Tiere entweder nicht einbeziehen oder anders definieren, beispielsweise zwischen Haus- und Nutztieren unterscheiden. Darüber hinaus existieren Schnittmengen zwischen veganen Selbstbildern und einem *ökologischen Selbst* (Straub und Ruppel 2017), die einen Fokus auf globale und zukünftige Auswirkungen lokaler Handlungspraxen setzen und die bestehende Bedrohung der Umwelt sowie die Lebensbedingungen zukünftiger Generationen mit einbeziehen. In

diesem Zusammenhang wird ein zunehmendes Bewusstsein für die Krisenhaftigkeit etablierter Gewohnheiten des *Tierkonsums* ausgebildet, welcher hier und nachfolgend als Kurzform eines Ge- und Verbrauchs von Produkten tierischen Ursprungs verwendet wird. Ansprüche einer Verbreitung veganer Überzeugungen und Praxen im Sinne einer *Veganisierung* der Gesellschaft sind dabei nicht ausschließlich im Kontext (neuer) sozialer Bewegungsformen (Rucht 1994) angesiedelt. Auch auf alltagsweltlicher Ebene zeichnen sich Praktiken der Moralisierung ab, die an explizite Transformationsansprüche geknüpft sind. Für den in diesem Beitrag verfolgten Ansatz ist es bedeutsam, diese Formen der Moralisierung im Spannungsfeld einer dominant etablierten Normalisierung des Tierkonsums sowie seiner sich partiell etablierenden (mitunter radikalen) Ablehnung zu rekonstruieren und in ihrer psychosozialen Funktionsweise zu begreifen. Dabei geht es um die Frage, wie Unterlassungen (Straub 1999) des Konsums tierischer Produkte (als grundlegende vegane Praktiken) nicht nur von einem selbst, sondern auch (explizit oder implizit) von dem eigenen Umfeld gefordert werden. Wie werden diese Forderungen konkret ausgestaltet und welche Auswirkungen hat dies auf die Regulation sozialer Beziehungen? Im nächsten Abschnitt wird Moral(-isierung) zunächst aus kulturpsychologischer Perspektive beleuchtet, um die Komplexität moralischer Gedanken und Empfindungen sowie ihre enge Verwobenheit mit der (Um-)Deutung von Normalität und Abweichung aufzuzeigen. Anschließend wird mit Bezug auf Melanie Joy (2017) und Ernst-Dieter Lantermann (2016) verdeutlicht, inwiefern Untersuchungen zum Veganismus selbst bereits durch Normalitätspostulate geprägt sind und dies wesentlich auf das Verständnis moralischer Implikationen einwirkt. Vorstellungen der (Ir-)Rationalität sind dabei nicht unabhängig von gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu denken. Im dritten Abschnitt werden ausgewählte Selbsterzählungen von Veganer*innen einer Analyse unterzogen, um empirisch aufzuzeigen, wie Moralisierungspraktiken im Veganismus gestaltet sind und plausibilisiert werden. Dabei wird herausgearbeitet, dass der eigene Tierkonsum in der Vergangenheit als Kontrastfolie dient, um eine Transformation des Selbst- und Weltverständnisses (Straub 2010) zu artikulieren. Die reflexive Auseinandersetzung mit vergangenen Selbstverständlichkeiten (eigenen Tierkonsums) ermöglicht es, Potenziale und Grenzen eigener Moralisierungspraktiken auszuloten.

1.1 Die komplexe Verknüpfung moralischer Gedanken und Empfindungen

Moral wird in diesem Beitrag zunächst als konstitutiv für soziale Beziehungen verstanden. Sie steht in einem intrinsischen Zusammenhang mit Handlungsmustern (Straub und Ruppel 2017), denn »moralische Werte und damit verwobene soziale Normen konstituieren oder regulieren unser Tun und Lassen« (ebd., 16 mit Bezug auf Straub 1999, 127). Welche konkreten Ausprägungen moralische Überzeugungen annehmen,

wer oder was in ihre sowohl konkreten Artikulationen, aber auch ihre impliziten und unbewussten Wirkungsweisen einbezogen, für nicht relevant erachtet oder ausgeschlossen wird, ist von gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen mit beeinflusst und dabei potenziell variabel. Insbesondere diese Grenzziehungen der Bezugspunkte für moralische Empfindungen und Gedanken sind wesentlicher Fokus tier- und verantwortungsethischer Überlegungen. In der Tierethik werden moralische Positionen – wie Kants kategorischer Imperativ, der Utilitarismus oder eine Ethik der Fürsorge (siehe dazu Wolf 2008) – bezüglich ihres Integrationspotenzials geprüft, um eine allgemeine Ethik zu entwickeln, die auch die Tiere mit einbezieht, »da sich an der Frage der Tiere besonders gut zeigt, wo die Grenzen einer Position liegen, welche Überzeugungen sie zu integrieren vermag und welche sie zu sprengen drohen« (ebd., 10). Eine Reflexion dieser metaphysischen Positionen, um daraus Gebote und Verbote abzuleiten, greift hingegen für ein Verständnis veganer Moralisierungspraktiken zu kurz. Sowohl moralische Subjekte als auch Handlungssituationen, die ein moralisches Urteil einfordern, sind in ein Geflecht aus gesellschaftlichen Konventionen, biografischen Relevanzen und persönliche Gefühlslagen eingebunden: »Tatsächlich stellen sich Menschen moralische Fragen selten in Reinkultur, sondern fast immer eingebettet in andere – existenzielle, ökonomische, politische et cetera Fragen, die zumeist eine starke kulturelle Färbung aufweisen« (Herzog 2018, 296). Die komplexe Vernetzung der (Rekonstruktion von) Vergangenheit, Gegenwart und (Antizipation der) Zukunft eines Subjekts (Boesch 2006) spielt in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle, um nicht nur eine Verfestigung von moralischen Überzeugungen, sondern auch eine (mögliche) Veränderung in den Blick zu nehmen und sowohl Handlungspotenziale als auch Grenzen zu verstehen. Durch diese theoretische Perspektivierung können Grenzen kognitiver Urteilsbildung (Kohlberg 1996) angemessen verstanden werden, da die Handlungspraxis eine (moralische) Überzeugung bereits mit konstituiert und dabei nicht losgelöst von gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen ist.

1.2 Vorstellungen von Normalität und Abweichung: Die Relationalität von Tierkonsum und Veganismus

Moralische Werte können unterschiedliche Nähe zu Normen haben (Joas 1999) und auch in einem konfligierenden Verhältnis zu diesen stehen. Dies kann so weit führen, dass Illegalität für einen progressiv und emanzipatorischen Zweck umgedeutet sowie legitimiert wird, wie beispielsweise im Kontext von Tierbefreiungsaktionen zu beobachten ist (Friedrichs 1997; Rude 2013). Moralität ist dabei relational zu Vorstellungen von Gewalt(-losigkeit): »Beides – Gewalt und Moral – steht für die Sozialität des Menschen – das eine im Negativen, das andere im Positiven. Insofern hat es die Moral

wesentlich mit der Regulierung der Art und Weise, wie Menschen miteinander umgehen, zu tun« (Herzog 2018, 297). Hier inhärent: Moralisches Handeln wird nicht nur exklusiv dem Menschen zugeschrieben, sondern bezieht sich auch auf diesen. Im Kontext von Moralität sowie Moralisierungspraktiken im Veganismus sind in diesem Zusammenhang zwei (miteinander verschränkte) Ebenen von Bedeutung: erstens eine Kritik an – als gewaltförmig wahrgenommenen – Strukturen und Prozessen in der Nutztierhaltung und damit verwobene gängige Praxen des Tierkonsums und zweitens explizite und implizite Einflüsse dieser Kritik auf der Ebene sozialer Beziehungen – mit der Gefahr, dabei möglicherweise nicht nur Spuren, sondern auch Narben beim Anderen zu hinterlassen. Interessant ist, dass weltanschauliche Veganer*innen (Leitzmann und Keller 2013) als Moralist*innen adressiert werden. Dies wird auch durch die Perspektive der Fragestellung transparent, die im Rahmen der Forschung hinsichtlich des Phänomens eingenommen wird: *Warum konsumieren Menschen keine Tiere?* ist zu unterscheiden von *Warum konsumieren Menschen Tiere?* In diesem Kontext zeichnen sich bereits spezifische Vorstellungen von Normalität und Abweichung ab. Hier schließt Joy (2017) an, die eine Adressierung von Veganer*innen als Moralist*innen mit Rekurs auf die unsichtbaren Mechanismen eines karnistischen Systems begründet:

»Carnism is the opposite of veganism. We tend to think that only vegans (and vegetarians) bring their beliefs to the dinner table. But when eating animals is not necessity, which is the case for many people in the world today, it is a choice – and choices always stem from beliefs« (ebd., 76).

Veganer*innen würden bereits durch ihre bloße Anwesenheit in einer moralisierenden Appellfunktion wahrgenommen, ohne diese tatsächlich auch zu intendieren, da sie hinsichtlich gängiger Praxen des Tierkonsums abweichen und dies begründen müssen. Unsichtbare, institutionalisierte und erlernte Mechanismen eines Systems, das bestimmten Lebewesen (Haustiere) Empfindungs- und Leidensfähigkeit zuschreibt und das Leid der anderen (Nutztiere) verschleiern, markieren den Tierkonsum dabei als normal, notwendig und natürlich und setzen seine Ablehnung als legitimierungsbedürftig voraus: »Carnism creates a paradoxical mentality. We would feel guilty eating certain animals, yet we take pleasure in consuming others« (ebd., 77). Diese systematische Logik eines ambivalenten Verhältnisses zwischen Mensch und Tier sei institutionell verfestigt (sozialer Karnismus) und durch Lernprozesse wie Rationalisierungsstrategien, Verdrängungs- und Abwehrmechanismen (psychologischer Karnismus) vom Individuum internalisiert und inkorporiert:

»[B]ecause we naturally feel empathy towards animals and don't want them to suffer, carnism must provide us with a set of tools to override our conscience, our natural resistance,

so that we support a system that we would otherwise likely find deeply offensive« (ebd., 78).

Der Veganismus als opponierendes System, verkörpert durch die anwesenden Veganer*innen, stelle Selbstverständlichkeiten des Tierkonsums zwar infrage, allerdings würden Prozesse der negativen Stereotypisierung und Vorurteilsbildung gegenüber vegan lebenden Menschen als Schutz dienen, diese Irritationen auch in neue Denk- und Handlungsgewohnheiten zu übersetzen. Joy spricht in ihren Überlegungen einen wesentlichen Punkt an: Wahlmöglichkeiten, bestimmte Ernährungs- und Lebensstile auszubilden, machen ideologische Wirkungsmechanismen transparent. Grundlage ist die Optionenvielfalt pluralistischer Gesellschaftsformationen, die sowohl Möglichkeitsräume eröffnen, als auch ein Gefühl der Bedrohung (des eigenen Selbst) generieren können: »Anderes und Fremdes, zumal wenn es mit irgendeiner Art von impliziter Anforderung oder expliziter Aufforderung einhergeht, sich selbst zu ändern, kann die Betroffenen ängstigen und überfordern« (Straub 2016, 148). Negative Affekte wie Angst, Aversion oder (moralischer) Ekel dienen dazu, diese Bedrohungen abzuwehren, verweigern gleichzeitig den offenen Dialog und bedingen eine dichotomisierende Wahrnehmung von Freund und Feind. Indem Joy insbesondere die (unbewusste) Wahrnehmung von Veganer*innen als mögliche Bedrohung für Nicht-Veganer*innen fokussiert, verstärkt sie diese Dichotomisierung, ohne den Fokus zusätzlich erstens auf die Wechselseitigkeit und Verwobenheit von Prozessen der Stigmatisierung und Gegenstigmatisierung zu legen, und zweitens interne Konfliktlinien zwischen vegan lebenden Menschen einerseits und eigenen inneren Spannungen andererseits zu berücksichtigen. Veganer*innen positionieren sich beispielsweise auf bestimmte Weise zu Aspekten der Missionierung, des Dogmatismus und der Militanz, die dem Feld inhärent sind. Sie werden zum einen im Kontext negativer Stereotypisierung, medialer Inszenierung des Veganismus oder im politischen veganen Tierrechts-Aktivismus erzeugt, sind zum anderen aber auch explizit an spezifische vegane Selbst- und Weltverständnisse geknüpft.

1.3 Veganisierungen als fanatische Praxis?

Tendenzen radikaler und fanatischer Strömungen im Veganismus hat sich Lantermann (2016) gewidmet. Dabei legt er ein stufentheoretisches Verständnis einer Differenz zwischen Radikalität und Fanatismus zugrunde:

»Im Unterschied zu den radikalen Veganern versteht ein fanatischer Veganer seine eigene vegane Lebensphilosophie nicht nur für sich, sondern für alle Menschen als letzten, abso-

luten moralisch-ethischen Maßstab (die Gewährleistung von Tierwohl als absolutes und nicht verhandelbares Prinzip). Nicht vegan lebende Menschen gilt es zu missionieren oder, wenn die Widerstände zu groß werden, zu bekämpfen« (ebd., 157).

Die wichtigste Differenz sei dabei die Intensität der Gefühle und die Enthemmung als emotionaler Impuls gegenüber vernunftorientierten Abwägungen. Hass gegenüber der »anderen« Gruppe (der Nicht-Veganer*innen) führe zu einer Immunisierung bezüglich Kritik:

»Während der Radikalisierte zumindest noch in Grenzen zur Reflexion, Selbstkritik, zu Dialog und Kompromissen bereit und fähig ist, wäre dies für den Fanatiker ein unverzeihlicher Verrat an seiner heiligen gerechten Sache, die es in aller Entschiedenheit, Kompromisslosigkeit und Reinheit in die Tat umzusetzen gilt« (ebd., 166).

Die Möglichkeit der Herausbildung unterschiedlicher Lebens- und Ernährungsstile in einer pluralistischen Gesellschaft wird in diesem Zusammenhang als Verunsicherung und Gefahr der Entfremdung erlebt, welche durch Tendenzen der Selbstverschließung und Vereindeutigung präveniert werden. Ein daraus resultierendes moralisch überlegenes Auftreten und eine daran gekoppelte Entwertung des Anderen generiere Reaktanz bei nicht vegan lebenden Menschen, die eine Begrenzung ihrer Möglichkeitsräume empfinden und die Frontenbildung umgekehrt noch verstärken würden: »Fassen die Betroffenen die Nötigung als Versuch auf, ihre Freiheit einzuschränken, antworten sie mit einer Aufwertung ihrer bedrohten Handlungsalternative: Sie räumen ihr schlechtes Gewissen und ihre früheren Skrupel wegen ihres Fleischkonsums beiseite« (ebd., 161). Joys Überlegungen zum Karnismus verweisen darauf, dass speziell auch Prozesse negativer Stereotypenbildung gegenüber vegan lebenden Menschen an einer Frontenbildung beteiligt sind und die Anwesenheit beziehungsweise Abwesenheit von Anerkennung und gegenseitigem Verständnis wesentlich auf vegane Selbstpräsentationen und Moralierungspraktiken einwirken. Nicht nur der Veganismus produziert als ideologisches Überzeugungssystem Ein- und Ausschlussmechanismen, auch ein System der Normalisierung des Tierkonsums ist (mitunter weit intransparenter) daran beteiligt. In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass Moralvorstellungen mit Universalisierungsansprüchen im Veganismus differenzierter zu betrachten sind, als sie voreilig unter Maßstäben der Radikalität oder des Fanatismus zu subsumieren. In diesem Zusammenhang ist die Möglichkeit sozialen Wandels immer auch an eine (radikale) Kritik an gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen geknüpft. Darüber hinaus bleibt in Lantermanns Überlegungen weitgehend unbeachtet, dass ein veganer Transformationsanspruch selbst bereits mehrdeutig ist (beispielweise als Neubestimmung eines Mensch-Tier-Verhältnisses im Sinne einer friedlichen Ko-Existenz von

Mensch und Tier; als Abwehr einer erwarteten Klima-Katastrophe; als Gewährleistung von globaler Verteilungsgerechtigkeit etc.) und lediglich die Praxis des Verzichts auf Tierkonsum auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner verweist. Insgesamt dienen die Perspektivierungen von Joy und Lantermann dazu, den Veganismus sowohl in einer Relationalität zur Normalisierung des Tierkonsums zu begreifen, als auch interne Differenzlinien zu berücksichtigen, die einer Dichotomisierung von vegan und nicht-vegan entgegenwirken und die komplexen Verflechtungen veganer Moralisierungsbestrebungen anerkennen. Die folgende Analyse ausgewählter Auszüge aus Interviewgesprächen mit Veganer*innen soll exemplarisch rekonstruieren, wie vegane Überzeugungsarbeit als – Lernprozessen entwachsene – Kommunikationsstrategie verstanden werden kann und dabei affektive Färbungen aufweist, die situativ mit einwirken. Ein Wechselspiel aus sowohl nach innen als auch nach außen gerichteter Regulation ist dabei ebenso zu beobachten wie ein strategisches Verständnis von *Affizierungen* des Gegenübers, um eine *Veganisierung* (als Bestreben, die Ablehnung des Konsums tierischer Produkte zu verbreiten) auch jenseits der Grenzen des rationalen Arguments zu ermöglichen. Fremd- und Selbstregulierung können aus kulturpsychologischer Perspektive als verwoben verstanden werden, da eine intrinsische Beziehung zwischen Kultur und Psyche (vgl. Straub und Chakkarath 2019) besteht und »psychische Phänomene *grundsätzlich* als kulturell konstituiert, reguliert oder moduliert gelten« (ebd., 25). Nachfolgend wird rekonstruiert, dass diese Regulierung des Selbst und der Mitmenschen bei den Interviewpartner*innen damit einhergeht, sowohl eigene als auch fremde Gedanken, Empfindungen und Gewohnheiten mitunter als willentlich steuerbar zu deuten. Dies erzeugt bestimmte Vorstellungen eigener Handlungsmacht und ihrer Grenzen.

2 Empirische Analysen: Macht und Möglichkeiten des veganen Selbst in einer defizitären Welt

Das empirische Datenmaterial, welches die Grundlage für diesen Beitrag bildet, wurde aus insgesamt zwölf Interviews ausgewählt, die zum einen aus Vorstudien im Kontext einer unveröffentlichten Masterarbeit stammen (Thrun 2015) und zum anderen im Rahmen eines laufenden Promotionsprojektes im Jahr 2019 erhoben wurden. Wesentlich für die Stichprobe ist, dass vegane Überzeugungen von den Akteur*innen nicht als optional, sondern als obligatorisch begriffen werden und die konkreten Voraussetzungen und Ausprägungen dieser angenommenen Zukunfts- sowie Mehrheitsfähigkeit des Veganismus – in Anlehnung an ein theoretisches Sampling (Glaser und Strauss 1998) – erst im Verlauf des (noch andauernden) Forschungsprozesses ausdifferenziert werden. Die Interviewpartner*innen wurden über explizit vegane

Veranstaltungen und E-Mail-Verteiler rekrutiert. Die Interviews haben eine Dauer zwischen knapp einer und knapp drei Stunden. Neben Einzelinterviews wurden auch zwei Paarinterviews (Wimbauer und Motakef 2017) sowie ein Familiengespräch durchgeführt. In Anlehnung an die relationale Hermeneutik (Straub 2010) wurden die veganen Selbsterzählungen und die paar- sowie gruppendynamischen Interviewsequenzen komparativ analysiert (Glaser und Strauss 1967; Strauss 1991; Straub 2010), um im Sinne einer hermeneutischen Problematik des Sinnverstehens (vgl. Straub 2010, 46 nach Rabinow und Sullivan 1979) und ausgerichtet an Maßstäben der Transparenz und intersubjektiven Nachvollziehbarkeit die Komplexität des Veganismus als Sinn- und Bedeutungskonstrukt zu rekonstruieren. Dies spiegelt sich auch in der Gestaltung der Interviewsituation wider: Zur Generierung umfassender (biografisch eingebetteter) Narrationen (in Anlehnung an Schütze 1983) wurden die Interviews mit einer erzählgenerierenden Frage eröffnet. Im späteren Verlauf wurden flexibel anwendbare problemzentrierte Leitfadensfragen gestellt. Letztere werden in Anlehnung an Witzel (1989) zur Rekonstruktion subjektiver Relevanzsysteme herangezogen, um sowohl gegenstandsorientiert als auch prozessorientiert zu verfahren. Exemplarisch wurden Auszüge aus zwei Interviews ausgewählt, in welchen Moralisierungsbestrebungen in der alltagsweltlichen Kommunikation im familiären und partnerschaftlichen Umfeld eine wesentliche Rolle spielen. Das erste Interview wurde mit einem veganen Buddhisten (Ben)¹ geführt, der sich für ein Verbot von Tierversuchen engagiert. Dabei stellt er retrospektiv sein selbstzugeschriebenes militantes Verhalten in der Vergangenheit als Störfaktor seiner sozialen Beziehungen heraus. Er begründet damit seinen selbst als moderat eingeschätzten gegenwärtigen Umgang mit nicht-veganen Lebenspraxen, versteht sich aber auch weiterhin als Impulsgeber mit Transformationsansprüchen. Das zweite Interview wurde mit einem veganen Paar (Maja und Flo) geführt, welches den Raum der Kunst und sogenannten Artivismus (veränderungsorientiertes Handeln mit künstlerischem Anspruch) als wesentliches Kommunikationsmittel benennt, um vegane Botschaften über einen Akt des Zeigens zu vermitteln. Zwar kann im Rahmen dieses Beitrags keine umfassende Rekonstruktion der einzelnen Fälle in ihrer Komplexität vorgenommen werden, doch soll ihre ausschnitthafte Analyse exemplarisch skizzieren, wie vegane Moralisierung hier praktiziert und plausibilisiert wird. Es soll dargestellt werden, dass mit der Überwindung des Tierkonsums zwar Universalisierungsansprüche einhergehen (können), dabei aber explizite Abgrenzungen von (militanten oder radikalen) Missionierungsbestrebungen rekonstruiert werden können. Diese Abgrenzungsprozesse *im* Veganismus verweisen darauf, dass militante Praxen, dogmatische Weltbilder oder totalitäre Selbstkonstruktionen, die eine geschlossene Struktur einer kommunikativen Welt- und Selbstbeziehung (Straub 2016) aufweisen, von den Akteur*innen selbst als dem Feld inhärent aufgefasst werden.

2.1 Transformationsansprüche und die Plausibilisierung von Moralisation – Die Überwindung des Tierkonsums

Zunächst wird skizziert, wie vegane Moralisierungspraktiken im Kontext der ausgewählten Erzählungen plausibilisiert und legitimiert werden. Hier ist anzumerken, dass Überzeugungen von der Handlungspraxis mit konstituiert und diese miteinander verbundenen Ebenen der Plausibilisierung, Legitimierung und konkreten Ausgestaltung von Moralierungspraktiken im Veganismus nur zu analytischen Zwecken nacheinander betrachtet werden. Neben der Moralisierungsfähigkeit spielt hier die angenommene *Notwendigkeit* eine wesentliche Rolle. Dabei geht es in allen Interviews, von denen hier zwei exemplarisch betrachtet werden, immer wieder um die Aufhebung eines als *defizitär* gedeuteten gesellschaftlichen Zustandes des Tierkonsums, der sich (unhinterfragt) in den Deutungsmustern und Lebenspraxen einer Mehrheit der gesellschaftlichen Mitglieder abzeichne. Ein tiefes Misstrauen gegenüber einer wahrgenommenen Intransparenz bestimmter Strukturen und Prozesse in der Gesellschaft wird artikuliert sowie eine damit verbundene Unwissenheit der Menschen konstatiert und kritisiert – und (eigene) vegane Überzeugungen und Praxen als Ausweg formuliert. In diesem Zusammenhang kann mitunter an die Überlegungen von Joy (2017) angeknüpft werden, die soziale (Ver-)Lernprozesse für eine fehlende Wahrnehmung von Leid und Ungerechtigkeit bei sogenannten Nutztieren herausstellt. Solidarisierung und Übernahme von Verantwortung werden der eigenen individuellen veganen Lebenspraxis zugeschrieben, die durch den Verzicht auf Tierkonsum als progressiv und emanzipatorisch gedeutet wird. So heißt es im Interview mit Ben:

»Das sind alles so Dinge, wo wir schlichtweg verarscht werden auf Deutsch gesagt. Wo wir, wo wir durch die Industrie, äh einfach belogen werden nach Strich und Faden. Äh das ist Teil unserer Kultur, Teil unserer äh, Teil unserer Erziehung und man müsste einfach mal nur, auch da wieder Deep-Looking, mal sein Hirn einschalten, seinen gesunden Menschenverstand, sich wirklich mal als Krone der Schöpfung betätigen und sagen: Ich hab wirklich das bestentwickelteste Gehirn, setze ich es doch mal ein und überlege, ob das, was ich tue, gut ist und richtig ist. Für mich und für die Lebewesen um mich herum. Der Albert Einstein hat mal nen schönen, hat mal nen Brief geschrieben. Ich glaub das müsste in den 50er Jahren gewesen sein, ich weiß nicht mehr so genau und hat gesagt: Der Mensch, äh, das geht auch so ein bisschen in Speziesismus, was wir eben hatten, der Mensch betrachtet sich als losgelöst vom Rest, als etwas außerhalb des Restes und so ungefähr gings in die Richtung. Ähm, krieg das Zitat jetzt nicht mehr so hundertprozentig zusammen, aber letztendlich gings darum, dass er gesagt hat, diese Sichtweise ist wie ein Gefängnis, ist wie die Illusion, ne. Wir schaffen uns damit letztendlich, wir grenzen uns ab und schaffen uns letztendlich ein Gefängnis. Und wir müssen unser Mitgefühl erweitern auf alle Lebe-

wesen, um uns aus diesem Gefängnis zu befreien. Das hat Albert Einstein gesagt. Nicht irgend son esoterischer Spinner« (Ben 2019, Z. 819–36).

Es zeigt sich zunächst, dass vegane Überzeugungen auf spezifische Weise mit anderen Orientierungen verknüpft werden können (»*Deep-Looking*« [ebd., Z. 822] als Begrifflichkeit aus dem Buddhismus) und dabei ein hohes Modifikationspotenzial aufweisen, welches im ersten Abschnitt als Mehrdeutigkeiten und mögliche Differenzen *im* Veganismus herausgestellt wurde. Hier spielen beispielsweise auch biografische Relevanzen eine Rolle. Eine Zuwendung zum Buddhismus wird in einer früheren Passage des Gesprächs vom Interviewpartner auf den eigenen Handlungsdruck in der Vergangenheit zurückgeführt, der aus unerfüllten Moralvorstellungen eines gerechten und friedvollen Mensch-Tier-Verhältnisses resultiere. Durch einen buddhistischen Leitfaden könne er den eigenen Handlungsdruck kanalisieren und motivationale Kraft generieren, wobei die Gefahr emotionaler Belastung immer mitschwingt. Dies wird im späteren Verlauf des Beitrags noch durch eine semantische Verschränkung der Metaphern *Weggehen* und *Schalter umlegen* verdeutlicht. Interessant ist, dass in dieser Interviewsequenz sowohl vernunft- als auch mitgefühlorientiert argumentiert wird. Der »*gesunde Menschenverstand*« (ebd., Z. 806) wird als Werkzeug verstanden, zu urteilen und richtig zu handeln. Hier zeichnet sich eine anthropozentrische Sichtweise ab, es als Mensch besser zu wissen und Verantwortung für die Mitwelt übernehmen zu sollen. Zugleich ist diese – an Vorstellungen von Gesundheit geknüpfte – Vernunftbegabung eine rationalisierende Konstruktion, die wenig Raum für Kritik lässt, denn abweichende Denkmuster und Handlungspraxen ließen sich in Relation als krankhaft und unvernünftig kategorisieren. In der Konstruktion von Vernunft sind Machtverhältnisse eingeschrieben, die Überlegenheit und Unterlegenheit markieren. Falsches Handeln wird kontrastierend dazu der Industrie, Kultur und Erziehung zugeordnet, welches der Mensch reflektieren könne, indem er Kritik übt und sich einsetzt, um diese defizitären Zustände zu überwinden. Während abstrakte und anonyme Gesellschaftsstrukturen eine gewisse Ohnmacht generieren können, liegt in der Regulation intimer, sozialer Beziehungen das Potenzial für die Wahrnehmung eigener Handlungsfähigkeit und die Wirkungsweise eigener Handlungsmacht. Dieser Aspekt wird zu einem späteren Zeitpunkt vertieft. Inwiefern der Mensch »*verarscht*« (ebd., Z. 819) wird, bleibt zunächst unbestimmt, eine industrielle und kulturelle Verblendung wird nicht weiter expliziert, ergibt sich allerdings aus dem Gesamtkontext des Interviews und wird auch in dieser Sequenz an den Begriff des »*Speziesismus*«² (ebd., Z. 828) rückgebunden – welchen der Interviewpartner im Vorfeld als Analogie zu Rassismus und Sexismus definiert, und als »*Faustrecht*« (ebd., Z. 316), als Recht des Stärkeren versteht, Lebewesen einer anderen Spezies zu diskriminieren, und auf dieser Grundlage kritisiert. Der Speziesismus ist dabei eine (seiner) Deutungsgrundlage(n), um den Fokuspunkt dieser Sequenz auszumachen: Mit Bezug

auf Einstein artikuliert er eine Kritik an der Abspaltung des Menschen von seiner Mitwelt (die eine selektive und damit falschliche Wahrnehmung der Wirklichkeit bedinge, und zu einer Begrenzung des Menschen führe), die nur durch die Erweiterung des Mitgefühls behoben werden könne (und müsse, wie er hier verdeutlicht). Hier zeichnen sich essenzialisierende Vorstellungen von Wahrheit und Wahrhaftigkeit ab, die an die Glaubwürdigkeit Einsteins als Wissenschaftler und eben nicht als »esoterischer Spinner« (ebd., Z. 836) geknüpft sind. Bei dem veganen Künstlerpaar spielt eine Kritik am Speziesismus ebenfalls eine Rolle und wird von Flo dabei explizit an die Logik des Arguments, an progressive und emanzipatorische Gedanken geknüpft, strukturelle Grenzen und Differenzen aufzuheben. Dabei verortet er retrospektiv seine erste nach außen gerichtete Positionierung gegen speziesistische Praktiken des Tierkonsums noch vor einer konkreten Umsetzung in neue Handlungsgewohnheiten:

»Dann haben wir uns also auch ähm, dann auch theoretisch mit diesem ganzen Background beschäftigt, sind dann auf so Begriffe wie Speziesismus gestoß- gestoßen und ich hab dann halt ähm, zur Eröffnung der Ausstellung ne Rede gehalten. Und hab dann gemeint irgendwie, dass ähm, Speziesismus demnächst genauso verpönt sein wird wie ähm Rassismus, oder ähm, Frauenfeindlichkeit und so. Also das es eigentlich so ne logische Weiterentwicklung ist von den Rechten. Also. Und das habe ich dann irgendwie, ja vor ner klatschenden Menge von 300/350 Leuten gesagt und kaum war das vorbei, kommt denn der eine vegane Künstler auf mich zu, der [Name des veganen Künstlers] und ähm, äh haut mir so auf die Schulter und meint so: »Ja, jetzt hast du dich ja auch positioniert.« Und in dem Moment habe ich mir dann sofort auf die Zunge gebissen, weil mir dann klar war: Ja Fuck, jetzt kann ich hier aber nicht mehr beim Sommerfest irgendwie ne Bratwurst essen. Also dann war das- ging es bei mir jetzt um Glaubwürdigkeit« (Flo 2019, Z. 214–26).

Hier wird deutlich, dass die Reflexion von Selbstverständlichkeiten des Tierkonsums eine Anschlussfähigkeit zu Vorstellungen von Gleichheit und Gerechtigkeit hat, die als leere Signifikanten³ in gewissen Situationen und über manifeste (beispielsweise normierte) Differenzlinien hinaus moralisch aufgeladen werden können. Dabei spielt die Selbstkongruenz zwischen (artikulierter) Überzeugung und eigener Praxis (dazu auch Lantermann 2016) eine wesentliche Rolle, um Authentizität und moralische Integrität zu wahren – bedeutsam für das eigene Selbst und in Relationalität zu Anderen (und damit verwobenen Formen des Gewährens und Verwehrens von Anerkennung). Der Einbezug der Konsequenzen eigener Positionierung ist dabei affektiv gefärbt, die Imagination, keine Bratwurst mehr essen zu können, ist sowohl mit möglichen Einschränkungen eigenen Genuss- und Geschmackserlebens verbunden, verweist implizit aber auch auf die Scham, diese zu essen (und womöglich sogar dabei gesehen zu werden). Sowohl die »klatschende[n] Menge« (vgl. Flo 2019, Z. 220) als auch das anerkennende

Schulterklopfen sind zudem Indikatoren für eine Selbstbestätigung, die in diesem Zusammenhang von dem Interviewpartner höher gewertet wird als der genussorientierte Konsum tierischer Produkte. Dieser kleine Ausschnitt der Rekonstruktion einer latenten Sinnesebene im Rahmen der Narration zeigt auf, dass in der Polyvalenz (Boesch 2000, 2006) des Veganismus auch Bedeutungen existent sind, die den interviewten Personen nicht immer offen zugänglich sind. Erika Quabach (2017) hat sich den ideologischen und identitätsbildenden Aspekten des Veganismus aus psychoanalytischer Perspektive gewidmet und herausgearbeitet, dass neben rationalen, kognitiv bearbeiteten Motiven immer auch unbewusste Beweggründe eine Rolle spielen,

»die die Wahl für eine vegane Ernährungsform und die damit verwobene moralische Lebensweise attraktiv machen. Veganismus kann funktional sein, wenn es um die bewusste Bewältigung von psychischen Konflikten und Krisen geht. Er kann Bedeutungen besitzen, die sich entziehen, solange wir allein über moralische und politische Dimensionen veganer Überzeugungen und Orientierungen diskutieren« (ebd., 80).

Die Verschränkungen von moralischen Gedanken und Empfindungen, von Kognition und Emotion, von rationaler Argumentation und gefühlter Verbundenheit, von offen kommunizierten, aber zugleich auch subtil wirkenden Motiven lassen sich auch in den anderen Interviews herausarbeiten. Moralisch aufgeladene, negativ konnotierte Begrifflichkeiten wie Illusion und Gefängnis, oder in anderen Interviewsequenzen verwendete Metaphern der Krankheit, Sucht oder Störung, werden genutzt, um einen gegenwärtigen defizitären Zustand von Gesellschaft als Begrenzung des eigenen Selbst (Ausschaltung des Mitgefühls, fehlende Reflexion über die eigenen Handlungsfolgen) zu deuten und kontrastierend dazu einen moralischen Raum für vegane Denk- und Handlungsmuster zu öffnen. Der Begriff der »Sucht« beispielsweise dekonstruiert Vorstellungen von Geschmack, Genuss und Ästhetik (tierischer Produkte) und ist ebenso wie ein Begriff des Verzichts nur relational zu verstehen. Die Relationalität zum Tierkonsum konstituiert letztlich vegane Denk- und Handlungsmuster und Moralisierungsbestrebungen, den Tierkonsum zu überwinden. Die Kontingenz von Handlungen (Joas 1999; Straub 2016) verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass sie auf gewisse Weise vorstrukturiert sind, aber zugleich auch strukturieren und dabei immer auf die Möglichkeit verweisen, auch anders zu handeln. In ihrer moralischen Konstitution sind sie dabei mit spezifischen Wissensbeständen verwoben, die einen Anspruch auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit entfalten (können). Hier ist die Potenz(-ialität) von Handlungen verortet, die sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene (ganze Gesellschaften befinden sich in Momenten des Handelns [Joas 1999]) besteht und im Veganismus den eigenen Tierkonsum in der Vergangenheit als Referenz zur Selbsttransformation markiert (es ist anzumerken, dass alle Interviewpartner*innen in ihrer Vergangenheit

tierische Produkte konsumiert haben). Im Sinne von Hans Joas (1999) entstehen Werte in Momenten der Selbstbindung und Selbsttranszendenz. Werte haben dabei immer eine affektive Bindewirkung und gehen über eine rationale Argumentation hinaus. In der ersten Interviewsequenz wird ein Wert des Mitgefühls weiter gefasst und das Selbst in Verbundenheit mit der (Tier-)Welt verortet, dabei besteht aber immer noch die Möglichkeit, neue Begrenzungen vorzunehmen (und beispielsweise bestimmte Menschen von diesem Wert des Mitgefühls auszuschließen). In der zweiten Sequenz ist die *logische* Einsicht einer Speziesismus-Kritik und einer damit verbundenen Kritik am Tierkonsum einer Umsetzung in Handlungsgewohnheiten noch vorgelagert. Miteinander verwobene (vegane) Denk- und Handlungsmuster dienen der *Prüfung* von richtigen und falschen sowie *besseren* und *schlechteren* Handlungen (vergangener, gegenwärtiger oder imaginierter zukünftiger eigener Praktiken, aber auch Praxen des Umfeldes oder der gesamten Gesellschaft) und haben dabei immer einen situativen und kreativen Moment inne. Im Veganismus sind absolute Gewissheiten unverfügbar, da sowohl vorreflexive, mitunter unbewusste, aber auch nicht-intendierte Handlungsfolgen hier eine Rolle spielen – dennoch können vegane Denkmuster als Wahrnehmungsfiler verstanden werden, normalisierte Vorstellungen eines Mensch-Tier-Natur-Verhältnisses in der Gesellschaft zu kritisieren, umzudeuten und in neue Gewohnheiten zu überführen. Der situative Moment veganer Denk- und Handlungsmuster wird von den Interviewpartner*innen insbesondere auf Ebene veganer Moralisierungsbestrebungen verortet (auch Joas [1999] spricht von einem Universalisierungspotenzial der Vorstellungen des [Ge-]Rechten, das im Kontext der Kommunikation auf Kooperationsproblematiken stößt und erst dann Revisionsbedarf transparent macht). Nachfolgend soll ein Aspekt von (veganer) Moralisierung vertieft werden: Als (strategisches) Kommunikationsmittel steht die Vermittlung eigener Überzeugungen im Vordergrund. Dabei spielt vor allem die Funktionalität eines externen Impulses (der für die Initiierung eigener Reflexion vergangener Selbstverständlichkeiten bedeutsam war) eine wesentliche Rolle und wird in die Vorstellung überführt, selbst eben dieser Impuls für den Anderen beziehungsweise die Andere zu sein. Hiermit sind auch Fragen eigener moralischer Integrität und Authentizität untrennbar verwoben.

2.2 Die Situativität veganer Moralisierungspraktiken – Lernprozesse der Sensibilisierung und Verfeinerung

Vegane Moralisierungsbestrebungen sind in den Interviews zwar von wesentlicher Relevanz, werden aber in expliziter Abgrenzung zu Formen der Radikalität, des Dogmatismus, der Militanz und Missionierung markiert. Dabei gehören (auch im Interviewkontext) abgewertete Moralisierungspraktiken – beispielsweise aggressive Rede,

Provokation, Konfrontation mit Schockbildern aus der *Nutztierhaltung*⁴, moralische Anklage oder politische Instrumentalisierung – ebenso zum Feld wie Prozesse der Selbstverschließung (Lantermann 2016), die eine Verbreitung veganer Überzeugungen gar nicht mehr zwingend zum Ziel haben. In diesem Beitrag steht ein Anspruch der Veganisierung im Fokus, der sich insbesondere auf das soziale Umfeld bezieht und dabei Partner*innen, Familienangehörige, Freund*innen, Bekannte und Kolleg*innen zu potenziellen Adressat*innen macht. Eine retrospektive Kritik an eigenen militanten, aggressiven Moralisierungen lässt sich mehreren Interviews entnehmen. So heißt es bei Maja:

»Also, einmal war ich richtig aggressiv irgendwiiie, meiner Cousine gegenüber. Weil dann kommen natürlich dann so Argumente: »Ja, aber das Soja, das ähm, das – es wird ja im Regenwald, also – wird Regenwald abgeholzt.« Und, dann muss man eben immer sagen: »Ja, aber das ist halt das Soja für die Tiere, das Tierfutter und so« und ähm, GENAU und dann hab ichs aber auch so GEMERKT, dass ich mich so aufge- aufgeheizt hab, irgendwie und das fand ich dann auch, hinterher tat mir das auch richtig leid so. Weils auch meine Cousine ist und die ist ja auch eigentlich ganz liiieb und so. Und, hab ich mich auch entschuldigt dann später, aber ich hab daraus eben auch gelernt, dass das überhaupt nicht notwendig ist, äh überhaupt sich so zu ereifern. Also, das ist immer ganz gut, auch, JA, wenn man gefragt wird, was zu sagen und zu argumentieren, aber, ich muss- also wie [Name des Partners] gerade schon gesagt hat: Ich muss ja nicht missionieren. Also die Leute, die, DIE GUCKEN GANZ GENAU, was man macht, was man isst, was man – wie man lebt« (Maja 2019, Z. 529–41).

Hier wird deutlich, dass Moralisierungspraktiken durch Rekurs auf den biografischen Erfahrungshorizont im Verlauf der Zeit verfeinert werden. Mögliche Verletzungen des Gegenübers, die aus der eigenen Aggressivität resultieren, werden nachfolgend reflektiert und durch eine mitfühlende Perspektivenerweiterung einbezogen. Dieses mitunter strategische Vorgehen hat gleichzeitig eine dynamische Komponente, welche (die stellenweise nicht greifbaren) Gelingens- und Misslingensbedingungen innerer sowie äußerer Regulation beeinflusst. Wenn beispielsweise nicht die verniedlichte und sympathische Cousine zur Adressatin gemacht wird, stellt sich die Frage, ob Impulsivität nicht doch zu einem probaten Mittel werden könnte, um eigene Handlungsmacht offen zu demonstrieren. Quabach (2017) merkt an, dass der Veganismus als Lebenskonzept und Überzeugungssystem das sogenannte »Böse, das in der Machtausübung liegt« (ebd., 78) – also die Anteile an Aggressionen, Impulsen und anderen unbewussten Motiven –, niemals vollständig auflösen könne (eine Aggressionsverleugnung sei in diesem Zusammenhang daher nur eine projektive »Delegation des Bösen an andere« [ebd., 80]). So spielt auch im Kontext der wiederholt artikulierten Ablehnung von Mis-

sionierungsbestrebungen ein Faktor eine wesentliche Rolle, der an Aspekte gefühlter Macht- und Ohnmacht andockt: Glauben heißt nicht Wissen. Die religiöse Semantik (die auch Lantermann [2016] verwendet, wenn er von *Erweckungserlebnissen* vegan lebender Menschen schreibt und religiös konnotierte Begrifflichkeiten wie [Selbst-]Offenbarung, Bekehrung oder Bekenntnis nutzt) verweist zwar darauf, dass es sich bei dem Veganismus um ein Glaubens- und Überzeugungssystem handelt, allerdings sind in diesem Zusammenhang – wie oben skizziert – auch rationale Argumentation, spezifische Wissensbestände und Wahrheitsansprüche von Relevanz (die mit Machtansprüchen verwoben sind). Im Vorfeld der zuvor zitierten Passage führt die Interviewpartnerin ihre eigene emotionale, aggressive Haltung bei Diskussionen zur Verteidigung ihrer veganen Überzeugung auf fehlendes Wissen zurück:

»Also mir fiels immer schwer, dann argumentativ, ähm immer dann das richtige zu saagen, oder auf ne Frage etwas zu sagen, was dann auch hinhaut. Und, oft mit Zaaahlen bin ich auch nicht so fiirm und für viele ist es ja ganz gut, wenn man natürlich dann sofort ne Zahl parat hat. Und das hatte ich oft nicht« (Maja 2019, Z. 522–26).

Die rationale Überführung *gefühlter* Gewissheiten in Zahlen, Daten und Fakten dient dem Abbau eigener Unsicherheiten und gewährleistet die Anschlussfähigkeit im Austausch von Argumenten. Darüber hinaus ist eine kognitive Bearbeitung (auch) an Prozesse der Selbstregulierung gekoppelt, eine kommunikative Öffnung zu gewährleisten und diese nicht durch eigene negative Affekte zu gefährden. Grenzen des rationalen Arguments werden durch Akte des Zeigens und des Vorlebens überwunden (»*die gucken ganz genau was man macht, was man isst, wie man lebt*« [ebd., Z. 541]) und eigene Überzeugungsarbeit situativ angepasst. Als eine wichtige Gelingensbedingung der Moralisierung ist Sensibilität für das Gegenüber vielleicht ebenso unverzichtbar wie für ein harmonisches, auf gegenseitige Anerkennung beruhendes menschliches Miteinander. Wie oben skizziert, kann diese Sensibilität aber auch strategisch-funktional konnotiert sein: unter anderem als zielorientiertes und machtvoll Bestreben, die Mitmenschen an eigene Sicht- und Lebensweisen anzugleichen und dabei erfahrungsbedingtes Wissen um Psychotechniken anzuwenden. Moralisierung wird im Zuge der retrospektiven Auseinandersetzung mit sozialen Konflikten im Zusammenhang mit der Verteidigung *und* Verbreitung eigener veganer Überzeugungen zu einer aus Lernprozessen erwachsenen Kompetenz, die wesentlich für das vegane Selbstverständnis ist. Dies zeigt sich auch im Interview mit Ben, der in diesem Zusammenhang eine ganz spezifische Semantik verwendet:

»Meine erste Ehe äh, da war ich vielleicht ein bisschen militanter noch, ich glaub meine damalige Frau fand das auch teilweise gar nicht lustig, wenn ich ihr dann immer Vorhal-

tungen gemacht habe, wenn sie sich aus meiner Sicht nicht so ernährt hat, wie ich das für ethisch ok finde. Und als ich dann meine Frau [im Jahr XX] kennengelernt habe, ähm, meine jetzige Frau, war ich da etwas moderater und hab gesagt, also ich werde ihr nicht irgendwas aufzwingen, sondern ähm, werde sie ihren eigenen Weg gehen lassen. Das war wahrscheinlich auch das Erfolgsrezept, dass wir bis heute verheiratet sind« (Ben 2019, Z. 68–74).

Auch hier lassen sich negativ konnotierte Vorstellungen veganer Moralisation herausarbeiten, die biografische Relevanz haben. Das eigene, als militant gedeutete Vorgehen in der Vergangenheit fand seinen Ausdruck in ethischen Vorhaltungen und wurde durch Ansprüche der Homogenisierung begründet, die zu Beziehungskonflikten mit der Ehepartnerin führten. In der zweiten Ehe wird das Zusammenleben mit Zugeständnissen von Freiheitsräume verbunden und das eigene *moderate* Verhalten (vgl. ebd., 72) betont, was durch seine Relationalität implizit auf *radikale* Formen verweist, die zum Zeitpunkt des Interviews auf der Ebene des menschlichen Miteinanders abgewertet werden. Moralisierungsbestrebungen werden allerdings auch hier nicht aufgehoben, sondern nur angepasst:

»Und irgendwann ist dann meine Frau auch zum Vegetarier umgestiegen, das war- sie sagt selber, das war so wohl ne Szene, dass wir irgendwann mal, ähm an so ner Wiese vorbeigefahren sind, wo es Lämmer oder sowas gab, ne. Ähm und sie so, natürlich weil sie wirklich sehr sehr tierlieb ist, sagte: »Ach, guck doch mal die die Lämmer und wie schön«, und dann hab ich halt zu ihr gesagt: »Ja, aber du isst die.« Und das war wohl bei ihr dann der der Schalter, der umgelegt wurde. Ich sag ja, jeder braucht irgendeinen, der den Schalter umlegt, ne. Bei ihr war es halt keiner in der Kindheit in der- ja in ihrem bisherigen Leben und ich war vielleicht dann derjenige, der bei ihr diesen Schalter umgelegt hat« (ebd., Z. 102–10).

Die verwendete Metaphorik *Schalter umlegen* (vgl. ebd., Z. 108ff.) kann neben *Weg geben* (ebd., Z. 73 und 451) in Anlehnung an die Grounded Theory als *In-Vivo-Code* markiert werden (vgl. Codierprozeduren nach Strauss 1991 und Strauss und Corbin 1996; zit. nach Mey und Mruck 2009). Eine pragma-semantische Rekonstruktion (Straub 2010) fördert das Verständnis der Komplexität des Forschungsphänomens: So verweisen die ausgewählten Sprachbilder auf einen moralisch aufgeladenen Raum. Hier sind Vorstellungen notwendiger Transformationsprozesse verortet, welche die eigene Selbstveränderung gleichzeitig an Wahrhaftigkeit und Authentizität rückbinden (und von jeglichem Zwang loslösen). Gleichzeitig zeichnet sich hier allerdings auch ein Verständnis menschlichen Wahrnehmens und Erlebens ab, welche durch (sowohl nach innen als auch nach außen gerichtete) Willensbildung maßgeblich strukturiert und

gesteuert werden können. In diesem Zusammenhang geht es darum, Mitmenschen den eigenen Weg gehen zu lassen (und durch Rekurs auf Aspekte des Mitgefühls, der Introspektion und Einfühlung sowohl das Leid der Tiere wahrzunehmen als auch empathisch für das soziale Umfeld zu sein) und ihnen gleichsam einen *neuen* Weg aufzuzeigen. Die Metaphorik des Schalter-Umlegens verweist dabei nicht nur auf einen intervenierenden Gestus, hier lässt sich auch ein spezifisches Machtverhältnis in der Beziehungskonstellation rekonstruieren: Die eigene Machtposition wird gestärkt, indem die Partnerin, der Metapher folgend, mechanisch bedient beziehungsweise kontrolliert wird (wobei von Ben anerkannt wird, dass auch sein *Schalter* im Vorfeld umgelegt wurde, was verdeutlicht, wie eng Selbst- und Fremdkontrolle miteinander verwoben sind). Idyllisch markierte Szenerien, wie die Wiese mit Lämmern, werden durch Einbezug der Konsequenzen des Handelns (Lämmer zu essen) als Illusion aufgedeckt, die durch diese Perspektivenerweiterung nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Moralisierung zeigt sich hier als eine scheinbar objektiv feststellende Intervention (*»Ja, aber du isst die«* [ebd., Z. 106]), die positive Affizierungen durch Verbindung mit den Handlungskonsequenzen eigenen Konsums tierischer Produkte ins Negative umkehrt. Diese Affizierungen verweisen auf einen weiteren wesentlichen Aspekt im Kontext der Lernprozesse im Umgang mit dem eigenen Anspruch der Verbreitung veganer Denk- und Handlungsmuster, die insbesondere an oben bereits angemerkte Grenzen des rationalen Arguments stoßen. Genuss und Geschmack (mitunter auch als habituelle Prägemerkmale zu verstehen, die durch Verinnerlichung und Verkörperlichung subtil wirken) am Verzehr von Produkten tierischen Ursprungs spielen (auch) jenseits kognitiver und reflexiver Einwände gegen den Tierkonsum eine Rolle. In Bezug auf Veganismus ist die Mehrdeutigkeit beziehungsweise Um- oder Neudeutung von Vorstellungen des Verzichts von Relevanz. Flo führt aus:

»Also wir veganisieren eigentlich hauptsächlich dadurch, dass wir ähm, unglaublich lecker kochen. Also wir hatten letzstens auch n Freund aus Süddeutschland hier und [Name der Partnerin] hat hier, ähm Kartoffelgulasch gemacht, mit Soja. Und der hat das überhaupt nicht auf die Kette gekriegt, dass das genauso schmeckt wie sein, wie sein Schweinegulasch, ne? Ist er überhaupt nicht drauf klargekommen, also hat er tausendmal probiert und hat dann hundertmal gefragt, wie sie das gemacht hat und dann so, ne? Und, ja und ähm, und DAS ist es eigentlich, wirklich den Leuten auch zu zeigen: >Ey, ihr könnt vegan oder vegetarisch leben, ohne verzichten zu müssen<, ne?« (Flo 2019, Z. 665–73)

Impulssetzungen sollen auch anderen behilflich sein, den Tierkonsum zu überwinden (und als negativ zu konnotieren). Die positive Deutung veganer Praxen ist eng damit verwoben. Flo und Maja verstehen sich dabei als Vermittler*innen neuer (veganer) Ge-

nuss- und Geschmackserlebnisse. (Positiv konnotierte) Anregungen wie das *Aufzeigen* eigener veganer (Genuss-)Praktiken werden weniger als Einschränkung oder als Zwang markiert, sondern vielmehr als Eröffnung von Möglichkeitsräumen, den Mitmenschen etwas Gutes tun zu wollen oder ihren (Geschmacks-)Erlebnishorizont zu erweitern. Dies steht sowohl kontrastiv zu Vorwürfen von Missionierungsabsichten (Aufzeigen statt Anklagen) als auch zu Verzichtsvorstellungen veganer Lebenspraxen und fördert die (prozessual und situativ beeinflussten) Gelingensbedingungen von Moralisierung. Ziel ist es, bei den Mitmenschen ein inneres Bedürfnis, eine intrinsische Motivation zu wecken, die perspektivisch vegane Überzeugungen und Praxen als selbst gewollt und gewählt erscheinen lässt. Die Hinwendung zu veganen Denk- und Handlungsmustern wird darüber hinaus in anderen Interviewsequenzen als Zugewinn an persönlicher Freiheit, Perspektivenerweiterung und Steigerung der Selbstzufriedenheit durch die gefühlte Verbundenheit mit anderen Menschen, den Tieren und der Natur vermittelt. So wird ebenfalls eine gesteigerte Handlungsfähigkeit und Selbstwirksamkeit durch eine vegane Lebensweise unterstrichen. Daran knüpft auch das Verständnis eigener Moralisierung an. Im Interview mit Ben heißt es:

»Und ich bin überzeugt, äh, dass dieser, dass es grundsätzlich so ist, dass man den Leuten den eigenen Weg gehen lassen muss, dass man den Leuten ähm, dass man die nicht in ne, in eine Ecke drängt, ähm mit dem Zeigefinger auf sie zeigt, sondern ihnen einfach vv-versucht, ein Vorbild zu sein. Hört sich jetzt bescheuert an, weil ich bin ja jetzt nichts Besseres, nur weil ich vegan mich ernähre, ne. Aber, dass man einfach sagt: Ich versuche authentisch zu sein, etwas vorzuleben und dann können die Leute aus eigener Überzeugung sagen: Oh, das finde ich cool, ne« (Ben 2019, Z. 450–56).

Diese Vorstellungen der eigenen Vorbild- und Vorzeigefunktion resultieren mitunter aus Lernprozessen gelingender sowie misslingender Moralisierung, die immer auch das Ringen um die Einnahme der Perspektive des Gegenübers und eine kommunikative Öffnung beinhaltet. Doch nicht alle Konflikte lassen sich im Zuge dieser Prozessorientierung lösen. Gewisse Ambivalenzen bleiben bestehen und zeigen sich beispielsweise in der Unvereinbarkeit, gleichzeitig sowohl die Perspektive sogenannter *Nutztiere* einzunehmen, als auch die Perspektive derer zu verstehen, die weiterhin tierische Produkte konsumieren (so wie man selbst in der Vergangenheit). So illustriert Ben seine inneren Konflikte wie folgt:

»Also aus der Sicht des Miteinanders der Menschen finde ich dieses ›Lass jeden seinen eigenen Weg gehen, äh, damit er gesichtswahrend und ohne Druck‹ und nicht das Gefühl haben, ich hab ja nur- bin ja nur jetzt Vegetarier geworden, weil es mir jemand quasi mich dazu gezwungen hat, dass das nachhaltiger und richtiger ist. Wenn man es aus der Sicht der

Tiere sieht, ist es völlig falsch. Weil ich finde, da muss radikal was verändert werden, da ist dieses, ähm, der Hagen Rether hat mal gesagt von wegen persönliche Freiheit, ne, ähm, ist doch meine persönliche Freiheit, dass ich Fleisch esse. Hat der was ziemlich Derbes, glaube ich gesagt, dass das also absolut nicht richtig ist, ne, weil wir reden hier von Tierleid, wir reden hier von Tieren, die massivst gequält werden, unter unsäglichen Zuständen gehalten und getötet werden und da hört die persönliche Freiheit auf. Aus, also aus Sicht der Tiere muss ich das, was ich eben gesagt hab, dieses jeder geht seinen eigenen Weg, komplett umstellen und sagen, es müsste eigentlich ein gesetzliches Verbot her, ähm, dass Massentierhaltung nicht mehr erlaubt ist und so weiter und so fort. Krankenkassen müssten es belohnen, wenn Menschen sich vegan ernähren und äh, ähm, kein Fleisch mehr essen, solche Dinge. Also da wäre ich für wesentlich mehr oder wesentlich radikalere Maßnahmen, aus der Sicht der Tiere. Das ist, äh, da ist schon irgendwo ein Dilemma, was ich jetzt auch nicht lösen kann« (ebd., Z. 469–85).

Dieser Ruf nach einem Verbot – der hier zwar von der eigenen konkreten Lebenswelt losgelöst und auf eine abstrahierte Ebene gebracht wird – verweist darauf, dass der Handlungsmacht eigener veganer Überzeugungsarbeit zur Ausbreitung veganer Denk- und Lebensweisen Grenzen gesetzt sind. Die Transformation machtvoller gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse wird in diesem Zusammenhang höher gewichtet als die Freiwilligkeit der Wahl einer veganen Existenz. Spannungen resultieren aus den Handlungsspielräumen der nicht-veganen Anderen, welche zur Herstellung möglichst erfolgreicher Gelingensbedingungen von Moralisierung allerdings (partiell, temporär und strategisch) anerkannt werden. Auf alltagsweltlicher Ebene eröffnen sich letztlich (wahrgenommene) Möglichkeiten, eine Zukunfts- und Mehrheitsfähigkeit des Veganismus durch das Vorleben realer veganer Optionen zu fördern und die eigene Handlungsmacht zu stärken. In der Antizipation einer veganen Zukunft verbleibt die Verbreitung veganer Denk- und Handlungsmuster dabei ebenso kontingent (Joas 1999) wie die Normalisierung des Tierkonsums.

3 Fazit und Ausblick

In der empirischen Analyse wurde gezeigt, dass Moralisierung im Rahmen veganer Überzeugungsarbeit (auch) als reflexive Kommunikationsstrategie verstanden werden kann, die sich in der Auseinandersetzung mit (mitunter stereotypen) Missionierungsunterstellungen sowie anderen negativen Zuschreibungen (beispielsweise Veganismus als Verzicht) etabliert. Der Rekurs auf den eigenen biografischen Erfahrungshorizont sensibilisiert für mögliche Konflikte und dient zugleich der Verfeinerung gelingender *Veganisierung*. Moralisierung wird durch eine Verschränkung von Wissen, rationaler

Argumentation und Mitgefühl beziehungsweise Empathiefähigkeit legitimiert und bisweilen sogar als notwendig eingefordert. Als Praxis wird sie mitunter in ihrer Aufklärungs- sowie Vorzeigefunktion hervorgehoben. In der Analyse ist darauf verwiesen worden, dass diese Legitimierung machtbesetzte Markierungen von Überlegenheit und Unterlegenheit sowohl de- als auch rekonstruiert. Moralisierung im hier untersuchten Feld ist affektiv gefärbt und fordert als zumindest partiell strategische Form der Kommunikation ein gewisses Maß an Selbstregulation ein, nicht zuletzt um in der Interaktion offen und anpassungsfähig zu werden beziehungsweise zu bleiben und potenzielle Konflikte in sozialen Beziehungen zu reduzieren. Zudem werden positive wie negative Affizierungen bisweilen auch strategisch genutzt, um *Veganisierungen* jenseits des rationalen Arguments zu fördern. Dabei geht es sowohl um die Spiegelung von als nicht wünschenswert erachteten Handlungsweisen (des Tierkonsums) als auch um das Vorleben veganer Handlungspraxen als neue (positiv konnotierte) Optionen, um sich von vergangenen Selbstverständlichkeiten zu lösen. In weiterer Forschung wäre beispielsweise zu untersuchen, wie Moralisierung im Veganismus auf Ebene des (kollektiven) Aktivismus plausibilisiert und praktiziert wird. Hier wäre unter anderem empirisch im Detail zu beleuchten, inwiefern affektgeladene, emotionale Ausdrucksformen wie Schweigen und *Schreien* als kommunikative Strategie des Moralisiereins eingesetzt werden.

Anmerkungen

- 1 Bei den Namen handelt es sich um Pseudonyme.
- 2 Der von Richard Ryder (1983) geprägte Begriff des »Speziesimus« wird wiederholt im Kontext von Tierrechts-/Tierbefreiungsbewegungen genutzt und als Kritik vorgebracht, um auf eine essenzialisierte Form der Unterdrückung als minderwertig angesehener Wesen (Kaplan 1993; Singer 1996; siehe auch Schwarz 2005) hinzuweisen. Speziesimus legitimiert hierarchische (Gewalt-)Verhältnisse aufgrund der Zugehörigkeit zu einer spezifischen biologischen Art (Kaplan 1993), ohne dass Mensch-Tier-Beziehungen tatsächlich von Natur aus durch diese hierarchischen Unterschiede charakterisiert wären.
- 3 Ulrike Gatzemeier (2017) begreift werthaltige Kategorien wie Freiheit oder Gleichheit als *leere Signifikanten* (ebd., 74ff.), die unterbestimmt und nicht eindeutig festgelegt sind – daher beständig neu ausgelegt und ausgehandelt werden müssen, um Handlungen konkret zu beeinflussen (vgl. auch Straub und Ruppel 2017). Im Veganismus werden Handlungsgrenzen durch den Verzicht auf Tierprodukte vorbestimmt. Dennoch sind auch diese durch ein gewisses Maß an Situativität gekennzeichnet, insbesondere aufgrund ihrer Existenz in einer Gesellschaft, die den Tierkonsum normalisiert und verstärkt Spannungen im Rahmen der Aushandlung hervorruft.
- 4 Die einschlägige Kraft von bildlichen Eindrücken aus der Massentierhaltung, die Transparenz gewährleisten und Handlungsfolgen (des eigenen Konsums tierischer Produkte) nachzuvollziehen und eine auf sie bezogene Verantwortlichkeit wahrzunehmen helfen sollen, ist ein bedeutendes Medium im Kontext veganer Moralisierung. Auch wenn diese Bilder speziell

im veganen Aktivismus genutzt werden, existieren interne Kontroversen bzgl. etwaiger negativer Folgen durch emotionale Belastung (Aspekte der Traumatisierung, Überforderung etc.).

Literatur

- Adorno, Theodor und Max Horkheimer. 1988. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Boesch, Ernst E. 2000. *Das lauernde Chaos. Mythen und Fiktionen im Alltag*. Bern: Huber.
- Boesch, Ernst Eduard. 2006. »Die Realität als Metapher«. *Psychologie und Gesellschaftskritik* 30 (34): 9–37.
- Gatzemeier, Ulrike. 2017. *Konflikt, Nation, Narration. Entwürfe des politisierten Selbst. Eine diskursiv- und biografieanalytische Studie zum »Sich-Ereignen der Nation« in Serbien 1987–1989*. Bochum: Westdeutscher Universitätsverlag.
- Glaser, Barney und Anselm Strauss. 1998. *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Huber (Orig. 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New York: de Gruyter).
- Grube, Angela. 2009. *Vegane Lebensstile. Diskutiert im Rahmen einer qualitativen/quantitativen Studie*. Stuttgart: Ibidem.
- Guither, Harold D. 1998. *Animal Rights. History and Scope of a Radical Social Movement*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Herzog, Walter. 2018. »Moral«. In *Stichwörter zur Kulturpsychologie*, hrsg. v. Carlos Kölbl und Anna Sieben, 293–98. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Hitzler, Ronald und Arne Niederbacher. 2010. *Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Joas, Hans. 1999. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joy, Melanie. 2013. *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen. Karnismus – eine Einführung*. Münster: Compassion Media.
- Joy, Melanie. 2017. *Beyond Beliefs. A Guide to Improving Relationships and Communication for Vegans, Vegetarians, and Meat Eaters*. Petaluma: Roundtree Press.
- Kaplan, Helmut F. 1993. *Leichenschmaus. Ethische Gründe für eine vegetarische Ernährung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Kohlberg, Lawrence. 1996. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lantermann, Ernst-Dieter. 2016. *Die radikalisierte Gesellschaft. Von der Logik des Fanatismus*. München: Blessing.
- Leitzmann, Claus und Markus Keller. 2013. *Vegetarische Ernährung*. Stuttgart: UTB.
- Mey, Günter und Katja Mruck. 2009. »Methodologie und Methodik der Grounded Theory«. In *Forschungsmethoden der Psychologie. Zwischen naturwissenschaftlichem Experiment und sozialwissenschaftlicher Hermeneutik*, Band 3, hrsg. v. Wilhelm Kempf und Marcus Kiefer, 100–52. Berlin: Regener.
- Quabach, Erika. 2017. »Vegan. Ideologische und identitätsbildende Aspekte einer Ernährungsweise«. *Psychosozial* 40 (2): 5–31.
- Rabinow, Paul und William M. Sullivan. 1979. *Interpretive Social Science. A Reader*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, Tom. 2000. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, Tom. 2008. »Wie man Rechte für Tiere begründet«. In *Texte zur Tierethik*, hrsg. v. Ursula Wolf, 33–39. Stuttgart: Reclam.

- Rinas, Bernd-Udo. 2012. *Veganismus. Ein postmoderner Anarchismus bei Jugendlichen?* Berlin: Archiv der Jugendkulturen.
- Rucht, Dieter. 1994. *Modernisierung und neue soziale Bewegungen*. Frankfurt & New York: Campus.
- Rude, Matthias. 2013. *Antispeziesismus. Die Befreiung von Mensch und Tier in der Tierrechtsbewegung und der Linken*. Stuttgart: Schmetterling.
- Ryder, Richard. 1983. *Victims of Science. The Use of Animals in Research*. London: National Anti-Vivisection Society Limited.
- Schütze, Fritz. 1983. »Biographieforschung und narratives Interview«. *Neue Praxis* 13 (3): 283–93. Zugriff am 15.03.2020. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-53147>.
- Schwarz, Thomas. 2005. »Veganismus und das Recht der Tiere. Historische und theoretische Grundlagen sowie ausgewählte Fallstudien mit Tierrechtlern bzw. Veganern aus musikorientierten Jugendszenen«. In *Eine Einführung in Jugendkulturen: Veganismus und Tattoos*, hrsg. v. Wilfried Breyvogel, 69–165. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Singer, Peter. 1996. *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Straub, Jürgen. 1999. *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin: de Gruyter.
- Straub, Jürgen. 2010. »Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analysen in der Kulturpsychologie«. In *Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse*, hrsg. v. Gabrielle Cappai, Shingo Shimada und Jürgen Straub, 39–101. Bielefeld: Transcript.
- Straub, Jürgen. 2016. *Religiöser Glaube und säkulare Lebensformen im Dialog. Personale Identität und Kontingenz in pluralistischen Gesellschaften*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Straub, Jürgen und Paul Sebastian Ruppel. 2017. »Einführung in den Themenschwerpunkt: Vegan und kerosinfrei. Eine moralische Subjektivierungsform im 21. Jahrhundert«. *Psychosozial* 40 (2): 5–31.
- Straub, Jürgen und Pradeep Chakkarath. 2019. »Kulturpsychologie im Gespräch. Geschichte und Gegenwart eines Forschungsprogramms – Der Kontext der Hans-Kilian-Vorlesungen«. In *Kulturpsychologie in interdisziplinärer Perspektive*, hrsg. v. Jürgen Straub, Pradeep Chakkarath und Gala Rebane, 11–55. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Strauss, Anselm. 1991. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- Strauss, Anselm und Juliet Corbin. 1996. *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Thrun, Rebecca. 2015. *Jugendliche Identitätsbildung im Veganismus. Eine empirische Untersuchung im Raum Dortmund*. Unveröffentlichte Masterarbeit Ruhr-Universität Bochum.
- Thrun, Rebecca. 2017. »Jugendliche Identitäten im Veganismus. Zugänge zu einem erweiterten Selbstkonzept?«. *Psychosozial* 40 (4): 115–35.
- Wimbauer, Christine und Mona Motakef. 2017. »Das Paarinterview in der soziologischen Paarforschung. Method(olog)ische und forschungspraktische Überlegungen«. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 18 (2), Art. 4. <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-18.2.2671>.
- Witzel, Andreas. 2000. »Das problemzentrierte Interview«. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 1 (1): Art. 22. <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-1.1.1132>.
- Wolf, Ulrike. 2008. *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam.
- Yates, Luke. 2015. »Rethinking Prefiguration. Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements«. *Social Movement Studies* 14 (1): 1–21.

Rebecca Thrun

Die Autorin

Rebecca Thrun, M.A Sozialwissenschaft, seit 2017 Arbeit an einer Dissertation mit dem Schwerpunkt einer kulturpsychologischen Untersuchung veganer Lebensweisen, seit 2018 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie (Prof. Dr. Jürgen Straub) an der Fakultät für Sozialwissenschaft, Ruhr-Universität Bochum.

Kontakt: Rebecca Thrun Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Sozialwissenschaft, Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie, Gebäude GD 1/219, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum; E-Mail: rebecca.thrun@rub.de

Das klimaethische Selbst als Subjektivierungsform

Eine idealtypische Konstruktion

Alexandria Krug

Journal für Psychologie, 28(2), 171–190

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2-171>

CC BY-NC-ND 3.0 DE

www.journal-fuer-psychologie.de

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird in einem theoretisch-normativen Diskurs aus der Perspektive der angewandten Ethik den Moralisierungstendenzen im Kontext der Klimawandelproblematik nachgegangen. Ziel ist es, sich den Ausdrucksformen der Moral und des Moralisierens in klimaethischer und verantwortungstheoretischer Sicht zu nähern. Die im Alltagsdiskurs zunehmende, normativ fordernde Moralisierung hin zu einem klimaverantwortlich handelnden Individuum ist an Verantwortungsdiskurse und Argumentationen der Klimaethik gebunden. Diese gilt es zu explizieren und zu prüfen, um die Ansprüche der *Klimamoral* als Selbstthematization zu ergründen. Fokussierend wird auf die in diesem Beitrag idealtypisch konstruierte Subjektivierungsform des *klimaethischen Selbst* hingearbeitet, um eine theoretische Fundierung dieser spezifisch normativen Subjektivierungsform als Diskussionsgegenstand und Ansatzpunkt für weitere moralpsychologische Forschung und transdisziplinäre Diskurse zu skizzieren.

Schlüsselwörter: Klimaethik, Verantwortung, klimaethisches Selbst, moralisierende Subjektivierungsform, idealtypische Konstruktion

Summary

The climatic-ethical self as a form of subjectivation. An ideal-typical construction
In this article, the moralization tendencies in the context of the climate change problem are investigated in a theoretical-normative discourse from the perspective of applied ethics. The aim is to approach the expressions of morality and moralization from a climate ethical and responsibility theoretical perspective. The increasing, normatively demanding moralization in everyday discourse towards an individual acting responsibly for the climate is bound to the discourses and arguments of climate ethics. These must be explained and examined in order to fathom the claims of »climate morality« as a self-topic. This article focuses on the ideal

type of subjectivation of the *climatic ethical self*; in order to outline a theoretical foundation of this specifically normative form of subjectivation as a subject of discussion and starting point for further moral psychological research and transdisciplinary discourses.

Keywords: Climate ethics, responsibility, climatic ethical self, moralizing form of subjectification, ideal typical construction

1 Der Balanceakt der Moral – Moralisierungstendenzen im Klimawandeldiskurs

Täglich vollziehen wir Handlungen und treffen Entscheidungen, die – zumindest prinzipiell – auch hinsichtlich des Klimawandeldiskurses und des Anspruchs eines möglichst klimaverantwortlichen Verhaltens des Individuums betrachtet werden können. Dabei werden im privaten und öffentlichen Leben von politischer, bildungsbezogener, gesellschaftlicher, medialer, wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Betrachtungsebene zahlreiche implizite und explizite Anforderungen an das Individuum gestellt. Diese Anforderungen an das Subjekt sind in der Klimawandelproblematik nicht selten mit moralischen Ansprüchen und normativ-ethischen Verfärbungen verknüpft. Besonders in der Klimawandeldebatte erfolgt eine Moralisierung, in »welcher das Individuum zusehends für hoch abstrakte und allgemeine Anliegen moralisch verantwortlich gemacht wird und sich auch verantwortlich fühlt« (Knobloch 2015, 182). Der Klimawandeldiskurs ist »filled with moral claims« (Besio und Pronzini 2014, 287). Sei es in der Bildungslandschaft, speziell die »Bildung für nachhaltige Entwicklung« (vgl. BMBF 2019; Bendig 2018), oder der stete Diskurs um Ernährungs- und Mobilitätsweisen, Konsumverhalten und Energieverbrauch (vgl. U. Schmidt 2019). Knobloch (2015, 170) formuliert es zugespitzt: »Naturschutz, Klimaschutz, Fairness im Handel sind solche fraglosen Hochwerte, die jedes mit ihnen verknüpfte Produkt moralisch adeln.« In vielen Domänen des alltäglichen Lebens der westlichen Industrienationen und insbesondere innerhalb wohlhabender, bildungsbürgerlicher Schichten werden klimaverträgliche Normen und Praxen verhandelt, die mehr oder weniger stark den Anspruch einer moralischen Pflicht oder zumindest einer moralischen Handlungsempfehlung erheben und zu Bezugspunkten der subjektivierenden Selbstthematisierung avancieren (vgl. Neuhäuser 2020; Compagna 2020). Der Klimawandel wird insbesondere medial als *Risiko* konstruiert, das in moralische Ansprüche transferiert wird (vgl. A. Schmidt 2015, 200–10). »[W]issenschaftliches Wissen und Sachargumente [werden] mit Dramatisierungen von Problemdringlichkeiten und Moralisierungen des Handlungsbedarfs verknüpft« (Keller 2008, 286). Moral und Ethik werden zu Diskursformen, die in der Klimawandeldebatte eine kommunikative und subjektivierende Rolle einnehmen und Polarisierungen bedingen.

»Moral und Ethik werden entweder verehrt oder sehr skeptisch betrachtet. Während einige Autoren argumentieren, dass sich die Lösung des Klimawandelproblems im kollektiven moralischen Verhalten von Ländern, Industrien und allen Bürgern befindet [...], betonen andere, dass Politiker und Unternehmen Moral aus einem ausschließlich opportunistischen Blickwinkel betrachten und sie instrumentalisieren, um ihr Image zu polieren.« (Besio und Pronzini 2018, 59f.).

Moralische Ansprüche werden damit zu divergent genutzten Instrumenten innerhalb der Klimawandelproblematik. Nicht nur Unternehmen, Institutionen und globale Akteure*innen stehen im Fokus, sondern auch die Individuen werden in ihrer Eigenverantwortung angesprochen. Moralische Anforderungen im Sinne eines klimaverträglichen und nachhaltigen Lebensstils und Daseins fungieren zunehmend als Vehikel der Subjektivierung. »Die Zuschreibung von Mitverantwortung und damit implizit auch Mitschuld an der drohenden klimabedingten Katastrophe erfolgt unmissverständlich als Appell, der bereits als Subjektivierung der Nachhaltigkeit von Pritz (2018) plausibel beschrieben worden ist« (Compagna 2020, 41). Mit dieser Individualisierung des Geltungs- und Anforderungsbereichs klimaverträglicher, klimaverantwortlicher und damit mitweltlicher Handlungs- und Denkdevisen wird eine transformierende Moralisierung des Individuums vollzogen (vgl. Compagna 2020). »Das Klima markiert die neue Gretchenfrage der Moral, die Produktion von CO₂ wurde zum neuen, leicht quantifizierbaren Maßstab für Gut und Böse, der ökologische Fußabdruck definiert den moralischen Status eines Menschen heute« (Liessmann 2019). Gleichzeitig zeigen Studien, dass sich große Teile der deutschen Bevölkerung ein persönliches Verantwortungsgefühl hinsichtlich des Klimawandels zuschreiben und dieser mit Blick auf universale Gerechtigkeit, globale Ungleichheit und ökonomische Problematiken betrachtet wird (vgl. Lörcher 2019, 56f.). In dieser Darstellung deutet sich die Problematik der moralischen Verortung des Menschen im Klimawandeldiskurs an: der Balanceakt zwischen Moral und Moralismus. »Wenn Debatten moralisch werden, verhärten sich schnell die Fronten. Dann steht Haltung gegen Haltung, denn geht es um >Gut< oder >Böse<, nicht um die produktive Auseinandersetzung, um die Lösung eines Problems« (Vašek 2019, 16). Die Gleichsetzung des moralischen Status eines Menschen mit seinem klimabezogenen Verhalten ist eine reduktionistische Sichtweise, die zu einer polarisierten Dualität von Moral und Moralismus führen kann (vgl. Neuhäuser 2020; Boehme-Neßler 2019). Eine Abwendung von der Moral und einem moralisch-ethischen Diskurs auf einer lebenspraktischen Ebene im Spannungsfeld *der Klimawandelproblematik und der Verortung des Menschen in ihr* erscheint indes als keine überzeugende Option, denn *Moral* gehört als Diskurspunkt zum menschlichen Leben (vgl. Bischof 2012). Deswegen gilt es zu explizieren, welche Gründe für eine moralische Betrachtungsweise hinsichtlich des Klimawandels und des auf ihn bezogenen menschlichen Handelns

vorliegen und wie diese das menschliche *Selbst* kennzeichnen können beziehungsweise welche Synergien in einer klimaethischen Perspektive zwischen Moral, Verantwortung und dem handelnden Individuum hinsichtlich des Klimawandeldiskurses bestehen.

1.1 Konzeptionelles Vorgehen

Der vorliegende Beitrag versucht sich dem in drei Schritten zu nähern. Zunächst werden exemplarische Ansätze der Klimaethik vorgestellt, um diese in Verbindung mit moralischen Überlegungen zu bringen. Zudem werden hier zentrale Perspektiven des Diskurses um die Verantwortung skizziert. Diese theoretisch-normative Fundierung dient als Basis für die Konstruktion der *idealtypischen Subjektivierungsform des klimaethischen Selbst*, welche anschließend dargelegt wird. In einem abschließenden Betrachtungsschritt werden Fragestellungen aus dieser subjektivierenden Thematisierung des Selbst für die moralpsychologische Forschung und die Psychologie des Selbst entwickelt. Diese Konstruktion erfolgt als theoretischer, ethisch-normativer Entwurf. Die empirische Einbettung in biografische, narrative, soziokulturelle und affektive sowie ökonomische Domänen menschlichen Handelns sind nicht Bestandteil dieses Beitrags.

1.2 Grundlegende Bestimmungen des Selbst

Das hier idealtypisch zu konstruierende klimaethische Selbst soll als ein (selbst-)reflexives, am demokratischen und klimaorientierten Diskurs *potenziell* kritisch teilhabendes und partizipativ befähigtes Selbst verstanden werden (vgl. Schroer 2006, 44). Es wird zudem als adaptionsfähig und sich prozesshaft in Auseinandersetzung mit der Umwelt und sich selbst stetig modifizierend entworfen (vgl. Greve und Etzold 2018, 14f.). Ferner wird hier ein Begriff des Selbst verwendet, der von einem Selbst als wissendes und selbstbezügliches »Entwicklungssystem« (Greve und Etzold 2018, 14) ausgeht. Zudem wird in Anlehnung an Luhmann (1993) an die Idee unterschiedlicher und vielfältiger Selbstformen als Ausgestaltungsfacetten des Gesamtselbst angeschlossen, um das *ideale* klimaethische Selbst als *mögliche* Facette eines Subjekts greifbar zu machen, das als adaptive Selbstthematization verstanden werden kann (vgl. Schroer 2006, 54). Die Konstruktion und Gestaltung des Selbst ist dabei bestimmt von selbstthematizierenden Reflexions- und Erfahrungsintegrationsprozessen des sich selbst mit konstituierenden Subjekts bei gleichzeitiger Adaption sozialer Interaktionserfahrungen und diverser Ansprüche der Mitwelt (vgl. Kessler und Fritsche 2018, 71ff.). Dies steht in enger Vernetzung zur angedeuteten Selbstthematization und Subjektivierung, die durch moralisierende Tendenzen im Alltag und eigene Reflexionsfähigkeiten gefördert werden.

1.3 Grundlegende Bestimmungen der Selbstthematization und Subjektivierung

Unter Selbstthematization wird hier der »reflexiv[e] und kommunikativ[e] Bezug des Subjekts auf sich selbst« (Willems und Pranz 2008, 189) verstanden. Das Subjekt macht sich selbst zum Thema. Es ist in der Lage, sein eigenes Selbst zu hinterfragen und sich selbst bewusst zu machen (vgl. Burkart 2006, 18). Der Diskurs um machtheoretische und systemische Wirkungen der Selbstthematization und Subjektivierung, wie sie unter anderen von Foucault (1993) oder auch Althusser (2010) dargelegt worden sind, spielt in dieser Konstruktion allenfalls eine sekundäre Rolle. Willems und Pranz (2008, 191) greifen diesen Punkt in kritischer Weise auf und konstatieren, dass sich die modernen (moralischen und lebenspraktischen) Anforderungen an Individuen im semantischen Kreis von Freiheit, Individualität und Autonomie sowie Reflexivität bewegen. Zuschreibungen und Selbstthematizationen fußen auf hochgradig selbstbezüglichen Entwicklungstendenzen und -anforderungen. Dieser Kritik soll hier aus einer anderen Perspektive bei gleichzeitiger Kenntnis von Optimierungsformen (vgl. Bröckling 2007), macht- und reproduktionsorientierten Ansätzen (vgl. Althusser 2010) und anderen Subjektivierungsformen (vgl. Bruder 2005) begegnet werden. »Die Frage [...] ist vor diesem Hintergrund, wie Akteur/innen auf unterschiedliche Ordnungen eines idealen Subjekt-Seins (auch jenseits ökonomischer Appellstrukturen und Aktivierungsmuster) Bezug nehmen« (Geimer et al. 2019, 3). Es handelt sich so um eine idealtypische Subjektivierungsform, die indes jedem Menschen qua Menschsein und Fähigkeit zum kritischen Denken zugänglich sein kann und explizit nicht als »weitere Verschärfung der Selbstdisziplinierung« (Compagna 2020, 41) verstanden werden soll.

1.4 Grundlegendes Anliegen

Die Idee ist vielmehr zu zeigen, dass es durchaus virulente »[n]ormativ aufgeladene, diskursiv-hegemoniale Appellstrukturen« (Geimer und Amling 2019, 20) in der Klimawandeldebatte gibt, diese aber mit einem Blick in klimaethische und verantwortungstheoretische Argumentationsgebäude zum Teil begründbar und damit überzeugend sein können. Die Thematisierung des Selbst als klimaethisches Selbst ist damit eine doppelte Konstruktionsleistung. Zum einen ist es die mehr oder weniger unhinterfragte Integration, Affirmation und Repräsentation externer, moralischer Fremdanforderungen an ein klimaverträgliches Subjekt durch dieses selbst als Selbstanforderungen und zum anderen ist es die Prüfung dieser normativen Ansprüche und deren idealtypische Konstruktion in Form einer idealen Facette der Selbstthematization, die durch den Selbstbezug des Subjekts seiner eigenen kritischen Prüfung unterliegen kann. Die

Möglichkeit dieser idealtypischen Konstruktion liegt in der Transparentmachung und Vergegenwärtigung dieser Prozesse, die das klimaethische Selbst konstituieren. Diese idealtypische Konstruktion ist aus normativen und ursprünglich bildungstheoretisch-pädagogischen Überlegungen bezüglich der Verortung und potenziellen Handlungsfähigkeit des Individuums im Klimawandeldiskurs erwachsen. Sie ist geprägt von der normativen Auffassung der Autorin, dass eine kritisch-konstruktive und reflexiv-ethische Orientierung des Individuums zur gegenwarts- und zukunfts-fähigen Verortung desselben im Klimawandeldiskurs beitragen kann. Darauf, dass der hier gewählte Zugang, der vornehmlich auf Rationalität, Reflexivität, Ein- und Umsicht baut und den Gegenstand darüber hinaus positiv konnotiert, selbstredend bisweilen in seiner Idealtypik vielleicht sogar idealisiert, sei an dieser Stelle zumindest hingewiesen (vgl. Compagna 2020).

2 Moral, Klimaethik, Gerechtigkeit und Verantwortung – Die Verortung des Klimawandels im philosophischen Diskurs

2.1 Moral

Das Individuum sieht sich im Klimawandeldiskurs nicht allzu selten in einer Lage der Überforderung, des Nicht-Verstehens, der Diffusion und Dualität von Verantwortung und Ignoranz in Form einer abwehrenden Relativierungshaltung. Zahlreiche Studien zeigen, dass viele Menschen ein Wissen vom Klimawandel besitzen und ihn als Umweltproblem wahrnehmen, aber ihn aufgrund seiner Komplexität als räumlich und zeitlich entferntes Problem einstufen (vgl. Pfister et al. 2017; Beyerl 2010; Böhm 2008). Stermann (2008) konnte aufzeigen, dass die komplexen Kausalketten innerhalb des Klimawandels von Erwachsenen nur marginal wahrgenommen und verstanden werden, was zu gewissen Fehlkonzepten führt, die eine abwartende Haltung begünstigen. Aktuellere Studien weisen aber darauf hin, dass sich unter anderen die deutsche Bevölkerung in stärkerem Maße eine Verantwortung gegenüber dem Klimawandel zuschreibt und ein klimafreundliches Verhalten als positive Handlung ansieht (vgl. Lörcher 2019, 58). Auch in internationaler Perspektive zeigt sich eine enge Kopplung von moralischen Ansichten und der Einschätzung des Klimawandels. Klimaschutz und klimafreundliches Agieren werden vermehrt als Fragen und Angelegenheiten der Moral deklariert (vgl. im Überblick A. Schmidt 2015, 80f.). Die moralisierenden Selbstthematisierungstendenzen sind damit oberflächlich erfasst, verweisen aber auf eine prinzipielle moralische Konnotation der Klimawandeldebatte (vgl. Compagna 2020). Neben den umweltpsychologischen, sozialpsychologischen und denen aus der Risikowahrnehmungsforschung stammenden Arbeiten wird sich an dieser Stelle dem philosophischen Problem des Kli-

mawandels zugewandt, um die moralisierenden Tendenzen und Ansprüche an das Subjekt theoretisch und ethisch zu prüfen. Zunächst stellt sich dabei die Frage, ob der Klimawandel überhaupt ein moralisches Problem ist. Wenn der Klimawandel eine ethische Herausforderung ist oder zu einer wird, dann betrifft er uns als Menschen und damit unser Handeln in Bezug auf ihn (vgl. Roser und Seidel 2015). Die analytische Darlegung dieser Relation ist geprägt von der Synergie von Moral, Ethik und Gerechtigkeit sowie Verantwortung, die allesamt Diskursfolien der Moralisierungstendenzen des Individuums auf abstrakter Ebene sind. Die an das Individuum gerichteten Sollenssätze sind normative Sätze. Der Fleischkonsum soll eingeschränkt werden, das Fliegen soll vermieden werden etc. Wir müssen das Klima schützen. All dies sind Aussagen, die einen Anspruch auf eine ultimative Wahrheit erheben. Sie klassifizieren Handlungen per se als *gute* oder *schlechte* Handlungen. Das klingt nach einer allzu simplen und damit angreifbaren Logik für die Skeptiker*innen einer moralischen Verantwortung gegenüber dem Klimawandel, die durch die Fokussierung auf den reinen Moralismus die graduellen und für den offenen Diskurs zwingend notwendigen Abstufungen in den Moralisierungstendenzen übersehen (vgl. Neuhäuser 2020). »Die Moral regelt unser zwischenmenschliches Verhalten, sie sagt uns, wie wir mit anderen umgehen sollen – zum Beispiel, dass Lügen nicht in Ordnung ist. Als »Moralisten« im abwertenden Sinn bezeichnen wir hingegen jemand, der alles in übertriebener Weise »moralisierend« beurteilt« (Vašek 2019, 17). Darin liegt bereits eine bedeutende graduelle Unterscheidung. Moralistische und dogmatische Moralisierungstendenzen erheben den Anspruch auf Absolutheit. Moral als solche ist aber vielmehr auch ein Leitfaden. Vašek (2019, 17) beschreibt dies treffend:

»Fast niemand zweifelt daran, dass wir wenigstens minimale moralische Maßstäbe brauchen, um das menschliche Zusammenleben zu regeln. Was den Moralisten ausmacht, das ist, dass er kaum andere Maßstäbe kennt. Der Moralist überdehnt also den Geltungsbereich der Moral, er teilt gleichsam alle in »gut« oder »böse« ein, damit tendiert er zu Selbstgerechtigkeit und Intoleranz.«

Was nützt das für die Betrachtung des Klimawandels und des Verhaltens des Menschen in Bezug auf ihn? Zunächst sensibilisiert es für eine begriffliche Klarheit und die notwendige Transparenz des potenziellen Wirkspektrums der Moralisierung. Außerdem verweist dies auf eine ethische Auseinandersetzung, die einen sachlicheren Blick auf die Annahmen der moralischen Perspektiven des Klimawandels liefern kann (vgl. Rehmann-Sutter 2019). Berger (2011) skizziert die Potenziale und Grenzen einer solchen Auseinandersetzung: »Eine Ethik im Klimawandel hilft nur in der Klärung von Normen und Maßstäben, wie sie unabhängig von spezifischen Zugehörigkeiten und Loyalitäten verallgemeinerbar sind. Das ist allein nicht wenig.«

2.2 Klimaethik

Wie bereits erwähnt stellt sich die basale Frage nach der moralischen Einordnung des Klimawandels als erste Prämisse. Wieso stellt uns der Klimawandel vor eine vermeintliche ethische Herausforderung? Wenn wir moralische Fragen als »normative Fragen« verstehen, bei denen es darum geht zu klären, was man tun soll, »was gerecht ist, wozu wir verpflichtet sind, was erlaubt und was verboten ist« (Roser und Seidel 2015, 1), dann unterliegt der Klimawandel einem moralischen Betrachtungsfeld in allen Diskursbereichen. Der Klimawandel ist weiterhin ein faktisches Phänomen der natürlichen Welt. Eine Ist-und-Wird-Dynamik, die durch menschliches Handeln respektive die mit diesem einhergehenden Emissionen hervorgerufen wird und damit den Status eines reinen »Naturphänomens« in vielerlei Hinsicht verliert (vgl. Schönwiese 2019; Rahmstorf und Schellnhuber 2019).

»Beim Klimawandel liegt der Fall [nämlich] anders: Ein »natürliches« Phänomen ist der Klimawandel nur insofern, als er »in der Natur« stattfindet; anders als die Mondbewegung ist der Klimawandel zu einem substanziellen Teil menschengemacht und kann entsprechend durch menschliches Handeln gestoppt, verlangsamt oder beschleunigt werden« (Roser und Seidel 2015, 2).

Dies bedeutet, dass der Mensch und die Gesellschaft in mehr oder weniger direktem Wirkzusammenhang mit dem Klimawandel stehen (vgl. Schönwiese 2019, 77–88). Genau hier liegt ein Problem: Die direkten Auswirkungen und langfristigen Folgen des Klimawandels sind nicht unmittelbar, sondern es liegt eine »zeitliche Kluft zwischen Ursache und Wirkung« (Roser und Seidel 2015, 7) vor. Dies führt zu einer schwierigeren Bewertungssituation, denn unsere auf den Nahbereich fokussierte alltägliche Ethik kommt hier an ihre Grenzen. Ein weiteres Problem ist die räumliche Distanz der Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, denn vielfältige Auswirkungen des Klimawandels finden in anderen Regionen der Welt statt, zu denen viele Menschen keinen unmittelbaren Kontakt haben. Das bedeutet, dass der Klimawandel ein globales Problem der moralischen Betrachtung ist und diese räumliche und zeitliche Ausdehnung erschwert den direkten und kontinuierlicheren Argumentationsgang einer Alltagsethik. Wenn beispielsweise eine SUV-Fahrerin den Wagen nutzt, dann obliegen dieser Person die Vorteile, aber die Nachteile fallen Personen zu, die in anderen Gegenden der Welt leben oder noch gar nicht geboren sind. Der Klimawandel reißt damit die direkte Ursache-Wirkungs-Kette einer einsichtigen und alltagstauglichen Ethik auseinander, strapaziert und dehnt sie. Dies hängt damit zusammen, dass viele der jetzigen Handlungen erst in Jahrzehnten oder Jahrhunderten ihre Auswirkungen zeigen werden und die direkte Zurechenbarkeit der Relation von Handlungen und deren Folgen kaum gegeben ist und

sein wird. Der Klimawandel wird zum intergenerationellen und gerechtigkeitsbasierten Problemfall.

2.3 Klimagerechtigkeit

Der Klimawandel ist als globales Phänomen ein Problem globaler Ungerechtigkeit, die durch seine zeitliche Dimension verstärkt wird (vgl. Roser und Seidel 2015, 6ff.). »Im Mittelpunkt der bisherigen Klimaethik steht die Klimagerechtigkeit« (Gesang 2011, 47). Betrachtet man dabei die drei prominentesten Ansätze der Klimagerechtigkeit, die hier exemplarisch erläutert werden sollen, dann fokussiert man sich auf die moralischen Grundlagen dieser und behandelt ausschließlich Fragen der generativen Gerechtigkeit. Formen der sozialen Gerechtigkeit spielen in den folgenden Prinzipien eine untergeordnete Rolle.

Als in öffentlichen Diskursen bekanntes Prinzip ist das *Gleichheitsprinzip* zu nennen. Dieses egalitaristische Prinzip sieht in einer relationalen Gleichheit alle Akteur*innen etwas intrinsisch Gutes. In einer kritischen Perspektive muss konstatiert werden, dass die Herstellung und Aufrechterhaltung eines *gleichen Wohlstands für alle zu jeder Zeit* aber lebensfremd erscheinen. Insgesamt wird dieses Prinzip als zu wenig praktikabel eingestuft (vgl. Gesang 2011, 48f.). Neben dieser Position existiert das *Schwellenwertprinzip*, das sowohl mit Annahmen eines absoluten als auch eines relativen Schwellenwerts operiert. Die notwendige und hinreichende Bedingung für die Gewährleistung von Gerechtigkeit wäre erfüllt, wenn »gegenwärtige und zukünftige Generationen >genug< haben, also einen bestimmten Schwellenwert bzgl. des Wohlergehens überschreiten« (Gesang 2011, 52). Die grundlegende Kritik an diesem Prinzip besteht darin, dass das Maß und das Ansetzen eines Schwellenwerts ein innerlogisches Gerechtigkeitsproblem an sich sind, da aufgrund diverser Unterschiedlichkeiten und immanenter Veränderungen dieser nie global stabil gehalten werden könne (vgl. Gesang 2011, 53ff.). Als drittes Prinzip sei das *Vorrangsprinzip* (Prioritarismus) benannt. Gerechtigkeit umfasst hier den moralischen Grundsatz, dass die Armen in den Blick genommen werden und alles unternommen wird, um ihre Vulnerabilität in Bezug auf den Klimawandel zu senken. Die Industrieländer müssten aufgrund ihrer primären Verantwortung für den Klimawandel den betroffenen Ländern in der Entwicklung und Anpassung an den Klimawandel helfen. Grundsätzlich bedarf diese Argumentation eines unbegrenzten Wirtschaftswachstums und einer Sicherstellung eines stabilen Wertentwicklungsverhältnisses. Dieses Prinzip läuft Gefahr, umstrittene Ungerechtigkeitsmechanismen zu legitimieren, da den jeweils Schlechtestgestellten per se der Vorrang gegeben würde, selbst wenn ein gewisser Grad an Akzeptabilität der Lebensumstände erreicht wäre. Die Durchsetzbarkeit und Praktikabilität stehen infrage (vgl.

Gesang 2011, 55ff.). Neben diesen drei Prinzipien gibt es zahlreiche weitere Diskurspunkte, die das Feld der Klimaethik und die potenziellen Moralisierungstendenzen facettenreicher werden lassen. Die Moral ist hier nicht mehr nur als eindimensional oder dichotom zu verstehen.

2.4 Erste Zusammenführungen und weiterführende Betrachtungen

An diesem Punkt konnte bereits gezeigt werden, dass (a) der Klimawandel moralischen Fragen und Bewertungen unterliegt (vgl. Roser und Seidel 2015, 15–24), (b) der Klimawandel durch die Vernetzung von grundlegenden Gerechtigkeitsfragen, moralischen Ansprüchen und zum Teil divergierenden sowie fusionierenden Problematiken in den räumlichen und zeitlichen Dimensionen hinsichtlich der Ursache-Wirkungs-Relationen ein komplexes moralisches Gefüge aufwirft, das (c) zu vielfältigen Moralisierungstendenzen führen kann, und dass (d) der moralische Status des Klimawandels und die daraus folgenden Ableitungen für das Handeln des Menschen und der Gesellschaft weitere Fragen aufwerfen, die einer Prüfung und Reflexion bedürfen. Die Moralisierungstendenzen gehen demnach mit einer Form der reflexiv-kritischen und prüfenden ethischen Haltung einher, wodurch die Moral als »die Gesamtheit der akzeptierten und durch Tradierung stabilisierten Verhaltensnormen einer Gesellschaft« (Jüssen 2019, 149) einen differenzierteren Fokus erfährt. Die Ethik ist dabei die prüfende Instanz, die »nach der rationalen Begründung moralischer Urteile und Prinzipien sucht« (Vašek 2019, 17). Neben den ansatzweise explizierten Fragen der Gerechtigkeit (vgl. dazu auch Roser 2016; Hohl 2016; Ekardt 2012) beschäftigt sich der klimaethische Diskurs mit einem basalen Momentum der Moral: Verantwortung.

»Moralische Verantwortung schreiben wir einer Person in der Regel dann zu, wenn sie auch anders hätte handeln können, also zum Beispiel die schädliche Handlung hätte unterlassen können. Dies bedingt, dass die Person zudem über Wissen verfügt, beispielsweise dass sie mit ihrer Handlung etwas Schlechtes tut« (von Allmen 2018).

Das Problem der Verantwortung angesichts des Klimawandels subsumiert, transformiert, integriert und katalysiert die einzelnen Bestimmungstücke innerhalb des klimaethischen Diskurses. An dem Begriff und Prinzip *Verantwortung* kann die Entfaltung der spezifisch das klimaethische Selbst konstruierenden Dissonanzen, Diffusionen, Anforderungen, Verflechtungen und Schwierigkeiten der Moralisierung des Selbst skizziert werden. Dazu sollen zwei exemplarische Konnotationsdomänen des Verantwortungsbegriffs und die dazugehörigen moralisierenden Tendenzen, die das Selbst idealtypisch zu konstruieren erlauben, aufgezeigt werden. Die *individuelle Verantwortung* und die

Langzeitverantwortung scheinen zwei passende Konzepte zu sein, um die klimaethische Fassung des Selbst konstruieren zu können.

3 Das klimaethische Selbst – Eine verantwortungsbasierte Subjektivierungsform im moralischen Klimawandeldiskurs

Insgesamt stellt die geforderte, moralisierende Tendenz der Ausweitung des Geltungsbereichs der Moral und ethischer Diskurse auf globale Phänomene und kommende Generationen sowie die grundsätzliche Fokusverschiebung weg von sich selbst hin zu geografisch und zeitlich weit entfernten Individuen das Selbst vor große Herausforderungen (vgl. Straub und Ruppel 2017, 8f.). Diese zeigen sich insbesondere in der dargestellten klimaethisch-gerechtigkeitstheoretischen und grundlegend moralischen Debatte (vgl. Roser und Seidel 2015, 23ff.). Vereint werden sie in dem Wirkmechanismus der Verantwortung, die als theoretisch-klärender und konstituierender Katalysator zur Konstruktion des klimaethischen Selbst fungiert. Dazu soll sich in einem ersten Schritt dem Konzept der *individuellen Verantwortung* genähert werden, um dann den Bogen zur *Langzeitverantwortung* zu spannen. Die exemplarische Fokussierung auf diese beiden Konnotationsdomänen ist zwangsläufig eine Form der Reduktion, soll aber aufzeigen, dass neben der Vielzahl an gestellten verantwortungsbasierten Ansprüchen an das Individuum diese durch Vernetzungen verbunden sind. Zudem dient dies der idealtypischen Konstruktion des *klimaethischen Selbst*, welche an eine die soziale Wirklichkeit ideal-modellhaft erfassende Konstruktion eines Idealtypus nach Weber (1951) angelehnt ist. Eine Schnittmenge im Verständnis der Konstruktion eines Idealtypus liegt insofern vor, als dass die Konstruktion des klimaethischen Selbst von der Wirklichkeit abstrahiert und versucht, die alltäglichen Moralisierungstendenzen als Formen sozialer Ansprüche zu sehen, die in Rekurs auf klimaethische, gerechtigkeitstheoretische und verantwortungstheoretische Diskurse zu einem tendenziell utopischen, ethischen Ideal in Form des klimaethischen Selbst theoretisierend idealisiert werden (vgl. Dieckmann 1967; Merz-Benz und Wagner 2007). Dabei ist dieses Ideal eines klimaethischen Selbst »keineswegs allgemeingültig« (Dieckmann 1967, 29).

3.1 Zur individuellen Verantwortung

Die grundlegende Frage klimaethischer Verantwortungsdiskurse lässt sich wie folgt formulieren: »Wie weit muss sich das Individuum verpflichtet fühlen, zur Emissionsminderung beizutragen, etwa durch geeignete Änderungen in Lebensstil und Konsumverhalten, eventuell auch durch aktive Beteiligung an und Einwirkung auf politische

Entscheidungsprozesse?« (Birnbacher 2016, 128) Die Begründung einer individuellen Verantwortung ist dabei ein schwieriges Unterfangen (vgl. von Allmen 2018; Roser und Seidel 2015). Grundsätzlich kann in dieser Debatte das »*contributor's dilemma*« (Birnbacher 2016, 129) herangezogen werden. Der individuelle Beitrag einer Person zur Erreichung eines kollektiven Ziels erscheint in der Gesamtbetrachtung als so gering, dass der potenzielle und faktische Gewinn des individuellen Tuns mit den für diese Person entstehenden Aufwänden in keinem Verhältnis steht. »Bei dem Subjekt der Klimaverantwortung handelt es sich mit aller Wahrscheinlichkeit nicht um ein einzelnes Individuum, denn der Klimawandel ist ein synergetischer Verantwortungsgegenstand« (Sombetzki 2014, 232). Wallimann-Helmer (2017, 215) spricht sich ebenfalls für eine Fokussierung auf kollektive, staatliche Verantwortungsgefüge aus: »[A]uf der einen Seite sind Individuen und zum Teil auch Unternehmen tendenziell epistemisch überfordert, wenn es darum geht, das eigene Handeln in klimaneutralen Bahnen zu lenken.« Mit dieser »Schieflage« muss das Individuum tagtäglich in praktischen Alltagshandlungen umgehen. Dabei ist aber »[d]ie Frage nach Sinn, Berechtigung und Reichweite individueller Verantwortung für kollektive Schädigungen« (Birnbacher 2016, 129) eine wesentlich differenzierte. Birnbacher (2016) erörtert die Frage, inwieweit individuelles Verhalten einen Einfluss auf moralisch problematisches Kollektivhandeln hat, entlang konsequenzialistischer Überlegungen. In dieser Argumentationslogik zählen primär die abzusehenden Folgen für die moralische Wertung und Reichweite moralischer Folgenverantwortung eines Individuums. Er argumentiert, dass es für ein Vorhandensein individueller Verantwortung ausreichend ist, dass mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beziehungsweise einer *potenziellen* Möglichkeit ein klimaschädlicher Effekt verstärkt wird. Somit hängen der tatsächliche Effekt und das tatsächliche Verhalten in keiner stringenten Kausalität mit dem Problem an sich zusammen, aber allein die Möglichkeit, dass *potenzielles* Verhalten zu *potenzieller* Schädigung der Klimaverhältnisse oder *aber* zu positiver Beeinflussung des Klimawandels führen kann, rechtfertigt die moralische Verantwortung des Individuums. Dies bedeutet weiterhin, dass *Qualität* und *Quantität* individueller Verantwortung im Sinne eines Ausmaßes des Wirkspektrums und der konkreten Übernahme der Verantwortung des Einzelnen dennoch kontextualisiert an *gewisse* eigene Möglichkeiten gebunden sind (vgl. Birnbacher 2016, 130ff.). Birnbacher (2016, 132) umschreibt dies als eine Art von Interdependenz, denn »[d]ie Reichweite der Verantwortung [eines Individuums] bemisst sich nach seiner Wirkmächtigkeit.« Dies ist ein verbindender Punkt zur Idee des *klimaethischen Selbst*, denn mit zunehmender Autonomie und zunehmendem Bewusstsein wächst individuelle Verantwortung. In einem maßgeblich an Rationalität orientierten Zugang zu Verantwortung, welcher das idealisierte klimaethische Selbst durchaus kennzeichnet, erscheint neben der Bedingung, dass das Subjekt verschiedenen Bereichen und Effekten im Klimawandeldiskurs begegnen kann, unter anderem auch

ein mehr oder weniger explizites Wissen um Handlungsfolgen relevant zu sein. »Jeder Zuwachs an Folgekenntnis beziehungsweise an Wissen über Chancen und Risiken trägt dazu bei, bei bestehenden Einflussmöglichkeiten die Handlungsmacht und damit die Verantwortung zu erweitern« (Birnbacher 2016, 132). So ergeben sich verschiedene Qualitäten an Verantwortlichkeit und quantitative Wirkspielräume, die je nach situativer (Lebens-)Lage ein individuelles mitverantwortliches, eigenaktives *Handeln* ermöglichen und konstituieren. Birnbacher (2016, 138–149) stellt dabei den potenziellen Erwartungswert der Folgen als grundlegend für die ethische Bewertung und Begründung der Übernahme individueller Verantwortung heraus. Diese Argumentation ist nicht unumstritten (vgl. Hohl 2017, Kap. 4), zeigt aber, dass sich in ersten Schritten eine individuelle Verantwortung des Einzelnen begründen lässt. Hohl (2017, 152) kommt im Diskurs mit dieser Sichtweise zu dem Schluss, dass diese einen Ansatz für weitere Begründungslinien der individuellen Verantwortung angesichts eines kollektiv verursachten Übels darstellen kann. Zu einer ähnlichen Ansicht gelangen auch Braun und Baatz (2017), die ein umfassendes Konzept der *Klimaverantwortung* vorlegen, welches die Relationalität zwischen dem Menschen als aktives und reflexives, in der Natur verortetes handelndes »Verantwortungssubjekt« und dem Klimawandel als »Verantwortungsobjekt« betont. Sie betrachten die individuelle Verantwortung des Menschen in Kombination mit einer zunehmend gesellschaftlichen Verantwortung im sozialen Kontext (vgl. Braun und Baatz 2017, 866). Diese Kopplung lässt den Transfer zur Idee der *Langzeitverantwortung* zu.

3.2 Zur Langzeitverantwortung

Grundsätzlich korrespondiert sie mit der Überlegung der (Zukunfts-)Verantwortung gegenüber folgenden und »*fernen Generationen*« (Gethmann 2008, 10). Sturma (2008, 51) bringt den Begriff auf eine fassbare Formel: »Verantwortung beruht auf einer normativen Zuschreibung, Langzeitverantwortung äußert sich dementsprechend in einem asymmetrischen normativen Verhältnis zwischen lebenden Personen als Subjekten von Zuschreibungen und zukünftigen Personen als Adressaten der Zuschreibungen.« In dieser Sicht der Verantwortlichkeit kann ein individueller Beitrag zur Langzeitverantwortung ausgemacht werden, der zusätzliche Anforderungen an das Selbst stellt, aber auch klärende Perspektiven eröffnet. Der Fokus der klimaethischen Diskussion liegt auf einer zukunftsorientierten Verantwortung (vgl. Roser und Seidel 2015, Kap. 3) und integriert die Problematik der individuellen Pflichten sowie Verantwortungsqualitäten und -quantitäten. Gethmann (2008, 17ff.) argumentiert, dass die Individuen der jetzigen Generation durchaus in den Verantwortungsdiskurs einbezogen werden müssen, da sie gegenüber künftigen Personen gewisse Verpflichtungen in ihren jeweiligen *potenziell*

gestaltbaren Lebensentwürfen und Situationen haben, die wiederum in Bezug zu den *potenziellen* Bedürfnissen und Ansprüchen der folgenden Generationen zu setzen sind. Entscheidend bei dieser Konzeption ist, dass auch zukünftige Menschen ein »Interesse an Mindeststandards für gesundes Leben, körperliche Integrität und an Menschenrechten« (Sturma 2008, 52) haben. Diese Grundlagen menschlicher Lebensformen sind damit erhaltungswürdig und ebnen den Weg für die Übernahme einer Langzeitverantwortung des Einzelnen. Sturma (2008, 57) spricht einen weiteren, zum klimaethischen Selbst hinführenden Punkt an: Die Reflexion gegenwärtiger Personen ist ein grundlegender Faktor in der Übernahme einer Langzeitverantwortung, denn

»Personen haben aus ihrem aufgeklärten Selbstverständnis heraus gute Gründe, *sich* nicht zumuten zu wollen, Raubbau oder Rücksichtslosigkeit gegenüber nachfolgenden Personen auszuüben, auch wenn diese sie faktisch nie zur Rechenschaft ziehen können. Die Verantwortung gegenüber künftigen Personen wäre insofern eine Verantwortung sich selbst gegenüber.«

Diese selbstreferenzielle Überlegung (vgl. Musholt 2016) bereitet einen argumentativen Brückenschlag zum *klimaethischen Selbst*.

3.3 Das klimaethische Selbst

Das klimaethische Selbst als idealtypisches Konstrukt ist gekennzeichnet von jener reflexiven Selbstbezüglichkeit und wird als »absichtlich-aktive[r] Gestalte[r] der Umwelt, [seiner] Person und damit [als] intentionale[r] Gestalter [seiner] Entwicklung« (Greve 2007, 322) aufgefasst. Damit wird das klimaethische Selbst als ein reflexives Momentum entworfen, das geprägt ist von Integration und Revision (vgl. Greve und Thomsen 2019, 165). Diese Fähigkeit zur (Selbst-)Reflexivität und kontextgebundenen *Adaption* erlaubt die Integration einer ethischen Praxis und die stete Prüfung moralischer Ansprüche und ihrer Umsetzungsmöglichkeiten. Das *klimaethische Selbst* als eine idealtypische Facette des Selbst ist diskursiv-reflexiv verfasst. Es ist durch die Flexibilität und »merkliche intrapersonale Variabilität« (Greve und Thomsen 2019, 165) charakterisiert, da es an sich wandelnde klimaethische und verantwortungstheoretische Diskurse, die als Prüfpunkte normativer Moralisierungstendenzen fungieren, rückgebunden ist (Punkt 2 und 3). Damit ist es zudem synergetisch und kritisch-reflexiv, da es die moralisierenden Tendenzen des Alltags, des öffentlichen Lebens und anderer Bereiche, die mitunter in absoluter Weise auf ein klimafreundliches Ideal referieren und das Individuum zu einem nachhaltigen und klimaneutralen Handeln befähigen sollen (vgl. Straub und Ruppel 2017), erfasst, diskutiert, prüft und in adaptiver Wei-

se integriert oder zurückweist sowie modifiziert. Das klimaethische Selbst ist somit geprägt von der Grundidee der Ethik: dem reflexiven Prüfen von moralischen Ansprüchen, um situativ und kontextgebunden unter Einbezug verschiedener Bewertungs- und Entscheidungsmodi diese Moralisierungstendenzen zu betrachten. Das klimaethische Selbst ist der Reflexionskern, der ein dynamisches und gleichzeitig (mehr oder weniger) stabiles Selbst angesichts der Herausforderungen der Klimawandelproblematik und all ihrer einhergehenden Anforderungen stützen kann (vgl. Greve 2007, 327).

Durch diese Betrachtung wurden folgende Bedeutungsdomänen herausgearbeitet: (a) das Bestimmungsstück, dass sich das Subjekt reflexiv mit Moralisierungstendenzen auseinandersetzen kann und (b) dass das klimaethische Selbst dieser sich selbst thematisierende Reflexionskern sein kann und *sollte*, um sich der Mitwelt und sich selbst gegenüber diskursiv und prüfend verhalten zu können. Das klimaethische Selbst kann (c) idealiter als ein von Offenheit geprägtes verstanden werden, »[das sich] möglichst unvoreingenommen die Bandbreite der Möglichkeiten [...] erarbeitet und daraus mögliche Selbstentwürfe formuliert« (Bayer und Gollwitzer 2000, 212). Die Offenheit besitzt das klimaethische Selbst (d), da es, aus verantwortungs- und gerechtigkeitstheoretischen sowie ethischen Überlegungen gespeist, sich im Diskurs mit seiner Mitwelt und durch Reflexion mit moralisierenden Aspekten auseinandersetzen kann. Das Abwägen (e) klimabezogener Moralansprüche durch klimaethische Reflexion und Kritik machen diese relativierbarer. Das klimaethische Selbst (f) akzentuiert und integriert das Soll-Selbst, das ideale Selbst und das mögliche Selbst (vgl. Morf und Koole 2014, 156). Es umfasst (g) eine aktionale und »wertbildende« Komponente, welche die eigene Entwicklung und den (reflexiven) Umgang mit Moralisierungstendenzen gestaltbar werden lässt (vgl. Greve 2007, 329). Weiterhin ist es eine adaptive und kritisch-konstruktive Diskurspraxis (h), die vom Subjekt reflexiv und prüfend angeeignet und vollzogen werden kann. Die Auswirkungen dieser Formung des Selbst auf den Klimawandel können an dieser Stelle nicht eruiert werden. Die klimaethische Selbstthematization entlang moralischer und ethischer Ansprüche sowie abgewogener Normmaßstäbe stellt einen potenziellen Reflexionsprozess dar, der einen orientierenden Beitrag für das Individuum im anthropogenen Verantwortungskomplex des Klimawandels leisten kann.

4 Abschließende Betrachtungen und ausblickhafte Überlegungen

Resümierend kann festgehalten werden, dass die Moral eine Form der Stabilität und gewissen *idealen Geltungshöhe* markiert, die Ethik wiederum die notwendige, prüfende, revidierende und kritische Reflexion anzeigt und ermöglicht (vgl. Berger 2011). »Während ihre frühere Funktion darin lag, rationale Rechtfertigungen für Moral zur Verfügung zu stellen, sollte Ethik zukünftig vor übertriebener Moralisierung warnen«

(Besio und Pronzini 2018, 81). Das *ideale, klimaethische Selbst* ist in diesem Kontext eine Facette, die den Moralisierungstendenzen in mehrfacher Hinsicht in einer diskursiven Praxis begegnet und kontextuell sowie inhaltlich mit diesen verbunden ist. (a) Die moralischen Anforderungen werden im Klimawandeldiskurs an das Selbst herangetragen und im Sinne von normativen Soll-Sätzen gefordert. Diese Ansprüche können zu einer Überlastung und Überforderung bis hin zur Abneigung und Ablehnung führen, aber ebenso ist die Integration dieser Diskurse in den Selbstbildungsprozess möglich. (b) Die klimaethische Betrachtungsweise und argumentativ-kritische Prüfung der moralischen Tendenzen erlauben durch die Rückführung der Moralansprüche auf die ihnen zugrunde liegenden Theorien und Annahmen einen konstruktiven und klärenden Umgang mit diesen. Ein so verstandenes proaktives und rationalistisches, *ideales klimaethisches Selbst* (c) ermöglicht in Bezug auf den Umgang mit klimamoralischen Forderungen in Form einer ethischen Reflexion und Diskussion die Einordnung, Anpassung, Revision, Begründung und Positionierung sowie Gestaltung des Handelns (vgl. Berger 2011). Die Stilisierung des klimaethischen Selbst (d) ist ferner eine Form der Idealisierung ethisch-rationaler Existenzmöglichkeiten, die als wünschenswerte, idealtypische Facette des Selbst abstrahiert werden und die es in ihren normativen Zwängen und Ansprüchen perspektivisch zu reflektieren gilt. Das klimaethische Selbst soll (e) als ein dynamisches Momentum der persönlichen Entwicklung gesehen werden (vgl. Morf und Koole 2014, 153), in dem theoretische und reflexive sowie selbstreferenzielle Diskursmomente in Bezug zum Klimawandel zusammenlaufen, da philosophische und klimaethische Betrachtungsweisen dies durch den diskursiven und prüfenden Erwägungs- und Abwägungscharakter ermöglichen können, denn

»[d]ass Werte und Normen kontingent sind, bedeutet keineswegs, dass wir nicht Vernunftgründe geltend machen können, um dafür zu argumentieren, sie anzuerkennen und *gelten zu lassen*, für allgemein verbindliche zu halten und ihnen in unserem Handeln gerecht zu werden. [...] Wir müssen Werte immer wieder neu auslegen, um sie in konkreten Situationen als Leitfaden und Richtschnur unseres Handelns und Lebens konkretisieren und etablieren zu können« (Straub und Ruppel 2017, 17).

Das hier konstruierte Ideal eines *klimaethischen Selbst* vermag dies als sich selbst-thematisierende, reflexiv-diskursive Subjektivierungsform theoretisch zu leisten. Die nachhaltigkeitsorientierte, empirische Bewährung dieser idealtypischen Konstruktion bleibt indes fraglich. Aus dieser idealtypischen Konstruktion ergeben sich deswegen mannigfaltige Fragen für die empirische und moralpsychologische Forschung sowie für die Forschungsschwerpunkte der Psychologie des Selbst, deren Bearbeitung an weitere transdisziplinäre Forschungsfelder anschließt. Wie erleben Personen die klimamoralischen Ansprüche und wie integrieren sie diese in ihr Selbstkonzept? Wie wirken

dynamische Entwicklungstendenzen innerhalb des Selbstbildungsprozesses angesichts der klimaethischen Reflexion? Wie differenzieren Personen in ihren Selbstthematisierungen mögliche, erwünschte und ideale Selbstentwürfe hinsichtlich des Klimawandels aus? Mit der *idealtypischen Konstruktion des klimaethischen Selbst* im theoretisch-normativen und verantwortungsorientierten Diskurs soll zur Beantwortung dieser und weiterer Fragen eingeladen werden.

Literatur

- Althusser, Louis. 2010. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband: Michel Verrets Artikel über den »studentischen Mai«*. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Notiz über die ISAs*. Hamburg: VSA.
- Bayer, Ute C. und Peter M. Gollwitzer. 2000. »Selbst und Zielstreben«. In *Psychologie des Selbst*, hrsg. v. Werner Greve, 208–25. Weinheim: Beltz, Psychologie-Verlag-Union.
- Bendig, Rebekka. 2018. *Handlungskompetenzen entwickeln am Lerngegenstand Kinderrechte. Globales Lernen in Kooperation von Schule, Zivilgesellschaft und Jugendarbeit*. Wiesbaden: Springer VS.
- Berger, Hartwig. 2011. »Ethik im Klimawandel«. Zugriff 06.05.2020. <https://www.hartwig-berger.de/cms/ethik-im-klimawandel/>.
- Besio, Cristina und Andrea Pronzini. 2014. »Morality, Ethics, and Values Outside and Inside Organizations: An Example of the Discourse on Climate Change«. *Journal of Business Ethics* 119 (3): 287–300.
- Besio, Cristina und Andrea Pronzini. 2018. »Moral, Ethik und Werte außerhalb und innerhalb von Organisationen. Das Beispiel des Diskurses über Klimawandel«. In *Moral und Innovation in Organisationen*, hrsg. v. Cristina Besio, 59–81. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Beyerl, Katharina. 2010. »Der Klimawandel in der psychologischen Forschung«. In *Der Klimawandel. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, hrsg. v. Martin Voss, 247–65. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Birnbacher, Dieter. 2016. *Klimaethik. Nach uns die Sintflut?* Stuttgart: Reclam.
- Bischof, Norbert. 2012. *Moral. Ihre Natur, ihre Dynamik und ihr Schatten*. Wien, Köln & Weimar: Böhlau Verlag.
- Boehme-Neßler, Volker. 2019. »Moralsteuern für das Klima?« *ZEIT Online*, 15. August. Zugriff 04.05.2020. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-08/politik-moral-trennung-klima-politik-fleischsteuer>.
- Böhm, Gisela. 2008. »Wahrnehmung und Bewertung von Umweltrisiken«. In *Enzyklopädie der Psychologie: Umweltpsychologie – Band 1. Grundlagen, Paradigmen und Methoden der Umweltpsychologie*, hrsg. v. Ernst-Dieter Lantermann und Volker Linneweber, 501–32. Göttingen: Hogrefe.
- Braun, Florian und Christian Baatz. 2017. »Klimaverantwortung«. In *Handbuch Verantwortung*, hrsg. v. Ludger Heidbrink, Claus Langbehn, und Janina Loh, 855–86. Wiesbaden: Springer VS.
- Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bruder, Klaus-Jürgen. 2005. »Selbstthematisierung«. *Journal für Psychologie* 13 (3): 192–211.
- Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF). 2019. *Bildung und Forschung als Schlüssel für eine nachhaltige Zukunft – Ressortbericht zur nachhaltigen Entwicklung*. Bonn: BMBF.

- Burkart, Günter. 2006. »Einleitung«. In *Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung?*, hrsg. v. Günter Burkart, 7–40. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Compagna, Diego. 2020. »Das ›Atlas-Subjekt‹ und neue Formen von Subjektivierung im Zeitalter der Nachhaltigkeit«. In *Nachhaltig Leben und Wirtschaften. Management Sozialer Innovationen als Gestaltung gesellschaftlicher Transformation*, hrsg. v. Hans-Werner Franz, Gerald Beck, Diego Compagna, Peter Dürr, Wolfgang Gehra und Martina Wegner, 33–52. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Dieckmann, Johann. 1967. »Die Rationalität des Weberschen Idealtypus«. *Soziale Welt* 18 (1): 29–40.
- Diefenbacher, Hans. 2012. *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*. Darmstadt: WBG.
- Ekarde, Felix. 2012. »Klimagerechtigkeit: Neue universalistische Diskursethik, neue Freiheitstheorie, neue Abwägungstheorie. Eine ethische und menschenrechtliche Analyse – und eine Alternative zur Kosten-Nutzen-Analyse«. In *Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge*, hrsg. v. Felix Ekarde, 157–204. Marburg: Metropolis.
- Foucault, Michel. 1993. »About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth«. *Political Theory* 21 (2): 198–227.
- Geimer, Alexander und Steffen Amling. 2019. »Subjektivierungsforschung als rekonstruktive Sozialforschung vor dem Hintergrund der Governmentality und Cultural Studies. Eine Typologie der Relation zwischen Subjektnormen und Habitus als Verhältnisse der Spannung, Passung und Aneignung«. In *Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse*, hrsg. v. Alexander Geimer, Steffen Amling und Saša Bosančić, 19–42. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Geimer, Alexander, Steffen Amling und Saša Bosančić. 2019. »Einleitung: Anliegen und Konturen der Subjektivierungsforschung«. In *Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse*, hrsg. v. Alexander Geimer, Steffen Amling und Saša Bosančić, 1–15. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Gesang, Bernward. 2011. *Klimaethik*. Berlin: suhrkamp taschenbuch wissenschaft verlag.
- Gethmann, Carl Friedrich. 2008. »Wer ist der Adressat der Langzeitverpflichtung?«. In *Langzeitverantwortung. Ethik. Technik. Ökologie*, hrsg. v. Carl Friedrich Gethmann und Jürgen Mittelstrass, 10–22. Darmstadt: WBG.
- Greve, Werner. 2007. »Selbst und Identität im Lebenslauf«. In *Entwicklungspsychologie der Lebensspanne. Ein Lehrbuch*, hrsg. v. Jochen Brandstädter und Ulman Lindenberger, 305–36. Stuttgart: Kohlhammer.
- Greve, Werner und Maren Etzold. 2018. »Die Psychologien des Selbst – Konvergente Perspektiven auf ein vielfältiges Konzept«. In *Das Selbst. Psychologische Perspektiven*, hrsg. v. Werner Greve, 7–21. Hildesheim: Universitätsverlag Hildesheim.
- Greve, Werner und Tamara Thomsen. 2019. *Entwicklungspsychologie. Eine Einführung in die Erklärung menschlicher Entwicklung*. Wiesbaden: Springer.
- Hohl, Sabine. 2016. »Zukünftige Generationen«. In *Handbuch Gerechtigkeit*, hrsg. v. Anna Goppel, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser, 478–83. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Hohl, Sabine. 2017. *Individuelle Verantwortung für kollektive verursachte Übel*. Münster: mentis Verlag.
- Jüssen, Gabriel. 2019. »Moral, moralisch, Moralphilosophie«. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6: Mo–O*, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 149–51. Darmstadt: WBG.
- Keller, Rainer. 2008. *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kessler, Thomas und Immo Fritsche. 2018. *Sozialpsychologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

- Knobloch, Clemens. 2015. »Moralisierung in der öffentlichen Kommunikation«. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 45 (177): 167–84.
- Liessmann, Konrad Paul. 2019. »Das Klima markiert die neue Gretchenfrage der Moral«. *Neue Züricher Zeitung* [Kolumne], 10. September. Zugriff 11.05.2020. <https://www.nzz.ch/meinung/kolumnen/das-klima-markiert-die-neue-gretchenfrage-der-moral-ld.1507395>.
- Lörcher, Ines. 2019. »Wie kommt der Klimawandel in die Köpfe? Ein Forschungsüberblick zur Perception des Klimawandels und der Nutzung, Aneignung und Wirkung von medialer und interpersonaler Kommunikation sowie direkten Erlebnissen«. In *Klimawandel im Kopf. Studien zur Wirkung, Aneignung und Online-Kommunikation*, hrsg. v. Irene Neverla Monika Taddicken, Ines Lörcher und Imke Hoppe, 53–76. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich und Gerhard Wagner. 2007. »Idealtypus und Verstehen. Max Webers Logik der Handlungsdeutung«. In *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, hrsg. v. Carsten Klingemann, 53–66. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Morf, Carolyn C. und Sander L. Koole. 2014. »Das Selbst«. In *Sozialpsychologie*, 6., vollst. überarb. Aufl., hrsg. v. Klaus Jonas, Wolfgang Stroebe und Miles Hewstone, 141–96. Berlin & Heidelberg: Springer-Verlag (Springer-Lehrbuch).
- Musholt, Kristina. 2016. »Durch mich selbst zur Identität?« Blogbeitrag, *philosophie.ch. Swiss Portal for Philosophy*, 27.11.2016. Zugriff 22.05.2020. <https://www.philosophie.ch/philosophie/highlights/mensch/durch-mich-selbst-zur-identitaet>.
- Neuhäuser, Christian. 2020. »Kluge Moral ist nicht moralistisch«. *Deutschlandfunk Kultur*, Sein und Streit, 02.02.2020. Zugriff 08.05.2020. https://www.deutschlandfunkkultur.de/philosoph-christian-neuhaeuser-zur-klimadebatte-kluge-moral.2162.de.html?dram:article_id=469269.
- Pfister, Hans-Rüdiger, Helmut Jungermann und Katrin Fischer. 2017. *Die Psychologie der Entscheidung. Eine Einführung*. 4. Aufl. Berlin & Heidelberg: Springer-Verlag.
- Rahmstorf, Stefan und Hans Joachim Schellnhuber. 2019. *Der Klimawandel. Diagnose, Prognose, Therapie*. 9. Aufl. München: C. H. Beck.
- Rehmann-Sutter, Christoph. 2019. »Klimawandel – und die Philosophie?« Beitrag, *philosophie.ch. Swiss Portal for Philosophy*, Serie zur Ethik des Klimawandels, 16.07.2019. Zugriff 22.05.2020. <https://www.philosophie.ch/artikel/2018/klimawandel-und-die-philosophie>.
- Roser, Dominic. 2016. »Klima und Umwelt«. In *Handbuch Gerechtigkeit*, hrsg. v. Anna Goppel, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser, 406–13. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Roser, Dominic und Christian Seidel. 2015. *Ethik des Klimawandels. Eine Einführung*. 2. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Schaper, Ulrich. 2015. *Klimawandel und Lebenswirklichkeit*. Münster: MV Wissenschaft.
- Schmidt, Andreas. 2015. »Moralvorstellungen in der öffentlichen Debatte: Konzeptionelle und methodische Überlegungen zu Relevanz und empirischer Untersuchung«. *SCM* 4 (2): 69–134.
- Schmidt, Udo. 2019. »Die dunkle Seite der Klima-Moral«. Podcast, 23.09.2019, 18:25 Uhr, 00:03:02, *NR Info*, Auf ein Wort. Zugriff 08.05.2020. <https://www.ndr.de/nachrichten/info/Glosse-Die-dunkle-Seite-der-Klima-Moral,audio564706.html>.
- Schönwiese, Christian-D. 2019. *Klimawandel kompakt. Ein globales Problem wissenschaftlich erklärt*. 2. durchges. u. korr. Aufl. Stuttgart: Borntraeger.
- Schroer, Markus. 2006. »Selbstthematisierung. Von der (Er-)Findung des Selbst und der Suche nach Aufmerksamkeit«. In *Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung?*, hrsg. v. Günter Burkart, 41–72. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sombetzki, Janina. 2014. *Verantwortung als Begriff, Fähigkeit, Aufgabe. Eine Drei-Ebenen-Analyse*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

- Sterman, John D. 2008. »Risk Communication on Climate: Mental Models and Mass Balance«. *Science* 322 (5901): 532–33.
- Straub, Jürgen und Paul Sebastian Ruppel. 2017. »Vegan und kerosinfrei. Eine moralische Subjektivierungsform im 21. Jahrhundert. Einführung in den Themenschwerpunkt«. *psychosozial* 40 (2), Nr. 148: 5–31.
- Sturma, Dieter. 2008. »Die Gegenwart der Langzeitverantwortung«. In *Langzeitverantwortung. Ethik. Technik. Ökologie*, hrsg. v. Carl Friedrich Gethmann und Jürgen Mittelstrass, 40–57. Darmstadt: WBG.
- Vašek, Thomas. 2019. »Eine besondere Art des Miteinander«. *HOHE Luft*, Ausgabe 2/2019: 14–21.
- Von Allmen, Kathrin. 2018. »Bin ich moralisch verantwortlich für den Klimawandel? Klimaethik und Verantwortung«. Blogbeitrag, *philosophie.ch. Swiss Portal for Philosophy*, Philosophie aktuell, 05.02.2018. Zugriff 11.05.2020. <https://www.philosophie.ch/philosophie/highlights/philosophie-aktuell/bin-ich-moralisch-verantwortlich-fuer-den-klimawandel>.
- Wallimann-Helmer, Ivo. 2017. »Kollektive Verantwortung für den Klimaschutz«. *Zeitschrift für praktische Philosophie* 4 (1): 211–38.
- Weber, Max. 1951. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 2. Aufl. Tübingen: J. V. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Willems, Herbert und Sebastian Pranz. 2008. »Formationen und Transformationen der Selbstthematisierung. Von der unmittelbaren Interaktion zum Internet«. In *Weltweite Welten. Internet-Figurationen aus wissenssoziologischer Perspektive*, hrsg. v. Herbert Willems, 189–222. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Die Autorin

Alexandria Krug, 2018 Erstes Staatsexamen Lehramt an Grundschulen an der Universität Leipzig, seit 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin und seit 2020 Doktorandin an der Universität Leipzig. Forschungsbereiche ihrer Dissertation: Klimaethik, Verantwortung, Klimagerechtigkeit, mentale Modelle zum Klimawandel von Grundschulkindern, Schulgartenarbeit und bildungstheoretische Diskurse sowie das Philosophieren mit Kindern.

Kontakt: Alexandria Krug, Universität Leipzig, Erziehungswissenschaftliche Fakultät, Institut für Pädagogik und Didaktik im Elementar- und Primarbereich, Grundschuldidaktik Sachunterricht unter besonderer Berücksichtigung von Naturwissenschaft und Technik, Marschnerstraße 31, 04109 Leipzig; E-Mail: alexandria.krug@uni-leipzig.de

Impressum

Journal für Psychologie

Theorie – Forschung – Praxis
Zeitschrift der Neuen Gesellschaft
für Psychologie (NGfP)

www.journal-fuer-psychologie.de

ISSN (Online-Ausgabe): 2198-6959

ISSN (Print-Ausgabe): 0942-2285

28. Jahrgang, 2020, Heft 2

Herausgegeben von Paul S. Ruppel und Anna Sieben

<https://doi.org/10.30820/0942-2285-2020-2>

ISBN der Print-Ausgabe: 978-3-8379-8299-2

ViSDP

Die HerausgeberInnen; bei namentlich gekennzeichneten Beiträgen die AutorInnen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge stellen nicht in jedem Fall eine Meinungsäußerung der HerausgeberInnen, der Redaktion oder des Verlages dar.

Herausgebende

Mag. Andrea Birbaumer, Wien · Dr. Martin Dege, Berlin · Dr. Peter Mattes, Berlin/Wien · Prof. Dr. Günter Mey, Magdeburg-Stendal/Berlin · Dr. Aglaja Przyborski, Wien · Paul Sebastian Ruppel, Bochum · Univ.-Doz. Dr. Ralph Sichler, Wiener Neustadt · Dr. Anna Sieben, Bochum/Jülich · Prof. Dr. Thomas Sluncke, Wien

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Molly Andrews · Prof. Dr. Thea Bauriedl · Prof. Dr. Jarg Bergold · Prof. Dr. Klaus-Jürgen Bruder · Prof. Dr. Stefan Busse · Prof. Dr. Tanja Eiselen · Prof. Dr. Jörg Frommer · Prof. Dr. Heiner Keupp · Prof. Dr. Carlos Kölbl · Prof. Dr. Helmut E. Lück · PD Dr. Günter Rexilius · Prof. Dr. Dr. h.c. Wolff-Michael Roth · Prof. Dr. Christina Schachtner · Prof. Dr. Rudolf Schmitt · Prof. Dr. Ernst Schraube · Prof. Dr. Margrit Schreier · Prof. Dr. Hans-Jürgen Seel · Dr. Michael Sonntag · Prof. Dr. Hank Stam · Dr. Irene Strasser, Klagenfurt · Prof. Dr. Dr. Wolfgang Tress · Prof. Dr. Jaan Valsiner · Dr. Barbara Zielke · Prof. Dr. Dr. Günter Zurhorst

Erscheinen

Halbjährlich als Organ der Neuen Gesellschaft für Psychologie (NGfP) als Open-Access-Publikation und parallel als Print-Ausgabe.

Verlag

Psychosozial-Verlag
Walltorstraße 10
D-35390 Gießen
info@psychosozial-verlag.de
www.psychosozial-verlag.de

Abonnentenbetreuung

aboservice@psychosozial-verlag.de

Bezug

Jahresabonnement 49,90 € (zzgl. Versand)
Einzelheft 29,90 € (zzgl. Versand)
Studierende erhalten gegen Nachweis 25% Rabatt, Mitglieder der NGfP erhalten 30% Rabatt auf den Preis des Jahresabonnements.

Das Abonnement verlängert sich um jeweils ein Jahr, sofern nicht eine Abbestellung bis acht Wochen vor Beendigung des Bezugszeitraums erfolgt.

Anzeigen

Anfragen richten Sie bitte an den Verlag:
anzeigen@psychosozial-verlag.de

Die Zeitschrift *Journal für Psychologie* wird regelmäßig in der Publikationsdatenbank PSYINDEX des ZPID – Leibniz-Institut für Psychologie (ZPID – Leibniz Institute for Psychology) erfasst.



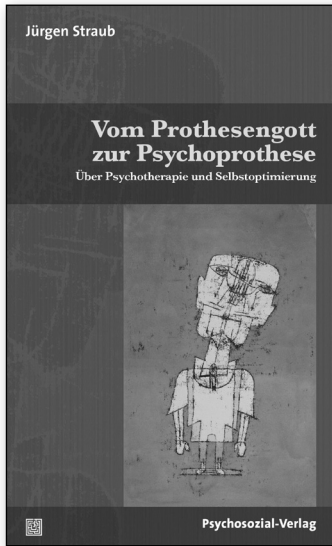
Die Beiträge dieser Zeitschrift sind unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDeriv 3.0 DE Lizenz lizenziert. Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung und unveränderte Weitergabe, verbietet jedoch die Bearbeitung und kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter: creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de



Psychosozial-Verlag

Jürgen Straub

Vom Prothesengott zur Psychoprothese Über Psychotherapie und Selbstoptimierung



2020 · 167 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-3018-4

Wir leben in einer Ära der Psycho- prothetik.

Sigmund Freud übersah bei seinem Entwurf eines wissenschaftlich-technisch ausgerüsteten, doch nicht glücklich werdenden Prothesengotts, wie Psychoanalyse, Psychologie und Psychotherapie selbst zur Erweiterung der Prothetik beitragen. Sie verbessern Arbeits-, Leistungs- und Liebesfähigkeit, sie stützen und optimieren das zutiefst verunsicherte Selbst von Menschen, die ihre hypermoderne Existenz ohne solche professionellen Hilfsmittel mitunter kaum mehr bewältigen können.

Lesende dieses hochaktuellen Buchs, das die These vom Prothesengott um die Dimension einer Psychoprothese erweitert, begegnen nicht nur den smarten prothetischen Kunstwelten des 21. Jahrhunderts, sondern auch dem psychotechnisch optimierten Selbst unserer Tage.

Walltorstr. 10 · 35390 Gießen · Tel. 0641-969978-18 · Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de · www.psychosozial-verlag.de



Zeitschriftenarchiv

Kennen Sie schon unser Online-Zeitschriftenarchiv? Dort finden Sie über 2.500 Einzelbeiträge aus den in unserem Verlag erscheinenden Zeitschriften:

- *Behindertenpädagogik*
- *Freie Assoziation*
- *Psychoanalyse im Widerspruch*
- *Psychoanalyse und Körper*
- *Psychoanalytische Familientherapie*
- *psychosozial*
- *Psychotherapie*
- *Psychotherapie im Alter*
- *Supervision*

Außerdem können Sie über 2.700 Beiträge aus der *PSYCHE* (Klett-Cotta) sowie mehr als 400 Artikel des *Jahrbuchs für Psychoanalyse* (frommann-holzboog) recherchieren und bestellen. Damit bieten wir Ihnen einen im Bereich der Psychoanalyse einzigartigen Service zur Recherche zu bestimmten Themengebieten oder Autorinnen und Autoren.

www.psychosozial-verlag.de/zeitschriftenarchiv



9 783837 982992