

Erzählte Affekte und radikale Entwertungen von Anderen

Psychosoziale Funktionen von Abjekten¹

The significance of emotions for human practice has been receiving increased attention in various disciplines recently. In sociology, an affective or emotional turn was diagnosed already two decades ago, and parallel trends appear in both (narrative) psychology and philosophy. This article outlines an affect and emotion theory perspective for figuration, micro-sociological and social respectively cultural-psychological conflict research. It then introduces Julia Kristeva's psychoanalytically defined concepts of the "abject" and "abjection". After some definitional clarifications, we illustrate the heuristic, hermeneutic and explanatory potential of these theoretical concepts by drawing the empirical example of the relationship between Alevis and Sunnis in post-migrant Germany. These are embedded in historical "relations of injury and harm", in which not only excessive physical violence, but also psychological and symbolic violence has been exercised and suffered. The radical, abjectivising devaluation of people of the Alevi faith played a major role in this. We argue that the resulting demarcations, contact blockades and practices of exclusion, which continue to this day, cannot be adequately understood without recourse to their affective-emotional foundations.

1. Gefühle und soziale Beziehungen in erzähltheoretischer Perspektive

Das Erzählen von Geschichten kann vielfältige Funktionen erfüllen. Dazu gehören die Artikulation von Gefühlen sowie die verstehende Erklärung ihrer Entstehung und Entwicklung.² Die narrative Psychologie und Soziologie und nicht zuletzt bestimmte Ansätze in der Philosophie rücken den sprachlichen Ausdruck von individuellen und kollektiv geteilten Gefühlen seit Jahrzehnten ins Zentrum der Aufmerksamkeit.³ Die erzählerische Formung personaler Identität und die Vergegenwärtigung der dafür so wichtigen sozialen Beziehungen dreht sich immer auch um Affekte, Emotionen, Stimmungen und Atmosphären. Neben dem Erzählen sind für den sprachlichen Ausdruck von Gefühlen insbesondere Metaphern unerlässlich (Lakoff & Johnson 1998). Erzählungen enthalten solche Gefühlsmetaphern und gehören wie diese auch selbst zu den elementaren Formen einer Sprache der Gefühle.

Ohne Gefühle zu verstehen, bliebe uns das Handeln, Erleben und Leben von Menschen häufig fremd, einschließlich des eigenen. Soziale Interaktion und Kommunikation blieben rätselhaft. Menschen sind zwar vernunftbegabt, aber oft nicht allzu vernünftig. *Rational Choice*-Modelle geraten schnell an ihre Grenzen. In der Psychoanalyse bildet die Einsicht in die praktische Bedeutung von

Gefühlen von Anfang an die Grundlage sowohl der klinisch-therapeutischen als auch der wissenschaftlichen Bemühungen (König 2014). Auch in der Psychologie finden Gefühle seit jeher Beachtung (z.B. Katz 1999; Kochinka 2004, 2018), trotz der zeitweisen Hegemonie z.B. kognitivistischer oder neurowissenschaftlicher Ansätze. In der Soziologie ist die besagte Einsicht zwar nicht neu; man denke an wegweisende Arbeiten von Emile Durkheim, Max Weber oder, ganz besonders, von Norbert Elias (auf dessen Theorie wir zurückkommen). In den letzten zwei, drei Jahrzehnten ist sie aber zu neuen Ehren gelangt. Seither ist in der Soziologie von einem *affective* oder *emotional turn* die Rede (Clough & Halley 2007), von *affective societies* und dergleichen mehr (Kahl 2019; Slaby & von Scheve 2019). Andere Wissenschaften und die Philosophie schlossen sich diesem Trend an oder trugen frühzeitig zu ihm bei (Fleig & von Scheve 2020; Fuchs 2013; Demmerling & Landweer 2007; Döring 2009; Engelen 2012; Voss 2004). Der vorliegende Beitrag gehört in diesen trans- und interdisziplinären Zusammenhang. Er verbindet psychoanalytische, kulturpsychologische und mikrosoziologische Perspektiven, wenn er sprachliche Artikulationen starker negativer Affekte (insb. Ekel, Abscheu) untersucht und theoretisch mit Abjektivierungen von anderen Menschen und dem Abwehrmechanismus der Abjektion in Verbindung bringt. In Julia Kristevas (1982) psychoanalytischer Theorie spielen diese Begriffe eine entscheidende Rolle. Diese Konzepte besitzen auch für kulturpsychologische und mikrosoziologische Forschungen einen großen heuristischen, hermeneutischen und explanativen Wert. Sie helfen uns begreifen, was in konfliktträchtigen oder konflikthafter Begegnungen und Beziehungen vor sich gehen kann – und warum heftige Affekte dabei so wichtig sind. Wir werden das im letzten Teil des Beitrags auch an empirischem Fallmaterial exemplarisch darlegen.

2. Affekt, Emotion, Gefühl: terminologische Notizen

Wir sprechen im Folgenden von Affekten, Emotionen oder Gefühlen, ohne diese Terme stets präzise auseinanderzuhalten. Im Prinzip jedoch kann man sie *akzentuierend* unterscheiden (und sollte das für bestimmte Zwecke auch tun, wenngleich es dafür in der Fachliteratur keine verbindliche Regel gibt und sich Überlappungen nicht vermeiden lassen). Grob lässt sich definieren: „Affekte“ sind impulsive und intensive, heftige körperliche bzw. leiblich-seelische Regungen, die Subjekte unwillkürlich überkommen und mitunter regelrecht überfallen und überwältigen, sodass ihnen im Moment des Geschehens jede kognitive Kontrolle über das eigene Erleben und Handeln abhandenkommt. Meistens sind Affekte erschütternde Gefühlsausbrüche von kürzerer Dauer; sie stellen sich oft abrupt ein und klingen schnell wieder ab. Bestimmte physiologische Begleiterscheinungen sind charakteristisch für diese starken Gefühle (z.B. Zittern, Erröten, Schwitzen, erhöhte Muskelspannung, Herzklopfen, Atemnot, spezifische Mimik; man denke beispielsweise an einen Anfall von Ärger, Wut, Zorn oder

Angst, aber auch an spontane Begeisterung oder jublierende, exaltierte Freude). Sieht man genauer hin, wird die Sache komplizierter. Insbesondere das Kriterium der geringen zeitlichen Extension von Affekten ist keineswegs immer erfüllt. Wir kennen sowohl den kurzzeitig lodernden als auch den – zumindest unterschwellig – anhaltenden, jedenfalls leicht mobilisierbaren, immer wieder oder sogar fast jederzeit schnell aktualisierbaren Hass. Was nur manchmal ausbricht, mag latent andauernd vorhanden sein, im seelischen Unbewussten stetig präsent und jederzeit aktualisierbar, auch in Gruppen (was für Intergruppenkonflikte höchst bedeutsam ist).

Bereits an dieser Stelle ist evident: auch Affekte sind, so spontan, unwillkürlich und ‚natürlich‘ sie auch erscheinen mögen, erlernt. Sie sind Ergebnisse einer Sozialisation und Enkulturation, in denen bestimmte Affekte als angemessene, jedenfalls nachvollziehbare Verhaltensweisen gelten. In bestimmten Lagen und Situationen etwas Bestimmtes fühlen und dieses Gefühl – z.B. Ekel, Abscheu – sprachlich, leiblich (mimisch, gestisch, stimmlich) oder in anderen präsentativen, ikonischen Symbolsystemen ausdrücken zu können, verdankt sich langwierigen Lehr- und Lernvorgängen, an denen signifikante Andere beteiligt waren und sind. Diese Anderen bleiben auch später wichtig, etwa dann, wenn eine Person ihre Gefühle jemandem mitteilen und mit ihm, mit ihr oder ihnen teilen, besprechen, bedenken, regulieren oder ‚unter Kontrolle bringen‘ möchte.⁴

In der akzentuierenden Unterscheidung, die pragma-semantische Überschneidungen und Übergänge nicht ausschließt, wird eine „Emotion“ vom „Affekt“ als ein weniger impulsives und eruptives Gefühl charakterisiert, das als ein im Erleben einigermaßen klar konturiertes Phänomen auch länger anhalten kann, von Minuten über mehreren Stunden bis hin zu Tagen und längeren Zeiträumen (wobei es dann eine bleibende „Stimmung“ geworden sein mag). Manche Gefühle können zwischen Affekt und Emotion oszillieren. Sie können zwischen diesen Erlebnisformen schwanken, sich also in ihrer Intensität verändern, latent oder manifest sein. Wichtig ist nun, dass Emotionen und Affekte unser Selbst- und Weltverhältnis, insbesondere unsere sozialen Begegnungen und Beziehungen, andauernd bestimmen. Sie beeinflussen die soziale Interaktion und Kommunikation unentwegt. Sie sind integrale Bestandteile derselben, selbst wenn wir das nicht merken, jedenfalls kein klares Bewusstsein davon haben sollten. Sie machen zwischen Menschen etwas möglich und erschweren, blockieren oder verhindern anderes, etwa, dass sich Personen nahekommen (sich offen begegnen, Interesse aneinander und Sympathie füreinander entwickeln etc.).

Schon diese kursorischen Ausführungen zeigen, dass es uns bei der Verwendung der Begriffe Affekt, Emotion, Gefühl etc. stets um die *subjektive Dimension des Erlebens* geht, also um das, was das Fühlen, ungeachtet seiner zahllosen Variationen, im Kern eigentlich ausmacht. Ohne dieses subjektive Erleben wird die Rede über Affekte, Emotionen, Gefühle etc. sinnlos. Das heißt allerdings nicht, man könnte neben dieser „Dimension“ oder „Komponente“ nicht weitere benennen, die in einer theoretischen Sprache der Gefühle berücksichtigt werden sollten. Auch diesbezüglich ist sich die Fachliteratur nicht einig. Geläufig ist etwa der Verweis auf eine kognitive, motivationale, evaluative, neurophysiologische

bzw. körperliche sowie eine expressive Komponente (z.B. Scherer 1991; zur Kritik an Komponentenmodellen Kochinka 2004 und 2018, S. 136). Die Erforschung von Gefühlen erfolgt häufig anhand verfügbarer, protokollierter Gefühlsausdrücke und sprachlicher Benennungen, Beschreibungen, Erzählungen etc. Das ist auch im vorliegenden Beitrag der Fall. Wir wenden uns den Abjektivierungen und Abjektionen sowie den damit verwobenen Affekten und Emotionen bestimmter Personen auf der Grundlage von Gruppendiskussionen und narrativen Interviews zu, die im Rahmen eines empirischen Projektes durchgeführt wurden. Wir suchen in den Transkripten dieser Gespräche nach affektiv und emotional bedeutsamen Abjekten, Abjektivierungen und Abjektionen. Wir interessieren uns für Spuren oder Indizien des abgrundtiefen Ekels, den bestimmte Personen und Gruppen gegenüber anderen Menschen sowie ihren Handlungs- und Lebensformen, empfinden. Dieses und verwandte Gefühle sind für die Erforschung von Intergruppenkonflikten wichtig.

3. Abjekt, Abjektivierung, Abjektion: Begriffsklärungen

Kristeva (1982) rückt den Ekel (Abscheu, Widerwillen) als paradigmatischen Affekt ins Zentrum ihrer Theorie. Dabei betrachtet sie dieses starke Gefühl als universal und biologisch fundiert. Vor dem Prototyp des Abjekts, dem Kadaver, eckeln sich unwillkürlich alle – jedenfalls fast alle, muss man sogleich korrigieren. Wie den Umgang mit Fäkalien, Kot und anderen körperlichen Ausscheidungen wie Urin, Sperma oder Blut, mit offenen Wunden, stinkendem Müll oder Ungeziefer, so lässt sich auch gegenüber dem Kadaver eine kühle Haltung entwickeln, wie sie z.B. Gerichtsmediziner für die Ausübung ihres Berufes benötigen. Für den Anatomen und die Unfallchirurgin gilt dasselbe. Und Frauen lernen seit jeher und weltweit, eine Beziehung zu ihrem Menstruationsblut zu entwickeln, die eine halbwegs entspannte Körperreinigung ermöglicht – und zwar gegen die männliche Abjektivierung der Menstruation, die allzu häufig der Absicherung von patriarchaler Macht und Herrschaft diene. Menstruationsausscheidungen erschienen Männern nicht zuletzt als geeigneter Anlass, Frauen als unrein, schmutzig und minderwertig zu degradieren und aus vielen öffentlichen Räumen auszuschließen. Feministinnen haben das längst erkannt und sind gegen die abwertende Verunreinigung ihres Geschlechts zu Felde gezogen (und tun das bis heute).

Kristeva unternimmt in ihrer Theorie offenkundig eine Art Analogiebildung, die uns aus der Biologie ins Feld der Gesellschaften, Gemeinschaften und Kulturen führt. Im vorliegenden Beitrag nehmen wir symbolische Praxen unter die Lupe, die zwar auf dem prototypischen Affekt des Ekels vor dem Kadaver (oder Fäkalien) aufbauen und von ihm zehren, aber in alle möglichen Bereiche unseres psychosozialen und soziokulturellen Lebens diffundieren.⁵ Valentina Torrado rückt den allgemeinen Aspekt – den Ausschluss des Ekelhaften, Unverdaulichen, Nicht-Integrierbaren, das als Abjekt aus der eigenen körperlichen,

seelischen und sozialen Ordnung exkludiert werden muss (und vielleicht sogar prophylaktisch verfolgt und vernichtet werden sollte) – ins Zentrum, wenn sie bilanziert:

Der Grund des Abjekten ist die Abneigung, der Widerstand gegen die Integration eines Objektes, dem wir uns widersetzen. Das, was auf der abstrakten Ebene der Bedeutung passiert, geschieht auch auf der biologischen Ebene: das Erbrechen, das Abstoßen eines Elements, das nicht im Verdauungsapparat aufgenommen werden kann. Es verwandelt sich nicht genügend, wie es vom Aufnahmeprozess erforderlich ist (annehmen: das Annehmbare in Ähnliches verwandeln – verhandeln, Ähnlichkeit erzeugen). ‚Ekel einer Mahlzeit, eines Schmutzes, eines Abfalls, eines Mülls. Krämpfe und Erbrechen, die mich schützen, Abneigung, Brechreiz, der mich trennt und mich von der Unreinheit, von der Kloake, von dem Schmutz ablenkt‘. (Torrado 2014, S. 16, in Anlehnung an Kristeva)

Die Konzepte des Abjekts, der Abjektivierung und der Abjektion plausibilisieren die Stärke und Macht von Affekten und Emotionen, die ihren Ursprung in elementaren biologischen Anlagen besitzen, sich von dieser natürlichen Basis jedoch ablösen und sich in psychischen, sozialen, kulturellen, kurz: in symbolischen Räumen geradezu beliebig ausbreiten können. Wichtig ist eben, dass diese Ausbreitung – die Suche nach immer wieder neuen Objekten, die, narrativ und auch metaphorisch, in Abjekte verwandelt werden können – ein zutiefst sozialer, kultureller Vorgang ist. Subjekte werden im Verlauf ihrer Sozialisation und Enkulturation in solche praktischen und symbolischen Abjektivierungen eingebunden, sie werden dazu angehalten und regelrecht dazu abgerichtet. Dabei können die Objekte wechseln, die abjektiviert werden und fortan Abjektionen auslösen. Abjektivierungen sind extrem flexible Operationen. Ohne dass man sich versteht, sind bestimmt Andere – der eigene Leib und die eigene Seele zeigen es unmissverständlich an – eklig, abscheulich, widerlich, verachtenswert geworden. Wir reagieren fortan affektiv-emotional auf sie, unmittelbar und unreflektiert – als handle es sich beim Gegenstand, auf den die körperlichen, leib-seelischen Subjekte antworten, um Kadaver oder Objekte mit ähnlich negativer Valenz (vgl. Biebert & Schetsche 2016; Pfaller 2021; Straub 2017, 2019b, 2022d).

All das zeigt: wenngleich der Ekel ein heftiger körperlicher, unwillkürlich sich einstellender Affekt ist wie wenige andere, ekeln sich Menschen keineswegs vor demselben. Alle empfinden Abscheu gegenüber *irgendetwas* und *irgendjemandem*, etwa weil sie es widerwärtig finden, Spinnen oder Frösche, Rind- oder Schweinefleisch zu essen, Alkohol oder Urin zu trinken, sich Tattoos stechen oder Piercings einverleiben zu lassen. Die Speisen, die die einen abscheulich, einfach bloß ekelhaft finden, verzehren die anderen mit Hochgenuss. Auch gegenüber sado-masochistischen Praktiken oder weiteren Spezialitäten im Feld des Sexuellen bleiben nicht alle Beobachterinnen neutral. Genau dies ist der Punkt, an dem sich soziale Konflikte sowie gewaltsame oder gewalttätige Praxen anders verstehen und erklären lassen, als es ohne affekt- und emotionstheoretische Überlegungen und insbesondere die Konzepte Abjekt, Abjektivierung und Abjektion möglich ist. Es ist der anerzogene, sozialisierte, kultivierte und trainierte Ekel gegenüber Anderen, ihrem Äußeren, ihren Handlungs- und Lebensformen, der Menschen in Stellung und gegen sie aufbringt. Ohne diese affektiv-emotionale Basis einzubeziehen, ließen sich viele Konflikte nicht angemessen begreifen und

verstehend erklären. Die Subjekt-, Sozial- und Kulturwissenschaften sollten erkunden, wie aus bestimmten Menschen, ihren Handlungs- und Lebensweisen oder ihren geliebten Objekten, Abjekte werden, wie sie durch individuelle oder soziale Abjektivierungen von Anderen zu solchen Abjekten gemacht werden. In einer historischen Perspektive unternimmt dies Ute Frevert (2020 S. 89ff.), wenn sie die (macht- und herrschafts-)politisch motivierten „Ekelparolen seit den 1920er Jahren“ in Deutschland, sodann die „rassistische Ekelpropaganda im Nationalsozialismus“, die Rede über „politische Schädlinge und Zersetzung in der DDR“ und schließlich die „bundesrepublikanische Schmutzrhetorik“ seit den 1950er Jahren unter die Lupe nimmt (und dabei auch Bildpraktiken berücksichtigt). Homosexuelle, behinderte Menschen, Juden und Jüdinnen, Kommunistinnen oder Kapitalisten waren exemplarische Abjekte einer politischen Propaganda, die die Angehörigen der genannten Gruppen radikal entwertete und entmenschlichte, zu Dreck und Ungeziefer, „Ratten und Schmeißfliegen“ (ebd., S. 101) erklärte und so der Verfolgung und im äußersten Fall der Vernichtung aussetzte.

Der springende Punkt in Kristevas Theorie ist nun, dass den in eine abjektivierende, kollektive Praxis verstrickten Personen verborgen bleibt, dass sie mit der Perhorreszierung bestimmter Anderer die Angst vor dem eigenen Inneren bändigen bzw. verdrängen. Deswegen betrachtet Kristeva die Abjektion als unbewussten Abwehrmechanismus (wie die Projektion, die Identifikation, die Sublimierung usw.). Sie verbirgt das ängstigende, verunsichernde Fremde in uns selbst:

In der faszinierten Ablehnung, die der Fremde in uns hervorruft, steckt ein Moment jenes Unheimlichen im Sinne der Entpersonalisierung, die Freud entdeckt hat und die zu unseren infantilen Wünschen und Ängsten gegenüber dem anderen zurückführt – dem anderen als Tod, als Frau, als unbeherrschbarer Trieb. Das Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewußtes – dieses ‚Uneigene‘ unseres nicht möglichen ‚Eigenen‘. Feinfühlig, Analytiker, der er ist, spricht Freud nicht von den Fremden: er lehrt uns, die Fremdheit in uns selbst aufzuspüren. Das ist vielleicht die einzige Art, sie draußen nicht zu verfolgen. (Kristeva 1990, S. 208f., Übersetzung von Torrado)

Die psychoanalytische Theorie, die Kristeva entfaltet, operiert mit einem dynamischen Begriff des (individuellen und kollektiven) Unbewussten, über den andere psychologische, soziologische oder ethnologische Theorien nicht verfügen. Diese Besonderheit macht es möglich, die Praxis der Abjektivierung sowie die damit verbundene Gewalt gegen Fremde in einer Weise verstehend zu erklären, die alternative theoretische Erklärungen der Diffamierung, Diskreditierung, Stigmatisierung, Diskriminierung und radikalen Entwertung – bis hin zur Dehumanisierung, Verfolgung und Vernichtung von Menschen – ergänzt, erweitert und vertieft (vgl. z.B. Elias & Scotson 1993; Goffman 1975; Kolnai 2007).

Die diesen Beitrag tragende theoretische Überzeugung sollte deutlich geworden sein: Gefühle konstituieren das Selbst- und Weltverhältnis von Individuen und Gruppen mit. Nicht selten sind sie die entscheidenden Faktoren in diesem Verhältnis. Jan Philipp Reemtsma (2015) beharrt in seiner Auseinandersetzung mit der überlieferten „Affektabwehr der Soziologie“ aus guten Gründen darauf,

Gefühle als *eigenständige* psychosoziale Phänomene zu betrachten. Gefühle sind nicht bloß *Begleiterscheinungen* des Handelns oder Zutat, die unseren Erfahrungen und Erwartungen eine bestimmte Intensität, Färbung oder Anmutungsqualität verleihen. Viele psychosoziale und soziokulturelle Phänomene lassen sich nicht angemessen beschreiben, verstehen und erklären, solange man Gefühle nicht in ihrer unser Denken, Handeln und Leben massiv bestimmenden Kraft ernst nimmt, sondern als irrationale Störungen eines ‚eigentlich‘ von rationalen Interessen und Kalkülen der Nutzenmaximierung geleiteten Akteurs abtut. Gefühle sind grundlegend für unser Selbst- und Weltverhältnis. Sie können in dessen Zentrum stehen und es ausmachen (ohne bewusster Kognitionen zu bedürfen). Im Übrigen *enthalten* zahlreiche Gefühle Kognitionen, lassen sich also keineswegs fein säuberlich von ihnen abgrenzen. Das behaupten in der Emotionspsychologie insbesondere die sog. *Bewertungs-* oder *Einschätzungstheorien* (*appraisal theory*, zum Überblick: Ortony, Clore & Collins 1988; Reisenzein, Meyer & Schützwohl 2003; Scherer, Shorr & Johnstone 2001). Emotionen lassen sich also durchaus auch als Kognitionen und speziell als kognitive Urteile auffassen, wenngleich sie keinesfalls darauf reduziert werden dürfen. Am Beispiel des auf Menschen gerichteten Ekels ist das evident. Die abjektivierten Anderen *werden* und *sind* moralisch diskreditiert, radikal entwertet, entmenschlicht (was ein kognitiver Vorgang ist).

4. Ekel vor fremden Anderen, seelische Abwehr und exkludierende soziale Praxen

Ekel, Abscheu und verwandte negative Gefühle können sich also auf andere Menschen beziehen und sich gegen sie, ihre Handlungs- und Lebensformen richten. Körperliche bzw. leibliche, zugleich hoch evaluative Affekte lassen sich in faktualen Erzählungen – alltäglichen Geschichten, Tratsch, narrativen Interviews, Gruppendiskussionen etc. – so artikulieren und kommunizieren, dass bestimmte Mitmenschen und Gruppen dabei in ekelerregende, abscheuliche, widerwärtige Objekte verwandelt werden. Wir haben diese symbolische Handlung „Abjektivierung“ genannt. Solchen gewaltsamen, gewaltvollen Abjektivierungen gehen wir anhand einschlägiger Beispiele aus unseren empirischen Forschungen nach. Einige unserer alevitischen Forschungspartner:innen erzählten uns über eigene Erlebnisse, in denen sie als Alevit:innen abjektiviert wurden. Diese Erlebnisse erzeugten Bindungs- und Beziehungsblockaden zu Angehörigen der sunnitischen Gemeinschaft. Ganz besonders gehen wir auf das Beispiel von drei sunnitischen Frauen ein, die einander erzählen, dass und was sie von jenen Abjektivierungen gehört haben, durch die die sunnitische Mehrheit aus Alevit:innen unreine, erbärmliche, ekelerregende Objekte machte und noch immer macht. Die jungen Frauen reflektieren diese Praxis jedoch kritisch und setzen sich gegen die symbolischen Verletzungen von anderen zur Wehr (was ein Grund für die Wahl gerade dieses Beispiels war). Wir kommen darauf zurück.

Abjektivierte Andere sind radikal entwertete, im äußersten Fall entmenslichte Menschen, die zu bevorzugten Zielen aversiver und aggressiver Ausschlußhandlungen werden können. Abjektivierte Personen können drangsaliert, bedroht, aus dem öffentlichen Raum verscheucht und dabei tätlich angegangen werden – ohne dass weitere Rechtfertigungen notwendig erschienen. Menschen, die als ekelerregende, abscheuliche, widerwärtige Objekte wahrgenommen und erlebt werden, mögen als „Dreck“, „Abschaum“, „Ungeziefer“, „Minderwertige“ oder „Überflüssige“ bezeichnet und auf diese Weise sozial kategorisiert werden. Durch solche Kategorisierungen entwürdigt und oftmals dehumanisiert, sind sie geeignete, leichte Opfer physischer Angriffe, unter Umständen im Kontext soziopolitischer Programme und Praktiken der Verfolgung, Vertreibung oder Vernichtung. Pogrome richten sich stets gegen bereits in spezifischer Weise „veränderte“, eben „abjektivierte“ Fremde. Dabei ist es wesentlich, dass diese Veränderung ein vornehmlich affektiver, emotionaler Akt ist (der allerdings auch eine kognitive, evaluative Komponente enthält, eine Bewertung, moralische Diskreditierung etc.). Die Verwandlung von Subjekten in Objekte ist im Wesentlichen affektiver Natur. Alles, was ihr folgt, baut auf dem in einer Person oder Gruppe etablierten Gefühlen – einer geteilten Gefühlskultur – auf und bezieht daraus seine motivierende Kraft und destruktive Macht.

Objektes wird (nach psychoanalytischer Auffassung) seelisch abgewehrt, aktiv abgestoßen und aus dem eigenen Inneren ausgeschlossen. Dieses Innere kann als seelischer Binnenraum von Individuen und zugleich als sozialer Raum einer Gruppe aufgefasst werden. Abjektivierungen und Objekte sind genuin psychosoziale und soziokulturelle Phänomene, diese Begriffe eignen sich für psycho- *und* sozioanalytische Zwecke. Offenbar sind Abjektivierungen und Abjektionen ein Politikum und tatsächlich nützliche symbolische Instrumente politischen Handelns, politischer Imagination, Rhetorik, Suggestion, Manipulation, kurz: politischer Macht und Herrschaft (Frevert 2020). Abjektivierungen und Abjektionen erfüllen psychische, soziale, kulturelle und politische Funktionen zugleich. Sie sind für die sozio-emotionale Kohäsion, das Zusammengehörigkeitsgefühl von Gruppen ebenso wichtig wie für die psychische Integrität, das Selbstwertgefühl und die Handlungsfähigkeit von Individuen – wie problematisch und bedauerlich die Abwertung von Anderen und die dadurch vollzogene psychische Abwehr unter moralischen, sozio- und psychologischen Gesichtspunkten auch erscheinen mögen. Als oftmals funktionaler Bestandteil von Gewalt- und Verletzungsverhältnissen sorgen sie für deren Fortbestehen.

Dies ist für das Verstehen und Erklären konflikthafter Intergruppenbeziehungen in sozial differenzierten, kulturell komplexen Einwanderungsgesellschaften höchst relevant. Damit wird eine historisch-soziologische, sozial- und kulturpsychologische, mikrosoziologische Erzählforschung zu einem wichtigen Teil wissenschaftlicher Aufklärung, die ganz dezidiert an den narrativ eingebetteten Artikulationen kollektiv geteilter, starker Affekte ansetzt. Wir illustrieren dies nun am Beispiel der konfliktreichen Beziehungen zwischen Menschen alevitischen und sunnitischen Glaubens im postmigrantischen Deutschland (vgl. ausführlich Tepeli 2024).

5. Vulnerable Intergruppenbeziehungen zwischen jungen Alevit:innen und Sunnit:innen: historische Verletzungsverhältnisse und postmigrantische Gegenwart

Die genannten Gruppen sind, auch wenn dies einigen Beteiligten nicht bewusst und der Mehrheit der alteingesessenen, deutschen Bevölkerung kaum bekannt sein mag, in intergenerational tradierte, „historische Verletzungsverhältnisse“ (Straub 2014; Straub & Tepeli 2021) eingebunden, die ihre Begegnungen und Beziehungen bis heute prägen und belasten können. Alevit:innen wurden mehrfach Opfer exzessiver kollektiver Gewalt, die ihnen durch Repräsentant:innen der sunnitischen Mehrheit in der Türkei und anderswo angetan wurde (Dreßler 2002; Kaya 2009). Ähnliche Beispiele für hochgradig belastete Intergruppenbeziehungen und die intergenerationale Transmission von Verletzungen in den jeweiligen Familien gibt es zuhauf – in jedem Land, in dem auch anhaltende Migrationen dazu führen, dass Menschen nebeneinander leben, die dereinst in exzessive Gewaltgeschichten verstrickt waren und noch heute in fortwährenden Verletzungsverhältnissen existieren. Vieles davon bleibt unausgesprochen, verschwiegen (bewusst verheimlicht) oder beschwiegen (unbeachtet, nicht thematisiert; vgl. Grünberg 1997).

An empirischen Fallbeispielen, in denen das Verhältnis zwischen der alevitischen Minderheit und der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft in Deutschland fokussiert wird, lässt sich darlegen, wie Gruppen in kollektiv geteilten Erzählungen zu Objekten gemacht werden können. Dabei zeigt sich, wie in diesen sozial tradierten Geschichten negative, degradierende und entwertende Fremdbilder weitergegeben werden. In den analysierten Erzählungen lassen sich die Abjektivierung von anderen und der Umgang von einzelnen Menschen und Gruppen mit den Abjektivierten nachvollziehen. Die ausgewählten Fallbeispiele illustrieren, dass die entwertenden, entwürdigenden Erzählungen und die bedrückenden Gefühle, die die verletzenden Sprechakte aufseiten der alevitischen Betroffenen hervorrufen, erhebliche Auswirkungen auf die intergrupale Beziehungsdynamik haben. Analoges gilt für die Angehörigen der sunnitischen Glaubensgemeinschaft: Durch die Zuschreibung fehlender Moral und die narrative Evokation starker negativer Gefühle gegenüber der abjektivierten Fremdgruppe werden auch auf ihrer Seite emotionale Kontaktbarrieren etabliert, die Offenheit und Nähe zwischen den Gruppen erschweren oder verhindern.⁶

Wir illustrieren diese Perspektive an einer Gruppendiskussion mit der Gruppe „Uranus“, die aus jungen sunnitischen Frauen im Alter zwischen 20 und 30 Jahren besteht.⁷ Wir werden veranschaulichen, wie die alevitische Großgruppe in Erzählungen, die in der sunnitischen Mehrheit verbreitet sind, zum Objekt gemacht, also „dyspräsentiert“ und in die Randständigkeit gedrängt wird (zur verletzenden Dyspräsentation vgl. Straub 2014). Solchen degradierenden Erzählungen kann allerdings die Wirkmächtigkeit entzogen werden, wenn sich einzelne Menschen oder Gruppen dem zugeschriebenen Bild von Alevit:innen widersetzen. Das kann unter anderem dadurch geschehen, dass die in den

Erzählungen bestimmter Sunnit:innen vorhandenen Überlegenheitsphantasmen humorvoll konterkariert werden. Diese Gegenwehr können Personen und Gruppen alevitischen und sunnitischen Glaubens gleichermaßen mobilisieren. Bevor wir uns dem konkreten Fallbeispiel der Gruppe Uranus und ihrer Umgangsweise mit der Abjektivierung von Alevit:innen widmen, möchten wir anhand ausgewählter Erzählungen weiterer Gruppen aufzeigen, wie junge Alevit:innen die Abjektivierung ihrer Gruppe erleben und wie die erlittenen (symbolischen, seelischen) Verletzungen zu selektiven, weltverschließenden Bindungsblockaden gegenüber Personen und Gruppen der sunnitischen Gemeinschaft beitragen.

6. Symbolische und seelische Verletzungen durch die Zuschreibung mangelnder Religiosität und Moral

Sowohl Zeynep aus Gruppe „Mond“ als auch Deniz aus Gruppe „Stern“ und Eylül, mit der ein Einzelinterview geführt wurde, erzählen über ihre Erfahrung, von anderen als Alevit:innen abjektiviert worden zu sein. Alle Erzählenden haben gemeinsam, dass sie ihre Gruppenzugehörigkeit zur alevitischen Minderheit mit der bedrückenden Sorge verknüpfen, in der sunnitischen Fremdwahrnehmung als unmoralische „Ungläubige“ diskreditiert zu werden. Zeyneps Fall ist besonders, da ihre soziale Identität viele Gegensätze miteinander vereinbaren muss: Ihre Mutter und Stiefmutter sind sunnitisch und türkisch, ihr atheistischer Vater ist Alevite und Kurde. Mit allen fühlt sie sich verbunden und zugleich verschieden. Sie erlebt Unzugehörigkeit in der Zugehörigkeit. So berichtet sie bspw. davon, wie sie in ihrer sunnitischen Familie mütterlicherseits stets fühlte, nicht ganz dazuzugehören. Auch erzählt sie, wie sie nicht nur in ihrem Zuhause keinen Schutzraum fand, sondern auch von ihren Mitschüler:innen aus dem Raum der *peers* ausgegrenzt wurde. Aufgrund der negativen Erfahrung mehrfacher „Veränderung“ zieht sie sich zurück und kapselt sich ein. Um sich selbst zu schützen, betreibt sie eine von Alevit:innen tradierte, kollektiv geteilte Verstellungsstrategie (siehe zum „Stigmamanagement“ Goffman 1975), die bis in die Gegenwart auch von jungen Erwachsenen in der Diaspora fortgeführt wird (siehe zur „Takiye“-Praxis Sökefeld 2008a, b). Zeynep erzählt uns diese Geschichte ihrer „Veränderung“ und seelischen Verletzung:

Zeynep: Und aber ich hab auch immer gemerkt dass ehm eh bei der Familie meiner Stiefmutter oder Familie meiner Mutter, dass die immer was gegen Aleviten hatten. Das hab ich immer gespürt so, ich gehört nicht ganz dazu und Aleviten sind Ungläubige. Und ich wurd dann auch immer anders behandelt ne also auch meine Geschwister und hab dann immer schon gemerkt man gehört irgendwie nicht dazu. Da is, da is irgendwas dazwischen, aber ich wusste nicht was es ist. Und auch als Kind auch gerade so in der Schulzeit ehm, dass sunnitische Kinder mich halt fertig gemacht haben, weil ich nicht gefastet hab ne⁸, so dass, natürlich das haben die von zuhause aus so mitgekriegt ne, man muss fasten und Aleviten sind so. Und als wir dann älter wurden haben die sich auch so bei mir entschuldigt und meinten irgendwie haben wir das nur wiederholt, was unsere Eltern gesagt haben, aber das is ja voll dumm was wir damals von uns gegeben haben. Wir

waren unwissend ne, klar sind Aleviten nicht dreckig oder sind nicht keine Ahnung alle Frauen sind Schlampen oder was auch immer (...). (Mond 2017, Z. 545ff.)

Zeynep leidet in der Jugendphase sehr unter ihrem mehrfachen Ausschluss und dem zugewiesenen Außenseitertum. Allein ihre Mitgliedschaft zu einer Gruppe von „Ungläubigen“ stigmatisiert und entwürdigt sie. Alevit:innen werden insbesondere durch ihre zugeschriebene, angebliche Ungläubigkeit zu abstoßenden, unmoralischen Anderen, die ausgeschlossen werden müssen (aus dem Kreis der sunnitischen Muslime). Eylül erfährt ähnliches wie Zeynep. Auch sie wird abjektiviert. Sie erzählt uns im biographisch-narrativen Interview über ihren ehemaligen sunnitischen Partner, der sich radikalisiert habe. Mit ihm war sie drei Jahre lang in einer romantischen Beziehung. Eylül erzählt dann jedoch, dass sie z.B. den Koran ihres Freundes nicht anfassen durfte, da sie als Ungläubige unrein sei. Auch seine Eltern hätten eine Ehe mit ihr abgelehnt, „allein, weil ich Alevitin bin“, wie Eylül sagt. In der Folge bricht die Beziehung zwischen Eylül und ihrem Partner ab, die Abjektivierung und Abjektion des Freundes und seines Umfeldes blockieren die positive, emotionale Bindung. Deniz aus Gruppe „Stern“ berichtete ebenfalls von solchen degradierenden und verletzenden Erlebnissen. Auch er wurde als Ungläubiger abjektiviert und ging deswegen zu sunnitischen Personen auf Distanz; hier führte die Abjektivierung zu beidseitigen Blockaden im Beziehungsaufbau. Deniz fühlt sich in der Folge in der Beziehung zu autochthonen (deutschen) Gleichaltrigen wohler und sicherer, wie er hier an der Freundschaft zu Jan erklärt:

Deniz: (...) aber ich bin da besser aufgehoben. Das is jetzt nur mein Gefühl aber wenn ich zum Jan essen gehe als wenn ich zu meinen sunnitischen Freund essen geh und die dann fragen „Woher kommst du?“ und ich dann aus einer Stadt komme wie XX wo man direkt weiß „Ok er is Alevite bzw. Kurde“ und dann wird man auch n bisschen in eine Schublade gesteckt. Er, er is politisch bestimmt so und religiös eh wissen wir nich was er macht, er, ob er jetzt die Sonne anbetet oder nich (:) wissen wir auch nich. Aber er ist n‘ Ungläubiger, das Gefühl hab ich bei den anderen Religionen nich. (Gruppe Stern 2017, Z. 1133ff.)

Auch bei Deniz führt die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die über die Zuschreibung fehlender Religiosität und Moral zu einem Abjekt gemacht wird, zu Distanz zwischen Alevit:innen und Sunnit:innen. Das negativ bewertete Attribut „ungläubig sein“ ist nicht per se ein Abjekt, sondern erst in einer Beziehung, in bestimmten Figurationen zwischen Etablierten und Außenseiter:innen (Elias & Scotson 1993), wie Deniz’ Erzählung nahelegt. Aus der Perspektive der christlichen, religiös indifferenten oder areligiösen Mehrheitsgesellschaft ist fehlende Religiosität und Distanz gegenüber Religionen oft positiv konnotiert –das Alevitentum bedeutet hier nichts, was Ekel, Abscheu, Verachtung, Hass oder ähnliches auslösen würde. In der alevitisch-sunnitischen Figuration wurden Alevit:innen in der Vergangenheit häufig abjektiviert, als Ungläubige und Unmoralische entmenschlicht, „für vogelfrei“ erklärt und von der sunnitischen Orthodoxie verfolgt (Sökefeld 2008a, S. 11). Diese kollektiven Erfahrungen werden insbesondere im innerfamiliären Raum und in der primären Sozialisation weitergegeben, intergenerational tradiert (narrativ, performativ etc.). Die oben geschilderten Verletzungen wurden aus alevitischer Binnenansicht erzählt. Wir

untersuchen im Folgenden, inwiefern sich in Erzählungen aus der sunnitischen Fremdperspektive kollektiv geteilte Gefühle wie Ekel und Abscheu entdecken lassen. Am Fallbeispiel der Gruppe „Uranus“ möchten wir auch zeigen, dass es unterschiedliche Grade der Abjektivierung gibt. Der gegenüber Alevit:innen verbreitete, zugeschriebene Inzesttabubruch bildet die radikalste Form der symbolischen Dyspräsentation.

7. Abjektierender Schimpfklatz und das kursierende Gerücht „Mum söndürmek“

Die Gruppe Uranus spricht über das in vielen Erzählungen kommunizierte Gerücht „Mum söndürmek“ (dt.: „die Kerzen löschen“). Die Verbreitung dieses Gerüchts, das in der sunnitischen Mehrheit seit Generationen über die alevitische Ritualpraxis erzählt wird, verstehen wir im Sinne von Norbert Elias und John L. Scotson (1993) als „Schimpfklatz“. Dessen Funktion ist es, die andere, als Außenseiter gebrandmarkte Gruppe durch degradierende und schandhafte Erzählungen in ihrem Wert herabzustufen, um sich selbst als etablierte Gruppe zu positionieren und als moralisch überlegen, charismatisch und zivilisiert darzustellen. Die Figurationssoziologen stellten in ihrer Untersuchung einer Gemeinde Ende der 1950er bis Anfang der 1960er Jahre fest, dass in Winston Parva über die Kanäle des Schimpf- und Lobklatz diskreditierende und affektiv aufgeladene Wissensbestände verbreitet wurden. Dabei ging es etwa um die Zuweisung einer „Gruppenschande“. Dadurch wurde ein Kontakttabu etabliert und mittels sozialer Sanktionen aufrechterhalten (Elias & Scotson 1993, S. 10). Über den die Phantasie anregenden Schimpfklatz werden soziale Stigmata und Stigma-Symbole (Goffman 1975), die die Herabgesetzten repräsentieren sollen, naturalisiert und objektiviert (ebd., S. 32). Elias und Scotson gingen deshalb davon aus, dass für Etablierte-Außenseiter-Figurationen ein „Strom von Schimpfklatz“ und ein „beschmutztes Sie-Bild der Außenseiter“ (ebd., S. 49) zentral und funktional war. Diese beschmutzten Sie-Bilder können über Generationen hinweg tradiert werden und jahrhundertlang fortbestehen.⁹

Der Inzesttabubruch, den Alevit:innen in ihren religiösen Ritualen angeblich begehen – das wird von Seiten der etablierten, sunnitischen Mehrheitsgesellschaft seit Jahrhunderten über Schimpfklatz kolportiert (Sökefeld 2008a, 2008b), ist ein typisches Beispiel für die Verbreitung eines „beschmutzten Sie-Bildes“ und einer Abjektivierung *par excellence*. Unsere Daten belegen das: Der unterstellte Inzesttabu-Bruch ist auch in der jüngeren Generation in der deutschen Diaspora als emotional aufgeladener Wissensbestand bekannt und wird weiterhin über Schimpfklatz tradiert, um die Gruppenschande der Alevit:innen zu bestätigen. Grundlage des erzeugten negativen Gruppenbildes bilden dabei dämonisierende Phantasmen und Imaginationen, die mit negativen Gefühlen und zugeschriebener Unreinheit einhergehen. Elias und Scotson erwähnen in ihrer Theorie in diesem Zusammenhang den psychosozialen Mechanismus der

„Angst vor anomischer Ansteckung und Beschmutzung“ (Elias & Scotson 1993, S. 19, 54), der die Angehörigen der etablierten Gruppe auf Distanz zu den angeblich regellosen Außenseiter:innen hält. Dieses Konzept wird in der Figurationssoziologie jedoch nicht näher erläutert, weshalb wir es mit dem oben eingeführten, psychoanalytischen und kulturpsychologischen Konzept erweitern. Wir sprechen in Verbindung beider theoretischer Metaphern zunächst einmal von *abjektivierendem Schimpfklatsch*. Dies ist immer dann angezeigt, wenn in Erzählungen über die Fremdgruppe Phantasmen verbreitet werden, die die eigene moralische Überlegenheit (*Gruppencharisma*) und zugleich die Unterlegenheit der minderwertigen Anderen (*Gruppenschande*) bekräftigen sollen. Dadurch werden die minderwertigen Anderen erzählerisch zu unreinen Objekten gemacht, denen gegenüber man besser Abstand hält, um sich nicht mit ihrer „Anomie“ zu beschmutzen oder anzustecken (Elias & Scotson 1993). Mit solchen abjektivierenden Erzählungen stellt die mächtigere Gruppe der Etablierten radikale Kontaktbarrieren und Bindungsblockaden zur vermeintlich regellosen und beschmutzten alevitischen Minderheit her. Diese Narrationen und die in ihnen verbreiteten kollektiven Wissensbestände, Wertigkeiten und negativen Gefühle bleiben also nicht folgenlos für die Beziehungsgestaltung der Angehörigen beider Gruppen. Bevor wir uns der Gruppe „Uranus“ und ihrer Bearbeitung dieser tradierten Erzählung zuwenden, wird noch genauer erläutert, inwiefern der zugeschriebene Inzesttabubruch als *Abjektivierung* und *Abjektion par excellence* zu verstehen ist – und wie es überhaupt zu dieser Zuschreibung des Inzesttabubruchs gekommen ist. Ohne dieses historische Wissen lassen sich die gegenwärtigen Beziehungen und die in unserer postmigrantischen Einwanderungsgesellschaft nach wie vor erzählten und erörterten Geschichten nicht hinreichend verstehen.¹⁰

7.1. Der zugeschriebene Inzesttabubruch: abjektivierte Alevit:innen

Sexuelle Ausschweifungen, insbesondere die den Alevit:innen zugeschriebenen inzestuösen Praktiken, die sie in ihren Gotteshäusern („Cem Evi“) angeblich vollziehen, stehen paradigmatisch für etwas Abscheuliches, Widerwärtiges, Abstoßendes oder Ekelhaftes. Der Inzestvorwurf kann als idealtypische Abjektivierung aufgefasst werden. Der Bruch des Inzesttabus ausgerechnet im Rahmen religiöser Rituale steigert den Vorwurf. Die sexuellen Handlungen in der imaginierten Orgie verkörpern die extreme Schande, das Äußerste des Verwerflichen, Schmutzigen, Widerwärtigen. Alevit:innen tun das, so wird erzählt, aus freien Stücken, mit Freude und Genuss. Ekelhafteres lässt sich für diejenigen, die diese Schandtaten imaginieren und den abjektivierten Anderen zuschreiben, kaum vorstellen. Von der kollektiven Konstruktion eines Abjekts (Abjektivierung) lässt sich hier deswegen sprechen, weil Alevit:innen von vielen Sunnit:innen seit alters her askriptive Merkmale bzw. Praktiken zugeschrieben werden, die als unverrückbares Zeichen ihrer Unreinheit und ihrer Schande gelten. Insbesondere

die phantasmagorische Zuschreibung sexueller, inzestuöser Promiskuität rechtfertigt die massive Abwertung und radikale Entwertung jener Anderen, denen gegenüber unbedingt Abstand gewahrt werden müsse. Dass diese als Selbstschutz verstandene Distanzierung der Anderen auch die Funktion eines Abwehrmechanismus im Sinne der psychoanalytischen Theorie Kristevas erfüllen kann, ist evident: Die eigentliche Gefahr lauert im eigenen Inneren, im Seelenleben der Individuen sowie in der eigenen, sunnitischen Gruppe, die keineswegs davor gefeit ist, bestehende moralische Prinzipien und soziale Normen zu verletzen, bis hin zum transgressiven Tabubruch, wie er in der sunnitischen Gemeinschaft als sexuelle Ausschweifung und Inzest im alevitischen Gebetshaus imaginiert wird. Die Zuschreibung extremer Verfehlungen und die moralische Verurteilung, die sunnitische Gläubige den abjektivierten Alevit:innen angedeihen lassen, bewahrt vor jeder Konfrontation mit eigenen (unbewussten) Wünschen und Begehren, die gegen das höchste Gesetz verstoßen und das Heilige entweihen würden. Abwehrmechanismen dienen stets der emotionalen Stabilisierung des eigenen Selbst, der Ich-Identität von Individuen und der Wir-Identität der Eigengruppe.

Kehl-Bodrogi (1988, S. 228) hält in ihrer Untersuchung der Kızıldağ-Alevit:innen schon Ende der 1980er Jahre fest: „Die Vorurteile, die sich hauptsächlich auf das sexuelle Verhalten der ‚Ketzer:innen‘ beziehen, sitzen zu tief, um innerhalb von wenigen Jahren ausgeräumt werden zu können.“ Mehrheitlich glauben Sunnit:innen noch immer, so die Autorin, dass bei den religiösen Ritualen von Alevit:innen sexuelle Akte stattfänden. In unseren eigenen empirischen Materialien lässt sich diese Behauptung bestätigen. Ein weiteres phantasmagorisches Vorurteil besagt bis heute, dass Ehen zwischen alevitischen Geschwistern erlaubt waren oder sind (ebd., S. 229). Alevit:innen kann demnach schweres moralisches Fehlverhalten vorgeworfen werden, das sich vielfach fehlender Affekt- und Triebkontrolle verdanke. Béatrice Hendrich schreibt, dass das aus dem Sufismus stammende Semah-Ritual (Gottesgedenken) aus der orthodoxen *ulema* immer schon kritisch beäugt wurde und tatsächlich „Küsse und Umarmungen“ beinhaltet habe (Hendrich 2013, S. 316). Auch spielte bei einigen sufistischen Semah-Ritualen wie dem *üryan semahı* („Nackend-Semah“) Nacktheit eine besondere Rolle; es wurden auch spezielle Totemhemden getragen, um symbolisch darzustellen, dass der menschliche Körper mit einem Gefängnis vergleichbar sei, das überwunden werden müsse. Nacktheit, so Hendrich, stand bei den Sufis allerdings für die Entsexualisierung des Körpers, also für das genaue Gegenteil der sunnitischen Phantasien, Projektionen und Abjektionen. Die sunnitische Außenwelt ächtete das Semah-Ritual als unzivilisiert und unmoralisch, sittenlos und ehrlos. Es wurde zum Schandmal der Alevit:innen umgedeutet (ebd., S. 316f.; vgl. Tan 1999). Zusammenfassend lässt sich festhalten: „Während die Anthropophagie heute nicht mehr Teil der Anwürfe ist, bleiben Inzest und mangelnde Reinheit aktuelle Vorurteile, deren Existenz die alevitisch-sunnitischen Beziehungen deutlich beeinflussen, wenn nicht sogar sabotieren“ (Hendrich, 2013, S. 318).

Die erwähnten sozialen Vorurteile sind also heute noch lebendig. Unsere Forschungspartner:innen waren und sind damit konfrontiert; auch Angehörige der sunnitischen Gemeinschaft kennen sie, manche durchschauen und dekonstruieren sie als Vorurteile. Der Inzestvorwurf wird in der Gruppe „Uranus“, die aus den drei, teils miteinander verwandten, jungen Frauen Helin, Melek und Leyla besteht, thematisiert. Leylas Vater ist ein konvertierter Sunnite, der zuvor alevitisch war. An einem Ausschnitt aus der Gruppendiskussion lässt sich zeigen, welche verletzungsmächtigen Sie-Bilder und Gefühle durch die Phantasiehaftigkeit der anomischen Sexualmoral produziert werden. Man kann nachvollziehen, wie sozial tradierte Erzählungen bzw. die Verbreitung des abjektivierenden Schimpfklatschs die Verletzungsbeziehungen zwischen Alevit:innen und Sunnit:innen aufrechterhalten. Wir möchten im Folgenden auch zeigen, wie die narrativ vermittelte Abjektivierung gegenüber Alevit:innen von den drei sunnitischen Frauen bearbeitet wird. Sie ergreifen Maßnahmen zur Demaskierung der Vorurteile.

7.2. Der Inzestvorwurf als abjektivierender Schimpfklatsch

Das oben geschilderte Vorurteil um *Mum* (Kerze) und der Inzestvorwurf *Aleviler ana baci tanima* („sie [er]kennen weder ihre Mütter noch ihre Schwestern“) sind also weit verbreitete Annahmen über die Alevit:innen (Sökefeld 2008a). Leyla erzählt in der Gruppendiskussion von anderem, nicht weniger abwertendem und demütigendem Klatsch, der dasselbe Muster der Unreinheit und Unzivilisiertheit aufweist („nicht duschen“). Dabei erwähnt das Gerücht auch nicht, dass die große Mehrheit der Alevit:innen während der Zeit des Ramadans gar nicht fastet, sondern ihre eigene Fastenzeit (Muharrem-Fasten) hat. Helin und Leyla erzählen in dieser Passage gemeinsam über die kollektiv geteilten, abwertenden Wissensbestände über Alevit:innen:

Leyla: (...) ich dachte mir ich bin Moslem und wir differenzieren nicht Alevite=Sunnite oder so, ich wusste nich dass die Familie meiner, meines Vaters Aleviten sind und ich hab ja dann oft auch so von Freundinnen so Gerüchte gehört, „Ja wenn Aleviten fasten dann eh duschen die sich einfach das komplette Ramadan nicht“

Helin: lacht

Leyla: @Ja@ oder irgendwie so Gerüchte ja vor Dings

Helin: ↳Mum ((Kerze))

Leyla: Hä?

Helin: Ey erinnerst du dich, oder habt ihr das jemals, hast du das jemals gehört Mum ((Kerze))?_Das is, das is angeblich, das erzählen voll viele Türken, das is angeblich ein Ritual bei den Aleviten

Leyla: Vor der Hochzeitsnacht, dass der Vater mit der Tochter schläft irgendwie sowas?

Helin: Nein, nein, nein

Leyla: So n' Gerücht hab ich auch gehört

Helin: Nein, nein, schlimmer, schlimmer, schlimmer. Angeblich, früher war das ja oft so, dass man oft zusammen mit der ganzen Familie in einem großen Haus gewohnt hat. Ehepaare hatten dann immer ihr einzelnes Schlafzimmer oder so

Leyla:Mh

Helin: und angeblich haben Aleviten das so gemacht, dass die abends eh sich mit allen Männern und Frauen die schon verheiratet sind also sprich schon berechtigt waren Sex zu haben ehm

Leyla: Gruppensex oder was? Alle zusammen

Helin: Die haben

Melek: Hep beraber ((alle zusammen)) lacht

Helin: Die hatten, die hatten

Leyla und Melek: **lachen** ((und machen wilde Geräusche)) ey,ey

Melek: Neeee, ne

Leyla: ja ((lachend))

Helin: Die haben angeblich Kerzen angehabt und wenn das Kerzenlicht eh ausgepustet wurde, musste man im Dunkeln rumgehen und sich einfach irgendeine Person greifen die man gerade bekommen hat. Alsooo des anderen Geschlechts und musste Sex mit der machen, also musste sie haben's angeblich gerne getan

Leyla: Das sind aber heftige Sexphantasien ne

Helin: lacht laut

Leyla: Ehrlich jetzt ((lachend)) Ey, da war jemand richtig kreativ

Helin: Das haben voll viele Türken erzählt

Leyla: Ey, sowas hab ich halt oft gehört und ich wusste ja nie, dass ich Alevitin bin (Gruppe Uranus 2017, Z. 15 ff.)¹¹

Leyla weiß lange Zeit nicht, dass ihr Vater einst der abjektivierten Gruppe der Alevit:innen angehörte. Unter ihren weiblichen sunnitischen Freundinnen erlebt sie die transgenerationale Weitergabe des Schimpfklatz über Alevit:innen, ohne damals über die vererbte familiäre Zugehörigkeit etwas gewusst zu haben. Dabei empfindet sie das familiäre Erbe und existenzielle Außenseitertum (Mayer 1981) ihrer alevitischen Zugehörigkeit nicht als negativ oder als ein Stigma, sondern erzählt lachend: „irgendwann mal wo ich das dann erfahren habe, das hat mich ehrlich gesagt nicht wirklich mitgenommen oder so. Ich dachte mir so ja cool, ja cool, ja cool“ (Uranus 2017, Z. 122ff.). Alevitisch sein wird von ihr nicht mit Gruppenschande gleichgesetzt, sondern lachend als „cool“, also als etwas Positives gerahmt. Helin greift das von Leyla eingeführte Muster des Schimpfklatz auf und erzählt weiter, emotional engagiert und aufgewühlt. In ihrer Erzählung leitet sie zum angeblichen Inzesttabubruch von Alevit:innen über, indem sie die narrative Abbrüchigkeit „Mum“ einwirft, als ginge sie davon aus, dass jede der anderen beiden dieses Symbol ohne Weiteres verstünde. Doch Leyla kennt das abwertende „schlimme“ Narrativ hinter der symbolischen Abkürzung nicht. Helin markiert die verletzende Wirkung der Geschichte durch den Vergleich mit der von Leyla eingeführten, ebenso unmoralischen Inzestgeschichte zwischen alevitischen Vätern und Töchtern. Aufgebracht bewertet sie die Geschichte um „Mum“ als noch schlimmer als die ohnehin diffamierende Unterstellung des Inzests zwischen Vater und Tochter. Die phantasmagorische

Geschichte wird von ihr als sehr verletzend und moralisch diskreditierende Anschuldigung gegenüber der alevitischen Minderheit gerahmt.

Die hier geschilderten, sexualisierten Projektionen auf die Alevit:innen, die in diesen schweren Verleumdungen und Vorwürfen mitschwingen, können als Entladung von unterdrückter Aggression gedeutet werden (Abels 2009, S. 259f.). Wie Elias und Scotson betonen, zahlen die Angehörigen der Etablierten einen hohen Preis für ihre Teilhabe am Gruppencharisma: Sie müssen ihre Triebe, mithin ihre Sexualität, unterdrücken. Abels (2009, S. 259f.) interpretiert derartige Zwänge als ein Resultat von angestauten Aggressionen, die aus der Unterdrückung eigener Begehren und der Unterordnung unter rigide Gruppennormen entstehen: Die Alevit:innen werden zu Sündenböcken und als „das Fremde und ganz Andere“ (ebd., S. 262), als Schmutz abjektiviert und moralisch exkludiert. Abels beschreibt die Ordnung aufrechterhaltende Funktion der Exklusion des Sündenbocks im Sinne einer Abjektivierung, wenn er festhält:

Um die symbolische Ordnung wiederherzustellen, wird ein Ritual der Inklusion durch Exklusion gewählt. Ausgeschlossen wird ein Objekt, das nicht zur menschlichen Gemeinschaft gehört. Der Sündenbock wird zum Träger dessen, was nichts mehr mit uns zu tun hat. Damit die Verschiebung im kollektiven Unterbewusstsein keine Skrupel hinterlässt, wird der Sündenbock nicht nur als Träger des Negativen angesehen, sondern als das Negative selbst. Der Sündenbock ist das Fremde und ganz Andere. (Abels 2009, S. 262)

Dass in diesem Zusammenhang der unbewusste Abwehrmechanismus der Abjektion eine Rolle spielt, liegt ebenso nahe wie die Wirksamkeit der Mechanismen der Projektion und Verdrängung. Selbstverständlich sind das Interpretationen, aber unseres Erachtens produktive: Sie machen etwas verständlich und hermeneutisch erklärbar, was ohne Verwendung der psychoanalytischen Konzepte unklar bliebe.

Leyla, Melek und Helin lachen und machen sich gemeinsam lustig über das Phantasma des Inzestvorwurfs. Das Lachen der Frauen kann als Form von kollektiver „Emotionsarbeit“ (Hochschild 1979, S. 559) interpretiert werden. Die Frauen bearbeiten die Erzählung interaktiv so, dass das tradierte Gerücht und der Schimpfklatz nicht mehr beleidigend und verletzend für die adressierte, stigmatisierte Gruppe sind. Die Methode ist hier folgende: Durch die affektive Reaktion des Lachens und der albernen Reinszenierung des abstrusen Phantasmas wird der etablierten Gruppe ein Spiegel vorgehalten. Was sie in ihm sehen, bedeutet für die lachenden Frauen einen entlastenden, befreienden Angriff auf die von zahllosen Sunnit:innen sich selbst zugewiesene Überlegenheit. Die Etablierten werden in ihrer eigenen phantasmagorischen Wahrnehmung und der Zuschreibung eigener Höherwertigkeit überführt. Die Umgangsweise der Frauen dekonstruiert das soziale Vorurteil durch eine übertriebene Reinszenierung der frei flottierenden Phantasie des Gegenübers. Die Etablierten werden enttarnt, ihre Macht wird spielerisch untergraben. Auch die Erzählung von Helin fokussiert die Unglaubwürdigkeit des sozialen Vorurteils. Die von den anderen beiden nicht so ernst genommene Geschichte hat durch die Verbreitung des die Alevit:innen abjektierenden Schimpfklatzes dennoch immense Wirkung (vgl. den

Ausspruch: „Das haben voll viele Türken erzählt“). Es handelt sich nicht um vereinzelte Phantasien; genau das will Helin hier deutlich machen.

An der Gruppe Uranus und ihrer gemeinsamen Bearbeitung des stigmatisierenden, die Alevit:innen kollektiv abjektivierenden Klatsches konnte gezeigt werden, dass auch Mitglieder der etablierten sunnitischen Gesellschaft kritische Distanz zu den Phantasmen und degradierenden Imaginationen über die Alevit:innen halten können. Durch das Karikieren der phantasievoll aufgeladenen Erzählung und die abstrusen Bilder über Alevit:innen wird die moralische Illegitimität der affektgesteuerten Erzählung ganz klar unterstrichen. Abjektivierungen, Abjektionen und Projektionen sind sehr funktionale Mittel, um die emotionale Ordnung einer Gruppe zu konsolidieren. Das gilt keineswegs nur, aber in leicht nachvollziehbarer Weise bei Etablierten, die über die Macht- und Kommunikationsmittel verfügen, um die Außenseiter öffentlichkeitswirksam zu diskreditieren, zu diskriminieren und exkludierende Grenzen zu ziehen. Was wir dargelegt haben, wird in soziologischen und sozialpsychologischen Arbeiten zur Gruppe als einer spezifischen Form sozialer Ordnung seit langem betont, in jüngeren Forschungen theoretisch präzisiert: Eine Gruppe ist (anders als eine formale Organisation mit definierten Positionen und Rollen) „das Paradestück einer emotionalen Ordnung“ (Renda 2023, S. 104¹²).

Gruppen leben von internen „Ansteckungs- und Polarisierungsdynamiken“, die die Mitglieder emotional „aneinander angleichen“ und aneinanderbinden. Mitglieder von sog. Realgruppen, die gemeinsame Erfahrungsräume und Erwartungsräume teilen, sind als Personen (und nicht nur als Rollenträger) in die kollektive Praxis einbezogen, und das bedeutet eben: als Menschen, für die die eigenen Affekte und Emotionen ebenso wichtig sind wie die Gefühle der anderen Gruppenmitglieder und die in einer Gruppe wahrgenommene Stimmung und erlebte Atmosphäre. Die „Vernunftbegabten“ setzen in Gruppen, denen sie sich zugehörig fühlen (wollen), sehr stark auf affektive und emotionale Befriedigungen, auf die Erfüllung von Wünschen, die das versachlichte Funktionieren einer Organisation oder Arbeitsgemeinschaft weit übersteigen. Elias und Scotson war dies ebenso klar wie den Sozialpsychologen Henri Tajfel und John Turner (2004); sie machten Gefühle zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Theorien und empirischen Forschungen (zu Intergruppenkonflikten, sozialer Identität etc.). Zusammenhalt und Kohäsion, die stets fragil sind, verdanken sich in erster Linie der gemeinsam betriebenen Gefühlsarbeit der Gruppenmitglieder. Auch Werte spielen in diesem Zusammenhang wohl nur dann eine bemerkenswerte Rolle, wenn sie affektiv bedeutsam, emotional besetzt sind (und vielleicht selbst schon aus erschütternden, bewegenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz erwachsen: dazu Joas 1997). Als blasse kognitive Konstrukte sind sie kaum attraktiv und kohäsiv wirksam. Man muss neben rechtfertigenden Gründen der Vernunft fast immer auch, wie Harry Frankfurt (2005) sagt, Gründe des Herzens oder der Liebe geltend machen können, um Werte als etwas tatsächlich Anziehendes und Verbindendes ausweisen und praktisch etablieren zu können.

An den Interaktionen der Gruppe „Uranus“ konnte man den herausragenden Stellenwert von Affekten und Emotionen für die Gruppe und ihre Abgrenzung

von anderen Gruppen gut nachvollziehen. Die drei jungen Frauen illustrieren nicht zuletzt, wie die Stabilisierung ihrer individuellen Person und Persönlichkeit mit der Stabilisierung der Gruppe koinzidiert – und beide Modi der Stabilisierung primär affektiver, emotionaler Art sind. Damit dies gelingen kann, müssen die Mitglieder einer Gruppe sich selbst thematisieren, einiges von sich preisgeben, sich einbringen – um immer wieder aufs Neue zu demonstrieren, dass sie zu dieser Gruppe passen, als Personen zu ihr gehören: „Die Beziehungspersonen ‚stehen einander nahe‘, ‚sorgen‘ oder ‚freuen sich füreinander‘ oder ‚leiden‘ miteinander“ (Lenz 2008, S. 689, zit. n. Renda 2023, S. 109). Das heißt natürlich nicht, dass es keine internen Konflikte oder Krisen geben könnte. Es bedeutet jedoch, dass gezeigte, geteilte, erwiderte Gefühle für die alten und für neue Mitglieder unerlässlich sind. Für die Entstehung und das Weiterleben von Gruppen sind *feeling rules* und ein „ähnlicher Erlebnishorizont“ entscheidend (Renda 2013, S. 113ff.). Das zeigt sich in besonderer Weise im gemeinsamen Erinnern und Erzählen. In Intergruppenkonflikten kann der geteilte Erlebnishorizont so sehr wegfallen, dass die anderen nur noch „fremd“ erscheinen und zu geeigneten Abjekten werden mögen, die durch den Abwehrmechanismus der Abjektion vom beängstigenden Fremden im Eigenen, im eigenen Selbst und in der eigenen Bezugsgruppe, höchst erfolgreich ablenken. Das ist nicht nur psychologisch interessant. Mit der psychischen Ordnung wird auch die soziale und kulturelle Ordnung bewehrt, im Fall von mächtigen Etablierten werden sogar die Grundfesten gesellschaftlicher Ordnung reproduziert. Bei alledem ist Gewaltsamkeit im Spiel.

Abjektivierungen und Abjektionen stellen nicht nur an sich bereits gewaltvolle symbolische Handlungen bzw. unbewusste Abwehrmechanismen dar, sondern können anderen Formen der Gewalt, mitunter exzessiver physischer Gewalt, den Boden bereiten. Ohne Rekurs auf kollektive Abjektivierungen und soziokulturell geteilte, gleichsinnige Abjektionen lassen sich Verfolgungs- und Vernichtungsfeldzüge kaum verstehen und erklären. Deswegen ist es ratsam, sich in den Wissenschaften mit ko-konstruierten Abjekten und den gegen sie gerichteten, starken negativen Gefühlen zu befassen, frühzeitig und kontinuierlich. Das verlangt, wie dargelegt, eine methodische Aufmerksamkeit für die ko-konstruktiven Erinnerungen, Gegenwartsdeutungen und Erwartungen von Gruppen, die ihre individuell und kollektiv bedeutsamen Gefühle zwar nicht ausschließlich, aber auch im gemeinsamen Erzählen formieren und artikulieren, stabilisieren oder umgestalten.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz (2009): *Wirklichkeit. Über Wissen und andere Definitionen der Wirklichkeit, über uns und Andere, Fremde und Vorurteile*. Wiesbaden.
- Anderson, Benedict (2006): *Imagined. Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London / New York, NY.
- Biebert, Martina F. / Schetsche, Michael T. (2016): „Theorie kultureller Abjekte. Zum gesellschaftlichen Umgang mit dauerhaft unintegrierbarem Wissen“. In: *BEHEMOTH – A Journal on Civilisation*, 9 (H. 2), S. 97-123.

- Bruner, Jerome S. (2003): *Making stories: Law, literature, life*. Cambridge/MA: Harvard Univ. Press.
- Clough, Patricia T. / Halley, Jean (Hg.) (2007): *The affective turn: Theorizing the social*. Durham, NC.
- Demmerling, Christoph / Landweer, Hilge (2007): *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart.
- Döring, Sabine A. (Hg.) (2009): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a.M.
- Dreßler, Markus (2002): *Die alevitische Religion – Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg.
- Elias, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M.
- Elias, Norbert / Scotson, John L. (1993 [1965]): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.
- Engelen, Eva-Maria (2012): *Gefühle*. 2. Aufl. Stuttgart.
- Fleig, Anne / von Scheve, Christian (2020): *Public Spheres of Resonance. Constellations of Affect and Language*. London / New York, NY.
- Frankfurt, Harry (2005): *Gründe der Liebe*. Frankfurt a.M. [amerik. Original 2004].
- Fuchs, Thomas (2013): „The Phenomenology of Affectivity“. In: Kenneth W.M. Fullford (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, S. 612-631
- Goffman, Erving (1975): *Stigma. Über die Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.
- Grünberg, Kurt (1997): „Schweigen und Ver-schweigen. NS-Vergangenheit in Familien von Opfern und von Tätern oder Mitläufern“. In: *psychosozial* 68, S. 9-22.
- Hendrich, Beatrice (2013): „Mutter oder Frau? Alevitentum und Konzeptionen des Nicht-Männlichen“. In: Hüseyin Ağuicenoğlu, Raoul Motika und Janina Karolewski (Hg.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialisentums bei den Aleviten*. Frankfurt a.M., S. 305-329.
- Hochschild, Arlie R. (1979): „Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure“. In: *American Journal of Sociology* 85 (H. 3), S. 551–575.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.
- Kahl, Antje (Hrsg.) (2019): *Analyzing Affective Societies: Methods and Methodologies*. London.
- Katz, Jack (1999): *How Emotions Work*. Chicago, IL.
- Kaya, Asiye (2009): *Mutter-Tochter-Beziehungen in der Migration. Biographische Erfahrungen im alevitischen und sunnitischen Kontext*. Wiesbaden.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988): *Die Kızılbas, / Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin.
- Kochinka, Alexander (2004): *Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl*. Bielefeld.
- Kochinka, Alexander (2018): „Gefühl“. In: Carlos Kölbl / Anna Sieben (Hg.), *Stichwörter zur Kulturpsychologie*. Gießen, S. 135-141
- Kolnai, Aurel (2007 [1929]): *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Mit einem Nachwort von Axel Honneth. Frankfurt a.M.
- König, Hans-Dieter (2014): *Affekte*. Gießen.
- Kristeva, Julia (1982): *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York, NY [franz. Original 1980].
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a.M.
- Lakoff, G. / Johnson, M. (1998): *Leben in Metaphern*. Heidelberg [amerik. Orig. 1980].
- Lucius-Hoene, Gabriele / Deppermann, Arnulf (2002): *Rekonstruktion narrative Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Opladen.
- Mancuso, James C. / Sarbin, Theodore R. (1998): „The Narrative Construction of Emotional Life“. In: Mascolo, M.F. / Griffin, S. (Hg.), *What Develops in Emotional Development? Emotions, Personality, and Psychotherapy*. Boston, MA. DOI: [10.1007/978-1-4899-1939-7_12](https://doi.org/10.1007/978-1-4899-1939-7_12).
- Mayer, Hans (1981): *Außenseiter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Menninghaus, Winfried (2003): *Disgust: Theory and History of a Strong Sensation*. Albany.
- Ortony, Andrew / Clore, Gerald L. / Collins, Allan (1988): *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge.
- Pfaller, Larissa. (2021): „Die dunkle Seite der Vorstellungskraft: Das Abjekt als Verworfenes im Imaginären“. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*. DOI: [10.1007/s11614-021-00446-z](https://doi.org/10.1007/s11614-021-00446-z).
- Reemtsma, Jan Philipp (2015): „Warum Affekte?“ In: *Mittelweg* 36 (H. 1-2), S. 15-26.
- Reisenzein, Rainer / Meyer, Wulf-Uwe / Schützwohl, Achim (2003): *Einführung in die Emotionspsychologie. Band III: Kognitive Emotionstheorien*. Bern.
- Rozin, Paul / Fallon, April E. (1987): „A Perspective on Disgust“. In: *Psychological Review* 94 (H. 1), S. 23-41.
- Rozin, Paul / Haidt, Jonathan / McCauley, Clark R. (1993): „Disgust“. In: Michael Lewis / Jeanette M. Haviland (Hg.), *Handbook of Emotions*. New York, NY, S. 575-594.
- Sarbin, Theodore (Hg.) (1986): *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York, NY.
- Scherer, Klaus R. / Shorr, Angela / Johnstone, Tom (Hrsg.) (2001): *Appraisal processes in emotion. theory, methods, research*. Canary, NC.

- Schütze, Fritz (1987): *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien: Erzähltheoretische Grundlagen. Teil 1. Merkmale von Alltagserzählungen und was wir mit ihrer Hilfe erkennen können*. Hagen.
- Schütze, Fritz (2016): *Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse. Grundlagen der qualitativen Sozialforschung*. Hg. von Werner Fiedler und Heinz-Hermann Krüger. Opladen.
- Slaby, Jan / Schleve, Christian von (Hg.) (2019): *Affective Societies. Key Concepts*. London, New York, NY.
- Sökefeld, Martin (Hg.) (2008a): „Einleitung“. In: ders. (Hg.), *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld, S. 7-36.
- Sökefeld, Martin (2008b): *Struggling for recognition. The Alevi Movement in Germany and in transnational space*. New York, NY.
- Straub, Jürgen (1998): „Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs“. In: Aleida Assmann / Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten* Frankfurt a.M., S. 73-83.
- Straub, Jürgen (2014): „Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis“. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 60 (H. 1) S. 74-95.
- Straub, Jürgen (2017): „Kulturelle Unterschiede und Abjekte in der sozialen Praxis. Eine kulturpsychologische und psychoanalytische Perspektive“. In: Escher, Anton / Spickermann, Heike (Hg.), *Perspektiven der Interkulturalität. Forschungsfelder eines umstrittenen Begriffs*. Heidelberg, S. 35-72.
- Straub, Jürgen (2019a): *Das erzählte Selbst. Konturen einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität* (Teilbände I-III). Gießen.
- Straub, Jürgen (2019b): *Die Macht negativer Affekte. Identität, kulturelle Unterschiede, interkulturelle Kompetenz*. Höffmann-Wissenschaftspreis für Interkulturelle Kompetenz 2017 der Universität Vechta. Gießen.
- Straub, Jürgen (2021): *Psychologie als interpretative Wissenschaft. Menschenbild, Wissenschaftsverständnis, Programmatik*. Band 2 (= Schriften zu einer handlungstheoretischen Kulturpsychologie). Gießen.
- Straub, Jürgen (2022a): *Verstehendes Erklären. Sprache, Bilder und Personen in der Methodologie einer relationalen Hermeneutik* (= Schriften zu einer handlungstheoretischen Kulturpsychologie). Gießen.
- Straub, Jürgen (2022b): „Vom Leben erzählen: Warum und wozu diese ganzen Geschichten?“ In: Peter Jakob / Maria Borcsa / Jan Olthof / Arist von Schlippe (Hg.), *Narrative Praxis. Ein Handbuch für Beratung, Therapie und Coaching*. Göttingen, S. 41-72.
- Straub, Jürgen (2022c): „Das erzählende Tier in den Sozial- und Subjektwissenschaften. Das narrative Interview als Medium der Erkenntnisbildung, des emanzipatorischen Voicing und als Machttechnik“. In: ders. (Hg.), *Verstehendes Erklären. Sprache, Bilder und Personen in der Methodologie einer relationalen Hermeneutik* (= Schriften zu einer handlungstheoretischen Kulturpsychologie). Gießen.
- Straub, Jürgen (2022d): „Welterschließende Affekte und das explanative Potential eines psychoanalytischen Konzepts für die Kulturpsychologie: Abjektion“. In: *cultura & psyche*, 23. Nov. 2021. DOI: [10.1007/s43638-021-00024-w](https://doi.org/10.1007/s43638-021-00024-w).
- Straub, Jürgen / Salzmann, Sebastian (2021): „Affekte und das psychoanalytische Konzept der Abjektion. Eine kulturpsychologische Perspektive auf soziale Konflikte und das Leben im Dissens“. In: *Konfliktdynamik* 10 (H. 2), S. 87-98.
- Straub, Jürgen / Tepeli, Dilek (2021): „Verletzungsverhältnisse, interreligiöse Konflikte und Abjektionen in multikulturellen Gesellschaften. Revisionen in der interdisziplinären Migrationsforschung“. In: Susanne Benzel / Katarina Busch / Benedikt Salfeld / Julia Schreiber (Hg.), *Figurationen spätmoderner Lebensführung*. Berlin / New York, NY, S. 143-197.
- Tajfel, Henri / Turner, John C. (2004): „The Social Identity Theory of Intergroup Behavior“. In: J. T. Jost / J. Sidanius (Hg.), *Key readings in social psychology. Political psychology: Key readings*. New York, NY, S. 276-293.
- Tan, Dursun (1999): „Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation“. In: Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Berlin, S. 65-91.
- Tepeli, Dilek (2024, in Vorbereitung): *Junge Alevit:innen und Sunnit:innen in der postmigrantischen Gesellschaft. Affektive Bindungen und Beziehungen in tradierten Verletzungsverhältnissen*. Wiesbaden.
- Torrado, Valentina (2014): *Die Präsenz des Abjekten in der zeitgenössischen Kunstproduktion*. Weilerswist.
- Voss, Christiane (2004): *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. Berlin / New York, NY.

Prof. Dr. Jürgen Straub
Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Sozialwissenschaft
Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie, GD E1
Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum
E-Mail: juergen.straub@rub.de
Websites: www.sowi.ruhr-uni-bochum.de/soztheo; www.kilian-koehler-centrum.de/

Dilek A. Tepeli, M.A. Sozialwissenschaft
Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Sozialwissenschaft
Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie, GD E1
Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum
E-Mail: aysel.tepeli@rub.de
Website: www.sowi.ruhr-uni-bochum.de/soztheo/team/tepeli.html.de

Sie können den Text in folgender Weise zitieren:

Tepeli, Dilek / Straub, Jürgen: „Erzählte Affekte und radikale Entwertungen von Anderen. Psychosoziale Funktionen von Abjekten“. In: *DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 13.1 (2024), S. 79–101.

DOI: [10.25926/vvyh-1f33](https://doi.org/10.25926/vvyh-1f33)

URN: [urn:nbn:de:hbz:468-20240703-122613-7](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-20240703-122613-7)

URL: <https://www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/494/693>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

¹ Der Beitrag entstand im Rahmen des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) geförderten Verbundvorhabens *Netzwerk Lokale Konflikte und Emotionen in Urbanen Räumen: Transdisziplinäre Konfliktforschung in Wissenschaft-Praxis-Kooperationen (LoKoNet)*. Er gehört zu den bisherigen Ergebnissen des Bochumer Teilprojekts *Affektive Sozialität. Die Rolle negativer und positiver Gefühle bei der Entstehung, Eskalation*

Und Bearbeitung von Konflikten (<https://www.sowi.ruhr-uni-bochum.de/soztheo/forschung/LoKoNet.html.de>).

² Zu dieser aus der deduktiv-nomologischen und induktiv-statistischen, kausalen bzw. probabilistischen Subsumptionstheorie ausscherehenden, hermeneutisch-narrativen Erklärungsform vgl. Straub (2021a, 2022a).

³ Diese Disziplinen haben seit ca. vier Jahrzehnten Bereiche ausgebildet, in denen das Erzählen von Geschichten im Mittelpunkt nicht nur der empirischen Forschung, sondern auch der Theorie- und Methodenentwicklung steht (Bruner 2003; Mancuso & Sarbin 1998; Sarbin 1986; Straub 1998, 2019a, 2022b, 2022c; Hoene und Deppermann 2002; Schütze 1987, 2016).

⁴ Das Lernen erfolgt hier, wie im Fall vieler anderer Gefühle, *empraktisch*, also im Vollzug einer Praxis, in der Mitmenschen Gefühle zeigen, teilen, artikulieren, kommentieren, erläutern,

rechtfertigen usw. (wobei das sog. *Beobachtungslernen* nur einen Teil des Lernvorgangs zu erklären vermag, etwa den Aspekt, dass gegenüber *bestimmten* Objekten Ekel empfunden wird, oder wie dies mimisch, gestisch, proxemisch oder paraverbal zum Ausdruck gebracht werden kann; die kognitiven Bestandteile von Gefühlen wie Ekel – also die impliziten Bewertungen und ihre Begründungen (s.u.) – lassen sich durch (noch) stärker kognitiv ausgerichtete oder konstruktivistische Lerntheorien zwar besser, aber immer noch nichtbefriedigend erklären. Bloße Begründungen des Abscheus gegenüber anderen Menschen etwa sind ja keine hinreichende Bedingung für deren verständige und einvernehmliche Übernahme und Reproduktion. Der Prädikator „empraktisch“ zeigt die Komplexität dieses in soziale Tätigkeiten eingebundenen Lernens an, wobei verschiedene Gefühle nach spezifischen theoretischen Erklärungen verlangen können. Diese Sichtweise verträgt sich gut mit der evolutionsbiologisch begründeten Auffassung, nach der Ekel ein universales Gefühl mit phylo- und ontogenetisch überlebenswichtiger Funktion ist (Rozin & Fallon 1987; Rozin, Haidt, & McCauley 1993 – und sich zugleich historisch wandelt (z.B. in seiner gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion; dazu Frevert 2020, S. 89ff.; Mennighaus 2003), soziokulturell geformt wird und interindividuell variiert.

⁵ Wir erwähnen lediglich am Rande, dass es Kristeva vornehmlich um die Autonomieentwicklung und Subjektwerdung des Kindes geht, das sich zunächst von der Mutter ablösen muss (und zugleich in eine normative Ordnung der Gemeinschaft und Gesellschaft eingliedern muss). Wir betrachten die Begriffe Abjekt, Abjektivierung und Abjektion dagegen als ein nützliches Werkzeug zur Analyse sozialer Konflikte.

⁶ Wenn wir von sunnitischen und alevitischen Personen oder Gruppen sprechen, ist stets das artikulierte Selbstverständnis der jungen Frauen gemeint, die sich selbst oder andere als „sunnitisch“ oder „alevitisch“ bezeichneten. Diese Selbstbezeichnungen referieren auf sog. *unechte*, anonyme (Groß-)Gruppen („imagined communities“, Anderson 2006; Tajfel & Turner 2004), die kognitiv repräsentiert sind, aber nicht auf echten Face-to-face-Bekanntschaften und Beziehungen basieren. Auch Großgruppen wie Nation, Ethnie, Religion, Kultur, Geschlecht u.a. bieten soziale Zugehörigkeiten und emotionale Identifikationsmöglichkeiten. In diesem Sinne werden sie zu womöglich wichtigen Bestandteilen des Habitus sowie der Wir- und Ich-Identität von Personen (Elias 1987).

⁷ Zum Datenkorpus (Tepeli 2024) gehören elf Gruppendiskussionen und sieben narrativ-biographische Interviews mit türkeistämmigen Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die in Deutschland aufgewachsen sind und leben. Die Daten wurden zwischen Anfang 2017 bis Anfang 2019 erhoben. Die interpretative Analyse der wortgetreuen Transkripte erfolgte nach den methodologischen Prinzipien der relationalen Hermeneutik (Straub 2022b).

⁸ Alevit:innen haben ihre eigene Fastenzeit, das sogenannte Muharrem Fasten zu Ehren der zwölf Imame. Die Mehrheit der Alevit:innen fastet in der Regel nicht an Ramadan.

⁹ Den Schimpfkatsch verstehen die Autoren als Kehrseite des Lobkatsch, den in Etablierte-Außenseiter-Figurationen Gruppen über sich und andere erzählen. Die Autoren meinen, dass der Lustgewinn für die etablierte, sich selbst überhöhende Gruppe am Schimpfkatsch höher einzustufen ist als der Lobkatsch und ein positives bzw. überlegenes Selbstbild, das eine Gruppe erzählerisch über sich verbreitet (ebd., S. 171). Nichts ist so selbstwertdienlich wie die möglichst radikale Herabsetzung von anderen. Diffamierende Erzählungen, die starke Gefühle wie Abscheu und Ablehnung erzeugten, stärken einerseits den Gruppenzusammenhalt (Kohäsion) und bestärken andererseits die Aufrechterhaltung der gruppeninternen Kultur und Normen, mit anderen Worten: die soziokulturelle Ordnung.

¹⁰ Es ist eines der grundlegenden methodologischen Prinzipien der relationalen Hermeneutik, dass interpretative Analysen stets auf verschiedene Typen von Wissen angewiesen sind, in deren Licht das Interpretandum besser verstanden werden kann. Dazu gehören bisweilen auch historische Wissensbestände, aber auch andere wissenschaftliche, empirische und theoretische Vergleichshorizonte, außerdem das (soziokulturell und lebensgeschichtlich vermittelte) Alltagswissen der Interpret:innen sowie imaginative, utopische oder dystopische Vergleichshorizonte (zur ausdifferenzierten Typologie verschiedener Vergleichshorizonte sowie weiteren Einzelheiten der relationalen Hermeneutik vgl. Straub 2022a).

¹¹ Dieser Ausschnitt ist eine vereinfachte Darstellung der Transkription, um die Lesbarkeit zu erleichtern.

¹² Die Autorin zieht a.a.O. eine informative Bilanz der (Klein-) Gruppenforschung und setzt auch weiterführende Akzente.