

Fremdheit als existenzielle Dimension

Von Christoph Schneider

Fremdheit oder Paradise Lost

„Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz.“ Gemäß des biblischen Mythos begann die Geschichte der Menschheit demnach mit der Erfindung von Unterwäsche. Ein alles andere als nebensächliches, wenn vielleicht auch nicht allzu schmeichelhaftes Detail. Das Paradies als mythologisches Bild unhinterfragten Aufgehobenseins in harmonischer Natürlichkeit ging verloren, sobald vom Baum der Erkenntnis gekostet war, und die Befähigung zu derselben wendet sich prompt gegen den nun mit derartigem Reflexionsvermögen ausgestatteten Mensch selbst, das heißt, Erkenntnis beginnt mit Selbsterkenntnis, die aber mündet in Fremdheitserfahrung insofern, als das Verhältnis des Menschen zu sich selbst als auch zu seinem Mitmenschen einen jähen Riss erfuhrt. Sören Kierkegaard hat in *Der Begriff Angst* die bis zu diesem Ereignis noch intakte paradiesische Ordnung folgendermaßen beschrieben:

„Die Unschuld ist Unwissenheit. In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist, sondern seelisch bestimmt in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit.“ (2023, S. 54). Die vormalige Einheit von Leib und Seele wird durch das Erwachen des Intellekts nun allerdings aus dem Schlaf gerissen.

Diente nach der Erzählung vom Sündenfall die erste menschlich vollbrachte Kulturleistung der Bedeckung der Genitalien, welche bekanntermaßen, wenn auch längst nicht ausschließlich, zum Zwecke der Fortpflanzung Verwendung finden, so vollzieht sich hier ein verhängnisvoller Bruch. Allem voran das Gewahrwerden von Nacktheit, denn sich selbst als nackt wahrzunehmen bedeutet, die Natur der eigenen Kreativität als insuffizient, demnach als Mangelzustand zu erleben. Der

Die menschliche Verfassung nach dem Sündenfall ist die einer multiplen Entfremdungskrise. Das Fanal des erkenntnisfähig gewordenen Menschen bedeutet, dass von nun an das Subjekt zum Objekt eigener Reflexion wird.

anschließende Reparaturversuch lautet: Kleidung. Eine bis heute folgenreiche Entscheidung. Denn erst die empfundene Notwendigkeit des Bekleidetseins lässt Nacktheit als Erfahrung überhaupt erst aufkommen. Zuvor hatte man einfach nichts an und war sich darüber nicht einmal im Klaren, was kein Problem darstellte, denn man wusste ja nicht, dass man sich darüber nicht im Klaren ist. Das Bewusstsein eigener Nacktheit aber ist wiederum aufs Engste mit dem reflexiven Bewusstsein verflochten, in den Augen des jeweils Anderen als nackt wahrgenommen zu werden. Genauer gesagt, erst der Andere lässt mich nackt werden, indem mein Erleben defizitärer Distanz gegenüber der eigenen Körperlichkeit nichts anderes ist als meine Vorstellung davon, wie der Andere mich sieht. Wohlgemerkt, nicht etwa wie er mich tatsächlich sieht, sondern wie ich mir vorstelle, von ihm gesehen zu werden. Charles Horton Cooley redete diesbezüglich vom „looking-glass self“ (1902, S. 152) und vertrat in diesem Sinne die soziologisch weitreichende These,

das subjektive Selbstbild eines jeden Menschen sei in hohem Maße von sozialer Wahrnehmung abhängig, abermals präzisiert: von der Vorstellung des Subjekts wie es wohl von Anderen in deren Augen wahrgenommen wird (vgl. Žižek 1997, S. 23). Jean-Paul Sartre wiederum

hat den Gedanken des Ausgeliefertseins an die Anderen in seiner berühmten Abhandlung über den „Blick“ zusätzlich dramatisiert (2003, S. 470f). Das Subjekt ist bei ihm den Blicken der Anderen ohnmächtig preisgegeben, und die Macht des Anderen, dessen Blick wir auf uns spüren, wird nirgends so deutlich wie im Gefühl der Scham. Womit wir wieder bei den alttestamentarischen Missetätern im Paradies und deren selbstfabrizierten Dessous angekommen wären.

Die menschliche Verfassung nach dem



Christoph Schneider
Prof. Dr. rer. soc.,
seit 2015 Professor für
psychologische und
sozialwissenschaftliche
Grundlagen Sozialer
Arbeit an der Dualen
Hochschule Baden-
Württemberg (DHBW),
Fakultät für Sozial-
wesen, in Villingen-
Schwenningen.

Sündenfall ist diejenige einer multiplen Entfremdungskrise. Das Fanal des nun erkenntnisfähig gewordenen Menschen bedeutet, dass von nun an das Subjekt zum Objekt eigener Reflexion wird, und damit wird nicht nur der andere Mitmensch zu einem von nun an tatsächlich *Anderen*, wenn nicht gar Fremden, auch das Subjekt selbst, da jetzt der *Beobachtende* gleichzeitig das von ihm *Beobachtete* ist, gerät unweigerlich in Distanz zu sich selbst. Fraglich ist, ob und wie dieser Bruch je wieder überwunden werden kann. Später dazu mehr. Weitere Details, ebenfalls nicht allzu optimistisch stimmend, kommen hinzu. So die Entfremdung der Geschlechter, ebenso natürlich die Schuldfrage, als jetzt moralrelevante Entscheidungsbefähigung nicht mehr zu ignorieren ist, schließlich die Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Umwelt, denn wo vorher noch der Garten war, da muss postparadiesisch – „im Schweiß deines Angesichts“ – hart ums Überleben gekämpft werden. Alles in allem, menschliche Existenz bedeutet, nicht mehr am richtigen Ort zu sein. Der Gott des Alten Testaments entließ seine Geschöpfe in eine Welt der Entfremdung von Beginn an. Geraume Zeit später kam ein anderer Religionsstifter ebenfalls jüdischer Herkunft, dem zuweilen ebenso gottähnliche Verehrung erwiesen wurde, zu einem in einiger Hinsicht damit vergleichbaren Befund. Sigmund Freud, so der Name, vertritt in *Das Unbehagen in der Kultur*

die nicht gerade hoffnungsvolle These, Kulturfähigkeit als Grundlage zivilisierten menschlichen Zusammenlebens sei nur zum Preis des Triebverzichts zu haben (2004, S. 63; vgl. Lohmann 2008). „Glück“, so konstatiert Freud, sei „im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten.“ (2004, S. 42). Freuds Kulturbegriff fällt im weiteren Verlauf sehr ambivalent aus. Einerseits führe kulturelle Ordnung im negativen Sinne notgedrungen zu Unterdrückung und Versagung erotischen Begehrens, andererseits aber gelingt es nur, wenn überhaupt, vermittels kultureller Domestikation die Destruktionspotentiale der menschlichen Gattung halbwegs in Schach zu halten. Eros und Todestrieb befinden sich im Kampf um die „Weltherrschaft“ (ebd., S. 85), und der Stand der Kulturentwicklung entscheidet über dessen ungewissen Ausgang. So ist auch Freuds Subjekt uneins mit sich selbst als auch der Lage, in der es sich befindet. Auch wenn der Begriff bei ihm nicht fällt, so ist es nicht schwer, darin eine Entfremdungsdiagnose zu erkennen.

Entfremdung als Natürlichkeitsverlust

Eingangs wurde festgehalten, vor dem fatalen Biss in den Apfel habe der Mensch dem biblischen Mythos nach unbehelligt von Fremdheits- und Entfremdungszumutungen in harmonischem Einklang mit der Natur gelebt. Das bedarf einer gewissen Korrektur und sie beginnt mit einem zumindest für Natürlichkeitsenthusiasten unkomfortablen Befund. Er lautet: In der Natur gibt es keine Natürlichkeit. Zwar wimmelt es in der Natur nur so von mehr oder minder komplex gebauten und sicherlich faszinierenden Organismen, basierend auf irgendwelchen aus Aminosäuren aufgebauten Proteinverbindungen und so weiter, eines aber kommt in der Natur nicht vor, und das ist Bewusstsein und Begriff von Natürlichkeit. Erst von einem außenstehenden Beobachtungspunkt in Differenz zu „Natur“ wird Natur beziehungsweise Natürlichkeit überhaupt erst debattiertauglich. Natur wird jetzt zur sinnzuweisenden Metapher und als solche vor allem dann mobilisiert, wenn sie in romantisierter Retrospektion das Verlorengegangene einer idealisierten Herkunftsvorgangheit betrauert, oder auch zukunftsgerichtet das wiederzuerlangende neuparadiesi-

sche Ideal utopischen Begehrens markiert. Aus diesen miteinander verklammerten Perspektiven wird Natur, wie an prominenter Stelle bei Jean-Jacques Rousseau, zum moralisch aufgerüsteten Protestbegriff zum Zwecke von Gesellschaftskritik (vgl. Luhmann 2016, S. 9). Dort nämlich, in Gesellschaft, mit deren Repertoire an Verlockungen, Verführungen und allerlei Blendwerk lauert permanent die Gefahr der Entfremdung in mannigfaltiger Gestalt des „Unnatürlichen“ (vgl. Zima 2014, S. 25). Natur beziehungsweise Natürlichkeit können uns nur als bereits kulturell geformte Vorstellungen über Natur überhaupt erst zugänglich werden. Unsere Zugänge zu Natur sind daher permanent von Reflexionskontamination bedroht, als Natur uns nur in Gestalt eines bereits kulturellen, demnach nichtnatürlichen, sowohl gesellschaftlich als auch historisch variablen, das heißt letztlich kontingenten Denkschema begegnet. Wer daran zweifelt, stelle sich einfach einmal die Reaktion eines mittelalterlichen Bauern vor, hätte man ihn von den therapeutischen Vorzügen des „Waldbadens“ oder „Bäume Umarmens“ überzeugen wollen. Die Verschreibung von Natürlichkeit als Entfremdungszurückführung teilt so gesehen das Schicksal mit „Authentizität“. So wie nichts mehr von Inauthentizität zeugt als Dauerreflexionsschleifen über Authentizität, so ist gleichermaßen beeindruckend, welcher Kulturaufwand betrieben werden muss, um den ersehnten Zustand der Retro-Utopie namens „im Einklang mit der Natur“ wiederzugewinnen. So antiquiert der Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies vielleicht wirken mag, so zeigt er doch, dass Erkenntnisfähigkeit insofern von Natürlichkeit entfremdet, als damit, in modernes Vokabular übertragen, die reflexive, bereits kulturell gebrochene Außenperspektive auf Natur gerade eben jene fraglose Selbstverständlichkeit konterkariert, durch welche sich Natürlichkeit, wäre sie denn verwirklicht, auszeichnen würde. (vgl. Charim 2018, S. 32). So lässt sich an kaum etwas wie ausgerechnet Sexualität anschaulich dokumentieren, was für ein immenses Kulturtheater aufgeboten wird, um die angeblich „natürlichste Sache der Welt“

in der gesellschaftlichen Menschenwelt zu organisieren. Wenn Slavoj Žižek festhält: „Der Bruch mit dem ‚natürlichen Leben‘ erfolgt vielmehr im Sex selbst.“ (2020, S. 141), dann ist damit gemeint, dass gerade dasjenige, was als erfüllter Sex gilt, jenseits dessen liegt, was Sexualität in „natürlicher“ Hinsicht bezweckt, nämlich biologische Reproduktion. Auch hier ist das Hintergrundrauschen des Paradiesmythos' deutlich vernehmbar. Selbst Sex liegt jetzt jenseits der Natur. Und gerade seine Renaturalisierung ist ein kulturell höchst aufwändiges Unterfangen, sollte man an einer solchen, überhaupt interessiert sein.

Auch hier ist das Hintergrundrauschen des Paradiesmythos vernehmbar. Selbst Sex liegt jetzt jenseits der Natur. Seine Renaturalisierung ist ein höchst aufwändiges Unterfangen, sollte man an einer solchen überhaupt interessiert sein.

Die Analyse existenzieller Entfremdungserfahrungen insbesondere in Zusammenhang mit verlorengegangener Natürlichkeit füllt Bibliotheken. Um einen Ansatz hervorzuheben, so hat sich der Philosoph und Soziologie Helmuth Plessner in seiner Sozialanthropologie in besonders prononcierter Weise des Problems angenommen. Als „exzentrische Positionalität“ (1975, S. 320), so einer seiner Schlüsselbegriffe, beschreibt Plessner die den Menschen auszeichnende Lage, zu sich selbst in Distanz beziehungsweise außerhalb seiner selbst zu stehen, deshalb „exzentrisch“, nicht im geläufigen Sinne exaltierter Selbstinszenierung, als vielmehr in der Bedeutung von „sich selbst von *außerhalb* sehen“ (vgl. Henning 2015, S. 142). Das hat Folgen, denn jetzt gilt: „Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er [der Mensch] sich zu dem, was er schon ist, erst machen.“ (Plessner 1975, S. 309). Und weiter: „Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er etwas werden und sich das Gleichgewicht schaffen.“ (ebd., S. 310). Plessner sagt demnach, dass menschlicher Existenz der unmittelbare Rückweg in die Welt eines wie auch immer imaginierten Zustand natürlich-harmonischer Selbstverständlichkeit gründlich verbaut ist, denn, so lautet das Argument: „Dem Menschen dagegen ist mit dem Wissen die Direktheit verloren gegangen, er sieht seine Nacktheit, schämt sich seiner Blöße und muß daher auf

Umwegen über künstliche Dinge leben.“ (ebd., S. 310). Abermals, auch das erinnert doch sehr an den biblischen Mythos. Freud, nebenbei bemerkt, auch wenn zwischen seiner Kulturdiagnose und derjenigen Plessners gravierende Unterschiede bestehen, redete vom Menschen als „Prothesengott“ (2024, S. 57), dem nichts übrigbleibt, als seinen existenziellen Mangelzustand vermittelt einer selbsterschaffenen Welt der Dinge zu kompensieren. So kommt Plessner zu dem Schluss, das ausschlaggebende Charakteristikum menschlicher Existenz sei dessen „natürliche Künstlichkeit“ (1975, S. 338). Das „Künstliche“ wird damit zu unserer eigentlichen „Natur“. Eben nicht „natürliche Natur“, sondern Künstlichkeit im Sinne kultureller Selbstgestaltung und Formgebung ist dasjenige, was unsere Natur als Menschen auszeichnet. Man könnte den Schluss daraus ziehen, dass es unser Schicksal ist, kein naturgegebenes Schicksal mehr zu haben. Man könnte das dann auch als „Freiheit“ bezeichnen. Freiheit allerdings, die es nur mit Entfremdungsnebenkosten gibt. Und auch das ist im Mythos vom Sündenfall bereits enthalten.

Mit Fremdheit leben

Fremdheit hat vielerlei Konnotationen, sie steht für das Unbekannte im Gegensatz zum Bekannten, das Heimatlose im Gegensatz zum Beheimateten, das Unverständliche im Gegensatz zum Verstehbaren, gelegentlich auch für das faszinierend Exotische im Gegensatz zu banaler Gewöhnlichkeit, schließlich auch für das Unheimliche im Gegensatz zum Vertrauten (vgl. Schneider 2018, S. 233). Das Erstaunliche ist, dass Menschen, wenn sie andere Menschen oder Menschengruppen als „fremd“ bezeichnen, paradoxerweise oftmals dennoch erstaunlich gut zu wissen glauben, wie diese „Fremden“ denn sind, so insbesondere deren negative Eigenschaften betreffend. Es ist ein sozialpsychologischer Gemeinplatz, dass über die möglichst präzise Bestimmung des Fremden kontrastiv eigene Identität abgesichert wird, genauer gesagt, dass vermittelt der Markierung dessen, wovon man sich abgrenzt, der Frage ausgewichen werden kann, was denn genau die *eigene* Identität sei. Identitätsgewinne lassen sich recht angenehm über zugeschriebene Gegenidentitäten absichern, ohne sich dabei mit womöglich eigenen

internen Identitätswidersprüchen auseinanderzusetzen zu müssen. Daraus erwächst die Frage des Verhältnisses von Fremdheit und Identität. Um einmal so zu beginnen, es gibt Begriffe, deren Bedeutung sich nur über Gegenbegriffe ergibt. So wüssten wir nicht, was mit „links“ gemeint ist, gäbe es nicht den Komplementärbegriff „rechts“, oder um den Fußballer Patrick Funk, ehemals VfB Stuttgart, zu zitieren: „Links ist ähnlich wie rechts, nur auf der anderen Seite.“ Gleiches gilt für „Identität“ und deren Gegenbegriff „Differenz“. Wo „Identität“ behauptet und eingefordert wird, entsteht unweigerlich Differenz, und das zeitgenössische Meinungsklima gibt dafür etliche Belege, dass gesteigerte Identitätsbedürfnisse mit gleichermaßen ansteigenden Unterschiedsgrenzbeziehungen einhergehen, sei es in geschlechtlicher, kultureller, religiöser oder ethnischer Hinsicht. Wie demnach in dieser Lage mit Fremdheit umgehen, sowohl Andere als auch sich selbst be-

treffend? Eine gängige Antwort lautet, das Fremde anzuerkennen und einzugemeinden, demnach *den Fremden* mit vorurteilsfreiem Wohlwollen zu begegnen, *eigene Entfremdungserfahrungen* wiederum therapeutisch zu kurieren. Letztlich also: *Fremdheit beseitigen*. Wer wollte einer solchen Ethik der Anerkennung, Auflösung und Überwindung von Fremdheit widersprechen? Schließlich sind wir nach Julia Kristeva doch allesamt irgendwie Fremde, wobei Bernhard Waldenfels hier Einspruch erhebt, als mit einer solchen Verallgemeinerung dem eigentlichen Problem der Fremdheit auf eine trügerisch pseudoharmonisierende Weise ausgewichen wird (Kristeva 2013; Waldenfels 2013, S. 28f; vgl. Schneider 2016, S. 941). Aber muss Fremdheit denn überhaupt immer überwunden werden? Es gibt andere Wege. Hans Blumenberg notiert, zivilisiertes Miteinander bedürfe vor allem eines: „Es *darf* einfach nicht viel davon abhängen, ob die Leute oder Völker sich mögen. Sie müssen sich nicht mögen dürfen, ohne dass daraus etwas Mörderisches entsteht.“ (1997, S. 147). Gleichermäßen vermerkt Žižek, das Gebot des „Einander-Verstehens“ müsse flankiert werden von der Haltung des „Einander-aus-dem Weg-

Gehens“ (2016, S. 67), und François Jullien plädiert in ähnlicher Weise für eine Ethik der Abstandswahrung, denn wo Abstände zueinander eingehalten werden, kommt man nicht in Versuchung, alles und jeden nach Identitätszugehörigkeit einsortieren zu wollen (2018). Der Umgang mit Fremdheit bedarf so gesehen nicht nur der herzlichen Umarmung, als vielmehr der kulturell wesentlich anspruchsvolleren Form eines taktvollen, bisweilen distanztolerierenden Umgangs mit Unterschiedlichkeit und all deren Ambivalenzen. Und das gilt womöglich nicht minder für Fremdheits- und Entfremdungserfahrungen gegenüber der eigenen Person. So hat man zu-

Der Wunsch nach „Ganzheitlichkeit“ mag verständlich sein, aber es kann doch auch tröstlich sein, dass man dazu berechtigt ist, mit Selbstwidersprüchen und Fremdheitserfahrungen ohne schlechtes Gewissen leben zu dürfen.

weilen auch das Recht, ohne Schuldgefühle sich selbst aus dem Weg zu gehen, ohne dem Zwang zu unterliegen, immerzu mit sich selbst übereinstimmen zu müssen. Der Wunsch nach „Ganzheitlichkeit“ als ersatzreligiöser Andachtsformel dieser Tage mag verständlich

sein, aber es kann doch auch tröstlich sein zu wissen, dass man gleichermaßen dazu berechtigt ist, mit eigenen Selbstwidersprüchen und gelegentlichen Fremdheitserfahrungen sich selbst gegenüber ohne schlechtes Gewissen leben zu dürfen.

Damit, ganz zum Schluss, nochmals der Paradiesmythos, diesmal in der Version des Renaissance-Philosophen Pico della Mirandola. „Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen, auch keine bestimmte äußere Erscheinung und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam [...] Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst.“ (2009, S. 9). So lässt Mirandola im Jahre 1486 den Schöpfergott sprechen. Und erinnern wir uns, war nicht bei Helmuth Plessner mehr als ein halbes Jahrtausend später die Rede von der „natürlichen Künstlichkeit“ des Menschen? Die Parallelen sind kaum zu übersehen. Der Mensch ist für Mirandola ein „Chamäleon“ und dessen „wechselnde und sich selbst

verwandelnde Natur“ (ebd., S. 11) beinhaltet sicherlich Entfremdungsrisiken. Nein, im „Einklang“ ist dieser Mensch gewiss nicht, weder mit sich selbst und schon gar nicht mit der „Natur“. Aber vielleicht macht genau das seine Würde aus. ●

Literatur

- Blumenberg, H. (1997).** Ein mögliches Selbstverständnis. Stuttgart: Reclam.
- Charim, I. (2018).** Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert. Wien: Szolny.
- Cooley, C. H. (1902).** Human Nature and the Social Order. New York: Charles Scribner's Sons.
- Freud, S. (2004).** Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Henning, C. (2015).** Theorien der Entfremdung zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Jullien, F. (2018).** Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kierkegaard, S. (2023).** Der Begriff Angst. Stuttgart: Reclam.
- Kristeva, J. (2013).** Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lohmann, H.-M. (2008).** Die Konflikttheorie der Psychoanalyse. In: T. Bonacker (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag, S. 447–459.
- Luhmann, N. (2016).** Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Della Mirandola, P. (2009).** Rede über die Würde des Menschen. Stuttgart: Reclam.
- Plessner, H. (1975).** Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin, New York: de Gruyter.
- Sartre, J.-P. (2003).** Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek: Rowohlt.
- Schneider, C. (2016).** Das Ferne, das uns nahe ist. Zur Phänomenologie der Fremdheit. Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, 70 (9/19), S. 923–948.
- Schneider, C. (2018).** Die Fremden, Fremdheit und Entfremdung. In: B. Blank, S. Gögerin, K. E. Sauer und B. Schramkowski (Hg.), Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder. Wiesbaden: Springer VS, S. 233–242.
- Waldenfels, B. (2013).** Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zima, P. V. (2014).** Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft. Tübingen: Francke.
- Žižek, S. (1997).** Die Pest der Phantasmen. Wien: Passagen.
- Žižek, S. (2016).** Der neue Klassenkampf. Die wahren Gründe für Flucht und Terror. Berlin: Ullstein.
- Žižek, S. (2020).** Sex und das verfehlt Absolute. Darmstadt: wbv.

Rassismus und Diskriminierung

Eine intersektionale Erfahrungsdimension in der psychiatrischen und psychotherapeutischen Arbeit

Von Jan Ilhan Kizilhan und Zelal Ag

Psychische Gesundheit wird in Deutschland noch immer weitgehend isoliert von gesellschaftlichen Machtverhältnissen diskutiert. Dabei zeigen zahlreiche Studien, dass Rassismuserfahrungen, besonders in Form subtiler Mikroaggressionen tiefgreifende psychische Belastungen auslösen können. Der Beitrag beleuchtet die Auswirkungen von Rassismus auf die psychische Gesundheit aus intersektionaler und rassismuskritischer Perspektive. Im Fokus stehen Mikroaggressionen, strukturelle Diskriminierung sowie die Rolle von Rassismus in der therapeutischen Beziehung. Es werden intersektionale und transgenerationale Dynamiken diskutiert und zentrale Handlungsempfehlungen für eine rassismuskritische und machtsensible psychosoziale Praxis vorgestellt.

Gegenwärtige Ausdrucksformen und Funktionen rassistischer Diskriminierung

Rassismus ist ein allgegenwärtiges, gesellschaftlich verwurzeltes Phänomen, das sich auf struktureller, institutioneller und interpersoneller Ebene manifestiert, auch in Deutschland, wie Studien nahelegen (z. B. Dengler & Foroutan, 2017; Grawan, 2014; Graevskaia et al., 2022). Er ist somit kein Relikt vergangener Zeiten, sondern ein dynamisches System, das sich wandelnden Normen anpasst und soziale Ungleichheit stabilisiert. Aus psychologischer Perspektive tragen stereotype Denkmuster zur effizienten Informationsverarbeitung und zur Orientierung im sozialen Alltag bei (Todd & Gigerenzer, 2000), begünstigen jedoch, wenn verallgemeinert und gesellschaftlich legitimiert Vorurteile und Diskriminierung (Lieberman et al., 2017). Moderne Rassismusformen wie symbolischer (McConahay & Hough, 1976) oder aversiver Rassismus (Gaertner & Dovidio, 1986) zeigen sich oft in widersprüchlichen Haltungen. Menschen bekennen sich öffentlich zu Gleichwertigkeit und Toleranz, halten jedoch unbewusst ste-



Jan Ilhan Kizilhan

Prof. Dr. Dr. Dipl. Psychologe, Psychotherap., Direktor Institut für Transkulturelle Gesundheitsforschung, Dekan des Instituts für Psychotherapie und Psychotraumatologie Universität Dohuk, Kurdistan Region Irak, Leiter transkult. psychosom. Abtlg. Medicine Donaueschingen.



Zelal Ag

M.Sc, Psychologin, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Transkulturelle Gesundheitsforschung, Stuttgart, Duale Hochschule Baden-Württemberg.

reotype Annahmen aufrecht. Besonders in ambivalenten Situationen werden so gesellschaftliche Machtverhältnisse reproduziert. Eine Befragung des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsfor-