

2. Freiheit

Der zweite, nun folgende Themenblock ist den Ausführungen zur Freiheit in Deutschland gewidmet. Das Kapitel ist ähnlich aufgebaut wie das vorausgegangene, allerdings mit einer Ausnahme: Da es zahlreiche Forschungsarbeiten zu Freiheit und Deutschland gibt, die für die vorliegende Untersuchung interessant erscheinen, skizziere ich zunächst ausgewählte Studien aus diesem Themenkomplex (2.1). Im Anschluss daran entwerfe ich einen geeigneten theoretischen Rahmen (2.2), der sich aus psychologischen Arbeiten ableiten lässt, wobei ich auch Diskurse aus der Philosophie und Sozial- und Kulturanthropologie heranziehe, wenn auch nur skizzenhaft. Unter Punkt 2.3 werden dann die Ergebnisse der Datenauswertung präsentiert.

2.1 Heuristischer Rahmen

2.1.1 Ausgewählte Forschungsarbeiten

Während das Motiv Freiheit in den einschlägigen Deutschlandbilder-Studien, die im Bereich DaF und interkulturelle Kommunikation durchgeführt werden (vgl. Kap. III. 1.2), keine Rolle spielt, äußern sich in Eberspachs Untersuchung zu Deutschlandbildern von Geflüchteten (vgl. S. 77) fast alle Teilnehmenden dazu (Eberspach 2017: 49, 79, 87, 111, 123 u.A.). Eberspach, die sich insbesondere der Frage widmet, welche Vorstellungen die Befragten vor ihrer Flucht nach Deutschland hatten, kann herausarbeiten, dass Deutschland schon im Herkunftsland mit Freiheit assoziiert wurde, wobei die damit verbundenen Erwartungen im Zuge des Ankommens in Deutschland nicht selten enttäuscht werden (vgl. z.B: Eberspach 2017: 59). Meine Auswertungen leisten einen Beitrag zur weiteren Ausdifferenzierung der Freiheitskonzeptionen im Zuge des Ankommens, wobei ich aufgrund meines breiter angelegten Samples auch die Möglichkeit habe, Parallelen und ggf. Unterschiede zu Freiheitskonzeptionen von Teilnehmenden aufzuzeigen, die keinen Ankommensprozess durchlaufen. Zudem entwerfe ich einen theoretischen Rahmen, der eine Einbettung der Ergebnisse ermöglicht.

Abgesehen von den Studien, die Deutschlandbilder untersuchen, gibt es eine große Bandbreite an Beiträgen, die sich mit Freiheit in Deutschland befassen. Auf einzelne, die für die vorliegende Arbeit von Interesse sind, gehe ich im Folgenden kurz ein:

Historisch ausgelegte Arbeiten zeichnen in den Debatten, die Anfang des 20. Jahrhunderts geführt werden, Bemühungen nach, das ›deutsche Wesen‹ zu bestimmen. Freiheit spielt darin eine wichtige Rolle, da in der deutschen Idee der Freiheit – so die Annahme – »alle Züge des ›deutschen Wesens‹ kulminieren« (Jansen 1993: 255)¹. In der Originalquelle, die Jansen (1993) zitiert, heißt es dazu weiter: die ›deutsche Freiheit‹ zeichne sich durch eine »Gemeinschaft Freier« (Troeltsch 1915: 29) aus, die Raum für »persönliche Selbstbildung und Selbstdarstellung« (ebd.: 28) gebe und sich nicht von Kirche oder irgendeinem Staat einschränken lasse (vgl. ebd.: 28; aber auch Jansen 1993: 255).

Zu Zeiten der Teilung Deutschlands stellt Freiheit wiederum das zentrale Merkmal dar, anhand dessen die Bundesrepublik Deutschland versucht, positive Distinktheit gegenüber der DDR zu erlangen (Bittner 2017). Rüdiger Bittner schreibt dazu: »Kein Begriff ist für das Selbstverständnis der Bundesrepublik so bedeutsam wie der Begriff der Freiheit. In den Jahrzehnten der Teilung Deutschlands war dies die stehende Entgegensetzung: Hier die Freiheit, dort Diktatur oder Sozialismus, auf jeden Fall Nicht-Freiheit.« (ebd.: 8). Daher wird die Wiedervereinigung auch immer wieder als eine Art Sieg der Freiheit gefeiert (vgl. z.B. Merkel 2006).

Ähnliche Abgrenzungen erfolgen von anderen, weiter gefassten Räumen wie ›dem Orient‹ oder ›dem Islam‹, wobei die Vergleichseinheit dann ebenfalls größer gefasst wird und dann von ›dem Westen‹ die Rede ist, dem Deutschland zugerechnet wird (vgl. z.B. Di Fabio 2005; Strenger 2017). Die Abgrenzung selbst funktioniert ähnlich wie Bittner (2017, s.o.) sie im Falle des geteilten Deutschlands ausmacht: ›Der Westen‹ wird mit freiheitlichen Werten assoziiert und von einem imaginären nicht-freiheitlichen ›Orient‹ oder auch ›Islam‹ abgegrenzt. Auffallend daran ist, dass ›Orient‹ und ›Islam‹ lediglich als negativer Gegenhorizont dienen, ohne jedoch zu konkretisieren, wie Freiheit ›im Orient‹ oder auch ›im Islam‹ verhandelt wird (vgl. für eine Ausnahme: Antes 2017). Zur näheren Beschreibung der Freiheit in Deutschland bzw. ›im Westen‹ werden von den Autor*innen meist Meinungsfreiheit oder Religionsfreiheit angeführt, wobei die Entstehung dieser Werte auf die Aufklärung sowie die Renaissance zurückgeführt wird (vgl. z.B. Strenger 2015: 31f.²; Di Fabio 2005: 13).

Bittner (2017) hingegen, der Freiheit als »ungehindert sein« definiert (ebd.: 11), vertritt die Ansicht, dass Menschen, egal in welchem Land sie leben, nie schlichtweg frei sind, da sie stets Einschränkungen unterliegen werden (und seien es selbst gemachte) (Bittner 2017: 42). Ebenso lehnt er eine quantitative Bemessung von Freiheit ab, derzu-

1 Der Versuch eine Art Volkscharakter zu definieren wird mittlerweile deshalb kritisch gesehen, weil damit eine Ontologisierung und somit Festschreibung von Differenzen betrieben wird oder zumindest die Gefahr dazu besteht (vgl. Tißberger 2017: 39f.).

2 Hier ist zu betonen, dass Strenger anders als andere Autor*innen zumindest darauf hinweist, dass nicht nur in Europa und den USA Aufklärungsbewegungen stattgefunden haben. Er argumentiert jedoch, dass die Werte, die liberale Gesellschaften in der Gegenwart kennzeichnen, in der europäischen und US-amerikanischen Aufklärung entwickelt wurden.

folge die Menschen in einem Land freier seien als in einem anderen; vielmehr konstatiert er:

»Es gibt nur in verschiedenen Ländern unterschiedlich bestückte Körbe durchschnittlicher Freiheiten, etwa viel Freiheit zu kaufen und zu verkaufen in einem Land, viel Freiheit durch soziale Sicherung in einem anderen. Wohl kann man den in einem Land gebotenen durchschnittlichen Freiheiten-Korb dem eines anderen Landes vorziehen und durchaus mit Gründen. Aber man ist dann nicht hier freier als da, sondern der eine Freiheiten-Mix sagt einem mehr zu als der andere.« (Bittner 2017: 47)

Bittners These, dass Menschen nicht in einem Land freier seien als in einem anderen, kann sicherlich kritisch diskutiert werden, schließlich steht zu vermuten, dass manche Menschen dies ganz anders erleben (vielleicht auch, weil manchen Freiheiten eine größere Bedeutung beigemessen wird als anderen; es also qualitative Unterschiede gibt)³, dennoch scheinen seine Überlegungen aus folgendem Grund wichtig: Sie helfen, den oben skizzierten Dualismus in ›Freiheit des Westens‹ vs. ›Unfreiheit des Orients‹ aufzubrechen, was wiederum zu einer differenzierteren Sichtweise beitragen kann, die auch Freiheitseinschränkungen in ›freien‹ Ländern sowie Freiheiten in ›unfreien‹ Ländern Rechnung trägt⁴. Die vorliegende Arbeit möchte zur hier angerissenen Debatte den folgenden Beitrag leisten: Sie kann aufzeigen, inwiefern Menschen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen oder auch erst dorthin gekommen sind, Freiheit in Deutschland wahrnehmen und erleben und wie sie damit umgehen. Dabei wird keine Einschränkung auf Deutschland als Staat vorgenommen, sondern die Studienteilnehmenden nehmen ihre eigenen Setzungen vor (auch was die Initiierung der Freiheitsthematik angeht).

Der Frage, wie Menschen, die in Deutschland leben, Freiheit wahrnehmen, widmet sich das Allensbacher Institut für Meinungsforschung bereits seit vielen Jahren (vgl. Petersen/Mayer 2005), wobei das John Stuart Mill Instituts an der SRH Hochschule im Jahr 2011 die Federführung übernommen hat und seitdem jährlich den sogenannten *Freiheitsindex* erstellt (z. B. Ackermann 2017b). Anders als vorliegende Arbeit ist die Untersuchung jedoch quantitativ ausgerichtet, wobei sowohl eine repräsentative Stichprobe befragt als auch Presseartikel analysiert werden. Im Anschluss an die offenen Fragen folgt ein Fragebogen mit Auswahlfragen mit dem Ziel herauszufinden, wie hoch die subjektive Wertschätzung der Freiheit ist, im Vergleich zu anderen Werten wie Sicherheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Dazu werden den Befragten Auswahlfragen vorgelegt, bei denen sie sich für Sicherheit oder Freiheit usw. entscheiden müssen, z. B.: »Ich finde Freiheit und möglichst große Gleichheit, soziale Gerechtigkeit eigentlich beide wichtig, aber wenn ich mich für eines davon entscheiden müsste, wäre mir die persönliche Freiheit am wichtigsten, daß also jeder in Freiheit leben und sich ungehindert entfalten kann« (Petersen/

3 Dass die Dimension des Erlebens von anderer Qualität sein kann, soll hier ausdrücklich betont werden, nicht zuletzt, weil diese im Zuge der Auswertungen auch im Vordergrund stehen wird.

4 Belege dafür, dass auch in vermeintlich ›unfreien‹ Ländern Freiheitserlebnisse gemacht werden können, finden sich beispielsweise in Kristin Helbergs (2016) Buch *Verzerrte Sichtweisen. Syrer bei uns in Deutschland*. Sie berichtet darin, dass in Syrien (anders als sie das von sich kenne) keine vergleichbar starken Unterscheidungen in *meins* und *deins* gemacht würden, also kein »Besitzdenken« (ebd.: 102) vorliege, was sie als ungemein befreiend erlebt habe (ebd.: 102ff.).

Mayer 2005: 60). Mit Blick auf diese Form der Erhebung steht meines Erachtens zu fragen, ob Werte wie Sicherheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, wie von den Autor*innen postuliert, wirklich derart antagonistisch zum Wert der Freiheit sind. Hierzu können meine Analysen zusätzliche Erkenntnisse liefern.

In den Anfangsjahren der Erhebungen⁵, in denen allein das Allensbacher Institut verantwortlich war, wurden den oben erörterten quantitativ orientierten Einschätzungsfragen noch offene Fragen vorangestellt, wie »Wenn man ein Wort hört, fällt einem ja oft alles Mögliche dazu ein. Wie geht es Ihnen, wenn Sie das Wort ›Freiheit‹ hören, was fällt Ihnen dazu ein, was kommt Ihnen da in den Sinn?« (Petersen/Mayer 2005: 38). Dabei assoziiert ein relativ großer Teil der Befragten (43 Prozent) den Begriff der Freiheit spontan mit Demokratie, Reisefreiheit oder Meinungsfreiheit, aber auch mit Selbstbestimmung und Verantwortung (39 Prozent). Die Antworten, die wiederum auf die oben genannte offene Frage gegeben werden, finden sich auch in meinen Auswertungen wieder, so äußern sich beispielsweise mehrere Befragte zur Meinungsfreiheit oder auch zur Reisefreiheit, die sie in Deutschland erleben (vgl. S. 209 u. S. 201). Petersen und Mayer (2005) ordnen die Nennungen einmal politischen und rechtlichen Aspekten zu und einmal dem Verständnis von Freiheit als Entscheidungsfreiheit (ebd.: 39). Eine tiefergehende qualitative Analyse wie die vorliegende, verspricht weiterführende Erkenntnisse, weil der Fokus der Analysen weniger auf dem Zählen der Nennungen liegt, sondern darauf, wie die genannten Freiheiten konkret erörtert werden, was Aufschluss darüber geben kann, ob die Teilnehmenden beispielsweise mit Blick auf die Meinungsfreiheit ausschließlich an rechtliche und/oder politische Aspekte denken.

2.1.2 Freiheit in verschiedenen Disziplinen

Freiheit stellt nicht nur bezogen auf Deutschland ein omnipräsentes Phänomen dar, sondern ist grundsätzlich eines der Themen, das wissenschaftlich, politisch, aber auch in öffentlichen Diskursen viel Aufmerksamkeit erfährt. Angesichts dieser Omnipräsenz läuft der Begriff jedoch auch Gefahr, entsprechend inhaltsleer oder aber auch instrumentalisiert zu werden (vgl. z.B. Vötsch 2010: 21). Wie bereits im vorausgegangenen Kapitel anklang, scheint es bedeutsam, Analysen zum Thema Freiheit (wie sie in dieser Arbeit durchgeführt werden) auf ein solides theoretisches Fundament zu stellen. Im Folgenden soll daher zunächst skizziert werden, wie Freiheit aus philosophischer Sicht gefasst wird und welche daraus ableitbaren Fragen behandelt und (weit über die Philosophie hinaus) diskutiert werden. Davon ausgehend wird darauf eingegangen, wie sich psychologische und anthropologische Forschung mit dem Phänomen der Freiheit auseinandersetzen.

5 In neueren Publikationen wie dem Freiheitsindex 2017 wird bei der Beschreibung des Fragenkatalogs nur noch auf die Bereiche *gesellschaftliche Wertschätzung des Werts der Freiheit*, *subjektives Freiheitsempfinden* und *Staatsorientierung*, *Einstellung zu Verboten* hingewiesen (Ackermann 2017a: 8), was vermuten lässt, dass die offenen Fragen zum Freiheitsverständnis nicht mehr gestellt werden. Dafür spricht zudem, dass auch in den weiteren Ausführungen und Auswertungen nicht auf qualitative Daten Bezug genommen wird.

Freiheit aus philosophischer Sicht

In diesem Teilkapitel geht es um die philosophische Sicht auf das Freiheitsthema. Da es sich hierbei um ein zentrales philosophisches Forschungsfeld handelt, kann und will die vorliegende Arbeit nicht den Anspruch erheben, die Komplexität der hierzu erfolgenden Abhandlungen auch nur annähernd abzubilden. Vielmehr ist es Ziel dieses Kapitels, die Grundzüge eines ausgewählten Diskussionspunkts zu verdeutlichen, da dieser eine wichtige Grundlage bildet, um die Überlegungen, die in ›der‹ Psychologie (und – wie es scheint – auch in der Sozial- und Kulturanthropologie) zum Thema Freiheit angestellt (oder nicht angestellt) werden, nachvollziehen zu können. Aus philosophischer Sicht stellt Freiheit eine »zentrale Kategorie für die Beschreibung menschlicher Handlungen und Entscheidungen« (Pauen 2011: 801) dar, wobei drei verschiedene Formen von Freiheit unterschieden werden können (vgl. ebd.: 801): Die bürgerliche Freiheit des Einzelnen, im Sinne einer Freiheit vom Staat, die individuelle Freiheit, als Freiheit des handelnden Subjekts und die Freiheit eines Staates gegenüber anderen Staaten. Laut Pauen (2011) erfährt die individuelle Freiheit die (derzeit) größte wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Nähere inhaltliche Bestimmungen des Freiheitsbegriffs nehmen meist – in Anlehnung an Kant (1947: 74) – eine Zweiteilung nach einem negativen und einem positiven Kriterium vor (z.B. Gloy 2017: 33; Höffe 2015: 21ff.; Pauen 2011: 301). Die negative Form, die oft auch als Freiheit ›von‹ bezeichnet wird, beschreibt dabei die Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen oder Zwängen, während das positive Kriterium eine Freiheit ›zu‹ meint, d.h. die Freiheit, selbstbestimmt und autonom zu handeln.

Um die Frage des autonomen und selbstbestimmten Handelns sowie Entscheidens (in Form einer Willensfreiheit) kreisen wiederum zahlreiche philosophische Auseinandersetzungen, die nicht zuletzt auch von neueren Forschungen aus der Neuropsychologie und -biologie (z.B. Singer 2017) befeuert werden (Habermas 2004: 871). Kern dieser Auseinandersetzungen ist die Frage, ob es überhaupt selbstbestimmtes Entscheiden gibt oder ob es sich dabei um eine Illusion handelt. Neurowissenschaftler*innen argumentieren, basierend auf einem kausal-deterministischen Verständnis, dass bei (vermeintlich) bewussten Entscheidungen die gleichen neuronalen Prozesse ablaufen, wie bei unbewussten Aktionen (Singer 2017: 135), und dass diese Prozesse letztlich Folge von Vorgeschichte und Kontext sind, weshalb es eine wirklich bewusste und ›freie‹ Entscheidung eigentlich nicht geben kann. Als Beleg verweist Singer auf Studien, in denen »ins Gehirn von Probanden« (Singer 2017: 127) Anweisungen eingespielt würden: Obwohl den Probanden die Anweisungen nicht bewusst würden, erkenne das Gehirn diese und der Mensch führe sie aus⁶. Werde die Versuchsperson gefragt, warum sie die Handlung ausgeführt habe, finde sie im Nachhinein rationale Erklärungen dafür, »überzeugt, dass sie das, was sie getan hat, auch wirklich wollte« (Singer 2017: 127). »Der Versuchsleiter [aber] weiß, dass das erfundene Gründe sind. Die Versuchsperson ist überzeugt, dass sie das, was sie getan hat, auch wirklich wollte.« (ebd.: 127).

Aus diesen theoretischen Überlegungen und empirischen Befunden ließe sich der Schluss ableiten, Freiheitsbewusstsein stelle nur eine Art der Selbsttäuschung dar. Die-

6 Die gewählten Formulierungen sind so der oben zitierten Quelle von Singer (2017) entnommen, auch wenn sie an einen ›Science-Fiction-Film‹ erinnern mögen. Den Verweis, auf welche Studien er sich bezieht, bleibt Singer im oben zitierten Artikel jedoch schuldig.

se Sichtweise wird jedoch unter anderem von Philosophen wie Jürgen Habermas (2004) stark kritisiert. Seiner Ansicht nach dürften Gründe in den Neuro- und Kognitionswissenschaften »nur noch die Rolle nachträglich rationalisierender Kommentare zum unbewussten, neurologisch erklärbaren Verhalten übernehmen« (ebd.: 879), da diese sich strengen Kausalerklärungen entziehen würden. Damit würden Gründe jedoch marginalisiert, was wiederum auch aus evolutionsbiologischer Sicht die Frage aufwerfe, warum sich die Natur einen derartigen Luxus überhaupt leiste; also Gründen so viel Raum zu geben, obwohl sie ja eigentlich keine wirkliche Funktion erfüllten (ebd.: 879). Habermas plädiert daher für das Konzept eines »objektiven Geists«, der an das Gehirn (als natürliches Substrat) angebunden ist und der sich durch symbolisch gespeichertes kollektives Wissen auszeichnet (Habermas 2004: 885). Damit einhergehend wirft er die Frage auf, warum durch diesen objektiven Geist nicht ebenfalls eine Programmierung des Gehirns erfolgen könne (quasi im Sinne sich gegenseitig beeinflussender Systeme) (ebd.: 886). Singer hingegen macht sich in neueren Publikationen für ein Verständnis von Freiheit als soziale Realität stark (ein Verständnis, das anderen theoretischen Beiträgen so schon seit Jahren zugrunde liegt). Er schlägt vor, die Kenntnisse von der Funktionsweise der Gehirne auf das zwischenmenschliche Miteinander zu übertragen (Singer 2017: 137). Allerdings steht angesichts eben skizzierten unterschiedlichen Grundprämissen zu vermuten, dass dies die Kontroverse lediglich verlagern, nicht aber beilegen würde.

Die philosophischen Auseinandersetzungen und Überlegungen zur Freiheit sind für die vorliegende Arbeit aus zweierlei Gründen bedeutsam: Zum einen liefern sie eine begriffliche Ausgangsbasis zur Einordnung der von den Teilnehmenden berichteten Freiheitserlebnisse. Zum anderen hat die Debatte um die Willensfreiheit einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Art und Weise, wie die psychologische Forschung sich mit dem Thema der Freiheit auseinandersetzt. Darauf soll im Folgenden eingegangen werden.

Freiheit aus psychologischer Sicht

Debatten zur psychologischen Erforschbarkeit des Phänomens Freiheit

Die philosophische Freiheitsdebatte, die im vorausgegangenen Kapitel skizziert wurde, berührt und beschäftigt die psychologische Forschung im Besonderen. Denn anders als die Philosophie bemüht sich die Psychologie nicht um eine objektive Beschreibung dessen, was Freiheit ist, sondern fokussiert auf das Erleben der Freiheit. Damit nimmt die Psychologie ein Phänomen in den Blick, das aus oben erörterter, deterministischer Sicht lediglich eine Selbsttäuschung darstellt. Da sich »die« Psychologie (bzw. genauer, eine Mehrzahl der Vertreter*innen psychologischer Forschung) wiederum als naturwissenschaftliche Disziplin versteht, die auf einer deterministischen Auffassung fußt, führt dies – sofern das Thema überhaupt adressiert wird – zu Diskussionen darüber, ob und wie Freiheit zu untersuchen sei (vgl. den Sammelband mit dem Titel *Freiheit des Entscheidens und Handelns*, Cranach/Foppa 1996). Das »Wie« der Erforschung berührt dabei auch Fragen nach der Wahl der Erhebungsmethoden, bei denen sich die Schwierigkeit ergibt, dass Freiheitserlebnisse zunächst nicht beobachtbar und damit bzw. auch darüber hinaus mit den gängigen objektiven Methoden nur schwer »zu messen« sind (Cranach 1996: 337f.).

Der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich die meisten Wissenschaftler*innen einigen können, ist, dass subjektives Freiheitserleben – wie es von den Teilnehmenden der vorliegenden Studie thematisiert wird – ein empirisches Faktum darstellt, das durchaus erforscht werden kann und sollte (vgl. z.B. Prinz 1996: 100; Kornadt 1996). Was jedoch die Art der Beforschung betrifft, gehen die Meinungen weit auseinander.

Kornadt kritisiert, dass psychologische Studien dem Phänomen der Freiheit nicht gerecht würden, da sie auf deterministischen Annahmen basierten. Das Kausalitätsprinzip habe aber selbst in der Physik (der dieses entstammt) nur noch einen begrenzten Geltungsbereich (Kornadt 1996: 34). Aus diesem Grund macht sich Kornadt für eine gleichzeitige Akzeptanz determinierter und nicht-determinierter Prozesse stark, da dies seiner Ansicht nach der Realität gerechter wird. (ebd.: 51). Davon ausgehend sollte sich die psychologische Forschung – jenseits von »Verbotstafeln« (ebd.: 52) – dem Phänomen der Willensfreiheit annehmen, um »zu besseren Theorien über das menschliche Erleben und Handeln zu gelangen« (ebd.: 52). Für Prinz (1996) hingegen rechtfertigt die Tatsache, dass wir uns frei fühlen nicht die seiner Meinung nach gezogene, jedoch »falsche« Schlussfolgerung, dass wir auch frei seien (Prinz 1996: 92). Deshalb spricht er sich (gleich ganz) gegen eine psychologische Theorienbildung zur Willensfreiheit aus. Vielmehr sieht er Willensfreiheit als politisches Konzept, »das in den Diskursen von Moral und Recht psychologische Wirksamkeit entfaltet« (ebd.: 98).

Die Relevanz des Phänomens für die Psychologie und Zusammenhänge mit anderen Konzepten
Die oben skizzierten Debatten haben meinem Eindruck zufolge nicht zu einer intensiveren psychologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen *Freiheit* geführt; eher im Gegenteil: Die hier diskutierten Arbeiten stammen alle aus den 1980er und 1990er Jahren, seitdem sind weder Herausgeberwerke noch Monographien erschienen, die sich dem Thema schwerpunktmäßig widmen würden. Dabei spielt das Freiheitsphänomen in weitaus mehr Bereichen der Psychologie eine Rolle, als sie in dieser Arbeit fokussiert werden würden und könnten: So kreisen ganze Erziehungsratgeber um die Frage, wie viel Freiheit Kinder und Jugendliche brauchen und in welchem Verhältnis Freiheiten zur Ziehung von Grenzen stehen sollten (z.B. Schneewind/Böhmert 2009; Schneewind/Böhmert 2016). Und auch in der Untersuchung der generellen (kindlichen) Entwicklung tauchen freiheitsbezogene Überlegungen auf, beispielsweise in der Theorie der Autonomieentwicklung (vgl. auch Fromm 2012; Kracke 2007).

Eine stärkere theoretische Fundierung des Freiheitskonzepts oder auch eine Einbindung in übergeordnete gesellschaftliche Kontexte erfolgt aber nicht oder allenfalls ansatzweise. So wird das Schlagwort der Freiheit, wenn verwendet, meist nicht näher definiert, vermutlich, weil davon ausgegangen wird, dass jeder wisse, was damit gemeint sei. Ähnliches ist auch in (aktuelleren) Zeitschriftenbeiträgen zu beobachten, in denen Freiheit als Variable auftaucht (z.B. Verme 2009; Sheldon/Gordeeva/Leontiev et al. 2018; Bettache/Chiu 2018), wobei hier Freiheit zum Teil mit Autonomie gleichgesetzt wird (Verme 2009). Eine tiefere Beschäftigung mit dem Konzept der Freiheit findet sich in dem Herausgeberwerk *Human Autonomy in Cross Cultural Context* von Valery Chirkov und Kolleg*innen (Chirkov/Ryan/Sheldon 2011). In der Einleitung des Buches werden zur theoretischen Fundierung die Entwicklungen in verschiedenen psychologischen

wie philosophischen Disziplinen nachgezeichnet (ebd.: 2ff. u. 20ff.). Und dennoch wird auch hier das Begriffspaar *Freiheit und Autonomie* mehrfach verwendet (ebd.: 2, 4, 5 u. 12), wobei das Verständnis von Freiheit und der sich daraus ergebende Zusammenhang zur Autonomie nur sehr knapp skizziert werden (ebd.: 21). Hier wären meines Erachtens eine deutlich eingehendere Reflexion und theoretische Fundierung wünschenswert. Forschungsleitende Fragen hierzu könnten sein: Beschreibt Autonomie das Konzept der Freiheit erschöpfend, oder gibt es darüber hinaus noch andere Aspekte, die berücksichtigt werden können? Wie wird Freiheit erlebt? Wie wird Autonomie erlebt? Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zeichnen sich hier ab?

Vor diesem Hintergrund bleibt festzuhalten, dass eine psychologisch orientierte Auseinandersetzung mit dem Thema Freiheit nicht unbedingt aus einem reichhaltigen theoretischen Repertoire schöpfen kann. Insofern versprechen die folgenden Analysen auch neue Erkenntnisse zum Freiheitserleben. Die bestehenden psychologischen Konzepte dienen hierfür als heuristischer Rahmen und werden deshalb kurz skizziert.

Experimentalpsychologische Zugänge: Reaktanztheorie und Ergebnis- und Entscheidungsfreiheit
Wenn in sozialpsychologischen⁷ Lehrbüchern von Freiheit (oft mit dem Zusatz der *persönlichen* Freiheit) die Rede ist, dann meist im Kontext der Reaktanztheorie (vgl. z.B. Werth/Mayer 2008: 304). Die Grundannahme der Reaktanztheorie, die auf Jack W. Brehm (1966) zurückgeht, ist, dass eine Einschränkung der eigenen Handlungsfreiheit ein Gefühl des Widerstands, die sogenannte Reaktanz, hervorruft. Daraufhin werden (unterschiedlich gerichtete) Anstrengungen unternommen, um die Handlungsfreiheit zurückzuerlangen bzw. zu verteidigen. Neben Brehm liefert auch Steiner (1970) einen Beitrag zur theoretischen Fassung des Freiheitsbegriffs. Unter Einbezug verschiedener theoretischer Ansätze (z.B. der Attributionstheorie sowie der Erwartung-mal-Wert-Theorie) arbeitet Steiner zwei Formen der Freiheit heraus: Ergebnis- und Entscheidungsfreiheit, die beide ohne die jeweils andere auftreten können. Die Ergebnisfreiheit beschreibt die wahrgenommene Wahrscheinlichkeit, ein bestimmtes, gewünschtes Ergebnis zu erhalten (Steiner 1970: 189), wobei Faktoren wie der Wert, der dem Ergebnis beigemessen wird, sowie die subjektive Wahrscheinlichkeit (also die Einschätzung, ob die Einflussfaktoren vom Individuum selbst kontrolliert werden können oder ob diese einer externen Kontrolle unterliegen) und die zu erwartenden bzw. aufzubringenden Kosten einbezogen werden (ebd.: 190f. u. 194). Die Entscheidungsfreiheit beschreibt, inwieweit die Entscheidung durch das Individuum selbst herbeigeführt (hohe Entscheidungsfreiheit) oder durch die zur Auswahl stehenden Alternativen gleichsam »erzwungen« wird: Hat die eine Alternative einen höheren Wert hat als die andere, dann besteht keine wirkliche Entscheidungsfreiheit besteht (ebd.: 195).

7 Die sozialpsychologischen Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Freiheit kommen der vorliegenden Forschungsarbeit am nächsten. Abgesehen davon taucht Freiheit in anderen Lehrbüchern oft gar nicht als Schlagwort auf oder wird nur vereinzelt erwähnt, aber ohne genauere theoretische Ausdifferenzierung (z.B. Nunner-Winkler/Paulus 2018)

Freiheitskonzeptionen auf Basis qualitativer Untersuchungen

Die Basis der beiden oben beschriebenen psychologischen Ansätze zur Freiheit bilden Untersuchungen, in denen Versuchspersonen in experimentalpsychologischen Settings mit Freiheitseinschränkungen konfrontiert werden. Malcolm W. Westcott (1988) kritisiert deshalb, dass diese keinen Aufschluss darüber liefern, wie sich das Freiheitserleben in der Realität gestaltet (ebd.: 72). Ausgehend von dieser Kritik führen Westcott und seine Studierenden (z.B. Taylor 1986, zitiert nach Westcott 1988) qualitative Untersuchungen durch, bei denen die Probanden gefragt werden: »Do you ever feel free? Under what conditions do you feel free? What does it feel like to feel free?« (Westcott 1988: 165). In einem wechselseitig deduktiven und induktiven Vorgehen entwickelt Westcott dann drei verschiedene Modelle zur Abbildung der Freiheitserlebnisse. Die Modelle sind angelehnt an Mortimer J. Adlers (1973) Unterteilung in drei verschiedene Freiheitsformen: *Circumstantial Freedom*, *Acquired Freedom* und *Natural Freedom* (Westcott 1988: 166). *Circumstantial Freedom* bezeichnet die Freiheit zur Selbstverwirklichung und ist als Freiheit zu verstehen, die eigenen Wünsche zu erfüllen. *Acquired Freedom* wiederum stellt eine Form der Selbst-Optimierung dar, bei der das Individuum einen Zustand erreicht, in dem es frei von jeglichen Begierden ist bzw. nach dem *wahrlich Guten* strebt. *Natural Freedom* wird wiederum als Selbstbestimmung definiert, d.h. das Individuum kann über seine Handlungen selbst bestimmen (kann frei entscheiden, hat die Fähigkeit, Handlungen zu initiieren).

Diese drei Freiheitsformen werden nun von Westcott (1988) baumdiagrammartig weiter ausdifferenziert. Bei *Circumstantial Freedom* beispielsweise wird auf der nächsten Ebene in *positive* und *negative Freiheit* unterschieden, die dann nochmal in *externalen* und *internalen Locus of Control* unterteilt werden. Die letzte Ebene stellen dann inhaltliche Beschreibungen dar wie *Gelegenheit* (positive F., externaler LoC), *Sicherheit* (positive F., externaler LoC), *Fähigkeit und Kontrolle* (positive F., internaler LoC), *Gesundheit* (positive F., internaler LoC), *Freiheit von Druck* (negative F.; externaler LoC), *Freiheit von Restriktionen* (negative F., externaler LoC), *Freiheit von Konflikt und Unentschiedenheit* (negative F., internaler LoC), *Freiheit durch internale Sicherheit* und *Freiheit von Sorge, Angst und Schuldgefühlen* (negative F.; internaler LoC) (S. 167). *Circumstantial Freedom* ist die Freiheitsform mit den meisten Unterebenen und Untergliederungen. *Natural Freedom* hingegen gliedert sich nur in zwei Formen auf: *Entscheidungsfreiheit* und *Selbstbestimmung*. Diese qualitative Vorgehensweise wird in einem nächsten Schritt um eine quantifizierende Dimension ergänzt, in dem Westcott die Häufigkeiten der Nennungen in den einzelnen Kategorien herausarbeitet (ebd. u.a.: 172–174, 183). Angesichts dieses komplexen, aber gleichzeitig auch etwas starr anmutenden Modells drängt sich die Frage auf, ob Westcott hiermit seinem eigentlichen Anspruch gerecht wird. In einem späteren Beitrag (Westcott 1992: 77) zieht er dies selbst in Zweifel: Er habe die menschlichen Erfahrungen und Praktiken der Freiheit aus deren Kontext gerissen und in Tabellen zusammengestellt. Diese Vorgehensweise habe er aber bei anderen Arbeiten kritisiert. Daher geht er dazu über, das Erleben von Freiheit aus autobiographisch orientierten Interviews herauszuarbeiten. Aus den Analysen dieser Interviews leitet Westcott folgende Definition ab:

Freedom »lies in the making of committed choices in keeping with one's own conception of one's nature, accepting responsibility for these choices and their consequences, and pursuing some degree of perfection in a chosen realm« (Westcott 1992: 85).

Diese Definition von Freiheit soll am Ende dieses Kapitels nochmal aufgegriffen und im Lichte der Ergebnisse diskutiert werden.

Fromms kulturpsychologisch-psychoanalytische Theorie von Freiheit

Bevor im Anschluss die anthropologische Auseinandersetzung mit dem Thema Freiheit skizziert wird, soll noch auf Erich Fromms Konzeption von Freiheit eingegangen werden. Fromms Beitrag berücksichtigt historische und kulturelle Aspekte und kann daher als eine der frühen kulturpsychologisch ausgerichteten Arbeiten bezeichnet werden. Gleichzeitig unterscheidet sich damit Fromms Herangehensweise stark von den anderen (hier angeführten) psychologischen Arbeiten, was wiederum Westcott (1988) in seinem Forschungsüberblick dazu veranlasst haben mag, Fromms Ansatz im Rahmen der anthropologischen Forschung vorzustellen (ebd.: 41–43). Da die vorliegende Arbeit ebenfalls eine kulturpsychologische Perspektive einnimmt und weil meines Erachtens die psychologische (»Mainstream«-)Forschung von der Berücksichtigung einer kulturpsychologischen Perspektive profitieren kann, behandle ich Fromms Arbeit gezielt im Rahmen des psychologischen Forschungsteils zu Freiheit.

Erich Fromms Überlegungen zu Freiheit sind insbesondere in seinem Buch *Escape from Freedom* (Deutsch: Die Furcht vor der Freiheit; Fromm 1973) dargelegt, das 1941 erstmals erschienen ist. Darin setzt er sich vor dem Hintergrund des Aufstiegs von Adolf Hitler mit grundlegenden Fragen zur Freiheit auseinander: »Kann Freiheit zu einer Last werden, die den Menschen so schwer bedrückt, daß er ihr zu entfliehen sucht? Woher kommt es dann, daß Freiheit für viele ein hochgeschätztes Ziel und für andere eine Bedrohung bedeutet?« (Fromm 2012: 11).

Fromms psychoanalytisch basierte Grundannahme ist, dass Freiheit das Resultat eines Individuationsprozesses⁸ darstellt, d.h. dass ein Individuum dann frei ist, wenn es

8 Wie bereits eingangs erwähnt, berücksichtigt Fromm in seinen Ausführungen kulturelle Aspekte, was aus kulturpsychologischer Sicht als sehr positiv hervorzuheben ist. Allerdings zeigt sich an der Art, wie Fromm über kulturelle Entwicklungen oder auch über Kulturen und Religionen schreibt, dass zum Entstehungszeitpunkt des Buches viele kritische Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte noch nicht geführt worden waren: So enthält die von Fromm verwendete Bezeichnung »primitive Religionen« (Fromm 2012: 31) für Religionen, die auf dem Ideal des Einsseins mit der Natur beruhen, eine gewisse Hierarchisierung, die wiederum auf einen »Nostrozentrismus« verweist. Dieser manifestiert sich, wenn Fromm das – durchaus kritisierbare – biblische Motiv der »Herrschaft über die Natur« (Fromm 1973: 43) eher unreflektiert aufgreift und als wichtigen Bestandteil des Individuationsprozesses bezeichnet (in neueren Übersetzungen wird zwar der etwas schwächere Begriff der »Meisterung der Natur« verwendet, am zugrundeliegenden Motiv ändert das jedoch nichts; Fromm 2012: 32). Außerdem kann gefragt werden, ob das Ideal eines »freien, über sich selbst bestimmenden [...] Individuums« nicht auch auf eine gewisse, kulturell beeinflusste Sichtweise hindeutet, die nicht auf alle kulturellen Kontexte gleichermaßen übertragbar ist. Was dies für Fromms Konzept der Freiheit bedeutet, könnte in künftigen Forschungsarbeiten unter Einbezug kultursensibler Perspektiven näher beleuchtet werden.

sich von seinen primären Bindungen losgelöst und eine unabhängige Persönlichkeit erreicht hat (Fromm 2012: 32). Diesen Individuationsprozess beschreibt Fromm nicht nur für Beziehungen auf Mikroebene (also beispielsweise im innerfamiliären Kontext), sondern auch auf Makroebene, in gesellschaftlichen Zusammenhängen (vgl. ebd.: 24f.), wobei er seine These an historischen Kontexten illustriert (v.a. am Beispiel der Reformation, ebd.: Kap. 3: 36–79).

Die so verstandene Freiheit muss jedoch sinnvoll gefüllt werden, beispielsweise durch Solidarität mit den Mitmenschen, durch »spontanes Tätigsein, Liebe und Arbeit« (Fromm 2012: 32). Gelingt dies nicht, so machen sich Gefühle der Isolation und der Unsicherheit, ja sogar der Ohnmacht und der Bedeutungslosigkeit breit. Dies führt wiederum zu einer Unterwerfung unter autoritäre Führer, die »eine Milderung der Unsicherheit« (ebd.: 33) versprechen, den Menschen aber gleichzeitig seiner Freiheit berauben (ebd.: 33).

Mit diesen sehr grundlegenden Abhandlungen rund um die Frage, ob Freiheit ein menschliches Grundbedürfnis ist und woraus sich dieses speist, unterscheidet sich Fromms Anliegen deutlich von den Analysen zur Freiheit, die in dieser Arbeit vorgenommen werden. Denn die Äußerungen der Teilnehmenden an meinem Forschungsprojekt beziehen sich auf einen spezifischen Kontext, in dem Freiheit erlebt wird, und weniger auf derart grundlegende Fragen. Von Interesse erscheint Fromms Arbeit aber – abgesehen von der kulturpsychologischen Herangehensweise – auch deshalb, weil er sich intensiv der Frage widmet, ob und warum Freiheit zur Bedrohung werden kann (s.o.). Bedrohungsgefühle lassen sich auch aus meinen Daten herausarbeiten (vgl. Kap. V. 2.3.3), wobei ich Fromms diesbezüglich auf das Individuum fokussierte Überlegungen um neue Aspekte ergänzen kann.

Freiheit aus sozial- und kulturanthropologischer Sicht

Zum Abschluss der theoretischen Auseinandersetzungen zur Freiheit nehme ich auf ausgewählte Teile des sozial- und kulturanthropologischen Diskurses Bezug, um einerseits Parallelen zu psychologischen Abhandlungen aufzuzeigen und um andererseits weitere für meine Arbeit bedeutsam erscheinende Aspekte zu ergänzen. Demnach geht es auch hier nicht um eine erschöpfende Darstellung des Diskurses in der Sozial- und Kulturanthropologie, sondern vielmehr darum, die vorgenommene psychologische Verortung »anzureichern«.

Die bei Erich Fromm angeklungene Berücksichtigung kultureller Aspekte im Zusammenhang mit Freiheit erfolgt vor allem in sozial- und kulturanthropologischen Arbeiten, die insbesondere zu Beginn bis Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden. Im Fokus stehen dabei die kulturell unterschiedlichen Verständnisse von Freiheit (z.B. Lee 1963; Leach 1963, vgl. auch Westcott 1988: 28f.). Davon abgesehen weist die anthropologische Forschung eine Parallele zu den bereits diskutierten psychologischen Auseinandersetzungen auf: Auch hier wird intensiv die Frage diskutiert, ob Freiheit überhaupt ein Forschungsthema der Anthropologie darstellen sollte, wobei die Skeptiker*innen argumentieren, Freiheit sei ein »westlich« geprägter, politischer Slogan, der Rest der Welt würde hingegen nicht von Freiheit, sondern eher von Rechten, Privilegien usw. sprechen (Bidney 1963: 6). Diese Diskussion ist – wie in der Psychologie auch – bereits älter und hat (zumindest meinem Eindruck zufolge) zu keiner erkennbaren intensiven Beforschung des

Freiheitsthemas geführt. Dennoch gibt es vereinzelt neuere anthropologische Beiträge, die sich mit Freiheit auseinandersetzen. So nimmt Mario Vötsch (2010) das als normativ kritisierte Verständnis von Freiheit zum Ausgangspunkt, um diesem einen praxeologischen Zugang entgegenzusetzen: Er plädiert dafür, statt des theoretischen Begriffs auch die »andere Seite« (ebd.: 21) der Freiheit zu untersuchen, nämlich deren praktischen Vollzug, die Bedingungen, Einschränkungen und Effekte (ebd.: 21). Dabei sieht er Freiheit – in Anlehnung an Foucault – als ein Korrelat von Machtverhältnissen, bei denen es immer auch um bemächtigen und ermächtigen geht (ebd.: 23). Dieses meiner Ansicht nach durchaus voraussetzungsvolle Verständnis scheint als Ausgangsbasis für meine Arbeit weniger sinnvoll, weil Freiheit damit in eine sehr spezielle Verortung erhält. Der Blick auf den praktischen Vollzug von Freiheit stellt hingegen eine wichtige Ergänzung zu den in der Psychologie diskutierten Freiheitskonzeptionen dar und wird – soweit aus den Daten rekonstruierbar – herausgearbeitet.

2.2 Empirische Analysen

Als Auftakt der Analysen zur Freiheit wähle ich einen kurzen Ausschnitt aus dem Interview mit *Tamara*, die ihre Ausführungen zur Freiheit wie folgt einleitet: »Diese=dieses Gefühl (.) ähm (1) ja dieses Gefühl von (1) ähm Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Demokratie das wollte ich eigentlich mit mit n religiösen Bild noch verbinden.« (Z. 18–19, *Tamara* 2017).

Tamaras wiederholter Hinweis auf *dieses Gefühl* von Freiheit deutet darauf hin, dass sich Freiheit eben nicht nur durch das Wissen um deren Existenz auszeichnet, sondern vor allem die emotionale Komponente und damit das Freiheitserleben (vgl. Wirtz 2021a: 16) von Bedeutung ist. Diese emotionale Komponente schwingt in zahlreichen Ausführungen mit und mag auch der Grund dafür sein, dass *Leo* (2017) Freiheit als eines der Grundbedürfnisse aller Lebewesen (also nicht nur der Menschen)⁹ bezeichnet.

Abgesehen von der Betonung der Gefühlskomponente stellt *Tamara* mit dem Verweis auf Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit inhaltlich beschreibbare Formen der Freiheit heraus. Da diese und andere Formen der Freiheit bei vielen Teilnehmenden den Ausgangspunkt der Ausführungen bilden, werden im ersten Teil der Analysen die verschiedenen Freiheitsformen herausgearbeitet, die von den Teilnehmenden erlebt und erörtert werden. Diese Formen der Freiheit sind zum Teil im Grundgesetz verankert, wobei sich zeigen wird, dass die Ausführungen der Teilnehmenden über die rein rechtlichen Aspekte deutlich hinausgehen. Zum Teil wählen die Teilnehmenden ein einziges Symbol, anhand dessen sie dann mehrere Freiheitsformen erörtern. Das lässt vermuten, dass die jeweiligen Freiheitsformen bisweilen als zusammenhängend erlebt werden. Diese Ver-

9 *Leo* ist der einzige Teilnehmer, der nicht nur auf das menschliche Freiheitsbedürfnis und -erleben verweist. Den Fokus auf das menschliche Freiheitserleben teilen aber auch die eingangs diskutierten wissenschaftlichen Beiträge. Andere Lebewesen werden darin entweder erst gar nicht thematisiert, oder aber das Freiheitserleben wird als etwas rein Menschliches entworfen, das den Menschen vom Tier abhebt, das nur instinktgesteuert sei (Fromm 2012: 29f.).

schränkungen sowie die Reaktionen auf die erlebte(n) Freiheit(en) stehen im zweiten Teil der Analysen im Vordergrund.

2.3.1 Formen von Freiheit

Meinungsfreiheit

Neben *Tamara* sprechen noch weitere Teilnehmende die Meinungsfreiheit in Deutschland an, wobei sich die Äußerungen bezüglich ihrer Detailliertheit unterscheiden. Während *Leo* (2016) und *Tamara* (2017) lediglich knapp und im Zusammenhang mit der Nennung anderer Freiheiten auch die Meinungsfreiheit erwähnen, liefern *Sophie* (2017) und *Samira* (2016) konkrete Beispiele, die sie auch erläutern. Bevor ich auf diese Beispiele eingehe, möchte ich kurz aufzeigen, in welchem Zusammenhang *Tamara* und *Leo* auf die Meinungsfreiheit zu sprechen kommen.

Tamara (2017) nennt die Möglichkeit, ihre »Meinung äußern« (Z. 24) zu können, im Kontext von Religionsfreiheit und Demokratie, wobei sie die Religionsfreiheit als Aufhänger wählt (vgl. S. 219). *Leo* hingegen steckt den Möglichkeitsraum ab, den die Freiheit, die er in Deutschland erlebt, ihm einräumt: »You can speak anything you can do anything you like, you can make anything« (Z. 171–172, *Leo* 2016). Er könne sagen und tun, was er wolle, wobei er im Anschluss noch eine Einschränkung vornimmt: Die Handlungen müssten gesetzeskonform sein. Diese Einschränkung scheint *Leo* jedoch eher als Lernaufgabe (»you must ah learn the law«, Z. 173, *Leo* 2016) anzusehen, denn als Herausforderung oder Problem.

Ähnlich wie *Leo* oder *Tamara* nennt auch *Sophie* die Meinungsfreiheit im Kontext mit anderen Freiheiten, führt aber dezidiierter aus, was diese für sie konkret bedeutet:

(.) Ähm: genau Frieden und äh Freiheit und so oder was mer a imma deutlicher werd, dass mia doch extrem vuile Freiheit auch ham. (.) Hier in Deutschland, °äh°, (.) aber da im Vergleich zum Beispiel zur Türkei oder jetzt a überhaupt ähm: (1) im Vergleich zu andere Länder, was ma in den Medien immer so hört. (.) Ähm: (1) genau d=also:, ich hab glaub i au versucht no a Zeitung zum Fotografiern, (.) aber jetzt ähm wegen Meinungsfreiheit, weil ma wirklich und Pressefreiheit. (1) Weil ma halt wirklich, wenn ma:, irgendner Meinung is, kann ma des a wirklich (.) frei sogen in Deutschland//mhmm//und äh werd jetzt net (.) unmittelbar deswegen irgendwie oder irgendwie Nachteile deswegen. (.) In den meisten Fällen zumindest und (.) ähm: (.) genau des find i eigentlich a, äh (1) ja sehr hohes Gut dann a in Deutschland einfach (.) ja Freiheit, obwohl ma immer äh jammert und si beschwert [...] (*Sophie* 2017)

Den Aufhänger für *Sophies* Ausführungen zur (Meinungs-)Freiheit bildet ein Foto von ihrer Hand, mit der sie ein Friedenszeichen macht. *Sophie* leitet jedoch vom Frieden gleich unmittelbar zur Freiheit über, was einerseits darauf hindeutet, dass sie hier eine enge Verbindung sieht, aber auch vermuten lässt, dass das Freiheitsthema für *Sophie* noch bedeutsamer erscheint oder zumindest gerade präsenter ist. Dabei hebt sie zunächst einen quantitativen Aspekt hervor, indem sie auf die »extrem vuile(n)« Freiheit(en) (Z. 109) in Deutschland hinweist, wobei das verwendete *mia*¹⁰ annehmen lässt, dass sie sich selbst

10 Das bayerische »mia« bedeutet »wir«.

als Teil Deutschlands sieht. Die Türkei und etwas unspezifischer »andere Länder« (Z. 111) grenzt sie diesbezüglich und indem sie auf entsprechende Medienberichte verweist, als negative Gegenhorizonte ab. Die Konkretisierung der »Freiheitsthese« erfolgt dann auf inhaltlicher Ebene, und zwar am Beispiel der Meinungs- bzw. Pressefreiheit. Dass *Sophie* diese beiden Freiheiten vermeintlich gleichsetzt, mag vor allem auch mit der Verortung der Meinungsfreiheit auf der Meso- bzw. Makroebene zu tun haben: Auf Makroebene erfolgt Meinungsäußerung vor allem über die Organe der Medien, was eine Gleichsetzung nahelegt¹¹.

Die Wahl der Türkei als Negativbeispiel ist wohl darauf zurückzuführen, dass im Jahr 2017, als *Sophie* die Fotos aufnimmt und das Interview dazu stattfindet (das Interview wurde am 21. Mai 2017 durchgeführt), in Deutschland vermehrt über die Einschränkung der Pressefreiheit in der Türkei berichtet wird. Auch weil zu dem Zeitpunkt in der Türkei mehrere türkischstämmige deutsche Journalisten wie Deniz Yücel inhaftiert worden sind (vgl. z.B. Kazim 2017; Kimmerle/Çelikkan 2017; Schlötzer 2018). In Deutschland erlebt *Sophie* keine vergleichbar negativen Konsequenzen freier Meinungsäußerung. Dabei lässt ihre Formulierung »und äh werd jetzt net (.) unmittelbar deswegen« (Z. 113f.) vermuten, dass sie wohl an die erwähnten Presseberichte und deshalb zunächst an »drastischere« Konsequenzen wie »eingesperrt« oder »verfolgt« werden denkt. Sie kommt dann aber ins Stocken (»irgendwie oder irgendwie«, Z. 115) und fährt etwas »allgemeiner« fort, man erfahre keine »Nachteile« (Z. 115). Das mag darauf hindeuten, dass ihr der Gedanke, Journalist*innen oder auch andere Mitbürger*innen könnten in Deutschland eingesperrt werden, weil sie eine andere Meinung vertreten und diese frei äußern, doch zu unwahrscheinlich oder weit hergeholt erscheint. Das wiederum spricht klar für die Existenz der Meinungsfreiheit in Deutschland, auch wenn *Sophie* abschließend selbst eine kleine Einschränkung vornimmt, indem sie darauf verweist, dass diese Freiheit zumindest in den meisten Fällen so gegeben sei.

Sophie verhandelt die Meinungs- und Pressefreiheit vor allem im Sinne einer *bürgerlichen Freiheit* (vgl. Pauen 2011: 801). *Samiras* Ausführungen zur Meinungsfreiheit lassen sich hingegen auf einer Mikroebene interpersoneller Interaktionen verorten und repräsentieren eher eine individuelle Freiheit, wie im Folgenden anhand ihrer Ausführungen nachvollzogen werden soll. Der untenstehenden Passage ist eine Erzählung *Samiras* über einen Vortrag vorausgegangen, den sie im Jahr zuvor im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit gehalten hat. Dabei deutet *Samira* an, dass sich die Reaktionen der Zuhörenden von dem unterschieden hätten, wie sie es aus ihrem Herkunftsland, aber auch aus dem Sprachkurs in Deutschland kannte. In einer immanenten Nachfrage gehe ich auf diese Äußerung ein, worauf *Samira* antwortet:

Ähm ok. Der Unterschied ist (1) mh= hier kann man oder hier lernt man auf jeden Fall diese Streitkultur//mhm//und (.) wie man mehr lernen kann dadurch und an andere

11 Diese Unterteilung (also dass die Pressefreiheit eine Unterform der Meinungsfreiheit) darstellt, greift aus rechtlicher Sicht zu kurz, da die Pressefreiheit auch auf eine institutionelle Eigenständigkeit der Medien verweist (vgl. dazu Löw 1970: 55, der sich auf einen Beschluss des Bundesverfassungsgerichts bezieht: BVerfGE, Band 10, Blatt 121).

Seite auch seine äh Meinung aussprechen darf¹²//mhm//ich bin selber ruhiger geworden (2) mh= durch diese Erfahrung. Ähm und das merkt man nicht sofort. Ich mein das hat ja eine Weile gedauert bis ich das ähm (1) äh bis ich so ruhig geworden bin und auch auf:: äh gesunde Weise ich meine nicht ruhig weil mir das langweilig oder ruhig weil äh (.) ich De=pression habe (.) sondern ist ruhig weil mh=ähm jeder kann auch wenn sie streiten @(.).@ aber jeder darf seine Meinung bis zum Ende aussprechen//mhm//äh und das was ich mh bei äh bei dem Vor=Vortrag erlebt habe. Dass ähm dass diese Interesse ähm alles von den Neuen zu hören und gut zuhören und ähm und wie ich gesagt wenn diejenigen andere Meinung haben dann sagen sie das und in aller Ruhe das heißt das nicht gegen (uns) sondern gegen unsere Meinung [...] (Samira 2018)

Samiras Ausführungen firmieren unter dem Schlagwort der »Streitkultur« (Z. 200), wobei sie aufzeigt, was die Streitkultur, die sie in Deutschland erlebt, ihrer Meinung nach ausmacht und welchen Effekt diese auf sie habe. Streitkultur heißt für *Samira*, dass jeder sich äußern dürfe und auch jeder seine Meinung »bis zum Ende aussprechen darf« (Z. 206), d.h. niemand wird »abgewürgt«, unterbrochen oder zum Schweigen gebracht. Vielmehr würden die Menschen mit Interesse zuhören und wären auch interessiert an Neuem. Wer wiederum eine andere Meinung habe, der würde diese »in Ruhe« (Z. 209) vorbringen, und zwar ohne das Gegenüber persönlich zu kritisieren, sondern lediglich die Sache. Was *Samira* hier unter dem Schlagwort der *Streitkultur* verhandelt, wird in der interkulturellen Forschung meist als »Direktheit« (Thomas 2005: 26) oder »Schwacher Kontext« (Schroll-Machl 2016: 171) bezeichnet und beschreibt genau das, was *Samira* hier herausarbeitet: Kritik wird sach- und nicht personenbezogen geäußert (ebd.: u.a. 184).

Das Recht auf freie Meinungsäußerung (Art. 5, GG) scheint sich also auch auf interpersonaler Ebene zu manifestieren, wobei Geflüchtete und in Deutschland geborene Menschen diese scheinbar¹³ unterschiedlich in den Blick nehmen. Während *Samira* in ihren Ausführungen von Erfahrungen auf Mikroebene spricht, beziehen sich *Sophies* Äußerungen vor allem auf die Makroebene. Das mag daran liegen, dass die kulturell ausgehandelte Meinungsfreiheit für *Sophie* so selbstverständlich ist, dass ihr diese gar nicht bewusst ist und – aufgrund mangelnder konträrer Erlebnisse – auch nicht reflektiert wird/werden muss. *Samira* hingegen scheint diese Form der Meinungsfreiheit so nicht gekannt zu haben, wird nun aber in ihrem (beruflichen) Alltag damit konfrontiert, weshalb ihr diese unmittelbar auffällt. Auf Meso- bzw. Makroebene wird das Thema Meinungsfreiheit jedoch häufiger verhandelt, beispielsweise in Form von Medienberichten oder auch im Rahmen des öffentlichen Diskurses. An beiden hat *Sophie* möglicherweise stärker teil, beispielsweise aufgrund einer höheren Kontaktdichte zu »Deutschen«, aber

12 *Samira* verwendet zwar nicht das Schlagwort der *Freiheit*, allerdings rechtfertigt meiner Ansicht nach nicht zuletzt ihre Formulierung, man dürfe in Deutschland seine Meinung aussprechen, eine Zuordnung zum Phänomen der Meinungsfreiheit.

13 Ich spreche hier bewusst von »scheinbar«, da die herausgearbeiteten unterschiedlichen Äußerungen zur Meinungsfreiheit insbesondere auf Äußerungen von *Samira* und *Sophie* zurückgehen und daher nur vermutet werden kann, dass hier die Differenzlinie »in Deutschland sozialisiert vs. nicht in Deutschland sozialisiert« von Bedeutung ist. Hier könnten aber auch persönliche Faktoren eine (größere) Rolle spielen bzw. müssen mitberücksichtigt werden: So studiert *Sophie* Jura, was vermutlich auch ihren Fokus auf rechtliche Aspekte und die Makroebene (mit)begründet, während *Samira* Psychologin ist und damit vielleicht auch stärker die Mikroebene in den Blick nimmt.

auch, weil ihr deutschsprachige Medien leichter zugänglich sein dürften (sowohl was das Wissen darüber als auch das Sprachverständnis angeht). Zudem hat *Sophie* mit einem Jurastudium begonnen, in dem während der ersten Semester auch die Grundrechte behandelt werden¹⁴.

Demokratie und Mitbestimmung¹⁵

Die oben diskutierte Meinungs- und Pressefreiheit werden mit als Grundpfeiler einer demokratischen Ordnung bezeichnet, weshalb es nur folgerichtig erscheint, dass *Sophie* im Zuge ihrer Ausführungen zur Meinungsfreiheit auch auf weitere demokratische Grundprinzipien wie die Mitbestimmung und damit einhergehende Aushandlungsprozesse eingeht:

in F-Stadt wo i ja studier, da is ja jetzt halt so des, die Diskussion oder war die Diskussion, ob die XY-Ausstellung (1) kemma soll oder net und da ham se an Bürgerentscheid eben gmacht und dann ham halt äh, da warn da au so die Diskussionen eben äh söll i mir dann ah:, (.) ähm, so a Industriegebiet oder so=d ähm is ja oft, äh für XY-Ausstellungen sölln so ähm Industriegebiete wieder bepflanzte werden//mhm, mhm//oder so. Und da war eben die Diskussion da hammer scho a Naturschutzgebiet, wo die des (.) eben da macha wollten und ob des dann (.) besser oder weniger guad is//ja//, aber (1) ähm: (1) genau da war halt so die Diskussion äh:, da werd einfach vui diskutiert übe:r Begrünung oder net//mhm, mhm//und da werden dann a die Bürger eben gefragt (*Sophie* 2017)

Der obigen Interviewpassage gingen *Sophies* Ausführungen über Naturschutzmaßnahmen voraus, die unter dem Fachbegriff der »Eingriffsregelung« (Bayerisches Staatsministerium für Wohnen, Bau und Verkehr 2021)¹⁶ firmieren und letztlich die Tatsache beschreiben, dass bei baulichen Maßnahmen (*Sophie* nennt als Beispiel den Bau eines »Kreisel« [Anm.: gemeint ist hier ein Kreisverkehr], Z. 70), die mit (erheblichen) Eingriffen in die Natur einhergehen, ausgleichende Maßnahmen angestrengt werden (*Sophie* zufolge wird der Kreisverkehr begründet). Diese Maßnahmen scheinen von *Sophie*, auch wenn es dafür eine gesetzliche Grundlage gibt (§ 14 u. 15, BNatSchG, die allerdings von *Sophie* so nicht angeführt wird), als fürsorglich erlebt zu werden. Um jedoch sicherzustellen, dass die fürsorglichen Maßnahmen auch wirklich den gewünschten Effekt für die Natur haben, scheint *Sophie* Aushandlungsprozesse wie den oben beschriebenen für sinnvoll zu erachten, wie sich zumindest aus der Sequenzialität der Ausführungen ableiten lässt.

14 Zur Sicherung der Anonymität verweise ich hier stellvertretend auf einen Plan der Universität Bayreuth (2016), da meine Arbeit an dieser entstanden ist. Im Abgleich mit den Plänen anderer Universitäten lassen sich hier aber große Übereinstimmungen ausmachen.

15 Hier wäre zu diskutieren, ob und inwiefern Demokratie eine »Form« der Freiheit darstellt und nicht eher Bedingung derselben. Da *Sophie* jedoch vor allem den Aspekt der Mitbestimmung hervorhebt, der beispielsweise von Petersen und Mayer (2005: 35f.) als eine Form der Freiheit angeführt wird, habe ich mich entschieden, diesen Aspekt unter die Freiheitsformen zu subsumieren.

16 Ich zitiere hier einen Leitfadens des bayerischen Staatsministeriums für Wohnen, Bau und Verkehr. Eine bayerische Version bot sich deshalb an, weil die Teilnehmerin dort lebt und studiert. Vergleichbare Leitfäden finden sich auch in anderen Bundesländern.

So zeigen die obigen Ausführungen, wie unter der Prämisse, dass Naturschutz wichtig ist, die konkreten Maßnahmen im Einzelfall ausgehandelt werden. Dieser Aushandlungsprozess ist, wie *Sophies* Wiederholungen nahelegen, durch intensive Diskussionen gekennzeichnet, bei denen die (vermuteten) Konsequenzen einer Entscheidung im Hinblick auf deren Kosten und Nutzen abgewogen werden. Anders als bei Diskussionen zu anderen Themen scheint *Sophie* die hier skizzierten Diskussionen als sehr positiv zu erleben. Das mag daran liegen, dass sie diese, anders als die im Zuge der Flüchtlingsdebatte (vgl. S. 245), letztlich als eine Möglichkeit zur konstruktiven Lösungsfindung sieht, die im vorliegenden Fall dann sogar zu einer noch direkteren Mitbestimmung geführt haben, nämlich einem Bürgerentscheid. Somit steht am Ende des intensiven Austauschs von Für- und Wider-Argumenten keine Top-down-Entscheidung durch die verantwortlichen Behörden, sondern eine Abstimmung unter Einbezug der Bürger*innen. Diese Mitbestimmung scheint für *Sophie* zudem eine Art Kontrollfunktion zu erfüllen, durch die sichergestellt wird, dass »die Politik (.) net komplett (machen kann) was wuill« (Z. 88f.), was in anderen Ländern, wie in der Türkei, aber anders sei.

Bewegungsfreiheit

Manche Teilnehmende verbinden mit Deutschland, dass sie sich frei bewegen können, wobei sich zwei Formen abzeichnen, die im Folgenden genauer analysiert werden sollen: Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum sowie deutschland- und europa- bzw. weltweite Bewegungs- bzw. Reisefreiheit.

Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum

Die Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum wird ausschließlich von Geflüchteten thematisiert, wobei sich insbesondere *Samira* bei der ersten Erhebung im Jahr 2016 intensiv zu diesem Thema äußert. Die Analyse startet daher auch mit einem Bild, das *Samira* im Jahr 2016 aufgenommen hat:

Abbildung 15: Frauen am Brunnen



Foto Nr. 7, Samira 2016

In der Bildmitte sind zwei Frauen mittleren Alters zu sehen. Neben der links sitzenden Frau befinden sich eine blaue Jacke sowie eine Getränkedose. Zu Füßen der Frau lehnt ein ebenfalls blauer Rucksack. Die (von der Betrachterin aus gesehen) linkssitzende Frau ist zur Kamera gewandt, die andere Frau sitzt mit dem Rücken zur Kamera, dreht sich allerdings über ihre linke Schulter zur Fotografin bzw. zur*in Betrachter*in (Segment 1). Beide sitzen auf einer sockelartigen, kreisrunden, nach rechts offenen Einfassung eines ebenerdigen Brunnens (Segment 2). Am rechten Bildrand steht ein Fahrrad, das wirkt, als sei es nur kurz dort abgestellt worden (Segment 3). Im Hintergrund befindet sich eine Häuserzeile mit Geschäften. Im rechten oberen Bildbereich sind außerdem mehrere Passant*innen zu sehen, entweder auf einer Bank sitzend oder sich nach rechts bzw. links bewegend (Segment 4). Der gesamte Bereich um den Brunnen herum ist mit grauen, rechteckigen Steinen gepflastert (Segment 5).

Beide Frauen tragen Sonnenbrillen und kurze Hosen sowie kurzärmelige bzw. ärmellose Blusen. Die Kleidung der beiden Frauen wirkt sportlich leger, was vermuten lässt, dass die beiden in ihrer Freizeit unterwegs sind¹⁷. Die Frau, die mit dem Rücken zur Betrachterin sitzt, hält vermutlich die Füße ins Wasser, zumindest wirkt es so, weil sie ihre Füße auf der dem Brunnen zugewandten Seite hat und das Wasser vermeintlich – wenn auch nicht hoch – so doch bis zu dessen Rand reicht. Die Frauen stützen sich beide mit einem Arm ab, ihre Oberkörper sind leicht nach hinten geneigt, der andere Arm ist jeweils im Schoß abgelegt. Die links sitzende Frau hat ihr linkes Bein abgewinkelt und das rechte Bein darüber gelegt, das (scheinbar) ›locker‹ über den äußeren Brunnenrand hängt. Beide Frauen lächeln und vermitteln durch ihre Körperhaltung und ihren Gesichtsausdruck einen fröhlichen und entspannten Eindruck. Die beiden Frauen haben keinen Körperkontakt, sitzen aber doch so nah beieinander (die Oberschenkel berühren einander fast), dass sie sich vermutlich gut kennen und miteinander befreundet oder bekannt sind. Es wirkt, als würden die beiden gemeinsam Zeit verbringen und eine Pause bei einem Stadtbummel oder einer Wanderung einlegen, vielleicht handelt es sich bei den beiden auch um (Tages-)Touristinnen.

Der Ort, an dem sich die beiden Frauen aufhalten, wirkt wiederum so, als sei er gezielt zum Innehalten geschaffen worden. Die Umfassung des Brunnens ist so breit, dass Menschen darauf bequem sitzen, ja eigentlich sogar liegen könnten. Dass die Umfassung auch tatsächlich zum Sitzen genutzt werden kann, ist ihrer Höhe zu verdanken, die ich auf ca. 50 cm, also ungefähr Kniehöhe eines erwachsenen Menschen, schätzen würde. Die Fontänen des Brunnens sind schön anzusehen, das (hier nur imaginierte) Rauschen und Plätschern der Fontänen wirkt beruhigend, das (allenfalls knöchelhohe) Wasser kann zur Abkühlung genutzt werden. Letzteres wird dadurch möglich, dass der Brunnen ebenerdig und sowohl vom Brunnenrand aus als auch über die offene Seite (die in einen schmalen Kanal mündet) leicht zugänglich ist. Einen derartigen Brunnen würde ich in einem Park oder auch in einer Fußgängerzone vermuten, letzteres bestätigt sich beim Einbezug der Segmente 3 und 4. Der Brunnen befindet sich in einer Fußgängerzone, die Geschäfte sind geöffnet, und da vor allem ältere Passant*innen und Menschen mit Kindern unterwegs sind, wurde die Aufnahme vermutlich tagsüber – vielleicht am frühen Nachmittag – gemacht; also während ein Großteil der Bevölkerung arbeitet. Die

Passant*innen blicken – mit einer Ausnahme – nicht in Richtung der beiden Frauen, vermutlich, weil es sich um eine für sie ›normale‹ und alltägliche Szene handelt, die keine Aufmerksamkeit erregt. Lediglich die Tatsache, dass das Setting mit einer Einmalkamera fotografiert wird, scheint zum Teil Interesse zu wecken, da die beiden Damen, die im Hintergrund auf einer Bank sitzen, in Richtung der Fotografin blicken (aber eben in Richtung der Fotografin und nicht zu den beiden sitzenden Damen).

Aus den obigen Beschreibungen und ersten Interpretationen lässt sich schlussfolgern, dass hier zwei befreundete (oder miteinander bekannte) Frauen unterwegs zu sein scheinen, die gemeinsam für einen Moment innehalten, sich erfrischen und entspannen. Dieses Innehalten erfolgt in einem dafür vorgesehenen und gestalteten öffentlichen Raum. Die Situation weckt bei den ebenfalls im Bild befindlichen Passant*innen keine Aufmerksamkeit¹⁸ und scheint somit wohl als alltäglich und ›normal‹ erachtet zu werden.

Samira, die dieses Foto aufgenommen hat, äußert sich dazu wie folgt:

[...] Aber ähm, aber (.) ist, äh, ist total in Ordnung, wenn ich mein Füße in, in Wasser äh: rein und äh ich kümmerge nicht um was die Leute sagen//mhm//. Bei uns de, das Mädchen muss immer sehr äh, sehr vorsichtig mit diese Situation äh sich äh ver=verhalten//mhm//und das ist die, da=das, da, das, die andere, (.) was ich mag hier [...] (*Samira* 2016)

Samira betont, dass es in Deutschland »total in Ordnung« (Z. 17) sei, die Füße – wie sie im Vorfeld betont – »spontan« (Z. 15) ins Wasser zu halten und dass sich die beiden Frauen nicht darum kümmern würden, was die Leute sagen. Dieses *Nicht Kümmern* um das, was andere sagen, scheint jedoch den beiden fotografierten Frauen vor dem Hintergrund der obigen Bildanalyse auch insofern leicht zu fallen, als die Leute ohnehin keinen Anstoß an ihrem Verhalten zu nehmen scheinen (s.o.). Aus *Samiras* Ausführungen geht hervor, dass die Situation in ihrem Herkunftsland in Syrien (»Bei uns«, Z. 18) mehr Aufsehen erregen würde: Dort müssten vor allem die Mädchen in derartigen Situationen vorsichtig sein, was vermuten lässt, dass sie sich – im Vergleich zu den Männern – nicht einfach im öffentlichen Raum entspannen und dabei noch ihre Schuhe ausziehen können. Diese An-

17 An anderer Stelle (vgl. S. 232) wird die Frage diskutiert, inwiefern sich die Menschen in Deutschland situationsangepasst kleiden. Hier sei vorweggenommen, dass einige nach Deutschland Geflüchtete den Eindruck haben, dass sich die Menschen in Deutschland nicht situationsangepasst kleiden würden. In den hier angestellten Interpretationen zeigt sich, dass es situationsentsprechende Kleidung auch in Deutschland gibt, vermutlich sind aber die Übergänge fließender und die Grenzen weniger starr. Die wahrgenommenen Unterschiede verweisen also darauf, dass hier einmal mehr die Relationalität der Perspektiven mit zu berücksichtigen ist.

18 Das Blickverhalten im öffentlichen Raum wird nochmals an anderer Stelle thematisiert (S. 311). Dort wird herausgearbeitet, dass Menschen, an denen beispielsweise die Kleidung als nicht »normal« erachtet wird, eher aus einer gewissen Entfernung betrachtet werden, nicht aus nächster Nähe. Die Passant*innen, die auf dem oben abgebildeten Foto zu sehen sind, befinden sich aber in einer Entfernung, in der unverhohlene Blicke m.E. möglich wären, wie sich an den beiden auf der Bank sitzenden älteren Damen demonstrieren lässt, die zur Fotografin hinübersehen.

nahme bestätigt sich im weiteren Verlauf des Interviews, in dem *Samira* ihre Aussagen über die Bewegungsfreiheit der Frau im öffentlichen Raum konkretisiert:

I=ich, ich verbinde die spon-, äh Spontansachen immer mit die Frauen//mhm//. Weil bei uns die Männer dürfen alles//mhm, mhm//, aber die Frauen dürfen nicht//mhm//und ich muss immer auf meine äh Kleidung aufpassen//mhm, mhm//als ich in meine Heimat äh war ja. Aber hier ist äh ich finde die Frau hat einfach (.) mehr Platz//mhm//, um spontan zu sein//mhm, mhm//. Sie, sie darf alles in de Straße mach=machen//mhm//wie die (.) Mann//mhm//und das was ich meine. [...] (*Samira* 2016)

Den Aufhänger für die obigen Ausführungen bildet meine immanente Nachfrage nach weiteren Beispielen, da *Samira* im Vorfeld gesagt hatte, sie hätte gerne noch mehr Fotos gemacht, hätte aber immer keine Zeit gehabt, zu fotografieren. *Samira* führt daraufhin an, dass in Deutschland viele Frauen mit Kindern Fahrrad fahren würden, die obige Passage schließt direkt an.

Auffallend ist daran, dass *Samira* mehrfach das Wort *spontan* verwendet, wobei sie dem eigenen Bekunden nach die Spontanität mit Frauen (in Deutschland) assoziiert. Der Begriff der Spontanität legt dabei zunächst nahe, dass *Samira* Aktivitäten im öffentlichen syrischen Raum länger planen musste (wer trifft sich, wann, wo und mit wem, wie sind die Begebenheiten dort?), während das in Deutschland auch spontan möglich ist. Darüber hinaus könnte das Wort *spontan* hier auch dafür stehen, dass *Samira* es in Deutschland als einfacher erlebt, spontanen Bedürfnissen nachzugehen, also beispielsweise »einfach so« im öffentlichen Raum innezuhalten, sich zu entspannen und fortzubewegen, ohne dafür Sanktionen fürchten zu müssen oder vorab überlegen zu müssen, ob das Verhalten gesellschaftlich akzeptiert ist. Die hier skizzierte Form der Bewegungsfreiheit könnte im Sinne Westcotts am ehesten als *Circumstantial Freedom* beschrieben werden, die aber auch den Aspekt der *Opportunity* beinhaltet, also, dass der öffentliche Raum in Deutschland *Samira* (2016) die Möglichkeit bietet, spontan zu sein. Im Vergleich zu Syrien, wo wiederum nur Männer diese Freiheit zu genießen scheinen, Frauen aber nicht, zeichnet sich die Situation in Deutschland durch eine Freiheit von Restriktionen aus.

Die sich hier abzeichnenden Unterschiede lassen auf kulturelle Einflussfaktoren schließen: In Syrien wurde offenbar (im Vergleich zu Deutschland¹⁹) eine stärkere Trennung von öffentlicher und privater Sphäre ausgehandelt, wobei die weiblichen Zuständigkeiten in letzterer verortet sind. Möglicherweise spielen aber auch politische Aspekte eine Rolle, und zwar insofern, als Einschränkungen der (weiblichen) Bewegungsfreiheit besonders in Ländern vorkommen, in denen Menschen »Opfer von Verfolgung und Gewalt« (vgl. Welskop-Deffaa 2017: 100) werden²⁰. In einer Interpretationsgruppe äußerte

19 Der angestrengte Vergleich sollte nicht falsch verstanden werden: Eine Sphärentrennung, mit einer Verortung weiblicher Zuständigkeit in der privaten Sphäre, existiert auch in Deutschland (Plannert 2000: 19). *Samiras* Aussage lässt aber vermuten, dass sie die Trennung in Syrien als noch stärker erlebt.

20 Welskop-Deffaa (2017) führt nicht näher aus, was sie unter Verfolgung versteht und auch eine Begründung für ihre These liefert sie nur ansatzweise. So schreibt sie, dass die Beschränkungen nicht

eine irakische Teilnehmerin sogar, dass sich in ihrem Herkunftsland weder Frauen noch Männer im öffentlichen Raum aufhielten, weil die Gefahr terroristischer Anschläge zu hoch sei.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass *Samira* explizit vom Platz auf der »Straße« (Z. 40) spricht, für sie (und die anderen, die sich dazu äußern) scheint es also um die Bewegungsfreiheit im *öffentlichen* Raum und nicht in der privaten Sphäre zu gehen. Dies scheint deshalb von Bedeutung, weil diese Differenzierung, meinem Empfinden nach, im öffentlichen Diskurs in Deutschland so nicht mitgedacht wird. Diese Bewegungsfreiheit geht mit einer Kleidungsfreiheit einher (vgl. S. 216), wie nicht nur *Samira*, sondern auch *Amina* und *Rachida* (2016) betonen. Sich im öffentlichen Raum frei bewegen zu können heißt für viele Frauen also auch, sich so kleiden zu können, wie sie möchten (ausgenommen die Frage um das Kopftuch, vgl. S. 231)²¹.

Zur oben skizzierten Form der Bewegungsfreiheit als Freiheit, sich im öffentlichen Raum zu bewegen, äußern sich ausschließlich Teilnehmende mit Fluchthintergrund, darunter insbesondere (wenn auch nicht ausschließlich) Frauen, vermutlich, weil sie die Profiteurinnen dieser Form der Bewegungsfreiheit sind. Allerdings scheint die Wahrnehmung der Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum, so bedeutsam und fundamental sie zu Beginn eines Ankommensprozesses erscheinen mag, im Laufe der Zeit einen Wandel zu durchlaufen. So äußert sich *Samira* im Jahr 2016 intensiv zu dieser Form der Freiheit, in der darauffolgenden Befragung, im Jahr 2018, initiiert sie dieses Thema jedoch nicht mehr von sich aus. Auf Nachfrage erläutert sie, dass die (Bewegungs-)Freiheit für sie nun schon normal sei, also eine Selbstverständlichkeit darstelle. Zudem weist sie darauf hin, dass sie nun stärker die Kehrseite kennengelernt habe, nämlich die mit der Bewegungsfreiheit einhergehende Verantwortung für das eigene Leben (vgl. dazu S. 223).

Bewegungsfreiheit als Reisefreiheit und Freizügigkeit

Andere Teilnehmende sprechen ebenfalls über Bewegungsfreiheit, jedoch mit Blick auf die Reisefreiheit innerhalb der EU und damit über die deutschen Grenzen hinaus. Auch diese Form der Bewegungsfreiheit soll zunächst anhand eines Bildes analysiert werden.

immer von den »Verfolgern« (ebd.: 100) ausgingen, sondern dass es sich dabei auch um gesetzliche oder »traditionelle« (gemeint sind wohl kulturell ausgehandelte) Einschränkungen handle, die von den Verfolgern ausgenutzt würden. Das wiederum verweist auf ein Wechselspiel aus kulturellen, gesetzlichen und politischen Faktoren, die eine Einschränkung der Bekleidungsfreiheit bedingen.

- 21 Dieser enge Zusammenhang zwischen Bewegungsfreiheit und Kleidungsfreiheit wird im bereits angesprochenen Beitrag von Eva Maria Welskop-Deffaa (2017) ebenfalls deutlich. In diesem folgen die Kapitel 3. *Bewegungsfreiheit* (ebd.: 100–101) und 4. *Bekleidungs Vorschriften* (ebd.: 101f.) aufeinander, wobei sowohl im Kapitel zur Bewegungsfreiheit die Bekleidungsfreiheit thematisiert wird als auch umgekehrt.

Abbildung 16: Kutte im Schrank



Foto Nr. 26, Gretchen Müller 2017

Im Zentrum des Fotos ist eine ärmellose Lederjacke mit zahlreichen Aufnähern zu sehen (Segment 1). Die Lederjacke befindet sich auf einem Kleiderbügel, der an einer Kleiderstange hängt. Links und rechts davon sind weitere Kleiderbügel sowie eine weitere Lederjacke zu sehen, die von der Lederjacke im Zentrum zum Teil verdeckt wird (Segment 2). Den Hintergrund bildet eine holzvertäfelte (Schrank-)Wand, am linken äußeren Rand befinden sich Regalfächer und eine Schranktür, die allerdings nur noch teilweise auf der Aufnahme zu sehen sind (Segment 3).

Die Lederjacke erinnert auf den ersten Blick an die *Kutten* von *Rockern*, was die Assoziation an »schwere Jungs«, vielleicht sogar an kriminelle Milieus, weckt. Bei genauerer Betrachtung der Aufnäher relativiert sich dieser Eindruck jedoch, auch wenn die Gestaltung der Jacke auffallend an die gängiger Motorradgangs angelehnt ist (vgl. Cremer 1992: 105–109), d.h. in der Mitte befindet sich das Logo des Vereins, darüber der Vereinsname und darunter die regionale Verortung des Clubs.

Anders als bei Motorradclubs, deren Logos oft durch Attribute der Männlichkeit, der Aggression oder Gewalt geprägt sind (vgl. Cremer 1992), stellt das Vereinslogo ein sogenanntes Trike dar, ein dreirädriges Motorrad über dem sich eine Art Greifvogel, vielleicht ein Falke oder ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln befindet²². Das Trike wirkt deutlich behäbiger und weniger »cool« als zweirädrige Motorräder. Aufgrund des wohl höheren Sitzkomforts und größeren Stauraums ist es aber vermutlich besser für längere Fahrten

22 Bei Motorradgangs wird zwar zum Teil ein Adler als Symbol verwendet, allerdings scheint es in Bezug auf die Abzeichen und deren Botschaft in der Tat Abstufungen zu geben; so schreibt Farren: »[...] wogegen das Ausmaß der Unfreundlichkeit des Clubabzeichens – Totenschädel, Dämonen und Adler [...] – das Maß der kollektiven Schlechtigkeit ausdrückt, das sie anstreben.« (Farren 1987: 30).

und Reisen geeignet. Im Zusammenspiel mit dem Greifvogel sowie dem Hintergrund (eine leere Straße in freier Natur, mit aufgehender Sonne und Bergen im Hintergrund) werden Assoziationen von Weite, Grenzenlosigkeit und damit einer gewissen Freiheit, gepaart mit Stärke und Weitblick, geweckt. Die Bezeichnung *Road Captain* verstärkt diesen Eindruck noch, sie ruft Bilder der Route 66, des ›wilden Westens‹ vor das innere Auge, geprägt von scheinbar endloser Weite, durch die sich lange gerade Straßen ziehen, auf denen der/die Kapitän*in der Straße auf seinem/ihrer Motorrad unterwegs ist. Zudem bildet die Bezeichnung *Road Captain* fast schon eine etwas selbst-ironische Referenz auf die ›Funktionsbeschreibungen‹, welche die Mitglieder von Motorradclubs auf ihren Jacken tragen: Hier ordnet sich der/die Besitzer*in jedoch nicht in eine Vereinshierarchie ein, sondern stellt eine Verbindung zu dem ›Element‹ her, auf dem man/frau mit dem Motorrad unterwegs ist: die Straße. Die Selbstbezeichnung als ›Trike-Freunde‹ erweckt außerdem einen deutlich freundlicheren und zugänglicheren Eindruck als Mitglieder gängiger Motorradclubs ihn von sich pflegen.

Unter dem Schriftzug *Trike-Freunde* wird eine regionale Verortung vorgenommen: Dort steht – anders als bei internationalen Motorradclubs, die das Herkunftsland angeben – das Bundesland, ergänzt um eine Himmelsrichtung, was einer zusätzlichen Spezifizierung der ›Herkunftsregion‹ gleichkommt. Diese lokale Verankerung scheint in gewisser Weise die Ausgangsbasis für die Reisen zu bilden, die als zentrales Charakteristikum bereits im Logo angelegt sind und somit vermutlich auch einen Teil der Identität der Vereinsmitglieder ausmachen.

Die weiteren Aufnäher konkretisieren die angedeuteten Reisen und unterstreichen deren Bedeutung für die/den Jackenträger*in. Insgesamt elf Aufnäher²³ zeugen von Reisen innerhalb Deutschlands aber auch Europas, und damit von Reise- und Bewegungsfreiheit. Die Aufnäher wirken dabei wie eine Mischung aus Statussymbol und Erinnerung an die gemachten Reisen und verleihen der Jacke eine Spur von Abenteuer und (durch die Anlehnung an *Kutten* von Motorradclubs) Verwegenheit.

Mit dem abschließenden Einbezug der anderen Segmente lässt sich die *Kutte* noch etwas in das Leben der Besitzerin einbetten. Die *Kutte* wird (zum Zeitpunkt der Aufnahme) eben nicht getragen, sondern hängt ›feinsäuberlich‹ auf einem hölzernen Kleiderbügel in einer Schrankwand aus dunklem Holz (die man auch als etwas altmodisch und ja, vielleicht auch ›spießig‹ ansehen könnte). Die Weite, das Fernweh und das (grenzenlose) Reisen muten hierzu fast wie ein Widerspruch an. ›Im Bild bleibend‹ ließe sich konstatieren, dass das Reisen einen Teil eines ansonsten bodenständigen Lebens darstellt, der bei Bedarf ›aus dem Schrank geholt‹, aber eben auch wieder ›dorthin zurückgehängt‹ wird bzw. werden kann.

Gretchen Müller, die das Foto gemacht hat und der die *Kutte* gehört, spricht über die Aufnahme wie folgt:

23 Auf der Jacke befinden sich noch zwei weitere Aufnäher, die jedoch nicht von Urlaubsreisen oder Kurztrips stammen: Ein Aufnäher gibt vermutlich den Herkunftsort der Jackenträger*in an, während der andere folgenden Sinnspruch trägt: »Wir sind nicht auf der Welt, um so zu sein, wie andere uns haben wollen«. Hier wird also auf eine weitere Form der Freiheit verwiesen, nämlich die Freiheit vom (negativen) Einfluss anderer (Westcott 1988: 167).

[...] Wir sind Trikefahrer und natürlich gehört da eine Kutte dazu, die getragen wird.//mh//Wo ganz viele -äh- Abzeichen drauf sind, was wir uns schon alles angeschaut haben. Wir haben schon ein bisschen was gesehen von der Welt. Und das hab ich damit so verbunden (.) auch das geht halt in Deutschland. Man kann überall hinreisen, hat keine Einschränkungen. Ja.[...] (Gretchen Müller 2017)

Gretchen Müller erzählt, wie es scheint, nicht ohne einen gewissen Stolz, dass sie und ihr Mann »schon ein bisschen was gesehen« hätten »von der Welt« (Z. 152f.). Dieses Sammeln von Eindrücken, das auf der Kutte in Form von entsprechenden Abzeichen festgehalten wird, ist – nach *Gretchen Müllers* Bekunden – vor allem deshalb möglich, weil sie und ihr Mann in Deutschland leben und von Deutschland aus »überall« (Z. 153) hinreisen können. Woran sie die von ihr erlebte Möglichkeit, ohne Einschränkungen *überall* hinreisen zu können, festmacht, wird in der obigen Passage nicht explizit gemacht. Wie jedoch bereits der Zusatz »auch das geht halt in Deutschland« (Z. 153) vermuten lässt, reihen sich *Gretchen Müllers* Ausführungen zur Reisefreiheit ein in weitere Schilderungen darüber, was in Deutschland alles möglich ist (z.B., dass eine Familie mehrere Autos hat). Diese Vielzahl an Möglichkeiten begründet *Gretchen Müller* damit, dass Deutschland ein »Wohlstandsland« (Z. 141) sei; sie führt also ihre individuelle Reisefreiheit auf den Wohlstand²⁴ in Deutschland zurück, der es ihr und ihrem Mann ermöglicht, Europa und »einen Großteil der Welt« (Z. 160f.) anzuschauen.

Ob die vorgenommene Verknüpfung von Wohlstand und Reisefreiheit nur darauf abzielt, dass genug Geld zur Verfügung ist, um sich das Reisen überhaupt leisten zu können, oder ob auch noch andere Überlegungen mit hineinspielen, kann aufgrund der Kürze der Ausführungen nicht beantwortet werden. Da *Gretchen Müller* an anderer Stelle auf den gesellschaftlichen Wohlstand eingeht, ist durchaus denkbar, dass hier auch die Makroebene angesprochen wird. Diese zeigt sich insofern, als die individuelle Reisefreiheit auch dadurch gewährleistet ist, dass Reisende mit deutscher Staatsbürgerschaft für viele Länder kein Visum benötigen (vgl. Mau 2013: 479), bzw. (meist) relativ problemlos eines beantragen können²⁵. Der Wohlstand Deutschlands spielt in diesem Zusammenhang insofern eine Rolle, als Visa zur Steuerung der Mobilität dienen (ebd.: 469) und Visumpflicht auch immer mit vorhandenen Wohlstandsgefällen zu tun hat, d.h. bei Staatsbürgern aus (im Vergleich) ärmeren Ländern wird befürchtet, dass diese aus Armutsgründen migrieren könnten. Diese Gefahr scheint somit für Deutschland als eher gering eingeschätzt zu werden. Das wiederum wäre dann ein Indiz für die Freiheit Deutschlands gegenüber anderen Staaten (vgl. Pauen 2011: 801), die in der Reisefreiheit Ausdruck findet.

24 *Gretchen Müller* bezeichnet Deutschland zwar hier als Wohlstandsland, im Vorfeld hat sie aber auch ihre Besorgnis darüber geäußert, dass die »Schere« zwischen arm und reich in Deutschland immer weiter auseinandergehe (vgl. Z. 104–111, *Gretchen Müller* 2017).

25 Die Tatsache, dass deutsche Staatsbürger*innen kaum Einschränkungen in Form von Visabeantragungspflichten unterliegen, wird auch gerne medial aufbereitet, so existieren beispielsweise »Rankings« der »angesehensten Reisedokumente der Welt«, bei denen Deutschland mit Frankreich und Südkorea Rang 2 belegt (vgl. Hegenauer 2015).

Somit bedarf es für die Reisefreiheit, wie *Gretchen Müller* sie hier skizziert, eines Zusammenspiels aus einem freiheitlichen Verhältnis der Staaten zueinander, aber auch einer entsprechenden finanziellen Grundlage des*r Einzelnen.

Ähnlich wie *Gretchen Müller* thematisiert auch *Sophie* (2017) die Bewegungsfreiheit im Sinne einer ›Bewegung aus Deutschland hinaus‹, allerdings inhaltlich breiter gefasst und weniger auf die ganze Welt als vor allem auf Europa bezogen. Sie verhandelt das Thema unter dem Schlagwort der Freizügigkeit:

Auf jeden Fall Freizügigkeit. Des war a auf meiner Liste eben. Dass ma einfach wirklich sogar komplett in Europa ähm:: (1) frei (.) ähm, halt seinen Wohnsitz ähm: (.) wählen derf, sein Beruf. Du (.) darfst wirklich überall arbeiten (1), wo du jetzt megst und wenn du jetzt äh: heit sagst, du magst morgen lieber in nem andern Land in Europa eben arbeiten geht das a in gewissen Grenzen//mhm, mhm//natürlich aber ähm: (.) genau und a des ähm: (1) einfach äh Grenzkontrollen zum Beispiel jetzt wieder, weil eigentlich also i hab mir da grad als Kind oder so, wenn mir in Urlaub gefahrn sin äh nie Gedanken drüber gmacht//mhm//. Du bist halt dann einfach, auf einmal war man in nem andern Land//mhm//und, es war ähm:, aber es war ja wohl @net immer so@. [...] (*Sophie* 2017)

Sophie skizziert in ihren Ausführungen, was der Begriff der Freizügigkeit auf Europa bezogen für sie bedeutet: Europäer*innen können ihren Wohnsitz frei wählen und dort arbeiten, wo sie wollen. Dabei scheint sie auch eine hohe räumliche und zeitliche Flexibilität und Raum für Spontanität zu erleben: »heit sagst, du magst morgen lieber in nem anderen Land in Europa arbeiten« (Z. 34f.). In diesen Zusammenhang verweist *Sophie* zwar auch auf Grenzen, die aber ihres Erachtens nicht gravierend und zudem nachvollziehbar zu sein scheinen, wie die Formulierung »in gewissen [...] Grenzen natürlich« (Z. 35) vermuten lässt. Anders als *Gretchen Müller* führt *Sophie* die Reisefreiheit lediglich im Kanon dieser anderen Bewegungsfreiheiten an und da erst an dritter Stelle. Das mag daran liegen, dass die Reisefreiheit für *Sophie* aufgrund ihres jungen Alters (sie ist zum Zeitpunkt der zweiten Befragung 19 Jahre alt) eine Selbstverständlichkeit²⁶ darstellt bzw. dargestellt hat. Deren Bedeutung ist ihr aber offenbar bewusst geworden, als zwischenzeitlich Grenzkontrollen wiedereingeführt wurden. Im Zuge dessen scheint ihr klar geworden zu sein, dass die für sie gewohnte Reisefreiheit früher (also beispielsweise als *Gretchen Müller* ein Kind war) weitaus weniger selbstverständlich war, wie ihr Hinweis »aber es war ja wohl @net immer so@« (Z. 38) vermuten lässt.

Dass die wiedereingeführten Grenzkontrollen dennoch nur eine vergleichsweise geringe Einschränkung der Reisefreiheit darstellen, illustriert das Beispiel, das *Yavur* (2016) liefert: Er fotografiert die bewaldeten Hügel, die sich hinter dem Dorf, in dem er untergebracht ist, erheben und verweist darauf, dass sich dort – in unmittelbarer Nähe – die tschechische Grenze befindet. Diese ›grüne‹ Grenze, die (zumindest aus der Entfernung, in der *Yavur* darauf blickt) nicht als solche erkennbar ist, scheint für *Yavur* ein Symbol für eine ›friedliche‹ Grenze darzustellen, die er mit den Erfahrungen in seinem Heimatland

26 Das Schengenabkommen oder auch Schengener Übereinkommen (vgl. z.B. Auswärtiges Amt 2023), das die Grundlage der hier skizzierten Freiheiten bildet, wurde am 15. Juni 1985 zwischen Deutschland und vier weiteren Staaten geschlossen. Zu diesem Zeitpunkt war *Sophie* noch nicht geboren. Derzeit gehören 27 Staaten dem Schengenraum an.

Irak kontrastiert, wo – ihm zufolge – die Armee oder die Polizei die Grenzen bewachen und ein Grenzübertritt nicht ohne Visum möglich ist.

Ergänzend zur Reisefreiheit von Personen erlebt *Sophie* auch eine Freiheit des Warentransfers (in Bezug auf individuelle Bestellungen) innerhalb Europas: Sie könne sich aus dem Internet oder einem Katalog »irgendwas« (Sophie 2017, Z. 43) bestellen und das komme in kürzester Zeit zu ihr, und zwar ohne dass sie »extrem vuil« (Sophie 2017, Z. 45) dafür bezahlen müsse. Europa ermöglicht also nicht nur seinen Bürger*innen sich frei zu bewegen, sondern gewährleistet auch einen grenzenlosen Handel, der sich durch eine unkomplizierte Bestellung und günstige und schnelle Übermittlung von diversesten Produkten auszeichnet.

Deutschlandweite, schnelle Fortbewegung

Während die oben analysierten Beispiele zur Reisefreiheit als Form der Bewegungsfreiheit auf das Reisen *über die deutschen Grenzen hinweg* bezogen waren, liefert *Alexander* ein Beispiel der Bewegungsfreiheit *innerhalb* Deutschlands und zwar anhand der symbolträchtigen Autobahn:

[...] deutsche Autobahn, man kann so schnell fahrn wie man//mhm//kann oda wie man will//ja//ähm und was ich auch irgendwie son Stück ähm (.) Freiheit, wenn man so mag (.)//mhm//. Find ich schon äh, (2) also ich fahr gerne Auto und ich fahr auch gerne mal schnell, aba muss auch nicht unbedingt sein, aba das äh find ich schon auch so nen (.) Teil was sich so, ja üw-, übers ganze Land irgendwie erstreckt und//mhm//irgendwie auch ähm, (2) ähm (2) das auch irgendwo sym=symbolisiert, wo, wo, wo kann man noch (.) so **schnell** fahrn wie man will?//ja//Also das find ich//ja//schon äh auch (.) also auch wenn mans nicht imma machen muss, aba da würd ich mich auch ungern irgendwie einschränken lassen irgendwie//mhm, mhm//. Dass man halt imma irgendwie nur hundertdreißig fahren darf, das ist immer son- (.) äh, wird imma son bisschen auf=aufgehalten, wenn man irgendwie in Urlaub fährt, obwohl das ja auch manchmal ganz schön sein kann sich einfach mal (.) daher treiben zu lassen [...] (Alexander 2016)

Alexander bezeichnet die Autobahn als Symbol für Freiheit, weil es möglich ist, darauf so schnell zu fahren, wie »man« kann oder will, wobei ihm persönlich das Autofahren, aber vor allem auch das Schnelfahren Spaß zu machen scheint (»ich fahr auch gerne mal schnell«, Z. 72). Von durchgehenden Geschwindigkeitsbeschränkungen würde er sich aufgehoben fühlen, *Alexander* möchte sich aber nicht oder »nur ungern« einschränken lassen (Z. 78). Möglicherweise ist die Fahrgeschwindigkeit dabei auch mit Werten assoziiert, das langsame Fahren scheint mit der Möglichkeit sich treiben zu lassen verbunden, was vermuten lässt, dass das Schnelfahren im Gegensatz mit Effizienz und Leistung, Vorankommen, aber auch mit Zeitdruck und Verpflichtungen verknüpft ist. Hinzu kommt aber offenbar auch, dass die Autobahn ohne Geschwindigkeitsbegrenzung eine Art Distinktionsmerkmal darzustellen scheint, durch das sich Deutschland (positiv) von anderen Ländern unterscheidet. Dies zeigt sich an *Alexanders* rhetorischer Frage, wo man noch so schnell fahren könne wie man wolle. Außerdem scheint es für *Alexander* eine Rolle zu spielen, dass die Autobahn eben nicht auf bestimmte Regionen Deutschlands beschränkt ist, sondern sich deutschlandweit erstreckt. Die hier nachgezeichnete

Sichtweise und Argumentation decken sich in den zentralen Punkten mit dem öffentlichen deutschen Diskurs zu deutschen Autobahnen, der offenbar vor allem auch von der männlichen Bevölkerung geteilt wird (Hummel 2018). Und dennoch überrascht *Alexanders* Positionierung, da er zum Zeitpunkt der Erhebung in einem Unternehmen arbeitet, das auf Nachhaltigkeitsfragen spezialisiert ist und zudem an anderer Stelle erkennen lässt, dass ihm Klimaschutz durchaus wichtig ist. Deshalb wäre zumindest eine ambivalente Haltung zu erwarten (vgl. Ruppel 2015), die sich aber allenfalls andeutet, wenn *Alexander* beispielsweise darauf hinweist, dass er nicht schnell fahren müsse und ›man‹ auch nicht immer schnell fahren müsse. Demnach drängt sich hier die Vermutung auf, dass das Narrativ der Freiheit auf deutschen Autobahnen – wie sich auch an den Diskussionen zum Tempolimit zeigt – derart dominant und attraktiv ist, dass eigene Überzeugungen dafür hintangestellt werden.

Anders als bei der vorab analysierten Reisefreiheit *über* die deutschen Grenzen hinweg, geht es bei *Alexander* weniger darum, innerhalb Europas zu wohnen, zu arbeiten oder hinreisen zu können, wo er will, sondern sich innerhalb Deutschlands (da aber deutschlandweit) so schnell fortbewegen zu können, wie er möchte, und zwar ohne Einschränkungen zu erfahren. Das entspricht einer Mischung aus Freiheit in Form von *Gelegenheit* zusammen mit *Freiheit von Restriktionen* (Westcott 1988: 174 u. 177). Diese Form des Freiheitsbedürfnisses und dessen Einforderung muten vor dem Hintergrund der Klimakrise, und da *Alexander* an anderer Stelle selbst die Bedeutung des Klimaschutzes herausstellt, befremdlich an. Vermutlich zeigt sich darin aber auch ein über Jahrzehnte hinweg gesellschaftlich ausgehandeltes und nicht zuletzt durch die deutsche Autoindustrie befördertes Freiheitsverständnis, dem möglicherweise insbesondere Männer²⁷ etwas abgewinnen können.

Zusammenfassung und Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich in den Daten sehr unterschiedliche Facetten von Bewegungsfreiheit in Deutschland abbilden. Diese können zwar alle der *Circumstantial Freedom* (mit den Untervarianten *Gelegenheit* und *Freiheit von Restriktionen*) zugeordnet werden, es manifestieren sich aber sehr unterschiedliche Differenzlinien. Für die geflüchteten Teilnehmenden steht – insbesondere bei der ersten Befragung im Jahr 2016 – die Bewegungsfreiheit der Frau im öffentlichen Raum im Vordergrund. Dabei wird hervorgehoben, dass Frauen in Deutschland den öffentlichen Raum nach ihren Bedürfnissen (Fortbewegung, Entspannung, ...) nutzen können, fokussiert wird also letztlich das *Wie* der Bewegung im öffentlichen Raum. Diese Freiheit in Bezug auf das *Wie* haben die (sich dazu äussernden) Geflüchteten in ihren Heimatländern so nicht erlebt. Bei den ›deutschen‹ Teilnehmenden ist diese Form der Bewegungsfreiheit kein Thema, vermutlich, weil es sich dabei um eine Selbstverständlichkeit handelt und die Teilnehmenden nicht über vergleichbar gegenteilige Erfahrungen an anderen Orten dieser Welt

27 Vor dem Hintergrund eines einzelnen Falles wäre es freilich vermessen, diese Überlegung aufzustellen, zumal diese sicherlich auch durch gängige Stereotype gespeist wird. Allerdings gibt es auch Befragungen, in denen sich diesbezüglich Geschlechterdifferenzen abzeichnen (vgl. z.B. Breiting 2019).

verfügen. Gleichzeitig scheint die Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum schnell als selbstverständlich erlebt zu werden (vgl. S. 393).

Neben der Bewegungsfreiheit als Freiheit, im öffentlichen Raum den eigenen Bedürfnissen nachgehen zu können, wird auch die Möglichkeit, sich deutschlandweit schnell fortbewegen zu können, als Freiheit erlebt. Wobei hier nicht der Flugverkehr oder das Schienennetz als Aufhänger gewählt werden, sondern die symbolträchtige deutsche Autobahn. Dabei scheint das Motiv des »sich nicht einschränken lassen Wollens« im Vordergrund zu stehen, das sich im öffentlichen Diskurs in Deutschland großer Beliebtheit erfreut und insbesondere in der männlichen Bevölkerungsschicht verfangt. Darüber hinaus klingt in den Ausführungen zu dieser Form der Bewegungsfreiheit auch an, dass diese vor allem deshalb als besonders erlebt wird, weil sich Deutschland hier von anderen Ländern (positiv) abhebt und weil die Autobahn letztlich deutschlandweit existiert.

Die letzte Form der Bewegungsfreiheit ist eine über die deutschen Grenzen hinausgehende, wobei sich hier nochmal zwei verschiedene Varianten ausmachen lassen: Für *Sophie* stehen die Freizügigkeit in der EU und alle damit verbundenen potentiellen Vorteile im Vordergrund; d.h. die Möglichkeit dort leben und arbeiten zu können, wo sie möchte, oder sich auch Produkte aus ganz Europa schicken zu lassen. Für *Gretchen Müller* hingegen heißt Reisefreiheit, die Freiheit im Urlaub Europa und die Welt bereisen zu können. Dass *Sophie* und *Gretchen Müller* ganz unterschiedliche Aspekte herausheben, mag mit ihrem Alter bzw. ihrer Generationszugehörigkeit zu tun haben. *Sophie* ist eine junge Studentin, die mit dem Schengenabkommen aufgewachsen ist. Sie scheint Europa eher als Möglichkeitsraum und die Freizügigkeit als (potentiellen) Lebensentwurf wahrzunehmen, wobei sie sich dazu erst im Rahmen der Folgerhebung äußert, was auf einen Entwicklungsprozess schließen lässt (vgl. S. 393).

Gretchen Müller hingegen ist zum Zeitpunkt der Befragung 51 Jahre alt, sie hat eine Familie und wirkt in ihrem Heimatort fest verankert. Die beruflichen Möglichkeiten, die sich durch die Freizügigkeit in Europa bieten, scheinen für sie weniger interessant. Wichtiger scheint die Möglichkeit zu reisen, die *Gretchen Müller* aber nicht nur an den politischen Bedingungen, sondern auch am Wohlstand in Deutschland festmacht. Zur Reisefreiheit äußern sich aber nicht nur »deutsche«, sondern auch die neuangekommenen Teilnehmenden, wobei erstere meist über eigene Reiseerfahrungen verfügen, was bei letzteren nicht der Fall ist (da diese keine oder allenfalls eine eingeschränkte Reiseerlaubnis haben). Trotzdem scheint die grenzüberschreitende Reisefreiheit auch von Neuangekommenen (positiv) wahrgenommen zu werden, und zwar vor allem dann, wenn sie in ihrem Alltag damit konfrontiert werden und in ihrem Herkunftsland andere Erfahrungen gemacht haben.

Bekleidungsfreiheit

Im Zuge der Ausführungen zur Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum (vgl. S. 209) kommen einige Teilnehmerinnen auch auf die Bekleidungsfreiheit in Deutschland zu sprechen. Im Folgenden rekonstruiere ich, wie sich diese im Empfinden der Teilnehmer*innen ausgestaltet. Den Auftakt der Analysen bildet eine Interviewaussage von *Tamara*, die einen Blumentopf mit Stiefmütterchen fotografiert hat, der für sie die Bekleidungsfreiheit in Deutschland symbolisiert:

[...] genau, das waren Stiefmütterchen und zwar hab ich so für mich so das ähm das Bunte, was was ich hier so in Deutschland erleben kann, die die äh Schönheit und ähm (.) das hat für mich so das das Sinnbild der Stiefmütterchen gezeigt (.) äh egal wo ich hinkomme, die Menschen die können sich bunt kleiden, die könn anziehen was sie wollen, die müssen nicht verschleiert gehen ähm (.) strahlen damit eine Lebensfreude aus, so empfinde ich das manchmal [...] (Tamara 2017)

Tamara spricht vom »Bunte[n]« (Z. 30) das sie in Deutschland erleben würde bzw. könne, und zwar offenbar deutschlandweit (»egal wo ich hinkomme«, Z. 32). Dabei deutet sich folgendes Verhältnis von Freiheit und Buntheit an: Die Menschen in Deutschland dürften anziehen, was sie wollen, was zu einer gewissen Buntheit der Bekleidung beiträgt und sich zudem in Lebensfreude niederschlägt. Da Tamara diese Buntheit auch mit Schönheit verbindet, hat sie die Blumentöpfe mit lila-gelben Stiefmütterchen fotografiert. Neben Tamara kommen auch Samira, Rachida und Amina auf die Bekleidungsfreiheit in Deutschland zu sprechen, wobei sie sich ganz ähnlich dazu äußern. So sagt Amina: »[...] man kann äh alles äh, äh wie ich möchte tragen« (Z. 152f., Rachida & Amina 2016). Amina teilt also die Einschätzung, dass die Menschen in Deutschland alles anziehen können, was sie wollen. Im weiteren Verlauf der Ausführungen wird zudem deutlich, dass sich die Teilnehmerinnen insbesondere auf die weibliche Bekleidungsfreiheit beziehen.

Die hier skizzierte Form der Bekleidungsfreiheit kann als *Circumstantial Freedom* bezeichnet werden, genauer, als Freiheit von Restriktionen bzw. als freie Möglichkeit, was die Wahl der Kleidung angeht. Darüber hinaus könnten hier auch Aspekte einer *Natural Freedom*, im Sinne einer Selbstbestimmung mit hineinspielen (vgl. S. 197 sowie Westcott 1988: 167).

Und doch scheint es auch hier auf die Perspektive anzukommen, wie sich am Beispiel der Buntheit illustrieren lässt: So erzählten mir Seminarteilnehmerinnen, die länger in Spanien gelebt hatten, dass sie nach ihrer Rückkehr oft den Eindruck hatten, auf der Straße von anderen Passant*innen lange gemustert zu werden. Ihnen fiel dann auf, dass sie (beeinflusst durch die spanische Mode) bunter gekleidet waren als in Deutschland üblich. Das wirft nun die Frage auf, inwieweit, die von den Teilnehmenden skizzierte Möglichkeit, alles tragen zu können, nicht doch auch bestimmten kulturellen sowie modischen Einschränkungen unterliegt. Diese Restriktionen scheinen aber offenbar nicht so stark aufzufallen und auch nur unbewusst wirksam zu werden.

Das mag wiederum ein Grund dafür sein, warum die Teilnehmerinnen in ihren Ausführungen andere Länder zum Vergleich heranziehen. Bei Tamara wird der Gegenhorizont nur vage entworfen, nämlich, wenn sie darauf verweist, dass die Menschen in Deutschland »nicht verschleiert gehen« (Z. 34, Tamara 2017) müssten. Sie geht damit nicht näher darauf ein, welche Länder oder welche Personen gemeint sind. Aufgrund des in Deutschland dominanten öffentlichen Diskurses tun sich bei mir aber sofort Assoziationen zu muslimischen Ländern sowieschwarz gekleideten, verschleierten muslimischen Frauen auf, die zum Tragen des Kopftuchs gezwungen werden (vgl. z.B. AFP 2017). Bilder von Ländern, in denen Frauen farbige Kopftücher und bunte Kleidung tragen, kommen in diesem dominanten Diskurs ebensowenig vor, wie Geschichten von Frauen, die das Kopftuch freiwillig und aus Glaubensgründen tragen. Stattdessen scheinen – wie sich auch in Tamaras Ausführungen andeutet – gerade muslimisch geprägte Länder

mit einem Kleidungs*zwang* für Frauen assoziiert zu werden; im Sinne einer fehlenden *Freiheit von Druck* (vgl. Westcott 1988: 167). Die aus Syrien geflohenen Teilnehmerinnen verwenden zunächst den gleichen negativen Gegenhorizont: So erörtert *Samira* bereits zu Beginn des Interviews, dass in ihrem Herkunftsland Frauen anders als Männer immer auf die Kleidung achten müssten. Im weiteren Verlauf des Interviews wird dann deutlich, dass sie als Jugendliche offenbar gerne kurze Röcke getragen hätte, was ihre Mutter ihr aber nicht erlaubt hat²⁸ (Z. 208–210, *Samira* 2017). Ähnlich wie *Samira* erzählen auch *Rachida* und *Amina* davon, in Syrien in der Kleiderwahl *eingeschränkt* worden zu sein. Anders als *Tamara* dies anzunehmen scheint, sprechen die Befragten von ihrem Herkunftsland aber lediglich von Restriktionen in Bezug auf die Kleiderwahl (also im Sinne einer fehlenden *Freiheit von Restriktionen*, vgl. ebd.: 167) und nicht von einem erlebten Zwang.

Die bisherigen Analysen fokussierten auf die Ausführungen zur Bekleidungs*freiheit* der Frau im öffentlichen Raum. Mithilfe von *Sunnys* Äußerungen kann jedoch noch eine weitere Facette der Bekleidungs*freiheit* beleuchtet werden. *Sunny* berichtet vom Tag der offenen Tür der Musikschule in C-Stadt, zu dem die »deutschen« Besucher*innen, wie sie sagt, »frei« (*Sunny* 2017, Z. 41) statt »offiziell gekleidet« (Z. 42) gekommen seien. Inwiefern es sich hier um Bekleidungs*freiheit* handelt, lässt sich am – für *Sunny* – positiven Gegenhorizont ableiten, den sie aufmacht: *Sunny* erläutert, sie sei im Bewusstsein erzogen worden, dass Musik, und zwar insbesondere die klassische Musik, etwas »Offizielles« und »Traditionelles« (Z. 23f.) sei, dem es auch durch die Kleidung Rechnung zu tragen gelte. Dementsprechend ist es bei bestimmten Anlässen eben nicht möglich, »irgendetwas« anzuziehen, was somit eine Einschränkung der Bekleidungs*freiheit* darstellt.

Dieser Kleidungs(un)*freiheit* liegt vermutlich ein kulturell unterschiedliches Verständnis der Funktionen von Kleidung zugrunde: Während im deutschen Kontext (wenn auch sicherlich nicht immer) im Vordergrund zu stehen scheint, dass Kleidung – neben modischen Aspekten – funktional (z.B. kurze Hosen bei warmen Temperaturen) ist, scheint für *Sunny*, aber auch *Rachida* und *Amina* ein situativ angepasstes Styling (vgl. Hahn 2015: 49) vertrauter zu sein, nicht zuletzt, weil bei besonderen Anlässen über die Kleidung eine gewisse Wertschätzung transportiert wird bzw. werden soll. Demnach lässt sich die im deutschen Kontext beobachtete Form der Kleidungs*freiheit* als *situationsunabhängige Kleidungs*freiheit** bezeichnen.

Allerdings könnte hier statt der oder zusätzlich zur Frage nach der Rolle der Kleidung die vorgenommene Bewertung des Anlasses von Bedeutung sein. D.h., *Sunny* schreibt im oben erörterten Beispiel dem Anlass einen anderen Stellenwert zu als die anderen Besucher*innen. Dafür spricht, dass es für viele »deutsch Sozialisierte« vermutlich einen

28 Da es sicherlich auch »deutsche« Frauen gibt, die über Auseinandersetzungen mit ihren Müttern (oder auch Vätern) bezüglich ihrer Kleidung berichten können, stellt sich die Frage, ob und wenn ja wie sich hier dennoch Unterschiede manifestieren. Endgültig lässt sich diese Frage an dieser Stelle nicht klären, vielmehr können nur Vermutungen angestellt werden: Möglicherweise führen die Auseinandersetzungen im deutschen Kontext seltener zu einem Verbot, sich auf eine bestimmte Art zu kleiden. Oder aber junge Mädchen und Frauen setzen sich in Deutschland eher über mögliche Verbote hinweg. Hinzu könnte kommen, dass die Akzeptanz, was die Länge oder besser »Kürze« der Röcke angeht, in Deutschland eine andere ist als in Syrien.

Unterschied macht, ob es sich um einen Tag der offenen Tür (und damit einen eher unverbindlichen Anlass zum Reinschnuppern) handelt oder um ein ›richtiges‹ klassisches Konzert (zu dem meiner Erfahrung nach auch viele ›vornehmer‹ gekleidet kommen würden). Hier könnten zudem Hierarchisierungen bzw. (auf deutscher Seite) der Versuch einer Hierarchieminimierung mit hineinspielen, d.h. klassische Musik soll nicht einem bestimmten (entsprechend situierten) Publikum vorbehalten sein, sondern für alle zugänglich gemacht werden²⁹.

Religionsfreiheit

Den Ausgangspunkt für die folgenden Analysen bilden erneut Ausführungen von *Tamara*, die sich auch zur Religionsfreiheit in Deutschland äußert. Wie schon bei anderen Themen (s.o.) so wählt *Tamara* auch hier ein Symbol, um ihre Aussage zu veranschaulichen. In diesem Fall ist es das Kreuz, zu dem sie sich wie folgt äußert:

Eigentlich irgend äh [atmet aus] n an an christliches Symbol denk ich mal, wahrscheinlich hier unser Kreuz, mit dem Gedanken dass wir hier so Religionsfreiheit leben können, ohne dass wir äh dafür bestraft werden und unsere Meinung äußern können (.) ich hätt's gleichgesetzt auch mit Politik, im im polit=politischen Bereich, im religiösen Bereich, das hätt für mich jetzt ganz wichtig noch dazu gehört. Ich konnts nicht mehr sehen, was ich schon fotografiert hab³⁰ (Tamara 2017)

Wie schon an anderer Stelle angeklungen (vgl. S. 201) verknüpft *Tamara* Religionsfreiheit mit Meinungsfreiheit und Demokratie, wobei sie die verschiedenen Freiheitsformen, die sie in Deutschland erlebt, in unterschiedlichen Bereichen zu verorten scheint: Sie unterscheidet einen politischen und einen religiösen Bereich und ordnet die Meinungsfreiheit und die Demokratie dem politischen und die Religionsfreiheit entsprechend dem religiösen Bereich zu.

Religionsfreiheit bedeutet für *Tamara*, Religion »frei leben« (Z. 20) zu können, ohne »dafür bestraft« (Z. 20) zu werden. Auf wen sich das in diesem Zusammenhang verwendet wird, bezieht, wird in den Ausführungen nicht ganz klar. Denkbar wäre die eigene Familie oder auch – stärker an die Forschungsfrage angelehnt – die in Deutschland lebenden Menschen. Für den etwas persönlicheren Bezug spricht, dass *Tamara* auf ein Kreuz verweist, das sich in ihren eigenen Wohnräumen befindet (Z. 19), was zudem vermuten lässt, dass sie selbst Christin ist.

In den obigen Ausführungen schwingt eine Verknüpfung von Christentum und Religionsfreiheit mit, auf die ich etwas genauer eingehen möchte. *Tamara* erlebt in Deutschland die Möglichkeit, den eigenen Glauben ›frei‹, also ohne größere Einschränkungen zu

29 Wobei hier Folgendes kritisch anzumerken ist: Wenn gesellschaftlich ein ›allgemeiner‹ Wohlstand vorherrscht und es zudem möglich ist, sich auch mit weniger Geld ›gut‹ zu kleiden, erfolgt die Distinktion vermutlich nicht (mehr) über die Kleidung, sondern über andere Merkmale (vgl. Hannelore Bublit 2022 zu den verborgenen Codes gesellschaftlicher Eliten).

30 Wie sich im Interview herausstellt, wollte *Tamara* ein Kreuz, das offenbar in einem ihrer Wohnräume angebracht ist, fotografieren. Im Datenset ist allerdings keines enthalten, was sich wie folgt begründet: *Tamara* war davon ausgegangen, bereits ein Foto gemacht zu haben, konnte das aber aufgrund der analogen Kamera, die sie zum Fotografieren verwenden sollte, nicht nachprüfen.

leben oder, wie sie es formuliert, »ohne [...] dafür bestraft« (Z. 20) zu werden. Da *Tamara* als Christin in einem (trotz zunehmender Säkularisierung) christlich geprägten Land lebt, mag es zunächst wenig überraschen, dass es für sie möglich ist, den eigenen Glauben zu praktizieren. Gleiches ist (zumindest im Normalfall) für Muslime und Muslimas in einem muslimisch geprägten Land, für Hindus in einem hinduistisch geprägten Land usw. gewährleistet. Hier wäre daher zu fragen, ob die Errungenschaft der Religionsfreiheit nicht eher ist, dass auch Angehörige religiöser Minderheiten, die in einem mehrheitlich andersreligiös geprägten Land leben, ihren Glauben ohne Einschränkungen ausüben können (s.u.). *Tamara* schließt dies in ihren Ausführungen nicht aus, betont es aber auch nicht explizit.

Die sich andeutende Assoziation von Christentum und Religionsfreiheit mag allerdings auch dadurch zustande kommen, dass die Fälle religiöser Verfolgung, die in den 2010er Jahren weltweit besondere Aufmerksamkeit erfuhren (verfolgte Rohingya in Myanmar, Jesid*innen im Irak und Christ*innen in Syrien, vgl. UNHCR 2018), nie von christlichen Verfolger*innen ausgingen. Allenfalls wurden Christ*innen selbst zu Opfern religiöser Verfolgung. Dies belegen auch entsprechende Statistiken: In dem Jahr, als die Erhebung stattfindet, waren schwere (darunter zum Teil auch tödliche) Übergriffe auf religiöse Minderheiten eher in muslimischen Ländern zu verzeichnen (vgl. Pew Research Center 2016: 19f.). Wird jedoch der Blick auf weniger schwere Einschränkungen durch Regierungen oder soziale Anfeindungen erweitert³¹, zeigt sich, dass diese auch in christlichen Ländern erfolgen und zudem – nicht zuletzt in Europa – zugenommen haben (Pew Research Center 2016: 7–14).

Beim Einbezug des Kreuzsymbols in die Analysen, eröffnen sich noch vielschichtigere Bedeutungsdimensionen: Für gläubige Christ*innen repräsentiert das Kreuz unter anderem christliche Werte wie Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Aus Sicht Nicht- oder Andersgläubiger kann das Kreuz hingegen anders empfunden werden. Dann steht das Kreuz nicht nur für den christlichen Glauben, sondern eher für eine Instrumentalisierung in der Debatte um die »deutsche Leitkultur«³²: Diese basiert auf der These einer christlich-abendländisch geprägten deutschen Kultur, mit der nicht selten mehr oder weniger explizite Anpassungsforderungen einhergehen. Zudem zeichnet sich die (katholische) Kirche, für die das Kreuz auch als Symbol genommen werden kann, nicht durch eine Geschichte der propagierten Religionsfreiheit aus, eher im Gegenteil: Bis in die 1960er Jahre hinein rang (insbesondere die katholische) Kirche damit, sich auf eine »moderne« Auffassung von Religionsfreiheit zu verständigen, in der der katholische Glaube nicht als eigentliche Wahrheit aufgefasst wird (vgl. z.B. Ziebertz 2015: 12–17).

Ungeachtet der bestehenden Ambivalenzen scheint das Prinzip der Religionsfreiheit für viele Teilnehmende doch so unbestreitbar etabliert, dass dieses automatisch höher

31 Das Pew Research Center differenziert zwischen sozialen Anfeindungen und Einschränkungen durch die Regierungen, die jeweils in unterschiedliche Schweregrade differenziert werden.

32 Einen (vorläufigen, wenn auch von Kirchenvertreter*innen zum Teil stark kritisierten) Höhepunkt fand die Instrumentalisierung des Kreuzes als Symbol für die deutsche Leitkultur mit der Anordnung des bayerischen Ministerpräsidenten Markus Söder, in bayerischen Behörden das Kreuz aufzuhängen (vgl. z.B. Guyton 2018). Diese Anordnung erfolgte im Jahr 2018 und damit ein Jahr nachdem *Tamara* die Bilder aufgenommen hat. Dennoch wurde auch damals das Kreuz schon gerne dementsprechend instrumentalisiert.

angesiedelt wird als mögliche Irritationen, die aus der christlichen Prägung der Gesellschaft erwachsen. Veranschaulichen lässt sich dies an *Jonny Raketes* Aussage zum Tragen des Kopftuchs:

[...] äh, auf der einen Seite find ich, (2) dass äh, dass äh die deutsche Kultur (2) in meinen Augen relativ klar christlich geprägt ist. (.) Äh, aber wir haben Religionsfreiheit und deswegen is es äh okay [...] (Jonny Rakete 2017)

Allerdings hat diese Freiheit für *Jonny Rakete* auch Grenzen, auf die ich an anderer Stelle (vgl. Kap. V. 2.3.3) nochmal genauer eingehe.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle Folgendes festhalten: Religionsfreiheit beschreibt im Verständnis der Teilnehmenden eine Form der Freiheit, die im Erleben eng mit anderen Freiheitsformen verknüpft ist. Konkret bedeutet Religionsfreiheit für die Teilnehmenden die Freiheit, die eigene (ggf. von der Mehrheit abweichende) Religion zu praktizieren, ohne dafür bestraft zu werden. Dabei werden Gesellschaften, die christlich geprägt sind (wie die deutsche), von manchen (christlichen) Teilnehmenden mit einer stärkeren Gewährleistung von Religionsfreiheit assoziiert. Prinzipiell wird Religionsfreiheit als positiv erlebt, wobei die Teilnehmenden auch Grenzen ziehen.

Bevor ich nun zur nächsten Freiheitsform übergehe, möchte ich abschließend noch eine weitere latent in den Daten vorhandene Variante der Religionsfreiheit thematisieren. Diese zeichnet sich, anders als die oben erörterte, nicht durch das freie Praktizieren der eigenen Religion aus, sondern vielmehr dadurch, frei von Religion leben zu können: »the religion is not important here« (Z. 71, Leo 2017). Diese Form der »Freiheit von Religion« wird vor allem von geflüchteten Teilnehmenden (u.a. Leo 2017, Sunny 2017) angesprochen und bildet (aus deren Sicht) einhergehend mit der Verortung des Religiösen im Privaten eine wichtige Voraussetzung für das friedliche Zusammenleben in Diversität (vgl. S. 297).

Freiheit von Rollenzuschreibungen

Einige der geflüchteten Teilnehmenden schildern eine weitere Form der Freiheit, die ich als *Freiheit von Rollenzuschreibungen* bezeichne. Gemeint ist damit, dass Mitglieder von Gruppen (u.a. Alter, Geschlecht, Religion) bzw. Menschen, die bestimmte (z.B. hierarchische) Rollen innehaben, keinen starren Verhaltenserwartungen unterliegen. Im Folgenden rekonstruiere ich, woran sich für die Teilnehmenden diese Freiheit von Rollenzuschreibungen, konkret festmachen lässt. Als Auftakt hierfür wähle ich *Sunnys* Beschreibung eines Fotos, das sie von zwei Männern gemacht hat, die auf einem Spielplatz wippen:

[...] Die zwei erwachsene Männer//mhm//hatten nur einfach Spaß bei dem @Kinderspielzeug@//ja @(2)@//. Also (.) das äh habe ich sehr oft gesehen. (2) Also in der Ukraine isses, zu, also zum Beispiel es is nicht Spaß. In der Ukraine isses ironischer Spaß//mhm//wenn die Erwachsene, junge so machen das (.) also dann bedeutet: Entweder sind sie betrunken//mhm//oder sind sie verrückt//mhm//. Also ein normal intelligente (.) Mensch im Alter fünfundzwanzig und (.) hoch also und weiter (.) kann das nicht machen//mhm//. Also können einfach nicht auf dem Spielplatz sich wohl-

fühlen//ja, ja, ja//. Nein! Und ohne Kind. Also das war eine Company//ja//nur von jungen Menschen//ehe//. Aber in Deutschland isses ganz normal (.)//mhm//. Also die ju-, die Menschen (.) haben die Möglichkeit (.) sich frei zu fühlen und frei Spaß zu haben//ja//und sie bekommen kein Beschwerde, kein Ärger von Eltern in, in Spielplatz u:nd (.) also wie heißt das, sie werden nicht evaluiert [...] (Sunny 2017)

Wie sich an der obigen Passage zeigt, scheint das Besondere für *Sunny* zu sein, dass die beiden jungen Männer (ihrem Empfinden nach) ungezwungen ein (öffentliches) und eigentlich für Kinder bestimmtes Spielgerät nutzen und dabei Spaß haben (können). Da *Sunny* Situationen wie diese bereits öfter erlebt zu haben scheint, stuft sie diese für Deutschland als normal ein³³. In der Ukraine und – wie *Sunny* später anfügt – in Syrien scheint es hingegen gesellschaftlich nicht akzeptiert zu sein, dass sich erwachsene Menschen, zumal wenn sie ohne Kinder unterwegs sind, auf einem Spielplatz »vergnügen«. Das zeigt sich daran, dass *Sunny* die Situation in Deutschland als positiven Gegenhorizont entwirft, indem sie betont, dass die jungen Menschen hier eben nicht sanktioniert oder abgewertet würden (»keine Beschwerde, kein Ärger von Eltern«, Z. 50, »sie werden nicht evaluiert«, Z. 51). Die Situation in Deutschland erlebt *Sunny* offenbar als eine Art Möglichkeitsraum, was mit einem Gefühl der Freiheit (Z. 59, Sunny 2017) und des Wohlbefindens (Z. 57, Sunny 2017) einhergeht (das sie hier möglicherweise selbst empfindet und mit auf die beiden jungen Männer projiziert).

Dass sich die Situation in der Ukraine, aber auch in Syrien anders ausgestaltet, führt *Sunny* auf die Rollenerwartungen zurück, denen nicht zuletzt erwachsene Männer unterliegen würden. Bezogen auf Syrien beschreibt *Sunny* diese Erwartungen wie folgt:

[...] Also ein Mann ist ein Mann//mhm//wie ein Gott//mhm//. Er soll sich also wie ein Mann äh also bewegen//mhm//und behandeln (Sunny 2017)

Aus *Sunnys* Sicht wird den Männern in Syrien eine besondere hierarchische Position zugeschrieben, die sie sogar als gottgleich zeichnet. Das bedeutet jedoch für die Männer im Gegenzug, dass sie diese Position durch einen entsprechenden Habitus (Bewegung und Verhalten) ausfüllen müssen. *Sunny* geht zwar nicht darauf ein, was geschieht, wenn die Rolle nicht angemessen erfüllt wird, denkbar wäre aber, dass gleichsam die Legitimation verlorengeht, eine derartige Position einzunehmen.

Die hier anklingenden Rollenerwartungen werden von den Teilnehmenden auch in Bezug auf andere Bereiche und Gruppen thematisiert, wobei die Auflösung dieser Erwartungen meist als positiv wahrgenommen wird. So äußern sich einige Teilnehmende

33 An dieser Stelle sei auf die Relationalität der Wahrnehmung hingewiesen: Meinem Eindruck nach (ich habe in den vergangenen Jahren selbst viele Stunden mit meinem Kind auf Spielplätzen verbracht), fällt es auch in Deutschland auf, wenn junge Erwachsene einen Spielplatz nutzen. Und die Nutzenden tun dies zum Teil auch mit einem gewissen »Augenzwinkern«, ein Augenzwinkern, das ich auch auf dem Foto zu erkennen meine. Allerdings, und hier stimme ich *Sunny* zu, erfolgt in der Tat keine Sanktionierung des Verhaltens, sondern eher eine freundliche »Duldung«. Diese Duldung erfolgt so lange, wie die jungen Erwachsenen nicht »negativ« auffallen (also nichts beschädigen und sich rücksichtsvoll gegenüber spielenden Kindern verhalten).

positiv darüber, dass es in Deutschland keine (oder zumindest keine zum Herkunftsland vergleichbaren) Einschränkungen zu geben scheint, was beispielsweise das Fahrradfahren angeht. Das heißt, Menschen die reich sind und/oder hierarchisch höhergestellte Positionen bekleiden (von AtlS555 werden als Beispiel Universitätsdozent*innen genannt), können gleichermaßen (d.h. ohne gesellschaftliche Sanktionen fürchten zu müssen) Fahrrad fahren wie Menschen die weniger wohlhabend sind und/oder hierarchisch »niedriger stehen« (vgl. Amina und AtlS555). Die Teilnehmenden, die sich diesbezüglich äußern, verbinden diese Möglichkeiten mit größeren Freiheiten, wobei die Entwicklung dieser Freiheitsform auf eine – im Vergleich zu Syrien und anderen Ländern – geringer ausgeprägte Hierarchieorientierung³⁴ zurückzuführen sein könnte.

Eine weitere Auflösung von Rollenerwartungen klang bereits im Zuge der Bewegungsfreiheit sowie der Bekleidungsfreiheit (im öffentlichen Raum) an: Diese beiden Freiheitsvarianten genießen in vielen Herkunftsländern der Geflüchteten lediglich Männer, nicht aber Frauen. Dass sich in Deutschland auch Frauen frei kleiden und bewegen können, verweist auf eine flexible Haltung, was geschlechterbezogene Rollen angeht³⁵.

Die letzte Variante einer Freiheit von Rollenerwartungen wird von *Kaffee schwarz* (2016) thematisiert, der wie *Tamara* (s.o.) ein Kreuz fotografiert, das er jedoch nicht mit Religionsfreiheit assoziiert, sondern mit der Freiheit, überkonfessionelle Freundschaften zu pflegen. Diese Freiheit hatte *Kaffee schwarz* – dem eigenen Bekunden zufolge – im Irak nicht, dort war es ihm vielmehr verboten, sich mit christlichen Freunden zu treffen, bei Zuwiderhandlung wurde er von seiner Familie bestraft. Daher fühlt sich *Kaffee schwarz* nun, da er in Deutschland ist, frei, und zwar, wie er selbst sagt, frei, zu machen, was er will. Diese Freiheit von Rollenerwartungen geht für *Kaffee schwarz* auch mit einer individuellen Freiheit einher, die er durch seine Flucht gewonnen hat: Jetzt, da er in Deutschland lebt, unterliegt er nicht mehr den Beschränkungen und Bestrafungen seiner Familie, genauer gesagt seines Vaters (er erlebt also eine *Freiheit von Restriktionen*, vgl. Westcott 1988: 167).

2.3.2 Effekte und Konsequenzen von Freiheit

Aus den Äußerungen der Teilnehmenden zur in Deutschland erlebten Freiheit lassen sich unterschiedliche Konsequenzen und Effekte ableiten, die die Freiheit(en) aus Sicht der Teilnehmenden mit sich bringen. So wird deutlich, dass Freiheit Verantwortungsübernahme erfordert, gleichzeitig aber auch als sehr positiv erlebt wird und mit Wohlbefinden einhergehen kann. Darüber hinaus klingen aber auch negative und ambivalente Gefühle an. Letztere behandle ich dann jedoch im Rahmen des anschließenden Kapitels, da

34 Diese ist, gemäß dem in dieser Arbeit zugrunde gelegten Kulturverständnis (Straub 2007), ebenfalls entsprechend ausgehandelt.

35 In diesem Kontext möchte ich darauf hinweisen, dass geschlechterbasierte Grenzen der Freiheit in anderen Bereichen durchaus noch gegeben sind, wie nicht zuletzt die lebhaft geführten öffentlichen Diskussionen beispielsweise zu Männer- und Frauenberufen oder zu Frauen in Führungspositionen unter Beweis stellen (vgl. z.B. Vey 2012; Wilke 2018)

sich hier enge Verbindungen zu Grenzziehungen auf tun, die jedoch eher eine »aktive« Reaktion auf Freiheit darstellen.

Verantwortungsübernahme als »Kehrseite« der Freiheit

Samira verbindet in der ersten Erhebungsphase mit Deutschland vor allem, dass sich Frauen im öffentlichen Raum frei bewegen und kleiden können: Sie kommt darauf mehrfach zu sprechen und hebt diese als sehr positiv hervor (vgl. u. a. S. 205ff.). Im darauffolgenden Jahr thematisiert *Samira* diese beiden Aspekte jedoch nicht mehr von sich aus und sagt dann erst, als sie die Bilder aus dem Vorjahr durchgeht, dass sich die beiden Frauen am Brunnen so frei gefühlt hätten. Auf diese Diskrepanz angesprochen, äußert sich *Samira* wie folgt:

Mh ich merke s=so: mit der Zeit ist mir nicht mehr auf=äh=fällt//mhm mhm//ist einfach normal//mhm mhm//und deshalb vielleicht ähm ist mir richtig normal. Jeder darf das. Und jeder muss verantwortlich sein (1) ich sehe jetzt die andere Seite die=is die Seite auch mit (1) die Verantwortung be=betrifft. Es= du darfst wie Du willst äh frei leben aber Du musst auch selbstständig sein//mhm//und das heißt wirklich das ist eine groß=großes Thema nicht wie= weil ich erlebt manche äh manche auslände=ische Frauen die Probleme mit ihren Männern gehabt haben nur wegen diese falsch verstanden äh von Freiheit. Freiheit heißt nicht nur so. Freiheit das heißt dass ich arbeiten muss um mich selber kümmern muss selbstständig und so so so so//mhm//und deshalb diese diese oberflächliche Seite interessiert mich gar nicht mehr//mhm//weil ich sehe jetzt die= (2) tiefer ein bisschen tiefer. Ich glaub in der Zeit würde man (.) anders (*Samira* 2017)

Aus *Samiras* Ausführungen wird deutlich, wie innerhalb vergleichsweise kurzer Zeit (zwischen der ersten und der zweiten Befragung liegen ca. 1,5 Jahre) die zunächst als etwas Besonderes erlebte Freiheit in Deutschland zur Normalität wird und deshalb bei der zweiten Befragung gar nicht mehr erwähnenswert erscheint. Gleichzeitig wird in *Samiras* Ausführungen aber auch offenbar, wie – aus Sicht der Teilnehmerin – Freiheiten mit Verpflichtungen verwoben sind bzw. mit diesen einhergehen: Das zeigt sich bereits, wenn *Samira* sagt »du darfst wie Du willst äh frei leben, aber Du musst auch selbstständig sein.« (Z. 342). Das *Dürfen* steht hier also nicht für sich, sondern geht mit einem *Müssen* einher. Wer dies nicht erkennt, hat *Samiras* Ansicht zufolge etwas falsch verstanden. Die Bewegungs- und Bekleidungsfreiheit der Frau (die in *Samiras* Wahrnehmung vielleicht noch um weitere Freiheiten ergänzt werden könnten) funktionieren ihr zufolge nur dann, wenn Frauen selbstständig sind/werden. Was *Samira* unter Selbstständigkeit versteht konkretisiert sie wie folgt: Die Frau müsse arbeiten und sich um sich selber kümmern, also nicht darauf vertrauen, dass Andere (z.B. der eigene Mann) für einen (finanziell) sorgen. Diese Pflicht zur Verantwortungsübernahme hat *Samira* bereits im Gespräch im Vorjahr erörtert, wobei sie da noch stärker auf die Situation in ihrem Herkunftsland Syrien einging:

[...] Äh, ich glaube die, [seufzt] (3) in die ganze Europa die Frau hat Frei- äh ihre eigene Freiheit (.) und sie kann (.) wie: (.) der Mann (.) mh alles möglich machen, macht, °ä:h machen, man machen°. Ähm (3) ähm (2) ja aber auf andere, an andere Seite sie hat

auch viele äh:m, (4) äh sie müsse die all-, die Verantwortung auch übernehmen//mhm, mhm//. Bei uns die, die meisten Frauen sitzen zu Hause. Sie bekommen alles nach Hause. Sie, aber hier, wenn, wenn, (.) äh:, wenn ich äh eine frei Frau sein, sein würde, so das heißt ich muss auch auf die Arbeit sein. Ich muss ähm wie ein Mann wirklich verhalten. Ich muss die Sache tragen. Ich muss meine, mein Fahrrad tragen [...] (Samira 2016)

Samira zufolge sitzen die meisten Frauen in Syrien zu Hause und »bekommen alles nach Hause« (Z. 420f.). Da *Samira* im weiteren Verlauf ihrer Ausführungen kontrastierend auf »die Arbeit« (Z. 421) verweist, kann angenommen werden, dass sie hier die »klassische« Rollenverteilung skizziert, bei der die Frau zu Hause bleibt und für die Kindererziehung und den Haushalt zuständig sind, während der Mann arbeitet und für den Lebensunterhalt der Frau bzw. die Familie sorgt. Wenn eine Frau nun die gleichen Freiheiten wie ein Mann in Anspruch nehmen möchte, dann müsse sie – so die Überzeugung *Samiras* – sich aber auch wie ein Mann verhalten, d.h. arbeiten und »die Sache tragen« (Z. 423). Dass *Samira* hier davon spricht, die Sache zu tragen, mag ihren noch nicht perfekten Deutschkenntnissen geschuldet sein, gleichzeitig wirkt die Wendung aber auch wie eine Metapher für die Verantwortungsübernahme für das eigene Leben, die dabei sehr weit reicht, also vom praktischen Tragen des eigenen Fahrrads bis hin zum Arbeiten um Geld zu verdienen und sich selbst versorgen zu können. Damit wird Verantwortung gleichsam als Kehrseite der Freiheit entworfen, wobei *Samira* im Jahr 2018 andeutet, dass viele Frauen, die nach Deutschland kommen, dies nicht erkennen: Die Frauen würden Freiheiten für sich beanspruchen, ohne aber Verantwortung übernehmen zu wollen, was ihrer Meinung nach zu Problemen mit den Ehemännern führt. Deshalb bezeichnet *Samira* die Freiheit als das Oberflächliche und die Verantwortungsübernahme und Selbstständigkeit werden als das Tieferliegende gesehen, das es erst zu erarbeiten gilt (vgl. S. 392). Der von *Samira* aufgezeigte Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung ist auch Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung, aus dieser greife ich selektiv zwei Perspektiven heraus, da sich diese gut zur weiteren Schärfung von *Samiras* Äußerungen eignen.

Verantwortung kann im Kontext der Freiheit (u.a.) als personenbezogene Verantwortlichkeit für eigene Handlungen definiert werden (Pothast 2011). Gemeint ist damit ein *personenbezogenes Konzept moralischer Verantwortlichkeit*, bei dem der Einzelperson die Verantwortung für die Konsequenzen ihrer Handlung zukommt, d.h. »man unterstellt, dass eine Person für Handlungen, die sie getan hat, bestimmte Konsequenzen persönlich verdient oder persönlich wert ist« (vgl. ebd.: 94f.). *Samiras* Verständnis von Verantwortung beschränkt sich jedoch nicht auf die Konsequenzen *einer* oder *einzelner* Handlung(en), sondern ist vielmehr deutlich »umfassender« angelegt. Denn ihr scheint es nicht (nur) darum zu gehen, für ihre jeweiligen Handlungen verantwortlich zu sein, sondern eher um eine Art Lebensentwurf: Wenn sie (als Frau), die Freiheit genießt, ihr Leben so zu gestalten, wie sie das möchte, bedeutet das für sie aber auch, die Verantwortung für ihr eigenes Leben zu tragen.

Eine weitere Möglichkeit, die Relation zwischen Verantwortung und Freiheit zu beschreiben findet sich bei Thomas Petersen und Hilman Mayer (2005). Sie arbeiten verschiedene Bedeutungen von Freiheit heraus, von denen eine maßgeblich durch den Aspekt der Verantwortung gekennzeichnet ist, d.h. Verantwortung bildet darin einen

Teilaspekt der Freiheit: Diese wird dabei als Möglichkeit des Einzelnen verstanden, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und dafür Verantwortung zu tragen (ebd.: 36). Wenn *Samira* nun die Verantwortung als eine Art ›Kehrseite‹ (›andere Seite«, Z. 419, *Samira* 2018) der Freiheit bezeichnet, scheint sie diese nicht als Teil der Freiheit zu erachten, sondern eher als einen Effekt der Freiheit, wenn auch zunächst nur schwer sichtbar.

(Positive) Gefühle und Bewertungen der Freiheit

Wie eingangs (vgl. S. 200) erwähnt, zeichnet sich die Erfahrung der Freiheit durch eine (starke) emotionale Komponente aus. Diese werden nun nochmal näher analysiert. Dabei schwingen in den Ausführungen der Teilnehmenden sowohl positive als auch negativ konnotierte Bewertungen und Emotionen mit. Da die negativen Emotionen stark mit den erlebten Grenzen der Freiheit verbunden sind, werden diese an anderer Stelle (vgl. S. 231ff.) erörtert. Auf die positiven Bewertungen und Emotionen wird wiederum im Rahmen dieses Teilkapitels eingegangen.

Der Großteil der Teilnehmenden, die mit Deutschland Freiheit verbinden, bewertet die erlebte Freiheit positiv (v.a. *Sophie* 2017, *Tamara* 2017, *Samira* 2016). Dabei fällt auf, dass die Teilnehmenden den jeweiligen Freiheiten auch dann positiv gegenüber zu stehen scheinen, wenn sie selbst mit den Grenzen einer Freiheit konfrontiert werden, wie im Fall des Tragens des Kopftuchs. Und selbst dann, wenn das in Anspruch-Nehmen einer Freiheit (durch andere) bei den Teilnehmenden eine gewisse Irritation auszulösen scheint, kann gegenüber der Freiheitsform als solcher eine positive Grundhaltung gegeben sein: So zeigt sich *Amina* zwar darüber irritiert, dass junge Frauen nur ›leicht bekleidet‹ an die Universität gehen, ist aber dennoch der Meinung, dass das Leben in Deutschland einfacher ist, und zwar nicht zuletzt aufgrund der Bewegungs- und Bekleidungsfreiheit. *Samira* hebt wiederum hervor, dass die Freiheit, die sie in Deutschland erlebt, ihr ein sicheres Leben ermögliche, wobei sie anfügt, dass die damit einhergehenden Rechte, aber auch Pflichten bekannt sein müssten.

Außerdem scheint die erlebte Freiheit für mehrere Teilnehmende – ähnlich wie im Fall der Fürsorge (vgl. S. 175) – mit Wohlbefinden einherzugehen bzw. sich positiv auf dieses auszuwirken. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen die Untersuchungen des Alsenbacher Forschungsinstituts (Petersen/Mayer 2005). Dort zeigt sich, dass Menschen, die sich freier fühlen, höhere »Glücksindikatoren« (ebd.: 90) aufweisen als Menschen, die angeben, sich eher unfrei zu fühlen. Anders als in meiner Untersuchung werden die Glücksindikatoren jedoch nicht aus den Aussagen der Teilnehmenden abgeleitet, sondern basieren auf der Fremdeinschätzung durch die Versuchsleitenden (vgl. ebd.: 83–84). Zudem erfasse ich kein globales Zufriedenheitsgefühl, das ich dann in Zusammenhang mit einem globalen Freiheitsgefühl setze, sondern belasse die Aussagen in dem speziellen Kontext, in dem sie getätigt werden und in dem die Teilnehmenden selbst einen Zusammenhang herstellen. Schlussendlich kann ich die quantitativ basierten Erkenntnisse³⁶ um qualitative Facetten zur Art des Wohlbefindens in einem

36 Petersen und Mayer (2005) machen keine Angaben darüber, ob es sich um statistisch relevante und signifikante Zusammenhänge handelt (ebd.: 90f.). Das lässt vermuten, dass die getroffenen Aussagen lediglich auf deskriptiven Auswertungen, nicht aber auf statistischen Tests beruhen.

speziellen Kontext des Freiheitserlebens ergänzen. Wie bereits im Kapitel zur Fürsorge bediene ich mich zur Einordnung der Aussagen des theoretischen Konzepts von Keyes (2007).

Anders als im Fall der Fürsorge werden im Kontext des Freiheitserlebens weniger Aspekte des psychologischen oder sozialen Wohlbefindens thematisiert als vor allem positive Affekte (zu verorten auf der Ebene der positiven Emotionen, Keyes 2007: 98). Konkret wird dabei wiederholt von *Spaß haben* gesprochen. So ermöglicht die Reisefreiheit in Deutschland und Europa das Reisen, das *Gretchen Müller* wiederum mit Spaß verbindet: »Und das [Anm.: gemeint ist hier das Reisen] ist einfach eine schöne Sache, die Spaß macht.« (Z. 159f., Gretchen Müller 2017). Aber auch bei einer anderen Freiheitsform, nämlich der Auflösung der Rollenerwartungen und den daraus gewonnenen Freiheiten, wird es den Menschen – *Sunnys* Ansicht zufolge – ermöglicht, Spaß zu haben: »Die zwei erwachsene Männer//mhm//hatten nur einfach Spaß bei dem @Kinderspielzeug@« (Z. 50f., Sunny 2017). Eine weitere Art positiven Affekts wird von Samira angesprochen: Sie fühle sich dank der Möglichkeit der freien Meinungsäußerung in zwischenmenschlichen Interaktionen »auf gesunde Weise« ruhig (Z. 204f., Samira 2018).

2.3.3 Bedrohungsgefühle, Ambivalenzen und Aushandlung der Grenzen von Freiheit

Im vorausgegangenen Kapitel wurden als Effekte und Konsequenzen der Freiheit zahlreiche positive Aspekte herausgearbeitet. Wie bereits angedeutet löst Freiheit bisweilen aber auch Bedrohungsgefühle oder andere negative Effekte bei den Teilnehmenden aus. Bei diesen Emotionen handelt es sich oft auch um Konsequenzen bzw. Effekte erlebter Freiheit. In meinen Daten sind diese negativen oder zum Teil ambivalenten Gefühle aber eng mit der Aushandlung der Grenzen von Freiheit verknüpft, weshalb es sinnvoll erscheint, diese gemeinsam zu analysieren. Die Aushandlung von Grenzen stellt jedoch eher eine Reaktion auf Freiheit dar, als einen ›bloßen‹ Effekt, weshalb ich diese in einem eigenen Unterkapitel behandle.

Bevor ich jedoch zur Analyse der Daten übergehe, skizziere ich kurz, wie Grenzen und Freiheit in wissenschaftlichen Beiträgen thematisiert werden: Petersen und Mayer (2005) argumentieren, dass die Frage, »welche Werte und Prinzipien eine Gesellschaft leiten sollten, [...] immer auch mit der Frage nach den Grenzen der Reichweite dieser Prinzipien verknüpft [sei]«, denn eine kompromisslose Anwendung führe »zu absurden Zuständen« (ebd.: 103). Diese Frage stelle sich demnach auch mit Blick auf den Wert der Freiheit. Antworten auf die Frage, wo Grenzen der Freiheitsausübung liegen, sind bereits

Angesichts dessen ist meines Erachtens auch die Überschrift des gesamten Kapitels (»Die Folgen persönlicher Freiheit«, ebd.: 81) irreführend. Denn die von den Autoren erstellten deskriptiven Tabellen lassen lediglich Aussagen über potentielle Zusammenhänge zu, nicht aber über Einflüsse. Außerdem ließe sich kritisch hinterfragen, inwiefern die Beobachtung von Glücksindikatoren in einem Interview Rückschlüsse auf die generelle Lebenszufriedenheit zulassen (und nicht nur auf den jeweiligen Kontext).

im Grundgesetz verankert, und zwar in den einzelnen die verschiedenen Freiheiten gewährleistenden Artikeln (Art. 2, Art. 4, Art. 5, GG). Der Freiheitsausübung werden dabei dann Grenzen gesetzt, wenn diese gegen die Rechte anderer, gegen die verfassungsmäßige Ordnung, gegen gesetzliche Regelungen oder auch gegen Sittengesetze verstößt. In empirischen Untersuchungen stehen insbesondere die staatlichen Regelungen im Fokus (z.B. Bittner 2017 oder Petersen/Mayer 2005), vielleicht auch, weil diese relativ klar definiert sind, wohingegen in Bezug auf das Sittengesetz ein gewisser Spielrahmen in der Auslegung bleibt, da es sich hier nicht um festgeschriebene, sondern um sozial und kulturell ausgehandelte Normen handelt (vgl. Pieper 2013: 10), die im Einzelfall unterschiedlich ausgelegt werden können.

Vor diesem Hintergrund ließe sich annehmen, dass sich die Äußerungen meiner Studienteilnehmenden insbesondere auf gesetzliche Grenzziehungen beziehen, zumal ja meine Frage nach »Deutschland« die Assoziation zu vom Staat gesetzten Grenzen befördern könnte. Dies ist jedoch nicht der Fall, zumindest nicht ausschließlich: vielmehr geben die Ausführungen der Teilnehmenden Einblicke in Grenzziehungen, die sich nicht zuletzt auch auf kulturell ausgehandelte Freiheiten beziehen und können somit die existierenden Forschungsbefunde um eine zusätzliche Perspektive ergänzen.

Die Grenzziehungen, die von den Teilnehmenden thematisiert werden, erweisen sich als sehr vielfältig, und zwar einmal, was die Position angeht, die die Teilnehmenden einnehmen, also ob sie selbst eine Grenze ziehen oder aber, ob sie sich mit einer Grenze konfrontiert sehen oder eine Grenzziehung vermissen. Zudem spielt es eine Rolle, auf welcher Ebene die Grenzziehungen verhandelt werden, also ob sich diese auf die Makro- oder die Meso- bzw. Mikroebene beziehen.

Reflexionen zu Grenzziehungen aus Sicht derer, die Grenzen ziehen (können)

Zur Veranschaulichung der Reflexions- und Verhandlungsprozesse, was das Ziehen von Grenzen angeht, eignen sich *Jonny Raketes* Ausführungen zum Tragen des Kopftuchs. Er scheint darum bemüht, möglichst differenziert aufzuzeigen, in welchem Rahmen und in welchem Ausmaß er das Tragen des Kopftuchs und damit die Ausübung der Religionsfreiheit akzeptiert und wo er Grenzen sieht. Diese arbeite ich im Folgenden heraus, wobei vorab noch darauf hingewiesen sei, dass den gezogenen Grenzen eine mehr oder minder explizit geäußerte Befürchtung zugrunde zu liegen scheint, auf die ich ebenfalls eingehen werde.

Grenzziehung bzgl. des Rahmens der Ausübung der Religionsfreiheit

Die erste Grenzziehung betrifft den Rahmen, in dem *Jonny Rakete* das Tragen des Kopftuchs und damit die Ausübung der Religionsfreiheit als akzeptabel bzw. nicht mehr akzeptabel erachtet. Dabei macht er die Grenze an der Art der beruflichen Tätigkeit fest: Wenn eine Frau in einer öffentlichen Institution wie dem Rathaus oder als Lehrerin arbeite, dann sei das Tragen eines Kopftuchs »nicht angebracht« (Z. 429, *Jonny Rakete* 2017). Wieso hier seiner Meinung nach eine Grenze liegt, führt *Jonny Rakete* nicht näher aus, deshalb ziehe ich zur weiteren Konturierung wissenschaftliche Beiträge heran. Diese arbeiten unter anderem anhand entsprechender Gerichtsurteile heraus, dass die Befürchtung besteht, das Tragen des Kopftuchs könne die erforderliche Neutralität

gefährden und/oder kopftuchtragende Frauen könnten die ihnen anvertrauten Kinder ›negativ beeinflussen‹ (Barskanmaz 2015: 376; Fehr 2015: 157; Mahrenholz 2015: 202). Deshalb, so die nachgezeichnete Argumentation, müsse die positive Religionsfreiheit der Lehrerin hinter die negative Glaubensfreiheit der Kinder zurücktreten (Sacksofsky 2015: 157). Vereinfacht gesagt scheint also die Befürchtung zu bestehen, kopftuchtragende Lehrkräfte würden versuchen, die Schülerinnen und Schüler zum Islam zu bekehren.

Grenzziehung bzgl. des Ausmaßes der Ausübung der Religionsfreiheit

Neben einer tätigkeitsbezogenen Einschränkung nimmt *Jonny Rakete* noch eine weitere Grenzziehung vor, und zwar eine, mit der er das Ausmaß definiert, in dem aus seiner Sicht die Verschleierung noch akzeptabel erscheint:

[...] Und solche Vollverschleierung, ähm, die quasi die Identi-, Identität auch verschlei-ert, ähm, die (2) find ich (.) ähm bin ich auch nicht dafür. Ähm, (2) also ich, wir hatten da mal ne Szene am Flughafen. Äh, bei der Passkontrolle mussten die halt doch mal quasi ihr Gesicht zeigen und dann ist es aber auch so dass quasi der Mann dann äh: des anhebt und also, ich find da wird a weng a Getuh drumgemacht. (2) Ähm und es is sozusagen, ich find, (.) wenn man in der Öffentlichkeit is dann (.) äh: isses auch (.) äh ge-, dann isses auch quasi äh im Sinne der Gleichheit fair und äh auch (.) richtig, wenn ma seine Identität im Sinne seines Gesichtes äh (.) preisgibt. [...] (Jonny Rakete 2017)

Jonny Rakete leitet seine Ausführungen mit dem Schlagwort der »Vollverschleierung« ein (Z. 429), wobei sein Beispiel von der Passkontrolle am Flughafen vermuten lässt, dass er damit das Tragen eines Niqab meint, also eines Schleiers, der große Teile des Gesichts verdeckt. Anders als bei der ersten Grenzziehung (s.o.) macht *Jonny Rakete* hier aber deutlich, weshalb er diese Art der Verschleierung ablehnt: Seiner Meinung nach würde dadurch die »Identität auch verschleiert« (Z. 429f.). Indem der Gesichtsschleier mit einer Verschleierung der Identität gleichgesetzt wird, weist dies dem Gesicht eine zentrale Rolle in Bezug auf die eigene Identität zu. Die Gesichtszüge, die Größe und Form des Mundes und der Nase sowie die Mimik (usw.) scheinen diesem Verständnis zufolge (zumindest für *Jonny Rakete*) Aufschluss darüber zu geben, wer jemand ist. Diese Sichtweise spiegelt sich in gesetzlichen Regelungen wie dem *Vermummungsverbot* (§ 17a Abs. 2 VersammlG) wider: Dieses wendet letztlich – bezogen auf Demonstrant*innen – dieselbe Argumentationslogik an.

In diesem Zusammenhang scheint auch die von *Jonny Rakete* gewählte Formulierung des *Gesicht Preisgebens* (Z. 436f.) interessant: Dadurch entsteht der Eindruck, als könne eine Frau, die ihr Gesicht nicht zeigt, möglicherweise etwas zu verbergen haben, etwas, was sie nicht preisgeben möchte, vielleicht, weil sie etwas ›Böses‹ im Schilde führt. Diese Assoziation wird sicherlich auch durch Bilder von verschleierten Terroristinnen hervorgerufen, die im Zusammenhang mit meist islamistisch motivierten Terroranschlägen zum Teil in den Medien propagiert werden (Dietze 2009: 182; Maier/Balz 2010: 93)³⁷. *Jon-*

37 Diese Verknüpfung scheint weltweit mittlerweile derart dominant und aufgeladen, dass Sri Lanka im April 2019 nach Anschlägen islamistischer Terroristen ein Vermummungsverbot verhängte, das sich zwar nicht explizit auf das Kopftuch bezog, dieses aber mit einschloss, so dass diese Assoziation zumindest angenommen werden kann (vgl. z.B. Zeit online/dpa/KNA et al. 2019)

ny *Rakete* distanziert sich zwar im weiteren Verlauf seiner Ausführungen von einer derartigen Kopplung aus Kopftuch und Terrorismus, aufgrund der medialen Präsenz dieser Verbindung scheint es jedoch nicht ausgeschlossen, dass diese Assoziation hier zumindest mitschwingt. Gleichzeitig enthält der Begriff des Preisgebens auch eine Art schutzloses sich der Öffentlichkeit oder öffentlichen Blicken Stellens, das möglicherweise auch für Nicht-Kopftuchtragende nicht immer angenehm ist. Dennoch fordert *Jonny Rakete* das Preisgeben des Gesichts ein, weil es eine mehrheitlich ausgehandelte Praktik darstellt, die seiner Meinung nach aus Fairnessgründen für alle gelten sollte. Dass *Jonny Rakete* hier von »fair« (Z. 435, *Jonny Rakete* 2017) spricht, scheint insofern interessant, als es suggeriert, aus dem Zeigen des Gesichts könne jemandem ein Nachteil entstehen bzw. das Verdecken des Gesichts könne (in diesem Fall) der Frau zu einem Vorteil gereichen. Dass im Hinblick auf das Tragen des Kopftuchs eher das Gegenteil der Fall ist, verdeutlichen *Rachidas* und *Aminas* Ausführungen (so berichtet beispielsweise *Rachida* davon, sich um ein Praktikum in einer Apotheke beworben zu haben, das sie aber nur bekommen hätte, wenn sie bereit gewesen wäre, ihr Kopftuch bei der Arbeit abzulegen). Dennoch verweist die Äußerung auf eine – im Migrationsdiskurs nicht selten mitschwingende Befürchtung – nämlich, dass ›Zugeständnisse‹ oder ein Entgegenkommen gegenüber Migrant*innen mit Nachteilen für die Mehrheitsbevölkerung einhergehen.³⁸

Somit steht zu vermuten, dass die von *Jonny Rakete* gezogene Grenze auf einem Gefühl der relativen Deprivation fußt (Spears/Tausch 2014: 535; siehe auch S. 172), demzufolge die Minderheit gegenüber der Mehrheit Vorteile erhält bzw. die Mehrheit (vermeintlich) benachteiligt wird.

Grenzziehung bzgl. Freiwilligkeit vs. Zwang bei der Ausübung der Religionsfreiheit

Neben den beiden bisher genannten Grenzen, die *Jonny Rakete* in Bezug auf die Religionsfreiheit zieht, skizziert er noch eine dritte Einschränkung, die ich anhand des folgenden Zitats herausarbeiten möchte:

[...] Ähm, (.) äh ich find alles is eine Unterdrückung, dann wenn ma halt gezwungen is es so zu machen. Also, (.) wenn eine Frau den Wunsch hat ein Kopftuch zu tragen, (.) dann ist das in Ordnung. Also wenn das wirklich nen eigener Wunsch is und kein, äh: wie soll man sagen aufoktroiertes, äh: (2) aus der Familie kommendes Relikt, (.) ähm was man halt quasi, in des sie so reingewachsen is oder wenn des sonst was is, was zum Beispiel aus Schmuck oder um sich vor Wind zu schützen wie es zum Beispiel mei Oma früher auch gemacht hat. Die hat auch ein Kopf-, ein Meicherla äh:m//@(.).@//aufgehabt, (.)

38 So hat in den vergangenen Jahren der Trend in Schulen und Kindergärten keine Gerichte mit Schweinefleisch mehr anzubieten (was als Entgegenkommen gegenüber muslimischen Kindern zu verstehen ist oder zumindest so gedeutet wird) immer wieder zu Protesten geführt. Dabei werden neben Äußerungen der AfD, dass es sich hierbei um eine »kulturelle Unterwerfung« handle (vgl. z.B. dpa 2019), auch vermeintlich fachlich begründete Argumente gegen den Schweinefleischverzicht angeführt: So äußert im Jahr 2016 der damals amtierende Bundesminister für Ernährung und Landwirtschaft, Christian Schmidt, die Befürchtung, der Verzicht auf Schweinefleisch könne auf Kosten einer gesunden Ernährung der nicht-muslimischen Kinder gehen (vgl. dpa 2016). An den genannten Beispielen lässt sich die ideologisch aufgeladene Debatte verdeutlichen, bei der neben (vermeintlich) sachlichen Motiven sicherlich auch Bedrohungsgefühle, vielleicht zum Teil auch rassistische Motive mitschwingen.

ähm, aber wenn man damit irgendwie so (.) extrovertiert, äh, (.) ähm, (.) also wenn man entweder des macht, weil ma, weils von einem erwartet wird und nicht weil mas will oder wenn man damit extrovertiert äh so nen bisschen (.) polarisieren will dann äh des is, wärs, isses für mich ein negatives Symbol. Also Unterdrückung im Sinne von äh da, jemand wird dazu gezwungen das zu machen, obwohl ers eigentlich nicht will [...] (Jonny Rakete 2017)

In der obigen Textpassage macht *Jonny Rakete* durch mehrfache Wiederholungen sehr deutlich, dass er das Tragen des Kopftuchs nur dann »in Ordnung« (Z. 468) findet, wenn die Frau das Kopftuch tragen will und nicht dazu gezwungen wird. Damit rekurriert er auf einen sehr dominanten Diskurs (vgl. z.B. Kanitz 2017: 168), der auch in den obigen Ausführungen bereits angeklungen ist: Demnach tragen muslimische Frauen das Kopftuch nicht aus freien Stücken, sondern werden dazu gezwungen, womit das Kopftuch letztlich ein Symbol der Unterdrückung der Frau und eben nicht der gelebten Religionsfreiheit darstellt. Was *Jonny Rakete* in diesem Kontext unter »freiem Willen« versteht, deutet er an: Eine gewohnheitsmäßige Praxis, in die die Frauen »reingewachsen« (Z. 470) sind, lässt er nicht als freien Willen gelten. Eine freie Entscheidung scheint für ihn also vorauszusetzen, dass sich die Frauen aktiv mit der Frage, ob sie ein Kopftuch tragen wollen, auseinandersetzen und sich dann bewusst (und ohne Einflussnahme von außen) dafür oder dagegen entscheiden³⁹.

Konfrontation mit Grenzen und vermisste Grenzziehungen

Die Differenziertheit, mit der *Jonny Rakete* sich um eine Grenzziehung in Bezug auf das Tragen des Kopftuchs bemüht, scheint sich kopftuchtragenden Frauen nicht unbedingt zu transportieren. Vielmehr erleben *Rachida* und *Amina* die Grenze als deutlich starrer und pauschaler wie folgender Interviewausschnitt verdeutlicht.

und ich versteh nicht warum hier zum Beispiel wenn ein Frau, äh, mit äh zum Beispiel ungefähr keine Kleidung tragen, okay ich respektiere (.) sie, das ist Freiheit. Aber wenn ich ein Kopftuch trage, das ist nicht Freiheit. Das ist Terrorismus. Warum glei-, sie sind doch gleich, sie hat nicht, ungefähr nichts ge-, äh, Kleidung getragt und okay, alles okay, du kannst Universität gehen und was in die Stadt, äh, alles normal, aber wenn du ein Kopftuch, äh, aber auch die beide sind Freiheit. Wenn du respektier sie, du musst mir auch respektieren. Ich, ich versteh das nicht (Rachida 2016)

Rachida (und *Amina*) sehen sich in Bezug auf das Tragen des Kopftuchs mit einer Grenze der (Bekleidungs-)Freiheit konfrontiert, weil das Kopftuch – wie die beiden Frauen vermuten – als Symbol für den islamistischen Terrorismus und damit wohl als potentielle Bedrohung angesehen wird.

39 *Jonny Raketes* Ausführungen enthalten noch weitere Überlegungen dazu, in welchen Fällen er das Tragen des Kopftuchs für akzeptabel erachtet (z.B. aus modischen oder aus praktischen Gründen) und in welchen nicht (wenn das Kopftuch als Provokation eingesetzt wird). Da diese Überlegungen jedoch keine direkte Verbindung zur Religionsfreiheit aufweisen, belasse ich es an dieser Stelle bei deren Erwähnung.

Dabei scheint *Rachida* sehr irritiert über diese Grenze der Bekleidungsfreiheit, wobei sich die Irritation offenbar dadurch verstärkt, dass sie eine starke Diskrepanz erlebt: Während das Tragen des Kopftuchs aus o.g. Gründen nicht »respektiert« wird, würden anderen Kleidungsvarianten keine vergleichbaren Grenzen gesetzt: D.h. Frauen, die »ungefähr keine Kleidung tragen« (Z. 753) dürften diese Form der Kleidungsfreiheit für sich beanspruchen. Dabei deutet sich in der Art der Formulierung »ungefähr keine Kleidung«, die die Assoziation zu Nacktheit aufkommen lässt, sowie angesichts der Wiederholungen (Z. 753 u. 755) an, dass *Rachida* nicht nur über die Diskrepanz in der Grenzziehung, sondern auch über den Kleidungsstil als solchen irritiert ist. Das wiederum lässt vermuten, dass sie zwar darum bemüht ist, den Kleidungsstil, wie sie selbst sagt, zu respektieren, dass für sie aber persönlich eine Grenze der Bekleidungsfreiheit liege. Hier scheint wiederum auch die bereits andernorts diskutierte Tatsache eine Rolle zu spielen, dass bestimmte Kleidungsstile in Deutschland offenbar situationsübergreifend bzw. -unabhängig akzeptiert sind.

Doch nicht nur bei *Amina* und *Rachida* lösen fehlende Grenzziehungen Irritation aus: *Sunny* zeigt sich ebenfalls irritiert, wenn auch bei ihr der Auslöser ein anderer ist, wie sie am Beispiel eines Besuchs am Tag der offenen Tür einer Musikschule herausarbeiten lässt:

[...] Also zum Beispiel hier meine Freundin (.) einfach in sportliche Kleidung (.) trinkt Saft, //mhm//, während der, also °ähm° klassische Musik spielt //mhm, mhm// Äh, äh für mich war das ein bisschen (2) komisch (Sunny 2017)

Auf dem Foto, das den Aufhänger für die obigen Ausführungen bildet, ist *Sunnys* Freundin mit einem T-Shirt und einer Strickjacke zu sehen, ein Bekleidungsstil, den *Sunny* als »sportlich« bezeichnet. Die Frau sitzt und hält eine Spezifflasche (von *Sunny* als Saft bezeichnet, Z. 466) mit Strohhalmen in der Hand. Zur Zeit der Aufnahme wird offenbar klassische Musik gespielt. Das beschriebene Setting wirkt auf *Sunny*, wie sie nach kurzem Zögern sagt, »komisch« (Z. 468), später fügt sie an, das habe ihr (und auch ihrer Freundin) »nicht gefallen« (Z. 473). *Sunny* empfindet es also als wenig angemessen, ein »Konzert«⁴⁰ (Z. 26) »frei« (Z. 41) statt »offiziell gekleidet« (Z. 42) zu besuchen⁴¹. Die sich hier andeutenden Ambivalenzen und Gefühle der Ablehnung scheinen aus einem anderen kulturellen Verständnis der Bedeutung und Rolle von Bekleidung zu resultieren. *Sunny*, die sich eine (stärker) situationsangepasste Kleidung wünscht, vermisst hier entsprechende Grenzziehungen. Noch eindrücklicher zeigen sich Ablehnung und Unverständnis über ausbleibende Grenzen an einem weiteren Beispiel, das ebenfalls *Sunny* schildert:

40 Bei der Veranstaltung handelt es sich, wie *Sunny* selbst an anderer Stelle sagt, um einen Tag der offenen Tür. *Sunny* weist jedoch an anderer Stelle darauf hin, dass in der Ukraine auch ein Tag der offenen Tür anders ablaufen würde, vermutlich eher wie ein Konzert, weshalb sie hier den Begriff verwendet.

41 Hier drängt sich die Frage auf, warum *Sunnys* Freundin (und vermutlich auch sie selbst) »sportlich gekleidet« kommen, wo sie es doch offenbar für diesen Anlass als unangemessen erachten: Allerdings scheint hier der Wunsch, nicht (negativ) aufzufallen noch stärker im Vordergrund zu stehen: *Sunnys* Freundin hat sich offenbar vorher nach dem »Dresscode« erkundigt (vgl. Sunny 2017).

[...] und auch äh ich versteh, dass das ist Democratic Republic und gibt es hier Frauen leben mit Frauen, Männer lebe, leben mit Männer, aber bitte, nich schauen das (.) für alle. Mein Sohn versteht es nicht//mhm//. Er hat einmal gesehen äh zwei Mädchen kü=küssen und äh also (.) so viele Sachen machen in C-Stadt//mhm//und er fragt, Mama warum so? Und ich kann nicht erklären, weil er weiß schon Mama und Papa, also Mann und Frau und also gibts hier Frau und Frau und (.) sie hat keine Angst und keine also Respekt. Ich denke das ist Respektlichkeit für andere Leute//mhm//. Sie fü-, andere Leute fühlen sich nicht gut in der Nähe für diese zwei Frauen oder zwei Männer//mhm//. Also das gefällt mir nicht//mhm//, weil gibt es viele Kinder, sie verstehen jetzt nicht und was auch gefällt mir nicht, dass in der Schule die Kinder auch lernen das//mhm//. Also ich weiß ja, mein Sohn wird zum Schule gehen und er wird dort lernen, dass die Frauen können leben mit Frauen und Männer mit Männer und ich weiß nicht wie kann ich das erklären. Weil immer ich sage: »@Nein! Es ist nicht möglich!@«//@/(.)@//Also ich muss sagen, da ja, das ist möglich, aber ich hoffe, aber ich habe Angst vor das sagen, weil dann er kann kümmern sich: »Okay ich kann mit andere Männer le=leben oder ich kann andere Junge (.) äh lieb-, also ä:h lieben, to love«//mhm//. Also das gefällt mir nich [...] (Sunny 2016)

Sunny leitet ihre Ausführungen damit ein, dass Deutschland ein demokratisches Land sei, woraus sie möglicherweise zunächst eine grundlegende Berechtigung für homosexuelle Partnerschaften ableitet, so lange diese Form zu leben mehrheitlich akzeptiert ist. Gleichzeitig offenbart sich aber in ihren Ausführungen, wie ambivalent bis ablehnend *Sunny* dem öffentlichen ›Zur-Schau-Stellen‹ (›nich schauen (.) das für alle«, Z. 318f.) einer homosexuellen Beziehung gegenübersteht. Dabei scheint der befürchtete Effekt auf Kinder und vor allem auf das eigene Kind eine entscheidende Rolle für diese ablehnende Haltung zu spielen. So führt *Sunny* aus, ihr Sohn wisse, dass Männer und Frauen zusammenleben (*Sunny* verwendet hier kein Verb, was den Spielraum dessen, was das Verhältnis zwischen Männern und Frauen ausmacht, relativ breit anlegt: vom Zusammensein übers sich Lieben bis hin zum ›Zusammengehören‹ sind hier verschiedenste Varianten des Miteinanders denkbar). Vor diesem Hintergrund scheint die Beobachtung, wie zwei Frauen sich küssen, bei *Sunnys* Sohn für Erklärungsbedarf zu sorgen, denn das öffentliche Zeigen von Intimitäten homosexueller Paare stellt das bis dahin als ›normal‹ erlebte und vielleicht auch propagierte Beziehungskonzept in Frage. *Sunny* wiederum scheint die Nachfrage ihres Sohnes in ein Dilemma zu bringen. Ihr ist bekannt, dass Homosexualität in Deutschland ›erlaubt‹ ist und auch in der Schule als normal vermittelt⁴² wird, und sie scheint an sich den Anspruch zu stellen, ihren Sohn im Sinne der in Deutschland geteilten Überzeugungen zu erziehen (letztlich im Sinne einer Anpassung). Aufgrund ihrer offenbar vorherrschenden Ablehnung homosexueller Beziehungen gelingt es ihr

42 Wie eine Analyse des Wissenschaftlichen Diensts des Bundestags zeigt, ist das Thema ›sexuelle Vielfalt‹ letztlich in allen Lehrplänen bundesweit verankert, wenn auch in unterschiedlicher Intensität behandelt (wobei hinzuzufügen ist, dass die genannte Analyse auf die Lehrpläne der Grundschule fokussiert, weil es hierzu die intensivsten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen gibt), wobei beispielsweise die Lehrpläne der Länder Berlin, Brandenburg, Bremen und Mecklenburg-Vorpommern explizit eine Beschäftigung mit hetero- und homosexuellen Lebensweisen vorsehen (Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestags 2006: 8).

aber nicht, dem eigenen Anspruch gerecht zu werden. Hier spielt wohl auch die emotionale Ebene eine große Rolle: So scheint *Sunny* Angst davor zu haben, dass ihr Sohn selbst schwul werden könnte, wenn er Homosexualität als etwas Normales und ein mögliches Modell des Zusammenlebens kennenlernt⁴³. Woraus sich diese Angst speist, wird aus *Sunnys* Ausführungen nicht deutlich, allerdings ist meiner Erfahrung nach diese Angst auch in manchen deutschen Familien präsent⁴⁴. In einem Beitrag zur Beratung homosexueller Jugendlicher und deren Eltern (Rauchfleisch 1996) klingen mögliche Gründe an, woraus sich diese Angst speisen könnte: So haben die Eltern Angst um das eigene Kind, dass dieses für seine Homosexualität diskriminiert werden oder sich mit HIV infizieren könnte. Außerdem schreibt Rauchfleisch, dass sich die Eltern »von etlichen Wunschvorstellungen über die Zukunft der Kinder« (ebd.: 168) verabschieden müssten, womit er vermutlich auf den Wunsch vieler Menschen anspielt, später selbst Großeltern zu werden und/oder das Fortbestehen der Familie zu sichern.

Zum anderen macht *Sunny* deutlich, dass andere Menschen und sie sich nicht wohl fühlen würden in der Nähe von zwei homosexuellen Frauen. Dieses Unwohlsein resultiert möglicherweise daraus, dass Homosexualität für *Sunny* etwas Ungewohntes darstellt, vielleicht schwingt darin aber auch ein gewisses Gefühl der Bedrohung und der Angst mit (s.o.).

Zudem scheint *Sunny* ein Gefühl des Unverständnisses zu empfinden, nämlich Unverständnis dafür, dass homosexuelle Paare öffentlich ihre Beziehung zeigen würden, was sie als respektlos bezeichnet. Hier spielt jedoch ein weiterer Aspekt mit hinein, der im Vorfeld des obigen Interviewauszugs angesprochen wurde: *Sunny* erachtet das Zeigen von Intimitäten (ganz unabhängig davon, wer dies tut) in der Öffentlichkeit grundsätzlich als unangemessen und grenzüberschreitend. Dabei berichtet sie von einer Szene, bei der sich ein junges Paar im Bus geküsst hat, ohne dass die Umsitzenden Anstoß genommen hätten (zumindest hat niemand etwas gesagt). Diese Kusszene empfindet *Sunny* so, als würden die Menschen in der Öffentlichkeit Sex haben (»als diese Paar war geküsst, ein Sex machen, ja etwa äh es war sehr sexy«, Z. 310f.). Welche Form von Intimitäten die beiden wirklich ausgetauscht haben, konkretisiert *Sunny* nicht. Allerdings ist davon auszugehen ist, dass die beiden sich intensiv berührt und wohl auch Zungenküsse ausgetauscht haben, weitere Intimitäten hätten die Umsitzenden – meiner Einschätzung zufolge – wohl auch nicht unkommentiert bzw. »unsanktioniert« gelassen. Hier scheint also Privates in die Öffentlichkeit getragen zu werden, was – *Sunnys* Ansicht nach – im

-
- 43 Anders als von *Sunny* vermutet, deuten Studien, die sich mit der Entwicklung der sexuellen Orientierung befassen, darauf hin, dass eine Wechselwirkung aus zeitlich aufeinanderfolgenden Einflüssen und Phasen für die Herausbildung der jeweiligen sexuellen Orientierung verantwortlich ist. Dabei scheint geschlechtsrollenkonformem bzw. nicht-geschlechtsrollenkonformem Verhalten in der Kindheit eine wichtige Rolle zuzukommen (z.B. Rieger/Linsenmeier/Cyx et al.: 2008, für einen Forschungsüberblick zur Entwicklung der sexuellen Orientierung: Fiedler 2007: 78–99)
- 44 So kenne ich sowohl explizite als auch implizite Äußerungen und Unterhaltungen zu diesem Thema. Letztere kreisen oft um die Frage, ob und inwieweit Eltern es gutheißen, wenn ihre Söhne sich beispielsweise mit Röcken kleiden oder schminken möchten. Hier schwingt meinem Empfinden nach die Angst, der Sohn könne schwul werden oder zumindest für schwul gehalten werden, stark mit (ich schreibe hier bewusst von »Söhnen«, da ich diese Debatte auf Mädchen bezogen weniger stark kenne).

Privaten bleiben sollte. Damit überschreitet die individuelle Freiheit, private Intimitäten auch im öffentlichen Raum auszuleben, für *Sunny* eine Grenze, sie scheint sich durch die öffentlich gezeigten Intimitäten derart behelligt zu fühlen, dass sie sogar von einem Schockerlebnis spricht.

In Deutschland (zumindest in dem Ort, in dem *Sunny* lebt) scheint also für das Zeigen von Intimitäten im öffentlichen Raum ein größerer (gesellschaftlich verhandelter) Spielraum zu bestehen, als *Sunny* das aus ihrem Herkunftsland gewohnt ist. Und auch die Freiheiten in Bezug auf das Führen und Zeigen nicht-heterosexueller Beziehungen scheinen in Deutschland stärker ausgeprägt. Während nun die Einen die gesellschaftlich ausgehandelten Freiheiten wahrnehmen, kann dies bei denen, die an dieser Aushandlung nicht beteiligt waren bzw. die damit nicht konformgehen, sehr negative emotionale Zustände hervorrufen. Die oben nachgezeichnete Ambivalenz, die von Gefühlen der Angst und Bedrohung begleitet wird, geht also insbesondere auf andere kulturelle (Wert-)Vorstellungen zurück.

Neben *Sunny* äußert sich auch *Mona* ambivalent über Freiheit, die bei ihr aber wohl daher rührt, dass sie sich durch die Freiheitsausübung ihrer Peers in ihrer körperlichen Unversehrtheit bedroht fühlt. Um diese Bedrohungsgefühle nachzuzeichnen, werde ich zunächst das von ihr fotografierte Bild (s.u.) analysieren und im Anschluss ihre Interviewaussagen einbeziehen.

Abbildung 17: Junge mit Kapuzenpulli



Foto Nr. 9; Mona 2016

Das Foto stellt eine Nahaufnahme eines jungen Mannes mit schwarzer Jacke und Kapuzenpulli dar, zu sehen sind Teile des Oberkörpers und Kopfes. Der Oberkörper und Kopf reichen von der rechten unteren bis zur linken oberen Bildhälfte, d.h. sie gehen von rechts unten nach schräg links oben. Der Kopf ist am linken Bildrand abgeschnitten, so

dass ein Teil der Stirn und des Haaransatzes nicht mehr zu sehen sind. Der Junge befindet sich vor einem gelben Hintergrund, der durch die Oberflächenstruktur wie eine gelb verputzte Hauswand wirkt, an die sich der junge Mann möglicherweise anlehnt. Da allerdings die Körperhaltung (in der Ausrichtung des Fotos) physikalisch so nicht möglich erscheint (selbst dann nicht, wenn der junge Mann springt oder an der Hauswand lehnt), steht anzunehmen, dass es sich hier um einen Schnappschuss handelt, der etwas »verwackelt« ist. Dafür spricht zudem, dass der junge Mann nicht direkt in die Kamera schaut.

Der Junge selbst ist – abgesehen von einem weißen T-Shirt, das durch die geöffneten Jacken zum Teil zu sehen ist – schwarz bzw. dunkel gekleidet. Er trägt eine schwarze Kapuzenjacke, deren Kapuze er aufhat, wobei diese nur den Hinterkopf bedeckt. Über dem Kapuzenpulli bzw. der -jacke trägt der Junge eine dunkelblaue Jacke bzw. eine Art Blouson, die fast wie eine Bomberjacke wirkt, zumindest drängt sich der Eindruck in Kombination mit der Kapuzenjacke auf: Dieses Erscheinungsbild erinnert an Demonstrant*innen des schwarzen Blocks, was wiederum eine gewisse Aggressivität und Gewaltbereitschaft suggeriert (vgl. Golova 2014: 319f.). Dieser Eindruck wird jedoch durch mehrere Aspekte abgeschwächt: der abgebildete junge Mann hat die Kapuze nicht vollständig auf, er trägt die Jacke offen, darunter ist ein weißes T-Shirt zu sehen, was dem Jungen einen »lässigen« Eindruck verleiht. Das Gesicht des jungen Mannes ist zudem gut erkennbar, wobei der Gesichtsausdruck entspannt wirkt. Bei linksautonomen Demonstrant*innen des schwarzen Blocks steht hingegen das Unkenntlich Machen des Einzelnen durch Vermummungsmittel wie Kapuzen, Sonnenbrillen oder Schals im Vordergrund (ebd.: 320). Vor diesem Hintergrund kann gefolgert werden, dass der Jugendliche zur Zeit der Aufnahme sicherlich nicht an einer Demonstration teilnimmt, denkbar wäre zudem, dass das Outfit des abgebildeten jungen Mannes lediglich vom linksautonomen Stil inspiriert ist. Dafür spricht, dass das Auftreten in den 2010er Jahren auch modisch vereinnahmt wird und zur Inszenierung besonderer Coolness und in gewisser Weise auch Arroganz dient. So trägt der als gutausehend und arrogant gezeichnete Hauptdarsteller in der Jugendserie *Druck* (Staffel 1, Folge 3, Auftritt in Minute 08:58) ein sehr ähnliches Outfit⁴⁵. Das Erscheinungsbild des auf dem Foto abgebildeten Jugendlichen bewegt sich also irgendwo zwischen Coolness und subtil inszenierter (politisch motivierter) Gewaltbereitschaft.

Und auch wenn das Bild einen – so womöglich nicht beabsichtigten – Schnappschuss darstellt, so scheint es doch interessant, den derart eingefangenen Moment in der Analyse zu berücksichtigen. So verleiht die vermeintlich schiefe Körperhaltung dem Bild eine gewisse Dynamik, auch wenn der fotografierte Junge sich im Moment der Aufnahme

45 Zu der Serie und dem hier angestrebten Vergleich sind verschiedene Punkte anzumerken: Die Serie ist ein Jahr, nachdem *Mona* die Fotos aufgenommen hat, erschienen, so dass das Foto älter ist als die Serie. Manche Modetrends halten aber erfahrungsgemäß länger an, als ein Jahr. Außerdem übernimmt – streng genommen – Alexander, so heißt die Figur, erst in der zweiten Staffel der Serie eine Hauptrolle. Allerdings hat er in der genannten Szene bereits einen ersten Auftritt. Da er in der Szene aus einem teuren Sportwagen aussteigt, und wie sich auch im weiteren Verlauf der Serie zeigt, kann eine Verortung im linksautonomen Milieu als unwahrscheinlich angenommen werden.

offenbar nicht bewegt⁴⁶. Gleichzeitig wirkt es ein wenig so, als würde der Junge, bildlich gesprochen »aus dem Rahmen« fallen, sei es aufgrund seines äußeren Erscheinungsbildes (das aber bei Jugendlichen wie oben herausgearbeitet, wohl nicht besonders negativ auffallen dürfte) oder sei es aufgrund eines bestimmten Verhaltens. An dieser Stelle und um den Bezug zu diesem Kapitel noch klarer herauszuarbeiten, beziehe ich den Interviewausschnitt zu diesem Foto mit ein. *Mona* hatte diesen mit der Aussage eingeleitet, dass das Bild die Jugend von heute zeige, was mich zur Nachfrage veranlasst, inwiefern, woraufhin sie folgende Antwort gibt:

Wie die rumspinnen teilweise. Wie sie sich aufführn und so. (.) Ja, weil da warn wir ja grad so, das war ja so a Moment da:s war ja eher so Spontanmoment, da won i derwischt hab//ehe//. Da warn wir au so draußen//ehe//und ham so alle so miteinand a rumgesponne und so. (.) Ja. (.) Also die Jugend is frei (.) sozusagen. Die spinnen halt draußen rum, was woas nimmer was @(.)@//@(.)@ W=wie sieht denn das Spinnen aus? Wie muss i mir das vorstelln? @(.)@//Mh. (.) Rumhüpfen. Son bissel @miteinand a schlägern. Sich gegenseitig auslachen@ (Mona 2016)

Im Zuge ihrer Ausführungen resümiert *Mona* »die Jugend is frei« (Z. 174), was zunächst die Assoziation zu dem Lied »Die Gedanken sind frei« weckt bzw. zu der gleichlautenden und wiederholt vorkommenden Textzeile in diesem Lied. In diesem/r wird die Tatsache, dass Gedanken nicht eingeschränkt und verfolgt werden können, als positiv hervorgehoben. *Monas* Anpassung und Verwendung des Ausspruchs verleiht diesem hingegen eine deutlich negative oder zumindest ambivalente Konnotation. Für sie repräsentiert der eingefangene »Spontanmoment« (Z. 172) eine Situation, die sich offenbar so öfter ereignet, wie die Formulierung im Präsens (»die spinnen halt draußen rum«, Z. 174) vermuten lässt: Dabei Jugendlichen hüpfen herum und machen sich übereinander lustig, wobei es auch zu (spielerischen) körperlichen Auseinandersetzungen zu kommen scheint. *Mona* bezeichnet dieses Verhalten als »Rumspinnen« (Z. 171), aber auch als »aufführn« (Z. 171), das offenbar keine Grenzen kennt, zumindest aber sprachlich nur schwer zu fassen scheint, wie die Formulierung »was woas nimmer was« vermuten lässt. Dieses sich Aufführen und aus dem Rahmen Fallen wirkt auf *Mona* womöglich (latent) bedrohlich, was ich an der Art festmache, wie sie über das Verhalten spricht, aber auch daran, dass das Lachen, das ihre Ausführungen begleitet, eher nervös und unsicher wirkt. Möglicherweise hat *Mona* Angst davor, selbst ausgelacht zu werden, oder als Unbeteiligte in die Schlägerei zu geraten, und offenbar scheint in dem Jugendzentrum, in dem die Jugendlichen sich regelmäßig treffen, auch niemand zu sein, der den Freiheiten der Jugend Grenzen setzt, was möglicherweise das *Rumspinnen* nur einmal mehr befördert.

Wie bereits eingangs erwähnt verhandeln die Teilnehmenden an meiner Studie die Grenzen der Freiheit vor allem mit Blick auf gesellschaftliche Grenzziehungen (die sich zum Teil auch in gesetzlichen Regelungen widerspiegeln). Anders als in der Studie von Petersen und Mayer (2005), in der sich die Befragten eine stärkere Grenzziehung durch

46 Diese These leite ich aus der sonstigen Körperhaltung ab, die eher statisch wirkt. Um einen Sprung nach schräg links oben auszuführen, braucht es meines Erachtens zumindest eine Unterstützung durch die Arme, zudem wäre wohl auch in den Gesichtszügen eine gewisse Anspannung abzulesen.

den Staat wünschen, erwähnen die Teilnehmenden an meiner Untersuchung keinerlei Freiheitseinschränkungen, die vom deutschen Staat ausgehen. Die Studienteilnehmenden offenbar keine Menschen waren, die jeglicher Einschränkung (bürgerlicher) Freiheiten durch den Staat kritisch gegenüberstehen; sonst wäre dieses Thema im Kontext der Deutschlandbilder vermutlich angeführt worden. Dass dies nicht der Fall ist, sagt einmal was über die befragten Teilnehmenden aus, lässt aber vielleicht auch den vorsichtigen Schluss zu, dass der Staat gemeinhin nicht als besonders freiheitseinschränkend erlebt wird, weder bei den geflüchteten (die diesbezüglich vermutlich auch über andere Erfahrungen verfügen) noch bei den nicht-geflüchteten Teilnehmenden. Allerdings hat der Staat offenbar insofern einen Effekt auf die Einschätzung der Teilnehmenden, als es *Sunny* leichter zu fallen scheint, Grenzüberschreitungen (zumindest als solche erlebte) zu akzeptieren, wenn es sich dabei um gesetzlich legitimierte Freiheiten handelt.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass die Teilnehmenden an meiner Untersuchung dann Grenzen der Freiheit ziehen (möchten), wenn das Verhalten des Gegenübers (für sie) gewohnte, kulturell ausgehandelte Werte, Normen und/oder Praktiken »verletzt«. Dabei scheinen Vertreter*innen der Mehrheit sich eher in der Position zu fühlen, Grenzen der Freiheit zu ver- bzw. auszuhandeln und dabei auch festzulegen, wo eine Akzeptanz der Freiheitsausübung akzeptabel erscheint und wo nicht, wobei hier stärker die Meso- und Makroperspektive im Fokus stehen. Vertreter*innen der Minderheit hingegen verhandeln die Grenzziehungen eher auf individueller Ebene, sie scheinen für sich persönlich zu überlegen, wo ihnen eine Anpassung gelingt und wo sie trotz allem Grenzen der Freiheitsausübung ziehen, dann aber eben in einem deutlich kleineren und umgrenzten Bereich.

2.3.4 Sanktionierungen und deren Ausbleiben

Theoretische Einlassung

Ich verwende im Folgenden den Begriff der »Sanktion« bzw. »Sanktionierung«, auch wenn dieser in den 2000er Jahren eine eher traurige Popularität erlangt hat, da die umstrittenen Kürzungen von ALGII-Leistungen (bekannt als Hartz IV) bei »Pflichtverstößen« auch als Sanktionierungen bezeichnet werden. Aus zwei Gründen verwende ich den Begriff dennoch: Erstens erscheinen andere Begriffe wie das Synonym der »Bestrafung« noch weniger adäquat, um die individuellen wie gesellschaftlichen Reaktionen auf Überschreitungen sozialer Grenzziehungen zu beschreiben. Zum anderen handelt es sich bei dem Begriff der Sanktion bzw. Sanktionierung um einen soziologischen Begriff, dessen Definition das im Folgenden nachgezeichnete Phänomen sehr gut zu beschreiben vermag. So verstehen Peuckert und Kolleg*innen (2003: 294) unter Sanktionierung ein Element sozialer Kontrolle, bei dem Verhalten, das von den sozialen Normen abweicht, bestraft wird. Damit stellt Sanktionierung letztlich ein Mittel zur Verhaltenssteuerung dar, das auf die Schaffung von Konformität abzielt.

Mit diesem Verständnis von Sanktionierung besteht eine enge Verbindung zu den oben ausgeführten Grenzen und Grenzziehungen, wobei Letztere die Basis bilden, auf

der Sanktionierungen erfolgen. D.h. ein Verhalten wird dann sanktioniert, wenn eine ausgehandelte Grenze überschritten wird, mit dem Ziel, dass das Verhalten entsprechend angepasst wird. Sanktionierungen sollen also für die Einhaltung von Grenzen sorgen und stellen eine Art (aktionale) Reaktion auf deren Überschreitung dar. Die folgenden Ausführungen skizzieren verschiedene von den Teilnehmenden angeführte Sanktionierungen, wobei bei der Darstellung nach Sanktionierungsgraden unterschieden wird, beginnend mit subtileren Formen bis hin zu expliziten, offenen Formen der Sanktionierung.

Subtile Formen der Sanktionierung

Eine subtile Form der Sanktionierung klingt in *Sophies* Ausführungen an: Als Aufhänger hierfür dienen *Sophies* Erlebnisse in Chile (dort hat sie ein freiwilliges soziales ›Halbjahr‹ verbracht), wo sie ein Haus mitgestrichen hat, allerdings ohne vorheriges Abkleben, was bei ihr zu einer gewissen Irritation führte und wozu sie sich wie folgt äußert:

[...] also das würde sich bei uns irgendwie (.) niemand trauen irgendwas ohne Abkleben, dass man keine geraden Kanten hat, //mhm//sondern irgendwie so frei. Is dann doch äh ziemlich selten eben, dass dann irgendwas nich äh ne gerade Kante oder rechter Winkel oder so ist. Ja @genau@. Das hat auch also, das hat auch irgendwie, ich, es kommt alles aufs Gleiche raus irgendwie [...] (Sophie 2016)

Auch wenn nach *Sophies* Ansicht das Streichergebnis letztlich dasselbe ist, so würde sich in Deutschland – ihrer Einschätzung zufolge – »niemand trauen« (Z. 188) zu streichen, ohne vorher die Kanten abgeklebt zu haben, damit diese am Ende gerade sind. Dass dies niemand wagt, hat vermutlich mit einer gefürchteten Sanktionierung zu tun: D.h., dass diejenigen, die gegen diese kulturell ausgehandelte Norm verstoßen, mit Sanktionierung durch die Öffentlichkeit rechnen müssen. Die im konkreten Fall so aussehen könnte, dass Passant*innen vor dem Haus stehenbleiben und sich, um es umgangssprachlich auszudrücken ›das Maul über die schlampige Arbeitsweise zerreißen‹. Sanktionierung erfolgt hier also in einer eher indirekten Form des *Redens über*.

Eine weitere indirekte Form der Sanktionierung klingt im Kontext der Grenzen an, die in Bezug auf das Tragen des Kopftuchs gezogen werden. So berichten *Rachida* und *Amina* von den Blicken älterer Passant*innen auf der Straße, deren Ausmaß sie als unangemessen empfinden (›gucken zu viel‹, Z. 281, *Rachida & Amina* 2016). Den Grund dafür sehen sie wiederum in der Ablehnung ihres Kopftuchs. Nun ließe sich zwar argumentieren, dass *Amina* und *Rachida* deshalb Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil das Bild einer kopftuchtragenden Frau für viele – insbesondere die hier angesprochenen älteren Menschen – (immer noch) ungewohnt ist, dass damit aber noch keine Sanktionsabsicht verbunden ist. *Rachida* und *Amina* scheinen die langen Blicken aber so zu empfinden, als zielten diese auf eine Änderung ab (was wiederum ein Merkmal der Sanktionierung ist); zumindest lässt dies ihr Hinweis vermuten, sie könnten das Tragen des Kopftuchs nicht ändern, weil es Teil ihrer Religion sei.

Explizite verbale Formen der Sanktionierung

Neben diesen subtilen Formen sprechen *Rachida* und *Amina* aber auch deutlich direktere Sanktionierungen an: So erzählen sie davon, von Passanten auf der Straße beschimpft worden zu sein. Wobei hier darauf hinzuweisen ist, dass aus den Schilderungen nicht hervorgeht, ob die Beschimpfungen eine auf das Tragen des Kopftuchs gerichtete Sanktionierung darstellen, oder nicht doch auf einen rassistisch motivierten Übergriff verweisen.

Abgesehen davon werden verbale Sanktionierungen von den Teilnehmenden eher als eine Art negativer Gegenhorizont herangezogen: D.h. die Teilnehmenden verweisen auf explizite verbale Formen der Sanktionierungen, die sie in ihren Heimatländern erlebt haben, und heben davon die Situation in Deutschland positiv ab, da es dort eben keine vergleichbaren Sanktionierungen gäbe. Allerdings werden die Sanktionierungen in den jeweiligen Heimatländern nur angedeutet, nicht aber genauer erläutert. *Samira* erzählt beispielsweise im Zusammenhang mit der von ihr erlebten Bekleidungsfreiheit in Deutschland, wie ihre Mutter reagierte, wenn sie kurze Röcke tragen wollte; nämlich mit verbalen Sanktionierungen. Wobei hier auf den bereits diskutierten (s.o.) Umstand hinzuweisen ist, dass der ›Gegenstand‹ der von *Samiras* Mutter sanktioniert wurde, also die zu kurzen Röcke ihrer Tochter, auch in Deutschland zum Gegenstand von Auseinandersetzungen wird und auch im öffentlichen Diskurs (vgl. z.B. Schnitzler 2013) Beachtung findet. Ähnlich wie *Samira* thematisiert auch *Sunny* das Ausbleiben von Sanktionierungen in Deutschland, und zwar im Zusammenhang mit der von ihr erlebten ›Freiheit von Rollenerwartungen‹. Ihr zufolge kommt es in Deutschland eben nicht zu »Ärger« oder »Beschwerden« (Z. 60, Sunny 2017), wenn junge Menschen den Spielplatz nutzen würden. Neben diesen emotional gefärbten, direkten Formen der Sanktionierung klingen in *Sunnys* Ausführungen noch andere verbale Sanktionierungsformen an, nämlich Zuschreibungen und Stigmatisierungen, die *Sunny* als Bewertungen bezeichnet: In der Ukraine würden Erwachsene für »verrückt« erklärt, wenn sie auf einem Spielplatz spielen würden (Z. 54, Sunny 2017).

Aktionale Formen der Sanktionierung

Neben den geschilderten verbalen Sanktionierungsformen finden aber auch Varianten Einsatz, die sich durch noch stärker aktional basierte Komponenten auszeichnen. Ein Beispiel hierfür liefert *Sunny*, wobei sie darin selbst diejenige ist, die zum Mittel der Sanktionierung greift: Konkret handelt es sich hierbei um das bereits an anderer Stelle behandelte öffentlichen Zeigen von Intimitäten, an dem sich die von *Sunny* vorgenommene Sanktionierung gut illustrieren lässt:

[...] Also alle Leute äh haben gesetzt und mit keine Wort sagen und diese Paar war geküsst, ein Sex machen, ja etwa äh es war sehr sexy. Okay und äh ich habe zu dieser Paar gekommen mit meine Handy. (.) Also ich habe nur als äh Joke gemacht. Also ich mochte mache die Foto und sie begonnen streiten: ›Was machst du?/@(.)/Und ich sage ›okay, Sie küssen, Sie machen Sex//@(.)/in Publikum//@(.)/in das Publikum. Warum kann ich nicht @von, von deinem Sex machen keine Foto?‹ (Sunny 2016)

Während die Umsitzenden offenbar keine Reaktionen auf das intensiv ›knutschende‹ junge Paar zeigen, geht *Sunny* zu dem Paar und tut so, als würde sie dieses mit ihrem Smartphone fotografieren. Das, wenn auch nur angedeutete (*Sunny* spricht von einem »Joke«, Z. 311), Machen eines Fotos, ist von *Sunny* als Sanktion intendiert, wird von den jungen Leuten aber eher als ›übergriffig‹ erlebt, wie der Hinweis auf die Reaktion des jungen Paares (»sie begonnen streiten«, Z. 312) vermuten lässt.

Dass *Sunny* das Verhalten sanktioniert, verweist – wie bereits angeklungen – sicherlich auf ein anderes Verständnis davon, inwiefern das Ausleben und Zeigen von Intimitäten im öffentlichen Raum angemessen oder auch erlaubt ist, aber auch, wie sich Menschen im öffentlichen Raum zueinander verhalten (sollten). *Sunny* bezeichnet die Personen, die sich im öffentlichen Raum bewegen (in diesem Zusammenhang) als »Publikum«⁴⁷ (*Sunny* 2017, Z. 313) und damit als Zuschauer*innen oder auch als (potentielle) ›Voyeure‹. Somit kann er oder die Einzelne entscheiden, was das Publikum zu sehen bekommt. Wer sich – wie das junge Paar – dafür entscheidet, Intimitäten im öffentlichen Raum auszutauschen, muss – dieser Logik zufolge – auch damit rechnen, dass die Umstehenden/Umsitzenden diese beobachten. Das Fotografieren als Form der Sanktionierung setzt an diesem Verständnis an und treibt es auf die Spitze, quasi als ironische Übertreibung des zugrunde gelegten Situationsverständnisses. Im ›deutschen‹ Kontext scheint demgegenüber die unausgesprochene Übereinkunft zu bestehen, dass – wenn auch innerhalb eines ausgehandelten Rahmens (Geschlechtsverkehr beispielsweise würde sicher nicht geduldet werden) – die Privatsphäre aller Akteure gewahrt wird, und zwar durch dezentes Wegschauen (oder zumindest unauffälliges Hinschauen). Hier steht also die Freiheit des Einzelnen – im Sinne einer Circumstantial Freedom – im Vordergrund, die nur dann funktioniert, wenn sich die Anderen möglichst nicht einmischen. Dies scheint aber auch nur dann zu gelten, wenn sich die von jemandem beanspruchten Freiheiten innerhalb des als gesellschaftlich akzeptierten Rahmens bewegen: Das Tragen eines Kopftuchs in der Öffentlichkeit gehört, wie oben herausgearbeitet, offenbar nicht unbedingt (zumindest nicht vorbehaltlos) dazu.

Abgesehen von *Sunnys* ›inszenierter aktionaler‹ Sanktionierung zeichnet sich in den Daten noch eine weitere aktional basierte Form ab, nämlich physische Sanktionierungen. Diese werden bisweilen nur angedeutet und von den Teilnehmenden zum Teil auch in anderen Kontexten als dem Freiheitskontext verortet, passen aber inhaltlich und von deren Struktur in die Gruppe der hier erörterten Sanktionierungen. Dabei handelt es sich einmal um (die Andeutung von) Schläge(n)⁴⁸, die *Kaffee schwarz* erhielt, wenn er Kontakt zu seinen katholischen Freunden hatte und damit die mit Rollenerwartungen verbundenen Grenzen überschritt (vgl. S. 223). Im anderen Beispiel wird der (wenn auch

47 Da *Sunny* im Interview wiederholt englische Wörter verwendet sowie englische Wörter ›eindeutsch‹, ist nicht auszuschließen, dass hier das englische Wort ›public‹ für Öffentlichkeit herangezogen und ins Deutsche übertragen wird. Die Tatsache, dass *Sunny* vorgibt, ein Foto mit ihrem Smartphone zu machen, bekräftigt jedoch das Bild des »Publikums« und spricht für ein daraus ableitbares Verständnis von Öffentlichkeit (unabhängig davon, ob *Sunny* das Wort bewusst oder unbewusst verwendet).

48 *Kaffee schwarz* spricht in der hier zitierten Interviewstelle nur von Bestrafung. Im Rahmen einer längeren Unterhaltung, die ich im Anschluss an das Interview mit *Kaffee schwarz* hatte, weiß ich allerdings, dass die Bestrafungen seines (Stief-)Vaters auch mit Schlägen verbunden waren.

konstruierte) Fall von Kindern in der Ukraine gezeichnet, die im öffentlichen Raum Steine auf Menschen werfen, um die Überschreitung von Grenzen der Religions- und Bekleidungsfreiheit zu sanktionieren (siehe dazu auch: S. 298). Die hier skizzierten körperlichen Sanktionierungen werden dabei als Gegenhorizont zur in Deutschland erlebten Situation entworfen, bezogen auf Deutschland werden keine vergleichbaren Sanktionsformen angeführt.

Staatliche Sanktionierungen

Eine weitere ebenfalls drastische Form der Sanktionierung klingt in den Ausführungen von HA an, die er ebenfalls als negativen Gegenhorizont zu den Erlebnissen in Deutschland einführt: Er hat eine Frau fotografiert, die auf einem Gehweg läuft und sagt dazu, dass es im Iran verboten sei, sich als Frau im öffentlichen Raum ohne Kopftuch zu bewegen. Wer sich nicht daran halte, werde von der Polizei verhaftet (07:28- 08:18 Min). Demgegenüber bewertet er die Situation in Deutschland als sehr positiv, weil es eben keine vergleichbaren Sanktionierungen gäbe und sich Frauen ohne Angst im öffentlichen Raum bewegen könnten. Diese Ansicht scheint insofern von den anderen Teilnehmenden geteilt zu werden, als sich im gesamten Datenset keine Äußerungen zu staatlichen Sanktionierungen in Deutschland finden. Die existierenden staatlichen Sanktionierungen scheinen also nicht als unangemessen freiheitseinschränkend wahrgenommen zu werden. Allerdings gilt hier zu berücksichtigen, dass die Daten in den Jahren 2016 bzw. 2017 und damit vor der Corona-Pandemie erhoben wurden. Möglicherweise hätten sich gerade manche ›deutsche‹ Teilnehmende in der Hochzeit der Pandemie, in denen zum Schutz des Gemeinwohls individuelle Freiheiten eingeschränkt wurden und auch verschiedene staatliche Sanktionierungen Einsatz fanden, anders geäußert. Allerdings möchte ich in diesem Zusammenhang anmerken, dass die zu dieser Zeit geführten Freiheitsdebatten⁴⁹ auf mich zum Teil hysterisch wirkten, nicht zuletzt, weil die Freiheitseinschränkungen und Sanktionierungen aus dem Kontext gelöst wurden und Deutschland als Diktatur gezeichnet wurde. Ein Bild, das angesichts von Berichten über die Situation in Diktaturen oder auch Autokratien (z.B. Brunner 2021; Thumann 2022; Vahid-Moghtada 2022) abstrus erscheint.

Bevor ich abschließend eine theoretische Einbettung der hier nachgezeichneten Sanktionierungen vornehme, dröple ich noch auf, wer sich zu den Sanktionierungen äußert, von wem diese ausgehen und in welchem Kontext diese erfolgen. Zunächst zeigt sich, dass die Teilnehmenden, die Sanktionierungen ansprechen, bisweilen selbst mit diesen konfrontiert sind oder waren. Sanktionierungen gehen dabei meist von ›der Gesellschaft‹ aus, gemeint ist damit: sie werden von (eigentlich) Unbeteiligten im öffentlichen Raum vorgenommen. Zum Teil werden aber auch Sanktionierungen im innerfamiliären Kontext im Rahmen der Erziehung angesprochen. Manche Teilnehmende greifen darüber hinaus auch selbst zum Mittel der Sanktionierung, wenn die (aus ihrer Sicht bestehenden) Grenzen der Freiheiten überschritten werden. Einige der angeführten Sanktionierungsbeispiele werden im Sinne eines Gegenhorizonts eingeführt, d.h. sie werden herangezogen um hervorzuheben, wie sich die Situation in Deutschland ausgestaltet und warum diese als positiv (seltener negativ) erlebt

49 Zum Freiheitsverständnis der Querdenker*innen siehe z.B. Lang (2021)

wird, und wie sich diese in anderen Ländern gestaltet. Als Vergleichsbasis dienen dann meist die Herkunftsländer der geflüchteten Teilnehmenden, d.h. oft sind es diese, die auf Sanktionierungen zu sprechen kommen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich nicht auch in Deutschland Sanktionierungen ereigneten. Es scheint sogar eine gewisse Bandbreite an Sanktionierungen (von subtilen bis hin zu deutlich expliziteren Formen) zu existieren, die länderunabhängig, also quasi transnational, Einsatz finden. Einzig physische oder als unangemessen erlebte staatliche Sanktionierungen werden bezogen auf Deutschland nicht thematisiert. Wenn nun aber bezogen auf Deutschland (oder in Abgrenzung dazu) Sanktionierungen behandelt werden, dann stehen meist weniger die Sanktionierungen als die sanktionierten Phänomene im Vordergrund, da diese (aus Sicht der Teilnehmenden) von Land zu Land zu variieren scheinen. Was wiederum die Intensität oder auch den ›Schweregrad‹ der Sanktionierung angeht, so scheinen diese zuzunehmen, wenn es sich bei den überschrittenen Freiheitsgrenzen um besonders tief verankerte und emotional basierte Wertvorstellungen handelt.

Theoretische Einbettung

In seinem Buch *Bürger sein* nimmt Bittner (2017) eine Unterscheidung in moralische und gesetzliche Regelungen vor und konstatiert, dass Erstere letztlich weniger behindernd bzw. freiheitseinschränkend seien als rechtliche: »denn anders als die des Rechts, drohen [sie] dem, der sie verletzen will, nicht mit Übeln. Sie sagen ihm nur, was zu tun recht ist. [...] Aber das moralische Gebot stützt sich nicht darauf, dass im Fall des Ungehorsams wahrscheinlich unerwünschte Folgen eintreten. Es hat keine Druckmittel in der Hand, mit denen es Unwillige dazu bringen kann, sich zu fügen« (ebd.: 37). Vor dem Hintergrund der obigen Auswertungen scheint die These, dass moralische Gebote weniger freiheitseinschränkend seien als rechtliche nur schwerlich haltbar. Vielmehr zeigt sich in den Ausführungen der Teilnehmenden, dass Sanktionierungen gar nicht erst ›nötig‹ werden, weil die moralischen Gebote so stark internalisiert sind, dass die Freiheits-einschränkungen ohne tiefere Reflexion akzeptiert werden. Interessanterweise scheinen aber implizit wirkende Freiheits-einschränkungen nur bei ›den Anderen‹ verortet zu werden, wie *Jonny Raketes* Überlegungen zum Kopftuchzwang vermuten lassen (vgl. S. 230)⁵⁰. *Sophies* Schilderungen zu Abklebezwängen beim Streichen von Hauswänden verdeutlichen jedoch, dass unbewusste Freiheits-einschränkungen durchaus auch bei ›Deutschen‹ wirksam werden. Dabei verlieren die Einschränkungen ihre Wirksamkeit oft auch dann nicht, wenn sie bewusst werden, eben weil die Druckmittel (direkte und indirekte Sanktionierungen), die zur Verfügung stehen, für das menschliche Erleben, Denken und Handeln der Sanktionierten sehr wohl bedeutsam sind. Daraus lässt sich wiederum ein Plädoyer ableiten für eine stärkere Integration psychologischer Aspekte in Freiheitskonzeptionen.

50 Mit deutlich expliziteren Aussagen in diese Richtung wurde ich vor Jahren in einem von mir durchgeführten Interkulturellen Seminar konfrontiert. Einige Teilnehmerinnen konstatierten, Frauen aus anderen Kulturkreisen würden die Freiheits-einschränkungen, denen sie unterliegen, nur einfach nicht bemerken, weil sie das so gewohnt seien; vergleichbar mit einem Vogel in einem Käfig, der seine Gefangenschaft auch nicht bemerke.

Gesetzliche Regelungen scheinen allerdings insofern von Bedeutung, als sie selbst initiierten Sanktionierungen Einhalt gebieten können. So sanktioniert *Sunny* zwar das junge Paar, das die (gesellschaftlich ausgehandelte und moralisch legitimierte) Freiheit nutzt, Intimitäten im öffentlichen Raum zu zeigen, die aber gegen *Sunnys* Verständnis von Intimitäten im öffentlichen Raum verstößt. Gegen die gesetzlich legitimierte Freiheit homosexuelle Partnerschaften einzugehen und dies auch im öffentlichen Raum zu zeigen scheint *Sunny* jedoch keine sanktionierenden Handlungen anzustrengen (zumindest spricht sie davon nicht). Sie verzichtet sogar darauf, ihrem Sohn gegenüber klar Position zu beziehen, obwohl diese Form der Freiheit sehr stark an persönliche Grenzen rührt, wie an anderer Stelle gezeigt wurde (vgl. S. 233ff.). Moralisch ausgehandelte Freiheiten scheinen hingegen schwerer zu erschließen oder aber auch als weniger verbindlich erlebt zu werden. Für erstere Lesart, dass diese schwieriger zu erschließen sind, spricht, dass sich *Sunny* zwar darüber wundert, dass die im Bus sitzenden Passagiere nicht intervenieren, ihr aber nicht klar zu sein scheint, warum diese sich so verhalten.

Freiheit und Angst vor deren Beschneidung

Im Zuge der Ausführungen zu den Ambivalenzen der Freiheit (vgl. Kap. V. 2.3.3) wurden Gefühle der Bedrohung und Angst herausgearbeitet, die bei den Befragten dadurch ausgelöst werden, dass andere Menschen von den existierenden Freiheiten Gebrauch machen. *Sophie* wiederum äußert Ängste in Bezug auf die Einschränkung von Freiheiten. Den Aufhänger hierfür bildet der zunehmende Rechtspopulismus in Deutschland und Europa, der ihr Angst macht:

[...] ja weil i vuile Diskussionen ähm au fast überflüssig oder zu übe:rzogen find//mhm, mhm//, weil ähm: ja weil des alles so dramatisiert und äh eigentlich (.) si a einmal so bissl besinnen muss, was dann doch guad is eigentlich nur//mhm//. Und wo i ja hoff, dass des so bleibt und äh, weils scho a bissl a beängstigend is eben, was alles so rum passiert und ähm (2) grad wenn i an irgendwelche Wahlen und an irgendwelche (.) ähm: Rechts- ähm:, (.) rechte Parteien oder so dann doch äh vuil Stimmen krägen. Und (.) das is scho so a bissl ähm: beängstigend, wo i mer dann a denk und die ja a meistens einfach olles ändern wolln//mhm//oder (.) olles is schlecht, wir machen des vui besser und (.) da fällt mir dann scho manchmal mehra auf einfach (1) ja (.) was (.) jetzt guad is im Moment//mhm//in Deutschland und dass i (.) des auf jeden Fall net geändert haben möchte aus meiner Sicht jetzt.[...] (*Sophie* 2018)

Sophie bewertet die Diskussionen, die in Deutschland geführt werden, als überflüssig und überzogen, weil ihrer Meinung nach »alles« dramatischer dargestellt wird, als es ist (Z. 275). Welche Diskussionen sie konkret meint, führt sie nicht näher aus, allerdings steht zu vermuten, dass sie auf die »Flüchtlingsdebatte« anspielt, die zur Zeit des Interviews und in den Monaten davor (und auch danach) in Deutschland sehr intensiv geführt wird. Dabei kreisen die Diskussionen unter anderem um eine »Obergrenze« (vgl. z.B. dpa 2017) für die Aufnahme von Geflüchteten, angeheizt durch Vorfälle wie den Anschlag auf den Weihnachtsmarkt am Berliner Breitscheidplatz im Dezember 2016 (vgl. z.B. Schulz 2016). *Sophies* Verweis auf die Wahlerfolge rechter Parteien (die die Fluchtbewegungen nach Europa zum Hauptthema ihres Wahlprogramms machen) scheint die-

se Vermutung zu bestätigen, wobei *Sophie* nicht allein Deutschland im Blick hat, wie die Aussage »alles so rum passiert« (Z. 277) vermuten lässt. Dafür spricht, dass Anfang des Jahres 2017 vermehrt über einen Rechtsruck in Europa (vgl. z.B. Dobovisek 2017) berichtet wird, was auch damit zu tun haben mag, dass in vielen europäischen Ländern Parlamentswahlen erfolgen, bei denen rechtspopulistischen Parteien hohe Stimmenanteile prognostiziert werden bzw. diese zum Teil auch hohe Wahlergebnisse erzielen: So unterliegt zwar im März 2017 die rechtsnationale Partei von Geert Wilders bei den Parlamentswahlen in den Niederlanden, in den Wahlprognosen lag die Partei jedoch lange Zeit gleichauf mit der regierenden rechtsliberalen Partei VVD (vgl. z.B. Nienhuysen 2017). Bei der Präsidentschaftswahl in Frankreich erreicht Marine le Pen von der rechtspopulistischen Front National im ersten Wahlgang (im April 2017) das zweithöchste Wahlergebnis und kommt somit in die Stichwahl. In Österreich zeichnen sich Neuwahlen ab, und es deutet sich an, dass Stefan Kurz, der Spitzenkandidat der ÖVP, mit einer Koalition mit der rechtspopulistischen FPÖ liebäugelt (vgl. z.B. Kazim 2017).

Vor diesem Hintergrund liest sich *Sophies* Bewertung der Diskussionen als »überflüssig« und »überzogen« (Z. 274 u. 275, *Sophie* 2017) gleichsam als Versuch einer Rahmung, vielleicht auch um die eigenen aufkeimenden Ängste (s.u.) zu bewältigen. Dabei führt *Sophie* weiter aus, dass die rechtspopulistischen Parteien – ihrem Eindruck zufolge – die Situation so darstellen, als sei alles schlecht, womöglich um dann mit einem »Heilsversprechen« und der Behauptung aufzuwarten, alles ändern zu wollen. Anders als bei vielen anderen Mitbürger*innen (zumindest, wenn man es an den Zustimmungswerten für rechtspopulistische Parteien festmachen möchte) hat diese Stimmungsmache auf *Sophie* jedoch nicht den (vermutlich) gewünschten Effekt. Sie scheint sich dadurch vielmehr darüber bewusst zu werden, was ihrer Meinung nach gut ist und was sie eben nicht ändern, sondern beibehalten möchte: Wie *Sophie* im Vorfeld erläutert (vgl. S. 201, 204) sind das nicht zuletzt die Meinungsfreiheit, die Demokratie, die Mitbestimmung, die Freizügigkeit. Daher wirken die Bekundungen rechtspopulistischer Parteien, mit ihnen würde sich grundlegend etwas ändern, eher beängstigend auf *Sophie*. Sie hat Angst, Rechte zu verlieren, die sie im Moment genießt und plädiert daher dafür, sich auf das zu besinnen, was eigentlich gut ist (also wohl Freizügigkeit, Demokratie und Mitbestimmung, s.o.).

Neben *Sophie* scheint auch *Ferhat* (2016) die Freiheiten in Deutschland als etwas Besonderes und Erhaltenswertes zu erleben, er formuliert dies sogar als Verpflichtung: »wir [...] müssen äh frei bleiben« (Z. 834). Welche Form der Freiheit er damit konkret meint, wird nicht ganz deutlich, im Interview klingen jedoch verschiedene Aspekte an: In dem Kontext, in dem die Aussage erfolgt, spricht er über Geflüchtete, die ihre Vorstellungen von der Bewegungsfreiheit der Frau mit nach Deutschland nehmen und nicht die Bereitschaft aufbringen, sich den Gegebenheiten in Deutschland anzupassen. Gleichzeitig scheint er aber auch Angst davor zu haben, dass die Freiheit in Deutschland darunter leiden könnte, wenn (islamistische) Terroristen den Terror nach Deutschland bringen⁵¹. Deshalb sieht sich *Ferhat* in der Pflicht, die Freiheit mit zu erhalten, weshalb er propagiert: »wi:r müssen (.) alle Polizei helfen« (Z. 834f.). *Ferhat* scheint also die Polizei

51 Hierzu gibt es eine längere Sequenz, deren Aufhänger das Foto eines Feuerwehreinsatzes in einer Straße in S-Stadt war. *Ferhat* sah nur die vielen Einsatzwagen und wusste nicht, was vorgefallen war, weshalb er Angst hatte, dass es sich um einen Terroranschlag handeln könne.

in Deutschland als eine ›Hüterin‹ der Freiheit wahrzunehmen, während es die Aufgabe der Bürger ist, die Polizei dabei zu unterstützen. Wie genau diese Unterstützung konkret aussehen könnte, expliziert *Ferhat* allerdings nicht. Im Zusammenhang mit der vorher thematisierten Terrorgefahr wäre es denkbar, dass *Ferhat* sich verpflichtet fühlt, Verdächtige/s (wer oder was das auch immer konkret sein mag), der Polizei zu melden. Abgesehen davon scheint in diesem Zusammenhang das wiederholt verwendete Personalpronomen *wir* von Interesse, das darauf hindeutet, dass es *Ferhat* hier um den Erhalt einer Art ›kollektiven Freiheit‹ geht, zu dem alle in Deutschland lebenden Menschen ihren Beitrag leisten müssen (»wi:r müssen (.) alle Polizei helfen«, Z. 834f., »wir [...] müssen frei bleiben«). Diese Wahrnehmung steht in einem deutlichen Kontrast zu den in Deutschland geführten Diskussionen, in denen die Polizei zum Teil eher als Bedrohung für die Freiheit (allerdings vor allem für die Freiheit der Einzelnen) wahrgenommen wird. Für Bayern, wo *Ferhat* lebt, lässt sich dies beispielsweise an den Befürchtungen veranschaulichen, die im Zuge der Erweiterung des Polizeiaufgabengesetzes laut wurden (vgl. z.B. Knipper 2018). Schlussfolgernd steht zu vermuten, dass *Ferhats* Einschätzung auf einer anderen Vergleichsbasis zustande kommt: Möglicherweise hat er mit der Polizei- bzw. Staatsgewalt im Irak oder (wie er im Interview andeutet) in der Türkei deutlich schlechtere Erfahrungen gemacht, weshalb er die Polizei in Deutschland eher als ›Hüterin‹ der Freiheit wahrnimmt.

2.3 Zusammenfassung und theoretischer Rückbezug

Viele Teilnehmende erleben in Deutschland verschiedene Formen von Freiheit, wie Bewegungs- bzw. Reisefreiheit, Kleidungsfreiheit oder auch Meinungsfreiheit, um nur einzelne zu nennen. Den meisten Freiheitsformen ist dabei gemein, dass die Menschen darin die Möglichkeit sehen, ihre Bedürfnisse sowie ihre Überzeugungen auszuleben, sei es im Rahmen eines Lebensentwurfs, aber auch spontan bzw. zu selbst gewählten Zeitpunkten. Darüber hinaus werden zum Teil auch demokratische Prinzipien wie die Möglichkeit zur Mitbestimmung im Zusammenhang mit Freiheit angeführt.

Die erlebten Freiheiten lassen sich entweder im zwischenmenschlichen Miteinander, also auf Mikroebene oder aber im Sinne staatlich gewährleisteter Freiheiten und damit auf Makroebene beschreiben und verorten. Dabei deuten sich in Bezug darauf, wer auf welcher Ebene Freiheit(en) erlebt, gewisse Unterschiede an: So scheinen persönliche Hintergründe, wie die berufliche Sozialisation, das Milieu, aber auch das Alter dazu beizutragen, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet wird. Aber auch ein Unterschied zwischen Neuangekommenen und in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Menschen deutet sich an: Während Erstere eher auf den zwischenmenschlichen Bereich fokussieren, berichten Menschen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, eher von Freiheiten der Makroebene. Hier mag der öffentliche Diskurs eine Rolle spielen, in dem Freiheit – zumal im Hinblick auf Deutschland – vor allem bezogen auf die freiheitlich demokratische Grundordnung Beachtung findet. Gleichzeitig steht anzunehmen, dass gerade kulturell ausgehandelte Freiheiten oft als selbstverständlich erachtet und erst dann bewusst und reflektiert werden, wenn eine Konfrontation mit anderen Konzepten erfolgt und die Freiheiten dann noch zusätzlich als bedroht wahrgenommen werden.

nommen werden. Für Menschen, die hingegen neu nach Deutschland kommen, scheinen eben diese kulturell bedingten Freiheitserlebnisse besonders eindrücklich.

Die Inanspruchnahme der Freiheiten geht (was vielen ebenfalls nicht bewusst scheint) mit der Verpflichtung einher, Verantwortung für sich, die eigenen Handlungen, ja das eigene Leben zu übernehmen. Die Teilnehmenden empfinden die erlebten Freiheiten überwiegend als positiv, und zwar auch dann oder gerade dann, wenn sie damit erstmals konfrontiert werden. Die Freiheiten tragen insbesondere zum Wohlbefinden, genauer zu positiven Affekten bei den Teilnehmenden bei. Freiheiten können aber auch zu Ambivalenzen und Bedrohungsgefühlen führen. Dies scheint vor allem dann der Fall zu sein, wenn Andere Freiheiten für sich beanspruchen und dabei den (bislang bekannten) kulturell ausgehandelten und als (noch) normal erachteten Rahmen überschreiten. Dies kann bei den betreffenden Personen Gefühle der Bedrohung (der eigenen Überzeugungen oder auch physisch) oder Benachteiligung auslösen. Das macht wiederum eine Neuverhandlung der Grenzen nötig, wobei diese vor allem von Vertreter*innen der ›Mehrheit‹ initiiert werden; vielleicht auch, weil diese sich in der entsprechenden Position wännen. Abgesehen davon können Grenzüberschreitungen zu individuellen oder gesellschaftlichen Sanktionen führen, deren Ausmaß wiederum auch vom Ausmaß der empfundenen Bedrohung abzuhängen scheint.

Die im Zuge der Analysen herausgearbeiteten, inhaltlich beschreibbaren Freiheitsformen, die in Deutschland erlebt werden, wurden im Zuge der Analysen mit den von Westcott definierten Teilvarianten der Freiheit abgeglichen, wobei eine Zuordnung an manchen Stellen nicht oder nur schwer möglich erschien. Allerdings stellt sich auch die Frage, inwiefern diese Zuordnungen überhaupt einen Mehrwert ergeben; denn eine wirkliche Systematik, was das Auftreten der jeweiligen Freiheitsvarianten in unterschiedlichen Kontexten angeht, oder auch im Hinblick auf sich manifestierende Unterschiede, ist nicht erkennbar. Lediglich an einer Stelle, nämlich bei der Frage um das Tragen des Kopftuchs zeichnen sich Unterschiede ab: Während die ›deutschen‹ Teilnehmenden vermuten, kopftuchtragende Frauen seien mit einer fehlenden Freiheit von Druck konfrontiert, sprechen diese davon, dass es in ihrem Herkunftsland an einer Freiheit von Restriktionen gefehlt habe.

Daher möchte ich nun – wie eingangs bereits angekündigt – nochmal auf Westcotts Definition der Freiheit zurückkommen, um diese mit den Ergebnissen meiner Analysen abzugleichen und bei Bedarf bezogen auf meinen Forschungsgegenstand abzuändern. Hier aber nochmal Westcotts Freiheitsdefinition zur Erinnerung:

Freedom »lies in the making of committed choices in keeping with one's own conception of one's nature, accepting responsibility for these choices and their consequences, and pursuing some degree of perfection in a chosen realm« (Westcott 1992: 85).

Bereits in der Auftaktformulierung lassen sich in meinen Analysen Abweichungen ausmachen, die darauf zurückzuführen sind, dass sich Westcotts Freiheitsdefinition auf biographische Lebensentwürfe bezieht, während Freiheit in meiner Untersuchung im Kontext des Lebens in Deutschland eine Rolle spielt: In Ersterem spielt das Treffen verantwortlicher Entscheidungen, bei denen sich die Menschen selbst treu bleiben, eine wichtige Rolle. Im Kontext der in Deutschland erlebten Freiheiten geht es für die Men-

schen jedoch weniger um das Treffen von Entscheidungen, sondern um die Frage nach den Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens. Freiheit heißt in diesem Kontext die Möglichkeit zu haben, bedürfnisbezogen bzw. gemäß den eigenen Vorstellungen und Interessen zu handeln, ohne gravierende gesellschaftliche oder gesetzliche Einschränkungen zu erfahren. Deutschland bildet in diesem Zusammenhang den Rahmen oder Raum, in dem diese Möglichkeiten gegeben sind. Deutschland als Staat wird dabei vor allem insofern thematisiert als dieser – auch durch die Einbindung in die EU und den Schengenraum, die nötigen gesetzlichen, aber auch ökonomischen Rahmenbedingungen schafft, damit diese Entfaltung möglich wird. Nur sehr vereinzelt klingt an, dass auch das Freiheit bedeutet, nicht vom Staat eingeschränkt zu werden.

Anders als das Treffen von Entscheidungen wird der Aspekt der *Verantwortungsübernahme* auch von meinen Teilnehmenden thematisiert, wenn auch nur vereinzelt, was aber auch daran liegen kann, dass für viele Menschen die Verantwortungsübernahme ähnlich selbstverständlich ist wie die Freiheit selbst.

Der letzte Aspekt, den Westcotts (1992) Definition beinhaltet, ist das Erlangen einer gewissen Perfektion in einem gewählten Bereich. Dieser Punkt spielt in den Ausführungen der Teilnehmenden im Kontext der Freiheiten in Deutschland keine Rolle. Vielmehr scheint es für das gemeinsame Zusammenleben von Bedeutung zu sein, dass die Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der jeweiligen Freiheitsformen kulturell ausgehandelt werden.

Vor diesem Hintergrund könnte eine Definition, die auf erlebte Freiheiten im Kontext Deutschlands bezogen ist, wie folgt lauten:

Als Freiheit wird die Möglichkeit erlebt, gemäß der eigenen Bedürfnisse, Interessen und Überzeugungen zu handeln ohne dafür sanktioniert zu werden. Diese Freiheit umfasst einzelne (spontane) Handlungen bis hin zum gesamten Lebensentwurf und schließt die Verantwortungsübernahme für diese Handlungen mit ein. Die Freiheit(en) wirkt/en sich positiv auf das Wohlbefinden derer aus, die sie für sich in Anspruch nehmen. Und dennoch haben die Freiheiten auch Grenzen, die kulturell ausgehandelt werden und zum Teil auch gesetzlich verankert sind oder werden. Werden die ausgehandelten Grenzen überschritten, kann dies Bedrohungsgefühle sowie Sanktionierungen hervorrufen.

Angelehnt an Westcott (1992) mit Modifikationen durch Verf.

In den Interviews meiner Untersuchung kommen mehrere Teilnehmende auf das – aus ihrer Sicht – gelingende Zusammenleben in Vielfalt in Deutschland zu sprechen (u.a. Sunny 2017; Leo 2017). Diese Kategorie bildet den Aufhänger für die folgenden beiden Kapitel, die sich jedoch im Zuge der Auswertungen in die zwei Themenblöcke Diversität (V. 3.) und Integration (V. 4.) auffächern, die über die ursprüngliche Kategorie des Zusammenlebens in Vielfalt weit hinausreichen.