

Boris Nieswand

Konturen einer Moralsoziologie der Migrationsgesellschaft

Zusammenfassung

Der Artikel entwickelt in einem ersten Schritt ein Begriffsrepertoire zur Analyse der moralischen Dimension migrationsgesellschaftlicher Diskurse. In diesem Kontext wird argumentiert, dass in sozialwissenschaftlichem Wissen enthaltene moralische Bewertungen sich graduell, aber nicht fundamental von anderen Formen der Moralisierung unterscheiden. In einem zweiten Schritt wird der Diskurs des Integrationismus innerhalb eines moralsoziologischen Rahmens analysiert. Als moralisch-politische Rechtfertigungsordnung entfaltet der Integrationismus seine Wirkung insbesondere dadurch, dass er die Grenzen zwischen Alltagsleben, Politik und Sozialwissenschaften überspannt. In der Analyse integrationistischer Diskurse und Praktiken in Baden-Württemberg zeigen sich vor allem vier Merkmale. Der Integrationismus (a) legitimiert Personalisierungen und Essentialisierungen von moralischen Urteilen über Migrant*innen, (b) schreibt einerseits Machtunterschiede zwischen Eingesessenen und Zugewanderten fest und fordert sie andererseits heraus, (c) vermittelt zwischen konkreten Ereignissen und allgemeinen moralischen Schlussfolgerungen und (d) erlaubt im Kontext migrationspolitischer Debatten ein Changieren zwischen Rationalisierung und Emotionalisierung.

Schlagwörter

Moral, Integrationismus, Rechtfertigungsordnungen, moral *hypergood*, reflexive Migrationsforschung

Prof. Dr. Boris Nieswand
Institut für Soziologie, Universität Tübingen

Stand, Herausforderungen und Perspektiven der Migrationsforschung / Zeitschrift für Migrationsforschung – Journal of Migration Research 2021 1 (1): 75–95,
<https://doi.org/10.48439/zmf.v1i1.98>

Towards a Moral Sociology of Migration

Abstract

The article proposes an analytical framework for studying and theorizing the moral dimension of representations of migrants and migrations. It is argued that social science knowledge contains moral ideas that differ gradually but not fundamentally from other forms of moralization. In a further step, the article develops the notion of integrationism and analyses it within the proposed analytical framework. As a moral-political order of justification, integrationism unfolds its efficacy by spanning the boundaries between everyday life, politics and the social sciences. The empirical analysis of integrationism in Baden-Württemberg demonstrates that it (a) practically legitimizes personalizations and essentializations of moral judgements about migrants, (b) allows both for reinforcing power imbalances between residents and migrant newcomers and for challenging them, (c) provides an interpretative device for the generalization of moral conclusions drawn from specific events, and (d) oscillates between rationalization and emotionalization.

Keywords

Morality, integrationism, justification order, moral hypergood, reflexive migration studies

* * * * *

Der »lange Sommer der Migration« (Hess et al. 2016) barg für kurze Zeit die Hoffnung, dass es in Deutschland zu einer breiten gesellschaftlichen Anerkennung migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse und humanitärer Verantwortung kommen könnte. Durch das anschließende Erstarken rechtspopulistischer Kräfte und die Reaktionen der etablierten Parteien auf diese Entwicklungen kam es jedoch relativ schnell zu einer gesellschaftlichen Polarisierung entlang der Migrationsfrage und letztlich zu einem »backlash against liberalism« (Clancy 2016) in der Migrationspolitik. Für die Migrationsforschung stellt sich in diesem Rahmen die Frage, wie sie sich in diese neu konfigurierte moralische Geographie migrationspolitischer Positionen einfügt. Naika Foroutan (Foroutan und Hensel 2019) machte in diesem Zusammenhang einen interessanten theoriepolitischen Vorschlag und argumentierte im Anschluss an postkoloniale Theorieansätze, dass das überproportionale Erstarken rechter Kräfte in Ostdeutschland sich zumindest teilweise dadurch erkläre, dass sich Ostdeutsche, vergleichbar mit Muslim*innen in Deutschland, dagegen auflehnten, von Westdeutschen als Bürger*innen zweiter Klasse

betrachtet zu werden. Mit der partiellen Gleichsetzung von Muslim*innen und Ostdeutschen, die der hegemonialen Kategorie der Westdeutschen gegenübergestellt wurden, destabilisiert Foroutan dominante Lesarten gesellschaftlicher Polarisierung und fordert zu einer Neubeurteilung der politischen Verhältnisse heraus, die, wie im Folgenden noch deutlicher wird, auch als ein Sprechakt der moralischen Rehabilitation von stigmatisierten Identitäten gedeutet werden kann.

Dieser Artikel definiert eine vergleichbare Problemdiagnose, schlägt aber einen anderen Weg ein.¹ Er versucht hinter die politische Debatte mit deren internen moralisch-normativen Grenzziehungen zurückzugehen und aus einer moralsoziologischen Perspektive nach den Bedingungen und Strukturen von Moralisierung und Polarisierung zu fragen. In diesem Zusammenhang geht es zunächst darum, einen analytischen Rahmen abzustecken, mittels dessen die Moralisierung von Migration empirisch beobachtet und theoretisch reflektiert werden kann. Die Aufgabe einer Moralsoziologie der Migrationsgesellschaft kann es sein, wie in einem zweiten Schritt anhand des empirischen Falls des Integrationismus aufgezeigt werden soll, nach den moralischen Fluchtlinien und Verbindungsstücken zwischen politischen Diskursen, sozialwissenschaftlichem Expert*innenwissen und alltagsmoralischen Bewertungen zu suchen. Um diesem Projekt intellektuelle Glaubwürdigkeit zu verleihen, ist es notwendig, so argumentiere ich, migrationswissenschaftliche Perspektiven *reflexiv* in die Erörterung einzubeziehen. Das bedeutet vor allem, sie daraufhin zu befragen, welche moralisch-normativen Haltungen in sie eingeschrieben sind und ihren »Willen zum Wissen« (Foucault 1983) über Migration beeinflussen.

1 Die Migrationsforschung der Gesellschaft

Die Erörterung von Migration erscheint verglichen mit anderen sozialwissenschaftlichen Gegenstandsbereichen als in einem besonderen Maße von moralischen Urteilen durchsetzt. Weil viele Migrationsforscher*innen sich als Korrektiv zu populären Repräsentationen von Migration verstehen, berufen auch sie sich oft implizit oder explizit auf diese moralischen Diskurse, um negative Zuschreibungen, Vorurteile oder Rassismen zu kontern oder zu

¹ Dieser Text hat von den Diskussionen innerhalb des UNKUT-Netzwerks an der Universität Tübingen sowie von der Zusammenarbeit mit Elif Alp-Marent und Manuel Dieterich substantiell profitiert. Mein besonderer Dank gilt neben den genannten Kolleg*innen Damian Omar Martinez, Moritz Fischer, Michael Hutzler, Jan Hinrichsen, Ferdinand Nyberg, Judith Riepe, Anno Dederichs und Ursina Jaeger. Darüber hinaus danke ich Moritz Ege, dessen Vortrag »Moralisierung als Diagnose und Vorwurf« vom April 2019 an der Universität Tübingen mir noch einmal wesentliche Anregungen gegeben hat.

relativieren. So strebt etwa partizipative Fluchtforschung nicht zuletzt deshalb einen gleichberechtigten Umgang zwischen Beforschten und Forscher*innen an, weil sie die Machtasymmetrien zwischen Geflüchteten und Eingesessenen als problematisch erachtet. Größere Teile der Integrationsforschung wollen das für sie moralisch positiv konnotierte Gesellschaftsprojekt der Integration voranbringen, um ethnischer Schichtung und Exklusion von Migrant*innen entgegenzuwirken. Die postmigrantische Gesellschaftsforschung goutiert den Umbau eines ethnisch legitimierten Nationalstaat zur postmigrantischen Gesellschaft und die kritische Grenzregimeforschung legt es darauf an, die repressiven Aspekte europäischer Grenzpolitik zu kritisieren. Darüber hinaus lassen sich viele der in der sozialwissenschaftlichen Literatur vorzufindenden Charakterisierungen von Migrant*innen moralisch dekodieren. So treten Migrant*innen bzw. Geflüchtete beispielsweise als Träger*innen von Menschenrechten in Erscheinung, die den Umgang mit ihnen zum Maßstab von Zivilisierung werden lassen (Arendt 1975, S. 220–268); als *scale-makers* (Glick Schiller und Çağlar 2011), die zum kollektiven Wohlstand aller Bevölkerungsteile beitragen; als Akteure politischen Wandels, die eine ungerechte Weltordnung mit ihrer widerständigen Praxis der Migration herausfordern (Hess et al. 2016); als *working class cosmopolitanists*, die bürgerliche Selbstideologisierungen relativieren (Werbner 1999) oder auch als Agenten der Entwicklung, die zum Gedeihen ihrer Herkunftsländer beitragen (Ratha 2003). Es soll in diesem Rahmen nicht impliziert werden, dass die Migrationsforschung überwiegend moralisch begründete Erkenntnisziele verfolgt. Es geht lediglich darum aufzuzeigen, dass sie nicht außerhalb, sondern innerhalb eines moralischen Resonanzraums agiert, dies aber bislang wenig systematisch reflektiert wurde.

Die Verbindung zwischen sozialwissenschaftlich legitimierten Sachausagen und normativ-moralischen Perspektiven auf Migration zeigt sich beispielsweise in den politiknahen Arbeiten Hartmut Essers (1999, 2001, 2004). Er argumentiert, dass es zur sogenannten strukturellen Assimilation von Migrant*innen dann »keine Alternative geben kann, wenn man an der Marginalisierung der Migranten und am Entstehen dauerhafter ethnischer Schichtungen nicht interessiert ist« (Esser 2001, S. 97). Offensichtlich impliziert Esser damit, dass es hypothetische, aber keine moralisch-politisch vertretbaren Alternativen zur strukturellen Assimilation gäbe, weil man letztlich nicht für die Marginalisierung von Migrant*innen sein kann. Aber nicht nur im Spektrum der Integrationsforschung, sondern auch im Spektrum kritischer Flucht- und Migrationsforschung finden sich Vermengungen und Überlagerungen von Sachargumenten und politisch-normativen Positionierungen. So unterscheidet zum Beispiel Miriam Ticktin (2011, S. 20) zwischen einem moralischen Humanitarismus, der auf Linderung menschlichen Leids abzielt,

und einer politischen Agenda, die politische Gleichberechtigung von Migrant*innen fordert. Diese Unterscheidung läuft letztendlich auf eine moralische Unterscheidung hinaus zwischen einem ›guten‹ politischen Kampf, der die Wurzel des Problems angeht, und einer kurzfristigen Moral des Mitleids, die bloß Symptome behandelt. Interessanterweise erscheint dabei jene Position moralisch überlegen, die sich terminologisch von der Begrifflichkeit der Moral distanziert.

Distanzierungen von dem Begriff des Moralischen, wie sie bei Ticktin zum Vorschein kommen, sind keine Seltenheit (Ege 2019). Insbesondere Intellektuelle verweisen häufig auf die moralische Überlegenheit einer rationalen und distanzierten Analyse gegenüber scheinbar herrschafts- und ungleichheitsstabilisierenden Emotionen wie Mitleid oder Dankbarkeit (Komter 2005, S. 56–75). Prominent kritisierte Friedrich Nietzsche (1999 [1886], S. 62f.) die christlich geprägte Moral seiner Zeit, die zentral auf das »Mitgefühl für alles Leidende« verwies. Dieser setzte er eine Moral »jenseits von Gut und Böse« entgegen, die von einem »Willen zur Macht« angetrieben wurde. Auch aktuell arbeiten sich – parallel zu einer Konjunktur des Moralischen – wieder einmal viele selbst als kritisch verstehende Zeitdiagnosen an einem Resentiment gegen das Moralische ab, das sie als Abkehr von Sachlogik und rationalem politischen Diskurs verstehen (z.B. Stegemann 2018; Kostner 2019; Palmer 2019). Rückt man diese Kritik wiederum in einen moralsoziologischen Analyserahmen, so zeigt sich eine der scheinbaren Paradoxien der Moralisierung: die Ablehnung von Moralisierung geschieht selbst wieder in Form und Gestus der Moralisierung. Luhmann (2008, S. 271) betont ganz in diesem Sinne, dass es sich bei Moral um einen »hochinfektiöse[n] Gegenstand« handelt, dessen Binnenlogik man kaum entkommen könne.

2 Konturen einer reflexiven Moralsoziologie

Das hier skizzierte Projekt einer Moralsoziologie der Migrationsgesellschaft zielt in Abgrenzung zur Moralkritik darauf ab, Binnenlogiken und Wirkungen moralischer Diskurse und Praktiken reflexiv nachzuzeichnen und wissenssoziologisch zu befragen. Dazu müssen jene Unterschiede, die die Überlegenheit moralischer Positionen gegenüber anderen begründen, soweit auf Distanz gebracht werden, dass es möglich wird, asymmetrische und wechselseitig inkongruente Vorstellungen des Guten und Schlechten als Variationen des Gleichen symmetrisch und kongruent zu beobachten. Um den Gegenstandsbereich analytisch zu umreißen, stelle ich, wie bereits deutlich wurde, auf den Moralbegriff ab und verzichte auf Alternativen, wie *lay normativity* (Sayer 2011) oder *ordinary ethics* (Lambek 2010; Das 2015). Dabei geht es mir vor allem darum, jene distinktiven Gesten, die in Gegenüberstellun-

gen von Ethik <> Moral, Politik <> Moral oder Normativität <> Moral zum Ausdruck kommen, nicht mitzuvollziehen, sondern *gerade* die Verbindungen, wechselseitigen Durchdringungen und Grauzonen, die von diesen Distinktionsgesten verdeckt werden, hervorzuheben. Auch sollen sozialwissenschaftliches Wissen und die darin enthaltenen Ideen des Guten und Schlechten zwar als graduell und spezifisch, aber *nicht* fundamental und allgemein verschieden von anderen Formen des moralischen Wissens und Urteilens betrachtet werden (vgl. Woolgar 1988). In der Folge wird Moralisierung als omnipräsenter Modus kommunikativer Praxis verstanden, der in allen gesellschaftlichen Feldern und von allen menschlichen Akteuren mobilisiert werden kann. Um die Varianzen dieser weitgestreuten kommunikativen Praxis zu erfassen, muss der analytische Rahmen, innerhalb dessen diese beobachtet werden soll, möglichst unspezifisch und empirieoffen formuliert werden. Das erfordert zunächst eine formale und minimalistische begriffliche Bestimmung von Moral. Im Verlauf des Textes soll diese inhaltlich spezifiziert werden; hinsichtlich (1) Personalisierung und Essentialisierung, (2) der Macht der Moral, (3) Existenzreferenzen sowie (4) Rationalisierung und Emotionalisierung. Theoretisch nehme ich dabei vor allem bei Niklas Luhmann, Luc Boltanski, Charles Taylor und Norbert Elias Anleihen, die in einem praxistheoretisch informierten Theorierahmen zusammengeführt werden. Dies bedeutet, dass Moral nicht als ontologische Entität verstanden wird, sondern als Phänomenbereich, der sich aus unterschiedlichen Praktiken und Diskursen der *Moralisierung* ergibt. Moralisierung wird dabei zunächst formal und minimalistisch in Anlehnung an Niklas Luhmann (1978, S. 46–48) als eine kommunikative Zurechnungspraxis von Achtung oder Missachtung anhand der Unterscheidung von gut/schlecht bzw. gut/böse verstanden. Zwar wird damit Moral grundlegend als Praxis definiert (und *nicht* als Eigenschaft von Personen oder Gesellschaften), innerhalb dieser spielen aber Verweise auf Personen und Gesellschaften als Bezugsgrößen eine zentrale Rolle.

2.1 Personalisierung und Essentialisierung

Charles Taylor (1989) hat argumentiert, dass das, was in der Moderne als Selbst in Erscheinung tritt, durch reflexive moralische Perspektiven der Subjekte auf sich selbst hervorgebracht wird: »Taylor's claim is not that the self – the person, identity – is prior to morality, but rather that it is constituted in and through the taking of moral stance« (Calhoun 1991, S. 233).

Da Moralisierungen in diesem Sinne auf Standpunkte (*stances*) verweisen, über die sich Subjektivitäten konstituieren, unterschieden sie sich von Interpretations- und Auslegungsordnungen, die *etwas* – z.B. ein Ereignis oder eine Handlung – als Ausdruck sozialer Umstände, von Naturkräften, Zufall, höherer Gewalt oder Ungeschicklichkeit verstehen. Die Form der Moralisie-

rung setzt die Existenz eines Subjekts voraus, dessen freier Wille sowie dessen innewohnende Möglichkeit, Entscheidungen zu treffen, zu handeln sowie Gutes von Schlechtem zu unterscheiden, es erlaubt, Ereignisse und Handlungen in Formen der (Miss-)Achtung für Personen zu übersetzen (Honneth 2001, S. 48). Moralisierung personalisieren demnach Ereignisse, indem sie Verbindungen zwischen menschlichem Verhalten und Essenzen von Persönlichkeiten herstellen, die sich wiederum leicht in soziale Klassifikationen größerer Reichweite übertragen lassen. In diesem Sinne kann dann z.B. unmoralisches Verhalten (Vergewaltigungen, Messerattacken, Terroranschläge etc.) als Ausdruck von verfestigten Persönlichkeitsstrukturen verstanden werden, die vermittelt über soziale Kategorisierungen auch als typisches Merkmal einer sozialen Gruppe oder einer Kultur verstanden werden können (Nieswand und Sinanoglu 2017). Personalisierung und Essentialisierung erlauben es deshalb – vermittelt über die Evaluation von konkreten Situationen – soziale Kategorien von moralischen Anderen zu konstruieren und durch Wiedererzählung der moralisch gerahmten Ereignisse Evidenz zu verleihen. Der Prozess der Moralisierung eines Ereignisses konstituiert dabei eine Kluft zwischen einer Binnenperspektive und einer Außenperspektive. Während diejenigen, die ein moralisches Urteil (mit)vollziehen, dieses in dem Verhalten der moralischen Anderen begründet sehen (Wer so etwas tut, ist ein schlechter Mensch!), scheint das Urteil aus Perspektive jener, die diese Deutung ablehnen, vor allem auf die Ignoranz oder den schlechten Charakter der Moralisierenden hinzudeuten (Wer diese Menschen so verurteilt, ist ein schlechter Mensch!). Dadurch kann der Akt der moralischen Missachtung wiederum als moralisch verurteilenswerte Verletzung von Gleichheitsgeboten verstanden werden, die z.B. aufgrund von Dummheit, Unwissen oder Vorurteilen zustande kommt. Eine moralsoziologische Perspektive vermag aufzuzeigen, dass es nicht nur die moralischen Anderen sind, die moralisieren, während ›wir‹ mit kühlem Kopf vernünftige Urteile treffen, sondern dass auch die Zurückweisung von Moralisierungen sowie Gegenmoralisierungen, etwa im Kontext von Antirassismus oder Antihomophobiediskursen (oder den Gegenreaktionen darauf), Formen eines *moral othering* darstellen, die wiederum von den Adressat*innen als illegitime Herabsetzung empfunden werden können. So heißt es beispielweise in einem vor allem über *social media* geteilten Spruch: »Niemand sucht sich Herkunft, Hautfarbe oder sexuelle Orientierung aus. Aber jeder kann wählen, ob er ein Arschloch ist oder nicht!« Ganz im Sinne des oben Ausgeführten legt diese Aussage nahe, dass sich in den Meinungen und Handlungen eines freien Subjekts (»jeder kann wählen«) die moralische Wahrheit über eine Person enthüllt (»Arschloch [...] oder nicht«).

2.2 Moral und Macht

Personalisierungen und Essentialisierungen im Kontext von Moralisierungen sind Bedingungen für *moral othering* von Personen und Gruppen. Moralisch Andere sind jene, die auf der anderen Seite einer egozentrischen oder eigen-gruppenbezogenen moralischen Grenze stehen und deswegen als Personen mit minderem oder höherem Wert betrachtet werden. Die Binnenlogik von Moralisierungen erlaubt es, so Axel Honneth (2010), auch in Gesellschaften, in denen ansonsten Gleichheitssemantiken vorherrschen, Wertungleichheiten zwischen allgemein als wertgleich betrachteten Menschen herzustellen. Honneths Hinweis legt nahe, dass es sich bei Moral – im Widerspruch zur Durkheim'schen Tradition – nicht um einen Kitt gesellschaftlichen Zusammenhalts handelt, sondern dass Moralisierung ein umstrittenes Machtmittel der Hierarchisierung von Personen und Personengruppen ist. Moralisierungen können dabei, wie in herrschaftskritischen Theorietraditionen (Nietzsche 1988, S. 92) angenommen, mächtigen Akteuren als Legitimation ihrer Herrschaft und der Verunglimpfung ihrer Gegner*innen dienen, sie können aber gleichermaßen als *weapon of the weak* gegen ökonomisch und politisch Mächtige in Stellung gebracht werden (Junge 2003, S. 14). Moralisierungen sind Teil gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse von Macht- und Herrschaft, sie werden aber nicht durch diese determiniert.

Als eigensinnige Machtformen sind Moralisierungen zwar nicht an bestimmte soziale Positionen gebunden sind, sie positionieren aber Personen. Moralisierungspraxis setzt Personen an einen Standort, von dem aus Bewertungen und Hierarchisierungen ermöglicht werden. Diese Positionierung lässt sie aber auch angreifbar und verwundbar für Kritik und Verachtung werden. Letzteres bedingt, dass sich Moralisierungen oft kollektiver Rücken-deckung versichern und diese einfordern. Moralisierungen streben in diesem Sinne nach Kollektivierung und Mobilisierung. Insbesondere in Ordnungen des alltäglichen Zusammenlebens, in denen Personen und Personengruppen sich immer wieder begegnen, wie in Stadtteilen, Betrieben oder Schulklassen, können sich Moralisierungen von Handlungen und Ereignissen zu verhältnismäßig stabilen hierarchischen Ordnungen von Kollektiven verfestigen. Dies haben Elias und Scotson (2002 [1965]) prominent in ihrer Studie über Etablierten-Außenseiter-Figurationen aufgezeigt. Den Etablierten in Winston Parva gelang es aufgrund von langjährigen Familien- und Bekanntschaftsnetzwerken, ihres Gruppenzusammenhalts und ihres Informationsmanagements immer wieder, den moralischen Wert der Außenseiter herabzusetzen und in eine dauerhafte soziale Hierarchie zu transformieren.

»Wie die Untersuchung in Winston Parva lehrte, neigt eine Etabliertengruppe dazu, der Außenseitergruppe insgesamt die ›schlechten‹ Eigenschaften der ›schlechtesten‹ ihrer Teilgruppen [...] zuzuschreiben. Und umgekehrt wird das Selbstbild der Etablier-

tengruppe eher durch die Minorität ihrer ›besten‹ Mitglieder geprägt. Diese pars-pro-toto-Verzerrung in entgegengesetzter Richtung erlaubt es den Etablierten, ihre Glaubensaxiome vor sich und anderen als begründet zu erweisen: sie haben immer Belege dafür parat, daß die eigene Gruppe ›gut‹ ist und die andere ›schlecht‹ (Elias und Scotson 2002, S. 13).

Den Außenseiter wurde es dadurch erschwert, moralische Gegenmacht zu entwickeln, dass sie »auch füreinander Fremde waren« (Elias und Scotson 2002, S. 87) und es ihnen an den sozialen Gruppenstrukturen mangelte, innerhalb derer alternative Moralisierungen Macht entfalten konnten. Auch wenn Moralisierung zunächst als situative Praxis verstanden wird, die auf Personalisierungen aufsetzt, lassen die Mechanismen der ›kollektiven Absicherung‹ und der ›Vergemeinschaftung‹ von moralischen Urteilen sie leicht zu einem Herrschaftsinstrument werden. Über die gleichen Mechanismen können Moralisierungen aber auch Gegenmacht und Widerstand mobilisieren.

2.3 Existenzreferenzen

Andrew Sayer (2005) argumentiert, dass Moral auf die Potenziale des *flourishing* und *suffering*, die an menschliches Zusammenleben gebunden sind, verweist. Da menschliche Lebewesen dem Gedeihen bzw. Verderben ihrer selbst oder ihrer mit Empathie bedachten relevanten Anderen nicht neutral gegenüberstehen, sind Moralisierungen oft mit starken Gefühlen verknüpft (Ignatow 2009). Den Zusammenhang zwischen Thematisierungen menschlichen Gedeihens und Verderbens, die Reduzierung von Distanz und Neutralität sowie der Emotionalisierung von Praktiken und Diskursen fasse ich begrifflich als *Existenzreferenz* moralischer Kommunikation. Moralisierung erweist sich in diesem Sinne als ein Kommunikations- und Praxismodus, innerhalb dessen Existenzreferenzen als Schlüssel zur De- und Rekodierung von Ereignissen dienen. Die erfolgreiche Etablierung von Existenzreferenzen entscheidet darüber, ob und von wem eine Norm als moralisch bedeutsam oder bloß konventionell wahrgenommen wird (Sayer 2011, S. 156). Die Unterscheidung zwischen Konvention und Moral liegt dabei aber nicht in den Gegenständen selbst, sondern im angelegten Interpretationsrahmen. In der Migrationsforschung ist zum Beispiel gut belegt, dass die moralische Herabsetzung von muslimischen Migranten oft mit dem Verweis auf Existenzreferenzen geschieht, die sich über den Interpretationsrahmen der Bedrohung von Frauen und Kindern herstellen lassen (Strasser 2014; Dahinden 2014; Boemans et al. 2019). Existenzreferenzen im Zusammenspiel mit Essentialisierungen vermitteln zwischen der Spezifität von Ereignissen (z.B. die Silvesternacht 2015/16) und der Allgemeinheit moralischer Urteile (die Gefährlichkeit muslimischer Männer).

2.4 Zwischen Rationalisierung und Emotionalisierung

Die semantische Ambivalenz des englischen Wortes *good* zwischen Gut und Gutem nutzend spricht Charles Taylor (1989, S. 63) von *hypergoods*, um die Werte, die zwischen konkreten Ereignissen und allgemeinen moralischen Urteilen vermitteln, inhaltlich zu spezifizieren. Unter dem Begriff *hypergoods* versteht Taylor geteilt vorausgesetzte moralische Bewertungsgrundlagen wie Fairness, Fleiß oder Ehrlichkeit. Sie sind konstitutiv für »frameworks of strong evaluation« (Calhoun 1991) und eröffnen als solche einen »standpoint from which [...] [goods] must be weighed, judged, decided about« (Taylor 1989, S. 63). *Hypergoods* erlauben einerseits, unterschiedliche Situationen nach gleichen Kriterien zu bewerten, und andererseits, in der gleichen Situation miteinander um Geltung konkurrierende Bewertungsmaßstäbe zu hierarchisieren. Insbesondere im politischen Feld lassen sich eine ganze Reihe von *hypergoods* (Gerechtigkeit, Sicherheit, Integration etc.) identifizieren, welche einerseits moralische Urteile darüber begründen, was gut oder schlecht sei für Gesellschaften, aber zeitgleich auch eine Sachlogik nahelegen, nach der sich politische Alltagsarbeit und administrative Praxis ausrichten können. Mit dem Verweis auf Integration können beispielsweise gleichermaßen Anerkennungsverfahren von ausländischen Schulabschlüssen durchgeführt, wie moralische Paniken gegen Geflüchtetenunterkünfte geschürt werden. Emotionalisierung – z.B. durch die Ausrufung der Bedrohung politischer Grundwerte – hat diesbezüglich eine mobilisierende Wirkung, während Versachlichung oft in technische Detailfragen mündet, die eine breitere Öffentlichkeit eher abschreckt. Die Ambivalenz zwischen Versachlichung und Emotionalisierung reflektiert sich in der doppelten Kodierung von *hypergoods* als scheinbar rationale Ziele von Vergesellschaftung einerseits und moralische Grundwerte gemeinschaftlichen Zusammenlebens andererseits. Eine Besonderheit von *hypergoods*, die im politischen Feld prominent sind, ist, dass sie oftmals mit wissenschaftlichen Begründungen unterfüttert werden. Diese Begründungszusammenhänge von *hypergoods* nenne ich in Anlehnung an Boltanski und Thévenot (2007) Rechtfertigungsordnungen. Der Umstand, dass Rechtfertigungsordnungen wie Liberalismus und Demokratie, oder im migrationspolitischen Kontext besonders die Integration von Gesellschaften, im Rahmen wissenschaftlicher Diskurse ausbuchstabiert und begründet wurden, entlastet die moralische Kommunikation von Begründungszwängen und führt dazu, dass es in der Regel reicht, auf diese *moral hypergoods* zu verweisen. Die Gültigkeit der Bewertungsmaßstäbe anzuzweifeln (Warum sollten Gesellschaften gerecht sein?), ist ein seltener Modus krisenhafter Kommunikation. Trotzdem ist für die Herstellung einer rationalisierten Form von moralischen Werten wichtig, dass Begründungen von *moral hypergoods* an bestimmten gesellschaftlichen Orten vorliegen und im Bedarfsfall darauf

zurückgegriffen werden kann. Im Kontext der Migrations- und Diversitätspolitik finden sich eine Handvoll Rechtfertigungsordnungen wie wirtschaftliche Prosperität, Humanitarismus, innere Sicherheit, gesellschaftlicher Zusammenhalt oder kulturelle Identität (vgl. Schrover und Schinkel 2013, S. 1129), über die sich unterschiedliche *hypergoods* definieren lassen, die je nach politischer Ausrichtung oder Opportunitätsstruktur unterschiedlich gewichtet werden können. Migration und Migrant*innen können demnach leicht als ›schlecht‹ bewertet werden, wenn sie als etwas dargestellt werden, was volkswirtschaftliche Kosten verursacht und innere Sicherheit oder sozialen Zusammenhalt gefährdet. Eine der zentralen migrationspolitischen Rechtfertigungsordnungen im deutschsprachigen Raum ist der Integrationismus. Dieser soll im Folgenden mit Hilfe des hier entwickelten Analyse Rahmens betrachtet werden.²

3 Integrationismus als Rechtfertigungsordnung

In der deutschsprachigen Migrationsdebatte erweist sich »der Integrationsbegriff [...] von hoher Beharrlichkeit – trotz wiederholter wissenschaftlicher und zivilgesellschaftlicher Interventionen« (Münch 2018, S. 8) im Sinne einer Kritik des Integrationsbegriffs (z.B. Hess et al. 2009). Die Engführung der Integrationsfrage auf Zuwanderung und der Zuwanderungsfrage auf Integration arbeitet mit einer Verschränkung zweier konventioneller Gesellschaftsvorstellungen – Gesellschaft als Nation und Gesellschaft als Gemeinschaft. Dies erlaubt es, kontrafaktisch eine Einheit von Volk, Territorium, Staat und Werteordnung zu behaupten, die von der Anwesenheit von Migrant*innen irritiert wird (Wimmer und Glick Schiller 2002, S. 309). Aufgrund von Nichtzugehörigkeitszuschreibungen leuchtet es dann politisch ein, dass die durch Migration irritierte Einheit der Gesellschaft durch Integration wieder hergestellt werden muss. Die gesellschaftspolitischen Debatten über die Kölner Silvesternacht, Parallelgesellschaften oder Bildungsmisserfolge von Migrant*innen und deren Nachkommen zeigen, wie leicht der politische Integrationsdiskurs durch das Vermengen von Nichtzugehörigkeitsunterstellungen, Anomiebefürchtungen und der Anrufung von Existenzreferenzen moralische Emotionen hervorzurufen vermag. Der hier verwendete Begriff des Integrationismus knüpft an den Begriff des Humanitarismus an. Für Fassin (2012, S. X) ist der Humanitarismus ein »mode of governing that concerns the victims of poverty, homelessness, unemploy-

² Diese Überlegungen basieren auf gemeinsamen Arbeiten mit Manuel Dieterich und Elif Alp Marent, die ausführlicher und mit größerem Gewicht auf die empirischen Fallanalysen an anderen Orten publiziert werden (Alp-Marent, Nieswand und Dieterich [2020]).

ment, and exile, as well as of disasters, famines, epidemics, and wars – in short, every situation characterized by precariousness«. Die Diskurse und Praktiken, die dieser Regierungsform zugeordnet werden können, beziehen sich vor allem auf das *moral hypergood* ›Leiden zu lindern‹, dem innerhalb des Humanitarismus ein hoher Stellenwert zugesprochen wird (Ticktin 2011, S. 3). Der Humanitarismus kann dementsprechend als eine moralisch-politische Rechtfertigungsordnung verstanden werden, die unabhängig davon, ob Leid tatsächlich gelindert wird, Maßnahmen des Bevölkerungsmanagements legitimiert. Homolog zum Humanitarismus verstehe ich Integrationismus als eine sozialwissenschaftlich flankierte Rechtfertigungsordnung von Diskursen und Praktiken des migrationsbezogenen Bevölkerungsmanagements. Sie baut auf der originären gesellschaftlichen Nichtzugehörigkeit von Migrant*innen auf und legitimiert dadurch u.a. Institutionen, die die Inklusion von Migrant*innen in nationalgesellschaftliche Institutionen herstellen sollen (Bildungssystem, Arbeitsmarkt, Gesundheitssystem etc.). Wie im Fall des Humanitarismus gilt das Augenmerk der hier eingenommenen Perspektive nicht der Zweckdienlichkeit der Mittel, sondern der Legitimation heterogener Praktiken, Institutionen und Diskurse. Der Integrationismus bezieht sich diesbezüglich nicht wie der Humanitarismus auf das ›Leiden der Menschheit‹, sondern auf die ›Eingliederung in Nationalgesellschaften‹ (Heckmann 2015, S. 82). Diese Eingliederung, so die Annahme, setzt wiederum partielle Sozialisation und Lernprozesse von Migrant*innen voraus, wodurch wiederum Teilhabe und Partizipation an einer nationalstaatlich vorgestellten Gesellschaft ermöglichen (Esser 2001). Albert Scherr (2017, S. 27) betont in diesem Zusammenhang, dass sich die Ziele der Integration nur im Hinblick auf letztlich umstrittene Vorstellungen von der guten Gesellschaft bestimmen lassen. Indem Partizipation in Gesellschaft teilweise technisch-administrativ gefasst wird und gleichzeitig Ideen von der guten Gesellschaft und richtigen Teilhabe voraussetzt, oszilliert der Integrationsbegriff konstant zwischen einem technisch-rationalisierenden Moment einerseits und einem emotionalisierenden und moralisierenden Moment andererseits.

Die moralische Dimension des Integrationismus kam in den politischen Debatten um die Zuwanderung von Geflüchteten nach 2015 verstärkt zum Vorschein. Der Hinweis auf Integration schürte dabei einerseits den Verdacht, dass diese aufgrund der Anzahl und Art der Geflüchteten misslingen könnte, signalisierte aber auch die Steuerbarkeit und Bewältigbarkeit von Zuwanderung. Der Umstand, dass staatliche und zivilgesellschaftliche Bemühungen initiiert wurden, signalisierte der eingesessenen Bevölkerung, dass ihre Ansprüche auf Geltung ihrer Ordnungsvorstellungen und Schutz ihrer Prosperität durch nationalstaatliche Institutionen anerkannt und garantiert werden. Insofern besänftigte der Integrationismus die Empörung über

»das falsche Befüllen von Mülltonnen, die falsche Erziehung der Kinder und die sich darin ausdrückende mangelnde Bereitschaft, sein Leben ›richtig‹ zu führen« (Karakayali 2009, S. 101). Er verspricht der eingesessenen Bevölkerung, dass sich das Zusammenleben von Etablierten und Neuankömmlingen in Zukunft unproblematisch gestalten wird, wenn Letztere sich integrieren bzw. für deren Integration gesorgt wird. Die Privilegierung der Ansprüche der eingesessenen Bevölkerung trägt dazu bei, die Bereitschaft der Eingesessenen zu sichern, Geflüchtete zu akzeptieren (Boemans et al. 2019).

In vier Forschungsprojekten³, die im Kontext unseres Arbeitszusammenhanges zwischen 2015 und 2019 im Südwesten Deutschlands durchgeführt wurden, erwies sich die Betonung, dass Integration wünschenswert, möglich und notwendig sei, um den Zuzug von Geflüchteten zu ›bewältigen‹, wie ein mantraartig wiederholter kategorischer Imperativ der kommunalen Migrationspolitik, der gleichermaßen von Politiker*innen, Verwaltungsangestellten und in der Geflüchtetenhilfe engagierten Bürger*innen wiederholt wurde. Der bereits erwähnte legitimatorische Bezug zu sozialwissenschaftlichen Theorien und Diskursen zeigte sich unter anderem in den Integrationskonzepten, die in Baden-Württemberg im Zuge der Flüchtlingszuwanderung vermehrt auch für kleinere und mittlere Städte entwickelt wurden. In diesen Texten wird in der Regel im Einleitungsteil auf sozialwissenschaftliche Autor*innen wie Friederich Heckmann, Hartmut Esser, Hartmut Häußermann oder Annette Treibel Bezug genommen. Der Hinweis auf die Sozialwissenschaften schafft in den Integrationskonzepten einen Begründungshintergrund, der oft nicht im Detail ausgeführt, sondern bloß angedeutet wird. Integration wird darin zum *hypergood*, welches es erlaubt, andere Werte und kollektive Güter im Hinblick auf ihren Integrationsnutzen zu hierarchisieren. Eine »Wechselwirkung zwischen den ›gewöhnlichen‹ Akteuren und den von ihnen in alltäglichen Situationen verwendeten kognitiven ›Werkzeugen‹ auf der einen und den soziologischen Denkschemata auf der anderen Seite« (Boltanski und Honneth 2009, S. 85) zeigte sich u.a. daran, dass jene *moral goods*, die im Rahmen sozialwissenschaftlicher Integrationstheorie begründet wurden, sich relativ ungebrochen beispielsweise in der Selbstrepräsentationen einer Initiative der Geflüchtetenhilfe im Internet wiederfinden ließen:

»Wenn es zu Anfang das erste WILLKOMMEN war, das die Flüchtlingshilfe ins Leben rief, so steht mittlerweile die Integration im Fokus. Wenn sie gelingen soll, brauchen

³ Dabei handelt es sich um zwei dreisemestrige Lehrforschungsprojekte, die ich von 2015 bis 2017 bzw. 2017 bis 2019 geleitet habe (Ebert et al. 2017; Boemans et al. 2019), das von Elif Alp Marent und mir 2016 bis 2018 durchgeführte Forschungsprojekt zu Geflüchteten in sechs *baden-württembergischen* Orten sowie die von mir betreute Masterarbeit von Manuel Dieterich (2018) über einen Konflikt um eine Flüchtlingsunterkunft in einer baden-württembergischen Stadt.

die Flüchtlinge neben Deutschkenntnissen auch möglichst viele Kontakte zur deutschen Bevölkerung, in Vereinen, zu Menschen die sich als Begleiter (Lotse oder Pate) anbieten. Sie sollen ja in naher Zukunft ihr eigenes Geld verdienen, ihre Familien versorgen und in ihren eigenen vier Wänden selbstbestimmt leben können. Ihre Sozialbeiträge sichern unsere Rentenkassen!«⁴

Die genannten Mittel der Integration (Spracherwerb, Kontakte zu Deutschen, ausreichender Wohnraum und Einkommen), die im Hinblick des *moral hypergood* ›Gelingen von Integration‹ angeordnet werden, verweisen auf ein sozialwissenschaftliches Integrationsmodell, welches strukturelle, kulturelle, soziale und identifikative Dimensionen von Integration unterscheidet (vgl. Heckmann 2015; Esser 2006). Über Referenzierungsketten, die z.B. über Medien, Politikberatung und kommunalpolitische Diskussionsforen hergestellt werden, verbreiten sich sozialwissenschaftliche Ideen und Konzepte. Sie geben Akteuren in anderen Praxisfeldern einen rationalisierten Begründungszusammenhang an die Hand, mit dem sich unter anderem moralische Urteile und Kritik legitimieren lassen. Dies zeigte sich in Manuel Dieterichs Studie (2018) eines Konflikts zwischen einer Anwohnenden-Initiative und der Stadt Tübingen um den Bau einer Anschlussunterbringung für Geflüchtete, in dem der Thematisierung von Integrationsproblemen eine wichtige Rolle zukam. Beide am Konflikt beteiligten Parteien stellten sich als Gruppen dar, denen eine gelungene Integration von Geflüchteten am Herzen liegt, die aber von der jeweils anderen Seite behindert wurden. Ein zentrales Argument beider Parteien war, dass Integration von Geflüchteten nur dann gelingen könne, wenn eine gute Mischung von Zugezogenen und Eingesessenen erreicht würde. Dies müsse, so herrschte ebenfalls Einigkeit, bereits bei der Planung berücksichtigt werden, denn: »Integration fängt beim Bauen an« (Dieterich 2018, S. 31). Um die Gefahren einer schlechten Mischung evident werden zu lassen, wurde auf das Negativbild des Ghettos verwiesen. Die Vertreter*innen der Stadt betonten in diesem Zusammenhang, dass die von ihnen verfolgte Politik einer dezentralisierten Unterbringung verantwortungsvoll wäre, weil sie Bevölkerungen mische und Ghettobildung verhindere, während die Polemik der Anwohner*innen zu einem schlechten sozialen Klima führe, welches schädlich für die Integration sei. Die Anwohner*innen wiederum argumentierten, dass die Stadt beabsichtige, eine überproportional große Anzahl von Geflüchteten in ihrer Nachbarschaft unterzubringen. So äußert eine Interviewte: Wenn die Stadt »hundertzwanzig Leute da reinpflanscht, das ist Ghettobildung« (Dieterich 2018, S. 35). Da von guter Durchmischung keine Rede sein könne, seien Segregation und Parallelgesellschaften die notwendige Folge. Das Integrationskonzept blieb in dieser De-

4 <http://fhkf.bplaced.net/wordpress/>, zuletzt besucht 15.8.2019.

batte insgesamt vage und wurde wenig ausgeführt. Es reichte aus, dass die Beteiligten auf das *hypergood* Integration verweisen konnten, um ihre Positionen zu rechtfertigen und die andere Konfliktpartei zu kritisieren.

Alltagsweltliche Verweise auf den Integrationismus als Rechtfertigungsordnung standen auch im Mittelpunkt der von Elif Alp Marents und mir durchgeführten Studie über die Aufnahme von Geflüchteten in sechs kleineren bis mittelgroßen Orten Baden-Württembergs.⁵ Im Rahmen des lokalen ehrenamtlichen Engagements in der Flüchtlingshilfe wurde Integration als Überbegriff verwendet, um darunter recht unterschiedliche Aktivitäten, wie Unterstützung bei Behördengängen, Sprachunterricht, Hilfe bei Wohnungs- und Arbeitsuche oder der Einrichtung von Begegnungsräumen, zu subsumieren (vgl. Karakayali und Kleist 2016). Der Integrationsbegriff diente einerseits dazu, Aktivitäten der Unterstützendenkreise zu klassifizieren und andererseits, diesen eine gesellschaftspolitische Legitimität zu verleihen. Darüber hinaus funktionierte Integration als *bridging frame* zwischen Unterstützer*innen, Stadtverwaltung und Lokalpolitik. Da alle ihre Ziele mit Bezug auf das *hypergood* Integration formulieren konnten, war es leicht, an Institutionen und Diskurse anzuschließen, die im lokalen Feld der Geflüchtetenhilfe und Integrationspolitik von Relevanz waren (z.B. Landratsämter, kommunale Verwaltungen, Bürgermeister, Parteien, Landesministerien, Lokalzeitungen, Freiwilligeninitiativen, Kirchengemeinden, lokale Radiogruppen, Universitäten und Hochschulen etc.). Eine Situation, in der die Bedeutung des Integrationismus für das Feld deutlich wurde, war die Kontaktaufnahme mit relevanten Akteuren im Forschungsprozess. Das Äußern unseres Forschungsinteresses führte oft dazu, dass uns von Geflüchteten berichtet wurde oder wir mit jenen bekannt gemacht wurden, welche den lokalen Akteuren zufolge als gute Beispiele für gelungene Integration dienten.⁶ Dabei handelte es sich vielfach um Personen, die in kurzer Zeit Deutsch gelernt hatten, Praktika begonnen oder absolviert hatten sowie sich vermeintlich oder tatsächlich durch eine besondere Offenheit gegenüber Eingesessenen auszeichneten. Diese Vorzeigefälle dienten als Aushängeschild der eigenen Arbeit und versinnbildlichten die Gültigkeit der moralischen Ordnung des Integrationismus. Gleiches zeigte sich ebenfalls in einem der von mir geleiteten Lehrforschungsprojekte (Boemans et al. 2019), in dem sich ein

5 Vgl. <https://uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/sonderforschungsbereich-e/sfb-923/projekte/assoziierte-forschungsprojekte/plattform-4-fluechtlingsunterkuenfte/> Zugriff: 3.9.2019.

6 Die Akquirierung von Geflüchteten als Interviewpartner*innen erfolgte meist durch Ehrenamtliche. Dies hatte zur Folge, dass die interviewten Geflüchteten meist gut Deutsch sprachen, ›auf einem guten Weg‹ waren und somit in das Bild eines/einer ›Vorzeigemigrant*in‹ passten.

Lokalpolitiker aus einer ländlichen Gemeinde in einem Interview mit Studierenden über einen geflüchteten Familienvater folgendermaßen äußerte:

»Der is freundlich, der is offen, der hat sofort geguckt, dass er ne Arbeit findet. Der engagiert sich in der Kirche, isch selber (.) syrischer Christ (...) strahlt, macht, hat sei kleins Gärtle, baut seine kleinen Gurken an, und aus lauter Freude verschenkt er die dann. (...) Des isch so diese Mischung aus wirklich spürbarer Dankbarkeit und (...) Wertschätzung anderen Menschen gegenüber. Und des is nich (...) gespielt und (...) inszeniert, dass er zur Vorzeigefamilie wird, sondern des is einfach des Wesen der Familie«.

Diese und ähnliche Erzählungen berichten von den Anstrengungen Einzelner, die moralischen Ziele des Integrationismus zu verwirklichen und ihren Beitrag zur lokalen Gemeinschaft zu leisten. Das Herausstreichen der Anstrengungen der ›Integrationsheld*innen‹ personalisiert und essentialisiert moralisches Verhalten einerseits (›des Wesen der Familie‹), unterstreicht aber gleichzeitig die Gültigkeit und den Wert der sozialen Ordnung, auf die sich deren Integration bezieht. Dabei trägt die Moralisierung mittels des Integrationismus aber auch zu einer hierarchischen Unterscheidung zwischen schlechten und guten Geflüchteten bei.

Bemerkenswerterweise ließen sich integrationistische Diskurse aber nicht nur bei Freiwilligen und Vertreter*innen der öffentlichen Verwaltungen beobachten, sondern diese wurden auch von den Betroffenen selbst verwendet. Mehrere interviewte Geflüchtete in unserem Sample verwiesen auf das *moral hypergood* der Integration, perspektivierten es aber anders als die Eingesessenen. So argumentierte ein Geflüchteter, dass Integration davon abhängt, wie weit die eingessessene Bevölkerung willens ist, kollektive Stereotype über Geflüchtete aufzugeben:

Elif: »Was (..) erwartet [ihr] von Integration? Wie würdet ihr Integration mir erklären?«

Ibrahim: »Da spielt auch ein bisschen eine große Rolle, dass die Leute mich kennenlernen. Dass sie wissen, ist das positiver Mensch oder negativer Mensch oder was ist er eigentlich? Die müssen auch das wissen. (...) Zum Beispiel, dass sie nicht mehr denken: oh, die sind alle wie IS (...). Alle Muslime sind IS. (...) [oder] die (..) Eltern schlagen immer ihre Kinder«.⁷

Ibrahim hebt hervor, dass negative Stereotype integrationshinderlich seien. Implizit scheint er davon auszugehen, dass Integration das Ergebnis der richtigen moralischen Haltung sei. Integration geschieht demnach, wenn zwischen guten und schlechten Menschen und nicht länger zwischen Geflüchteten und Eingesessenen differenziert wird. Ibrahim hebt damit die semantische Nähe des *hypergoods* Integration zur Idee des moralischen Guten hervor. Dadurch relativiert er ethnische und religiöse Unterscheidungen und

⁷ Interview Ibrahim, Mohammed und Yousouf, 9.7.2017, Stadt Bergingen.

baut stattdessen Hierarchisierungen von Personengruppen nach moralischen Kriterien auf. Andere Geflüchtete forderten explizit Anerkennung für ihre Leistungen im Sinne des Integrationismus, etwa hinsichtlich des Deutschlernens oder ihrer Bemühungen um berufsorientierte Bildung. In diesem Kontext wurden Erwartungen der Zuwanderungsgesellschaft an gute Migrant*innen zwar zunächst scheinbar passiv übernommen, gleichzeitig wurden diese aber vor allem als Selbstverpflichtung der Zuwanderungsgesellschaft interpretiert, erbrachte Anpassungsleistungen auch zu honorieren. Dadurch konnte dem Integrationismus aktiv ein emanzipatives Element abgewonnen werden, von dem aus Ansprüche auf Anerkennung abgeleitet werden konnten. Die aktive Reinterpretation des Integrationsdiskurses zu eigenen Gunsten verweist darauf, dass das Verhältnis von Außenseiter*innen zu der dominanten moralischen Ordnung, der sie begegnen, wohl komplexer ist und mehr Spielräume zulässt, als Elias und Scotsons Studie aus den 1960er Jahren nahelegt.

4 Schlussbetrachtung

Dieser Artikel plädierte für eine Moralsoziologie der Migrationsgesellschaft und deutete deren Nützlichkeit anhand des empirischen Beispiels des Integrationismus an. Reflexivität, die hier im Hinblick auf Moralisierung eingeübt und insbesondere von der Moralkritik abgegrenzt wurde, sollte dabei als theoretisch-methodologische Grundfigur der Migrationsforschung konturiert werden. Auch wenn kritische und reflexive Forschungsperspektiven in ihren konkreten Ausgestaltungen einen breiten Unschärfe- und Überlappungsbereich aufweisen, kann es dennoch sinnvoll sein, sie als unterscheidbare Optionen zu konturieren. Während – etwas vereinfachend – kritische Perspektiven in der Migrationsforschung vor allem auf Ungleichheitsdiagnosen aufbauen (z.B. rassistische Diskriminierung, Fragen des *citizenship* oder des europäischen Grenzregimes) und danach streben, Ungleichheiten zu delegitimieren, referiert Reflexivität zunächst auf ein erhöhtes Kontingenzbewusstsein, das sich in Hinblick auf die Pluralisierung von Ansätzen innerhalb der Migrationsforschung seit den 1990er Jahren ausgebildet hat (Nieswand und Drotbohm 2014). Reflexivität ist eine erkenntnistheoretische Grundhaltung, die sich aus einem Raum der Selbstbefragung und Selbsterörterung hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis heraus entwickelt (Nieswand 2018, S. 84). Diese können, je nach Richtung der Selbstbefragung, die soziale Positionalität von Forschenden und Beforschten, erkenntnisleitende Annahmen bzw. Theorien und/oder das sozialwissenschaftliche Feldes der Migrationsforschung mit seinen Institutionen und Diskursen betreffen. In dem analysierten Fall bezog sich Reflexi-

vität konkret auf den Zusammenhang zwischen migrationswissenschaftlichen Integrationstheorien und deren Bedeutung für alltägliche und politische Moralisationen von Migrant*innen. Es wurde argumentiert, dass die Konstitution und gesellschaftliche Verbreitung des moralischen *hypergood* Integration und der darüber legitimierten Moralisationen nicht vom migrationswissenschaftlichen Integrationsdiskurs zu trennen sind. Integrationismus wurde in diesem Rahmen als moralische Rechtfertigungsordnung von gesellschaftlicher Reichweite verstanden, die Grenzen zwischen Alltagswissen, Politik und Wissenschaft überbrückt. Es zeigte sich in der Analyse, dass innerhalb des Integrationismus (1) Personalisierungen und Essentialisierungen von moralischen Unterscheidungen zwischen ›guten‹ und ›schlechten‹ Migrant*innen vorgenommen werden können, (2) der Integrationismus in einem spannungsreichen Verhältnis zu Macht- und Herrschaftsstrukturen steht, (3) er kollektive Existenzreferenzen im Hinblick auf Vorstellungen der guten Gesellschaft mobilisiert sowie (4) zwischen Versachlichung und Emotionalisierung changiert. Anzuerkennen, dass migrationswissenschaftliche Wissensbestände nicht außerhalb der moralischen Aushandlung von Migrationsphänomenen stehen, ermöglicht einen Reflexivitätszuwachs innerhalb der Migrationsforschung. Eine reflexive Perspektive auf die Moral der Migrationsgesellschaft muss aber, will sie glaubwürdig bleiben, auf Distanz zur Moralkritik einerseits und der Vorstellung der Wertfreiheit der Wissenschaften andererseits gehen. Vielmehr muss sie die moralischen und gesellschaftlichen Verstrickungen innerhalb der Migrationsforschung und deren Implikationen für die Positionalität einzelner Forschungsrichtungen und den in sie eingelassenen »Willen zum Wissen« (Foucault 1983) über Migration anerkennen. Eine reflexive Auseinandersetzung mit der moralischen Dimension von Migrationsphänomenen und deren gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Bearbeitung kann vor allem maßgeblich dazu beitragen, gesellschaftliche Polarisierungen entlang der Zuwanderungsfrage soziologisch besser zu verstehen und einen diskursiven Raum zu eröffnen, der die Migrationsforschung selbst miteinbezieht.

Literatur

- Alp-Marent, Elif, Manuel Dieterich, und Boris Nieswand. 2020. Wohl denen, die sich integrieren! Integrationismus als moralische Ordnung. In *Integration. Teilhabe und Zusammenleben in der Migrationsgesellschaft*, Hrsg. Michael Spieker und Christian Hofmann, 115–132. Baden-Baden: Nomos.
- Arendt, Hannah. 1975. *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*. Berlin: Ullstein.
- Boemans, Isabelle, Daniel Bräunling, Nawatcha Chanachai, Elisabeth Hayer, und Lousia Weber. 2019. *Abschlussbericht Lehrforschung. Flucht und Migration auf dem Dorf*. Tübingen: Institut für Soziologie.

- Boltanski, Luc, und Axel Honneth. 2009. Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. In *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*, Hrsg. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, 81–114. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc, und Laurent Thévenot. 2007. *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Calhoun, Craig. 1991. Morality, Identity, and Historical Explanation. *Charles Taylor on the Sources of the Self. Sociological Theory* 9 (2): 232–263.
- Clancy, Rockwell F. 2016. Making the Case for Political Anthropology: Understanding and Addressing the Backlash Against Liberalism. In *Identity and Difference. Contemporary Debates on the Self*, Hrsg. Rafael Winkler, 129–152. Wiesbaden: Springer VS.
- Dahinden, Janine. 2014. ›Kultur‹ als Form symbolischer Gewalt. Grenzziehungsprozesse im Kontext von Migration am Beispiel der Schweiz. In *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Hrsg. Boris Nieswand und Heike Drotbohm, 97–121. Wiesbaden: Springer/VS.
- Das, Veena. 2015. What Does Ordinary Ethics Look Like? In *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*, Hrsg. Michael Lambek, Veena Das, und Didier Fassin, 53–125. Chicago: HAU Books.
- Dieterich, Manuel. 2018. *Legitimierung und Delegitimierung von Kritik. Eine empirische Untersuchung eines Konflikts um den Neubau einer Flüchtlingsanschlussunterbringung*. Tübingen: Masterarbeit, Institut für Soziologie.
- Ebert, Pia, Selina Eckstein, Marcel Fortwingel, Annika Gaedke, Sebastian Hempel, Angelika Maul, Alicja Rdzaneck, Silvana Sacco, und Alina Ziß. 2017. *Abschlussbericht Lehrforschung. Nach der Flucht. Eine ethnografische Studie der Geflüchtetenhilfe in Tübingen*. Tübingen: Institut für Soziologie.
- Ege, Moritz. 2019. *Moralisierung als Diagnose und Vorwurf. Dilemmata der stadthethnografischen Ethikforschung heute*, Vortrag auf dem Workshop ›Stadt – Migration – Moral. Ethnographische Zugriffe auf lokale Rechtfertigungsordnungen‹, Universität Tübingen, April 2019.
- Elias, Norbert, und John L. Scotson. 2002 [1965]. *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [*The Established and the Outsiders*. London: Frank Cass & Co.]
- Esser, Hartmut. 1999. Inklusion, Integration und ethnische Schichtung. *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1: 5–34.
- Esser, Hartmut. 2001. Kulturelle Pluralisierung und strukturelle Assimilation. Das Problem der ethnischen Schichtung. *Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 7 (2): 97–109.
- Esser, Hartmut. 2004. Welche Alternativen zur Assimilation gibt es eigentlich? *IMIS-Beiträge* 23: 41–59.
- Esser, Hartmut. 2006. Strukturelle Assimilation und ethnische Schichtung. In *Interdisziplinäre Jugendforschung*, Hrsg. Angela Ittel und Hans Merckens, 89–104. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel. 1983. *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foroutan, Naika, und Jana Hensel. 2019. Das nennt man Emanzipation. *Die Zeit Online*, 1.4.2019. Zugriff: 5.9.2019.
- Glick Schiller, Nina, und Ayşe Çağlar. 2011. Locality and Globality. Building a Comparative Framework in Migration and Urban Studies. In *Locating Migration. Rescal-*

- ing Cities and Migrants*, Hrsg. Nina Glick Schiller und Ayşe Çağlar, 60–85. Ithaca: Cornell University Press.
- Hockmann, Friedrich. 2015. *Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung*. Wiesbaden: Springer.
- Hess, Sabine, Jana Binder, und Johannes Moser, Hrsg. 2009. *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: transcript.
- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl, und Simon Sontowski, Hrsg. 2016. *Der lange Sommer der Migration. Krise, Rekonstitution und ungewisse Zukunft des europäischen Grenzregimes*. Berlin: Assoziation A.
- Honneth, Axel. 2001. Recognition or Redistribution. *Changing Perspectives on the Moral Order of Society. Theory, Culture and Society* 18 (2–3): 43–55.
- Honneth, Axel. 2010. Vorwort. In *In Sippenhaft*, Hrsg. Ferdinand Sutterlüty, 9–15. Frankfurt a.M.: Campus.
- Ignatow, Gabriel. 2009. Why the Sociology of Morality Needs Bourdieu's Habitus. *Sociological Inquiry* 79 (1): 98–114.
- Junge, Matthias. 2003. Macht und Moral. Eine programmatische Skizze. In *Macht und Moral*, Hrsg. Matthias Junge, 7–20. Wiesbaden: Springer.
- Karakayali, Serhat. 2009. Paranoid Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss. In *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*, Hrsg. Sabine Hess, Jana Binder, und Johannes Moser, 95–104. Bielefeld: transcript.
- Karakayali, Serhat, und J. Olaf Kleist. 2016. *EFA-Studie 2. Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingsarbeit in Deutschland. 2. Forschungsbericht: Ergebnisse einer explorativen Umfrage vom November/Dezember 2015*. Berlin: BIM.
- Komter, Aafke E. 2005. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kostner, Sandra, Hrsg. 2019. *Identitätslinke Läuterungsagenda. Eine Debatte zu ihren Folgen für Migrationsgesellschaften*. Stuttgart: Ibidem.
- Lambek, Michael, Hrsg. 2010. *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Luhmann, Niklas. 1978. Soziologie der Moral. In *Theorietechnik und Moral*, Hrsg. Niklas Luhmann und Stephan H. Pfürtnner, 8–116. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2008. *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Münch, Sybille. 2018. Integrationsdiskurse in Deutschland und Großbritannien zwischen Dichotomisierung und Super-Diversität. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 23 (3): 1–16.
- Nieswand, Boris. 2018: Problematisierung und Regimebildung. Reflexive Pfade in der Migrationsforschung. In: *Was ist ein Migrationsregime? What is a Migration Regime?*, Hrsg. Andreas Pott, Christoph Rass und Frank Wolff, 81–105. Wiesbaden: Springer.
- Nieswand, Boris, und Heike Drotbohm. 2014. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. In: *Migration, Kultur, Gesellschaft: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Hrsg. Boris Nieswand und Heike Drotbohm, 1–37. Wiesbaden: Springer.
- Nieswand, Boris, und Cihan Sinanoglu. 2017. Scheinriese Kultur. Anmerkungen zu einem umkämpften Begriff. In *Kann Kultur Europa retten?*, Hrsg. Roland Grätz, 43–56. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Menschliches, Allzumenschliches, I und II*. München: DTV.
- Nietzsche, Friedrich. 1999 [1886]. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. München: DTV.

- Palmer, Boris. 2019. *Erst die Fakten, dann die Moral*. München: Siedler.
- Ratha, Dilip. 2003. Workers Remittances. An Important and Stable Source of External Development Finance. In: *Global Development Finance 2003*, Hrsg. World Bank, 157–175. Washington: World Bank.
- Sayer, Andrew. 2005. Class, Moral Worth and Recognition. *Sociology* 39 (5): 947–963.
- Sayer, Andrew. 2011. *Why Things Matter to People. Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherr, Albert. 2017. The Meaning of Integration under the Conditions of Complex and Dynamic Societies. *Nova Acta Leopoldina* 415: 23–29.
- Schrover, Marlou, und Willem Schinkel. 2013. Introduction. The Language of Inclusion and Exclusion in the Context of Immigration and Integration. *Ethnic and Racial Studies* 36 (7): 1123–1141.
- Stegemann, Bernd. 2018. *Die Moralfalle: Für eine Befreiung linker Politik*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Strasser, Sabine. 2014. Post-Multikulturalismus und ›repressive Autonomie‹: sozialanthropologische Perspektiven zur Integrationsdebatte. In *Migration, Kultur, Gesellschaft. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Hrsg. Boris Nieswand und Heike Drotbohm, 41–67. Wiesbaden: Springer VS.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ticktin, Miriam. 2011. *Casualties of Care. Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, Pnina. 1999. Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds. *Social Anthropology* 7 (1): 17–35.
- Wimmer, Andreas, und Nina Glick Schiller. 2002. Methodological Nationalism and Beyond. Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks* 2 (4): 301–334.
- Woolgar, Steve. 1988. Reflexivity is the Ethnographer of the Text. In *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Hrsg. Steve Woolgar, 15–35. London: Sage.