

## Dimensionen der Fremdheit: eine empirische Analyse anhand qualitativer Interviews mit Angehörigen einer Migrantengruppe

Nieswand, Boris; Vogel, Ulrich

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Centaurus-Verlag

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Nieswand, B., & Vogel, U. (2000). Dimensionen der Fremdheit: eine empirische Analyse anhand qualitativer Interviews mit Angehörigen einer Migrantengruppe. *Soziale Probleme*, 11(1/2), 140-176. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-248320>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

---

# Soziale Probleme

Zeitschrift für soziale Probleme und soziale Kontrolle

---

## 11. Jahrgang, 2000, Heft 1/2

„Ich bin korrupt, Du bist korrupt, wir sind korrupt! – oder: Wer ist korrupt?“ Überlegungen zur Korruptionsdiskussion und -definition <i>Karlhans Liebl</i>	5
„Langsam begannen sich meine Zweifel aufzuweichen ...“ – Mechanismen der Neutralisation von Unrechtsbewusstsein in korruptiven Beziehungen <i>Christian Höffling</i>	23
Gefährdete Gastronomen? Gesellschaftliche Konstruktionen der Korruption und ihre (Nicht)Wirkung <i>Thomas Ohlemacher</i>	59
„... denn sie wissen nicht, was sie tun“ – Die Institutionalisierung kommunaler Kriminalprävention im Kriminalpräventiven Rat <i>Frank Berner; Axel Groenemeyer</i>	83
„Kultur der Armut“ oder nur Niedrigeinkommen? – Armut und die Bewältigung finanzieller Probleme <i>Kurt Salentin</i>	116
Dimensionen der Fremdheit. Eine empirische Analyse anhand qualitativer Interviews mit Angehörigen einer Migrantengruppen <i>Boris Nieswand; Ulrich Vogel</i>	140
Die Messung der Kriminalitätsfurcht im lokalen Kontext. Modifikationen des „Standardindikators“ für Kriminalitätsfurcht und Folgen für die Antwortmuster <i>Karl-Heinz Reuband</i>	177



Centaurus-Verlag  
ISSN 0939-608X

# Dimensionen der Fremdheit

## Eine empirische Analyse anhand qualitativer Interviews mit Angehörigen einer Migrantengruppe

von Boris Nieswand und Ulrich Vogel

### **Zusammenfassung**

*Die Autoren gehen der These nach, dass mit dem Bedeutungsverlust des Fremden als kompaktes soziales Objekt (Stichweh) eine Pluralisierung der Fremdheitszuschreibungen einher geht. Zunächst werden zwei abstrakte Dimensionen der Fremdheit aus der Literatur gewonnen und mit alltagssoziologischen Überlegungen verknüpft. Die erste Dimension ‚Außerordentlichkeit‘ bezieht sich auf interaktiv definierte Situationsordnungen, die in Frage gestellt werden, die zweite Dimension ‚Nichtzugehörigkeit‘ basiert auf Selbstidentifikationen in fiktiven Gemeinschaften, über die sich Exklusionen anleiten lassen. Diese abstrakten Überlegungen werden dann mit empirischem Material in der Form von halbstrukturierten Leitfadenterviews mit Angehörigen einer Migrantengruppe konfrontiert. Anhand der empirischen Daten zeigt sich dabei neben der Vielfältigkeit der Fremdheitszuschreibungen eine enge Interaktion der beiden Dimensionen, die sich nicht in eine einheitliche Fremdheitsdefinition übersetzen lässt.*

SCHLÜSSELBEGRIFFE: FREMDHEIT – MIGRANTEN – DISKURSE – SELBSTIDENTIFIKATION  
– QUALITATIVE INTERVIEWS

### **Abstract**

Dimensions of Strangeness – An Empirical Exploration of Qualitative Interviews with Migrants

*The authors follow the thesis that the loss of meaning of the stranger as a compact social object leads to a plurality of attributions of strangeness. First, two abstract dimensions of strangeness are extracted from previous studies and linked with sociological considerations of everyday life. The first dimension “Außerordentlichkeit” (extraordinary/uncommonness) refers to interactively defined orders of interaction which are called into question. The second dimension “Nichtzugehörigkeit” (non-membership) is based upon self-identifications in imagined communities, which guide exclusions. Then, these theoretical considerations are confronted with empirical data, gained from semi-structured interviews with members of an ethnic minority group. The empirical data shows, beside the plurality*

*of attributions of strangeness, a close interaction between both dimensions. Therefore a homogenous definition of strangeness cannot be given.*

KEYWORDS: STRANGENESS – MIGRANTS – DISCOURSE – SELF-IDENTIFICATION – QUALITATIVE INTERVIEWS

## 1. Einleitung

In der soziologischen Forschungstradition beschäftigte man sich in der Regel mit der ‚Figur des Fremden‘ (Stichweh), die stets auf eine bestimmte Gruppe von Personen bezogen blieb. Mit dieser Festlegung ließen sich die Fremden scheinbar klar bestimmen. Fremde waren die Personen, die dieser Gruppe angehörten. Die Frage, was an den Fremden eigentlich fremd ist, stellte sich nicht. Aber diese Selbstverständlichkeit löst sich in Gegenwartsgesellschaften an verschiedenen Stellen auf. So scheint „der Fremde“ im Zuge von Prozessen der funktionalen Differenzierung, der Pluralisierung von Lebensstilen, der Dominanz anonymer Beziehungen in vor allem städtischen Kontexten und der neuartigen Mobilitäts- und Kommunikationsmöglichkeiten nicht mehr eindeutig bestimmt zu sein.

Die Bezugsrahmen für die Zurechnung von Fremdheit vervielfältigen sich, die Dominanz eines besonderen Typus scheint zunehmend begründungsbedürftig. So werden in der neueren soziologischen Fremdeheitsforschung verschiedene Gruppen von Fremden benannt; neben dem klassischen Fall der Migranten (Bauman 1991; Hahn 1997; Kristeva 1990; Nassehi 1995), welcher immer noch als ausgezeichnete Fall dient, auch Kranke (Eirmbter/Hahn/Jacob 1993: 30ff.), Ostdeutsche (Stenger 1998) und Unbekannte (Hirschauer 1999). Diese Reihe ließe sich über die genannten Fälle hinaus problemlos fortsetzen. Die „Distinktheit der Figur des Fremden“ (Stichweh 1997a: 56) für Gesellschaften scheint sich aufzulösen, wobei die Auflösung mit einer Generalisierung des Fremden einher geht: wo sich alle fremd sind, ist niemand mehr fremd (vgl. Hahn 1994: 162)

Diese theoretische Beobachtung bricht sich allerdings mit der empirischen Resistenz der Fremden im öffentlichen Diskurs, was insbesondere im Kontext von Fremdenfeindlichkeit manifest wird. Das daraus resultierende Paradoxon von theoretischer Auflösung/Generalisierung und empirischer Resistenz veranlasst uns zu der Entscheidung, ‚Fremdheit‘ und nicht ‚Fremde‘ zum Untersuchungsgegenstand zu machen. Einerseits wollen wir vermeiden, mit der Figur des Fremden einen Alltagsdiskurs zu affirmieren, dessen theoretische Grundlagen zunehmend fraglich sind, andererseits scheint es unbefriedigend, ein offensichtliches Phänomen qua theoretischem Diktum ins Jenseits soziologischer Betrachtung zu verdammen.

Die theoretische Argumentation soll allerdings für die Zwecke empirischer Betrachtung instrumentalisiert werden: Die Feststellung einer Auflösung der Figur des Fremden legt erst den Blick dafür frei, dass Fremdheit nicht selbstverständlich und konstant existiert, sondern situativ sozial erzeugt und zugerechnet werden muss. Das Konzept der Fremdheit schafft dabei eine größere Distanz zum Phänomen,

weil es, im Gegensatz zum Diskurs der Alltagsteilnehmer, noch nicht weiß, wer fremd und wer einheimisch ist. Der theoretisch vollzogene Bruch mit der Alltagsperspektive soll dazu beitragen, die empirischen Mechanismen und Logiken der alltagsweltlichen Produktion von Fremdheit soziologischer Betrachtung zugänglich zu machen.

Dort, wo alle Personen einander oder sich selbst in dem einen oder anderen Kontext fremd sind, stellt sich die Frage, wie Fremdheitserfahrungen und Fremdheitszuschreibungen funktionieren. Wie wird es vor dem Hintergrund sich potenzierender Fremdheitschancen möglich, dass Fremdheit auf konkrete Weise erlebt und zugewiesen wird und dies als eine relevante Differenz interpretiert wird?

Um die verschiedenen Fremdheitserfahrungen und -zuweisungen in den Blick zu bekommen, führten wir halbstrukturierte Leitfadeninterviews mit Deutsch-Türken der zweiten Generation durch, wobei die Analyse der Interviews durch die Unterscheidung zweier aus der Literatur gewonnener Bedeutungen des Begriffes Fremdheit mitangeleitet wurde. Die Analysen der Interviews sollten dabei jedoch nicht mit den theoretischen Überlegungen zur Deckung gebracht werden, sondern „dem soziologischen Denken handfestes Material liefern, von dem es sich nähren kann“ (Geertz 1995: 33).

Wir werden also zunächst zwei grundlegende Dimensionen der Fremdheit – Fremdheit als Außerordentlichkeit und Fremdheit als Nichtzugehörigkeit – aus der vorhandenen Literatur entwickeln (Abschnitte 2 – 4), dann im empirischen Teil ‚Fremdheitsexperten‘ bei der Zuweisung und Erfahrung von Fremdheit ‚beobachten‘ (Abschnitt 5), um abschließend in den Interviews gefundene Muster vor dem Hintergrund der Dimensionierung des theoretischen Teils zu systematisieren (Abschnitt 6). Am Ende steht so kein theoretischer Begriff „Fremdheit“, sondern Einblicke in die praktischen Mechanismen und Logiken der Zurechnung von Fremdheit.

## **2. Anknüpfungen an die Soziologie des Fremden**

Simmel beschreibt in seinem klassischen Exkurs über den Fremden diesen in Differenz zum Wanderer als denjenigen, der heute kommt und morgen bleibt (Simmel [1908] 1992: 764). Es handelt sich also um einen mehr oder weniger sesshaften Fremden, nicht um einen Unbekannten, dem man flüchtig begegnet, weshalb Fremdheit Simmel als eine Form der Vergesellschaftung, der Beziehung, die durch die Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne konstituiert wird, bestimmt. Durch seine Nähe wird der Fremde zum Teil der Gruppe selbst, gewinnt interaktionspraktische Relevanz, wobei allerdings „grade das, was nicht gemeinsam ist, zu besonderer Betonung“ (ebd.: 770) kommt, so dass der Fremde nur angefügt scheint, distanziert, und nicht am „einheitlichen Leben“ (ebd.: 771) der sozialen Gruppe teilnehmend. Der Fremde steht sowohl innerhalb als auch außerhalb, ist Teil und Ausgeschlossener der sozialen Gruppe, zugehörig und doch nichtzugehörig.<sup>1</sup>

Bei Alfred Schütz ([1944] 1972) wird weniger die Nichtzugehörigkeit als vielmehr die Unvertrautheit mit den kulturellen Mustern thematisiert, hervorgerufen durch die Durchstreichung des „Denkens wie üblich“ (ebd.: 58). Der Fremde ist bei Schütz charakterisiert als „Mensch ohne Geschichte“ (ebd.: 60), dessen angeeigneter common sense, der als ein System von Wissen bisher fraglose Evidenz für sich in Anspruch nehmen konnte, seine Selbstverständlichkeit verloren hat, weshalb ein Auslegungswissen erst wieder neu angeeignet werden muss.

In neueren Arbeiten beschäftigten sich Bauman (1991), Nassehi (1995) und Hahn (1992, 1994, 1997) mit der Konstitution des Fremden als Nichtzugehörigen. Ungeachtet der Differenzen ist der Fremde bei allen drei Autoren in erster Linie deshalb fremd, weil er außerhalb einer auf Gemeinsamkeitsfiktionen basierenden Ordnung steht. D.h. hier wird jeweils die Nichtzugehörigkeit des Fremden betont, die allerdings auf kulturelle Bedingungen der nationalstaatlichen Selbstidentifikation zurückgeführt wird.

Horst Stenger (1998a, 1998b) dagegen versucht eine analytische Trennung der Bedingungen der Fremdheitszuschreibung in eine soziale und kulturelle Dimension, wodurch zwischen positionalen und kognitiven Aspekten von Fremdheitsbeziehungen differenziert werden soll. Diesen beiden Dimensionen wird dann jeweils ein Erfahrungs- und Zurechnungsmodus zugewiesen, so dass sich soziale Fremdheit als Ausgrenzung auf Nichtzugehörigkeit und Nicht-eigen-sein-sollen bezieht, während kulturelle Fremdheit als gescheiterte Aneignung auf Unvertrautheit und Nicht-eigen-sein-können verweist (vgl. Stenger 1998a: 23ff.).

Allerdings ist diese Unterscheidung etwas unglücklich, da ‚kulturelle‘ Aspekte kaum von ‚sozialen‘ Aspekten getrennt werden können. Solange die beiden Begriffe selbst aber ungeklärt bleiben, stellt sich die Frage nach den Unterschieden und der Vergleichbarkeit der von Stenger gewählten Dimensionen.<sup>2</sup> Darüber hinaus bleiben bei Stenger die Beziehungen und die Interaktion der Dimensionen ungeklärt. Führt eine gescheiterte Aneignung nicht zwangsläufig zu einer Ausgrenzung, zur Bestimmung einer Nichtzugehörigkeit?

Allen erwähnten Arbeiten ist aber eine Charakterisierung des Fremden in Form von In-Group/Out-Group Prozessen gemeinsam.<sup>3</sup> Der Fremde gewinnt seine soziologische Relevanz stets durch Konfrontation mit einem mehr oder weniger homogen gedachten Kollektiv, wobei der Schwerpunkt der Überlegungen entweder auf der Nichtzugehörigkeit des Fremden oder auf der Unvertrautheit mit dem Fremden liegt, wobei sich beide Aspekte nicht gegenseitig ausschließen, sondern durchaus ergänzen. Wir wollen diese Unterscheidung als zwei grundlegende Dimensionen der Fremdheit zunächst beibehalten. Bevor diese Dimensionen entwickelt werden, sind jedoch einige Vorbemerkungen notwendig, die grundsätzliche Merkmale des Phänomens Fremdheit betreffen und die Notwendigkeit des Kontextes von Fremdheitszuweisungen und der sozialen Situation, in der sich Fremdheit konstituiert, deutlich machen sollen.

### 3. Charakteristika von Fremdheit

Als Erstes lässt sich festhalten, dass Fremdheit kein wissenschaftlicher, sondern ein *Alltagsbegriff* ist. Dies äußert sich primär darin, dass es sich um einen „Begriff mit verschwommen Rändern“ handelt (Wittgenstein 1977: 60). Die Differenz zwischen Fremdem und Nicht-Fremdem lässt sich nicht exakt von außen bestimmen. Fremdheit lässt sich nicht auf eine konsistente Definition reduzieren, vielmehr handelt es sich um ein polysemisches Phänomen.

Zweitens konstituiert sich Fremdheit stets durch Bezugsetzung einer Andersartigkeit zu meiner Eigenart, erschließt sich also über die Merkmale der Relationalität und Relativität (vgl. Waldenfels 1990, 1995, 1997a, 1997b, 1998). Fremdes ist relational zu verstehen, da sich Fremdheit in einer Beziehung *zwischen* Eigenem und Fremdem in einem Mechanismus von gleichzeitiger Ein- und Ausgrenzung konstituiert<sup>4</sup>. Fremdes ist relativ, da weder das Eine noch das Andere auf eine Essenz reduziert werden kann, sondern nur über *konkrete* Relationen bestimmt wird, die einen eigenen Standort immer voraussetzen: „Es gibt also nicht *das Fremde*, es gibt vielmehr verschiedene Fremdheitsstile. Fremdheit bestimmt sich, wie Husserl sagen würde, okkasionell, bezogen auf das jeweilige Hier und Jetzt, von dem aus jemand spricht, handelt und denkt. Ein standortloses *Fremdes überhaupt* gliche einem *Links überhaupt...*“ (Waldenfels 1997b: 69, Hervorhebungen im Original).

Ein drittes Merkmal des Fremden ist seine Unzugänglichkeit. Fremdes entzieht sich einer vordergründigen Bestimmung und ist ein zunächst Unbestimmbares, Unentscheidbares (vgl. Bauman 1991: 25). Aufgrund dieser Unbestimmbarkeit und der damit einhergehenden Unverständlichkeit ist Fremdes nicht anschlussfähig. Fremdes hält zu viele Möglichkeiten offen und muss erst in eine neue Gewissheit überführt werden. Ist Fremdes aber erst bestimmt, ist es nicht mehr fremd, sondern auf die eine oder andere Weise normalisiert und angeeignet.

Darüber hinaus gilt uns Fremdheit, viertens, als *situatives Phänomen*. Im Anschluss an das Relevanzkonzept von Schütz (1982) gehen wir davon aus, dass Fremdheit nur dann und für die Dauer existiert, solange sie individuell oder situativ thematisch relevant bleibt. Fremdes wird sehr oft normalisiert bzw. kognitiv oder situativ marginalisiert, so dass sich die Relevanz von Fremdheit in vielen Fällen als sehr flüchtig erweist. Nur eine geringfügige Veränderung innerhalb eines Kontextes oder eine kleine Verschiebung des Kontextes selbst kann eine Fremdheitszuschreibung in ihr Gegenteil verkehren.<sup>5</sup>

Diese Vorüberlegungen wollen wir im Folgenden nutzbar machen für die Unterscheidung zwischen *Fremdheit als Außerordentlichkeit*, die sich auf Unvertrautheit und Unverständlichkeit von Interaktionspartnern bezieht, und *Fremdheit als Nichtzugehörigkeit*, die auf den Fall verweist, dass Personen oder Gruppen einer Fremdheitszuschreibung unterliegen. Die Unterscheidung ist allerdings bloß analytisch angelegt und dient uns eher als heuristisches Mittel, um die Verschiedenheit der Rede von Fremdheit einzufangen und soziologisch relevante Differenzen innerhalb des Begriffs einer Bearbeitung zugänglich zu machen. Dabei ist zu beachten, dass

sich in der Praxis die Dimensionen auf die unterschiedlichsten Weisen überlagern, Außerordentlichkeit und Nichtzugehörigkeit nicht stets für sich auftreten, sondern aufeinander verweisen, wobei uns insbesondere diese Überschneidungen in Fremdeheitszuschreibungen und –zurechnungen im weiteren interessieren werden.

## 4. Dimensionen der Fremdheit

### 4.1 *Fremdheit als Außerordentlichkeit*

In der phänomenologischen Tradition wird Fremdheit als eine Erfahrung der Andersartigkeit bestimmt, die in der Intentionalität der Wahrnehmung von etwas als etwas gründet. Auch Fremdheit bleibt dadurch auf Ordnungen bezogen, die Sinnbildung erst ermöglichen. Ordnungen selektieren und exkludieren simultan Zugangsmöglichkeiten, und erst durch diese Gleichzeitigkeit von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit wird das Auftreten des Fremden möglich. Dadurch ist der Grundstein für eine Kontextualisierung der Fremdheitskonstitution gelegt, da Ordnungen mannigfaltig sind und es zu einer Pluralisierung von Fremdheit kommt.

Jede Ordnung konstituiert jeweils andere Formen der Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit und damit der Fremdheit: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten. Das Außerordentliche begleitet die Ordnungen wie ein Schatten“ (Waldenfels 1997b: 72). Fremdes wird demnach nur in Abhängigkeit vom momentanen Standort innerhalb einer Ordnung als solches erfahren, denn „es gibt nur relativ Fremdes, bezogen auf bestimmte Standorte“ (ebd.: 65).

Überträgt man diese Überlegungen auf soziale Kontexte, bietet sich eine sensussoziologische Betrachtung von Alltagspraxis an, der wir im Folgenden nachgehen wollen. Dabei dient uns die Goffmansche Rahmenmetapher als Ausgangspunkt unserer Überlegungen, da Rahmen Interaktionsordnungen repräsentieren, die, ähnlich der Waldenfelsschen Fremdheitskonzeption, auf einer Innen/Außen-Differenz basieren.

Primäre Rahmen als grundlegendes Konzept der Organisation von Alltagserfahrungen machen „einen sonst sinnlosen Aspekt einer Szene zu etwas Sinnvollem“ (Goffman 1977:31). Rahmungswissen entlastet die Akteure von langwieriger Sinn-suche und der Frage, wie eine Situation zu „lesen“, zu definieren ist, da Neues stets auf Bekanntes und Vertrautes zurückgeführt werden kann (ebd.: 38ff).

Rahmen stellen aber nicht nur ein Interaktionsschema bereit, sondern erzeugen gleichsam Bedingungen der Aufrechterhaltung des Interaktionsgeschehens, da durch den Interaktionsrahmen den Akteuren Regeln auferlegt sind, durch deren Einhaltung die Anschlussfähigkeit der einzelnen Beiträge erreicht wird. Interaktionsrahmen sind Erwartungen der „Kompetenz und Normalität“ (Srubar 1994: 110) inhärent, die sich die Akteure durch ihre Beiträge stets bekunden.

Die Akteure schaffen durch Rahmungen einen intersubjektiv geteilten Handlungsraum, innerhalb dessen Handlungen und Sprechakte verstehbar und mit einem spezifischen Sinn versehen sind. Dabei müssen Akteure in diesem Handlungsraum

bestimmte Positionen einnehmen, durch die nur noch bestimmte Handlungen und Sprechakte zulässig sind, andere aber ausgeschlossen werden. Der durch Rahmung erzeugte Handlungsraum repräsentiert demnach eine Interaktionsordnung.

Fremdheit als Außerordentlichkeit wird erfahren, wenn Rahmen verfehlt oder gebrochen werden, Aktionen oder Sprechakte vollzogen werden, die den „Rahmen sprengen“. Als entscheidende Differenz wäre hier die zwischen Beitrag und Rahmen anzusehen, da eine „unkontrollierte Diskrepanz zwischen Beitrag und Rahmen“ (Srubar 1994: 109) zu vermeiden ist, um die Anschlussfähigkeit in der Interaktion aufrechtzuerhalten. Bei Beiträgen, die der Gemeinsamkeit die Basis nehmen und die Konsensunterstellung zerbrechen lassen, „tritt an die Stelle der fiktiven Nicht-Fremdheit eine in ihrer Radikalität ebenso fiktive Form der unterstellten totalen Differenz“ (Hahn 1994: 150). Dies dürfte immer dann der Fall sein, wenn die Beiträge, die als Zeichen auf die Ordnung hinweisen, unverstanden bleiben.<sup>6</sup>

Damit wird die Gültigkeit der Interaktionsordnung gewissermaßen ausgehebelt, man sieht sich konfrontiert mit einer alternativen Ordnung, da der Andere die Welt scheinbar anders erfährt als ich selbst, wir keine gemeinsame Wirklichkeit mehr teilen. Der als sicher erachtete, sinnstrukturierende Rahmen wird unbrauchbar, er hat „eine Haltung, eine ganze Grammatik von Erwartungen erzeugt, die zu nichts führt. Der Handelnde muss dann feststellen, dass er nicht nur ein falsches Wort gebraucht, sondern eine ganz falsche Sprache“ (Goffman 1977: 339).

Die Situation erscheint aufgrund der Fehlrahmung sinnlos, anomisch. Diese Erfahrung des „kommunikativen Scheiterns“ (Stenger 1998a: 25) löst eine Krisis aus, da die fraglose Selbstverständlichkeit der immer schon als geteilt vorausgesetzten Basisannahmen, speziell die Generalthese der wechselseitigen Perspektive, verloren gegangen ist.<sup>7</sup>

Die Übergänge zwischen korrigierbaren Diskrepanzen von Beitrag und Rahmen, Erwartungsenttäuschungen, die Modulationen der Erwartungseinstellung notwendig werden lassen, und Aufhebung der Gemeinsamkeitsunterstellungen sind dabei fließend. Wie weit der Bruch der als sicher geglaubten Annahme, eine gemeinsame Realitätswahrnehmung zu besitzen, geht, ist kontextabhängig und wird von den Akteuren selbst definiert, so dass auch die Zuschreibung „fremd“ immer auf den situativen Kontext bezogen ist. Fremdheit konstatiert keine „natürlichen“ Gegebenheiten, sondern befindet sich „in Augenhöhe der alltagsweltlichen Akteure“ (Münkler/Ladwig 1997: 12).

Allerdings sind Akteure keine „judgemental dopes“ (Garfinkel 1964: 244), sondern definieren Situationen stets im praktischen Vollzug interaktiv. Die Ordnung der Interaktion ist so nur kurzzeitig außer Geltung zu bringen, Reorganisation im Sinne von „normalizing attempts“ (Garfinkel 1963: 232) schafft immer wieder eine neue Ordnung, falls nicht das Entziehen aus der Interaktion gewählt wird. Fremdheit als Außerordentliches erscheint vor diesem Hintergrund als flüchtiges Phänomen. Selbst wenn keinerlei Anschlussmöglichkeiten bestehen, bleibt immer noch die Rahmung *fremd*, womit die Interaktion potenziell weiterlaufen kann, „mit Fremdheit als Thema“ (Hellmann 1998: 431).

Ist damit zwar der gelieferte Beitrag des Anderen mir unverständlich, so bleibt doch seine Fremdheit verständlich. Die Fremdheit als Außerordentliches kann so wieder in eine Ordnung überführt werden, das Erlebnis der Fremdheit wird in der Erfahrung reflexiv durch die möglich gewordene Zuschreibung *fremd* wieder als sinnvoll erachtet.<sup>8</sup> Diese Positionierung geht dabei oft einher mit einer Identifizierung mit anderen; ich verleihe mir ein soziales Selbst, das ein Wir repräsentiert, wodurch „Fremdheit eine kollektive Form annimmt“ (Waldenfels 1997a: 22). Mit diesem Sachverhalt wollen wir uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.

#### 4.2 Fremdheit als Nichtzugehörigkeit

In der Dimension der Fremdheit als Nichtzugehörigkeit wollen wir den in der Soziologie des Fremden zumeist bearbeiteten Fall behandeln, dass Personen oder Gruppen einer Fremdheitszuschreibung unterliegen. Im Unterschied zu der Dimension der Fremdheit der Außerordentlichkeit, die wesentlich durch eine Diskrepanz zwischen Beitrag und Rahmen konstituiert wird und ein kommunikatives Scheitern zur Folge hat, besteht Fremdheit als Nichtzugehörigkeit in einer Innen/Außen-Differenzierung, die auf einer Falsifikation der Gemeinsamkeitsannahme basiert. Dabei wird dem Anderen unterstellt, er „verfüge nicht über jene Merkmale oder Eigenschaften, die den Mitgliedern der eigenen Gruppe gemeinsam sind“ (Stenger 1998a: 20). Nicht das Scheitern der Aneignung steht dabei im Vordergrund, sondern die Ausgrenzung des Anderen mittels einer kommunikativ vollzogenen Unterscheidung zwischen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘, also das „Nicht-eigen-sein-sollen“ (Stenger 1998a: 23) des Anderen.

Analog zu der Fremdheit als Außerordentliches beruht auch die Nichtzugehörigkeit dabei notwendig auf einer *Ein- und Ausgrenzung*, die allerdings erst aufgrund einer *pragmatischen Relevanz* zu einer Fremdheitszuschreibung modifiziert wird, da ansonsten der Andere als bloß Unterschiedener im Modus des Andersseins verbleibt, dem mit einer Einstellung der Indifferenz begegnet wird (vgl. Stichweh 1997a: 59). Im Anschluss an Stenger halten wir dabei die „Verwendung einer Innen-Außen-Unterscheidung“ (Stenger 1998a: 23), durch die der Sachverhalt der Ausgrenzung als „Du gehörst nicht zu uns“ kommuniziert wird, für den Beleg der pragmatischen Relevanz (vgl. Stenger 1998a: 23).

Der Akt der Grenzziehung verweist allerdings nicht nur auf das Trennende, sondern gerade auch auf die Gemeinsamkeit, sich eine Grenze zu teilen. Die Fremdheit des Anderen setzt somit eine Beziehung mit ihm voraus, die dahingehend definiert wird, dass dem Anderen seine Zugehörigkeit zu meiner Eigenheitssphäre abgesprochen wird.

Die Fremdheitszuweisung verweist dabei gleichzeitig auf das Außerhalb und das Innerhalb und ermöglicht damit immer auch eine Selbstidentifikation, da die Differenzsetzung auf den Urheber der Unterscheidung zurückweist (vgl. Hahn 1994: 141). Der Fremde hat die Funktion als Negativ, das in Zeichen und Symbolen manifestiert ist, das eigene Milieu mitzubestimmen, zu umgrenzen. Das Absprechen

von Gemeinsamkeiten mit den Fremden beruht demnach auf Operationen der Zuschreibenden, die insofern kontingent sind, als auch andere Differenzen oder die Gemeinsamkeiten Basis einer Beziehungsdefinition hätten sein können. Damit einher geht deren Asymmetrie, da jede Fremdheitszuschreibung ein Machtpotenzial markiert, indem man sich darüber verständigt, wer ‚zu Hause‘ und wer ‚in der Fremde‘ ist.

Für die Aufrechterhaltung einer Fremdheitsdefinition gilt aber, dass ihr eine Plausibilität und Anschließbarkeit innewohnen muss (vgl. Hahn 1994: 141). D.h. sie muss sich auf materiale, historische oder kulturelle Divergenzen beziehen, die kommunikativ hervorgehoben und aufrecht erhalten werden können. Die ethnische Zugehörigkeit, die Sennett (1986: 386), Hahn (1994: 162) und Nassehi (1995: 452) herausstellen, ist dabei nicht die einzige mögliche Identifizierungsbasis. In modernen Gesellschaften sind unterschiedlichste diskursiv erzeugte Semantiken beobachtbar, die Gemeinschaftsgefühle auf der Basis der Abgrenzung der Anderen erzeugen können.

Durch die Existenz verschiedenster Diskurse, die Identifizierungen mit verschiedenen Vergemeinschaftungen ermöglichen, wird die Fremdheit des Anderen nur okkasionell relevant „und es kann von minimalen Situations- oder Kontextverschiebungen abhängen, ob jemand einer Wir-Gruppe oder dem Fremdenstatus zugerechnet wird, und diese Zurechnungen sind insofern variabel“ (Stichweh 1997a: 52). Die Nichtzugehörigkeit erhält dadurch den Status einer Wissensressource, die abrufbar, thematisierbar ist, aber nicht notwendig thematisiert werden muss. Damit eine wahrgenommene Differenz in der Interaktion bedeutsam wird, muss sie als Referenzpunkt für die Interaktion Relevanz gewinnen. D.h. der Kontext entscheidet über die Zurechnung des Anderen als zugehörig oder nicht-zugehörig. Die Nichtzugehörigkeit löst sich auf in verschiedene Fremdheitsbeziehungen, die nur situativ bedeutsam werden (vgl. Waldenfels 1997a: 35).

Beruht die Nichtzugehörigkeit auf einer diskursiv erzeugten Unterscheidung, die einem Anderen die Gemeinsamkeit mit einer Wir-Gruppe abspricht, wird nicht die Unbekanntheit des Anderen zum Ansatzpunkt der Fremdheitszurechnung, sondern „die Etikettierung von Personen oder Gruppen als fremd im Sinne des anders als wir setzt gerade voraus, dass bestimmte Merkmale eben nicht fremd, sondern bekannt sind“ (Eirmbter et al. 1993: 31; vgl. auch Stichweh 1997a: 57). Der Andere wird einer sozialen Kategorie zugeordnet, einem Fremdheitstypus untergeordnet, indem ihm als Nichtzugehörigen eine grundlegende Andersartigkeit unterstellt wird, die unhinterfragt auf andere Bereiche übertragen wird, so dass dem Nichtzugehörigen eine gänzlich andere Lebensauffassung vorgeworfen wird, eine charakterliche Fremdheit.

Als Fremdheitstypen, denen bestimmte Erwartungen entgegengebracht werden, sind sie Teil meiner geordneten Alltagspraxis. Durch die Fremdheitszuschreibung werden Handlungs- und Rederäume geschaffen, die neue Anschlussmöglichkeiten bieten. Man rechnet bereits mit der Inkongruenz der Erwartungshaltungen in Interaktionen mit Fremden, so dass eine Krisis durch eine Falsifikation der Verstehens-

fiktion unwahrscheinlich wird. Als stigmatisierte Negativfolie der eigenen Gemeinschaft wird man Fremden, die als Nichtzugehörige klassifiziert worden sind, jedoch auch mit Feindseligkeit und offensichtlicher Ablehnung begegnen. Man lässt sie ihre Nichtzugehörigkeit anhand von Degradierungen spüren. Die Stigmatisierbarkeit, die Diskriminierung und Entwürdigung sind dabei als „Mittel der Grenzziehung“ (Stenger 1998a: 24, ohne Hervorhebungen) anzusehen, die die Andersartigkeit symbolisch markieren. Der Nichtzugehörige wird zu einem Fremden, der als minderwertig, moralisch unterlegen angesehen wird.<sup>9</sup>

Fremdheit als Nichtzugehörigkeit in modernen Gesellschaften kristallisiert sich demnach um Elemente der Selbstidentifikationen in fiktiven Gemeinschaften, die Nichtzugehörige als angenommene Bedrohung ausschließen, bei gleichzeitiger Verflechtung verschiedener fiktiver Gemeinschaften, die den Anderen einmal als Fremden ausschließen, ein andermal als Eigenen umfassen können. Die Nichtzugehörigkeit des Fremden erweist sich so als situativ gebrochen, sie muss im Interaktionsgeschehen als Zurechnungspunkt Relevanz gewinnen und wird somit nur okkasionell zugeschrieben. Wichtig sind dabei die verschiedenen Selbstidentifizierungen, die als Selbstpositionierungen in Ordnungen Andere als fremd identifizieren. Auch Fremdheit als Nichtzugehörigkeit bleibt auf die Relationalität der Akteure, die Fremdheit zuschreiben, bezogen.

## 5. Empirischer Teil: Die Fremdheit des ‚Ausländers‘

### 5.1 Heuristische Metaphern – Sprecherposition und Identifizierung

Bisher haben wir dargestellt, dass sich Fremdheit in Relation zu Ordnungen, Gruppengrenzen und Beziehungsdefinitionen bestimmt. Diese Aspekte liegen als gesellschaftliche Ordnungsmuster oder soziale Strukturen jenseits der Ebene eines einzelnen Akteurs. Die Einnahme einer Position durch eine Person ist jedoch die Voraussetzung dafür, Fremdheit überhaupt zuschreiben zu können. Fremdheit ist dabei keine objektivierte Beschreibung von Beziehungstypen, ethnisch-kulturellen Großgruppen oder Ordnungen, sondern erweist sich als Akt gleichzeitiger Ein- und Ausgrenzung, die auf ein zurechnendes Subjekt verweist. Fremdheit konstituiert sich also als Zusammenspiel von sozial strukturierten Ordnungen und Identifizierungen, gewissermaßen *zwischen* Ordnung und Person.

Die hier vorgestellten Konzepte von *Sprecherposition* und *Identifizierung* sollen als offen konzipierte heuristische Metaphern den Zwischenraum von Ordnung und Akteur analytisch zugänglich zu machen. Wir wollen weder die Person noch die Ordnung ins Zentrum rücken, sondern eine sozial konstituierte Position, die einer Person, bezogen auf eine Ordnung, einen Möglichkeitsraum des ‚Sich-Verhaltens‘ gewährt.

Eine Sprecherposition in unserem Sinne bestimmt sich *relational, interaktiv und situationsspezifisch*.<sup>10</sup> Relational bedeutet, dass Positionen nicht absolut, sondern nur im Verhältnis zu anderen verstanden werden können. Interaktiv meint, dass ei-

ne Positionseinnahme oder -zuweisung in Interaktionen hergestellt wird und dass sie immer durch andere ratifiziert werden muss. Situationspezifisch soll heißen, dass die aktuelle Bedeutung einer Positionierung auf den Kontext ihres Vollzuges bezogen bleibt. Der Situationsrahmen grenzt Möglichkeiten der Positionierung ein und strukturiert die Relationen vor.

Mit der Einnahme von Sprecherpositionen vollzieht der Akteur Setzungen, mit denen er sich gegenüber anderen positioniert. Diese Setzungen sind zwar stets kontingent, allerdings nicht beliebig. Sie müssen gemäß gängiger oder zumindest noch plausibler Rahmen als sinnvoll anerkannt werden. Die Position der Rede wird erst im Akt selbst eingenommen und dann interaktiv ratifiziert, bleibt aber zumeist implizit. Bis dahin existiert ein Raum möglicher Positionen, der einerseits durch die definierte Situation sowie durch das Wissen der Beteiligten übereinander begrenzt wird, andererseits aber aufgrund von persönlichen Eigenschaften, Vorlieben, Identitätskonzepten oder Weltbildern eines Individuums eingeschränkt wird.

Identifizierung soll in diesem Zusammenhang rein formal als Akt der Übernahme einer Sprecherposition durch eine Person, in unserem Fall durch den Interviewer oder den Interviewten, verstanden werden. Die Sprecherposition, die sich auf die jeweilige Ordnung, innerhalb derer sie sich befindet, bezieht, findet ihr notwendiges Gegenstück in der vom Akteur aus gedachten Praxis der Identifizierung. Lag bei der Sprecherposition der Akzent auf der Einschränkung und der sozialen Vorstrukturierung von Möglichkeiten, betont das Konzept der Identifizierung die Freiheit des Akteurs, im vorstrukturierten Rahmen der Ordnung Positionen wählen zu können. Dabei strukturieren alle drei Elemente – die Ordnung als Bezugsrahmen, die Sprecherposition als spezifische Perspektive und die Identifizierung als besondere Weise der Aneignung von Sprecherpositionen durch Personen – die Konstitution von Fremdheit.

## 5.2 Methodisches Vorgehen

Die von uns geführten Interviews hatten vor allem den Sinn, Personen, die relevante Fremdheitserfahrungen gemacht hatten und diese, bezogen auf ihre soziale Identität, interpretieren mussten, zu beobachten, *wie* sie das tun. Die Frage, die wir in den Interviews vor allem bearbeiten wollten, war also, wie es unseren Interviewpartnern gelingen konnte, Fremdheit bzw. Vertrautheit zuzurechnen und zu stabilisieren.

Im Zusammenhang mit der Fallauswahl knüpften wir an die Simmelschen Überlegungen zur Fremdheit an. Wir beschlossen, uns *Personen*<sup>11</sup> zuzuwenden, die in Alltagszusammenhängen als *Fremde* bezeichnet werden und deren Selbstverständnis sich deshalb zumindest in einigen Bereichen, bezogen auf diese Fremdheitszuschreibungen, entwickelt hat. Die Interviewpartner wurden in diesem Sinne als Experten für die alltäglichen Strukturen und Erfahrungsmöglichkeiten ‚ihrer‘ Form der Fremdheit angesehen.

Als geeignete Gruppe erschienen uns ‚Deutsch-Türken‘ der zweiten Generation, weil wir in diesem Personenkreis hinsichtlich deren biografisch angelegten Mehr-

deutigkeiten hinreichend Verunsicherungen und Uneindeutigkeiten vermuteten, um die Mechanismen der Aufrechterhaltung und Zurechnung von Fremdheit unter den Bedingungen fraglich werdender Plausibilität zu beobachten.

Deutsch-Türken sind aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer „nicht-heimischen“ ethnisch-kulturellen Gruppe beständig einer latenten Exklusionsgefahr ausgesetzt, die als Fremdheit erlebt und bezeichnet werden kann. Diese Zuschreibung wird allerdings durch die Vertrautheit mit ihrer Umwelt, durch ihre kulturellen Kompetenzen und durch die Zugehörigkeit zu ihrem konkreten Lebensraum alltagspraktisch gebrochen. Die daraus entstehende Ambivalenz sollte uns einige konkrete Antworten auf die Frage liefern, wie Fremdheit produziert, reproduziert und normalisiert werden kann.

Das Interview bot sich für uns als Methode vor allem aus zwei Gründen an. Erstens konnten wir mit den befragten Personen als Untersuchungseinheiten unser ‚empirisches Feld‘ eindeutig bestimmen. Zweitens konnten wir mit Hilfe des Interviews Zugang zu kognitiven Mechanismen und Teilnehmertechniken der Fremdhheitskonstruktion gewinnen. Dabei haben wir uns den Doppelcharakter des Interviews – als interaktiv erzeugte soziale Realität *und* als Rekonstruktion vergangener Ereignisse – nutzbar gemacht.

Es handelt sich also um kontextabhängige Rekonstruktionen vergangener Erlebnisse und durch Fragen stimulierte Meinungen und Einschätzungen. Das heißt vor allem, dass einer solchen Praxis Personen gar nicht als Gesamtzusammenhänge zugänglich sind und dass die geschilderten Erlebnisse nicht als ‚wahre Beschreibungen‘ gelten können. Die interaktiv produzierten Redezüge stehen zwar in einem realen, aber auch theoretisch ungeklärtem Verhältnis zu den Personen, die sie abliefern, und den Erlebnissen, die sie schildern, sie sind aber nicht mit ihnen identisch.

Insgesamt führten wir neun ca. einstündige halbstrukturierte Leitfadenterviews mit Deutsch-Türken durch, wobei die Gesprächspartner per Schneeballverfahren gewonnen wurden<sup>12</sup>. Von diesen neun Interviews werden im Folgenden drei als Einzelfallanalyse vorgestellt.

### 5.3 *Die Interviews*

#### 5.3.1 Sema

Sema (30 Jahre) kam im Alter von fünfzehn Jahren aus einer Stadt am Schwarzen Meer nach Berlin. Die Eltern, die schon Ende der 60er Jahre nach Deutschland migriert waren, hatten sie, als sie etwa ein Jahr alt war, in der Türkei bei den Großeltern zurückgelassen, da sie planten, nach kurzer Zeit zurückzukehren. Die Rückkehr wurde, wie für viele andere, mit den Jahren immer mehr zum ‚Rückkehrmythos‘ (siehe dazu: Matter 1987: 55 ff.; Wolbert 1995: 25ff.; Baumann 1996: 73 ff.). Sema blieb bis zum Tod ihrer Großmutter im Jahre 1984, in der Türkei. Daraufhin musste sie unfreiwillig zu ihren Eltern nach Deutschland ziehen, die sie bis dahin nur aus Urlauben kannte.

Unter großen Mühen, die insbesondere mit dem Erlernen der Sprache zusammenhängen, ist es Sema später gelungen, in Deutschland Abitur zu machen. Daraufhin hat sie ihr Elternhaus, in dem es viele Konflikte im Anschluss an Semas Migration gab, verlassen, um in Hannover Jura zu studieren. Nachdem sie das erste Staatsexamen nicht bestanden hatte, beschloss sie stattdessen ein Studium der Literaturwissenschaften aufzunehmen. Mittlerweile besitzt sie die deutsche Staatsangehörigkeit.

Für Sema erwies sich ein Entwicklungsmotiv von entscheidender Bedeutung. Gemäß ihren Beschreibungen, entwickelte sie sich von einer Fremden im Schützlichen Sinne, der die Selbstverständlichkeiten und das Alltagswissen der Aufnahmegesellschaft unbekannt zu sein schienen, zu einer Simmelschen Fremden, deren Sprecherpositionen sich im strukturellen Wechselspiel von Nähe- und Distanzelementen konstituierten. Dabei bot ihr die Vielzahl und Heterogenität der symbolischen Elemente, mittels derer sie ihre jeweilige Sprecherposition bestimmen konnte – wie Sprachen, Lebensmittelpunkt, Schulausbildung, Pass und Sozialisation –, die Möglichkeit zu multipler Verortung, die sie je nach Kontext unterschiedlich vollziehen konnte.<sup>13</sup>

Schlee/Werner (1996: 11 f.) sprechen in diesem Fall von ‚Pluritaxis‘ bzw. ‚pluritaktischer Identifikation‘. In diesem Zusammenhang bemerken sie: „Pluritaxis öffnet (den Akteuren, d. A.) Spielräume für Inklusion und Exklusion“ (ebd.: 11). Allerdings bewertet Sema nicht alle möglichen Identifizierungen gleich. In einem ‚Identitätsdiskurs‘ über sich selbst präferiert sie die Selbstpositionierung als Türkin:

*Int.: Und wenn man dich fragt, wo du herkommst, was sagst du dann?*

*S.: Ja, klare Antwort. Aus der Türkei.*

*Int.: Mhm. Empfindest du dich als Türkin?*

*S.: Also, ich kann das so erklären, ich hatte sehr viele Freunde, die diese Generation – nicht Generation, sondern Kulturkonflikt gehabt haben. Dass sie so Depressionen hatten – teilweise – die wussten gar nicht, wo sie sich einordnen konnten. Das hab ich – also, meine ich, nicht gehabt. Weil ich ja fünfzehn Jahre halt dort gelebt habe; und halt eine Erziehung hatte. Und konnte auch ein bisschen erwachsen denken, als ich hierhin kam. Ich war eher schockiert, hier. Davon, was ich alles gesehen habe. Aber ich sage schon, dass ich eine Türkin bin.*

War die Zugehörigkeit zu der ‚ethnisch-kulturellen‘ Gruppe der ‚Türken‘ kurz nach der Migration noch selbstverständlich gegeben, so ist sie allerdings mit zunehmender Aufenthaltsdauer immer problematischer geworden. Die impliziten Ambivalenzen in der Sprecherposition Semas, zeigen sich vor allem daran, dass sie eine direkte Aussage (‚ich bin Türkin‘) vermeidet und stattdessen eine indirekte und relativierende Formulierung (‚Aber ich sage schon, dass ich eine Türkin bin‘) benutzt. Die erworbene Biografie im fremden Land, das ihr Lebensmittelpunkt geworden ist, scheint eindeutige und quasi-natürliche Versionen sozialer Zugehörigkeit fraglich werden zu lassen.

Mittels einer abgeschwächten Form sozialer Identifizierung (sagen statt sein) versucht Sema, der Komplexität der eigenen Lebenssituation und deren Ambivalenzen bezogen auf eine eindeutige Identität gerecht zu werden. Gleichzeitig ermöglicht diese Relativierung aber auch eine Positionierung, über die sich Eigenes und Fremdes herstellen kann.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Pendelbewegung zwischen Eigenem und Fremden, über die Sema die Verortung herstellt. Sie beginnt die Bestimmung der eigenen Identität bei einer unerwarteten Gruppe relevanter Anderer, nämlich der in Deutschland aufgewachsenen ‚Deutsch-Türken‘. An dieser Stelle lässt sich eine alltägliche Teilnehmertechnik zur Produktion sozialer Identität beobachten. Eigenes wird mittels eines Aktes der Abgrenzung hergestellt. Diese *Identifizierungsunterbrechung*, die als Differenz an signifikanten Punkten konzipiert wird (hier der Sozialisation), bedarf für Sema mittlerweile eines relativ großen kognitiven Aufwandes, lebt sie doch seit 15 Jahren in Deutschland und besitzt im Gegensatz zu vielen ‚Deutsch-Türken‘ die deutsche Staatsangehörigkeit. Die Aufrechterhaltung der Differenz und damit Semas Identität als Türkin (und nicht als ‚Deutsch-Türkin‘) ist nicht mehr selbstverständlich gegeben<sup>14</sup>. Sie bedarf einer Gruppe nahe stehender Anderer, von der Sema sich abstoßen kann, um sich Gewissheit über die eigene Sprecherposition zu verschaffen.

In diesem Zusammenhang zeigt sich aber auch eine Eigenart des Fremdheitsphänomens: Je weniger Eigenes und Fremdes aufgrund von Fremdheitserlebnissen (in der Dimension der Außerordentlichkeit) evident werden, desto bedeutsamer werden symbolisch vermittelte Fremdheitszuweisungen, die über die Differenz zugehörig/nichtzugehörig hergestellt werden. Starke Grenzziehungen zu anderen ethnisch-kulturellen Großgruppen wurden von Sema im Interview als Technik eingesetzt, sich eigener ethnisch-kultureller Identität zu versichern.

Wenden wir uns einem anderen Beispiel und einer anderen ‚ethnisch-kulturell‘ definierten Gruppe zu:

*Ich hatte eine Freundin, die hieß Claudia, und ihre Schwester ist dann gestorben. Und an dem Abend ist sie Tanzen gegangen (...) Also das war ein Schock für mich, weil wenn bei uns – also bei Türken – irgendjemand stirbt, man weint – man weint ziemlich laut, verstehst du? Hier weinen die Leute nicht laut. Und das find ich immer noch komisch; auch heute schäme ich mich, weil die nicht laut weinen. Ähm – oder einfach tanzen gehen – können, verstehst du? Also – das können wir nicht.*

In diesem Interviewstück benutzt Sema eine erlebte Begebenheit, um eine grundsätzliche und essenzielle Differenz zwischen Deutschen („*Hier weinen die Leute nicht laut*“) und Türken („*weil wenn bei uns (...) jemand stirbt, (...) man weint ziemlich laut*“) zu konstruieren. Klar ordnet sich Sema einer der beiden Seiten zu, nämlich den Türken („*bei uns – also bei Türken*“), und stellt die Grenzüberschreitung zu den ethnisch-kulturell Anderen als Unmöglichkeit dar („*Also – das können wir nicht*“). An anderer Stelle konzipiert sie die Grenze zu einer ‚deutschen Kultur‘ auf eine abweichende Weise.

*Also Abstand ist nie so ein konkreter Begriff für Türken gewesen. Also ich habe alles, was mit Abstand zu tun hat, in Deutschland gelernt. (...) In der Türkei sagt keiner, ich (...) will jetzt nicht gestört werden, ich brauche jetzt zwei Stunden für mich, ja? Das sagt so keiner. (...) Das allein schon zu äußern, ist unverschämt, verstehst Du?. (...) Ich hab das angenommen. Also ich wende das auch bei mir an. Ich bin dann auch ziemlich offen und sage; nö, also – ich brauche meinen Abstand.*

In dieser Erzählung thematisiert Sema eine kulturelle Differenz zwischen der Türkei und Deutschland. Demnach gilt es, laut ihrer Auskunft, in der Türkei als ungeschicklich und verletzend in intimen Beziehungen soziale Distanz einzufordern. Sie hat sich, zum Zeitpunkt ihrer Ankunft, verhalten wie eine Türkin, hat dann aber „alles, was mit Abstand zu tun hat, in Deutschland gelernt“.

Die Grenze zwischen den ‚Kulturen‘ wird hier als durchlässig beschrieben. Damit verändert sich aber auch das Konzept von Kultur, auf das implizit rekurriert wird. Die ‚fremde Kultur‘ wird hier als ein Angebot an Verhaltensweisen konzipiert, aus dem man sich bedienen kann (oder auch nicht). Sie erweitert die individuellen Handlungsmöglichkeiten.

Kultur ist hier nicht mehr als ein holistisch gedachtes Ganzes, das von ethnisch determinierten Akteuren bewohnt wird, wie im oben präsentierten Fall, sondern sie wird zum ‚einfach Anderen‘, das sich aus erlernbaren Bestandteilen zusammensetzt. Indem Sema sich Bestandteile dieses Fremden aneignet, nimmt sie implizit eine Sprecherposition ein, die jenseits einer dichotomen Differenz von Deutschen und Türken liegt. Sie ist weder ‚ganz türkisch‘, noch auf einmal zur Deutschen geworden, weil sie das Konzept des „Abstands“ übernommen hat. Migration und Akkulturation forcieren in diesem Sinne Individualisierung, indem kulturelle Zwischenräume produziert werden. Ethnische Zugehörigkeit und kulturelle Praxis werden nicht mehr gleichgesetzt.

Fragt man nach den theoretischen Implikationen dieser Fallbeispiele, stößt man auf soziologisch interessante Ambivalenzen. Im Fall der ‚Freundin-Erzählung‘, werden die beiden Hauptpersonen gemäß der Differenz eigen/fremd bzw. der korrespondierenden Konkretisierung türkisch/deutsch unterschieden. Das Thema der Erzählung ist die Fundierung der Mitgliedschaft in ‚ethnisch-kulturellen‘ Großgruppen aufgrund kultureller Merkmale. Die Mitgliedschaften werden in dem verwendeten Fall dichotom konzipiert: Die Freundin ist Deutsche und Sema Türkin. Es sind keine ethnisch-kulturellen Zwischenräume vorgesehen. Die Hauptpersonen sind in einem essenzialistischen Sinne entweder das eine oder das andere. Dieses Konzept einander ausschließender Mitgliedschaften in ethnisch-kulturellen Großgruppen gewinnt narrativ Evidenz anhand einer kulturellen Praxis: dem Umgang mit dem Tod.

Implizit wird hier ein Diskurs über Kultur und Ethnizität reproduziert, den Baumann als „*dominant discourse*“ (Baumann 1996: insbes. 9 ff.) bezeichnet. Demnach besteht der Kern dieses öffentlichen Diskurses in der Annahme, dass ethnische Kategorien mit ethnischen Gruppen korrespondieren, dass diese eine gemeinsame Kultur besitzen und auf Basis dieser Kultur eine Gemeinschaft ausbilden

(ebd.: 22). Die Funktion dieses Vorgehens ist die Naturalisierung sozialer Differenzen. Migrantengruppen werden zu ‚imagined communities‘ stilisiert (Anderson 1988), deren Gruppenstatus auf „Essenzen von Gemeinsamkeit“ (Elwert 1989: 449) zurückgeführt wird.

Auch Sema bedient sich dieses Diskurses, wenn sie die Grenzziehung deutsch/türkisch unter der Berufung auf kulturelle Muster vollzieht. Anhand der Erzählung versichert sie nicht nur dem Interviewer, sondern auch sich selbst, dass sie mit gutem Grund von sich behaupten kann, Türkin zu sein. Das geschilderte Erlebnis lässt eine vorgegebene ethnische Differenz evident werden.

Welche Implikationen hat dies für die im Zentrum dieses Aufsatzes stehende Fremdheitsthematik?

Der Aspekt der Mitgliedschaft in ethnischen Kollektiven bezieht sich auf Fremdheit in der Dimension der Nichtzugehörigkeit. Der essenzialisierende Diskurs der Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zu ethnischen Großgruppen beinhaltet ein Ausschließlichkeitspostulat: eine Person ist qua Geburt Mitglied eines (und zwar nur eines) ethnischen Kollektivs. Indem Sema die ethnische Zugehörigkeit kulturell begründet, setzt sie Kultur und ethnische Zugehörigkeit, ganz im Sinne des ‚dominanten Diskurses‘, gleich. Auf diese Weise kann es ihr trotz offensichtlicher Ambivalenzen bezogen auf die eigene Verortung gelingen, ihre ethnische Identität zu sichern.

Fremdheit in der Dimension der Außerordentlichkeit (das Tanzen der Freundin nach dem Tode) wird benutzt, um Fremdheit im Sinne von Nichtzugehörigkeit zu legitimieren. Indem auf diese Weise eine scheinbar stabile Fremdheitsbeziehung konstruiert wird, gelingt es, eine eigene ‚ethnisch-kulturelle‘ Sprecherposition zu stabilisieren. Da Fremdes und Eigenes sich relational bestimmen, kann mittels eines klar strukturierten Fremden ein ebenso klar strukturiertes Eigenes erzeugt werden. Die Gleichsetzung von Kultur und ethnischen Kollektiven innerhalb des dominanten Diskurses dient diesem Akt als sinnhafter Hintergrund.

Gerade für Migrantinnen wie Sema, deren Status ‚originärer Nichtzugehörigkeit‘ in Deutschland aufgrund körperlicher oder sprachlicher Merkmale für andere offensichtlich ist, scheinen identitäre Zugehörigkeitsdiskurse von besonderer Bedeutung. Die „Sünde des späten Eintritts“ (Bauman 1991: 29), die offensichtlich dem Körper eingeschrieben ist, lässt, solange sie ‚Einheimischen‘ und ‚Ausländern‘ als Wissensressource zur Verfügung steht, die ethnische Konversion nur schwer zu.<sup>15</sup> Da Migranten mit dem Wissen leben, dass Fremdheit immer wieder im Sinne von Nichtzugehörigkeit zugeschrieben werden kann, ist es eine nachvollziehbare Strategie, Sprecherpositionen zu entwickeln, mit deren Hilfe die potenzielle Exklusion umgedeutet werden kann.

Die Umwandlung einer Ausgrenzungsgeste, die die Zugehörigkeit des Ausgegrenzten offen lässt, in eine Inklusion auf der Basis kultureller Merkmale, die die Möglichkeit zur Exklusion miteinbezieht, wirkt in diesem Sinne positiv auf das Selbstbild. Man kann so dem ‚Du gehörst nicht zu uns‘, ein ‚Ich bin ja auch Türke‘ entgegen. Ausgrenzung als potenzielles Risiko kann auf diese Weise in eine Ko-

existenz verschiedener ‚Kulturen‘ umgedeutet werden. Der Ausweisung ‚Du gehörst nicht zu uns (Deutschen)‘ wird durch ein ‚wir (Türken) gehören zusammen‘ zuvorgekommen. Der vorgezogene zweite „Turn“ bleibt aber sinnhaft auf jenen imaginären ersten bezogen.<sup>16</sup> Dabei ist allerdings für den Fall von Sema zu betonen, dass diese klare Trennung zwischen ‚Deutschen‘ und ‚Türken‘ nur einen Aspekt ihrer Sprecherposition beschreibt, den sie situativ mittels der Ressource des ‚Freundin-Narrativs‘ evident werden lassen kann.

Stand bei dieser ersten Erzählung Fremdheit als Nichtzugehörigkeit im Vordergrund, die kulturell flankiert wurde, steht im Fall der ‚Abstand-Erzählung‘ Fremdheit als Außerordentlichkeit im Vordergrund und Fremdheit als Nichtzugehörigkeit wird nur als sinnhafter Hintergrund der Erzählung thematisiert.

In diesem Zuge begegnet uns, wie schon erwähnt, ein alltagspraktischer Kulturbegriff, der die dichotome Differenz von deutscher und türkischer Kultur transzendiert. Kultur wird als offene und wohl unabschließbare Ansammlung kultureller, bedeutungsvoller Praktiken und Vorstellungen interpretiert. Diese Praktiken und Vorstellungen können erlernt und wohl auch variiert werden. Die Übernahme des Anderen bedroht das Eigene, im Gegensatz zum Fall der Hervorhebung der Nichtzugehörigkeit, nicht, sondern bereichert es. So rekurriert Sema mit ihrem Abstand-Narrativ auf eine Differenz zwischen ‚deutscher‘ und ‚türkischer‘ Kultur, die dann in der Erzählung selbst transzendiert wird. Semas Fall weist auf Differenzen unterschiedlicher Weisen der Fremdheitserfahrungen hin, zeigt aber gleichzeitig die Interaktionen und Übersetzungen zwischen den Dimensionen Außerordentlichkeit und Nichtzugehörigkeit an.

### 5.3.2 Vedat

Vedat, Anfang 30, wurde in der Türkei in der Nähe des Schwarzen Meeres geboren. Im Alter von fünf Jahren ist er zusammen mit seiner Mutter und einem seiner fünf Geschwister von seinem Vater, der bereits als Gastarbeiter in der BRD lebte, nachgeholt worden. In Deutschland lebte er zunächst zwei Jahre in Köln, bevor er nach Dortmund gezogen ist, wo er seitdem seinen Wohnsitz hat. Als er siebzehn Jahre alt war, kehrten seine Eltern wieder in die Türkei zurück. Sie wohnen jetzt ca. 60 km von Istanbul entfernt. Vedat besuchte eine Gesamtschule und erwarb dort die ‚mittlere Reife‘. Seit einigen Jahren arbeitet Vedat in der Paketabfertigung der Post. Die Verortungsstrategien des im frühen Kindesalter nach Deutschland migrierten Vedats unterscheiden sich von denen Semas. Da seine gesamte bewusst erlebte Sozialisation in Deutschland stattgefunden hat, vermisst man bei Vedat viele der Schütz’schen Motive von Fremdheit.

Die Fremdheitsbeschreibungen ähneln eher den Simmelschen Nähe/Distanz-Relationen. Darüber hinaus ist der von Vedat geführte Identitätsdiskurs anders strukturiert als der Semas. War Sema bemüht, ihre Identität als Türkin gegenüber Deutschen einerseits und Deutsch-Türken andererseits zu behaupten, indem sie sich essentialisierender Diskurse bediente, so versucht Vedat eine Identifizierung als Türke zu vermeiden.

*Int.: Und wenn man dich fragt, wo du her kommst, was sagst du dann?*

*V.: Das ist kompliziert. Ich sage eigentlich, ich bin ein Laze. (...) Das sind Schwarzmeerküstenbewohner. Im anatolischen Bereich. Also ich bin Laze, in Anatolien geboren, in [Dorfname]. Und jetzt bin ich deutscher Staatsangehöriger. Und das sag ich auch bewusst: Deutscher Staatsangehöriger.*

*Int.: Ist das für dich wichtig?*

*V.: Ich wird nie sagen, dass ich Deutscher bin. Ich werde immer sagen deutscher Staatsangehöriger. Weil, das ist für mich wichtig. Und wo ich auch herkomme, (...) wo ich geboren bin und, wo meine Vorfahren herkommen, das ist auch für mich wichtig.*

Zunächst zeigt die relativ lange Antwort eine Besonderheit des Fremden: Die Herkunft verliert an Selbstverständlichkeit und eine Bestimmung dieser wird „kompliziert“. Ethnisch beschreibt Vedat sich als „Laze“, lokal als aus Anatolien stammend und juristisch als deutscher Staatsangehöriger. Die türkische Seite seiner Selbstbeschreibung wird mittels einer Identifizierung beschrieben, die bemerkenswerter Weise den Nationalstaat Türkei ausspart, indem auf untergeordnete regionale Kategorien zurückgegriffen wird.<sup>17</sup> Einerseits ist dies wohl als bewusste ‚antinationalistische Strategie‘, die auf einen von ihm abgelehnten türkischen und/oder deutschen Nationalismus reagiert, zu verstehen, andererseits vermeidet Vedat auf diese Weise, sich bezogen auf die dichotome Differenz von Deutschen und Türken zuzuordnen. Er führt andere Differenzen ein, die zu anderen Identifikationen führen (Laze mit deutschen Pass).

Auf die Ambivalenzen, die in seiner doppelten ‚nationalen Zugehörigkeit‘ angelegt sind, reagiert er dadurch, dass er den essenzialisierenden Zugehörigkeitsdiskursen der Nationalstaaten ausweicht. Die Vielzahl der Elemente über die er eine Identifizierung herstellen kann, und deren ‚pluritaktische Struktur‘ (Schlee/Werner 1996) geben ihm die Möglichkeit dazu. Die Verortung geschieht insgesamt über zwei Stränge: Der eine beschreibt seinen augenblicklichen Lebensmittelpunkt in Deutschland, der sich in der angenommenen Staatsbürgerschaft manifestiert. Der andere ist ein ‚ethnisch-kultureller‘ Zugehörigkeitsdiskurs („*wo ich geboren bin und, wo meine Vorfahren herkommen. Das ist auch für mich wichtig*“), den er als lazische Seite seiner Identität benennt.

Indem Vedat die deutsche Staatsangehörigkeit von einem essenzialistischen Deutschsein unterscheidet („*Ich werd nie sagen, dass ich Deutscher bin. Ich werde immer sagen deutscher Staatsangehöriger*“), nimmt er auf die ethnisch-kulturelle Dimension des Nationalstaates Bezug. Wie bei Sema kann diese Äußerung als Reaktion *und* Vorwegnahme des dominanten essenzialisierenden Diskurses über das Deutschsein verstanden werden. Es ist Vedat, bezogen auf diesen Diskurs, schlichtweg unmöglich, Deutscher zu werden, deswegen scheint die Sprecherposition eines Deutschen keine realistische Möglichkeit zu sein. Andererseits beinhaltet der dominante Diskurs, den er mit seiner Aussage über sein Deutschsein anspricht, eine implizite Aufforderung, eine eigene ethnisch-kulturelle Position einzunehmen, die zu der des Deutschseins homolog ist. Vedats Versuch, einer Dichotomie von „Deutschen“ und „Türken“ zu entkommen, verweist auf den dominanten Diskurs

über ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit und Nationalstaaten als sinnhaften Hintergrund.

Dass Vedat Sprecherpositionen präferiert, die die Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten bei seiner ‚ethnisch-kulturellen‘ Verortung zulassen, zeigt sich im weiteren Verlauf des Interviews:

*Ich hab keine Heimat, ich bin Dortmunder. Das ist es. Heimat hab ich nicht mehr.*

‚Heimat‘ impliziert in dem verwendeten Sinne eine ursprüngliche und eindeutige Zugehörigkeit, in der ein Territorium, verstanden v.a. als Geburts- und Wohnort, mit einer sozialen Gruppe gleichgesetzt wird. Statt ein Herkunftsterritorium romantisch zu verklären, was eine alternative Strategie der Reaktion auf das Fraglichwerden von Heimat in dem oben genannten Sinne wäre, reagiert Vedat mit einer Absage an die Heimat. Dies mündet aber nicht in einer individuellen Ortlosigkeit, sondern Vedat identifiziert sich, in einer weniger romantisierenden Weise, über seinen Wohnort. Die Aussage „*ich bin Dortmunder*“ kann als ein klares Bekenntnis zu seinem Hier-sein verstanden werden. Vedats Identifizierung mit einem Ort steht quer zu den Identifikationspraktiken mit essenzialistisch gedachten ethnisch-kulturellen Großgruppen oder mit einer fiktiven Heimatregion.

Die Stadt als Identifikationsprinzip transzendiert viele soziale Differenzen, da nicht ethnische Zugehörigkeit oder geteilte Werte Grund der Solidarität sind. Vielmehr ermöglicht schon das Teilen eines gemeinsam belebten Raumes über einen längeren Zeitraum die Zuordnung (vgl. Schiffauer 1999: 18). Vedat kann, indem er sich als Dortmunder bestimmt, vieles außerdem sein. Das, was er festlegt, ist der Lebensmittelpunkt. Die Stadt ist in Vedats Sinne im Gegensatz zum deutschen Nationalstaat ein „ethnisch-kulturell“ offener Ort. Sie kann als Bezugspunkt identitärer Verortung persönlich angeeignet werden.

Neben der Stadt als Bezugspunkt räumlicher Verortung, finden sich aber auch Formulierungsversuche von Gruppenzugehörigkeit. Im Gegensatz zu Sema identifiziert Vedat sich mit der Gruppe der in Deutschland aufgewachsenen Personen ‚türkischer Herkunft‘. Vedat betont zum Beispiel die kulturelle Leistung der Entwicklung einer neuen ‚deutsch-türkischen‘ Sprache:

*Wenn wir unter uns uns unterhalten – so mit Freunden – türkisch-abstammigen Menschen, dann machen wir ein Kuddelmuddel. Das ist eine gemischte Sprache, die wir erfunden haben. Wir reden und unterhalten – ich weiß nicht, ob du das eben gehört hast, am Telefon. Wir sagen: Hallo? Und: Wie geht’s? Und danach – und dann irgendwie auf Türkisch – und fügen wir was hinzu – und dann wieder auf Deutsch. Wir springen über. Wir haben also einen eigenen Dialekt gefunden.*

Vedat affiziert die Zugehörigkeit zu der zweiten Generation der „*türkisch-abstammigen Menschen*“.<sup>18</sup> Die damit eingenommene Sprecherposition lässt sich als identifikatorischer Zwischenraum zwischen Deutschen und Türken beschreiben. Wobei dieses ‚Dazwischen‘ nicht als Vakuum einer defizitär erlebten doppelten Nichtzugehörigkeit konzipiert ist, sondern eben auch als positiv bestimmter Möglichkeitsraum der Identifizierung mit einer neu entstandenen Wir-Gruppe („Wir

*haben also einen eigenen Dialekt gefunden“). Aus diesem Grunde lassen sich bei Vedat an dieser Stelle keine anomischen Erfahrungen oder Ausdrücke individueller Ortlosigkeit feststellen, wie sie den Angehörigen der zweiten und dritten Migrantengeneration oft unterstellt werden. Die Stadt als Lebensraum und die deutsch-türkischen Migrantenkinder liefern ihm einen Bezugspunkt für eine positiv definierte Zugehörigkeit.*

Diese Sprecherposition nimmt Vedat in einer Situation ein, in der er sich relativ frei von sozialen Zwängen selbst verorten kann. Aber Identifizierungen sind oftmals situativ stärker vorstrukturiert.

*Int.: Gibt es Situationen, wo du dich ausgeschlossen fühlst, weil du Ausländer bist – oder eben – du bist ja Inländer – aber du wirst ausgeschlossen, weil die Leute dich für einen Ausländer halten? <sup>19</sup>*

*V.: Nein, ich persönlich nicht, aber wenn ich dann irgendwelche Situationen sehe, wo Menschen ausgeschlossen werden, dann fühl ich mich auch ausgeschlossen. ... Wenn sich da Leute irgendwie drüber unterhalten, über Türken, und sagen, Türken sind so-und-so, schmutzig und bla-bla. Dann fühl ich mich auch angegriffen, obwohl ich kein Türke bin. Obwohl ich mir denke, ich bin – äh – ein Mensch – der dort geboren ist.*

Vedat nimmt die Motive von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, die der Interviewer vorgibt, auf und verweist auf die Ambivalenz. Er selbst wird nicht ausgeschlossen, allerdings fühlt er sich ausgeschlossen, wenn er hört, dass Türken diskriminiert werden, obwohl er selbst gar kein Türke ist. Hier wird eines deutlich: Einerseits existiert für Vedat die Freiheit, Sprecherpositionen einzunehmen, die dem dominanten Zugehörigkeitsdiskurs widersprechen, andererseits kann er sich diesem Diskurs nicht entziehen und wird situativ auf ihn zurückgeworfen. Vedat ist gewissermaßen gezwungen, sich mit den Türken zu identifizieren, weil er gemäß einem essenzialistischen Diskurs als Türke identifiziert werden kann, unabhängig davon, ob er sich selbst als Türke identifiziert. Dabei reicht schon das Erleben der Diskriminierung Anderer (und wahrscheinlich sogar die bloße Möglichkeit als Türke Diskriminierung zu erfahren) aus, um ihn auf seinen prekären Status aufmerksam zu machen.<sup>20</sup>

Die Möglichkeit, von Außen zugeordnet zu werden, verhindert das individuelle Vergessen dieser Identität und führt bei Vedat zu der implizit bleibenden Identifizierung mit der Sprecherposition, die ihm nach dem dominanten Diskurs über nationale Zugehörigkeit zugeschrieben wird. Es geht hier also nicht um die Irritationen kultureller Ordnung, um die Unbeholfenheit oder das Nichtwissen über das Fremde, sondern Fremdheit wird ausschließlich über Zugehörigkeitsdiskurse hergestellt. Vedat fühlt sich in seiner Lebenswelt (Dortmund) nicht fremd, er wird erst dort zum Fremden, wo er an seine ‚ursprüngliche Nichtzugehörigkeit‘, jene ‚unverzeihbare grundlegende Sünde des späten Eintritts‘ (Bauman 1991: 29), erinnert wird.

Solange der essenzialistische Diskurs nationaler Zugehörigkeit besteht und das soziale Gedächtnis der Mehrheitsgesellschaft sich an die Migration erinnert, be-

steht die Möglichkeit, auf die ‚eigentliche Nichtzugehörigkeit‘ zurückgeworfen zu werden.

Hat Vedat zu Beginn des Interviews die Identifizierung als Türke dadurch unterlaufen, dass er sich regional definiert hat („Laze“), überspringt er sie in der zitierten Passage mit dem Universalismus ‚Mensch‘. Diese Formulierungsweise hat unserer Ansicht nach einen normativen Kern. Der Zusatz („*der dort geboren ist*“) verweist darauf, dass es zwar Unterschiede zwischen den Menschen hinsichtlich ihrer Geburtsorte gibt, diese Differenz aber bezogen auf eine allgemeine Gleichheit keinen Unterschied für das Zusammenleben machen sollte. Hier zeigt sich der Versuch, die eigenen Ambivalenzen, bezogen auf eine Positionierung, zu transzendieren, indem er die Selbstbeschreibung anhand ethnisch-nationaler Kriterien unterlässt. Diese von ihm vollzogene Selbstbeschreibung hat den Vorteil, toleranter gegenüber Ambivalenzen und Vagheiten zu sein, spart sie doch gerade die Antwort auf die Frage nationaler Identifizierungen aus.

Die Verwendung der übergeordneten Kategorie „*Mensch*“ entspricht dabei einer These Zygmunt Baumanns, nach der Immigranten dazu neigen, Partikularismen zugunsten von Universalismen aufzugeben, da sie, unabhängig von Anstrengungen der Assimilation, nie vollständig von der dominanten Gruppe akzeptiert würden, sich aber aufgrund dieser von ihrer ‚Herkunftsgruppe‘ entfremdet haben. Zurückgeworfen auf ihren Sonderstatus als Assimilanten, kommt es zu der Ausbildung einer neuen Weltanschauung, die „die besondere Tendenz [entwickelt; d.A.], den universellen Charakter kultureller Werte zu unterstreichen und gegen alle und jede Kirchturmpolitik zu kämpfen“ (Bauman 1991: 43; ohne Hervorhebungen).

Sichtbar wird anhand dieses Beispiels, dass die Dichotomie von ‚Einheimischen‘ und ‚Fremden‘ insbesondere bei Migrant\*innen der zweiten Generation nicht funktioniert. Vielmehr lassen sich in verschiedenen Kontexten verschiedene Formen der Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit bestimmen. Vedat nimmt innerhalb des Interviews Sprecherpositionen ein, nach denen er als Einheimischer gilt (Dortmunder, Deutsch-Türke, Mensch). Vedats Fall zeigt, dass Alternativdiskurse existieren, innerhalb derer Ansprüche der Zugehörigkeit zu einem ‚Hier‘ und des Heimischseins formuliert werden können. Dabei ist bemerkenswert, dass Vedats Identifizierungspraxis darauf hinweist, dass neuere Zugehörigkeitsdiskurse existieren, die ‚türkische Herkunft‘ und in ‚Deutschland-zuhause-sein‘ miteinander verbinden.

Dort allerdings, wo ein essenzialistischer Nationalstaatsdiskurs geführt wird, wird Vedat zum Fremden gemacht. Auch wenn Vedat Identifizierungen bezogen auf Nationen selbst vermeidet, so wird er im Rahmen des dominanten Diskurses über ‚ethnisch-kulturelle‘ Zugehörigkeit und Nationalstaat damit konfrontiert. Ein ethnischer Kern des Einheimischseins und die Dominanz des Nationalstaatsdiskurses verhindern für Vedat das Vergessen der eigenen Differenz. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die Selektion verschiedener Identitätsdiskurse einerseits situativ geschieht, andererseits aber auf transssituationale Machtdifferenziale verweist. Ein ‚ethnisch-kulturell‘ legitimes Einheimischsein, das sich als transssituationale

Machtressource in verschiedene Kontexte einschreibt, bleibt dominanter Bezugspunkt für die Definition von Fremdheit in der Dimension der Zugehörigkeit.

### 5.3.3 Nurcan

Nurcan, Anfang 20, wurde in Deutschland in einer Kleinstadt in Nordrhein-Westfalen als Tochter eines alewitischen Kurden und einer sunnitischen Türkin geboren. Ihre Eltern stammen aus einer Stadt in Zentralanatolien, die sie nur aus Urlaubsaufenthalten kennt. Nurcan besuchte ein Gymnasium, unterbrach aber in der zwölften Klasse ihre Schulausbildung, um mit Kellnertätigkeiten eigenes Geld zu verdienen. Gleichzeitig zog sie von der Wohnung der Eltern in Espelkamp nach Hannover, wo sie nach einer zweijährigen Pause über den zweiten Bildungsweg ihr Abitur nachgemacht und ein Wirtschaftsstudium begonnen hat.

Mit großer Selbstverständlichkeit betont Nurcan in Deutschland heimisch zu sein:

*Int.: Würdest du sagen, dass du in Deutschland zuhause bist.*

*N.: Ja.*

*Int.: Was heißt das für dich?*

*N.: Ich lebe hier. Ich lebe die deutsche Kultur, zum größten Teil. Ich denke, ich habe mich auch ganz gut angepasst, hier.*

Die klare Antwort auf die Eingangsfrage und das Ausbleiben von Erläuterungen, weisen auf die vordergründige Selbstverständlichkeit und Eindeutigkeit der Bestimmung hin. Im Gegensatz zu Sema und Vedat finden sich zunächst keine Unsicherheiten oder Ambivalenzen, ‚Deutschland‘ als Bezugsrahmen für die Bestimmung des Lebensmittelpunktes zu wählen. Ihre auf Nachfrage hin folgende Antwort *„Ich lebe die deutsche Kultur“* lässt sich in diesem Zusammenhang wohl vor allem als Legitimierungsstrategie verstehen, die sich auf den ethnizierenden Subtext des Gespräches bezieht. Die Nachfrage des Interviewers wird von ihr als Aufforderung verstanden zu begründen, warum sie – ethnisch als Türkin klassifizierbar – sich in Deutschland (und nicht in der Türkei) zuhause fühlt. *„Deutsche Kultur“* scheint hier als holistisch gefasster Lebensstil verstanden zu werden, den man praktizieren kann, wenn man über notwendige alltagspraktische Kompetenzen verfügt.

Implizit wird mit dieser Identifizierung wahrscheinlich auf eine Dichotomie zwischen einem *„deutschen Lebensstil“*, den sie *„lebt“*, und einem *„türkischen“*, den sie nicht *„lebt“*, Bezug genommen. Nurcan begründet die Wahl ihres Lebensmittelpunktes kulturalistisch. Wer in Deutschland *„die deutsche Kultur“* lebt, ist in Deutschland zu Hause, lautet das Argument in seiner verallgemeinerten Form. Dabei reagiert sie auf die Andeutung ihrer Fremdheit im Sinne von ethnischer Nichtzugehörigkeit mit der Betonung ihrer kulturellen Zugehörigkeit.

Die Besonderheit von Nurcans Strategie ist, dass sie mit der im dominanten Diskurs unterstellten Einheit von ethnisch definierten Großgruppen und einer holistisch vorgestellten Kultur bricht. *„Deutsche Kultur“* ist etwas, das Nurcan übernehmen kann, obwohl sie sich ethnisch nicht als *„deutsch“* klassifiziert. Fanden sich bei

Sema und Vedat starke Betonungen des essenzialistischen, auf Herkunft beruhenden Charakters deutscher Identität, deutet sich bei Nurcan ein alternativer Diskurs an. Sie behauptet zwar nicht ‚deutsch zu sein‘, aber mit dem Ausdruck ‚sie lebe die deutsche Kultur‘ proklamiert Nurcan die Zugehörigkeit zu einem als deutsch definierten sozialen Innenraum.

Nurcans Aussage *„Ich denke, ich hab mich auch ganz gut angepasst hier“* zeugt von der zurückbleibenden Ambivalenz zwischen jener engeren ‚ethnisch‘ legitimierten und einer weiteren ‚kulturell legitimierten‘ Zugehörigkeit. Von ‚Anpassung‘ zu reden, macht nur Sinn auf Basis einer Differenz, die zwar abgebaut, aber nicht aufgelöst worden ist. Diese Relativierung der vorgenommenen Identifizierung deutet einerseits auf das Wissen um die eigene Differenz hin, die Nurcan trotz ihrer ‚kulturellen Konversion‘ nicht verliert. Andererseits proklamiert sie Zugehörigkeit aufgrund einer erbrachten Leistung.

Im Spannungsfeld zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit ist die ‚Anpassung‘ eine Legitimation der eigenen Zugehörigkeit auf Basis von einer ‚eigentlichen‘ Nichtzugehörigkeit. Dies wird auch dadurch unterstützt, dass Nurcan während des Interviews die explizite Identifizierung als Türkin oder Deutsche vermeidet. Sie macht aber auch nicht wie Vedat andere Kategorien der Identifizierung auf, sondern rechnet sich implizit der deutschen Seite der von ihr übernommenen Dichotomie von ‚Türken‘ und ‚Deutschen‘ zu:

*Int.: Gibt es da [innerhalb Nurcans Freundeskreises, d.A.] Unterschiede zwischen Deutschen und Türken?*

*N.: Doch, vom Verhalten her. Ich mein, es gibt halt einige Türken, die sind ganz anders erzogen, das merkt man. Aber das ist für mich kein Grund zu sagen, mit dem will ich nichts zu tun haben.*

Nurcan übernimmt an dieser Stelle nicht, wie die Frage nahe legt, eine ‚türkische‘ oder eine ‚neutrale‘ vergleichende Sprecherposition, sondern eine ‚deutsche‘. *„Einige Türken“* sind *„anders erzogen“*, Nurcan ist aber tolerant und akzeptiert das. Sie sagt nicht ausdrücklich, dass sie Deutsche ist, nimmt aber implizit die korrespondierende Sprecherposition ein.<sup>21</sup> Deutsche Identität scheint demnach engere und weitere Definitionen zu haben. Die engere – und sicherlich dominante – setzt kulturelle Merkmale (Sprachkompetenz, Lebensstil etc.) und ethnische Merkmale (Abstammung) gleich. Deutscher ist, wer deutsche Eltern hat, keine körperlichen Merkmale besitzt, die diese Zuschreibung irritieren, und über ein ausreichendes Maß an kulturellen Kompetenzen verfügt.<sup>22</sup>

Die weitere Definition, die Nurcan als ‚Leben der deutschen Kultur‘ oder als ein ‚Zuhausesein in Deutschland‘ bezeichnet, blendet die ethnische Dimension der Zugehörigkeit aus und wird über die kulturelle Dimension hergestellt. Haben wir oben ‚Nationen‘ bzw. ‚national definierte Sprecherpositionen‘ mit Zugehörigkeit zu ‚ethnisch-kulturellen Großgruppen‘ umschrieben, sehen wir nun, dass damit zwei unterschiedliche, wenn auch interagierende, Dimensionen der Herstellung von Zugehörigkeit bezeichnet wurden.<sup>23</sup> Dabei wird aber auch ein schon bei Sema beobachteter Mechanismus sichtbar.

Das Eigene, in diesem Fall die implizit ‚deutsche Sprecherposition‘, wird über die Abgrenzung von ‚einigen Türken‘ hergestellt. Indem Nurcan diese als kulturell different darstellt („*die sind ganz anders erzogen*“), gelingt es ihr sich auf die Seite der deutschen Freunde zu stellen. Unter den Bedingungen von Ambivalenz scheint der Rekurs auf die Fremdheit der Anderen Eigenes evident werden zu lassen.

Haben wir in den anderen Fällen unserer Stichprobe gesehen, dass bezogen auf grundsätzliche Identifizierungen, die starke Tendenz existiert, vor allem die ethnische und damit engste Definition des ‚Deutschseins‘ als Bezugspunkt zu wählen, bezieht sich Nurcan auf die weitere, kulturell definierte Identität. Waren bei Sema und Vedat Exklusionserfahrungen oder –erwartungen bezogen auf den dominanten Diskurs über das Deutschsein ausschlaggebend für ihre Verweigerung ‚deutscher Sprecherpositionen‘, stellt sich bei Nurcan die Frage nach der Möglichkeit der Wahl eben dieser Sprecherposition. Im Interview selbst finden sich starke Hinweise darauf, dass die Überlagerung eines Diskurses über Geschlechtsidentität mit dem Diskurs über ‚ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit‘ bedeutsam für die Wahl dieser Identifizierung sind:

*Int.: Was heißt das für dich, die „deutsche Kultur zu leben“?*

*N.: Ja, wie es ist. Ich meine, in der Türkei ist das halt anders. In der Türkei ist das so (...) man heiratet früh, man kriegt Kinder. Und hier kann man sich, also ich sag mal, selbstverherrlichen. In der Türkei ist das schon wiederum schwieriger, schon allein durch die sozialen Umstände, dass man dort nicht unterstützt wird, wenn man von Zuhause auszieht.*

Die Explikationsschwierigkeit („*Ja, wie es ist.*“) der vollzogenen Identifizierung, deutet auf die Selbstverständlichkeit dieser Positionierung für Nurcan hin. Interessanterweise bestimmt sie daraufhin die von ihr oben kulturell und damit essentialistisch begründete Sprecherposition relational („*In der Türkei ist das halt anders*“). Auch hier zeigt sich wieder die Technik, Eigenes und Fremdes über die Abgrenzung von den Anderen herzustellen. „Deutsche Kultur zu leben“, heißt für Nurcan zunächst vor allem, nicht die ‚türkische‘ zu leben.

‚Türkische Kultur‘ wird daraufhin auf das frühe Heiraten und Kinderkriegen, sowie die Schwierigkeit des Auszugs aus dem Haushalt der Eltern bezogen. Die ‚deutsche Kultur‘, auf die mittels eines ‚hier‘ Bezug genommen wird, wird durch Abwesenheit dieser Zwänge charakterisiert und gibt damit die Möglichkeit zur ‚Selbstverherrlichung‘ bzw. Selbstverwirklichung. Hier wird von Nurcan ‚Tradition‘ mit ‚türkischer Kultur‘ und ein moderner Individualismus mit ‚deutscher Kultur‘ verbunden.

Ihre Selbstverortung in Deutschland verweist vor allem auf ihre Identifizierung mit der ‚modernen Lebensweise‘. Dabei gilt zu beachten, dass die ausgewählten Elemente, über die das Negativ ‚Türkei‘ konstruiert wird, in hohem Maße geschlechtsbezogen sind. Die frühe Heirat, Kinderkriegen und der damit verbundene Verzicht auf Individualisierung, sowie die Unmöglichkeit des Auszuges aus dem Elternhaus vor der Heirat sind Aspekte, die vor allem Frauen betreffen. Das heißt, die Übernahme der Sprecherposition einer Deutschen scheint sich hauptsächlich

darüber zu bestimmen, dass sie sich nicht mit der ‚traditionellen Rolle‘ der Frauen in der Türkei identifizieren möchte, sondern ihre Eigenständigkeit, Emanzipation und Modernität als Frau betonen möchte.

Im Gegensatz zu Sema, die vor dem gleichen Problem steht, wählt sie zu diesem Zweck implizit eine deutsche Sprecherposition.

Diese Deutung wird durch eine weitere Interviewstelle unterstützt:

*Und dann alle [türkischen Mädchen in Ihrer Nachbarschaft, d.A.] in meinem Alter, die haben auch alle ganz früh geheiratet. Da lag mir meine Mutter schon in den Ohren, so: Bäh, die haben ja schon alle geheiratet. Du bist noch die einzige, die nicht geheiratet hat. Ich so: Wart doch erst mal ab. Und ich sag mal, **alle**, bis auf eine, haben sich nach einem Jahr scheiden lassen (...) Sind alle wieder nach einem Jahr zurückgekommen. Da hab ich gesagt: **Siehst du**, das hab ich Dir erspart, **siehst du**. Und seit dem sagt sie halt gar nichts mehr. (...) Ich so: Ist ja auch kein Wunder, (...) kennt den vielleicht drei Monate, und sagt so, ich heirate nächsten Monat. Was erwartet ihr denn?*

In diesem ‚mythisierenden Narrativ‘ wird ‚Türkischsein‘ erneut mit frühem Heiraten verbunden. Den Hintergrund der Erzählung bildet ein geschlechtsspezifischer Generationskonflikt (Mutter – Tochter) um die Lebensplanung Nurcans. Mit der starken Betonung des Scheitern der Ehen („**alle**, bis auf eine, haben sich nach einem Jahr scheiden lassen“) gibt Nurcan sich selbst gegenüber den türkischen Mädchen und der Mutter Recht („**Siehst du**, das hab ich Dir erspart“). Die Mutter und die Gleichaltrigen fungieren in der Erzählung als Repräsentanten ‚des türkischen Modells‘ weiblicher Lebensplanung. Nurcan selbst stilisiert sich als Einzige, die in diesem kulturell geprägten Milieu, Vernunft walten lässt („*Ist ja auch kein Wunder, (...) kennt den vielleicht drei Monate, und sagt so, ich heirate nächsten Monat*“). Der traditionellen ‚türkischen Kultur‘ wird implizit durch Nurcans Sprecherposition eine ‚vernünftige Moderne‘ gegenübergestellt, die den Frauen die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung bietet. Die mythisierende Qualität des Narrativs besteht darin, dass die ‚ethnisch-kulturell‘ geprägte Gender-Identität (türkische Frauen) mittels der Erzählung auf einer allgemeinen Ebene mit Scheitern und Unvernunft verbunden werden.

Diese Abgrenzung von einer auf Zwang verkürzten ‚türkischen Tradition‘ mündet unserer Ansicht nach in der Identifizierung mit der ‚deutschen Kultur‘ und verweist letztlich auf Nurcans Wunsch nach Emanzipation und Selbstverwirklichung. Dabei bleibt die ‚deutsche Kultur‘ negativ bestimmt und in ihrer Definition vage. Problemlos kann sie durch andere Begriffe wie ‚Selbstverwirklichung‘ oder ‚Moderne‘ ersetzt werden. Alleine das Bewegungsmotiv in dieser Sprechposition, das Definieren als Mitglied einer ‚deutschen Gesellschaft‘ durch Abgrenzung von einer ‚türkischen Gemeinschaft‘, verweist auf Nurcans Ambivalenz zwischen askriptiver ethnischer Zugehörigkeit und erworbener kultureller Zugehörigkeit.

Nurcan ist aber ein Beispiel dafür, dass neben dem dominanten ethnischen Diskurs über ‚deutsche Identität‘ auch alternative Diskurse existieren, die allerdings auch als reversibel gedacht werden müssen. Das heißt: sie hängen im Wesentlichen

davon ab, ob sozial das Vergessen oder das Marginalwerden von ‚ethnischen‘ Differenzen ermöglicht wird. Ausgrenzungserfahrungen im Sinne eines ‚du gehörst nicht (eigentlich) zu uns‘ forcieren den Rückgriff auf – im Sinne des dominanten Diskurses – unhintergehbare ethnische Identitäten.

## **6. Dimensionen der Fremdheit und der dominante Diskurs ethnischer Zugehörigkeit**

### *6.1 Die Sprecherposition des ‚Ausländers‘*

Durch die Betonung ethnisch-nationaler Differenzen provozierten die Interviews Stellungnahmen zu ethnisch-nationalen Positionierungen, wobei keiner der Interviewten übersehen konnte, von den ‚Einheimischen‘ der Aufnahmegesellschaft als different, eben als ‚Ausländer‘, identifiziert zu werden. Die Sprecherposition des Ausländers lässt sich dabei als charakteristische „Einheit von Nähe und Entfernung, die die formale Position des Fremden ausmacht“, beschreiben (Simmel [1908] 1992: 766).

Die sich daraus ergebende Ambivalenz zwischen ethnischer Nichtzugehörigkeit und kultureller Vertrautheit ermöglicht dem Ausländer eine multiple Verortung, je nachdem, welche Dimension betont wird, wodurch in der Sprecherposition des Fremden im Vergleich zum Einheimischen ein größerer Spielraum der Identifizierung angelegt ist.

Diese „pluritaktische Identifizierung“ (Schlee/Werner 1996) erweist sich als persönliche Ressource, Zugehörigkeiten nach pragmatischen Kriterien vollziehen oder sich situativ geforderten Identifizierungen verweigern zu können. Allerdings sind die Ausländer als Fremde bei der Aushandlung der Sprecherpositionen aufgrund der ungleichen Verteilung von Machtressourcen auch strukturell benachteiligt. Die Historizität der Präsenz des Ausländers, seine ‚Sünde des späten Eintritts‘, gibt den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft oftmals einen Legitimationsvorsprung bei der Definition der Zugehörigkeiten, wodurch Ausländer aus Innenräume der Gesellschaft immer wieder exkludiert werden können.

Der Raum möglicher Identifizierungen wird so vorstrukturiert durch Klassifikationen, die der „dominant discourse“ (Baumann 1996) ethnischer Zugehörigkeit bereitstellt und die sich als sozial wirkungsmächtige Wissensressourcen als nicht beliebig auslegbar erweisen. Individuelle Stellungnahmen müssen sich auf diese diskursiv vorgegebenen Klassifikationen beziehen, um plausibel zu bleiben. D.h. die Redezüge der Befragten mussten auf einen gesellschaftlich dominanten Diskurs ethnisch-nationaler Zugehörigkeit rekurrieren, dessen Eigenart es ist, ethnische Kategorien mit kulturellen gleichzusetzen: “This dominant discourse equates ethnic categories with social groups under the name ‚community‘, and it identifies each community with a reified culture” (Baumann 1996: 188).

Der dominante Diskurs erzeugt Semantiken, die auf einem gemeinschaftsorientierten Primordialismus zurückgreifen, durch den ethnisch-nationale Identitätskon-

struktionen eine Selbstverständlichkeit erhalten, denn durch die Reifikation kultureller Differenzen erscheint die Existenz darauf gründender ethnischer Gruppen als natürlich.

Allerdings wird der dominante Diskurs in den Interviews nur an zwei Stellen direkt repliziert: einerseits durch Semas Identifizierung als Türkin, wodurch sie sich sowohl von Deutschen abgrenzt als auch von anderen Deutsch-Türken, und andererseits durch Vedat, der in Diskriminierungssituationen an seine ‚Identität‘ als Türke erinnert wird. Beachtenswert sind dabei die jeweiligen Kontexte. Vedat affirmiert selbst keine Identifizierung als Türke zur Identitätskonstruktion, sondern wird von außen auf seinen Status als Fremder festgelegt. D.h. er bestimmt nicht selbst das „Identitätsspiel“, sondern muss sich einem aufgezwungenen Diskurs fügen. Sema benutzt den dominanten Diskurs, um prekäre Zugehörigkeiten wieder in eine Eindeutigkeit zu überführen, wobei die Argumentation Züge des „strategischen Essentialismus“ (Spivak) annimmt. Auch Sema übernimmt hier das ‚Identitätsspiel‘, das ihr von der Mehrheitsgesellschaft aufgedrängt wird, denn ihr Turn „Ich bin Türkin“ bleibt auf einen imaginären ersten Turn „Du gehörst nicht zu uns Deutschen“ bezogen, wendet ihn aber instrumentalistisch zur Identitätskonstruktion. D.h. in beiden Situationen gehen die Akteure nur auf die Vorgaben der ‚Einheimischen‘ ein.

Dieser Eindeutigkeit ethnisch-nationaler Zurechnung entbehrten die Interviewten Deutsch-Türken der zweiten Generation jedoch zumeist, da deren Gleichzeitigkeit der ethnischen Nichtzugehörigkeit und kulturellen Vertrautheit mit der Einheit von Kultur und ethnischer Gemeinschaft bricht. Zudem widerspricht der dominante Diskurs als Exklusionsdiskurs der Affirmation des ‚Hierseins‘ des Ausländers. Weitestgehend stellte der dominante Diskurs daher nur einen sinnhaften Hintergrund dar, auf den sich alternative Deutungen des Zusammenspiels von Kultur und Ethnie und damit der Zugehörigkeit beziehen: “Besides engaging this dominant discourse, however, local usages established an alternative discourse which I have called *demotic* (...), and which denied the congruence between *culture* and *community* that was the hallmark of the dominant discourse” (Baumann 1996: 10).<sup>24</sup>

Die entscheidende Differenz zum dominanten Diskurs besteht dabei in dem zugrundeliegenden Konzept von Kultur. Im dominanten Diskurs wird Kultur reifiziert, man übernimmt automatisch die Kultur der ethnischen Gemeinschaft, in die man hinein geboren wird; man *hat* Kultur. Kultur wird als unlösbar mit der Ethnie verbunden gesehen. Im alternativen Diskurs dagegen wird Kultur dynamischer gefasst. Kultur wird stets von Neuem produziert, indem sich verändernden sozialen ‚Tatsachen‘ immer wieder kollektiv Sinn zugeführt wird (vgl. Baumann 1996: 189). In diesem Sinne ist auch die Zugehörigkeit zu einer ethnisch-kulturellen Gemeinschaft nicht festgelegt, sondern Produkt eines Aushandlungsprozesses, in dem durch Interpretationen von Merkmalsdifferenzen Gruppenunterschiede erst festgeschrieben werden.

Diese Form des alternativen Sprechens über kulturelle und ethnische Zugehörigkeit zeigte sich in allen drei vorgestellten Interviews. Semas Übernahme des

Verhaltens des Abstand-Nehmens, Vedats Affirmation der Konstruktion einer eigenen Sprache der Deutsch-Türken und Nurcans ‚Leben der deutschen Kultur‘ weisen auf eine Auflösung der Einheit von Kultur und ethnisch-nationaler Gemeinschaft hin. Indem Kultur dabei als Ansammlung von Praktiken und Vorstellungen gedeutet wird, die erlernt und in eine eigene Lebenspraxis integriert werden können, können auch Zugehörigkeiten und Identifizierungen jenseits ethnisch-nationaler Kategorien legitimiert werden. Beachtenswert ist dabei aber, dass die Interviewten Kultur nicht vollständig von ethnischer Zugehörigkeit getrennt haben.

Die beschriebenen kulturellen Praxen rekurrieren noch auf eine nationale Gemeinschaft (‚Abstand-Nehmen‘ ist für Sema typisch ‚deutsch‘, die Sprache in Vedats Bekanntenkreis ist ‚deutsch-türkisch‘ gemischt, und Nurcan lebt die ‚deutsche‘ Kultur). Die Einheit wird erst in den Erzählungen dahingehend aufgelöst, dass auch einer ethnisch-nationalen Gemeinschaft nicht originär Zugehörige sich diese Kultur aneignen können. Im Sinne einer pluritaktischen Identifizierung können so die beiden Dimensionen ethnischer und kultureller Zugehörigkeit strategisch verwandt werden, um situationsspezifisch variable Sprecherpositionen einzunehmen und unterschiedliche Identitäten behaupten zu können.

Der alternative Diskurs der ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit ist allerdings weder als unabhängig vom dominanten Diskurs zu betrachten, noch als expliziter Gegendiskurs zu verstehen. Er bleibt implizit auf den dominanten Diskurs bezogen. So mussten die Interviewten in ihren Stellungnahmen sich auf ethnisch-nationale Differenzen und Gemeinsamkeiten beziehen und konnten keine Zugehörigkeiten unabhängig von diesen Kategorien behaupten. Selbst Vedats Versuch des Transzendierens ethnisch-nationaler Gemeinschaft bzw. seine Verortung in einer Stadt, durch die ebenfalls ethnische Differenzen transzendiert werden sollten, bleiben nur auf Basis eines ethnisch-nationalen Diskurses verständlich: “The dominant discourse represents the hegemonic language within which [immigrants and ethnic minorities; d.A.] must explain themselves and legitimate their claims” (Baumann 1996: 192).

Kulturelle und ethnische Differenzen bleiben daher der Bezugspunkt des alternativen Diskurses. Er ist daher auch nicht als Gegendiskurs zu verstehen, da er keine *Macht-Heterotopien* – Räume, die außerhalb des dominanten Diskurses stehen – erzeugt, sondern eher eine Variante desselben ist.<sup>25</sup> Auch im alternativen Diskurs lassen sich essenzialistische Argumentationen finden, und Gruppendifferenzen werden weiterhin anhand verdinglichter Unterschiede der Sprache und kultureller Praxen markiert.

Der alternative Diskurs wird von den Befragten wesentlich instrumentalistisch eingesetzt als Möglichkeit des Abbaus der Spannung, die sich aus der ambivalenten Position des ‚Ausländers‘ mit seiner Gleichzeitigkeit aus Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit ergibt. Der Bezug auf den alternativen Diskurs ermöglicht eine pluritaktische Verortung, wodurch der ‚Ausländer‘ situativ auf verschiedene Identifizierungen zurückgreifen kann.

## 6.2 Nichtzugehörigkeit, Außerordentlichkeit und die Fremdheit des ‚Ausländers‘

Pluritaxis erzeugt aber gleichzeitig auch einen Mangel, da der Status des Ausländers einer Reihe von Selbstverständlichkeiten entbehrt, was individuell als Verunsicherung erfahren werden kann. Die Interviewten konnten zwar, wie gezeigt, variabel auf die zur Verfügung stehenden Identifizierungen zurückgreifen, die sie als ‚Türke‘, ‚Deutsch-Türke‘ oder als ‚Deutsche‘ bezeichneten, aber diesen Kategorien schien immer eine gewisse Kontingenz inhärent zu sein. Sie hatten kein ausreichendes Differenzierungspotenzial, das für ein umfassendes Selbstverständnis Geltung in Anspruch hätte nehmen können. Dieser Unbestimmtheit der eigenen Zugehörigkeit entspricht ein Explikationssog.

Die Setzung einer bestimmten Identifizierung bedarf einer argumentativen Legitimation, die zuweilen aufgrund des Verlustes der Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit und der ambivalenten Position eines relativ hohen kognitiven Aufwandes bedurfte.

Mythisierende Narrative hatten in diesem Zusammenhang eine wichtige Funktion bei der Konstitution der Gruppengrenzen: sie wirkten komplexitäts-reduzierend. Durch sie konnte erfahrene Heterogenität in kognitive Eindeutigkeit umgewandelt werden, da Differenzen anhand konkreter Begebenheiten evident wurden. Gerade weil an einem höchst signifikanten Punkt, wie in Semas Fall der Art zu Trauern, Unterschiede sichtbar wurden, wurde die Existenz der Großgruppen mitsamt ihrer Grenzen bestätigt und essenziell festgeschrieben. Die Begebenheit wird zur metaphorischen Schwelle, an der sich Eigenes und Fremdes klar unterscheiden lassen.

Mythisierende Narrative dienen der Konstitution neuer und der Befestigung bestehender Grenzen; sie geben der Fremdheit eine Form. Anhand des Bildes, in dem sich die Fremdheit symbolisch verdichtet, lässt sich die Andersartigkeit ablesen und kommunizieren.

Mythisierende Narrative gewinnen aber auch in Bezug zu unserer Analyse der Dimensionen der Fremdheit Bedeutung. Durch die Betonung ethnisch-nationaler Zugehörigkeiten in den Interviews bezogen sich die vollzogenen Redezüge in der Regel auf die Dimension der Fremdheit als Nichtzugehörigkeit. Die Erfahrung der Fremdheit als Außerordentlichkeit nahm demgegenüber nur eine Randstellung ein, was allerdings ebenso durch die angewandte Methode des Interviews bedingt gewesen ist. Außerordentlichkeit als Rahmenbruch, hervorgerufen durch eine Diskrepanz zwischen Beitrag und Rahmen, ließ sich nicht in statu nascendi beobachten, sondern nur als Nacherzählung von Erlebnissen in Form von Narrativen. Die Fremdheit des Erlebnisses ist dabei bereits einer nachträglichen Bestimmung gewichen und bereits wieder in Ordnung überführt worden. Mythisierende Narrative gelten uns daher als Zeichen für ursprüngliche Erlebnisse der Fremdheit als Außerordentlichkeit, die dadurch auf das Zusammenspiel der Dimensionen der Fremdheit verweisen.

Sind die Zugehörigkeiten der Befragten aufgrund ihrer ambivalenten Positionierung prekär geworden, lag ein entscheidender Aspekt zur Plausibilisierung der jeweils vollzogenen Identifizierungen in der Grenzziehung, mit der die Unterschei-

dung zwischen ‚Wir‘ und ‚Ihr‘ vollzogen wurde, Zugehörigkeiten wieder Eindeutigkeit gewannen. Fremdheit in der Dimension der Außerordentlichkeit in Form von mythisierenden Narrativen wird dabei benutzt, um Fremdheit im Sinne von Nichtzugehörigkeit (der Anderen) zu legitimieren.

Die Gruppe der Anderen wird dabei aufgrund minimaler Unterschiede identifiziert, die symbolisch aufgeladen und als signifikante Differenzen betrachtet werden. Dadurch kann eine scheinbar stabile eigene ethnisch-kulturelle Sprecherposition aufgebaut werden, denn durch die Relationalität von Fremdem und Eigenem kann mittels eines klar strukturierten Fremden ein ebenso eindeutig strukturiertes Eigenes erzeugt werden.

Diese Form der Legitimation der Nichtzugehörigkeit der Anderen durch eine Fremdheitszurechnung in der Dimension der Außerordentlichkeit erwies sich besonders bei der Verwendung eines essenzialisierenden Kulturbegriffs als erfolgreich. Ganz im Sinne des dominanten Diskurses wird hierbei ethnische Zugehörigkeit und Kultur gleichgesetzt und die eigene Identität gesichert. Beispielhaft können hier Semas Identifizierung als Türkin und Nuncans Verortung als ‚Deutsche‘ genannt werden.

Die dadurch konstituierten Fremdheitszurechnungen entsprechen in etwa dem Stengerschen Konzept der „reflexiven Unvertrautheit“, die als Erfahrung „einer dauerhaften, einer unüberwindbaren Grenze“ beschrieben wird (Stenger 1998a: 35; ohne Hervorhebungen). Das Fremde bezieht sich dabei jedoch nicht nur, wie bei Stenger, auf eine andere Ordnung, die sich einer Aneignung entzieht, sondern wird übersetzt in eine Trennung zwischen dem Fremden und dem Eigenem und plausibilisiert dadurch die Nichtzugehörigkeit der Anderen bzw. die eigene Nichtzugehörigkeit zu der Gruppe der Anderen. Die in den mythisierenden Narrativen thematisierten kulturellen Differenzen fungieren dabei als „Identifikationsunterbrecher“ (Eirmbter et al. 1993: 27). Nicht Gemeinsamkeiten kommen zur Sprache, sondern Differenzen werden zur Ausgangsbasis der Beziehungsdefinition, hier der Fremdheitszuweisung.

Eine andere Form der Interaktion zwischen den beiden Dimensionen ergibt sich, wenn ein alltagspraktischer Kulturbegriff verwandt wird. Im Vordergrund steht dann Fremdheit als Außerordentlichkeit, während Fremdheit als Nichtzugehörigkeit nur einen sinnhaften Hintergrund bildet. Kultur wird dabei nicht essenzialistisch gedacht, sondern als erlernbar und aneignbar. Dadurch wird eine dichotome Differenz zwischen Gruppen, hier zwischen Türken und Deutschen transzendiert. Kultur wird nicht zum Trennenden, sondern zum Bereichernden, was anhand Semas ‚Abstands-Erzählung‘ und Vedats Vermischung der Sprachen gezeigt werden konnte. Die ursprüngliche Fremdheit weicht einer zunehmenden Vertrautheit, was von Stenger als „einfache Unvertrautheit“ bezeichnet wird: „Ein Lernprozess ist abgeschlossen, das früher Unvertraute wird nunmehr ‚beherrscht‘; man kann darüber als das zu Eigen Gemachte verfügen“ (Stenger 1998a: 35, ohne Hervorhebungen).

Fremdheit als Außerordentlichkeit wird dabei zum Ausgangspunkt der Bestimmung von Zugehörigkeit jenseits eines dominanten Diskurses ethnischer Zugehörigkeit. Es findet durch Aneignung ‚fremder‘ kultureller Praxen zwar keine ethnische Konversion statt, aber die Aneignung legitimiert den eigenen Lebensmittelpunkt des ‚Ausländers‘.

Das Changieren zwischen einem essenzialisierenden Kulturbegriff und einem alltagspraktischen Kulturbegriff verweist auf Differenzen in der Erfahrung von Fremdheit als Nichtzugehörigkeit und von Fremdheit als Außerordentlichkeit. Bietet der Rückgriff auf den essenzialisierenden Kulturbegriff eine Möglichkeit, ethnische Differenzen im Sinne des dominanten Diskurses zu plausibilisieren und zu legitimieren, dient der alltagspraktische Kulturbegriff dazu, Erfahrungen mit Normalisierungen und Aneignungen von Fremdheit in der Dimension der Außerordentlichkeit zu beschreiben. Er bezieht sich dabei auf einen alternativen Diskurs, der den Zusammenhang von Kultur und ethnisch-nationaler Zugehörigkeit variabler gestaltet.

Interessanterweise bedient sich demnach einerseits der Zugehörigkeitsdiskurs eines Rekurses auf Ordnung und Außerordentlichkeit, welche instrumentell als Legitimierung verwendet wird, während andererseits der Diskurs über die Aneignung fremder Praxis sich in Termini der Zugehörigkeit überführen lässt. Durch die verschiedenen Interaktionen und Übersetzungen zwischen den Dimensionen der Fremdheit sind zugleich auch Differenzen zwischen unterschiedlichen Arten der Fremdheitserfahrungen angezeigt.

## **7. Zusammenfassung**

Anhand der Heterogenität der Fälle und der Varianzen innerhalb der einzelnen Interviews verdeutlichte sich, dass sich die Homogenität, die die Figuren ‚des Fremden‘ oder ‚des Ausländers‘ versprechen, an der empirischen Vielfältigkeit bricht. Beobachten ließen sich nicht integrierte einheitliche Figuren, sondern Personen, in deren Äußerungen sich lose verbundene Fremdheits- und Vertrautheitsmotive finden ließen.

Die in dieser Arbeit besonders akzentuierten Bezugspunkte für die begriffliche Festlegung von Fremdheit – die beiden soziologischen Grundbegriffe Ordnung und Gruppenzugehörigkeit – verdecken dabei auf Grund ihres Abstraktionsgrades zunächst viele Differenzen des Phänomenbereichs ‚Fremdheit‘, sie vermögen aber, wie wir zeigen wollten, soziologisch relevante Einzelfallanalysen anzuleiten.

In den Analysen zeigten sich interessante Zusammenhänge zwischen Fremdheit als Außerordentlichkeit und Fremdheit als Nichtzugehörigkeit. So können die Bedeutungsimplicationen der Fremdheit als Außerordentlichkeit strategisch benutzt werden, um Nichtzugehörigkeit aufzuladen. Indem eine Zuweisung von Fremdheit in der Dimension der Nichtzugehörigkeit geschieht, wird durch die Identifizierungsunterbrechung der Andere zum Opfer von Bedeutungszuweisungen, die sich nicht auf seine eigene Andersartigkeit beziehen müssen, sondern auch immer auf

Merkmale von Fremdheit als Außerordentlichkeit. Fremdheitszuweisungen kommunizieren in diesem Sinne stets die Merkmale von Fremdheitserlebnissen, ohne dass erstere notwendige Bedingung letzterer sind.

Andererseits können Erfahrungen von Fremdheit, die kognitive Ordnungen zunächst irritieren, auch dazu führen, Nichtzugehörigkeiten zu transzendieren. Die Möglichkeit der Aneignung des Fremden wird dabei zur Legitimation einer Gemeinsamkeitsunterstellung und plausibilisiert Zugehörigkeit. Fremdheit als Nichtzugehörigkeit und Außerordentlichkeit gehen auf der Phänomenebene immer wieder enge Verbindungen miteinander ein und lassen sich in diesem Sinne nur theoretisch sauber voneinander trennen. Sie sind Komplizen, die einander bei Bedarf Alibi zur Verfügung stellen.

Es zeigt sich darüber hinaus, dass Fremdheit sich theoretisch zwar durch Unbestimmtheit bzw. Ambivalenz auszeichnet, empirisch allerdings die exkludierenden Elemente dominieren. Dies lässt sich unseres Erachtens damit begründen, dass reale oder imaginierte Konkurrenzbeziehungen um knappe Ressourcen die Relevanz des Fremdheitsthemas erhöhen. Vor dem Hintergrund von Konkurrenzsituationen werden offenbar vor allem Bedeutungselemente von Fremdheit selektiert, die Exklusion anleiten können. Dabei erweist sich die Möglichkeit, anhand von signifikanten Merkmalen, Fremdheit zuweisen zu können, zwar als notwendige, aber keineswegs als hinreichende Bedingung.

Die zugeschriebene Nichtzugehörigkeit des Anderen beruht zumeist auf gesellschaftlich vorgegebenen Differenzsetzungen. Die Gemeinschaft produziert sich demnach nicht als *deus ex machina*, sondern greift auf Semantiken zurück, die Strukturen des Gemeinschaftlichen simulieren und Fiktionen des Gemeinsamen als Realitäten erscheinen lassen, mit denen eine Identifizierung nicht nur möglich ist, sondern als natürlicher Ausdruck der Persönlichkeit angesehen wird. Diese Form der Vertrautheit erzeugt sich dabei durch äußere Abgrenzung (vgl. Nassehi 1995: 452). In dieser Hinsicht fungiert der dominante Diskurs ethnisch-nationaler Zugehörigkeit als Mittel zur „sozialen Schließung“ (Weber 1972).

## Anmerkungen

- 1 Aus der Simmelschen Konzeption des Fremden entstand eine ganze Typologie von Fremdheitsfiguren, von denen der Marginal Man von Park (1950) die bekannteste ist. Für weitere Typen vgl. Levine (1977).
- 2 Dabei ist zu beachten, dass der Begriff Kultur eine starke holistische Tradition hat. Er steht beispielsweise in der Tradition des Othering der ‚Wilden‘. Obwohl Stenger ihn nicht in diesem Sinne gebraucht, ist er doch Teil eines Ausgrenzungsdiskurses und daher wenig geeignet diesen Ausgrenzungsdiskurs zu beschreiben.
- 3 Andere Ansätze dagegen beschreiben den Fremden als ubiquitäres Phänomen, das den Strukturen der Moderne inhärent sei. So wird bei Lofland (1973), Harman (1988), Stichweh (1992, 1997a, 1997b) und Hirschauer (1999) die individuelle Unbekanntheit zum Ausgangspunkt theoretischer Überlegungen.

- 4 Simmel betont ganz in diesem Sinne, dass „die Bewohner des Sirius (..) uns nicht eigentlich fremd“ sind ([1908]1992:765), weil zu ihnen keine Beziehung besteht, in der sich Fremdheit konstituieren könnte.
- 5 Ein Beispiel für die Anfälligkeit von Fremdheit gegenüber Kontextveränderungen liefert Hans Magnus Enzensberger (1993: 11 ff.). Er beschreibt zwei einander fremde Passagiere in einem Eisenbahnabteil, die angesichts des Eintritts zweier anderer Passagiere, zu ‚Einheimischen‘ mutieren, die sich „eigentümlich solidarisch“ (Enzensberger 1993: 12) verhalten.
- 6 Eine mir fremde Sprache kann ich zwar als Sprache einordnen, eine Verständigung ist jedoch nicht möglich.
- 7 Als beispielhaft für Fremdheiten der Rahmung können Garfinkels Inkongruitätsverfahren oder Krisenexperimente angesehen werden, mit denen er durch Erzeugen anomischer Situationen mittels Brechung konstitutiver Strukturen hoffte zeigen zu können, auf welchen Hintergrundannahmen sinnhafte Situationen aufbauen (vgl. Garfinkel 1963, 1964).
- 8 Dieser Punkt ist wichtig, da wir nicht Fremdheit in Interaktionen selbst nachgehen, sondern durch halbstrukturierte Leitfadeninterviews uns von Fremdheitserfahrungen berichten lassen. Das Interview stellt dabei ein eigenes Interaktionssystem dar, in dem Informanten reflexiv über Erlebnisse berichten, wobei Fremdheitserfahrungen nur dann in sinnvolle Erzählungen überführt werden können, wenn sie bereits als sinnhafte Erfahrungen geordnet sind. Dabei ist davon auszugehen, dass die Erzähler bestimmte Perspektiven und Positionen einnehmen, aus der die Fremdheit der Anderen oder des Eigenen verständlich nachvollzogen werden kann.
- 9 Allerdings gibt es durchaus Ausnahmen, die sich im Bild des „edlen Wilden“ manifestieren, der z.B. literarisch in der Figur des „Winnetou“ eine populäre Verkörperung erfahren hat.
- 10 Das Konzept der Sprecherposition schließt an das Konzept der ‚Positionalität‘ von Stuart Hall an (z.B. 1996), soll aber situationistischer verstanden werden.
- 11 Die Auswahl von Personen und nicht Situationen als ‚empirisch relevante Einheiten‘ unserer Untersuchung reduzierte das soziologische Abstraktionsniveau, da nur die in den Teilnehmerkonzepten bereits gerahmten und formulierten Erlebnisse und Meinungen als Ausgangspunkt der Analyse dienen konnten.
- 12 Die Interviews können daher keine Repräsentativität für sich in Anspruch nehmen, was allerdings auch nicht beabsichtigt war, da es sich um eine eher explikatorische Analyse handelte.
- 13 Aufgrund des Zwangs zur Verdichtung, den ein Aufsatz mit sich bringt, können wir diesen Aspekt leider nicht am Interviewmaterial nachweisen. Im Folgenden konzentrieren wir uns hauptsächlich auf dominante Elemente der Identitätsdiskurse, die die Teilnehmer über sich selber führen.
- 14 Die Abneigung, als ‚Almancalar‘ (Deutschländerin) identifiziert zu werden, könnte auch damit verbunden sein, dass in der Türkei relativ negative Stereotype über diese Gruppe existieren.
- 15 Dies soll nicht so verstanden werden, dass ethnische Konversionen unmöglich sind, sondern lediglich, dass sie gemäß des westlichen dominanten Diskurses nicht möglich sind. Für Beschreibungen von ethnischen Konversionen vgl. die Quellenangaben bei Baumann (1996:18).
- 16 Die Metapher der Sequenzialität soll auf die Machtdifferenziale innerhalb dieses Diskurses verweisen. Sich als ‚einheimisch‘ behaupten zu können, ist eine in vielen Fällen umkämpfte Machtressource, über die Fremdheit im Sinne von Exklusion hergestellt werden kann.
- 17 Zum Vergleich: Sema stammt auch von der türkischen Schwarzmeerküste.
- 18 Der relativ komplizierte Ausdruck ‚*türkisch-abstammige Menschen*‘, der den Ausdruck ‚Türken‘ ersetzt, zeigt noch einmal Vedats Strategie, die Zuordnung von Menschen zu Nationalstaaten zu vermeiden.
- 19 Die Frage des Interviewers gibt einen interessanten Einblick in die Ambivalenz der Zugehörigkeitsfrage, auf die Vedat mit der Konstruktion einer ‚deutsch-türkischen Sprecherposition‘ reagiert. Die Reparatur („...weil Du Ausländer bist – oder eben – du bist ja Inländer – aber du wirst

- ausgeschlossen, weil die Leute dich für einen Ausländer halten?“*) verweist auf den prekären Status von Vedats Sprecherposition bezogen auf die Semantik nationaler Zugehörigkeit. Einerseits liegt dem Interview die Annahme zugrunde, dass Vedat, gemäß eines dominanten Diskurses Ausländer ist (sonst wäre er nicht interviewt worden), andererseits ist er juristisch gar kein Ausländer, weil er die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt. Das Problem löst der Interviewer, nachdem er seinen Fauxpas bemerkt hat, dadurch, dass er vage auf ‚*die Leute*‘ verweist. Aber Vedat beantwortet diese Frage ohne Zögern.
- 20 Vedat berichtet entgegen seiner Behauptung an anderen Stellen des Interviews auch von eigenen Diskriminierungserfahrungen. Für diese gelten aber die gleichen Schlussfolgerungen, wie für diese ‚indirekte Diskriminierung‘.
  - 21 Nurcan ist mit der Übernahme dieser Sprecherposition der ‚Extremfall‘ unter unseren Interviews.
  - 22 Dabei ist nicht so wichtig, ob man nun gemessen an einer Hochsprache grammatikalisch ‚richtig‘ spricht, sondern das im Sprechen nichts auf eine ‚fremden‘, das heißt außerhalb der territorialen Grenzen Deutschlands liegenden, ‚Herkunft‘ verweist. Das Gleiche gilt für Hautfarbe und Haare.
  - 23 Daneben gibt es selbstverständlich noch eine juristische Dimension der Zugehörigkeit, die quer zu den anderen beiden liegt.
  - 24 Der von Baumann gebrauchte Begriff des ‚demotischen Diskurses‘ im Gegensatz zum ‚dominanten Diskurs‘ erscheint uns als zu zweideutig, weshalb wir im weiteren vom ‚alternativen Diskurs‘ sprechen werden.
  - 25 Macht-Heterotopien sind für Deutschland z.B. beschrieben worden von Tertilt (1996) und Hüttermann (2000), wobei im Gegensatz zu unseren Interviews tatsächlich Verhältnisse der Definitionsmacht über Diskurse zugunsten der ‚Fremden‘ umgedreht wurden.

## Literaturverzeichnis

- Anderson, B., 1988: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzeptes. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Barth, F., 1969: Introduction. S. 9-38 in: Barth, F. (Hrsg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Bergen: Allen & Unwin.
- Bauman, Z., 1991: Moderne und Ambivalenz. S. 23-49 in: Bielefeld, U. (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: Junius.
- Baumann, G., 1996: *Contesting Culture. Discourse of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: University Press.
- Eirmbter, W.H./Hahn, A./Jacob, R., 1993: *AIDS und die gesellschaftlichen Folgen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Elwert, G., 1989: Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 440-464.
- Enzensberger, H.M., 1992: *Die große Wanderung. Dreiunddreißig Markierungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fuchs, M./Berg, E., 1995: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. S. 11-108 in: Berg, E./Fuchs, M. (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Garfinkel, H., 1963: A Conception of and Experiments with „Trust“ as a Condition of Stable Coordinated Actions. S. 187-238 in: Harvey, O.J. (Hrsg.), *Motivation and Social Interaction*. New York: Ronald Press.
- Garfinkel, H., 1964: Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities. *Social Problems* 11: 225-250.
- Geertz, C., 1995: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. S. 7-43 in: (ders.): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goffman, E., 1977: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hahn, A., 1992: Überlegungen zu einer Soziologie des Fremden. *Simmel Newsletter* 2/1: 54-61.
- Hahn, A., 1994: Die soziale Konstruktion des Fremden. S. 140-163 in: Sprondel, W.M. (Hrsg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hahn, A., 1997: „Partizipative“ Identitäten. S. 115-158 in: Münkler, H. (Hrsg.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verl.
- Hall, St., 1996: Introduction. Who Needs Identity? S. 1-17 in: Hall, St./Gay, P. du (Hrsg.), *Questions of Cultural Identity*. London u.a.: Sage.
- Harman, L.D., 1988: *The Modern Stranger. On Language and Membership*. Berlin u.a.: Mouton de Gruyter.
- Hellmann, K.-U., 1998: Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden. S. 401-459 in: Münkler, H. (Hrsg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hirschauer, St., 1999: Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung der Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt. *Soziale Welt* 50/3: 221-247.
- Hüttermann, J., 2000: Der avancierende Fremde. Zur Genese von Unsicherheitserfahrungen und Konflikten in einem ethnisch polarisierten und sozialräumlich benachteiligten Stadtteil. *Zeitschrift für Soziologie* 29/4: 275-293.
- Kristeva, J., 1990: *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Levine, D.N., 1977: Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger. *Sociological Focus* 10/1: 15-29.
- Lofland, L.H., 1973: *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. New York: Basic Books.
- Matter, M., 1987: Dort waren wir Türken – hier sind wir „Deutschler“ (Almancalar). *Zeitschrift für Volkskunde* 83: 47-73.
- Münkler, H./Ladwig, B., 1997: Dimensionen der Fremdheit. S. 11-44 in: Münkler, H. (Hrsg.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Nassehi, A., 1995: Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Betrachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47: 443-463.
- Park, R.E., 1950: *Race and Culture*. Glencoe, Ill: Free Press.

- Schiffauer, W., 1999: Der Mensch und sein Platz auf der Welt. die tageszeitung vom 25.10.1999, S. 18.
- Schlee, G./Werner, K., 1996: Inklusion und Exklusion: Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität. S. 9-36 in: Schlee, G./Werner, K. (Hrsg.), Inklusion und Exklusion. Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Schütz, A., 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. S. 53-69 in: Schütz, A., Gesammelte Aufsätze, Bd. II. Studien zur soziologischen Theorie. (org. 1944). Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A., 1982: Das Problem der Relevanz (hrsg. und erl. von Richard M. Zaner). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sennett, R., 1986: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M.: Fischer.
- Simmel, G., 1992: Exkurs über den Fremden. S. 764-771 in: Simmel, G., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. GSG 11. (org. 1908). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Srubar, I., 1994: Lob der Angst vorm Fliegen. Zur Autogenese sozialer Ordnung. S. 95-120 in: Sprondel, W.M. (Hrsg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stenger, H., 1998a: Soziale und kulturelle Fremdheit. Zur Differenzierung von Fremdheitserfahrungen am Beispiel ostdeutscher Wissenschaftler. Zeitschrift für Soziologie 27/1: 18-38.
- Stenger, H., 1998b: „Deshalb müssen wir uns noch fremd bleiben...“ Fremdheitserfahrungen ostdeutscher Wissenschaftler. S. 305-400 in: Münkler, H. (Hrsg.), Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag.
- Stichweh, R., 1992: Der Fremde – Zur Evolution der Weltgesellschaft. Rechtshistorisches Journal 11: 295-316.
- Stichweh, R., 1997a: Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz. S. 45-64 in: Münkler, H. (Hrsg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Stichweh, R., 1997b: Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden. S. 165-183 in: Luthé, H.O./Wiedenmann, R.E. (Hrsg.), Ambivalenz. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten. Opladen: Leske + Budrich.
- Stichweh, R., 1997b: Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft. Soziale Systeme 3/1: 123-136.
- Tertilt, H., 1996: Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt/ M.
- Waldenfels, B., 1990: Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B., 1995: Das Eigene und das Fremde. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43/5: 611-620.
- Waldenfels, B., 1997a: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B., 1997b: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden. S. 65-83 in: Münkler, H. (Hrsg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verl.

Waldenfels, B., 1998: Grenzen der Normalisierung, Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Weber, M., 1972: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. (5., rev. Aufl.). Tübingen: J.C.B. Mohr.

Wittgenstein, L., 1977: Philosophische Untersuchungen. (org. 1958). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wolbert, B., 1995: Der getötete Paß. Rückkehr in die Türkei. Eine ethnologische Migrationsstudie. Berlin: Akademie Verlag.

Boris Nieswand, *Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Postfach 110351, D-06017 Halle/Saale*

E-mail: [nieswand@eth.mpg.de](mailto:nieswand@eth.mpg.de)

Ulrich Vogel, *Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld*

E-mail: [ulrich-vogel@uni-bielefeld.de](mailto:ulrich-vogel@uni-bielefeld.de)