

Ethnisierung und Differenzerfahrung: Fremdheit als alltägliches und als methodologisches Problem

Bohnsack, Ralf; Nohl, Arnd-Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

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

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bohnsack, R., & Nohl, A.-M. (2001). Ethnisierung und Differenzerfahrung: Fremdheit als alltägliches und als methodologisches Problem. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 2(1), 15-36. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-280438>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Ralf Bohnsack, Arnd-Michael Nohl

Ethnisierung und Differenzerfahrung: Fremdheit als alltägliches und als methodologisches Problem

Zusammenfassung

Auf der Grundlage einer umfangreicheren empirischen Analyse der Erfahrungen jugendlicher Migranten und Migrantinnen haben wir zwei Arten bzw. Dimensionen alltäglicher, d.h. existentieller Fremdheit von grundsätzlicher Bedeutung unterschieden: zum einen die Erfahrungen der Ethnisierung, welche die (Fremd-) Konstruktion von Identität betreffen, die das zentrale Thema gegenwärtiger Migrationsforschung darstellt. Die andere – zumeist vernachlässigte – Dimension der Fremdheit ist diejenige der Differenzerfahrungen, welche die alltägliche Praxis habituellen Handelns, also die Habitusformation der Jugendlichen, betreffen. Insbesondere diese Differenzerfahrungen werden auf der Grundlage empirischer Belege erläutert.

In einer Selbstreflexion auf unsere eigene AnalyseEinstellung als Sozialforscher unterscheiden wir – mit Bezug auf die Forschungstraditionen der Mannheimschen Wissenssoziologie und der Chicagoer Schule – diese existentiellen Probleme der Fremdheit von der Fremdheit als methodischem Prinzip. Dabei wird das Zusammenspiel von Vertrautheit und Fremdheit im Verhältnis der Forschenden zu ihrem Feld methodologisch begründet.

Abstract

On base of a larger empirical research about young migrants we could differentiate two manners or dimensions of strangeness which are of principle importance: One dimension is that of experiences of ethnization which concerns the construction of social identity by others and which is the central topic of actual migration research. The other – mostly neglected – dimension concerns the experiences of difference in the everyday habitualized action, in the formation of the habitus of the young people. Especially these experiences of difference are explained on base of empirical evidence.

In self-reflection on our own analytical stance as social researchers these existential problems of strangeness are differentiated from strangeness as a methodical principle – with references to the sociology of knowledge (Karl Mannheim) and the tradition of Chicago School. Finally the interplay between familiarity and strangeness of the researchers in relation to the field is methodologically substantiated.

Das Problem des „methodisch kontrollierten Fremdverstehens“ ist eng mit der Entwicklung der qualitativen Methoden in Deutschland und deren Begründung verbunden. Die Traditionen, in denen dieser von der Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (1973, S. 433) geprägte Begriff bzw. die mit ihm verbundene methodologische Sensibilität stehen, sind diejenigen der Chicagoer Schule, der Phänomenologischen Soziologie, der Wissenssoziologie (Mannheimscher Prägung) und schließlich der Ethnomethodologie.

Doch gilt es zu unterscheiden zwischen der Fremdheit als einem *methodischen Prinzip* bzw. einer Analyseeinstellung auf der einen und einer *existentiellen* Fremdheit auf der anderen Seite. Letztere ist noch einmal zu differenzieren in eine Fremdheit, die für jedwede intersubjektive Beziehung in Anspruch genommen wird (wie u.a. in der Phänomenologischen Soziologie von Alfred Schütz) und eine Fremdheit, die nur für jene sozialen Beziehungen gilt, in denen ich mit dem jeweiligen anderen die Gemeinsamkeiten einer Sozialisationsgeschichte, einer sozialen Lagerung, eines Milieus nicht teile (wie u.a. in der Wissenssoziologie von Karl Mannheim).

In unserem Beitrag skizzieren wir zunächst (in Kap. 1), welche Bedeutung der Fremdheit in unserer eigenen Methodologie zukommt, und erläutern dabei auch das Verhältnis zum Konstruktivismus, welcher u.a. innerhalb der Migrationsforschung einen zentralen Stellenwert einnimmt. Auf der Grundlage eigener empirischer Ergebnisse aus dem Bereich der Migrationsforschung unterscheiden wir zwei Ebenen der Fremdheitserfahrung, denen zugleich eine grundlagentheoretische Bedeutung zukommt: zum einen die Ebene der *Ethnisierung* als diejenige der (Fremd-) Konstruktion von sozialer *Identität* (Kap. 2), zum anderen die Ebene des alltagspraktischen Handelns. Erfahrungen von Fremdheit sind hier *Differenzerfahrungen*, die die habitualisierte Alltagspraxis, also den *Habitus* betreffen.

Mit derartigen Differenzerfahrungen bei jugendlichen Migrant(inn)en, mit Erfahrungen der ‚Sphärendifferenz‘, befassen wir uns in der Hauptsache in diesem Aufsatz (Kap. 3). Abschließend (Kap. 4) beleuchten wir – indem wir zu den einleitenden methodologischen Reflexionen zurückkehren – noch kurz unsere eigenen Differenzkonstruktionen, also (Leit-) Differenzen der Forschenden, die die spezifische methodische Fremdheitsrelation zu ihrem Gegenstand ausmachen.

1. Fremdheit und genetische Analyseeinstellung

Hinsichtlich der methodologischen Prinzipien unserer eigenen qualitativen Analyse stützen wir uns auf jene beiden Traditionen, bei denen Fremdheit als existenzielles Problem und zugleich als methodisches Prinzip die gesamte Architektur der Theoriebildung geprägt hat, nämlich die Chicagoer Schule und die Wissenssoziologie Mannheimscher Prägung. Beide Traditionen schließen (wenn auch im Fall von Mannheim nicht explizit) an Simmels soziologische Kategorie des Fremden an¹ und sind hinsichtlich der für uns entscheidenden Arbeiten in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden, in einer Zeit, in der das Individuum zur „Distanzierung“ (Mannheim 1952, S. 241) oder „Lebensdistanzie-

rung“ (Mannheim 2000, S. 59) befähigt bzw. gezwungen wurde. Diese resultiert aus der „sozialen Differenzierung der Gruppen“ (ebd., S. 60) bzw. aus dem „Aufgelockertsein“ einer einzigen allübergreifenden (religiösen) Weltanschauung (Mannheim 1980, S. 288), welche wiederum in engem Zusammenhang mit Phänomenen des sozialen Wandels, der sozialen Mobilität, aber nicht zuletzt auch der Migration zu sehen ist (vgl. Mannheim 1952, S. 241).

Phänomene der Migration waren zentraler Gegenstand der empirischen Forschung der Chicagoer Schule.² Nach Georg Simmel (1992, S. 764), dessen Einfluss auf die Chicagoer Schule nicht unwesentlich war, ist der „potenziell Wandernde“ der Fremde par excellence. Ausgangspunkt der empirischen Analysen der Chicagoer Schule und der methodologischen Reflexionen Mannheims waren die Fremdheitsrelationen zwischen den unterschiedlichen ‚sozialen Welten‘ („social worlds“; vgl. Strauss 1978) bzw. „Erfahrungsräumen“ (Mannheim 1980).³ In Mannheims Analysen standen die daraus resultierenden Probleme der „Standortgebundenheit“ und der „Aspektstruktur“ des Wissens im Zentrum. Mannheim nimmt damit postmoderne Fragestellungen vorweg.⁴ Das Individuum bzw. die konkrete Gruppe hat immer schon teil an unterschiedlichen Erfahrungsräumen. Diese sind u.a. milieu-, generations- und geschlechtsspezifischer Art. Oder anders formuliert: Der *konkrete* Erfahrungsraum eines Individuums bzw. einer realen Gruppe ist immer schon das Resultat einer wechselseitigen Durchdringung unterschiedlicher *abstrakter* Erfahrungsräume.⁵ Während dort, wo die beteiligten Individuen gemeinsame Erfahrungsräume miteinander teilen, sie im Sinne einer *konjunktiven* Verständigung einander unmittelbar zu „verstehen“ vermögen, vollzieht sich die Verständigung zwischen den unterschiedlichen Erfahrungsräumen auf dem Wege der *kommunikativen* Verständigung, d.h. auf dem Wege der *Interpretation* (vgl. dazu: Mannheim 1980, S. 271ff.). Eine derartige Auseinandersetzung zwischen Diskurspartnern unterschiedlicher Standorte bzw. ‚sozialer Lagerungen‘ vollzieht sich allerdings in mancher Hinsicht auch in der „Weise des Aneinandervorbeiredens“ – wie Mannheim (1952, S. 240) es formuliert. Die Fremdheit bleibt also unbemerkt, wird nicht thematisch, ist reflexiv gar nicht zugänglich (vgl. dazu auch Matthes 1992).

Auf die Herausforderung der Eigenlogiken der sozialen Welten oder Erfahrungsräume mit ihren je unterschiedlichen Wahrheiten haben die Mannheimsche Wissenssoziologie und die Chicagoer Schule (auch hier zeigen sich Gemeinsamkeiten zwischen beiden Traditionen) mit einer distanzierten Analyseinstellung reagiert, die wir als prozessanalytische oder auch „genetische Einstellung“ (Mannheim 1980, S. 85) bezeichnen möchten. Diese *methodische* Fremdheitshaltung hat Mannheim unter dem Begriff der *dokumentarischen Methode* bereits in den 20er Jahren ausgearbeitet (vgl. Mannheim 1964a; Bohnsack 2000; Bohnsack et al. 2001a).

Es wird hier deutlich, dass die methodische Fremdheitshaltung zwar in der Auseinandersetzung mit den Erfahrungen existentieller Fremdheit ihre Ursprünge hat, sich aber gleichwohl von ihr unterscheidet. In der methodischen Fremdheitshaltung, der prozessanalytischen Einstellung also, wird die Frage nach dem faktischen Wahrheitsgehalt und der (normativen oder moralischen) Richtigkeit kultureller und gesellschaftlicher Tatsachen „in Klammern gesetzt“ (Mannheim 1980, S. 88). Eine derartige „Einklammerung des Geltungscharak-

ters“ (ebd.) objektivistischer Vorannahmen ermöglicht den Wechsel von der Frage, *was* kulturelle oder gesellschaftliche Tatsachen *sind*, zur Frage danach, *wie* diese sozial, d.h. interaktiv und erlebnismäßig, *hergestellt* werden.

Der Forschungsstil der Chicagoer Schule ist durch eine vergleichbare Einstellung geprägt, die sich in der prozessanalytischen Rekonstruktion individueller und vor allem kollektiver Entwicklungsverläufe zeigt: zum Beispiel in der Analyse der „natural history“ des jüdischen Ghettos (Wirth 1956) oder des „life cycle“ jugendlicher Migrantinnen am Rande der Prostitution (Cressey 1932) und der Analyse des Einstiegs in die kriminelle Karriere (Thrasher 1927; Shaw 1930).

In dieser AnalyseEinstellung finden sich auch Grundlagen des konstruktivistischen Programms, zu dem es bei Luhmann (1990, S. 95) heißt: „Die Was-Fragen verwandeln sich in Wie-Fragen“. Die Ethnomethodologie als Vorreiterin des Konstruktivismus hat diese prozessanalytische Einstellung weiter ausgearbeitet und dabei zugleich das Erbe der Wissenssoziologie wie auch der Chicagoer Schule angetreten. Ihr erscheint „die objektive Realität der sozialen Tatsachen als eine fortlaufende Durchführung (‘accomplishment’) der aufeinander abgestimmten Aktivitäten des täglichen Lebens“ (Garfinkel 1967a, S. VII).

1.1 Methodologische Bezüge zu aktuellen konstruktivistischen Zugängen

Die Ethnomethodologie und mit ihr jene Variante des Konstruktivismus, die heute auch die Migrationsforschung entscheidend beeinflusst, bleiben allerdings in einer Hinsicht hinter dem Analysepotential der Chicagoer Schule und der Mannheimschen Wissenssoziologie zurück. Diese Variante des Konstruktivismus, wie sie in der bundesdeutschen Migrationsforschung u.a. von Bukow/Llaryora (1988) und Radtke (1990) vertreten wird, erfasst in ihren empirischen Analysen lediglich eine spezifische Ebene der Herstellung von Realität – und zwar diejenige der interpretierenden oder definitorischen Herstellung. Untersucht und de-konstruiert werden Fremdinterpretationen, -definitionen oder *-zuschreibungen* und die Auseinandersetzung der Betroffenen mit diesen Konstruktionen, die ihnen (zumindest zunächst) exterior bleiben. Sie betreffen die Ebene der *sozialen Identität*. Dieser Begriff meint – genau in dem Sinne, wie er von Goffman (1963) mit dem Konzept der *virtualen* sozialen Identität ausgearbeitet worden ist – die (mehr oder weniger stereotypen) Erwartungen, Entwürfe, die Fremdidentifizierungen oder Fremdbilder, mit denen der Einzelne sich auseinandersetzt, die er übernimmt oder von denen er sich distanziert, wie Goffman (1961) in seinen Untersuchungen zur Rollendistanz gezeigt hat.

Zu unterscheiden von derartigen *Entwürfen* oder *Erwartungen* des Handelns ist das realisierte Handeln selbst als ein *habitualisiertes* und *inkorporiertes* Handeln. Ein Verständnis dieses Handelns erschließt sich mir nicht, indem ich den Entwurf, an dem sich der Akteur orientiert, nachvollziehe (vgl. Schütz 1971), sondern aus der Beobachtung der Ablauf-, der Prozessstruktur, des *modus operandi* dieses Handelns.⁶ Dieser Handlungsstruktur entspricht – im Unterschied zur Ebene der *Identität* – der Begriff des *Habitus* (Bourdieu 1974), des habituellen Handelns (Bohnsack et al. 1995). Auf beiden Ebenen des Handelns – Identität wie Habitus – finden sich Fremdheitserfahrungen. Die Ebenen lassen

sich allerdings deutlich voneinander unterscheiden. Von *Differenzenerfahrungen* sprechen wir ausschließlich mit Bezug auf die Ebene des habituellen Handelns. Beide Ebenen werden im Folgenden genauer zu durchleuchten sein.

1.2 Die konstruktivistische Kritik an der qualitativen Migrationsforschung

Der konstruktivistische Diskurs in der Migrationsforschung hat sich – wie erwähnt – im Wesentlichen mit den Fremdheitserfahrungen auf der Ebene der Identität, also mit Fremdidentifizierungen auseinandergesetzt. Im Hinblick auf die Dekonstruktion von stereotypen Fremdidentifizierungen, wie sie dem Common Sense eigen sind, kommen dem Konstruktivismus in der Migrations- wie aber auch in der Gender- und der Devianzforschung unbestreitbare Verdienste zu. Und dies gilt insbesondere auch für die selbstreflexive Kritik an den Konstruktionen seitens der Sozialwissenschaftler selbst. Im Bereich der Migrationsforschung wendet sich diese Kritik in den letzten Jahren auch an die Adresse der qualitativen Sozialforschung. Die qualitative Sozialforschung, die ihre methodische Neuorientierung ja im Kern damit begründet hatte, dass die quantitative oder standardisierte Sozialforschung ein methodisch kontrolliertes Fremdverstehen zu leisten nicht in der Lage sei, wurde nun dahingehend kritisiert, dass die untersuchte Fremdheit von ihr selbst, also als methodisches Artefakt, in manchen Bereichen überhaupt erst konstruiert, d.h. als unhinterfragte Unterstellung der empirischen Analyse zugrundegelegt wurde.

So wirft Radtke (1991, S. 103) der qualitativen Migrationsforschung vor, in ihr sei „die These von der Relevanz der Kulturdifferenz für die Beurteilung der Migrationsprobleme, ein impliziter Kulturdeterminismus und die damit einhergehende Defizitannahme, die eine erhöhte Konflikthaftigkeit des Sozialisationsgeschehens unterstelle, zum implizit strukturierenden Rahmen der Betrachtung“ geworden. Diese Kulturalisierung oder Ethnisierung des Migrationsproblems bleibe dem Common Sense, vor allem den Deutungsangeboten der öffentlichkeitswirksamen politischen Diskurse verhaftet.

In eine ähnliche Richtung zielt auch die Kritik von Bommers (1996) an der qualitativen Migrationsforschung, der die Tendenzen zur Kulturalisierung und Ethnisierung in der qualitativen Forschung an exemplarischen Studien zu konkretisieren vermag. Diese Kritik erscheint zwar zunächst schlüssig und nachvollziehbar. Bommers (1996, S. 206) führt diese Tendenzen in der qualitativen Migrationsforschung dann allerdings im Wesentlichen auf „eine mangelnde analytische Distanz zu den Teilnehmerkategorien“ zurück, die überdies „als besondere methodologische Dignität ausgegeben“ werde (ebd.). Impliziert ist hier die Unterstellung, dass den Teilnehmerkategorien selbstethnisierende oder kulturalisierende Bedeutungsgehalte innewohnen, denen der Forscher nicht aufsitzen dürfe. Dies erscheint uns allerdings nicht hinreichend erwiesen und widerspricht unseren eigenen Forschungsergebnissen. Denn hinter dieser Unterstellung verbirgt sich der Schluss von einer Verwendung ethnischer Kategorien (z.B. ‚deutsch‘ oder ‚türkisch‘) seitens der Teilnehmer/innen auf deren Selbstethnisierung, auf die Übernahme einer ethnisierenden Identität. „Es muß aber bezweifelt werden, ob jede Verwendung von Kultur- und Ethnizitätskategorien in einem praktischen Zusammenhang ideologische Funktion hat“, heißt es dazu

bei Hamburger (1999, S. 171). Um hier zu validen Analysen zu gelangen, ist es notwendig, den ‚indexikalen‘ Bedeutungsgehalt derartiger (ethnischer) Kategorien im Zuge einer Rekonstruktion der Relevanzsysteme oder Erfahrungsräume der Akteure und vor allem auf der Grundlage jener Handlungspraxis zu erschließen, die für ihr handlungsleitendes Erfahrungswissen konstitutiv ist. Dieser *praxeologische* Zugang (vgl. dazu: Bohnsack 2000, Kap. 10) bleibt einer enggeführten konstruktivistischen Perspektive zumeist verschlossen. Im Folgenden wird also – wie Ursula Apatzsch (1999, S. 481) es formuliert – „in der abduktiven Rekonstruktion die generierende Logik erschlossen, aufgrund derer überraschende Praxen der Jugendlichen als Antwort auf vorliegende Problemstellungen interpretiert werden“ können.

2. Die Fremdzuschreibung von Fremdheit: die Ebene der Identitätskonstruktion

Dass die Verwendung ethnischer Kategorien noch keine (Selbst-) Ethnisierung im Sinne der Konstruktion ethnischer Identitäten implizieren muss, erschließt sich oft erst, wenn wir die Semantik der Kategorien der Akteure auf der Grundlage ihres handlungsleitenden Wissens rekonstruieren. Dieses Wissen wird in (detaillierten) Erzählungen und Beschreibungen entfaltet, wie wir sie in einem Forschungsprojekt über Migrant(inn)en erhoben haben. Im Focus der Untersuchung standen männliche Jugendliche aus türkischen Einwanderungsfamilien in einem Berliner Bezirk – weibliche Jugendliche wurden hauptsächlich als Vergleichsgruppe herangezogen (s. Kap. 3.4).⁷

Den Unterschied zwischen einer Verwendung ethnischer Begriffe einerseits und einer ethnischen Identifizierung andererseits möchten wir an einem empirischen Beispiel aus diesem Projekt veranschaulichen: In einer Gruppendiskussion spricht Duran über seine Erfahrungen auf der Polizeiwache. Als er eine Anzeige zu erstatten versucht, wird er aufgefordert, seinen Pass zu zeigen. Er erklärt daraufhin, dass er keinen deutschen Pass habe, sondern ein „türkischer Mitbürger“ sei.⁸ Seitens der Polizei wird ihm nun keine Gelegenheit mehr gegeben, die Anzeige zu erstatten. Vielmehr muss er sich einer Ausweiskontrolle unterziehen. An dieser Stelle heißt es in der Erzählung plötzlich: „da hab ich bemerkt ich bin Türke ((kurzes Auflachen)) ich bin Ausländer“.

Das wesentliche Problem in dieser Situation besteht für Duran in der Erfahrung, dass er von jemandem, der sich *unter anderem auch* durch eine türkische Herkunft, durch eine Migrationsbiographie auszeichnet, in jemanden ‚transformiert‘ wird, der vor allem und zunächst einmal ein Türke *ist*. Die türkische Herkunft wird zum übergreifenden Rahmen der sozialen Identifizierung. Es ist diese Transformation, die Duran in der Dramaturgie seiner Erzählung innerhalb der Gruppendiskussion markiert. Nachdem ihm seine Freunde beigespflichtet haben, heißt es dann: „man wird immer konfrontiert irgendwie, dass man immer Türke is.“ Das Problem besteht – um es mit Garfinkel (1967b) zu formulieren – in der Konstruktion einer „totalen Identität“. Der Prozess der Ethnisierung hat diese totale Identifizierung mit anderen derartigen ‚kommunikativen

Ritualen‘ – z.B. der Kriminalisierung oder Pathologisierung – gemeinsam. Es ist eben diese Konstruktion einer totalen Identität, durch die der Einzelne, wie es bei Garfinkel (1967b, S. 210) heißt, „nach ‚außen‘ gestellt“ und „fremd‘ gemacht“ wird.

Die für Ethnisierung konstitutive ‚totale Identifizierung‘ dokumentiert sich nicht allein in ‚handfesten‘ Reaktionen wie den oben beschriebenen der Verweigerung einer Amtshandlung durch die Polizei, sondern auch – und zudem wohl häufiger – in flüchtigen Reaktionen wie zum Beispiel denjenigen des Blickwechsels. Im Rahmen unserer Feldforschung wurde Mitarbeitern des Projekts seitens der Jugendlichen die Frage gestellt: „Wie haltet ihr es denn mit Blicken gegen Türken“. Wie der weitere Verlauf des Gesprächs zeigte, handelte es sich hier nicht um einen moralischen Vorwurf an die Feldforscher. Vielmehr wurden diese als Experten für diskriminierende Blicke, also als Experten für Ethnisierung und Fremdidentifizierung, befragt. Die jungen Männer erhofften sich somit fachlichen Rat bei ihrer eigenen Analyse dieser Fremdheitserfahrung. Darin dokumentiert sich eine abgeklärte, eine moralisch distanzierte Haltung gegenüber diesen Erfahrungen, die uns immer wieder überraschte und auf die wir weiter unten noch genauer eingehen werden.

Probleme der Diskriminierung, wie sie mit derartigen Blickkontakten verbunden sein können, beginnen nicht erst bei offensichtlich feindseligen Blicken, sondern z.B. bereits bei Signalen einer erhöhten Aufmerksamkeit, in der sich Misstrauen dokumentiert. Da diese Signale nicht im Medium der Sprache, sondern in demjenigen des Bildes vermittelt werden, sind sie von hoher Komplexität, denn ein Blick sagt ja bekanntlich ‚mehr als tausend Worte‘. Gerade deswegen sind diese Botschaften aber auch nicht oder nur sehr schwer einklagbar bzw. metakommunizierbar. Sie sind einer offenen Auseinandersetzung kaum zugänglich.

Die Erfahrungen verdeckter Diskriminierung können sich naturgemäß lediglich auf sehr abstrakte Indizien stützen. Wenn die Jugendlichen sich darauf berufen, laufen sie Gefahr, als vorurteilsbehaftet kritisiert zu werden. Sie geraten somit möglicherweise selbst in Zweifel darüber, ob ihre Erfahrungen denn nun authentisch sind oder bereits das Produkt eigener stereotyper Wahrnehmung. Es sind die hieraus resultierenden Handlungsunsicherheiten, also die Konsequenzen für die *Handlungspraxis*, welche für die Jugendlichen das eigentliche Problem darstellen, nicht aber – oder zumindest in erheblich geringerem Maße – die Erfahrung der moralischen Aggression oder Degradierung selbst, denen sie, wie dargelegt, moralisch distanziert gegenüberstehen.

3. Fremdheit als Differenzenerfahrung: die Ebene habituellen Handelns

Die Hintergründe, die für diese moralisch distanzierte Haltung und insgesamt für den Umgang mit den alltäglichen Prozessen der Stigmatisierung ausschlaggebend sind, werden sichtbar, wenn wir uns genauer der Alltagspraxis der Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration zuwenden. Wir wechseln nunmehr von der Ebene der Rekonstruktion oder De-Konstruktion von Common-Sense-Typenbildungen *über* das Handeln der Jugendlichen zur Rekonstruktion ihrer

Handlungspraxis selbst. Es ist dies der Wechsel von der Ebene der Fremdidentifizierungen und der Auseinandersetzung mit ihnen, also von der Ebene der *sozialen Identität*, zur Ebene des *sozialen Habitus*. Es geht nun darum, den zentralen modus operandi der Handlungspraxis herauszuarbeiten. Wir werden darlegen, inwieweit dieser modus operandi aus der Migrationsgeschichte resultiert, die von den Eltern begonnen wurde, in die die Jugendlichen aber immer noch eingebunden sind. Dieser modus operandi erschließt sich aus der direkten Beobachtung der Praxis und aus Erzählungen und Beschreibungen dieser Praxis.

Unsere diesbezüglichen Interpretationen ließen eine Differenz sichtbar werden zwischen zwei strikt voneinander abgegrenzten Bereichen der Lebens- und Alltagspraxis: dem Bereich der Familie, Verwandtschaft und ethnischen Community *einerseits* und demjenigen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und ihrer Institutionen *andererseits*. Zu letzterem gehören neben der ethnizierenden Fremdidentifizierung u.a. auch die institutionalisierten Ablaufmuster in Schule und Ausbildung mit ihren moralischen Anforderungen. Die alltagspraktische oder habituelle Herstellung von Differenz erhält eine gewisse Plausibilität zunächst von daher, dass sie die Bewältigung von Erfahrungen der Fremdidentifizierung und Ethnizierung ermöglicht. Sie ermöglicht eine Grenzziehung gegenüber der äußeren Sphäre, in der die Jugendlichen mit diesen Fremdidentifizierungen konfrontiert werden, und somit eine gewisse Immunisierung gegenüber diesen Ethnizierungen.

Dass aber gerade dieser Weg der Bewältigung gewählt wird, hat wiederum seine Bewandnis darin, dass diese Differenz in der Sozialisationsgeschichte der Migration und deren Tradierungszusammenhang verankert ist.

3.1 Handlungspraxis und Sphärendifferenz

Die habituelle Herstellung von Differenz ist nicht Gegenstand *expliziter*, d.h. theoretisch-reflexiver Darstellungen. Sie begegnet uns in *impliziter* oder *atheoretischer* Weise, d.h. in Form von Beschreibungen und Erzählungen der Alltagspraxis, die zumeist auch Bezug auf den Migrationshintergrund nehmen. Gelegentlich werden die Differenzerfahrungen allerdings auch in *expliziten* Formulierungen zum Ausdruck gebracht. So heißt es beispielsweise in einer Gruppendiskussion: „man ist zu Hause ganz anders, als man draußen ist“ oder: „ja zu Hause, die haben von gar nichts ne Ahnung“. Diese strikte Differenzierung zweier *Sphären* – einer *inneren* („zu Hause“) und einer *äußeren* („draußen“) – findet sich in anderen Gruppen in analoger Weise. Beispielsweise dort, wo vom „Respekt“ dem Vater gegenüber die Rede ist. Dieser „Respekt“ gebietet es, spezifische Bereiche des eigenen Handelns innerhalb der Familie zu unterlassen, ja nicht einmal zu thematisieren: angefangen beim Rauchen bis hin zur Beziehung zu den Freundinnen und auch den Konflikten mit der Polizei. Das heißt, spezifische Bereiche der eigenen Handlungspraxis werden aus der innerfamiliären Kommunikation und Interaktion ausgeklammert.

Auf dem Wege des Vergleichs von Gruppen Jugendlicher türkischer Herkunft aus ganz unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen oder Milieus konnte diese Orientierungsfigur der ‚Sphärendiskrepanz‘ oder eben ‚Sphärendifferenz‘ bestätigt und in generalisierter Weise gefasst und begrifflich definiert werden. Die

Differenz von innerer und äußerer Sphäre ist uns bei allen Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration in mehr oder weniger ausgeprägter Weise begegnet.⁹ Sie erscheint somit als zentrales Charakteristikum eines migrationspezifischen Erfahrungsraums, als Charakteristikum einer ‚Migrationslagerung‘.¹⁰

Die Problematik der Sphärendifferenz findet sich in den unterschiedlichsten Bereichen der Alltagspraxis. In besonders markanter Form begegnet sie uns im Bereich der Geschlechterverhältnisse. In den Gruppendiskussionen und Interviews erhält sie also vor allem dort einen focussierten Stellenwert, wo z.B. seitens der jungen Männer die Beziehung zu den Freundinnen und potenziellen Ehepartnerinnen thematisiert wird. Aus Gründen der leichteren Überschaubarkeit und Vergleichbarkeit werden wir uns in der folgenden Darstellung vor allem auf diesen Bereich der Alltagspraxis – also denjenigen der Geschlechterverhältnisse – konzentrieren.

Im Zuge der Anbahnung von Beziehungen zu potentiellen Ehepartnerinnen kommt es zum Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Arten oder Wegen der Stiftung solcher Beziehungen. Dieser erweist sich als Konflikt zwischen zwei prinzipiell verschiedenen Modi der Sozialität: In der Partnerbeziehung kann eine Gemeinsamkeit, eine – wie wir es nennen – ‚habituelle Übereinstimmung‘ zwischen den Partnern durch zwei unterschiedliche Praxen hergestellt werden: Die eine Praxis ist diejenige, bei der die wechselseitige Anerkennung der Ehepartner in einem tradierten Modus der Ehestiftung sich entfaltet, nämlich auf dem Wege der ‚Vermittlung‘ durch die Eltern. Diese Vermittlung ist in Gemeinsamkeiten der sozialen und sozialräumlichen Herkunft der Ehepartner fundiert (z.B. der gemeinsamen Herkunft ihrer Eltern und/oder Verwandten aus derselben Region oder sogar demselben Dorf). Grundlage für diese Art von Sozialität, für diesen Modus der Herstellung habitueller Übereinstimmung ist somit primär die *soziale Identität* der Partner, welche ihnen durch ihre Herkunft zugeschrieben ist.

Im deutlichen Kontrast dazu steht eine Praxis, bei der die wechselseitige Anerkennung der Ehe- und Beziehungspartner und die Suche nach einer habituellen Übereinstimmung sich primär auf der Basis der je individuellen, *persönlichen* Perspektive und *Identität* der Beteiligten vollzieht. Dazu gehört dann u.a. auch die romantische Liebe.

Damit sind zwei zunächst inkompatible Existenzweisen verbunden: Letztere Existenzweise, also diejenige auf der Basis der persönlichen Identität der Beteiligten, entspricht dem Modus der Sozialität der dominanten Kultur und ist somit der *äußeren Sphäre* zuzurechnen. Für erstere Existenzweise stellt die Familie, Verwandtschaft und ethnische Community, also die *innere Sphäre*, den übergreifenden, den primären Orientierungsrahmen dar.

Der Existenzweise der inneren Sphäre entspricht ein männlicher Habitus, auf den bisweilen mit der begrifflichen Metapher der ‚Ehre des Mannes‘ Bezug genommen wird. Hinter der Metapher der ‚Ehre des Mannes‘ verbergen sich Elemente eines tradierten Habitus wie aber auch Probleme mit diesem Habitus. Dieser Probleme sind auch diejenigen Jugendlichen gewärtig, die diese Metapher selbst nicht verwenden. Elemente dieses Habitus, der im Milieu des türkischen Dorfes verankert ist,¹¹ werden über die Elterngeneration und die türkische Community vermittelt. Diese Elemente sind allerdings in der aktuellen Handlungspraxis der Aufnahmegesellschaft nicht so ohne weiteres realisierbar bzw.

habitualisierbar. Der mit dem Habitus der männlichen Ehre verbundene Modus der Suche nach habitueller Übereinstimmung und habitueller Sicherheit erscheint in der zweiten Migrationsgeneration nicht mehr bruchlos inkorporierbar.

Die Differenz zwischen innerer und äußerer Sphäre und die damit verbundenen habituellen Unsicherheiten werden erst in der *Adoleszenzphase* (vgl. hierzu Bohnsack/Nohl 1998; Nohl 2001a, S. 119ff.) und dort ganz besonders im Bereich der Geschlechterverhältnisse wirklich zum Problem. Dies betrifft vor allem jene Phase der späten Adoleszenzentwicklung, in der biographisch relevante Perspektiven im Bereich von Ehe und Familie entfaltet werden. In dieser Phase hat die Beziehung zu den jungen Frauen den Charakter ihrer biographischen Unverbindlichkeit und Folgenlosigkeit verloren, durch die vor allem die bisherigen – eher episodalen – Beziehungen geprägt waren.

Die aus der Migrationslagerung resultierenden Konflikte der Sphärendifferenz stellen, wie erwähnt, ein generelles, d.h. relativ milieunabhängiges Problem der Jugendlichen der zweiten Migrationsgeneration dar. Diese generelle *migrationstypische* Problematik wird jedoch *milieutypisch* in sehr unterschiedlicher Weise bearbeitet und bewältigt.

3.2 Die Sphärendifferenz in ihren milieutypischen Variationen

Es lassen sich vier Wege des Umgangs mit der aus der Migrationslagerung resultierenden Sphärendifferenz unterscheiden (vgl. dazu die Übersichtsmatrix). In diesen unterschiedlichen Wegen werden milieutypische Variationen der migrationstypischen Problematik sichtbar. Innerhalb dieser vier Milieus lassen sich noch einmal zwei grundsätzliche Wege unterscheiden: Einerseits finden wir jene Jugendlichen, die *zwischen* den beiden Sphären *stehen* oder jenseits von ihnen. Davon zu unterscheiden sind diejenigen, für die der Modus der Sozialität und die Moral der *inneren* Sphäre zum primären Orientierungsrahmen wird, die sich gleichsam in die innere Sphäre *zurückziehen*.

Rückzug auf die innere Sphäre	Zwischen innerer und äußerer Sphäre
Exklusivität der inneren Sphäre	Sphären(dif)fusion
– Bindung an die Moral der inneren Sphäre bei gleichzeitiger	– Orientierung an einer Kongruenz bzw. Fusion von innerer und äußerer Sphäre bei gleichzeitiger
– Nichtakzeptanz und Intoleranz gegenüber den moralischen Vorstellungen in der äußeren Sphäre	– Diffusion in der Handlungspraxis
Primordialität der inneren Sphäre	Die Suche nach einer dritten Sphäre
– Orientierung an der inneren Sphäre mit ihren tradierten sozialen Identitäten bei gleichzeitiger	– Distanz gegenüber beiden Sphären, ihrer Moral und ihren lebenszyklischen Erwartungen und Ablaufmustern
– Toleranz gegenüber den moralischen Vorstellungen in der äußeren Sphäre	– Konstitution einer dritten Sphäre (z.B. in der Handlungspraxis des Breakdance)
– Orientierung an einer Unvermittelbarkeit der beiden Sphären und strategischer Umgang damit	

Die Exklusivität der inneren Sphäre

Wir beginnen die Darstellung mit einem extremen Typus, der uns nur sehr selten begegnet ist. Wir bezeichnen ihn als denjenigen der ‚*Exklusivität der inneren Sphäre*‘. Er steht am Anfang unserer Darstellung, da hier das Problem der Sphärendifferenz in zugespitzter und somit besonders markanter Weise von den Jugendlichen ausagiert wird.

Dieser Weg des ‚Rückzugs‘ in die innere Sphäre ist durch eine starke Bindung an bzw. Fixierung auf die Moral und den Modus der sozialen Identität in der inneren Sphäre charakterisiert. Diese Fixierung geht mit einer Nichtakzeptanz oder Intoleranz gegenüber anderen, also zur äußeren Sphäre zählenden, Orientierungen und moralischen Haltungen einher. So heißt es in einer Gruppe dieses Typus: „In meinen Augen haben deutsche Männer gegenüber Frauen, also sind keine Männer für mich“. ¹² Den ‚deutschen Männern‘ wird die „Ehre“, wie die Jugendlichen es nennen, deshalb abgesprochen, weil sie es beispielsweise erlauben, dass ihre Ehefrau mit Arbeitskollegen Essen geht und sich somit in einer Art und Weise in der Öffentlichkeit bewegt, die anderen Männern Gelegenheit bietet, die Grenze zur inneren Sphäre zu überschreiten. Mehr noch erscheint es den Jugendlichen bereits unverständlich, dass ‚die deutschen Männer‘ die Grenzziehung zwischen innerer und äußerer Sphäre überhaupt zum Gegenstand der Verhandlung mit ihren Frauen machen. Bedeutet dies doch, dass sie in dieser Grenzziehung von der Verständnisbereitschaft ihrer Frauen abhängig sind. Die ‚Ehre des Mannes‘ beweist und bewährt sich somit ganz wesentlich in einer *autonomen Kontrolle über die Grenzziehung zwischen innerer und äußerer Sphäre*. Die Männer tragen die Verantwortung für die Integrität und Unbescholtenheit der inneren Sphäre. Die Ehre ist vor allem eine Angelegenheit der Beziehung der Männer untereinander. Es geht darum, anderen Männern keine Gelegenheit zu bieten, die Grenze zur inneren Sphäre zu überschreiten.

Die sich hier dokumentierende starke Bindung an einen tradierten Habitus erscheint in der Alltagspraxis allerdings prekär, weil sie in dieser Weise von anderen Angehörigen der zweiten Migrationsgeneration nicht mehr geteilt wird.

Die Primordialität der inneren Sphäre

Von diesem Typus der ‚Exklusivität der inneren Sphäre‘ lässt sich der Typus der *Primordialität der inneren Sphäre* unterscheiden. Hier bildet der zur inneren Sphäre gehörende Modus der Sozialität, Moral und Identitätskonstitution zwar den primären Orientierungsrahmen. Gleichwohl tolerieren die jungen Männer andersartige, also zur äußeren Sphäre zählende, Orientierungen und moralische Vorstellungen. Allerdings sehen sie keine Möglichkeiten der kommunikativen Vermittlung zwischen diesen Sphären. Diese stehen für sie gleichsam unvermittelt nebeneinander. Den Ereignissen und Erwartungen der äußeren Sphäre begegnen die Jugendlichen mit einer moralisch indifferenten, einer *amoralischen* Haltung, wie wir es genannt haben. Sie treten diesen Ereignissen gleichsam in der Haltung des distanzierenden Beobachters gegenüber. Dies gilt u.a. auch für ihre Haltung gegenüber den Vertretern der Kontrollinstanzen, beispielsweise

se für Übergriffe der Polizei. Und dies gilt sogar für ihre Haltung gegenüber Skinheads, potentiellen Arbeitgebern oder auch Diskothekenbesitzern, die den Jugendlichen mit offensichtlicher Ausländerfeindlichkeit begegnen. Potentielle Konflikte zwischen den Sphären bzw. ihrer je differenten Moral werden strategisch umgangen oder unterlaufen. Dies zeigt sich z.B. auch im Falle von Konflikten mit der deutschen Freundin.

Eine derartige moralisch neutrale Haltung gegenüber der äußeren Sphäre charakterisiert zum Teil auch die Jugendlichen, die den folgenden beiden Typen zuzurechnen sind. Im Unterschied zu den bisher skizzierten beiden Typen wollen sie sich aber nicht so ohne weiteres an die Moral der inneren Sphäre binden.

Sphären(dif)fusion

Sozusagen zwischen beiden Sphären stehen die Jugendlichen des Typus, den wir *Sphärenfusion* oder *Sphärendiffusion* genannt haben. Die jungen Männer berichten beispielsweise über Erfahrungen während eines Besuchs in der türkischen Herkunftsregion ihrer Familie, also in den Dörfern, in denen ihre Eltern geboren wurden und in deren Umgebung ihre Verwandten noch heute leben. Eltern und Verwandte versuchen bei dieser Gelegenheit, auf dem Wege der sog. „Vermittlung“ die Ehe mit einer jungen Frau aus dieser Herkunftsregion zu stiften. Die jungen Männer bezeichnen diese Erlebnisse in ironischer Distanz als einen „türkischen Film“. Sie kritisieren auf diesem Wege die Konservierung einer Lebenspraxis, die zwar noch ihren Eltern, nicht länger aber ihnen selbst realistisch erscheint. Denn sie haben alternative Vorstellungen: „Und wenn ich heirate, dann heirate ich nach meiner Art“, heißt es. Angestrebt wird eine Form der Suche nach habitueller Übereinstimmung auf der Basis der *individuellen*, der *persönlichen* Identität, also eine Partnersuche, die sich nicht an einer sozialen Identität orientiert, die aufgrund der sozialen und regionalen Herkunft zugeschrieben wird. In der Handlungspraxis bleiben sie freilich immer wieder an den tradierten Habitus gebunden und geraten somit gleichsam in eine Diffusion dieser beiden unterschiedlichen Modi der Sozialität und Identitätskonstitution. Sie können somit – wie es in der Gruppendiskussion heißt – „die Richtige nicht finden“.

In einer anderen Gruppe dieses Typus berichtet Erol, einer der jungen Männer, in der Gruppendiskussion über Erfahrungen beim Spaziergang mit seiner nicht-türkischen Freundin:

wenn meine Freundin zum Beispiel ganz kurz angezogen hat (...) kurze Sachen, ne so, Oberteil oder Rock oder so....Ich hab gesagt: okay, wenn du meinst, weil ick bin ganz eifersüchtig. Viele von uns sind wirklich ganz eifersüchtige Menschen. Ich hab gesagt: ‚okay, wenn-wenn du in der Meinung bist, du kannst die Sachen anziehen, du bist frei‘. Ich hab‘ nix dagegen, aber ick kann nich mit dir raus. Da meint sie-da hat sie dann Theater gemacht, und ick hab jesagt: na jut, okay, geh‘n wa raus, dann wirst du erleben, was passiert‘. Wir war‘n nich mal zehn Meter aussem Haus; der erste Typ, der so guckt, hat er gleich von mir eine ((klatscht in die Hände)) bekommen.

Erol erlebt die Blicke eines fremden Mannes als Verletzung der Grenzen der inneren Sphäre. Er reagiert reflexartig. Diese Reaktion versucht er seiner nicht-

türkischen Freundin wie auch den deutschen Interviewern in der Begrifflichkeit des deutschen Kontextes zu erläutern: er sei ganz „eifersüchtig“. Eifersucht meint aber – im deutschen Kontext, also in demjenigen der äußeren Sphäre – eine Reaktion auf spezifische persönliche Motive der Freundin in Bezug auf eine potentielle oder reale Beziehung zu anderen Männern. Darum geht es hier aber gar nicht. Denn das Problem für Erol ist nicht das Verhalten seiner Freundin, sondern dasjenige der anderen Männer, für das der Kleidungsstil seiner Freundin lediglich den Auslöser darstellt. Das Problem betrifft hier also primär die Beziehung der Männer untereinander. Es geht um das, was in anderen Gruppen als „Ehre des Mannes“ bezeichnet wird.

Indem somit ein Begriff aus dem deutschen Kontext zur Bezeichnung von Problemen aus dem Kontext der türkischen Community verwendet wird, haben wir es mit einer Art *begrifflicher* Diffusion zu tun. Zugleich – und weitergehend – ist damit aber auch eine Art *orientierungsmäßiger* Diffusion zwischen diesen beiden Kontexten oder Sphären verbunden: Einerseits strebt Erol eine Beziehung zu seiner Freundin an, die auf ihrer „Freiheit“ basiert. Er sagt zu ihr: „du kannst die Sachen anziehen, du bist frei“. Er bekundet also seine Absicht, in ihren persönlichen Kleidungsstil nicht einzugreifen, überhaupt ihre individuelle Perspektive zu übernehmen und damit ihre persönliche Identität zu respektieren. Andererseits gerät ihm aber der inkorporierte Kontrollmechanismus als Element des tradierten Habitus der „Ehre“ dazwischen.

Die Suche nach einer ‚dritten Sphäre‘

Im Unterschied zu der in den bisher dargestellten Milieutypen zu beobachtenden Bindung an Elemente eines tradierten Habitus, wie er der inneren Sphäre zuzurechnen ist, sind bei den Jugendlichen des vierten Typus derartige Bindungen kaum relevant. Die Jugendlichen orientieren sich weder an dem tradierten Modus der inneren Sphäre mit seinen Vorgaben hinsichtlich des Lebenszyklus von Ehe und Familie, an den die Jugendlichen der bisher dargestellten Typen – teils mehr, teils weniger ausgeprägt – gebunden bleiben, und auch nicht an dem dazugehörigen tradierten männlichen Habitus. Sie orientieren sich aber auch nicht an der Moral der äußeren Sphäre hinsichtlich der für diese Sphäre zentralen Orientierungen an den institutionalisierten Ablaufmustern von Ausbildung und Beruf. Dieser Typus der *Suche nach einer dritten Sphäre* wird vor allem durch eine Gruppe von Breakdancern repräsentiert. Sie haben sich im Medium des Tanzes, welcher semi-professionellen Charakter annimmt, gleichsam eine ‚dritte Sphäre‘ geschaffen. Diese Entwicklung sehen sie allerdings noch nicht als abgeschlossen an. Erst die Generation ihrer Kinder, also die dritte Migrations-Generation, werde in der Lage sein, den richtigen Weg zu finden, wie sie betonen.

Während also die Jugendlichen der ersten beiden Typen sich auf den über die Herkunftsfamilie, d.h. über die innere Sphäre tradierten Modus der Sozialität zurückziehen, können wir bei den Jugendlichen des dritten Typus ein Verschwimmen oder eine Diffusion zwischen den unterschiedlichen Modi der inneren oder äußeren Sphäre beobachten. Demgegenüber gehen die Jugendlichen

des vierten Typus zu beiden Sphären auf Distanz und begeben sich gleichsam auf die Suche nach einer dritten Sphäre.

3.3 Bildungstypische Variationen der Sphärendifferenz

Im Zentrum unserer Forschung standen Jugendliche ohne höheren Schulabschluss. Wir haben diese aber auch mit einer Kontrollgruppe von Studierenden ähnlichen Alters verglichen (s. Nohl 2001a, S. 192ff u. 2001b). Auch hier stellte der migrationstypische Sozialisationsmodus der Sphärendifferenz ein focussiertes Problem dar. Die Bindung der jungen Männer an die öffentlichen Institutionen der äußeren Sphäre mit deren institutionalisierten Ablauf- und Karrieremustern geht einher mit einem Bruch mit tradierten Elementen der inneren Sphäre. Eine Kontinuität zur eigenen sozialen und kulturellen Herkunft suchen diese Jugendlichen auf religiösem Wege herzustellen, indem sie zwischen der Religion, also dem Islam, einerseits und der türkischen Alltags-Kultur andererseits scharf differenzieren und kritisieren, dass die kulturelle Alltagspraxis dem Islam nicht entspricht (z.B. im Hinblick auf die Ehestiftung durch ‚Vermittlung‘). In einer Art selbstorganisierter Islamschule, die auch Übernachtungs- und Wohnmöglichkeiten bietet, haben sie sich in Abgrenzung sowohl gegenüber der Elterngeneration und ethnischen Community, als auch gegenüber der äußeren Sphäre (und den dort zu findenden Stereotypisierungen des Islam) gleichsam eine *dritte Sphäre* geschaffen – ähnlich, wie wir dies auch bei den Breakdancern beobachten konnten. Dieser Typus, also derjenige der ‚Suche nach einer dritten Sphäre‘, konnte somit auch in einer *bildungstypischen* Variation oder Ausprägung herausgearbeitet werden: Die Studenten begeben sich zwar auch auf die Suche nach einer dritten Sphäre, ihr Intellektualismus unterscheidet sich jedoch bildungstypisch von den körpergebundenen Aktionismen der Breakdancer.

3.4 Geschlechtstypische Variationen der Sphärendifferenz

Die für die tradierte Existenzweise konstitutive Grenzziehung zwischen innerer und äußerer Sphäre besteht, wie erwähnt, ganz wesentlich darin, dass die Männer Sorge zu tragen haben, dass die zur Familie bzw. zum Haushalt gehörenden Frauen dem Zugriff und den Blicken seitens der äußeren, der öffentlichen Sphäre entzogen werden. Dies ist einer der Gründe dafür, dass die jungen Frauen der *zweiten* Migrationsgeneration selten in öffentlichen Einrichtungen anzutreffen sind. Die habituelle Praxis der Sphärendifferenz brachte somit auch in dieser Hinsicht einige Probleme der Feldforschung mit sich.

Bei den gleichaltrigen jungen Frauen türkischer Herkunft, also in der Überlagerung durch die geschlechtstypische Dimension, kann die migrationstypische Orientierungsproblematik der Sphärendifferenz zugleich bestätigt und modifiziert bzw. variiert werden: Die jungen Frauen stehen ebenso wie die jungen Männer zwischen den beiden Modi der Sozialität und der Stiftung von Beziehungen: demjenigen auf der Basis der sozialen Identität und der Ehestiftung durch ‚Vermittlung‘ einerseits und demjenigen auf der Basis der persönlichen Identität im Modus spontaner Beziehungsstiftung und ‚Verliebtheit‘ anderer-

seits. Hinzu tritt hier jedoch, dass vor allem die jungen Frauen der *zweiten* Migrationsgeneration – im Unterschied zu den jungen Männern – letzteren Modus der Beziehungstiftung in seiner probenhaften Entfaltung dem öffentlichen Blick der Eltern und ethnischen Community strikt entziehen müssen. Sie laufen somit Gefahr, dass nach diesem Modus gestiftete Beziehungen von den Eltern auch ohne deren Absicht durchkreuzt und somit dramatische Verlaufskurven des Erleidens in Gang gebracht werden.

Während die männlichen Jugendlichen sich selbst zugestehen, dass sie sozusagen ein Doppelleben führen („man ist zu Hause ganz anders, als man draußen ist“, wie sie selbst es formulieren), verachten sie jene jungen Frauen, denen sie vorwerfen, zu Hause ihre Jungfräulichkeit vorzuspielen, gleichwohl aber in die Disco zu gehen und sich dort auf der Tanzfläche wie eine „Nutte“ zu verhalten.

Indem das Phänomen der Sphärendifferenz durch geschlechts-, bildungs- und milieutypische Variationen hindurch erkennbar bleibt, erweist es sich in seiner generellen Bedeutung für die Jugendlichen türkischer Herkunft der zweiten Migrationsgeneration. Diese für den migrationsspezifischen Erfahrungsraum grundlegende Orientierungsstruktur der Sphärendifferenz wird somit in der Überlagerung durch milieu-, bildungs- und geschlechtstypische Erfahrungsräume variiert oder spezifiziert und zugleich auch generalisiert. Mannheim (1964a, S. 121) charakterisiert diese Überlagerung als ein „Ineinandersein Verschiedener sowie das Vorhandensein eines einzigen in der Verschiedenheit.“

Die Verschiedenheit von Erfahrungsräumen als Ausdruck kultureller Heterogenität haben wir alle in unserer alltäglichen Praxis immer schon zu bewältigen. Dort, wo wir von Differenzenerfahrung sprechen, sind nicht diese alltäglichen Verschiedenheiten der Erfahrungsräume gemeint. Derartige Verschiedenheiten wachsen sich erst unter spezifischen Bedingungen zu einer Differenzenerfahrung aus. Mit der Frage nach derartigen Bedingungen ist die Frage nach den Ursachen, präziser formuliert: nach der Soziogenese der Sphärendifferenz aufgeworfen.

3.5 Zur Soziogenese der Sphärendifferenz

Für die Beantwortung der Frage nach der Soziogenese ist zunächst entscheidend, dass wir es bei der inneren und äußeren Sphäre mit Bereichen der Alltagspraxis zu tun haben, die sich hinsichtlich ihrer Modi der Sozialität, der Moral und der Identitätskonstitution grundlegend unterscheiden. Dies allein ist jedoch noch keine hinreichende Bedingung für das hier zu beobachtende Orientierungsproblem. Die fehlende alltagspraktische, d.h. habituelle Vermittlung zwischen diesen beiden Sphären hat vielmehr ihre Ursachen in weiteren Eigenarten sowohl der äußeren wie auch der inneren Sphäre.

Was die äußere Sphäre anbetrifft, so hatten wir bereits darauf hingewiesen, dass die mit der Sphärendifferenz verbundene moralische Grenzziehung gegenüber der äußeren Sphäre, also die amoralische Haltung ihr gegenüber, eine wichtige Funktion für die alltagspraktische Bewältigung von Erfahrungen der Fremdidentifizierung und Ethnisierung hat.

Aber auch innerhalb der inneren Sphäre lassen sich Bedingungen für eine Aufrechterhaltung bzw. Verfestigung dieser Sphärendifferenz ausmachen. In der Beziehung der Jugendlichen zu ihren Eltern und zu Angehörigen der ethnischen Community zeigen sich systematische kommunikative Barrieren, die verhindern, dass die Diskrepanz zwischen innerer und äußerer Sphäre der kommunikativen Thematisierung und Bewältigung überhaupt zugänglich ist. Dies betrifft bereits – wie die biographischen Interviews zeigen – die Phase der Vor- und Grundschule.

Eine genauere soziogenetische Interpretation legt nahe, dass die in dieser Hinsicht fehlende Kommunikation bzw. Metakommunikation nicht primär auf eine Überforderung der Eltern zurückzuführen ist. Deren Bedingungen sind vielmehr im tradierten Modus der Sozialität und Kommunikation selbst angelegt: Wie bereits erwähnt, gebietet es im Rahmen des tradierten Sozialitätsmodus der „Respekt“ gegenüber den Eltern, vor allem gegenüber dem Vater, jene Bereiche und Ereignisse der außerfamilialen Sphäre aus der innerfamilialen Kommunikation herauszuhalten, die mit der Moral der Eltern nicht vereinbar sind bzw. dazu führen könnten, dass diese ihr Gesicht verlieren. Dieser moralische Imperativ der Sphärentrennung betrifft aber eben gerade auch die mit der Sphärentrennung verbundenen Probleme selbst. In ihrer Bindung an die Moral des Respekts leisten auch die Eltern ihren aktiven Beitrag hierzu und zwar mit der Haltung des Ignorierens, indem sie es beispielsweise ebenso absichtsvoll übersehen, dass der Sohn raucht, wie auch, dass er in Konflikt mit der Polizei geraten ist.

Die Sphärendifferenz als eine Diskrepanz zwischen öffentlicher Moral und Praxis einerseits und tradiertem Habitus andererseits verfestigt sich also zu einer tiefgreifenden Orientierungsstruktur zum einen dadurch, dass eine Vermeidung oder Verhinderung der Thematisierung und kommunikativen Bearbeitung dieser Differenz im tradierten Sozialitätsmodus der inneren Sphäre selbst angelegt ist und zum anderen deshalb, weil eine moralische Grenzziehung gegenüber der äußeren Sphäre eine wichtige Funktion bei der Bewältigung von Erfahrungen der Ausgrenzung seitens der äußeren Sphäre erhält.

Zwei Ebenen der Differenzkonstruktion haben wir bisher unterschieden: diejenige einer ausgrenzenden Identitätskonstruktion auf der Ebene der interpretatorischen bzw. *definitorischen* Herstellung von Wirklichkeit und die Erfahrung der Sphärendifferenz auf der Ebene der *habituellen* Herstellung von Wirklichkeit. Abschließend kommen wir – indem wir an die eingangs skizzierten methodologischen Überlegungen wieder anknüpfen – zu einer dritten, ganz fundamentalen Ebene der Differenzkonstruktion.

4. Differenzkonstruktion und methodisch kontrollierte Fremdinterpretation

Der Wechsel der AnalyseEinstellung von der objektivistischen Frage nach dem *Was* sozialer Realität zur Frage nach dem *Wie*, also dem modus operandi ihrer Herstellung, markiert die methodisch kontrollierte Fremdheitshaltung des For-

schers. Damit ist aber die Frage nach der Standortgebundenheit dieser Analyse, nach der Standortgebundenheit des Interpretieren noch nicht beantwortet. Vielmehr stellt sich diese nun erst in aller Schärfe. Die Perspektive des Interpretieren auf das *Wie*, auf den *modus operandi* der alltagspraktischen Herstellung sozialer Realität ist abhängig von den Vergleichsmöglichkeiten oder Vergleichshorizonten des Interpretieren bzw. der Interpretin. Der zu analysierende *modus operandi* (hier also derjenige der alltagspraktischen Herstellung von Sphärendifferenz) wird in seinen Konturen, d.h. in seiner spezifischen Selektivität überhaupt erst sichtbar, indem wir als Interpretieren Alternativen, Vergleichshorizonte dagegenhalten (also Fälle, in denen die Sphärendifferenz eben nicht oder in anderer Weise zu beobachten ist). Die Beobachtung setzt also – im Sinne von Luhmann – eine „Unterscheidung“, eine Differenzierung voraus (vgl. dazu auch: Matthes 1992 sowie Straub 1999, Kap. II u. III).

Insofern der Gegenstand der Interpretation Alltagspraktiken sind, können nicht *Theorien*, sondern lediglich alternative *Praktiken* als Vergleichshorizonte herangezogen werden. Dies bindet die Interpretation an die alltagspraktische Erfahrung des Interpretieren, an dessen milieu-, bildungs-, generations- und geschlechtstypische Erfahrungsräume. Es ist dies, was Karl Mannheim (1952) als die Standortgebundenheit oder Seinsverbundenheit der Interpretation und Luhmann als den „blinden Fleck“ des Beobachtens bezeichnet hat. Denn die Standortgebundenheit selbst bleibt implizit. Sie ist der eigenen Beobachtung oder Interpretation nicht zugänglich. Die Unterscheidung, die Differenz selbst „fungiert unbeobachtet“, wie es bei Luhmann (1990, S. 91) heißt.

Ein Ausstieg aus der Standortgebundenheit ist dem Beobachter nicht möglich. Dies allein schon deshalb nicht, weil seine Interpretationsfähigkeit hierin ihre Voraussetzung hat. Allerdings lässt sich die Standortgebundenheit oder Seinsverbundenheit in gewissem Umfang methodisch kontrollieren. Dies gelingt insoweit, als an die Stelle der impliziten Vergleichshorizonte *empirisch beobachtbare* Vergleichsfälle treten. Diese *komparative Analyse*, die für unsere Methodologie konstitutiv ist, erweitert und systematisiert die Interpretationsmöglichkeiten. Zugleich tritt der an den alltagspraktischen Standort gebundene Erfahrungshorizont des Interpretieren hinter die empirisch generierten Erfahrungshorizonte zurück. Er wird in Ansätzen der Reflexion zugänglich und lässt sich relationieren. Der Interpret positioniert sich selbst in Relation zu den empirischen Vergleichshorizonten und objektiviert somit den eigenen Standort in gewisser Weise.¹³

Die mit der genetischen oder dokumentarischen Interpretation verbundene – auf die Frage nach dem *Wie* gerichtete – methodische Fremdheitshaltung ist also keineswegs mit einer existentiellen Fremdheit zu verwechseln. Allerdings hat diese methodische Haltung, die im Sinne von Luhmann (1990, S. 95) auf der Ebene einer „Kybernetik zweiter Ordnung“ angesiedelt ist, ihre historischen Wurzeln in der existentiellen Fremdheit (s. Kap. 1). Und letztere hat durchaus positive Funktionen für die methodisch notwendige Distanzierung.

Dieser positiven Funktion der existentiellen *Fremdheit* für die *genetische oder dokumentarische Interpretation*, also für die Frage nach dem *Wie*, steht jedoch jene positive Funktion gegenüber, welche eine *Vertrautheit* mit dem Forschungsfeld auf einer fundamentalen Ebene der Interpretation hat, nämlich

auf der Ebene der *immanenten Interpretation*, des immanenten Sinngehalts, also auf der Ebene der Frage nach dem *Was*. Vertrautheit mit dem Forschungsfeld in diesem Sinne meint ein möglichst umfangreiches Wissen darüber, *was* die gesellschaftlichen Tatsachen – in der Perspektive und der alltäglichen Einstellung der Teilnehmer – *sind*.¹⁴ Ein umfangreiches Wissen um den Fall bzw. das Forschungsfeld auf dieser Ebene erweitert die Möglichkeiten einer genetischen Interpretation in erheblichem Maße. Insofern ist die Analyseeinstellung des Sozialforschers grundsätzlich und unvermeidlich durch die paradoxen Anforderungen von Teilnahme und Distanz,¹⁵ von Vertrautheit und Fremdheit geprägt.

Anmerkungen

- 1 Zur Beziehung von Mannheim und Simmel vgl. Lichtblau (1996, S. 527). In der Tradition der Chicagoer Schule hat neben Park (1950) vor allem Cressey (1983) in einem 1927 verfassten, aber erst 56 Jahre später veröffentlichten Beitrag sich in seinen interessanten Reflexionen auf die Praxis der Feldforschung durch Simmels Kategorie des Fremden inspirieren lassen.
- 2 Zum Beitrag der Chicagoer Schule für die Methodologie und Theorie der Migrationsforschung siehe Apitzsch (1999) u. Nohl (2000c).
- 3 Die hier skizzierten Analogien zwischen der Mannheimschen Wissenssoziologie und der Chicagoer Schule sollen natürlich die erheblichen Unterschiede zwischen den beiden Konzepten des ‚konjunktiven Erfahrungsraums‘ und der ‚social world‘ nicht verwischen.
- 4 Dies wird bei Srubar (2000) umfassend begründet. Hier stellt sich allerdings u.a. die Frage nach der Vereinbarkeit des Diskursbegriffes bei Lyotard mit demjenigen des Erfahrungsraums bei Mannheim.
- 5 Der Einzelne steht im Schnittpunkt unterschiedlicher Erfahrungsräume, die alle ihre je spezifische Sozialisationsgeschichte, d.h. ihre unterschiedlichen „kollektiven Gedächtnisse“ (Halbwachs 1985) haben. „Von Individuum aus gesehen stellt sich das Gedächtnis als ein Agglomerat dar, das sich aus der Teilhabe an einer Mannigfaltigkeit von Gruppengedächtnissen ergibt; von der Gruppe aus gesehen, stellt es sich als eine Frage der Distribution dar, als ein Wissen, das sie in ihrem Innern, d.h. unter ihren Mitgliedern verteilt“, wie Assmann (1997, S. 37) mit Bezug auf Halbwachs formuliert.
- 6 Goffman (1963) spricht – indem er diese Ebene nicht zu vernachlässigen sucht – von *aktueller* sozialer Identität. Diese bleibt typischerweise aber handlungstheoretisch vollkommen unterbestimmt und für die Goffmansche Analyse somit letztlich bedeutungslos.
- 7 Das von der DFG finanzierte Projekt (Leitung: Ralf Bohnsack) befasste sich mit den Kriminalisierungs- und Ausgrenzungserfahrungen von Jugendlichen türkischer Herkunft (zu den Ergebnissen siehe Bohnsack/Nohl 1998, 2000, 2001a u. b; Bohnsack et al. 2001b; Bohnsack 2001a; Nohl 2000a u. b; 2001a u. b). Es steht in einem Zusammenhang mit vorangegangenen DFG-Projekten zu Jugendlichen in Gruppen sowohl in Berlin (s. Bohnsack et al. 1995 u. Schäffer 1996) als auch in einer Kleinstadt mit ihren umliegenden Dörfern in Franken (s. Bohnsack 1989). Der Vergleich möglichst unterschiedlicher Milieus wurde darüber hinaus auch auf Jugendliche in Sao Paulo (s. Weller 2001) und – hinsichtlich der systematischen komparativen Analyse der Migranten mit einheimischen Jugendlichen – in Ankara (s. Nohl 2001a) ausgeweitet.
- 8 Dieses und alle anderen Zitate der Jugendlichen finden sich – soweit nicht anders angegeben – in Nohl 2001a.

- 9 Eine „Trennung der ‚Sphären‘“ vollziehen Kinder aus Einwanderungsfamilien – wie Gogolin (2000, S. 30) zeigt – auch in der Schule.
- 10 Der an Karl Mannheims Überlegungen zur „Generationslagerung“ (1964b) angelehnte formale Begriff der „Migrationslagerung“ (Nohl 1996 u. 2001a) bezeichnet den Möglichkeitsraum, in dem Eingewanderte in der Einwanderungsgesellschaft auf je unterschiedliche Weise Erfahrungen machen. Dies korrespondiert mit der Überlegung Hamburgers (1999, S. 175), „die mit dem Migrationsprozeß zusammenhängende Raum-, Zeit- und Sozialerfahrung“ in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen, welche damit „auch die Verwendung von ethnischen Zuschreibungen berücksichtigt“.
- 11 Auf die Verankerung dieses Habitus im dörflichen Milieu finden sich zwar viele Hinweise in den biographischen Interviews und Gruppendiskussionen. In valider Weise ist dies aber auf der Grundlage unseres Materials nicht herauszuarbeiten. Valide Hinweise zur „Ordnung der Gesellschaft im türkischen Dorf“ finden sich jedoch bei Schiffauer (1987, S. 23f.): „Ehre‘ bezeichnet die Integrität, die Unantastbarkeit und Unbescholtenheit eines Haushaltes.(...) Man erzählt in Subay von Fällen, in denen Frauen nur in der Absicht geschändet wurden, ihre Ehemänner oder Väter zu treffen. Ebenso ‚haftet‘ ein Haushaltsvorstand für alle Handlungen seiner Angehörigen – sie wurden (...) nur stellvertretend begangen.“
- 12 Der Kontext der Zitate zu dieser Gruppe findet sich in Bohnsack/Nohl 1998 u. Bohnsack et al. 2001b.
- 13 Um hier Missverständnissen vorzubeugen, sei – anlässlich einer Kritik von Jürgen Straub (1999, S. 217) – noch einmal auf Folgendes hingewiesen: Im Unterschied zur *alltagspraktischen* Standortgebundenheit ist das Problem der *theoretischen* Standortgebundenheit, also derjenigen, wie sie in die – jeder empirischen Analyse vorausgesetzten – Grundbegrifflichkeit eingelassen ist, durch die Operation mit empirischen Vergleichshorizonten allein nicht zu bewältigen. Denn auf einer ganz fundamentalen Ebene sind diese Grundbegriffe als *tertium comparationis* der komparativen Analyse vorausgesetzt (vgl. dazu genauer: Matthes 1992, S. 81ff. und Bohnsack 2000, S. 210f. sowie Nohl 2001c). – Auf eine weitere Funktion der komparativen Analyse, nämlich diejenige einer Ausdifferenzierung unterschiedlicher Erfahrungsräume im Sinne einer Analyse ihrer Mehrdimensionalität, können wir hier gar nicht eingehen (ausführlich dazu: Bohnsack 2001b).
- 14 Forschungspraktisch wird dies in zwei Arbeitsschritten der (dokumentarischen) Interpretation umgesetzt: Bei der *formulierenden Interpretation* geht es um das, *was* gesagt wird, um den thematischen Gehalt eines Textes. Die *reflektierende Interpretation* zielt demgegenüber darauf, *wie* dieses Thema bearbeitet, d.h. auf den Orientierungsrahmen, innerhalb dessen das Thema behandelt wird.
- 15 Auch Habermas (1981) hat in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ die Problematik des Sinnverstehens ganz wesentlich an diesen widersprüchlichen Anforderungen von Teilnehmerhaltung oder „performativer Einstellung“ einerseits und distanzierter AnalyseEinstellung im Sinne einer „Objektivität des Verstehens“ seitens des Beobachters andererseits festgemacht (ebd., S. 169). Der entscheidende Unterschied zu Habermas besteht allerdings darin, dass bei ihm die Verstehens- bzw. Interpretationsleistung des Beobachters nicht auf die Struktur der *Praxis*, d.h. auf den *modus operandi* des Handelns gerichtet ist. Vielmehr setzt die Habermasche Methodologie des Sinnverstehens – rationalistisch – bei der theoretischen Reflexion *über* diese Praxis an. Sie zielt dahin, dass „der Interpret, um eine Äußerung zu verstehen, *die Gründe vergegenwärtigen* muß, mit denen ein Sprecher erforderlichenfalls und unter geeigneten Umständen die Gültigkeit seiner Äußerung verteidigen würde“ (ebd.).

Literatur

- Apitzsch, U.: Biographieforschung und interkulturelle Pädagogik. In: Krüger, H.-H./Marotzki, W. (Hrsg.): Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Opladen 1999, S. 471-486
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Reinbek bei Hamburg 1973
- Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997
- Bohnsack, R.: Generation, Milieu und Geschlecht – Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen. Opladen 1989
- Bohnsack, R.: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. (4. Aufl.). Opladen 2000
- Bohnsack, R.: „Die Ehre des Mannes“. Orientierungen am tradierten Habitus zwischen Identifikation und Distanz bei Jugendlichen türkischer Herkunft. In: Kraul, M./Marotzki, W. (Hrsg.): Biographische Arbeit. Opladen 2001a (erscheint)
- Bohnsack, R.: Typenbildung, Generalisierung und komparative Analyse. In: Bohnsack, R./Nentwig-Gesemann, I./Nohl, A.-M.: Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Opladen 2001b (erscheint)
- Bohnsack, R./Loos, P./Schäffer, B./Städtler, K./Wild, B.: Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen. Opladen 1995
- Bohnsack, R./Nohl, A.-M.: Adoleszenz und Migration. Empirische Zugänge einer praxeologisch fundierten Wissenssoziologie. In: Bohnsack, R./Marotzki, W. (Hrsg.): Biographieforschung und Kulturanalyse. Transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung. Opladen 1998, S. 260-282
- Bohnsack, R./Nohl, A.-M.: Events, Effervescenz und Adoleszenz: „battle“ – „fight“ – „party“. In: Gebhardt, W./Hitzler, R./Pfadenhauer, M. (Hrsg.): Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen 2000, S. 77-93
- Bohnsack, R./Nohl, A.-M.: Jugendkulturen und Aktionismus – Eine rekonstruktive empirische Analyse am Beispiel des Breakdance. In: Zinnecker, J./Merkens, H. (Hrsg.): Jahrbuch Jugendforschung. Folge 1. Opladen 2001a, S. 17-37
- Bohnsack, R./Nohl, A.-M.: Allochthone Jugendcliquen: Die adoleszenz- und migrations-spezifische Suche nach habitueller Übereinstimmung. In: Bukow, W.-D./Nikodem, C./Schulze, E./Yildiz, E. (Hrsg.): Auf dem Weg zur Stadtgesellschaft. Opladen 2001b (erscheint)
- Bohnsack, R./Nentwig-Gesemann, I./Nohl, A.-M. (Hrsg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Opladen 2001a (erscheint)
- Bohnsack, R./Loos, P./Przyborski, A.: „Male Honor“. Towards an Understanding of the Construction of Gender Relations Among Youths of Turkish Origin. In: Kotthoff, H./Baron, B. (eds.): Gender in Interaction. Amsterdam 2001b (erscheint)
- Bommes, M.: Die Beobachtung von Kultur. Die Festschreibung von Ethnizität in der bundesdeutschen Migrationsforschung mit qualitativen Methoden. In: Klingemann, C./Neumann, M./Rehberg, K.-S./Srubar, I./Stölting, E. (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994. Opladen 1996, S. 205-226
- Bourdieu, P.: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a. M. 1974
- Bukow, W.-D./Llaryora, R.: Mitbürger aus der Fremde – Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen 1988
- Cressey, P.G.: The Taxi-Dance Hall. Chicago 1932 (Montclair/New Jersey 1969)

- Cressey, P.G.: A Comparison of the Roles of the „Sociological Stranger“ and the „Anonymous Stranger“ in Field Research. In: *Urban Life*, Vol. 12 (1983), No. 1, S. 102-119
- Garfinkel, H.: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs/New Jersey 1967a
- Garfinkel, H.: Conditions of Successful Degradation Ceremonies. In: Jerome G. Manis/Bernard n. Meltzer: *Symbolic Interaction*. Boston 1967b, S. 205-212
- Goffman, E.: *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis 1961
- Goffman, E.: *Stigma*. Englewood Cliffs, N.J. 1963
- Gogolin, I.: Minderheiten, Migration und Forschung. Ergebnisse des DFG-Schwerpunktprogramms FABER. In: Dies./Nauck, B. (Hrsg.): *Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung*. Opladen 2000, S. 15-35
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981 (Bd. 1)
- Halbwachs, M.: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a.M. 1985
- Hamburger, F.: Zur Tragfähigkeit der Kategorien. „Ethnizität“ und „Kultur“ im erziehungswissenschaftlichen Diskurs. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 2 (1999), H. 2, S. 167–178
- Lichtblau, Klaus: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M. 1996
- Luhmann, N.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1990
- Mannheim, K.: *Wissenssoziologie*. In: Ders.: *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a.M. 1952, S. 227–267
- Mannheim, K.: *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation*. In: Ders.: *Wissenssoziologie*. Neuwied 1964a, S. 91-154
- Mannheim, K.: *Das Problem der Generationen*. In: Ders. *Wissenssoziologie*. Neuwied 1964b, S. 509–565
- Mannheim, K.: *Strukturen des Denkens*. Frankfurt a. M. 1980
- Mannheim, K.: *Allgemeine Soziologie*. Mitschrift der Vorlesung vom Sommersemester 1930. In: Endreß, M./Srubar, I. (Hrsg.): *Karl Mannheims Analyse der Moderne*. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung von 1930 (Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996). Opladen 2000, S. 45-123
- Matthes, J.: The Operation Called „Vergleichen“. In: Matthes, J. (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (Sonderband 8 der Sozialen Welt). Göttingen 1992, S. 75-99
- Nohl, A.-M.: *Jugend in der Migration – Türkische Banden und Cliques türkischer Jugendlicher in empirischer Analyse*. Baltmannsweiler 1996
- Nohl, A.-M.: Von der praktischen Widerständigkeit zum Generationsmilieu. Adoleszenz und Migration in einer Breakdance-Gruppe. In: Roth, R./Rucht, D. (Hrsg.): *Jugendkulturen, Politik und Protest*. Opladen 2000a, S. 237-252
- Nohl, A.-M.: *Second Generation Migrants: Biographical Discontinuities and the Accounts of Family Migration History*. In: *International Oral History Association/Bosphorus University* (eds.): *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality*. Vol. III. Istanbul 2000b, S. 1032-1036
- Nohl, A.-M.: *Chicagoer Schule und Migration – Eine Reanalyse zu Theorie und Forschungsstil*. Manuskript. Berlin 2000c
- Nohl, A.-M.: *Migration und Differenzenerfahrung. Junge Einheimische und Migranten im rekonstruktiven Milieuvvergleich*. Opladen 2001a
- Nohl, A.-M.: *Bildung und Migration. Empirische Rekonstruktionen zu bildungserfolgreichen Jugendlichen aus türkischen Einwanderungsfamilien*. In: Gesemann, F. (Hrsg.): *Migration and Integration in Berlin*. Opladen 2001b (erscheint)
- Nohl, A.-M.: *Zur Forschungspraxis und Methodologie der komparativen Analyse*. In: Bohnsack, R./Nentwig-Gesemann, I./Nohl, A.-M. (Hrsg.): *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis*. Opladen 2001c

- Park, R. E.: Human Migration and the Marginal Man. In: Ders.: The Collected Papers of Robert Ezra Park. Vol. I. Glencoe/Illinois 1950, S. 345-356
- Radtke, F.-O.: Multikulturell. Das Gesellschaftsdesign der 90er Jahre? In: IZA. 1990 H. 4, S. 27-34.
- Radtke, F.-O.: Die Rolle der Pädagogik in der westdeutschen Migrations- und Minderheitenforschung. In: Soziale Welt. 42 (1991), H. 1, S. 93-108
- Schäffer, B.: Die Band. Stil und ästhetische Praxis im Jugendalter. Opladen 1996
- Schiffauer, W.: Die Bauern von Subay. Leben in einem türkischen Dorf. Stuttgart 1987
- Schütz, A.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 – Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag 1971
- Shaw, C. R.: The Jack-Roller. A Delinquent Boy's Own Story. Chicago 1930
- Simmel, G.: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Gesamtausgabe Bd. II. Frankfurt a.M. 1992, S. 764-771
- Srubar, I.: Mannheim und die Postmoderne. In: Endreß, M./Srubar, I. (Hrsg.): Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung von 1930 (Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996). Opladen 2000, S. 353-370
- Straub, J.: Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie. Berlin/New York 1999
- Strauss, A.: A Social World Perspective. In: Studies in Symbolic Interaction, Vol. 1, 1978, S. 119-128
- Thrasher, F. M.: The Gang. A study of 1,313 gangs in Chicago. Chicago 1927
- Weller, W.: Musik, Identität und Ausgrenzungserfahrungen. Jugendliche türkischer Herkunft in Berlin und schwarze Jugendliche in São Paulo in komparativer Analyse (laufendes Dissertationsprojekt an der Freien Universität Berlin). Berlin 2001
- Wirth, L.: The Ghetto. Chicago 1956

Prof. Dr. Ralf Bohnsack, Dr. Arnd-Michael Nohl, Freie Universität Berlin, Arbeitsbereich Qualitative Bildungs- und Sozialforschung, Arnimallee 11, 14195 Berlin